

Pelagius and the Sinfulness of Infants in Augustine's Thought

Ali Moradi¹  Sahar Kavandi² * Mohsen Jahed³ 

1. Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Zanjan, Zanjan, Iran.
(alimoradi.it@znu.ac.ir)

2. Department of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran.
(drskavandi@znu.ac.ir)

3. Department of Philosophy and Theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (m_jahed@sbu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2024/7/24
Revised: 2024/10/13
Accepted: 2024/10/23

Cite this article:
Moradi,A., Kavandi,S.,
Jahed,M. (2024).
"Pelagius and the
Sinfulness of Infants in
Augustine's Thought".
Ayeneh Marefat,
24(81),
101-120 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.236387.1540>

ABSTRACT

In Augustine's thought, human nature is sick because of original sin, and this disease has also made humans incapable of achieving salvation and doing good deeds. Hence, it needs an external factor to be strengthened: grace. The result of Augustine's belief is that babies are guilty of physical birth in such a situation. In the meantime, Pelagius believes that Augustine's approach has results that undermine the tenets of Christian doctrinal principles. First, it deprives God of the attributes of justice and power, while the Bible considers God to be just because the Bible considers God to be Just and seeks a conception of man as a just creature. Secondly, It causes an unfair interpretation of Divine Grace that challenges other inner areas of human beings and reduces them to inefficiency. Therefore, to solve this problem, Pelagius first considers the human will to be free, and in the next step, he introduces human nature as pure and explains it with an Arian approach; he first explains grace and then confronts Augustine's interpretation of Paul. He also considers Augustine's evidence from the Bible metaphorical, thus declaring the infants free from any sin. In this study, we intend to investigate this issue descriptively and refer to original sources.

Keywords: Augustine, Pelagius, will, sin, grace, infants, nature, Christ.

* Corresponding Author Email Address: drskavandi@znu.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.236387.1540>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

Throughout church history, there has been continual controversy over the interpretation of the Bible, leading to the emergence of various theological perspectives. These disputes were typically initiated by theologians and often lasted for years, resulting either in the creation of doctrinal divisions and the formation of new theological systems or in condemnation by church councils. Another significant controversy arose that seems to have left an extraordinary impact on theology and the history of the Christian tradition—a controversy that focused on humanity, which can be explained as follows: the nature of humanity and the perspective on it have been among the concerns of Christian theologians. It appears that the development of humanity has been a primary factor in their diverse theological interpretations regarding the nature and status of human beings. Among the issues directly connected to this development are sin and its relationship with human will.

If we accept, based on a tacit agreement, that there are two views on human will—one in which humans lack free will and another in which humans possess free will—then it must be said that sin plays a central role in this existential characterization. Each view entails its necessary implications. As a defender of the former view, Augustine considers human nature tainted by sin and, consequently, regards human will as impaired. In his opinion, grace is the only way to achieve liberation from this condition (Warfield, 1897: 3). Conversely, Pelagius, as an advocate of the latter view, believes that human nature is pure and that human will is free, leaving no place for the Augustinian concept of grace in the process of salvation. Furthermore, Augustine's approach leads to a dreadful conclusion, namely, the sinfulness of infants—which, in Pelagius's view, undermines divine attributes such as justice and power. This also results in a misinterpretation of grace, understood as Christ himself. Pelagius seems to interpret Augustine's references to biblical evidence for the transmission of sin and the meaning of Christ as grace metaphorically.

Discussion

Based on the text of Paul's Epistle to the Romans, which Augustine had received, Augustine was committed to the idea that the effect of sin has been transmitted to all the descendants of Adam. Augustine considered physical factors in this transmission and provided neither a rational explanation nor any other supporting evidence; instead, he solely based his doctrine on Paul's words. Suppose Augustine indeed believed in transmitting sin through inheritance and considered it possible. In that case, he must also answer why the specific knowledge that Adam and Eve acquired after eating from the forbidden tree was not transmitted to their descendants. Augustine has no answer to such questions; instead, by expanding the doctrine of original sin, he aims to establish and solidify Christ's role as the Savior. For without original sin, the coming of Christ into this world, according to Augustine, would be meaningless. Furthermore, the concept of Christ as grace would also be overshadowed, such that the meaning of Christ's grace as an external cause for human salvation would be reinterpreted in a Pelagian sense, thereby undermining the status of Christ. Therefore, it could be said that Augustine's purpose in proposing the doctrine of sin as a means is nothing other than to preserve Christ's role as the end—that is, the agent of salvation for humanity.

Augustine pursues a goal without a logical basis and resorts to any means to achieve that goal, even if this means adopting an interpretation of scripture as per one individual, like Paul. Thus, Augustine's approach, as described, lacks logical credibility. Next, we encounter Pelagius, who critiques Augustine in two respects: First, he holds that human will is free since a divine attribute like justice necessitates that God creates humans with free will and free from any sin. In Pelagius's view, theological doctrines should not be based solely on the literal text of the Bible; instead, one must also consider the meaning hidden behind them, as many verses are metaphorical, and Augustine himself often refrains from the literal interpretation and seeks to convey the underlying spirit of the meaning.

Pelagius does not deny original sin itself, but he rejects its effect on humanity, as he finds no rational basis for it and interprets Paul's words, if taken as accurate, in a metaphorical sense that can carry multiple meanings. By doing so, Pelagius first envisions human will as capable of salvation for humankind, and in the next step, he gives a different meaning to Christ as grace. In this approach, grace means that, by providing moral guidance and instructing humanity, Christ creates the foundation for salvation and

redemption without interpreting grace in the Augustinian sense. Augustine crafted his unique conception of grace based on his intended purpose, which lacks logical credibility. Given these details, Pelagius's approach to sin, will, grace, and Christ seems more logical and acceptable than Augustine's, as Pelagius does not resort to ambiguous matters without rational support to resolve the mentioned issue.

Conclusion

Augustine sees himself in dealing with concept of original sin in shaping human life, adhering to the Paulean tradition that this sin is physically passed down to Adam's descendants. He does not view this transmission as conflicting with divine attributes such as justice and power; instead, he sees it as a just punishment God imposed upon Adam, whose offspring, present in his loins, naturally bore the consequences of that sin. Augustine suggests a "seminal" presence of all humanity within Adam as if they sinned with him, and the impact of that sin was imprinted in their very nature. In Augustine's view, this seminal presence renders human will insufficient for salvation on its own; thus, external aid is necessary—namely, grace. This grace is embodied in Christ, who, by offering himself, removed the effect of original sin from humanity and opened the path to salvation. However, following Arius, Pelagius challenges Augustine's interpretation, questioning how original sin could be transmitted to Adam's descendants. What sense does it make for the effects of a single specific act by Adam to be transferred to his progeny? If the sin transferred, why not also Adam's virtue, such as worshipping God? Pelagius argues that the transmission of sin contradicts divine justice, as it suggests that God punishes others for a sin they did not commit. Furthermore, he claims it undermines divine power, as it implies God was unable to distinguish and separate Adam from his descendants despite the Bible's emphasis on God's justice and omnipotence. Pelagius also criticizes Augustine's Paulean basis for the doctrine, particularly his interpretation of Romans 5:12: "Therefore, just as sin entered the world through one man." Pelagius proposes an alternative understanding: this passage signifies the loss of a state Adam's descendants could have enjoyed in Eden, but due to sin, they, too, fell from that state and were cast out. Thus, this interpretation aligns more closely with the Fall of Adam and Eve than with the transmission of sin. Furthermore, Pelagius believes that humans will remain entirely free and unimpaired, as nothing has weakened them. By performing virtuous acts inspired by faith in Christ, humans can activate their inherent grace—the will to pursue blessedness. In this sense, Christ's role is enabling the actualization of this inner grace within individuals; rather than being the ransom for original sin, Christ came to empower the intrinsic will of every individual, which is the proper means to their happiness.

پروفیسر شمس گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پلاگیوس و گناهکار بودن نوزادان در اندیشه‌ی آگوستین

علی مرادی^۱، سحر کاوندی^{۲*}، محسن جاهد^۳

۱. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. (alimoradi.it@znu.ac.ir)

۲. گروه فلسفه، دانشکده‌ی علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. (drskavandi@znu.ac.ir)

۳. گروه حکمت و کلام، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (m_jahed@sbu.ac.ir)

چکیده

اطلاعات مقاله

در اندیشه‌ی آگوستین، طبیعت انسان به واسطه‌ی گناه نخستین، بیمار است و این بیماری اراده‌ی انسان را نیز دستخوش ناتوانی برای نیل به رستگاری و انجام اعمال خیر کرده است؛ لذا به عاملی بیرونی برای تقویت نیاز دارد که آن فیض است. نتیجه‌ی این اعتقاد آگوستین این است که در چنین شرایطی، نوزادان به دلیل تولد جسمانی گناهکارند. در این بین، پلاگیوس معتقد است که رویکرد آگوستین نتایج را به دنبال دارد که باعث خدشه به لوازم اصول اعتقادی مسیحیت می‌شود؛ اولاً موجب سلب صفت عدل و قدرت از خدا می‌شود، درحالی که کتاب مقدس خدا را عادل برمی‌شمرد و در پی عادل‌شمردگی انسان است و ثانیاً باعث تفسیری ناروا از فیض می‌شود که سایر ساحت‌های درونی انسان را به چالش می‌کشد و به نوعی ناکارآمدی تنزل می‌دهد؛ لذا پلاگیوس برای حل این مشکل، ابتدا اراده‌ی انسان را آزاد می‌داند و در گام بعدی، طبیعت انسان را پاک معرفی می‌کند و به شرح آنها می‌پردازد و با رویکردی آریوسی ابتدا به تبیین فیض می‌پردازد و سپس با تفسیر آگوستین از پولس به مقابله برمی‌خیزد و شواهد آگوستین از کتاب مقدس را نیز استعاری می‌داند و در نتیجه نوزادان را عاری از هرگونه گناه اعلام می‌کند. در این پژوهش قصد داریم به‌گونه‌ی توصیفی-تحلیلی و با مراجعه به منابع اصیل، به بررسی این مسئله بپردازیم.

کلیدواژه‌ها: آگوستین، پلاگیوس، اراده، گناه، فیض، نوزادان، طبیعت، مسیح.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

دریافت: ۱۴۰۳/۵/۳

بازنگری: ۱۴۰۳/۷/۲۲

پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۲

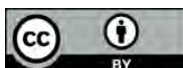
استناد به این مقاله:

مرادی، ع؛ کاوندی، س؛ جاهد، م. (۱۴۰۳). «پلاگیوس و گناهکار بودن نوزادان در اندیشه‌ی آگوستین»، *آینه معرفت*، ۲۴(۸۱)، ۱۰۱-۱۲۰.

