

A Comparative Study of Faith in the View of Luther and Aquinas with Emphasis on the Role of Man

Leyla Abdollahi *

Mojtaba Zarwani **, Ghorban Elmi ***

(Received: 2021-06-07; Accepted: 2021-11-25)

Abstract

Salvation is a fundamental issue in Christianity. Due to original sin, man has lost his relationship with God and has descended from Heaven. Restoring this relationship leads to saving man from a state of descent. The way of salvation in Christianity is explained in different ways. In Paul's writings, free grace by Christ saves man. In the theology of the fathers, including Augustine, grace replaces the human will, which by his descent has lost the power of right bias, and calls him to salvation. Martin Luther, as the Augustinian theologian, sees man as essentially a corrupt and sinful being who is saved only by grace and faith, not by doing good deeds. Therefore, he can enjoy the righteousness of Christ in faith only by trusting in divine promises. Aquinas, on the other hand, sees man as a rational and good-natured being who progresses towards faith with an innate tendency to virtue. Faith is a rational trust in which man has an active presence by believing in propositions and participating in grace. This article examines Luther and Aquinas' views on salvation and the role of man in it through a descriptive-analytical method and concludes that different understandings of human ontological status are directly related to their approach to the issue of salvation and faith. Luther considers man to be in a passive state whose salvation is communion with Christ. Aquinas, in contrast, gives man an active role that his good deeds along with grace can be effective in the process of salvation.

Keywords: Luther, Aquinas, Man, Faith, Reason, Grace.

* PhD Student in Comparative Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran
(Corresponding Author), leilaabdolahy@ut.ac.ir.

** Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran, zurvani@ut.ac.ir.

*** Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran, gelmi@ut.ac.ir.

بررسی مقایسه‌ای ایمان در دیدگاه لوتر و آکوئیناس با تأکید بر نقش انسان

لیلا عبداللهی *

مجتبی زروانی **، قربان علمی ***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۴]

چکیده

نجات مسئله‌ای اساسی در مسیحیت است. انسان به دلیل گناه ازلی رابطه خود با خدا را از دست داده و هبوط یافته است. ترمیم این رابطه، نجات انسان از وضعیت هبوط است. راه نجات در مسیحیت به اشکال مختلفی تبیین شده است. در نوشته‌های پولس فیض رایگان از طریق مسیح سبب نجات انسان می‌شود. در الاهیات آباء از جمله آگوستین نیز فیض جانشین اراده انسانی می‌شود که با هبوط توان سوگیری درست را از دست داده است، و او را به نجات فرا می‌خواند. مارتین لوتر، به عنوان متالهی آگوستینی، انسان را اساساً موجودی فاسد و گناه‌آلود می‌داند که از طریق فیض و «صرفاً با ایمان» نجات می‌یابد، نه انجام دادن اعمال نیک؛ صرفاً با اعتماد به وعده‌های الاهی از عدالت مسیح در ایمان بهره‌مند می‌شود. در سوی دیگر، آکوئیناس اما انسان را موجودی عقلانی و دارای حسن ماهیت می‌داند که با گرایش ذاتی به فضیلت، به سوی ایمان می‌رود. ایمان اعتمادی عقلانی است که طی آن انسان با باور به گزاره‌ها و مشارکت با فیض، حضوری فعال دارد. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی دیدگاه لوتر و آکوئیناس درباره نجات و نقش انسان در آن را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که درک متفاوت از وضعیت هستی‌شناختی انسان ارتباط مستقیم با رویکرد آنها به مسئله نجات و ایمان دارد. لوتر انسان را در اوضاع و احوال منفعلی تصور می‌کند که راه نجاتش مشارکت با مسیح است؛ در حالی که آکوئیناس برای انسان نقش فعالی متصور است که اعمال نیک می‌تواند در کنار فیض در فرآیند نجات انسان مؤثر باشد.

کلیدواژه‌ها: لوتر، آکوئیناس، انسان، ایمان، عقل، فیض.

* دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) Leilaabdolahy@ut.ac.ir
** دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران zurvani@ut.ac.ir
*** دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران gelmi@ut.ac.ir

مقدمه

نجات مهم‌ترین مسئله در ادیان است و بحث درباره نحوه کسب آن موجب بروز کشمکش‌های متعدد در تاریخ ادیان مختلف شده است. نوع نگاه متألهان به انسان، تلقی‌های متفاوتی از مسیر نجات رقم زده است. اصل نجات در کتاب مقدس، مبتنی بر داستان «هبوط» از عهد عتیق (پیدایش ۳: ۱-۲۴) است. پیامد هبوط، از دست دادن بهشت و مهم‌تر از آن دورافتادن از خدا است (پیدایش ۳: ۳-۱۳؛ ۱۴-۱۹)؛ و همه فرزندان آدم وارث چنین وضعیتی هستند. این وضعیت فاسد، گناه دانسته می‌شود (روم ۵: ۱۲) و تفسیرهای اولیه سنت مسیحی غربی بر وضعیت «گناه‌آلود» انسان متمرکز است و اینکه گناه حاصل از عصیان آدم، به واسطه عمل‌رهایی‌بخش مسیح از میان می‌رود. در کتاب مقدس و به‌ویژه در نامه‌های پولس، موضوع نجات با تأکید بر مفهوم «فیض» مطرح می‌شود. در عهد جدید فیض به طور برجسته با عیسی مسیح در ارتباط است: نه تنها فیض الهی شخصاً به عهده او است (لوقا ۲: ۴۰-۵۲؛ یوحنا ۱: ۱۴)، بلکه او واسطه‌ای دانسته می‌شود که با آن، این فیض به دیگران منتقل می‌شود (یوحنا ۱: ۱۶؛ اعمال ۱۵: ۱۱؛ روم ۳: ۲۴؛ افس ۱: ۷) (McFarland, 2011: "Grace"). از سوی دیگر، پولس معتقد است فیض تنها مبنای توانایی انسان برای ایستادن در برابر خداوند عادل است. او با برجسته کردن تقابل میان شریعت و فیض، تأکید می‌کند کسانی که معتقدند عادل‌شدن گناهکاران از طریق شریعت کسب می‌شود، فیض خدا را لغو می‌کنند (غلاطیان ۲: ۲۱). بنابراین، فیض هدیه‌ای رایگان است، و نه پاداشی که به دست می‌آید (روم ۴: ۴-۱۶)؛ چراکه آنچه از جانب خدا داده می‌شود مقدم بر هر شایستگی یا ناشایستگی انسانی است (McFarland, 2011: "Grace").

تقابل میان فیض و شریعت در واقع به این مسئله می‌پردازد که آیا شایستگی انسان و به عبارتی اعمال نیک او در حصول نجات تأثیری دارد یا نه. مبنای این ایده باور به این دیدگاه است که اساساً تدبیر بشری می‌تواند سودی برای تغییر موقعیت گناه‌آلود او داشته باشد یا او باید تسلیم تدبیر الهی و صرفاً امیدوار به فیض او باشد. مسئله مشارکت انسان و فعال‌بودن اراده‌اش در کسب فیض در میان آباء لاتینی و به‌ویژه در

مناقشه آگوستین و پلاگیوس به مسئله اصلی در مسیحیت غربی تبدیل شد. در این مناقشه ماهیت عملکرد اراده انسان و نحوه دریافت فیض، و چگونگی کیفیت حضور و نقش انسان هبوط‌یافته، در فرآیند نجات محل بحث قرار گرفت. آگوستین معتقد است اراده آزاد انسان به دلیل هبوط، گرچه از بین نمی‌رود اما تضعیف و ناتوان شده است. بنابراین، اراده انسان معطوف به عمل عادل‌شدگی نیست، چراکه اساساً «اراده فاسد» (*liberum arbitrium captivatum*) قادر به عادل‌شدن نیست (McGrath, 2005: 43). او هبوط را انحراف اراده از خدا تلقی می‌کند و اینکه تمام اعمال بشری در نتیجه گناه آلودند. آگوستین از اراده فاسد انسان هبوط‌یافته به «بیماری» تعبیر می‌کند که فقط به واسطه فیض الاهی می‌تواند شفا یابد و اراده شفایافته می‌تواند شایستگی درک خیر و عمل منطبق با آن را در پیش گیرد (Pelikan, 1971: 301). بر این اساس، از نظر آگوستین، عمل ایمان نیز هدیه‌ای الاهی است، که در آن خدا بر روح به گونه‌ای عمل می‌کند که به آن ایمان می‌آید (McGrath, 2005: 41). بخش اصلی دیدگاه‌های آگوستین در صدد متمایز کردن خود از جریان پلاگیوسی است. به همین سبب او تمایزی بین فیض عملیاتی و مشارکتی، یا به طور دقیق‌تر، بین شیوه‌های عملیاتی و مشارکتی عمل رایگان الاهی قائل شد: خدا برای عادل‌شدن انسان عمل می‌کند، به این معنا که اراده انسان شفا می‌یابد که بتواند اراده خیر داشته باشد و متعاقباً با آن اراده خیر برای انجام دادن اعمال نیک همکاری کند تا عادل شود (Ibid.: 42). به عبارتی خداوند در خواسته‌های شر اراده فاسد انسان عمل می‌کند تا به اراده خیر اجازه دهد و متعاقباً با اراده آزاد همکاری کند تا آن عمل نیک اراده‌شده را در عمل نیکی محقق کند. بنابراین، عادل‌شدن انسان عمل لطف‌آمیز خدا است، زیرا انسان به دلیل اراده فاسدشده، نه آن را اراده می‌کند و نه (به دلیل گناه) شایستگی آن را دارد.