<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.236387.1540>

* رایانامه نویسنده مسئول: drskavandi@znu.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.236387.1540>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

در تاریخ کلیسا پیوسته درباره‌ی تفسیر کتاب مقدس نزاع وجود داشت که این امر باعث پیدایش نگرش‌های الهیاتی گوناگون شده است. این نزاع‌ها عموماً ازسوی الهی‌دانان طرح شده و گاهی چندین سال به درازا کشیده است و نتیجه‌ی آن یا ایجاد رخنه‌های اعتقادی و شکل‌گیری نظام‌های جدید الهیاتی بوده و یا با محکومیت ازسوی شورا‌های کلیسایی مواجه می‌شده است. بدون اغراق می‌توان گفت که حداقل درباره‌ی اصول اساسی سنت مسیحیت یعنی تثلیث (Trinity)، ماهیت خدا (The Nature of God)، شخص مسیح (Christ)، فیض (Grace) و رستگاری (Salvation) بین متألّهان مسیحی از هر دو کلیسا اختلاف دیدگاه وجود داشته و دارد (Warfield, 1897: 3)؛ در واقع، این اختلاف نگرش، خود عامل شکاف در کلیسا و شکل‌گیری کلیسای غرب و کلیسای شرق شده است. برای نمونه می‌توان به عقیده‌ی آریوس (Arius) درباره‌ی مسیح اشاره کرد که معتقد بود مسیح، مخلوق خدا و از حیث ذاتی در رتبه‌ای پایین‌تر از خدا است و فرق مسیح با سایر مخلوقات در مرتبه‌ی وجودی است که دارد. در مقابل، آتاناسیوس (Athanasius) که اسقف اسکندریه بود، به مقابله با او پرداخت، زیرا نتیجه‌ی خطرناک اعتقاد آریوس، منجی‌نبودن مسیح را در پی داشت؛ بنابراین شورای نیکیه (The Council of Nicaea) برای حل این بحران اعتقادی شکل گرفت و اعتقاد آریوس در آن شورا طرد و محکوم گشت، اما نزاعی دیگر نیز در گرفت که به نظر می‌رسد اهمیت فوق‌العاده‌ای در الهیات و تاریخ سنت مسیحی به جای گذاشته باشد؛ نزاعی که به انسان بازمی‌گشت و تبیین آن از این قرار است: ماهیت انسان و نوع نگاه به آن از جمله دغدغه‌های متألّهان مسیحی بوده است و به نظر می‌رسد که سیر تکوین انسان، عامل اصلی تفسیرهای کلامی گوناگون آنان درباره‌ی ماهیت و جایگاه انسان است. از جمله موضوعاتی که به‌طور مستقیم با این سیر تکوین ارتباط می‌یابد، گناه و ارتباط آن با اراده‌ی انسان است. اگر براساس یک توافق ضمنی بپذیریم که درباره‌ی اراده‌ی انسان دو دیدگاه وجود دارد که براساس یک دیدگاه انسان اراده‌ی آزاد ندارد و براساس دیگری، انسان دارای اراده‌ی آزاد است، باید گفت که گناه در این تشخص وجودی نقش اصلی را ایفا می‌کند و هر یک از دو دیدگاه، لوازم التزامی خود را به دنبال دارند. آگوستین (Augustine) به‌عنوان مدافع دیدگاه نخست، طبیعت انسان را آلوده به گناه می‌پندارد و در نتیجه اراده‌ی انسان را بیمار می‌داند و به اعتقاد او راهی برای رهایی از آن جز از طریق فیض نیست (Warfield, 1897: 3). ازسوی دیگر، پلاگیوس به‌عنوان صاحب دیدگاه دوم، معتقد است که طبیعت انسان پاک و اراده‌ی او آزاد است و فیض به معنای آگوستینی برای رسیدن به رستگاری، جایگاهی ندارد. علاوه‌براین، براساس رویکرد آگوستین، نتیجه‌ی دهشتناکی حاصل می‌شود و آن گناهکاربودن نوزادان است که به‌زعم پلاگیوس باعث خدشه به ساحت صفات خدا از جمله عدل (Justice) و قدرت می‌شود و نیز تفسیری ناروا از فیض که عبارت از مسیح است، به دنبال دارد و به نظر می‌رسد پلاگیوس شواهدی را که آگوستین از کتاب مقدس در اثبات انتقال گناه و نیز معنای فیض‌بودن مسیح بیان می‌کند، استعاری می‌داند. با توجه به این نکات می‌توان گفت که این چالش از جمله موضوعاتی است که نتیجه‌ی خود را در نظام رستگاری مسیحی بروز می‌دهد، بنابراین اهمیت ویژه‌ای دارد.

با جست‌وجو در آثار پژوهشی با دو مقاله درباره‌ی این موضوع روبه‌رو می‌شویم: در مقاله‌ی نخست،^(۱) انسان‌شناسی پلاگیوس با محوریت بحث از اراده و طبیعت انسان شکل گرفته است. در مقاله‌ی دوم^(۲) نیز به‌علت عدم‌مراجعه‌ی دقیق و کامل به آثار آگوستین، محل نزاع آگوستین و پلاگیوس پیرامون موضوعات مربوط به گناه، اراده، فیض و تحریر به‌خوبی منعکس نشده و در مواردی همچون اراده و فیض بحثی ارائه نشده است؛ درحالی‌که فیض از جمله مواردی است که نزاع آگوستین و پلاگیوس در آن معنا می‌یابد، زیرا هر دو شخصیت، معانی متفاوتی از آن را اراده می‌کنند که در این پژوهش

به همه‌ی موارد مذکور پرداخته شده است.

در این مقالات درباره‌ی دو امر سرشت انسان و گناه بحث شده است، اما به لوازم و نتایج گناه که از جمله‌ی آن گناهکاربودن نوزادان است و موجب تعارض با صفاتی از خدا می‌شود، اشاره‌ای نشده است؛ لذا می‌توان گفت که درباره‌ی موضوع، هدف و رویکرد مقاله‌ی حاضر که عبارت از اثبات عصمت نوزادان از گناه و رفع هرگونه خدشه به ساحت الهی و تبیینی متفاوت از فیض است، مقاله‌ای نگاشته نشده است. ما در این پژوهش برآنیم که با مراجعه به منابع اصیل آگوستین و پلاگیوس، ریشه‌ی این تضاد فکری الهیاتی و راه برون‌رفت از آن را با روشی توصیفی-تحلیلی بررسی کنیم. بنابراین ابتدا مفاهیم اراده، گناه و فیض را در اندیشه‌ی آگوستین مرور می‌کنیم و در ادامه، به بررسی رویکرد نقادانه‌ی پلاگیوس درباره‌ی گناهکاران-بودن نوزادان در اندیشه‌ی آگوستین می‌پردازیم.

اراده در اندیشه‌ی آگوستین

آگوستین به اعتقاد بعضی از محققان، نخستین کسی است که در غرب لاتین به شرح و بسط مفهوم اراده پرداخته است و در اندیشه‌اش درباره‌ی مسیحیت آن را همچون ابزار کشف فلسفی به کار می‌برد (Fritzgerald, 1999: 881)؛ البته ناگفته نماند که اگر «اراده» (*voluntas/ The Will*) و «اختیار» (*Liberum Arbitrium/ free will*) را واژگانی مترادف در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم نخستین کسی که این واژه را در مسیحیت غربی به کار برده، ترتولیان (*Tertullianus*)، الهی‌دان قرن دوم بوده است. در این بین، توجه فراوان آگوستین به «اراده» در آثارش حاکی از اهمیت این مفهوم دارد. آگوستین این اصطلاح را حفظ کرد، اما کوشید با تأکید بر محدودیت‌هایی که به‌واسطه‌ی گناه بر اراده‌ی بشر تحمیل شده است، مفهومی را برای آن بازسازی کند که سایه‌ی پولس بر آن باشد؛ اما آنچه اهمیت دارد این است که چرا او به این مفهوم تالین اندازه اهمیت می‌داد؟ به نظر می‌رسد که مبدأ حرکت او همچنان، طلب رومی‌رواقی سعادت‌مندی است؛ آن‌گونه که سیسرون (*cicero*) می‌گفت: «مسلم است که همه‌ی ما می‌خواهیم نیک‌بخت باشیم» (Arendt, 2014: 117). این دغدغه‌ی عمل‌گرایانه‌ی سعادت‌مندی شخصی را در سراسر قرون وسطا مشاهده می‌کنیم که پایه و اساس امیدواری به رستگاری ابدی و هراس از لعن ابدی است. در اندیشه‌ی آگوستین، کوشش در راه حیات ابدی به‌عنوان خیرِ اعلی (*summum bonum*) و تفسیر مرگ ابدی به‌عنوان شرِ اعلی (*summum malum*) از آن‌رو به بالاترین سطح تفصیل و بیان رسید که او آنها را با کشف حیات درونی که مبتنی بر ایمان بود، در همان دوران جدید، یعنی مسیحیت، تلفیق کرد. در همین راستا، او نخستین فیلسوف کلیسا است که رساله‌ای کامل به این موضوع اختصاص داد و نام آن را *درباره‌ی اراده‌ی آزاد* نهاد. نکته‌ای که پیش از ورود به بحث اراده باید به آن توجه داشت آن است که هرچند آگوستین کتابی درباره‌ی اراده نوشته است، اما با این حال به گونه‌ای نظام‌مند درباره‌ی آن سخن نمی‌گوید تا نتیجه‌ای قطعی، متمایز و واضح برای خواننده حاصل شود و فقط ویژگی‌هایی برای آن برمی‌شمرد که برای تبیین بحث مفید است. در ادامه، به موارد مهمی که از آثارش قابل استخراج است، اشاره خواهیم کرد:

۱. آگوستین در شهر خدا معتقد است که اراده عبارت است از: فصل ممیز بین انسان و حیوان (Augustine, 1890, x: 5)؛ البته آگوستین گاهی اوقات از اراده با عنوان «عشق» نیز نام می‌برد و همین عنصر را فصل ممیز انسان و حیوان قرار می‌دهد: «این اراده یا عشق است که در نظام طبیعت، انسان‌ها را از چارپایان متمایز می‌سازد» (Fritzgerald, 1999: 889). او همچنین در کتاب *درباره‌ی تثلیث* چنین آورده است: «اراده: عشق یا محبت» (Augustine, 2012: 21). از این عبارت برمی‌آید که او اراده را به‌نحوی این‌همانی عشق می‌داند و نوعی عینیت را در آن طراحی می‌کند.

۲. آگوستین در کتاب *درباره‌ی دو نفس* چنین می‌گوید: «اراده عبارت است از حرکت نفس برای ازدست‌ندادن یا به‌دست‌آوردن چیزی، در صورتی که تحت‌هیچ اجباری نباشد» (www.newadvent.org/fathers/1403.htm).

۳. در کتاب *درباره‌ی اراده‌ی آزاد* معتقد است: «اراده عبارت است از آنچه که انسان به‌وسیله‌ی آن یا گناه می‌کند یا به‌طور صحیح زندگی می‌کند» (Augustine, 2006: 103).

۴. در *شهر خدا* در تعریف اراده‌ی بد می‌گوید: «اراده‌ی نادرست عبارت است از: محبت بد» (Augustine, 1890, xv: 7) و محبت بد نیز به معنای شوق‌نداشتن به خداست (Rist, 1997: 177).

طبق سخنان آگوستین می‌توان این‌گونه استنباط کرد که اراده همان اختیار است که موجوداتی همچون فرشتگان و انسان مختارانه با آن یا به‌سوی خدا می‌روند یا به‌سوی خودشان. اگر حرکت به‌سوی خدا باشد، اراده‌ی نیک است و اگر به‌سوی نفس موجود مختار باشد، اراده‌ی بد نام می‌گیرد (Augustine, 1890, xii: 1). برای نمونه اودیوس (Evodius) که مخاطب آگوستین در رساله‌ی *درباره‌ی اراده‌ی آزاد* است، در پی نگاه آگوستین، گزارشی این‌گونه در خصوص اراده به او ارائه می‌دهد و آگوستین آن را می‌پسندد: «خدا اراده را به انسان عطا کرده است و آن را به‌درستی عطا کرده است» (Augustine, 2006: 1).

در عین حال، نباید از این نکته غافل شد که گاهی اراده مترادف با کل جنبه‌ی فعالانه‌ی حیات آگاهانه به کار می‌رود که در این فرض هم افعال ارادی و هم افعال غیرارادی را شامل می‌شود و در نتیجه، همه‌ی افعال نفسانی را در بر می‌گیرد، اما گاهی نیز به معنایی جزئی‌تر به کار می‌رود که در این صورت بر مقدمات روانی فعل عمده‌ی دلالت می‌کند. در این معنا، فعلی که دارای هدفی آگاهانه برای عمل کردن است، فعل اختیاری را شکل می‌دهد. در این فرض، اراده آنگاه معنا پیدا می‌کند که ما به انجام فعلی آگاهانه مبادرت ورزیم. با وجود این، به نظر می‌رسد که ملاحظات آگوستین در زمینه‌ی اراده، بر مفهوم گزینش آزادانه‌ی اراده متمرکز می‌شود، اما گاهی این مفهوم را در اشاره به توانایی عقل برای تشخیص میان چند شکل از یک فعل به کار می‌برد و در مواقع دیگر، آشکارا دلالت دارد بر اینکه اختیار به لحاظ ماهوی ارادی است (Pürsinä, 2006: 137-143). با توجه به نکاتی که طرح گردید، می‌توان گفت که «اراده» در اندیشه‌ی آگوستین در سه ساحت قابل طرح و بررسی است:

۱. اراده به منزله‌ی حرکت اختیاری نفس عاقله: این ساحت را آگوستین ناظر بر اختیاری بودن گناه و انحراف طرح می‌کند تا گناه را به‌عنوان نتیجه‌ی سوءاستفاده از اختیار در فرشتگان (Angels) و انسان‌ها معرفی نماید، همچنان که در کتاب *درباره‌ی دو نفس* می‌گوید: «اراده عبارت است از حرکت نفس برای ازدست‌ندادن یا به‌دست‌آوردن چیزی، در صورتی که تحت هیچ اجباری نباشد» (www.newadvent.org/fathers/1403.htm); لذا طبق این رویکرد می‌توان گفت که هر حرکتی در نفس، مبتنی بر اراده است، زیرا اراده سرچشمه‌ی عمل دانسته شده است؛ این اراده با هدایت کردن توجه حواس و نظارت بر تصاویری که در حافظه نقش می‌بندد و با قراردادن مواد و مصالح فهمیدن در اختیار فهم، زمینه‌ای را می‌چیند که عمل بر روی آن می‌تواند رخ دهد (Arentd, 2014: 139).

۲. اراده به منزله‌ی قبول: آگوستین در این ساحت، قبول کردن یا قبول نکردن را از کارکردهای اراده به‌شمار می‌آورد (Augustine, 1948, 60: 512)، زیرا نفس در برخورد با امری چه خوشایند، چه ناخوشایند، یا آن را قبول می‌کند یا قبول نمی‌کند و محور این عملیات، «خود» محسوب می‌شود. در واقع، این اراده است که کشمکش بین «خواستن» و «نخواستن» را در قالب «می‌خواهم» (volo) و «نمی‌خواهم» (nolo) تعیین می‌بخشد. این نوعی کشمکش دورنی در خود

اراده است که راه حل آن گویی که در تبدیل آن به عشق نهفته است.

۳. اراده به منزله‌ی عشق: آگوستین در نظام معنایی‌ای که برای «اراده» در نظر می‌گیرد، علاوه بر اینکه آن را با خواست یکی می‌داند، آن را با عشق نیز یکی می‌پندارد، زیرا اعمال انسان که با اراده‌ی او پدید می‌آیند، ریشه در عشق و اموری دارند که او به آنها علاقه دارد؛ لذا کاربرد عشق به معنای اراده در اندیشه‌ی آگوستین تسامحی نیست. او درباره‌ی این برابری در کتاب *درباره‌ی تلیث می‌گوید: «voluntas: amor seu dilectio»*؛ «اراده: عشق یا محبت»^(۴) (Augustine, 2012, 15: 21). بر مبنای همین نگرش، جان ریس (John Rist) معتقد است که: «اراده»ی آگوستینی عبارت از پذیرش آگاهانه‌ی مجموعه‌ای از عشق‌ها و امیال و نیز التزام به آنهاست. در واقع، هر شخصی همان است که به آن عشق می‌ورزد (Rist, 1997: 177). «اراده» نه تنها برای اشاره به تمایلات و خواسته‌ها به کار می‌رود، بلکه آگوستین قصد دارد تا آن را با واژه‌ی «eros» که به معنای عشق به نیک‌سیرتان و زیبایی مطلق است، جایگزین سازد؛ به همین دلیل، نباید از استعمال اراده با معادل «amor» - که پتانسیل تعویض با یکدیگر را دارند - تعجب کرد (Rist, 1997: 177). او در *اعترافات*، عشق را ثقلِ نفس به حساب می‌آورد؛ به گونه‌ای که قانونِ جاذبه‌ی نفس است و حرکتِ نفس را به قرار و سکون مبدل می‌سازد. به نظر می‌رسد که آگوستین تحت تأثیر فیزیک ارسطویی معتقد است که غایت هر حرکتی سکون است و به همین دلیل، عواطف یعنی حرکات نفس را در قیاس با حرکات جهان طبیعی در نظر گرفته و می‌سنجد، لذا در *اعترافات* آمده است که: «ثقل من، عشق من است؛ عشق است که مرا به هر جایی می‌برد» (Augustine, 2006, 14: 9). پس ثقلِ نفس که ذات هر کس محسوب می‌شود، در این عشق خود را آشکار می‌سازد. آگوستین بیش از این در *اعترافات* درباره‌ی این ثقلِ نفس سخن نمی‌گوید.

اکنون با توجه به مباحثی که درباره‌ی «اراده» طرح گردید، می‌توان گفت که آگوستین «اراده» را حرکت اختیاری نفس برای پذیرش یا عدم‌پذیرش چیزی می‌داند که ریشه در عشق انسان یا فرشته دارد؛ لذا بر ایند این «اراده» در ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که با اراده تشخیص یافته و تعریف می‌شود. به عبارتی، انسان نیک یا انسان شرور بر اساس نوع بروز اراده معنا می‌یابد. در این بخش، پس از بحث درباره‌ی اراده و تبیین نقش تعیین‌کننده‌ی آن در جایگاه وجودی انسان، لازم است به بررسی «گناه» بپردازیم.

گناه (Sin / ἁμαρτία / Peccatum) در اندیشه‌ی آگوستین

گناه ترجمه‌ی یونانی کلمه‌ی *ἁμαρτία* (هامارتیا) است و به لحاظ ریشه‌شناختی، این واژه مربوط به میدان مسابقات تیراندازی است، به ویژه وقتی که کماندار خال وسط هدفش را از دست می‌دهد (Sproul, 2021: 177-178)، اما این معنا در کتاب مقدس، به ویژه *رساله‌ی به رومیان پولس*، عمیق‌تر است؛ چه اینکه در تیراندازی فقط پای خطایی کوچک در میان است، اما در کتاب مقدس، معیار خال وسط همان قانون [شریعت] خداوند است که هرگونه انحراف از آن گناه محسوب می‌شود. گناه در نظام الهیاتی آگوستین امری مجزا از اراده نیست، بلکه اراده با نوع بروز آن در مقام عمل گناه را تعریف می‌کند و شکل می‌دهد. از آنجا که نوع رویکرد و ورود آگوستین در بحث گناه بسیار محوری است، حتی امروزه نیز این بحث و جدل بین اندیشمندان وجود دارد که آیا باید آموزه‌ی گناه را ابداع آگوستین دانست یا اینکه ریشه‌ی آن به نظرات پدران و متون مقدس بازمی‌گردد. اصرار آگوستین بر این نکته که آموزه‌ی او پیشتر در کلیسای کاتولیک نیز موجود بوده و انکار او درباره‌ی این موضوع که در گذشته به باوری ظریف‌تر اعتقاد داشته است، به ما مجال درنگ درباره‌ی این امر را می‌دهد که او عملاً به بداعت نظریه‌ی خود آگاه است، اما آنچه که آگوستین را به بحث درباره‌ی گناه سوق داد، یافتن

منشأ شر (Evil) در عالم بود. او برای یافتن پاسخ، ابتدا مانویت را پذیرفت و در پی ناتوانی مانویان از تبیین منطقی مسأله از آنان رویگردان شد و با مطالعه‌ی ترجمه‌ی لاتینی آثار فلوطین، اندیشه‌ی نوافلاطونی را برگزید و با گرایش به مسیحیت، عناصری از فلسفه‌ی نوافلاطونی (Neoplatonism) را در اندیشه‌ی خود حفظ کرد. در ادامه ابتدا شایسته است تعاریف گناه را در آثار آگوستین بررسی نماییم تا ماهیت آن معلوم گردد:

۱. او در رساله‌ی *درباره‌ی دین راستین (On true religion)* دو تعریف برای گناه ارائه می‌دهد: «اما به‌راستی گناه، چنان شر ارادی‌ای است که تا ارادی نباشد، اساساً گناه نیست» و «ما نقص را گناه می‌خوانیم» (Augustine, 2006: 238). در هر یک از این دو تعریف، آگوستین به نکته‌ای خاص درباره‌ی گناه اشاره می‌کند: در تعریف اول به‌خوبی پیوند اراده با تشخیص گناه آشکار است. به‌عبارتی وجود اراده‌ای که جهت شر دارد، گناه خوانده شده است؛ درعین حال، این گناه برای گناه‌بودن باید جهت مختارانه‌بودن را در خود داشته باشد. او این نکته‌ی اخیر را در رساله‌ی *درباره‌ی اراده‌ی آزاد* نیز منعکس کرده است؛ آنجا که می‌گوید: «هیچ فعلی اگر از روی اراده انجام نشود، گناه یا خیر نیست، لذا اگر انسان‌ها اختیار نداشتند، کیفر و پاداش، هر دو ناعادلانه می‌بود» (Augustine, 2006: 238). با وجود این، آگوستین نقش اراده را حتی در مواردی که خطایی از سر جهل، شهوت و یا خردسالی از کسی سر می‌زند نادیده نمی‌گیرد و آنها را نیز گناه به حساب می‌آورد و البته ریشه‌ی این نوع افعال را به گناه نخستین برمی‌گرداند؛ چنانکه در رساله‌ی *درباره‌ی اراده‌ی آزاد* می‌گوید: «آنگاه که کسی از روی نادانی خطا می‌کند یا نمی‌تواند آن کاری را انجام دهد که به‌درستی اراده‌ی انجام‌دادنش را می‌کند، افعالش گناه خوانده می‌شوند؛ زیرا منشأ آن افعال در آن گناه نخستین است که از سر اختیار انجام شد. گناهان بعدی تنها نتایج آن گناه نخستین هستند» (Augustine, 2006: 182). او همچنین با اصراری بی‌رحمانه در رساله‌ی *فیض مسیح و گناه اصلی (ON THE GRACE OF CHRIST, AND ON ORIGINAL SIN)* در بخش دوم رساله مکرراً در صفحاتی که قالب منطقی ندارند، تصدیق می‌کند که نوزادان محروم از غسل تعمید نیز به‌نحو جبران‌ناپذیری ملعون هستند، زیرا بار گناه نخستین را بر دوش می‌کشند (Augustine, 1887, 4: 710). او حتی با رویکردی ذهن‌شناختی در رساله‌ی *درباره‌ی اراده‌ی آزاد* معتقد می‌شود کسی که با فکر خود گناه می‌کند، ناخواسته گناه نمی‌کند و اگر به کسی که او را به بدی ترغیب می‌کند، رضایت دهد، بدون اراده‌ی خود رضایت نمی‌دهد (Augustine, 2006: 189).

آگوستین در تعریف دوم نیز نگاه به اراده دارد، با این تفاوت که در این تعریف «نقص» به‌کاررفته در تعریف را باید به معنای نقص در جهت‌گیری به‌سوی خدا به حساب آورد. بنا بر این رویکرد، نه‌تنها خطا از روی عدم‌اراده نزد آگوستین پذیرفتنی نیست، بلکه حتی انجام افعال انسان از روی بی‌میلی نیز معنا ندارد؛ لذا یا باید بگوییم که فرد، گناهی مرتکب نشده است و یا اعتراف کنیم که از روی میل مرتکب شده است (Augustine, 2006: 238). به اعتقاد او اگر خطاهای ما از روی اراده نباشد، دیگر هشدار و شماتت ما معنا نمی‌یابد و آنچه که به اعتقاد او شریعت مسیحی را متزلزل می‌سازد، کنارگذاشتن شماتت و اخطار از سوی خالق است؛ پس باید بپذیریم که گناه مولود اراده است (Augustine, 2006: 238). او این نکته‌ی مربوط به شریعت و رابطه‌ی آن با گناه را به‌زیبایی در رساله‌ی *خطاب به سیمپلیسیانوس* بیان کرده است، آنجا که می‌گوید: «لذا باید فهمید که شریعت نه برای معرفی گناه و نه برای ازبین‌بردن آن، بلکه صرفاً برای نشان دادن آن عطا شده است» (Augustine, 2006: 377).^(۵) پس شریعت با هشدار به انسان، گناه را به وی می‌شناساند و نشان می‌دهد و او را از عقوبت شماتت و تعذیب از سوی خدا آگاه می‌کند، اما جلوی گناه را نمی‌گیرد، بلکه این انسان است که باید اراده‌ی خود را به‌سوی خدا جهت‌دهی کند.

۲. او در رساله‌ی *خطاب به یسمپلیسیانوس (TO SIMPLICIAN—ON VARIOUS QUESTIONS, BOOK i)* در پاسخ به پرسش دوم او، آنگاه که به بحث درباره‌ی مخلوق بودن نفس و بدن توسط خدا می‌پردازد و اعلام می‌کند که خدا از آنچه که آفریده است، به هیچ‌وجه متنفر نیست و تنها از گناه متنفر است، در تعریف گناه می‌گوید: «گناه در انسان انحراف و بی‌نظمی است، یعنی روی گرداندن از خالق برتر و روی آوردن به موجودات پست‌تر از او» (Augustine, 2006: 400). به همین خاطر در ادامه می‌گوید: «خدا از عیسوی (*Esau*) انسان متنفر نبود، بلکه از عیسوی گناهکار متنفر بود». در این تعریف نیز آگوستین بر انحراف اراده تأکید دارد. به‌زعم او اگر انسان برای رفع نیازهای خود از خالق روی گردان شود و با خود بیندیشد که با روی آوردن به غیر خدا که عبارتند از: انسان‌ها، اشیای محسوس و امور ناپایدار، می‌تواند آنها را رفع کند، سخت در اشتباه است، زیرا به اعتقاد او این رویگردانی باعث از بین رفتن حیات انسان می‌شود، زیرا زندگی ایمانی را مبدل به زندگی غیرایمانی کرده است که نوعی زندگی مرده به حساب می‌آید (Augustine, 2006: 166). پس می‌توان گفت همین نفس رویگردانی از خدا گناه محسوب می‌شود.

۳. او در *اعترافات*، گناه را این‌گونه تعریف می‌کند: «گناه استفاده‌ی غیرمجاز از چیزهای مجاز، و یا گرووش آشکار به استفاده از چیزهای ممنوع و به هر جهت ضدیت با طبیعت خویش است» (Augustine, 2006, 15: 548). در این تعریف دو عنصر نهفته است: سوءاستفاده از چیزهای مجاز و شرعی، و استفاده از امور ممنوع که با طبع انسانی در تضاد است. این تعریف نشانگر خیربودن نفس انسانی است، زیرا گناه در تضاد با آن تعریف شده است و لذا اگر انسان از چیزها به‌گونه‌ای بهره برد که خلاف شریعت باشد، گناه است. به نظر می‌رسد که آگوستین در ورای این تعریف اشاره‌ای به علت تمایل انسان به روی گردانی می‌کند و آن تکبر است، زیرا چه چیزی جز تکبر می‌تواند عامل سر نهادن به اوامر خدا نباشد؟ همین تکبر، نوعی شوق انحرافی به برتری، در ذهن و ضمیر انسان پدید می‌آورد و باعث می‌شود که ذهن از تمسک به کسی که باید به دنبال او رود روی گردان شود و به دنبال خود برود و همان‌طور که در *شهر خدا (The City of God)* می‌گوید: «این امر هنگامی رخ می‌دهد که انسان از خود راضی شود و رضایت از خود هنگامی رخ می‌دهد که نفس از خیر تغییرناپذیری که باید از آن، بیش از خودش راضی باشد دور مانده است و این دورماندن خودبه‌خود رخ نمی‌دهد، زیرا هرگاه اراده در محبت به آن خیر اعلی و تغییرناپذیر که از آن نور عقل و شعله‌ی محبت دریافت کرده است، پایدار باشد، دیگر از آن روی نمی‌گرداند تا از خودش راضی شود» (Augustine, 1890, xiv: 12).

۴. در رساله‌ی *تفسیر لفظی سفر پیدایش: کتابی ناتمام (Unfinished Literal Commentary on Genesis)*، گناه را این‌گونه تعریف می‌کند: «گناه چیزی نیست جز رضایت شیطانی به اختیار، هنگامی که ما به چیزهایی متمایل می‌شویم که عدالت از آنها منع می‌کند و ما از آنها رهایییم تا از آنها پرهیز کنیم» (Augustine, 1991: 146). در این تعریف نیز، آگوستین بر اراده دست می‌گذارد؛ اراده‌ای که میل شیطانی می‌یابد تا به امور غیرشرعی روی آورد. گناه هیچ موجودیت مشخصی ندارد، بلکه صرفاً استفاده‌ی نامشروع از اشیا است. در مقابل، استفاده‌ی مشروع عبارت است از: باقی ماندن روح در شریعت خداوند و تابعیت از خدای یگانه با کمال محبت (Augustine, 1991: 146).

طبق تعاریفی که ارائه گردید، می‌توان گفت آگوستین به‌گونه‌ای تعاریف خود را طراحی می‌کند که گناه را در طبیعت انسان (*Human Nature*) قرار داده و مدار وجودی انسان را بر پایه‌ی آن قرار دهد که پیامدهای خاصی از جمله اراده‌ی بیمار را برای انسان مفروض می‌پندارد. لذا می‌توان ماهیت گناه را این‌گونه تعریف کرد: گناه عبارت است از روی گردانی از خدا به غیر خدا که با اراده‌ای آلوده انجام می‌شود و در این اراده، دو عنصر رضایت از نفس و تکبر (*Pride*) نهفته است.

نکته‌ی قابل توجه در تمامی تعاریفی که آگوستین ارائه می‌دهد، این است که اراده در آنها نقش محوری دارد، به عبارتی گناه چیزی جز انحراف اراده نیست و این نکته باعث پدیدآمدن پرسشی اساسی برای خواننده می‌شود که چگونه آگوستین با اینکه بر نقش محوری اراده در گناه آگاه بوده است، معتقد می‌شود که گناه از آدم به دیگران انتقال یافته است، زیرا اراده‌ای از سوی ابناء آدم در میان نبوده است که با آن مرتکب گناه شوند؟ به نظر می‌رسد تنها راه توجیه دیدگاه آگوستین این باشد که وی به نظریه‌ی *عقول بذری* (*Rationes seminales/ λόγοι σπερματικοί/ seminal reasons*) متوسل شود (Copleston, 2009, 2: 97-98) تا این‌گونه صورت مسئله را پاک کند که بحث انتقال درمیان نبوده است، بلکه ابناء بشر همچون بذرهایی در صلب آدم بوده‌اند و آنان نیز همراه با آدم مرتکب گناه نخستین شده‌اند. باتوجه به این توجیه شاید دیگر نیازی به طرح مسئله‌ی کلیات در قرون وسطا نیز نداشته باشیم، زیرا صورت مسئله پاک می‌گردد، اما بحث درباره‌ی پذیرش این رویکرد را، به صفحات آتی که در آنجا آگوستین، به متن‌شناسی یونانی و لاتینی آیه‌ی *رساله* به رومیان (*Epistle to the Romans*) می‌پردازد، موکول می‌کنیم.