هر دو، آگوستین و پلاگیوس، از فیض به عنوان ضرورتی برای کمال‌غایی بشر سخن گفتند، اما آگوستین قدرت شناخت خیر، لذت انجام دادن عمل نیک و همچنین توانایی انجام دادن آن را در فیض می‌بیند، در حالی که برای پلاگیوس توانایی از جانب خدا بود، اما در اندیشه هر دو تمایل و عمل به اراده آزاد بستگی داشت (Pelikan, 1971:)

301). پلاگیوس معتقد بود از بدو تولد، فیض به انسان داده شده است. این ایده بشر را دارای انتخاب آزاد ذاتی تلقی می‌کرد. در مقابل، آگوستین معتقد بود بشر محتاج فیض خدا است، زیرا بدون آن نمی‌تواند به رستگاری برسد. آگوستین به‌ویژه چون می‌اندیشید پلاگیوسی‌ها این اصل پولسی را انکار کردند که نجات انسان‌ها با فیض خدا و با تأکید بر نقش اطاعت انسان در تأمین رستگاری محقق می‌شود، به آنها حمله کرد. او معتقد بود آنها چنان فیض را گسترده تفسیر کرده‌اند که همه ابزارهایی را که خدا با آنها امکان زندگی درست [عادلانہ] را داده است در بر می‌گیرد؛ از جمله ظرفیت‌هایی که بشر به طور طبیعی در آفرینش (به‌ویژه اراده آزاد) و موهبت شریعت، در کنار تأثیرات عمل مسیح از آنها برخوردار شده است (McFarland, 2011: "Grace"). در حالی که، آگوستین معتقد بود هبوط باعث ناتوانی انسان‌ها در انجام‌دادن اعمال نیک شده است: آزادی طبیعی آنها از بین رفته است و بنابراین موهبت شریعت (که فقط معرفت امور نیک را به انسان می‌دهد و نه قدرت تأثیرگذاری در آنها) هیچ کمکی نمی‌کند. فیض پاسخ خدا به این وضعیت [هبوط و گناه] بود، که خداوند به وسیله آن انسان هبوط‌یافته را شفا داد تا اراده را توانمند، و انسان را قادر به عمل خیر کند. این مناقشه در خصوص میزان توانایی‌های انسان و نقش او در نجات، کماکان در قرون بعدی ادامه یافت.

با ظهور توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴)، از نخستین متألهان مدرسی و متأثر از فلسفه ارسطو، مفاهیم «نجات» و «انسان» صورت و محتوای فلسفی گرفت. او ایمان را امری عقلانی و معرفتی تلقی می‌کند که انسان از طریق اعتماد به گزاره‌ها کسب می‌کند، گزاره‌هایی که در چارچوب مرجعیت کلیسا تأیید، و وثاقتش پذیرفته می‌شود. ایمان گرچه مقدم بر عادل‌شدگی است اما هر دوی اینها فقط با کسب شایستگی از طریق اعمال (از طریق کلیسا) می‌توانند فرد را به زندگی ابدی (نجات) نائل کنند. این رویکرد الاهیاتی آکوئیناس، یعنی تقدم ایمان بر فیض و اینکه وجود ایمان از جانب مؤمن گرچه مفید است اما ضروری [از نظر تأثیر بر نجات] نیست (Jankiewicz, 2004) مبنایی برای الهیات آیین‌محور در کلیسای رم شد. آکوئیناس در ابعاد متعددی از ایمان سخن می‌گوید و به دلیل رویکرد عمدتاً فلسفی‌اش، پرداختن به تمام زوایای فکری‌اش خارج

از مجال این پژوهش است. بنابراین، تمرکز این نوشتار بیشتر بر وجوه الاهیاتی آرای او و با تأکید بر رویکرد او به نحوه حضور انسان در فرآیند نجات است. آکوئیناس [روح] انسان را به عنوان دریافت‌کننده فیض دارای ماهیت خیر تلقی می‌کند که او را قادر به همکاری در عملکرد فیض می‌کند. بر این اساس، آکوئیناس فیض نجات‌بخش را فیض «تزریق‌شده» می‌نامد و در نسبت میان فیض و روح بشری می‌نویسد: «فیضی که خداوند به وسیله آن طبیعت انسان را به کمال می‌رساند همواره با این طبیعت [انسان] همکاری می‌کند تا اینکه علیه آن باشد» (ST I, q. 1, a. 8.2). همچنین، در الاهیات سوم، ذیل این پرسش که «آیا فیض کیفیتی از روح است یا نه؟» استدلال می‌کند که خدا به طور مؤثر به طبیعت انسان قدرت‌هایی را می‌دهد که شامل تزریق برخی از عادات انسانی است، به طوری که کمال انسان بیشتر با ارتقا/غنی‌سازی به دست می‌آید تا با دورزدن یا غلبه بر عاملیت انسان (ST I, q. 2, a. 110.2).

مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶)، متأله برجسته مسیحی، روند نجات را با درک متفاوت خود از انسان و دیگر مفاهیم اساسی الاهیات مسیحی متحول کرد. او کوشید با زدودن عناصر فلسفی، رویکرد الاهیاتی به بحث ایمان و انسان را تقویت کند. لوتر «ایمان شخصی از طریق مسیح» را جایگزین فرآیند آیین‌محور نجات کرد. در این طرح گرچه انسان شایستگی مستقل از مسیح ندارد اما ابزار فیض، نه آیین‌ها و کلیسا، فقط از طریق کلمه خدا و خضوع و معرفت به ناشایستگی خود است. لوتر به عنوان بنیان‌گذار نهضت اصلاح دینی با وجود وابستگی به سنت مسیحی، تعبیر متفاوتی از آنها مطرح می‌کند. او با استناد به پولس و با اشاره به نسبت میان شریعت و نجات (غلاطیان ۱۶: ۲-۱۷ و رومیان ۳: ۲۴) بر عادل‌شدگی رایگان تأکید می‌کند که مبتنی بر اعمال شریعت نیست، بلکه بر اساس اعتماد به وعده‌های خدا است تا از طریق ایمان، فرد را عادل حساب کند. لوتر با اشاره به پولس می‌نویسد: «ما با فیض، و از طریق رستگاری که در مسیح است، آزادانه عادل محسوب می‌شویم (رومیان ۳: ۲۴). از این رو، با ایمان، نگاه‌داشتن «مسیح» که گناهان جهان را بر عهده دارد، امری بزرگ است، و این «ایمان به‌تنهایی» برای عدالت محاسبه می‌شود (رومیان ۳-۴)» (Luther on Galatian, 1985: 149). در این رویکرد فیض منبع اصلی

پیشرفت انسان در مسیر نجات است و خدا انسان را فارغ از توانایی و شایستگی یا به‌جای آوردن شریعت، در مسیر نجات پیش می‌برد. هم لوتر و هم متألهان کلیسای رم، نوشته‌ها و دیدگاه‌های پولس و آگوستین را دنبال می‌کردند، دیدگاه‌هایی که بر اساس آن انسان با فیض عادل می‌شود، اما همان‌طور که اشاره شد، درباره دلالت‌های انسان‌شناختی آن اختلاف اساسی وجود دارد. در حالی که لوتر معتقد است اصل عادل‌شدگی فقط در صورت تعبیر به «فقط با ایمان» حفظ می‌شود، یعنی اعتماد به فیض آمرزشگر خدا برای گناهکاران، همان‌طور که در مسیح آشکار شده است، بدون در نظر گرفتن ظرفیت‌ها یا شایستگی‌های مؤمن. بدیهی است که ایده فیض «تزیق‌شده» آکوئیناس نمی‌توانست در دستگاه الاهیاتی لوتر پذیرفته شود؛ چه او معتقد بود که چنین بیانی از رابطه بین فیض و انسان، وابستگی مطلق انسان به خدا را تضعیف می‌کند و این را القا می‌کند که فیض روح را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که [روح] بتواند مستقل از خداوند نیک عمل کند.