در ادامه شایسته است به ساحت انسانی گناه بپردازیم. این ساحت انسانی را می‌توان به دو شکل در نظر گرفت: گناه نخستین و گناهان بعد از رانده شدن آدم و حوا از پردیس.^(۶)

۱. ساحت انسانی: آگوستین با توجه به گزارش فصل سوم از سفر پیدایش، معتقد است که آدم و حوا علی‌رغم نهی خدا با وسوسه‌ی مار از درخت معرفت خوردند و با این تخطی موردخشم خدا قرار گرفتند و از باغ عدن بیرون رانده شدند. در این وضعیت آدم و حوا موجوداتی هستند که از منزلگاه خود رانده شده‌اند و به عبارتی سرزمین خود را از دست داده‌اند، لذا دچار غربتی مضاعف گشته‌اند؛ شاید همین نکته بن‌مایه‌ی رستگاری ازدست‌رفته را در الهیات مسیحی قوت بخشد. تا این مرحله جای شگفتی نیست، اما تفسیر پولس (*Paul*) درباره‌ی این گناه و تأثیر آن بر آگوستین و نیز رویکرد پلاگیوس به آن جای تأمل دارد. آگوستین در *رساله‌های علیه پلاگیوس* (*Anti Pelagian Works*) به‌ویژه، *رساله‌ی علیه دو نامه‌ی پلاگیوسی‌ها* (*Against Two Letters of the Pelagians*) و *رساله‌ی علیه یولیان* (*Against Julian*) به گناه نخستین و لوازم آن پرداخته است. ابتدا به گزارش رویکرد پولس و در ضمن آن به اثرپذیری آگوستین از وی می‌پردازیم.

پولس که خود را فراخوانده به رسالت می‌خواند، (Epistle to the Romans, 5, 12) آشکارا بیان می‌کند که گناه آدم و حوا به نسل‌های بعد از آنان نیز انتقال یافت و همین امر عامل ورود و سیطره‌ی مرگ بر فرزندان آدم شد: «بنابراین، همان‌طور که گناه از طریق یک انسان به جهان وارد شد، و با گناه مرگ آمد، و بدین‌سان مرگ به همه‌ی انسان‌ها تسری یافت، زیرا در وی همه‌ی انسان‌ها گناهکار می‌بودند».^(۷)

آگوستین در *رساله* علیه یولیان با بیان اینکه پیرو کلام کلیسا است، بر پذیرش آنچه که پولس بیان کرده است صحه می‌گذارد و می‌گوید: «نوع بشر در نتیجه‌ی گناه اولیه، به حق در این مصیبت‌های بزرگ و آشکار افتاده است که در آن انسان همچون پوچی است: روزهایش مانند سایه می‌گذرد. همه چیز و هر انسان زنده‌ای باطل است» (Augustine, 2004: 344). او طبق نگاه پولسی در همان اثر می‌گوید: «گناه از طریق یک انسان به جهان پا گذاشت و از دل گناه، مرگ به‌میان آمد، و از آنجا همه‌ی آدمیان را به خود گرفتار کرد که در آن جمله آدمیان گناه کرده‌اند» (Augustine, 2004: 344). طبق این بیان می‌توان گفت که آگوستین در پذیرش اصل گناه نخستین با تفسیر خاص پولسی، رویکردی هماهنگ دارد. اما آنچه که قابل تأمل است، تفسیر «که در آن» در عبارت پولس است. آگوستین در این خصوص در *رساله‌ی علیه دو نامه‌ی پلاگیوسی‌ها* به‌طور مفصل با ارجاع به متن یونانی به بحث درباره‌ی آن می‌پردازد. قصد بررسی مباحث نحوی

آگوستین را در این باره نداریم، لذا به صورت کلی گزارش می‌دهیم که آگوستین معتقد است مرجع ضمیر «که در آن» شخص آدم است (Augustine, 1887: 7). البته پژوهشگران معتقدند که این عبارت در اصل یونانی یعنی $\epsilon\phi\ \acute{\upsilon}$ (اف هو)، ابتدای جمله‌ای محسوب می‌شود که نتیجه‌ی قضیه را نشان می‌دهد و لذا معنای آن «مبتنی بر آن، بر اثر آن»، و احتمالاً به اصطلاح مذکری برمی‌گردد که بلافاصله پیش از آن آمده است: یعنی $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (ثاناتوس - مرگ)، در نتیجه معنای عبارت چنین می‌شود: به این ترتیب مرگ به همه‌ی مردم سرایت کرد و در نتیجه همه گناه کردند (Schreiner, 2018: 385). اما آگوستین که از طریق ترجمه‌ی لاتین کار می‌کرد، متن را آن‌گونه فهمید، زیرا معادل $\epsilon\phi\ \acute{\upsilon}$ در نسخه‌ی لاتینی *in quo* (که در آن) ضبط شده بود. نکته‌ی دیگر اینکه بعید است مرجع ضمیر $\acute{\upsilon}$ ، آدم باشد، زیرا بسیار دور از واژه‌ی $\acute{\alpha}\nu\pi\pi\pi\pi\omicron\upsilon$ (انسان) قرار گرفته است. همچنین اگر پولس قصد داشت بگوید همه «در» آن انسان گناه کردند، شایسته بود که به جای $\epsilon\phi$ از $\acute{\epsilon}\nu$ (ان) استفاده کند (Schreiner, 2018: 385) با وجود اینکه آگوستین از دلایل نحوی ارجاع ضمیر در عبارت مذکور آگاه است، اما باز هم سعی دارد تفسیر را به گونه‌ای که خودش می‌خواهد ارائه دهد. او در رساله‌ی *علیه دو نامه‌ی پلاگیوسی‌ها* می‌گوید:

«یا گفته شده که "در آن مرد همه گناه کرده‌اند"، زیرا وقتی گناه کرد همه در او بودند؛ یا در آن گناه، همه گناه کرده‌اند، زیرا در کل این گناه به حساب همه نوشته می‌شود، گناهی که از لحظه‌ی تولد گریبان همه را می‌گیرد؛ یا تنها این گزینه باقی می‌ماند که بگویند در آن مرگ همه گناه کرده‌اند. با این حال، من هیچ نمی‌دانم چگونه می‌توان این گزینه را درست فهمید. آدم‌ها در گناه می‌میرند، آنها در مرگ گناه نمی‌کنند؛ در واقع مرگ در اثر گناهی می‌آید که پیش از آن رخ داده، نه اینکه گناه به دلیل مرگ باشد. گناه نیش مرگ است، یعنی نیشی که با گزش خود، مرگ را به وجود می‌آورد، نه نیشی که مرگ با آن ما را می‌گزد» (Schreiner, 2018: 385).

طبق سخنان آگوستین می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که گناه از آدم به کل نسل‌های بعد از وی منتقل می‌شود و ذات انسان مستلزم گناه است. به نظر می‌رسد که این برداشت الهیاتی آگوستین نوعی بداعت را در خود دارد که نه تنها گناه را در فرد انسان، بلکه در ذات و زندگی او نیز تسری می‌دهد، او در رساله‌ی *درباره‌ی ازدواج‌ها و نفس / آماره (De Nuptiis Et Concupiscentia)* این مطلب را چنین بیان می‌کند: «از آنجا که طبیعت ما به خاطر گناه بزرگ آن نخستین انسان، به بدترین شکل خود درآمده است و نه تنها گناهکار شد، بلکه گناهکاران هم به وجود آورد ... و اگرچه نه همیشه، اما به‌طور کلی بیماری والدین به نوعی ذاتی است و در بدن فرزندان ظاهر می‌شود».^(۸)

(www.documentacatholicaomnia.eu/02m/03540430,_Augustinus,_De_Nuptiis_Et_Concupiscentia,_MLT.pdf).

نکته‌ی دیگری که در اینجا در زبان آگوستین جای گرفته است، تأکید او بر اصطلاح *ماسا (Massa)* (توده-جماعت) است که در قالب ترکیبی *ماسا پکتوروم (Massa Peccatorum)* (جماعت گناهکاران) به کار می‌برد. او به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی ذات جماعت انسان‌ها با گناه منطبق است و این ذات بشری جماعتی از آن همگان است؛ یعنی مشترک بین همه‌ی انسان‌ها. پس از گناه نخستین، خدا انسان‌ها را براساس مشیت الهی، یعنی صورت ازلی الهی دیگر شکل نمی‌دهد، بلکه انسان‌ها را براساس «ماسا لوتی» (*Massa Luti*) (توده‌ی گل) که در واقعیت نوعی «توده‌ی گناه» است شکل می‌دهد. اراده‌ی انسان پس از این گناه، توانایی رهایی از گناه و دست‌یابی به نجات را از دست داد. به عبارتی، بشر در

وضعیت هبوط، توانایی پرهیز از گناه را از دست داده است؛ به این معنا که دیگر از توانایی پرهیز از ارتکاب به گناه بهره‌ای ندارد؛ درحالی‌که آدم و حوا پیش از ارتکاب به گناه نخستین در وضعیت *posse peccare* بودند؛ یعنی توانایی بر گناه (Agamben, 2020: 47-49)؛ آنان گناهکار آفریده نشده بودند، لذا این توانایی اخلاقی را داشتند که از فرمان خدا مبنی بر نخوردن از میوه‌ی ممنوعه اطاعت کنند. پس آنان هم توانایی ارتکاب به گناه را داشتند و هم توانایی پرهیز از آن را. به‌زعم آگوستین، پس از گناه نخستین، چنان قدرت گناه در ژرفای روح و جان انسان‌ها ریشه دواند که دیگر گناه‌نکردن برایشان ناممکن بود؛ حتی مسیح در عبارتی این ناتوانی را چنین بیان می‌کند: «هم از این روی شما را گفتم که کس نزد من نتواند آمد، مگر اینکه این از سوی پدر بر او عطا شده باشد» (John 6: 65).

مسیح با انکاری جهان‌شمول این عبارت را آغاز کرد که توصیفی از ظرفیت بشر ارائه می‌دهد. او نگفت که هیچ‌کس «اجازه ندارد» نزد او برود، بلکه گفت هیچ‌کس «نتواند» یا این قدرت را ندارد نزد او برود؛ مگر آنکه خدا در این باره کاری کند. به اعتقاد برخی پژوهشگران، نوع بیان آگوستین حاکی از آن است که اراده‌ی انسان‌ها قادر به مقاومت در برابر خواست خدا و بازداشتن او از انجام آنچه می‌خواهد نیست؛ بلکه او اراده‌ی انسان‌ها را بیشتر از خودشان تحت‌کنترل خود دارد، زیرا خداوند، بدون شک، بیشترین قدرت را دارد که دل‌های مردم را به هر جهتی که می‌خواهد متمایل کند (Rees, 1988: 34)؛ لذا در این مقطع زمانی است که به اعتقاد آگوستین تنها راه‌هایی که برای انسان باقی می‌ماند، «فیض» است. لذا در ادامه به فیض و نزاع آگوستین و پلاگیوس در خصوص آن می‌پردازیم.

فیض و طرح نزاع آگوستین و پلاگیوس

از آنجا که ماهیت بشر دچار تزلزل و ضعف شده است، نیاز به مساعدت دارد تا احیا شود. به‌عبارتی انسان نیاز به امری دارد که گویی شبیه شفا باشد، لذا آگوستین نظریه‌ی فیض را طرح می‌کند. او برای طرح نظریه‌ی فیض از (John 15: 5) بهره می‌برد: «شما بدون من قادر به انجام هیچ کاری نیستید». به‌زعم او طبق این آیه، ما برای نجات از ابتدا تا انتهای زندگی مان به مسیح به‌عنوان پسر خدا وابسته هستیم و او هیچ‌گاه ما را با شرایطی که در آن قرار داریم، تنها نمی‌گذارد، بلکه به‌وسیله‌ی فیض ما را برای نجات یاری می‌رساند. او نگاه خاص خود را درباره‌ی فیض در یکی از آثار ضدپلاگیوسی‌اش که نام آن را *درباره‌ی طبیعت و فیض (On Nature and Grace)* نهاد، شرح می‌دهد. او در ابتدای همان اثر اذعان می‌کند که طبیعت بشر در ابتدا پاک و بی‌عیب بود، اما سایر فرزندان آدم پس از وی تا عصر حاضر، نیاز به طبیب دارند تا آنها را شفا دهد. به اعتقاد او همه‌ی امور خوبی که در انسان وجود دارد، از جمله دوران شکل‌گیری جنین، زندگی، حواس و عقل، همگی مخلوق خداوند محسوب می‌شوند، اما آنچه که نوعی نقطه‌ضعف برای طبیعت انسان محسوب می‌شود؛ از سوی خداوند نیست؛ بلکه ثمره‌ی شوم همان گناهی است که انسان با اراده‌ی آزاد خود رقم زد (Augustine, 2001: 24). اما ماهیت فیض چیست؟ از آثار آگوستین برمی‌آید که منظور او از فیض آن چیزی است که بلاعوض و رایگان از سوی خدا عطا می‌شود و ربطی به شایستگی ما ندارد و به سن افراد هم وابسته نیست و باعث نجات انسان‌ها می‌شود که همان مسیح است (Augustine, 2001: 25). شاید بتوان فیض را به محبت بی‌حساب نیز تعبیر کرد. به نظر می‌رسد براساس نگاه آگوستین، او بین موهبت و شایستگی تمایزی نهد و فیض را با موهبت یکی می‌پندارد. اما سخنان آگوستین در باب فیض بسیار متناقض است، زیرا او با توجه به آنچه که درباره‌ی مرگ در شهر خدا می‌گوید همه را مشمول فیض نمی‌داند، بلکه فقط قدیسان و مؤمنان را از آن بهره‌مند می‌داند؛ درحالی‌که به گفته‌ی خودش رحمت و فیض الهی به‌صورت موهبت است؛ یعنی خدا بدون اینکه اعمال و شایستگی ایشان را در نظر بگیرد، آنان را مورد‌آمزش قرار می‌دهد (Augustine,)

8: xiii, 1890).

مک گراث (McGrath) معتقد است که این نوع تفسیر مشوش آگوستین از فیض به این معنا است که خدا بعضی را برای نجات انتخاب کرد و برای این اقلیت منتخب مسلماً نجات مقدر شده بود. البته بقیه‌ی افراد تعمداً به لعنت و نفرین محکوم نشدند، بلکه آنان برای نجات انتخاب نشدند (McGrath, 2013, 2: 717) و البته علت این عدم انتخاب را بیان نمی‌کند. البته نباید از ذکر این نکته غفلت کرد که آگوستین با همان دلیلی که به مصاف مانویان رفت، با همان دلیل نیز موردنقد پلاگیوس قرار گرفت و آن عبارت از آزادی اراده است (Rees, 1988: 15).

همگام با آگوستین که بر سرایت گناه به فرزندان آدم و اراده‌ی آلوده‌ی انسان تأکید داشت (Augustine, 2001: 23)، و تنها راه نجات را «فیض» عنوان کرد، شخصی به نام پلاگیوس ظاهر شد که راهبی اهل بریتانیا (زاده‌ی احتمالاً ۳۵۴ م) بود و به مخالفت با عقاید آگوستین درباره‌ی اراده‌ی انسان و فیض برخاست و باعث پدیدآمدن نزاعی بیست‌ساله با آگوستین شد که نتیجه‌ی آن آثار متعددی است که آگوستین در رد افکار او نوشت و معنون به *آثار ضد پلاگیوسی* است. آنچه که از آثار او به دست ما رسیده است عبارتند از: *شرحی بر رساله‌های پولس، اقرارنامه‌ای درباره‌ی ایمان*، و پنج نامه که همچون رساله‌هایی کوچک‌اند. او رویکرد خویش را درباره‌ی فیض، اراده‌ی آزاد و غسل تعمید در شرح بر رساله به رومیان بیان کرده است (Rees, 1988: 1-2). در ادامه به بررسی اعتقاد پلاگیوس می‌پردازیم:

طرح نزاع پلاگیوس

پلاگیوس معتقد بود که گناه نخستین رخ داده است، اما به فرزندان آدم منتقل نشده و به هیچ‌وجه اراده‌ی انسان ضعیف نشده است. خدا انسان را آفرید و او را از امور درست و نادرست آگاه کرد و انسان‌ها کاملاً مسئول اعمالی هستند که مرتکب می‌شوند. به اعتقاد برخی، این رویکرد پلاگیوس حاصل اخلاق‌گرایی وی در بستر مسیحیت است و نشان‌دهنده‌ی راست‌کیشی اعتقادی اوست (Rees, 1988: xi). به اعتقاد پلاگیوس طبیعت بشر اساساً آزاد و خوب خلق شده است، به عبارتی اراده‌ی انسان مطلقاً آزاد است و تحت هیچ نیروی بیرونی نیست (Rees, 1988: xi). اراده‌ی انسان از آن جهت خیر است که خالق انسان خیر است، پس خالق خیر که صاحب اراده‌ی خیر است، چیزی را که اراده‌ی خیر نداشته باشد نمی‌آفریند (Pelagius letter to Demetrias)^(۹) و این‌گونه نیست که در اثر گناه نخستین مخدوش شده و یا اعتبار خود را از دست داده باشد (Augustine, 2001: 24).

به اعتقاد پلاگیوس اگر طبیعت انسان بعد از گناه نخستین ناقص و مخدوش شده باشد، این امر نوعی اثر منفی بر خیربودن خدا و صفات وی از جمله عدالت می‌گذارد. از سوی دیگر، ذات انسان همچون دو کفه‌ی ترازو است که هر دو طرف آن با هم مساوی هستند، لذا دیگر نیازی به فیض با مفهوم آگوستینی نیست. به اعتقاد پلاگیوس، این‌گونه نیست که انسان ناتوان از پرهیز از گناه باشد، بلکه انسان نباید قدرت اصلاح را فراموش کند. انسان همواره می‌تواند تعهداتش را در برابر خدا و هم نوعانش به‌جای‌آورد و قصور در این امر به‌هیچ‌وجه توجیه‌پذیر نیست. انسان بدون گناه متولد می‌شود و تنها با ارتکاب عمدی اعمال دچار گناه می‌شود. فیض به اعتقاد پلاگیوس چیزی جز قوا و استعدادهای بشری نیست که نه گمراه هستند و نه ناتوان. بلکه فیض عبارت است از: «طبیعت ما که با اراده‌ی آزاد خلق شده است» (Augustine, 2001: 158).

پلاگیوس می‌گوید: «فیض یعنی امکان اجتناب از گناه، امکانی که طبیعت ما از خدا دریافت می‌کند، چراکه براساس اختیار آفریده شده است. پس چگونه چیزی که به‌شایستگی متعلق به خداوند است، خود را چون چیزی تهی از رحمت خداوند نشان می‌دهد؟» (Augustine, 2001: 66). این سخن حاکی از آن است که فیض الهی همچون امری ناگسستنی

در درون ما قرار دارد، اما آگوستین ناظر به این رویکرد پلاگیوس سعی دارد که این نکته‌ی او را به چالش بکشد و بین فیض و طبیعت تمایز بگذارد، زیرا اگر کسی (اثر) گناه اصلی را منکر شود و تصدیق کند که در نهاد بشر، امکان پرهیز از گناه وجود دارد، پس فیض امری زائد محسوب می‌شود (Augustine, 2001: 24).