به نظر می‌رسد رویکرد متفاوت متألهان به موضوع نجات و به‌ویژه ایمان، حاصل درک متفاوت آنها از ماهیت انسان است که شایسته بررسی است. این مقاله در صدد است این درک متفاوت از ماهیت انسان را در فرآیند ایمان بررسی کند. هدف این پژوهش شناسایی موقعیت انسان در مسیر ایمان از دیدگاه آکوئیناس و لوتر است.

درباره الاهیات این دو متأله پژوهش‌هایی در قالب مقاله صورت گرفته که بیشتر بر مفهوم «ایمان» متمرکز بوده است. علمی و شکوری‌نژاد در مقاله خود به نام «مفهوم ایمان از دیدگاه محمد غزالی و مارتین لوتر» پژوهشی مقایسه‌ای درباره مفهوم «ایمان» انجام داده‌اند و بیشتر بر خود مفهوم «ایمان» تمرکز داشته‌اند نه نجات در مفهوم کلی‌اش، یا تأکید بر نقش انسان به عنوان دریافت‌کننده ایمان در این فرآیند. همچنین، شکوری در مقاله دیگری با عنوان «ایمان از دیدگاه مارتین لوتر» مفهوم «ایمان» در دیدگاه مارتین لوتر را بررسی کرده است. این مقاله نیز بر مفهوم «ایمان» متمرکز است و جایگاه انسان هدف و تمرکز این مقاله نبوده است. در مقاله دیگری به نام «ایمان و عقلانیت؛ بررسی تطبیقی دیدگاه توماس آکوئیناس و مارتین لوتر»، اسدی و جعفری بر مقایسه دیدگاه این دو متأله در مفهوم «ایمان»، البته با محوریت عقلانیت تمرکز کرده‌اند و نسبت میان

فلسفه و عقلانیت با مفهوم «ایمان» را کاویده‌اند. لذا در این میان به جایگاه و موقعیت انسان به عنوان موضوع اصلی فرآیند نجات پرداخته نشده است. دیدگاه متألهان درباره انسان، از درک ایشان از مفاهیم حوزه نجات تأثیر مهم مستقیم می‌پذیرد. بر این اساس، پرداختن به موضوع انسان و درک رویکرد ایشان اهمیت ویژه دارد.

۱. توماس آکوئیناس

برای درک مفهوم «ایمان» در دیدگاه آکوئیناس باید میان مفاهیم «ایمان» (faith) و «باور» (believe) تمایز قائل شویم. در نظر آکوئیناس، ایمان دلالت بر «پذیرش» (assent) اموری است که «عقل» (intellect) آنها را باور می‌کند (ST II-II, q. 1.4). عقل از دو طریق امری را می‌پذیرد: اول آنکه، عقل خود به سمت موضوع شناخت حرکت کند؛ دوم آنکه، عقل با عمل «داوطلبانه» (voluntarily) خود چیزی را بپذیرد، که اگر با شک و ترس همراه باشد «عقیده» (opinion) است و اگر با اطمینان باشد «ایمان» است (ST II-II, q. 1.4). از سوی دیگر، موضوع ایمان امور غیبی و نادیدنی است (ST II-II, q. 4.1). برخلاف شناخت عقلانی که موضوعش امور مرئی و دیدنی از طریق عقل یا حواس است، ایمان و باور نمی‌توانند معطوف به اموری باشند که با حواس یا عقل دیده می‌شوند (ST II-II, q. 1, a. 4). در اینجا متعلق پذیرش عقل «هستی خدا» (Existence of God) است و دیگر اعتقادات مسیحی از قبیل تثلیث و تجسد ذیل همین موضوع قرار می‌گیرد (ST II-II, q. 1, a. 1). شاخصه فکر آکوئیناس، در هر دو رویکرد عقل، تحلیل عقلانی از ماهیت انسان است. انسان ماهیتاً موجودی مدرک و «عاقل» (intellectual) است (ST I, q. 79, a. 4) که به سبب آن از حیوانات پست پیشی می‌گیرد (ST I, q. 76. 1). روح انسان این قدرت عقلانی را از «مشارکت» (participation) با منبع اصلی عقل یا عقل برتر، یعنی خدا، دریافت می‌کند و به همین دلیل «عاقل» (intellectual) خوانده می‌شود. البته انسان فقط شکل پراکنده و ناقصی از کمالات الهی را دارد که به طور کامل و ازلی در خدا وجود دارند؛ اما همین امر در عین حال انسان را قادر به شناخت خدا می‌کند (ST I, q. 13, a. 5). او همچنین به این استدلال فلسفی که شناخت هر چیز مستلزم تشابه شناسنده و موضوع

شناخت است، اشاره می‌کند.^۱ ایده مشارکت در سنت مسیحی ریشه دارد که بر اساس آن میان انسان و خدا مشابهتی هست که انسان را قادر به شناخت خدا می‌کند. این ایده که مبنای تحلیل آکوئیناس از ماهیت انسان است، تفسیری از داستان آفرینش است. در سفر آفرینش آمده است که انسان به صورت خدا آفریده شده است؛ آکوئیناس بر همین اساس استدلال می‌کند آنچه ما راجع به خدا، و هر آنچه از قدرت او و مطابق با اراده‌اش صادر می‌شود، تلقی می‌کنیم، راجع به تصویر او، یعنی انسان، محفوظ است؛ زیرا او نیز منشأ اعمال خود، دارنده اراده آزاد و قدرت مهار اعمال خویش است (ST I-II, prologue). بنابراین، انسان به مثابه تصویر خدا نه تنها موجودی عقلانی بلکه دارای اراده نیز هست. در ادامه به بحث اراده انسان خواهیم پرداخت.

از نظر آکوئیناس، هر دو روش پذیرش عقل (ایمان و باور) به واسطه «حسن طبیعت» (good of nature) انسان و گرایش به «فضیلت» (virtue) از ویژگی‌های اصولی روح انسان است (ST I-II, q. 60, a. 1). گرایش ذاتی به فضیلت در واقع یکی از لایه‌های حسن ماهیت انسان است که در نظر آکوئیناس نه مانند لایه اول (شایستگی‌ها) با ارتکاب گناه بی‌تغییر باقی می‌ماند و نه مانند لایه سوم، «عدالت اولیه» (original justice)، با گناه کاملاً از بین می‌رود، بلکه گرایش به فضیلت به واسطه گناه کاهش می‌یابد اما هرگز از بین نمی‌رود (ST I-II, q. 85, a. 1). همان‌طور که گناه نمی‌تواند این حقیقت را که انسان موجودی عقلانی است کاملاً از انسان سلب کند (ST I-II, q. 85, a. 1). آکوئیناس معتقد است انسان، هرچند هبوط یافته، بالذاته امکان نوعی درک و شناخت طبیعی از خدا را دارد. به همین دلیل او در *سوما پنچ راه* معروف برای شناخت خدا مطرح می‌کند. اما در عین حال معتقد است بیشتر باورمندان چنین معرفتی راجع به خدا ندارند و باید آن را از طریق ایمان دریافت کنند. تعداد کمی از انسان‌ها تمایل و توانایی دنبال‌کردن براهین خداشناسی را دارند و باقی افراد این اعتماد را از طریق ایمان می‌گیرند. این راه دوم از طریق گزاره‌ها به انسان عرضه شده و سهل‌الوصول‌تر از طریق اول است. از آنجایی که برخی افراد (به دلیل گناه) حقیقت گزاره‌ها را «نمی‌بینند»، چیزی فراتر از ظرفیت و توانایی معرفتی‌شان لازم است تا این امر را تأیید کنند. این دلیل همان «اراده»

(will) است (ST II-II, q. 5, a. 2). این اراده است که ابتدا به «فضیلت» اذعان می‌کند نه ادراک عقلانی فرد. آکوئیناس استدلال می‌کند: عقل انسان گزاره‌های اعتقادی را می‌پذیرد، چون اراده به عقل فرمان می‌دهد که بپذیرد؛ و این هدایت عقل با اراده به سوی خیر سبب اعتقاد می‌شود که نتیجه‌اش عمل ارزشمند ایمان است (ST II-II, q. 5, a. 2). در اینجا منظور آکوئیناس از اراده، مفهومی کاملاً متفاوت از معنایی است که پلاگیوسی‌ها^۲ از اراده آزاد داشتند. او به نقش اراده حتی بالاتر از عقل تأکید می‌کند اما این اراده به هیچ وجه آزاد نیست و حتی تنها دلیل درونی که انسان را از درون به پذیرش امور ایمانی سوق دهد، نیست. آکوئیناس استدلال می‌کند چون در پذیرش امور ایمانی، انسان فراتر از طبیعت بشری‌اش می‌رود، باید قدرتی فراطبیعی [اراده] او را حرکت دهد، که همان «فیض» (Grace) است (ST II-II, q. 5.2). بنابراین، گرچه همه فضایل ذاتاً و طبق استعداد در ما وجود دارند، اما معطوف به نجات نیستند، و نیرویی کاملاً خارج از ما برای نجات ضروری است (ST I-II, q. 63. 1).

انسان مد نظر آکوئیناس به واسطه گناه اولیه نه قدرت‌های خود، بلکه توانایی استفاده از این قدرت‌ها را، به طور مؤثر و مطیع خداوند، از دست می‌دهد (ST I-II, q. 85, 1). اما موضوع اراده چیست؟ یا اراده معطوف به چه چیزی است؟ آکوئیناس معتقد است اراده معطوف به شخص است، شخصی که گزاره‌ها را مطرح می‌کند و به عبارت دیگر «می‌بیند» آنچه را فرد نمی‌تواند ببیند. این گروه که «سعادت‌مند» یا «شاهد» (witness) خوانده می‌شوند عقلشان متقاعد شده است که باید آنچه گفته شده را باور کنند، هرچند بر اساس شواهد عینی نباشد. عقل در اینجا با معجزات و پیش‌گویی‌های پیامبران متقاعد می‌شود، حتی اگر امر پیش‌بینی شده مشهود نباشد (ST II-II, q. 5, a. 2). شاهد شخصی است که، برخلاف دسته اول «می‌بیند» و آکوئیناس با استناد به رومیان (۱۳: ۱)^۳ معتقد است این از حکمت الهی است که مواهب و اسرار حکمتش به یکسان به همه اعطا نمی‌شود، بلکه به برخی بلافاصله و بی‌واسطه اعطا می‌شود، و از طریق آنها به دیگران معرفی و شناخته می‌شود. در ادامه، او با اشاره به اعمال رسولان (۱۰: ۴۰-۴۱) که درباره رستاخیز آمده است «خداوند مسیح را برخیزانید و ظاهر ساخت، اما نه برای همگان،

بلکه تنها بر شاهدانی که خود از پیش برگزیده بود» نتیجه می‌گیرد برای اینکه تولد او با این امر مطابقت داشته باشد، باید نه برای همه، بلکه برای برخی شناخته می‌شد که از طریق آنها برای دیگران شناخته و دانسته شود (ST III, q. 36, a. 2).

حاصل آنکه، در نظر آکوئیناس، ایمان شریک‌شدن در آن چیزی است که فقط عده‌ای بدان آگاه‌اند و بدان دسترسی دارند. این شراکت، همان‌طور که گفته شد، اعتماد اراده به شخص است. بنابراین، در اینجا اراده به معنای «تصمیم گرفتن» یا «عمل کردن» بر اساس انگیزه‌ها نیست (Pieper, 1975: 29). به عبارتی، اراده انسان معطوف به خیر (هدف نهایی) یا گزاره‌های باورمندی یا حتی عمل باور نیست، بلکه معطوف به شخص متعلق باور است. اما پیش از آنکه ما شهادت دیگری را بپذیریم باید مطمئن شویم که او دانش معتبر و موثق از امور ایمانی دارد. اگر او هم باورمند است ما در گمراهی هستیم. برای تشخیص این امر نیازمند مرجعی نهایی هستیم که از نظر آکوئیناس، همان مرجعیت کلیسا به عنوان نهاد مطرح‌کننده این گزاره‌ها است. استدلال آکوئیناس این است که چون ایمان از جنس «عادت» (habit) است بنابراین باید وابسته به چارچوب رسمی خود باشد وگرنه نمی‌تواند دوام بیاورد (ST II-II, q. 5, a. 3). شکل رسمی ایمان اعتماد است که در کتاب مقدس و تعالیم کلیسا نهفته است. در نتیجه هر کس که به تعالیم کلیسا به عنوان قوانین الهی و مصون از اشتباه پای‌بند نباشد فاقد ایمان است (Ibid.). در مقابل، اگر ایمان اعتماد تمام و کمال به کلیسا است بدیهی است که کفر و بی‌اعتقادی نه تنها متعلق به کسانی است که ایمان مسیحی را اظهار می‌کنند، بلکه همچنین کسانی که به دگماها اعتراف نمی‌کنند (ST II-II, q. 11, a. 1) یا برخی را فرو می‌گذارند. آکوئیناس تأکید می‌کند این پای‌بندی باید در تمام ابعاد و جنبه‌های تعالیم کلیسایی باشد و اگر شخص برخی را بپذیرد و برخی را رد کند، دیگر پای‌بند تعالیم قوانین خطاناپذیر کلیسا نیست، بلکه مطیع اراده خویش است (ST II-II, q. 5, a. 3).

بار دیگر به موضوع اراده انسان برمی‌گردیم. همان‌طور که گفته شد، خوش‌بینی آکوئیناس راجع به توانایی انسان به این معنا است که او می‌تواند با فیض همکاری کند. آکوئیناس به چنین توانایی‌ای در انسان باور داشت (ST I-II, q. 114, a. 3) و می‌اندیشید که

مسیر این همکاری از طریق اجرای آیین‌ها است. او با دلایل متعدد بر ضرورت آیین‌ها در نجات انسان تأکید می‌کند (ST III, q. 62, a. 1). اما دلیل اصلی و الیهاتی این است که از طریق آیین‌های عهد جدید است که انسان با مسیح «متصل» (incorporated) می‌شود (ST III, q. 61, a. 4) و اینکه آیین‌ها اثر خود را از مسیح به دست می‌آورند (ST III, q. 61, a. 1). اما نقطه ثقل این فرآیند اهمیت نقش کلیسا است. آیین‌ها حتماً باید از طریق کلیسا اجرا شوند و گرنه بی‌تأثیر خواهند بود. انسان به واسطه فیضی که دریافت کرده می‌تواند اعمال نیک را انجام دهد و از گناه اجتناب کند، و دیگر به فیض بیشتر نیاز ندارد (ST I-II, q. 109, a. 9). حاصل تزریق فیض تغییر «موقعیت» (state) انسان از گناهکار به بی‌گناه و آمرزش او است؛ این تغییر یک‌باره اتفاق می‌افتد و همان «عادل‌شدگی» (justification) است (ST I-II, q. 113, a. 7). عادل‌شدگی نوعی حرکت است که به موجب آن خداوند ذهن انسان را از حالت گناه به حالت عدالت منتقل می‌کند (ST I-II, q. 113, a. 5)؛ آکوئیناس می‌گوید در فرآیند نجات دو عمل اراده آزاد باید وجود داشته باشد: یکی که به موجب آن انسان به عدالت خدا گرایش یابد و دیگری که به موجب آن از گناه متنفر شود (ST I-II, q. 113, a. 5). آمرزش گناه امری وابسته به اراده است. به عبارت دیگر، فرد باید با حرکت اراده آزاد از گناه کناره گیرد و به عدالت نزدیک شود. اکنون دورشدن از گناه و نزدیک‌شدن به عدالت، عملی از اراده آزاد است (ST I-II, q. 109, a. 5).

اما اراده آزاد برای بخشایش گناه کافی نیست. در اینجا آکوئیناس به «محبت» (love) الهی متوسل می‌شود: تنها راه آمرزش گناه انسان در این است که با خدا در صلح باشد. این صلح در محبتی است که خدا ما را دوست دارد و تأثیرش نه تنها در عمل و اراده او، یعنی تزریق فیض، بلکه حاصل آن، یعنی برداشته‌شدن گناه و آمرزش انسان، است (ST I-II, q. 113, a. 2). حرکت انسان به سمت عدالت با حرکت اراده آزاد صورت می‌گیرد، اما این خدا است که هم‌زمان اراده آزاد را برای پذیرش موهبت فیض حرکت می‌دهد (ST I-II, q. 113, a. 3). تفسیر عادل‌شدگی به مثابه حرکت، بیانگر ضرورت فیض الهی در فرآیند نجات است. در نظر آکوئیناس، همان‌طور که در عالم فیزیک هر حرکتی نیازمند محرک بیرونی است، حرکت انسان از گناه به نجات هم نیازمند عوامل فراطبیعی بیرونی

است که در اینجا همان فیض است. اما به هر حال ایمان مقدم بر این حرکت و عادل‌شدگی است. چرخش نخست به سوی خدا به واسطه ایمان است؛ چراکه طبق عبرانیان (۱۱: ۶) «کسی که به سوی خدا می‌آید باید باور کند که او هست». با وجود شایستگی دریافت فیض و آمرزش گناهان، اما انسان هنوز نیازمند شایستگی دیگری برای نجات و برخورداری از زندگی ابدی است. آکوئیناس از دو نوع شایستگی سخن می‌گوید: (۱) شایستگی «متناسب» (condign) که شایستگی حقیقی است و حاصل دریافت فیض از خدا است و همان شایستگی عادل‌کننده است و دیگری (۲) شایستگی «متجانس» (congruent) یا شایستگی متناسب، کاملاً/دقیقاً شایستگی نیست؛ بلکه اعمال بشری‌ای است که به منزله شایستگی محسوب می‌شود، زیرا در انجام‌دادن آنها، افراد آنچه را در توانشان هست انجام می‌دهند و نوع اخیر است که انسان را شایسته «زندگی ابدی» (everlasting life) (نجات نهایی) می‌کند. به عبارت دیگر، در نظر آکوئیناس، اعمال شایسته انسان را از دو وجه می‌توان ملاحظه کرد: اعمال از آن جهت که حاصل اراده آزاد بشری‌اند و اعمال از آن جهت که صادره از فیض روح‌القدس‌اند؛ و درباره اعمال نوع دوم می‌توان گفت انسان را به زندگی ابدی برساند (ST I-II, q. 114, a. 3).

۲. مارتین لوتر

در نظر لوتر، ایمان در مفهوم کلی‌اش، «چیزی است که خدا در ما عمل می‌کند، ما را تغییر می‌دهد و ما در خدا دوباره متولد می‌شویم» (Luther, 1515: 7). نحوه بیان لوتر و اینکه ایمان عملی الهی است (نه بشری) برای فهم او از ایمان بسیار مهم است؛ و او بر درک تمایز الاهیاتی صحیح میان انسان و خدا به مثابه اساس نجات مسیحی تأکید می‌کند (Luther, 1525: 34). ایمان حاکی از ارتباط میان انسان و خدا است. ما نمی‌توانیم از ایمان سخن بگوییم بدون اینکه هم‌زمان از ارتباط میان انسان و خدا آگاه باشیم. اینکه «خداوند حاکم بر همه چیز است و او است که در همه ما عمل می‌کند» (Ibid.: 68) درک مناسبی از خدا در نظر لوتر به دست می‌دهد. «همه چیز مطابق با اراده ابدی، تغییرناپذیر و خطاناپذیر خدا انجام می‌شود» (Ibid.: 32). عدالت و مهربانی، علم، قدرت، حکمت و

دیگر صفات او و اراده خطاناپذیر و ویژگی‌هایی هستند که لوتر برای شناخت درست از خدا و البته ترس از خدا، بر آنها تأکید می‌کند (Ibid.: 33). بنیادی‌ترین شیوه حاکمیت خدا در زندگی انسان راجع به مسئله نجات است. همچنان که درک حاکمیت اراده خدا لازم است، درک ناتوانی اراده انسان نیز مهم است (Ibid.: 34). به این معنا که هیچ عملی از سوی انسان نمی‌تواند شایستگی موهبت ایمان و نجات را داشته باشد. کسانی که این حقیقت را نمی‌دانند با «تلاش در سایه نوعی اطمینان اشتباه به نجات»، هرگز ترس از خدا و احساس تحقیر آنها را فرا نمی‌گیرد (Ibid.: 63). احساس ترس و تحقیر در برابر خدا موقعیت انسان‌شناختی ایمان در نظر لوتر است. ایمان به موقعیتی از زندگی انسان اشاره دارد که در آن خدا مرکز است و زندگی تحت حاکمیت فقط خدا است. بنابراین، ماهیت ایمان کاملاً «خدامحور» است. حاکمیت مطلق خدا، دقیقاً و کاملاً، در نقطه مقابل رهیافت انسان‌محور است. لوتر معتقد است انسان نمی‌تواند خود را در پیشگاه خدا عادل کند و مهم است که به این ناتوانی خویش آگاه باشد. بر این اساس، یکی از وجوه نقد او به الاهیات سنتی تأکید بر «خودمختار» (self-dependence) بودن انسان است. او خودمختاری، که به حاکمیت انسان می‌انجامد، همان معنای انسان گناهکار است. او می‌نویسد: «گناهکار مانند شیطان رو به سوی خود دارد، در جست‌وجوی خدا نیست ... به دنبال ثروت، جلال و اعمال خود، و عقل، و قدرت، و حاکمیت خود در همه چیز است، و می‌خواهد در آرامش از آن لذت ببرد» (Ibid.: 192).

وجه دیگر خودمختاری، تصور انسان به مثابه موجودی جدا از خدا است. در بحث از خدا لوتر والاترین ویژگی او را آزادی یا خودکفایی، و استقلال محض می‌داند، در حالی که انسان موجودی کاملاً وابسته به خدا است (Ibid.: 34). او معتقد است خودمختاری که در فلسفه به انسان نسبت داده می‌شود، در واقع ویژگی خدا است. درک این وابستگی مهم است و همان‌طور که خودمختاری اصل مهم خداشناسی است، در مقابل، خودمختاری برای انسان بزرگ‌ترین خطا و گناه است. بر این اساس، معنای دیگر می‌تواند تصورکردن هویتی مستقل از خدا باشد، که در نتیجه هویت اصلی انسان را، که در نظر لوتر همان «در ارتباط با خدا بودن» است، از بین می‌برد (Weber, 2010). در اینجا

انسان همواره از منظر ارتباط با خدا، یا دقیق‌تر، بنده و مخلوق بودن نگریده می‌شود و نه انسان بما هو انسان که در فلسفه تصور می‌شود؛ به‌ویژه اینکه «این رابطه همواره یا به شکل عصیان و گناه است یا توبه» (Althaus, 1966: 153). لوتر نیز به پیروی از سنت مسیحی معتقد است «انسان پس از هبوط آدم، در معرض قدرت شیطان، گناه و مرگ قرار گرفته است» (Luther, 1536: 138)، و حاصل این گناه از دست دادن «تصویر» خدا و در نتیجه از بین رفتن رابطه درست با او است. در وضعیت کنونی، انسان محکوم و تحت گناه است، و نمی‌تواند «تصویر» الهی را به معنای مثبت درک کند. محتوای واقعی «تصویر» برای انسان بیگانه است و او از درون به این رابطه کاملاً ترمیم‌شده دسترسی ندارد (LW, vol. 1, pp. 65-6). اما تفاوت او با الاهیات سنتی در این است که برخلاف آکوئیناس معتقد است گناه صرفاً به معنای از دست دادن برخی از قدرت‌های روح یا از دست دادن عدالت اولیه نیست، بلکه هبوط، تمام قدرت‌های روح (حافظه، عقل و اراده) را کاملاً فاسد و بی‌استفاده کرده است (Ibid.: 61).

لوتر به‌ویژه بر فساد قدرت‌های عقل و اراده تأکید می‌کند و معتقد است هر دوی اینها به سوی گناه هدایت می‌شوند، و به طور خلاصه، انسان ذاتاً نه اراده خیری دارد و نه نیت صحیحی (Luther, 1517: 269). حاصل آنکه، برای لوتر «در گناه بودن» توصیفی بنیادین است از وضعیت کلی شخص نه صرفاً عملی خاص (Slenczka, 2014). انسان که از لحاظ موقعیت هستی‌شناختی‌اش «در گناه» است نمی‌تواند برای نجات خویش عمل مؤثری انجام دهد. او فقط می‌تواند در ارتباطی انفعالی با خدا مواجه شود و قادر به فعالیت نیست. چون هیچ توانایی و ظرفیت مثبتی برای آن ندارد. در این وضعیت انفعالی انسان، به معنای گناه‌آلود بودن تمام اعمال بشری و بی‌فایده بودن اعمال نیک در سرنوشت ایمانی او است، «مگر اینکه با فیض خدا بخشوده شوند» (Luther, 1521: 172). از نظر لوتر، اینکه انسان بکوشد از اعمال (آیین/شریعت) رابطه با خدا را بهبود بخشد نیز خود نوعی سرپیچی از حاکمیت خدا است (Luther, 1535: 151). از سوی دیگر، کارکرد شریعت هم همین است که به انسان یادآوری کند گناهکار و چقدر ناتوان است و «به انسان پیام‌موزد که خود را

بشناسد، تا از طریق شریعت ناتوانی خود را در انجام دادن کار خوب تشخیص دهد و از توانایی خود ناامید شود» (Luther, 1520: 8).

این رهیافت انسان‌شناختی لوتر در مسئله ایمان است. او انسان را به گونه‌ای معرفی می‌کند که نه تنها در برابر خدا، بلکه در برابر تمامی مخلوقات بدهکار و مدیون است. او فقیر کامل است، هیچ است، هیچ چیز ندارد، و شایستگی هیچ چیز را ندارد جز هویتی گناه‌آلود. او نه شایستگی آنچه به او داده شده را دارد و نه آنچه داده خواهد شد. و از اینجا است که باید از اعماق قلبش بگوید: این درست و منطقی است که خدا و همه مخلوقات باید علیه من باشند و بر من حقی داشته باشند و من نباید علیه کسی باشم. بنابراین، چنین انسانی برای چیزی استدعا و آرزویی نمی‌کند (Luther, 2004: 75-76).

از نظر لوتر، خودمحوری انسان موجب گناهکاری او در برابر خدا است. انسان برای اینکه نجات یابد باید در درجه اول «اعتماد به خود» را سلب کند. فقط از این طریق است که امکان رهایی انسان از گناه وجود دارد و ممکن است لطف خدا شاملش شود. این هسته مرکزی ایده نجات در الاهیات جدید لوتر است. این درک ناتوانی انسان بنا بر تجربه شخصی لوتر، مبنای تغییر فهم اولیه او از عدالت خدا بود؛ اینکه فرد باید از ضعف و بی‌کفایتی روحی خود آگاه شود و تلاش خود برای عادل‌شدن را، به طلب فیض از خدا تغییر دهد (McGrath, 2011: 120). برای انسان منفعل که قادر نیست با شایستگی و اعمال خود نجات یابد، وعده‌های خداوند راجع به عمل نجات‌بخش مسیح بهترین مژده و تنها راه نجات است (Luther, 1515: 14). برخلاف الاهیات سنتی که سهمی برای خواست و اراده انسان در دریافت فیض الاهی قائل بود، لوتر معتقد است خدا قبلاً همه پیش‌شرط‌ها را از طریق عیسی مسیح برآورده کرده است (Luther, 1521: 190). تصدیق حاکمیت خدا و امکان دسترسی به خدا فقط در مسیح و کلام او یافت می‌شود. برای این منظور خدا از طریق کلام و روح‌القدس عمل می‌کند. لوتر معتقد است همان‌طور که در گذشته خدا از طریق ده فرمان شریعت با انسان مواجه شده است و شریعت انسان را به ناتوانی خودش آگاه کرد اکنون خدا در قالب انجیل با انسان ارتباط برقرار می‌کند. این قالب جدید نه بر اساس عمل که در قالب شنیدن اتفاق می‌افتد:

«ایمان از آنچه شنیده می‌شود و آنچه شنیده می‌شود با موعظه مسیح حاصل می‌شود» (Luther, 1520: 13).

یکی از نتایج مهم تغییر شکل و صورت ایمان از امری گزاره‌ای و عملی به امری شنیدنی، محو تمایز میان خواص و عامه مردم است. ایمان مبتنی بر معرفت و توانایی‌های بشری به تمایز مؤمنان و درجه‌بندی در ایمان می‌انجامد، اما در لوتر ایمان به وعده‌های خدا، اعتماد به کلام خدا، عملی به مثابه سایر اعمال نیست بلکه پایه و اساس همه اعمال است. هیچ عمل نیک جداگانه‌ای وجود ندارد. «لوتر با این تمایز بر دوگانگی قرون وسطایی غلبه می‌کند که بین اعمال مقدس و نامقدس و بین اخلاق خواص و قدیسان و اخلاق عوام تمایز قائل می‌شود. این درک جدید لوتر را قادر می‌سازد تا مفهوم رادیکال جدیدی از کهنات همه مؤمنان را ایجاد کند»^۴ (Stoltzfus, 2013). فرآیند ایمان به صورت پیوند شاد میان روح و مسیح است که لوتر تعبیر به «ازدواج» می‌کند. طی آن همه چیز، چه خوب و چه بد، بین آنها تقسیم می‌شود: مسیح پر از فیض، زندگی و نجات است و روح پر از گناه، مرگ و محکومیت است. اکنون با واسطه ایمان، مرگ و جهنم متعلق به مسیح است و فیض، زندگی و نجات از آن روح (Luther, 1531: 477). منظور از پیوند، نوعی مشارکت در مسیح یا همان مرگ از خود و زندگی در مسیح است. همچنان که فرد از خویشتن بشری خود ناامید و تهی می‌شود، عدالت الاهی با مسیح بر او وارد می‌شود. لوتر در تفسیر غلاطیان ۲: ۲۰ «با مسیح بر صلیب شده‌ام، و دیگر من نیستم که زندگی می‌کنم، بلکه مسیح است که در من زندگی می‌کند» می‌گوید: «عدالت واقعی مسیحی، عدالت مسیح است که در ما زندگی می‌کند. ما باید به بیرون از شخص خودمان بنگریم. مسیح و وجدان من باید یکی شوند، به طوری که من نمی‌توانم هیچ چیز جز مسیح ببینم که برای من مصلوب و زنده شده است. اگر به خودم بنگرم، از دست رفته‌ام» (Luther, 1535: 69).

لوتر بسیاری از ابعاد الهایتش را با توجه به چارچوب سنت آگوستینی، توسعه داد. اما تأکید او بر رد هر گونه تأثیر اعمال (آیین) در این زمینه، و مهم‌تر از آن رد هر گونه توانایی از سوی خود انسان نشان می‌دهد که به گفته مک‌گراث «او عناصری را ارائه کرد

که آگوستین جرئت نداشت آنها را بر زبان آورد» (مک‌گراث، ۱۳۸۲: ۲۳۲). لوتر نیز همچون آگوستین به تقدم فیض بر اعمال بشری معتقد است، اما تأکید او بر ایده «فقط ایمان» (Sola Fides) و همچنین بر عدالت مسیح، او را یک قدم فراتر از سنت آگوستینی برد. در نظر لوتر، ما نه فقط با فیض رایگان، بلکه با عدالت مسیح که در ایمان دریافت می‌کنیم، عادل خوانده می‌شویم. اما به هر حال، همچون آگوستین، لوتر معتقد است حاصل مشارکت با مسیح/تساب عدالت به فرد است؛ او برخلاف آکوئیناس، عدالت را نوعی حرکت یا تغییر موقعیت نمی‌داند، بلکه معتقد است هنوز بقایای گناه در ما وجود دارد، اما به اتهام آنها محکوم نمی‌شویم، بلکه گناهان ما به خاطر مسیح نادیده گرفته می‌شوند (Luther, 1531: 476).

در سنت آگوستینی، عادل‌شدگی به مثابه تجدید تصویر الاهی در انسان، امری یکباره و برای همیشه نیست، بلکه مستلزم تکامل است که با فیض الاهی و در اراده آزادشده به وجود می‌آید. به عبارت دیگر، گناه در این زندگی هرگز به طور کامل برطرف نمی‌شود و انسان در عادل‌شدگی صرفاً عادل شمرده می‌شود (McGrath, 2005: 48). لوتر نیز معتقد است چون ما هنوز در این زندگی دنیوی هستیم، گناه هنوز در گوشت [جسم] ما ساکن است؛ یا ممکن است در گناه بیفتیم؛ انسان حقیقتاً عادل نمی‌شود بلکه عدالت به او نسبت داده می‌شود؛ به همین دلیل، لوتر اصطلاح «عدالت منسوب» را برای وضعیت عدالت در انسان به کار می‌برد. به این معنا که باید به یاد داشته باشیم که گناهان ما در حقیقت پوشیده شده‌اند، و خدا ما را به سبب آنها متهم نمی‌کند (Luther, 1531: 149).

همچنان که گناهکار بودن نوعی از بودن و موقعیت هستی‌شناختی انسان را نشان می‌دهد، پذیرش انسان از سوی خدا هم نحوه جدیدی از بودن و هستی او را آشکار می‌کند. تغییری در ما به وجود نمی‌آید، این خدا است که ما را نه با گناهانمان که با لطف خود می‌نگرد. لوتر عدالت حاصل از مشارکت با مسیح را عدالت خارجی می‌نامد، چون فرد نقش فعالی در آن ندارد و از خارج به ما داده می‌شود (Luther, 1519: 155). اما در این عدالت خارجی، مسیح آدم‌کهنه [گناهکار] را متناسب با میزان رشد ایمان و درک او از مسیح، بیشتر و بیشتر بیرون می‌راند (Ibid.: 157)، و انسان جدیدی متولد

می‌شود. با آغاز ایمان، فرد به ارتباط درست با خدا باز می‌گردد و آزاد می‌شود. لوتر در رساله *آزادی فرد مسیحی* معتقد است اکنون فرد به آزادی حقیقی دست می‌یابد. واضح است که آزادی مسیحی آزادی اراده نیست، بلکه در عوض به معنای عادل‌شدن به عنوان شخصی گناهکار از طریق مسیح است. این یعنی از نفرین گناه‌رهایی یافته، از وسواس خود رهایی یافته و در عوض، کاملاً به خدا وابسته شده است (Stoltzfus, 2013). ایمان، انسان گناهکار را که به مثابه مردگان است، زنده می‌کند و او را به زندگی جدید در مسیح می‌رساند (Luther, 1520: 39). این زندگی جدید را لوتر عدالت نوع دوم می‌نامد. انسان نو ابزار عمل خدا و مسیح است و «همچون درختی خوب، میوه‌های خوبی خواهد آورد» (Luther, 1531: 171). در موقعیت جدید، انسان آزادی حقیقی دارد که به واسطه آن می‌تواند شریعت موسایی را نیز به جای بیاورد (Luther, 1520: 13). در این تولد مجدد اعمال انسان نیز الوهی می‌شود و «ایمان در همه اعمال مؤمن جاری می‌شود، همان‌طور که الوهیت مسیح در بشر بودن او جاری می‌شود» (Luther, 1535: 102). می‌توان گفت اساساً با ایمان است که انسان به معنای حقیقی کلمه ساخته می‌شود و چون اتحاد بنیادینی میان فرد مؤمن و مسیح برقرار می‌شود، موجود منفعل قدیم جای خود را به موجودی آزاد و فعال می‌دهد. این فعالیت حاصل از ایمان بر مبنای عشق به خدا و همسایه شکل می‌گیرد که برخلاف الاهیات سنتی نه مقدمه ایمان، که نتیجه آن است. انسان جدید نه تنها اعمال نیک آیینی‌اش بلکه حتی اعمال روزانه‌اش نیز مقدس و الوهی است.

نتیجه

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه لوتر و آکوئیناس در باب ایمان و نقش انسان در آن نشان می‌دهد که:

۱. ایمان بحث‌شده در آکوئیناس را می‌توان «ایمان گزاره‌ای» (propositional faith) خواند و چنان‌که سزشن در انواع ایمان بحث می‌کند بزرگ‌ترین ویژگی آن تلقی عقلانی از انسان است (Session, 1994: 161). توانایی عقلانی انسان او را قادر به شناخت خدا

می‌کند. سنت مدرسی، برخلاف لوتر، می‌کوشد نوعی انطباق و سازش میان قلمرو بشری و الاهی ایجاد کند. آکوئیناس با تصویری که از خدا مطرح می‌کند و تفسیرش از قدرت الاهی آن را با علت‌العلل ارسطویی شرح می‌دهد که علت غایی همه چیز محسوب می‌شود. به همین دلیل است که او فیض را نیز «قدرت» اساسی می‌داند که محبت از آن ناشی می‌شود (Aulen, 1948: 127). در حالی که لوتر معتقد است ایمان هرگز مرز میان بشر و الوهیت را از میان برنمی‌دارد و البته ایمان هرگز به شناخت کامل خدا نائل نمی‌شود. ایمان نمی‌تواند به چشم‌انداز عقل برده شود و لوتر بارها علیه ورود عقل به الاهیات هشدار می‌دهد (Luther, 1517: 269). چنین اندیشه‌ای به منزله قضاوت بشری در امور الاهی است. او در تفسیر غلاطیان می‌گوید: «الاهیات ما به این دلیل متقن و مطمئن است که ما را از خودمان می‌گیرد و بیرون از خودمان قرار می‌دهد، مبادا به انسان‌ها، احساسات، شخصیت‌ها و اعمالمان تکیه کنیم» (Luther, 1535: 387). ایمان نه مبتنی بر تجربه و نه حاصل اعمال نیک است، بلکه لوتر کلمه خداوند و وعده الاهی را جایگزین اینها می‌کند. از این بابت می‌توان گفت «مسیح‌محوری» در ایمان لوتر مسئولیت عقلانی انسان را واگذار می‌کند. به هر حال او معتقد است الاهیات است که به درستی انسان را می‌شناسد نه فلسفه (Luther, 1536: 137).

۲. ایمانی که لوتر مطرح کرده «ایمان قلبی» (devotional faith) یا ایمانی از جنس «وقف» (devotion) است. مهم‌ترین وجه آن «ارتباط شخصی» میان انسان و خدا است (Session, 1994: 181)، خدایی که در نهایت فاصله با انسان قرار دارد در ایمان بسیار نزدیک و همراه انسان می‌شود. گرچه این فاصله همواره حفظ می‌شود و هر چه بیشتر انسان خودش را به خدا نزدیک می‌بیند به همان میزان به دوربودن خودش پی می‌برد. میان دو طرف آن (خدا و انسان) هیچ‌گونه توازن و برابری و حتی تناسبی وجود ندارد. ارتباطی است که در آن خدا نقطه کانونی است و زندگی تحت سیطره کامل «فقط خدا» است (Aulen, 1948: 24). البته بدیهی است که در نظر لوتر، مسیح، نماینده خدا، و وحی، آشکارکننده خدا است و در واقع این ارتباط الاهی با مسیح برقرار می‌شود. اما در عین حال بر «ظرفیت‌های متمایز شخصی» (distinctively personal capacities) تأکید می‌شود:

نگرش‌ها، ارزش‌ها و اهداف و نیت هر دو طرف. نتیجه این می‌شود که دانش یا اعتقاد به صحت گزاره‌ها، حتی حقیقت گزاره‌های مربوط به هر دو طرف [خدا و انسان]، در بهترین حالت جنبه ثانویه یا فرعی رابطه است (Ibid.: 26).

۳. آکوئیناس ایمان را باوری عقلانی تلقی می‌کند که در اثر عشق شکل می‌گیرد، در حالی که لوتر ایمان را حاصل اعتماد می‌داند. همان‌طور که اشاره شد، ایمان برای لوتر اعتماد به وعده‌های الهی است که فرد عادل‌شده از طریق و با نیروی محرکه عشق عمل می‌کند، چه در برابر خدا و چه در برابر همسایه؛ اما عشق دلیل و سبب عادل‌شدن نیست. لوتر در تفسیر سخن پولس (۵: ۶ غلاطیان)، «زیرا در عیسی مسیح نه ختنه سودی دارد و نه ختنه‌نشدن، بلکه ایمانی که با عشق عمل می‌کند»، می‌گوید ایمان باید به گونه‌ای باشد که فرد اعمال نیک را از طریق عشق انجام دهد (Luther, 1535: 108).

۴. لوتر، برخلاف آکوئیناس، از هستی‌شناسی ارسطویی پیروی نمی‌کند و واضح است که «او رابطه را بر جوهر ترجیح داده است، رابطه جایگزین مدل ماده و صورت ارسطو، رابطه‌ای از نوع انفعال و به طور خاص، رابطه‌ای از زبان می‌شود و در کلمه آشکار می‌شود» (Stoellger, 2017). برخلاف ایمان عقلی که مبتنی بر دیدن است، در سنت لوتر، ایمان حاصل از شنیدن تعریف می‌شود. بر اساس هستی‌شناسی لوتر، برخلاف آکوئیناس، گناه بسیار جدی است و وضعیت انسان به گونه‌ای نیست که ایمان در قالب گزاره به او عرضه شود تا آن را بپذیرد، بلکه این خدا است که ظرفیت تصمیم‌گیری فرد را فراهم می‌کند. در اندیشه لوتر، فیض یا عدالت گناهکاران از طریق مسیح، بدون اینکه انسان کاری انجام دهد، رخ می‌دهد. به عنوان هدیه، فیض را نمی‌توان به سطوح منطقی و ارادی تقلیل داد، بلکه همه چیز به خدا وابسته است.

۵. وجه دیگر این هستی‌شناسی این است که به هیچ تجربه یا شایستگی پیشینی‌ای وابسته نیست. در اندیشه آکوئیناس، با وجود تأکید بر دریافت عقل از طریق مشارکت در خدا، امکان این مشارکت به قدرتی منتسب است که به‌شایستگی به روح انسان تعلق دارد. اگرچه وی این قدرت عقل فعال را از خدا می‌گیرد، اما در استفاده از این قدرت مستقل است. او استدلال می‌کند که توانایی مشارکت در عقل خدا از این طریق نوعی

قدرت ذاتی و شایسته انسانی است (ST I, q. 79. 4). بنابراین، باید «به روح انسان قدری «قدرت» مشارکت‌کننده در عقل برتر [خدا] را اختصاص دهیم» (ST I, q. 79. 4). اگرچه تأکید آکوئیناس بر اولویت فیض خدا، او را بسیار نزدیک به لوتر قرار می‌دهد، اما هنوز هم اختلاف بر ایده نجات مبتنی بر شایستگی پابرجا است. مهم‌ترین وجه اختلاف در همین موضوع شایستگی است، در حالی که آکوئیناس با ایده «گرایش ذاتی به فضیلت» مؤمنان را و در نتیجه باور و ایمان را طبقه‌بندی می‌کند، لوتر نوع انسان را در وضعیت یکسان گناه‌آلود تصور می‌کند که هیچ تمایزی بین آنها وجود ندارد؛ و می‌توان ایده «کهان همه مؤمنان» را نیز ذیل همین رویکرد درک کرد.

۶. تأکید آکوئیناس بر حرکت به سوی فیض به عنوان عملی داوطلبانه، نمودی از وضعیت انسان در نظر او است. حتی اگر فیض تزریق‌شده عملی الهی باشد، از آن انسان می‌شود؛ و صرفاً قدرت خدا نیست که در شخص عمل می‌کند، بلکه نوعی شایستگی واقعی برای عدالت فرض می‌شود که بخشی از ماهیت انسان است (Ozment, 1981: 31). به عبارت دیگر، فیض در اینجا به طبیعت انسان کمک می‌کند و آن را التیام می‌بخشد، نه اینکه آن را متحول کند و انسان را در مسیر دیگری قرار دهد. از نظر آکوئیناس، آیین‌ها ابزار دریافت چنین فیضی هستند و همچنان که سبب رضایت خدا هستند، فیض را در طبیعت انسان تزریق می‌کنند (عادل‌شدگی)، در حالی که لوتر بر تمایز میان عدالت منفعل (دریافت فیض) و عدالت فعال (انجام دادن اعمال نیک و آیین‌ها) تأکید می‌کند و این در واقع چارچوب اصلی درک لوتر از ایمان است. ایمان در اندیشه لوتر اعتمادی منفعلانه است. چون اساساً موقعیت هستی‌شناختی انسان هبوط‌یافته، موقعیتی منفعل است.

۷. آکوئیناس و لوتر هر دو برخلاف اراده‌گرایانی از قبیل پلاگیوس‌ها، معتقدند ایمان از خدا آغاز می‌شود نه انسان. برای این منظور لوتر فرمول را ایجاد کرد: نجات «خارج از ما» است، «خارج از مرجعیت ما»، و نجات «رایگان» است (حتی شنیدن نیز به عنوان واسطه اصلی در پیدایش ایمان، تشبیهی از نوع منفعل است که ما خارج از خودمان نجات دریافت می‌کنیم). در اندیشه آکوئیناس هم، ابزار نجات که فیض است خارج از

بررسی مقایسه‌ای ایمان در دیدگاه لوتر و آکوئیناس با تأکید بر نقش انسان / ۹۵

ما است، اما تفاوت در اینجا است که نزد آکوئیناس مرجعیت خارج از ما به معنای مرجعیت شخص و به عبارت دیگر در کلیسا است، در حالی که در اندیشه لوتر مرجعیت خارج از ما همان «کلمه» است و فرد بی‌واسطه و از طریق قلب و روح با مسیح پیوند می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این ایده مبتنی بر نظریه ارسطو است که میان اطلاق لفظ «موجود» به جوهر و عرض تمایز قائل است.
۲. به اراده آزاد و در نتیجه آغاز ایمان از جانب انسان معتقد بودند.
۳. «آنچه از خداوند است به‌خوبی منظم شده است».
۴. ایده کهنات همه مؤمنان که لوتر، به‌ویژه در اسارت بابلی کلیسا، مطرح می‌کند بر یکسان‌بودن همه مؤمنان در برخوردارگی از ایمان و برخوردارگی از آیین‌ها مبتنی است؛ همچنین، حق ویژه پاپ برای تفویض قدرت‌های فرابشری به سلسله‌مراتب کلیسایی را به پرسش می‌کشد.

منابع

کتاب مقدس (بی‌تا). ترجمه قدیم.

مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۲). *مقدمه‌ای بر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه: بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

Althaus, Paul (1966). *The Theology of Martin Luther*, Trans by Robert C. Schultz, Philadelphia: Fortress Press.

Aquinas, Thomas (1952). *Summa Theologica*, trans by Daniel J. Sullivan, vol. II, William Benton Chicago.

Aulen, Gustaf (1948). *The Faith of the Christian Church*, trans. Wahlstrom and Arden, Philadelphia: The Muhlenberg Press.

Chester, Stephen (2009). "It is No Longer I Who Live: Justification by Faith and Participation in Christ in Martin Luther's Exegesis of Galatians", in: *New Test Stud.* 55, pp. 315-337.

Jankiewicz, Darius (2004). "Sacramental Theology and Ecclesiastical Authority", in: Faculty Publications, Paper 56, pp. 361-382.

Luther, Martin (1823). *On The Bondage of the Will; to the Venerable Mister Erasmus of Rotterdam 1525*, Translated by Edward Thomas Vaughan, MA: London.

Luther, Martin (1949). *Commentary on the Epistle to the Galatians, 1535*, Trans. Theodore Graebner, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House.

Luther, Martin (1958). *Answer to Latomus, 1521*, Luther's Work, American Edition, vol. 32, edited by George W. Forell, General Editor, Helmut T. Lehmann, Muhlenberg Press.

Luther, Martin (1960). *The Theses Disputation Concerning Man, 1536*, Luther's works: Career of the Reformer IV / Vol. 34, Philadelphia: Muhlenberg Press.

Luther, Martin (1961). *Lectures on Romans, 1515*, Ed and Trans by Wilhwlm Pauck, Westminster Press.

Luther, Martin (1989). *Two Kind of Righteousness, 1519*, Martin Luther's Basic Theological Writings, pp. 155-164.

Luther, Martin (1997). *Commentary on ST Paul's Epistle to Galatians, 1531*, Trans. Edwin Sandys, The Digital Library Commentary.

Luther, Martin (2003). *On Christian Liberty, 1520*, trans. W. A. Lambert, rev. by Harold J. Grimm, Fortress Press: Minneapolis.

- Luther, Martin (2004). *The Theologia Germanica Translated by Wink worth, Susanna*, Dover.
- Luther, Martin (2006). *Disputation against Scholastic*, 1517, Luther Early Theological Works, Library of Christian Classics, pp. 266-273.
- Luther's Work, Lecture on Genesis* (1985). Vol. 1, Chapter 1-5, Edited by Jaroslav Pelikan, Congordia Publishing House.
- McFarland, Ian. (2011). *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McGrath, Alister E. (2011). *Luther's Theology of the Cross*, Wiley-Blackwell.
- McGrath, Alister E. (2005). *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Third Edition, Cambridge.
- Ozment, Steven (1981). *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Yale University Press.
- Pelikan, Jaroslav (1971). *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, The University of Chicago Press.
- Pieper, Josef (1975). *Belief and Faith: A Philosophical Tract*, Pantheon Books.
- Sessions, William Lad (1994). *The Concept of Faith: A Philosophical Investigation*, Ithaca: Cornell University Press.
- Slenczka, Notger (2014). "Luther's Anthropology", The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology, online publication.
- Stoellger, Philipp (2017). "Martin Luther on Faith", in: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Oxford University Press.
- Stoltzfus, Michael (2013). "Martin Luther: A Pure Doctrine of Faith", Globethics.net library Submissions Protestant Ethics Journal of Lutheran Ethics.
- Weber, Edmund (2010). "Salvation and Faith: with Special Reference to Martin Luther's and John Calvin's Ideas; a Theological Contribution to a General Theory of Religion", *Journal of Religious Culture*, No. 145, pp. 1-6.

References

The Bible. n.d. Old Translation.

Althaus, Paul. 1966. *The Theology of Martin Luther*, Translated by Robert C. Schultz, Philadelphia: Fortress Press.

Aquinas, Thomas. 1952. *Summa Theologica*, Translated by Daniel J. Sullivan, vol. II, William Benton Chicago.

Aulen, Gustaf. 1948. *The Faith of the Christian Church*, Translated by Wahlstrom and Arden, Philadelphia: The Muhlenberg Press.

Chester, Stephen. 2009. "It is No Longer I Who Live: Justification by Faith and