پلاگیوس فیض را به آن معنایی که آگوستین در نظر می‌گیرد، نمی‌پذیرد و معتقد است که اگر مسیح فیض به معنای یاریگر باشد، در این صورت مؤمنان بر اساس شایستگی اعمالشان از او بهره می‌برند (Warfield, 1897: 8)، در غیر این صورت، اگر فیض را به معنای آگوستینی آن بپذیریم، خدا متهم به ظالم بودن می‌شود، زیرا اگر همه‌ی کارهای ما به واسطه‌ی فیض انجام می‌شوند، هنگامی که مرتکب گناه می‌شویم به این معناست که خدا مغلوب شده است، زیرا باید از هر جهت در عدم ارتکاب به گناه به ما کمک می‌کرد، اما یا نخواست و یا نتوانست و این به معنای نقص و ناتوانی در اوست؛ پس شایسته است که فیض این‌گونه معنا نشود (Augustine, 2001: 154-155). علاوه بر این، یولیان (Julian) که یکی از شاگردان پلاگیوس محسوب می‌شود، معتقد است که کاتولیک‌ها به خاطر اعتقاد به انتقال گناه نخستین به نسل بشر شبیه مانویان هستند و لذا آنان را مانوی خطاب می‌کند. به اعتقاد یولیان این سخن آنان به معنای آن است که همه به واسطه‌ی جسمشان مجبور به گناه هستند، اما آگوستین در مقام پاسخ، کلامی منطقی و یا اقناع‌کننده ارائه نمی‌دهد و صرفاً اکتفا می‌کند به بیان اینکه اراده‌ی انسان از آنجاکه با انجام بدی لذت می‌برد نمی‌تواند به تنهایی کارهای خوب را انجام دهد، بلکه باید کسی او را یاری کند که خودش تحت سیطره‌ی شر و بدی نباشد و او همان مسیح است که فیض خدا است (Augustine, 1887: 709-712). البته به اعتقاد بعضی از محققان، پلاگیوس فیض را نوعی روشنگری بیرونی برای انسان می‌پنداشت که خدا آن را برای انسان در نظر گرفته است و نمونه‌ی آن ده فرمان و الگوی اخلاقی مسیح بود. در واقع، فیض ما را آگاه می‌کند که چه وظایف اخلاقی‌ای داریم، اما این دانستن به خودی خود، کمکی در انجام این وظایف نمی‌کند. ما تنها به وسیله‌ی این الگوهای اخلاقی از جمله شخص مسیح می‌توانیم از گناه دوری کنیم (Augustine, 1887: 112). به اعتقاد آگوستین اگر فیض را به این معنا در نظر بگیریم، تصلیب مسیح و کلیسا اموری غیر ضروری محسوب می‌شوند، اما به زعم پلاگیوس این‌ها راهنمایی برای فعلیت یافتن فیض، یعنی دوری از گناه و نجات هستند و نه بیشتر. اکنون در قالب گام‌هایی به ترسیم نظام پلاگیوسی می‌پردازیم:

در گام نخست می‌گوییم: پلاگیوس در رویکردی که در برابر اراده اتخاذ می‌کند، آن را آزاد و مستقل می‌داند و اراده‌ی هر کس را تابع میلش می‌داند (Augustine, 2001: 115-119). او این سخن را ناظر به خیرخواهی خدا طرح می‌کند؛ به این معنا که خداوند با آزاد گذاشتن اراده‌ی انسان نشان می‌دهد که نوعی خیر را برای اراده‌ی آدمی به گونه‌ی فی‌نفسه در بطن آن اراده در نظر گرفته است که در سوق دادن اراده به سوی خیر، انسان را یاری می‌رساند؛ هر چند ممکن است که با گناه اختیاری، از این خیر درونی در اراده رویگردان شود (Augustine, 2001: 115). علاوه بر این، پلاگیوس اراده‌ی هر انسانی را همان عاملی می‌داند که وی را اداره می‌کند (Augustine, 2001: 115) و همین نکته را آگوستین به نوعی نافی قدرت الهی می‌پندارد و آن را متضمن این می‌داند که خدا هیچ سلطه‌ای بر انسان ندارد و نیز سخنی که در مزامیر است، بیهوده است: «قومت را نجات ده، ای بیهوده، و میراث خود را برکت ده و بر آنها حکومت کن و آنها را تا ابد متعالی کن» (Psalms 27: 9). به اعتقاد آگوستین اگر اراده‌ی انسان توانایی اداره کردن وی را دارد، پس انسان باید باقی بماند (از حیث جسمانی)، زیرا آن را اراده می‌کند، در حالی که می‌بینیم این‌گونه نیست.

در گام دوم می‌گوییم: پلاگیوس معتقد است که انسان با توجه به آنچه که درباره‌ی آزادی اراده در گام نخست گفتیم،

می‌تواند اگر بخواهد بی‌گناه باشد و نیز بی‌گناه بماند، زیرا خدا این امکان را به او داده است؛ البته این امکان، تنافی‌ای با حضور فیض به عنوان یاریگر تلاش انسان ندارد (Augustine, 2001: 123).

در گام سوم می‌گوییم: گناه آدم صرفاً به خود وی صدمه زد و نه نسل بشر؛ این سخن را شاگرد پلاگیوس یعنی کایلیستیوس (*Caelestius*) بیان می‌کند و آگوستین آن را گزارش می‌دهد؛ به اعتقاد برخی پژوهشگران، آدم در نگاه پلاگیوس نمی‌تواند عامل انتقال چیزی برای دیگران باشد؛ درحالی‌که آن افراد هنوز پا به عرصه‌ی هستی ننهاده‌اند (Warfield, 1897: 11). از همین رهگذر پلاگیوس معتقد است که نوزادان تازه‌متولدشده در همان وضعیتی هستند که آدم قبلاً در آن بود. نسل آدم هیچ‌گاه به‌مثابه‌ی یک کل از طریق مرگ یا خطای آدم نمی‌میرد و این اتفاق رخ نداده است (Augustine, 2001: 134-135). به اعتقاد پلاگیوس، این اعتقاد که مرگ ثمره‌ی گناه نخستین است، صرفاً برای توجیه فرایند مرگ نزد کاتولیک‌هاست، آنان نمی‌خواهند مرگ را برای انسان بپذیرند، لذا مجبور شده‌اند تا آن را در طبیعت انسان جای دهند و لذا قول به انتقال گناه نخست را پذیرفته‌اند (Warfield, 1897: 12).

در گام چهارم می‌گوییم: به اعتقاد آگوستین، تفسیری دیگر از فیض نیز بر مبنای رویکرد پلاگیوس می‌توان ارائه کرد؛ به این ترتیب که آن را همان چیزی در نظر بگیریم که توسط کلیسا موعظه می‌شود و از طریق روح‌القدس (Holy Spirit) اعطا می‌شود، هر چند آگوستین و پلاگیوس نکته‌ای روشن‌تر درباره‌ی این موعظه ارائه نمی‌دهند، اما به نظر می‌رسد که این موعظه‌ی کلیسا همان تیشیر و تبلیغ ایمان به مسیح باشد، زیرا به قرینه‌ی عطا‌ی روح‌القدس می‌توان آن را استنباط کرد، چه اینکه پولس در (Romans 5: 5) می‌گوید: «به واسطه‌ی روح‌القدس که بر ما عطا گشته، محبت خدا در دل‌هایمان فرورویخته است» و این محبت به اعتقاد آگوستین همان ایمان (Fede/faith/πίστις) است. پس فیض به معنای پدیدآوردن ایمان در قلوب مؤمنان به واسطه‌ی روح‌القدس است و به همین دلیل مؤمنان مسیحی همیشه دعا می‌کنند تا مبادا این ایمان به واسطه‌ی وساوس ابلیس از دل آنان بیرون رود (Augustine, 2001: 143).

در گام پنجم می‌گوییم: تفسیر پلاگیوس از گناه نخستین به‌گونه‌ای است که لزوماً در آن هیچ نوع توارثی ضرورت نمی‌یابد تا عدالت خدا نقض شود، او نقطه‌ی مقابل آگوستین است که معتقد است این توارث از حیث جسمانی انتقال یافته است، زیرا به اعتقاد آگوستین، تولید انسان از انسان مانند تولید انسان از خاک نیست. خاک ماده‌ی خامی بود که انسان از آن آفریده شد و آن انسان پدری شد که انسان‌ها از وی زاده شدند. از این رو خاک و گوشت یکسان نیستند، هرچند گوشت از خاک پدید آمده است؛ لذا انسان‌ها والد چیزی مانند انسان مولود است. پس کل نژاد انسان که بنا بود از طریق زن به فرزندان منتقل شود، در نخستین انسان وجود داشت و آن هنگامی بود که آن دو نفر محکومیت الهی را دریافت کردند و وضع جدید انسان، نه وضع او هنگامی که آفریده شد، بلکه هنگامی که گناه کرد و مجازات شد، در گناه و مرگ تکثیر شد (Augustine, 1890: 3). این رویکرد آگوستین بر عدم پذیرش هرگونه تفسیری دیگر درباره‌ی انتقال گناه دلالت دارد و نشان‌دهنده‌ی اعتقاد جزمی وی به ظاهر کتاب مقدس است.

ارزیابی رویکرد آگوستین و پلاگیوس

آگوستین با توجه به متنی که از رساله‌ی پولس به رومیان به دستش رسیده بود- و بحث معناشناسی آن در صفحات گذشته بررسی شد- به این امر ملتزم گردید که اثر گناه به همه‌ی اولاد آدم منتقل شده است. آگوستین در این انتقال، عوامل جسمانی را در نظر داشته است و برای آن انتقال هیچ دلیل عقلی و نیز مؤید دیگری ارائه نمی‌دهد، بلکه صرفاً کلام پولس را مبنای آموزه‌ی خود قرار می‌دهد. اگر آگوستین این‌گونه به انتقال از حیث توارث اعتقاد داشته و وجود آن

را ممکن می‌دانسته است، باید به این پرسش نیز پاسخ دهد که چرا معرفت خاصی که آدم و حوا بعد از خوردن از درخت ممنوعه به دست آوردند به اولاد آنان منتقل نشد؟ آگوستین پاسخی برای این دست پرسش‌ها ندارد، بلکه با بسط آموزه‌ی گناه نخستین قصد دارد جایگاه نجات‌بخشی را برای مسیح ترسیم و تثبیت کند، زیرا اگر گناه نخستینی در میان نباشد، آمدن مسیح به این جهان نیز به‌زعم آگوستین بی‌معنا می‌شود. از سوی دیگر، فیض بودن مسیح نیز تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد، به این شکل که معنای فیض بودن مسیح به‌مثابه‌ی علتی خارجی برای نجات انسان تغییر معنا و ماهیت داده و به همان معنای پلاگیوسی انگاشته خواهد شد و این به‌معنای تخریب جایگاه مسیح است. پس می‌توان گفت که هدف آگوستین از طرح آموزه‌ی گناه به‌مثابه‌ی وسیله، چیزی جز حفظ شخص مسیح همچون هدف، یعنی عامل نجات برای انسان‌ها نیست. آگوستین هدفی را دنبال می‌کند که دلیلی منطقی برای آن ندارد و برای آن هدف به هر وسیله‌ای متمسک می‌شود ولو این وسیله، نگاه و رویکرد یک تن همچون پولس به متن مقدس باشد. رویکرد آگوستین با این توصیفات فاقد وجهت منطقی برای پذیرش است. در ادامه، با پلاگیوس مواجهیم که در دو ساحت به انتقاد از آگوستین می‌پردازد: در ساحت نخست، اراده‌ی انسان را آزاد می‌داند، زیرا صفتی همچون عدل ایجاب می‌کند که خدا انسان را با اراده‌ی آزاد و نیز پاک از هرگونه گناه بیافریند. به اعتقاد پلاگیوس نباید صرفاً ظاهر کتاب مقدس را مبنای طرح آموزه‌های الهیاتی قرار داد، بلکه باید به معنای نهفته در پس آنها نیز توجه داشت، زیرا بسیاری از آیات جنبه‌ی استعاری دارند و خود آگوستین در بسیاری از موارد از تفسیر لفظی آیات خودداری می‌کند و سعی می‌کند تا روح معنای حاکم بر آن را مطرح کند. پلاگیوس، گناه نخستین را انکار نمی‌کند، بلکه اثر آن را برای ابنای بشر نمی‌پذیرد، زیرا دلیل منطقی برای آن نمی‌یابد و کلام پولس را بر فرض صحت، به معنایی استعاری برمی‌گرداند که می‌تواند معانی گوناگونی داشته باشد. پلاگیوس با این عمل، ابتدا ساحت ارادی انسان را مهیای نجات‌بخشی برای نوع بشر در نظر می‌گیرد و در گام بعدی، به مسیح به‌مثابه‌ی فیض، معنای دیگری می‌بخشد. معنای فیض در این رویکرد عبارت است از اینکه مسیح با مهیاکردن دستورات اخلاقی و راهنمایی بشر، بستر نجات و رستگاری را پدید می‌آورد و هیچ لزومی ندارد در اینجا فیض را به آن معنای آگوستینی تفسیر کنیم، زیرا آگوستین، معنائشناسی خاصی را با توجه به هدف خود برای فیض وضع کرد که وجهت منطقی نیز ندارد. با توجه به این تفاسیل به‌نظر می‌رسد که رویکرد پلاگیوس در برابر گناه، اراده، فیض و مسیح نسبت به رویکرد آگوستین منطقی‌تر و پذیرفتنی‌تر باشد، زیرا پلاگیوس به امور مبهم و بدون پشتوانه‌ی عقلی برای حل مسأله‌ی مذکور متوسل نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

آگوستین در طراحی حیات بشری خود را با مؤلفه‌ی گناه نخستین مواجه می‌بیند و طبق میراث پولسی معتقد است که این گناه باعث شده است تا آثار آن از حیث جسمی به نسل آدم نیز انتقال یابد و درعین حال این انتقال را منافی با بعضی از صفات خدا همچون عدالت و قدرت نیز نمی‌داند، بلکه آن را تنبیه عادلانه‌ای می‌داند که خدا بر آدم روا داشت و نسل او نیز که در صلب وی بودند، طبیعتاً مشمول آثار این گناه شدند؛ گویی که آگوستین در اینجا قائل به همان حضور ابنای بشر در صلب آدم به‌گونه‌ی بذری است که همراه با وی گناه کردند و اثر آن در ذات آنان نقش بست. این حضور بذری باعث شده است که اراده‌ی انسان در عالم هستی برای رستگاری وی کافی نباشد و عاملی خارجی به یاری وی آید که عبارت است از فیض. این فیض همان مسیح است که با فدیة کردن خویش، اثر گناه نخستین را از بشر برگرفت و راه رستگاری را برای آنان هموار ساخت، اما پلاگیوس با تاسی از آریوس معتقد است که تفسیر آگوستین ناوراست، زیرا

چگونه ممکن است گناه نخستین به نسل آدم انتقال یافته باشد؟ چه معنایی دارد که آثار صرفاً یک عمل خاص که از سوی آدم سر زده است، به نسل وی منتقل شود، چرا دیگر ویژگی‌های آدم از جمله پرستش خدا به نسل وی انتقال نیابد؟ انتقال گناه با عدالت خدا همخوان نیست، زیرا چگونه خدا دیگران را به گناهی نکرده عذاب می‌کند؟ درعین حال، انتقال گناه با قدرت خدا نیز سازگار نیست، زیرا به این معناست که خدا نتوانسته است بین آدم و نسل او تمایز و تفکیک قائل شود، درحالی که کتاب مقدس بر عدالت و قدرت خدا تأکید فراوان دارد. لذا اعتقاد و سخن آگوستین در این باره وجهی ندارد. پلاگیوس حتی به نقد رویکرد پولسی آگوستین می‌پردازد که انتقال گناه نخستین را در رساله به رومیان پولس می‌جوید. به‌زعم پلاگیوس اینکه پولس می‌گوید: «بنابراین، همان‌طور که گناه از طریق یک انسان به جهان وارد شد» (Romans 5: 12)، باید به گونه‌ای دیگر معنا شود؛ یعنی این عبارت، به معنای ازدست‌دادن مقامی است که نسل آدم می‌توانستند در عدن داشته باشند، اما به واسطه‌ی آن گناه، آنان نیز از آن مقام تنزل کرده و رانده شدند، لذا این تفسیر با هبوط آدم و حوا سازگارتر است تا انتقال گناه. در ادامه، اراده نیز به اعتقاد پلاگیوس آزاد و کاملاً سالم است، زیرا چیزی باعث تضعیف آن نشده است و انسان می‌تواند در پرتو اعمال نیکی که به واسطه‌ی ایمان به مسیح به جا می‌آورد، فیض درونی خود یعنی اراده‌ی سعادت‌مند شدن را به کارگیرد. در این بین، نقش مسیح همچون مهیاکننده‌ی فعلیت این فیض درونی انسان‌هاست؛ در واقع، مسیح فدیة گناه نخستین نبوده است، بلکه نزول کرد تا اراده‌ی درونی هر انسانی را که عامل سعادت اوست، بالفعل سازد.

سپاسگزاری

این پژوهش تحت حمایت هیچ نهاد یا سازمانی نبوده است و صرفاً از رساله‌ی دکترای آقای علی مرادی با عنوان «تأثیر فرشتگان در رستگاری انسان در اندیشه‌ی آگوستین و ملاصدرا» مستخرج است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله مستخرج از رساله‌ی دکترای آقای علی مرادی با عنوان «تأثیر فرشتگان در رستگاری انسان در اندیشه‌ی آگوستین و ملاصدرا» است.
۲. «نسان شناسی پلاگیوس»، قربان علمی و شیبای شیبانی، نشریه‌ی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، سال ۷، پاییز و زمستان ۲۹، شماره‌ی مسلسل ۳۱.
۳. «چالش گناه ذاتی از نگاه آگوستین و پلاگیوس»، سیدمصطفی حسینی؛ سیداکبر حسینی قلعه بهمن، نشریه‌ی معرفت ادیان، سال چهارم، تابستان ۱۳۹۲، شماره ۲.
۴. آگوستین در شهر خدا، در کتاب چهاردهم، فصل هفتم، درباره‌ی amor و dilectio به بحث می‌پردازد.
5. Quare intellegendum est legem ad hoc datam esse, non ut peccatum insereretur neque ut extirparetur, sed tantum ut demonstraretur. (Therefore we must understand that the law was given not to pate it, but simply to make it known).
۶. اصطلاح یونانی παραδεισος (پارادیسوس) که در لاتینی Paradisus (پارادیسوس) است، گویا اولین بار توسط کسنوفون به کار رفته است که معادل باغ است. این واژه توسط مترجمان نسخه‌ی هفتادی به‌عنوان معادل واژه‌ی عبری گن در سفر پیدایش به کار رفته است.
7. Διὰ οὐδοῦ ὠσαυτὸν ἐν τῷ ἑρπύροισι ἢ ἀπαρῶν ἐκ τῶν ὀσσοῦν εἰσῆλθεν αἰὶ καὶ ἐν τῇ ἀπαρίᾳ τοῦ ἀάπτου, αἰὶ οὐωο εἰς τὰς ἀρρῶοος ὁ ἀάπτου καὶ ἤλεεν, εἰ καὶ τὰς εἰς ἡαροο.
- Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.
8. Unde illo magno primi hominis peccato, natura ibi nostra in deterius commiitata, non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores... et licet non semper, tamen plerumque malae valetudines parentum ingenerantur quodammodo, et apparent in corporibus filiorum.
9. <https://assets-us-01.kc-usercontent.com/c7bb3f89-eb78-007e-971a-d5864cf7a236/0d7dddbe-b3ca-43f9-887d-dd31b4e9a485/Pelagius-413-Letter-to-Demetrias---Selections-V04-17-18-Fall.pdf>

References

- Arendt, Hannah. (2014). *The Life of The Mind*. Translated by Mas'ūd Ūliy.. Tehran: Quqnūs. (In Persian)
- Augustine. (1887). *Anti-Pelagian Works*. (P. s, Ed) Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Augustine. (1887a). *Of Two Souls*, Translated by Albert H. Newman. From Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. 4. Edited by Philip Schaff. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/1403.htm>>.
- Augustine. (1887b). *On Marriage and Concupiscence*, Translated by Peter Holmes and Robert Ernest Wallis, and revised by Benjamin B. Warfield. From Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. 5. Edited by Philip Schaff. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <<http://www.newadvent.org/fathers/1507.htm>>.
- Augustine. (1890). *The City of God*. (M. D, trans). (P.S, Ed.). Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library.
- Augustine. (1948). *On the Spirit and Letter*. (P. H, trans). London: Random House Publisher.
- Augustine. (2001). *Four Anti-Pelagian Writings*. (J. A. M, trans) Washington, D.C.: The Catholic University Of America Press.
- Augustine. (2004). *Against Julian*. (M. A. S, trans) Michigan: Catholic University of America Press.
- Augustine. (2006). *Confessions*. Translated by Afsāneh Naāā.. Tehran: Payam-e Nowruz. (In Persian)
- Augustine. (2006). *Earlier Writings*. (J.H.S.B, trans). Louisville: John Knox Press.
- Augustine. (2012). *The Trinity*. (E. H, trans). Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Copleston, Frederick. (2009). *A History of Medieval Philosophy*. Translated by Ibrahim āād ū Tehran: Scientific and Cultural Publishing. (In Persian)
- Fitzgerald, Allan D (1999). *Augustine Through the Ages, An Encyclopedia*, Michigan: O.S.A.
- Giorgio, Agamben. (2020). *The Kingdom and the Garden*. (A. K, trans). Kolkata: Seagull Books.
- McGrath, Alister. (2013). *Christian Theology: An Introduction*. Translated by Group. Qom: University of Religions and Denominations. (In Persian)
- Pūrsīna, Zahr.. (2006). *The Impact of Sin on Knowledge Based on The Views of Saint Augustine*. Tehran: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. (In Persian)
- Rees, B.R. (1998). *Pelagius: Life and Letters*, Martlesham: Boydell Press.
- Rist, J M, (1997). *Augustine: Ancient Thought of Baptized*. New York: Cambridge university press.
- Schreiner, Thomas R. (2018). *Romans*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group.
- Sproul, R. C. (2021). *An Introduction to Systematic Theology*. Translated by Nigīn Nūrian Dehkurdī and Sa'īd Mākhān.. Tehran: Daman. (In Persian)

*This page is intentionally
left blank.*

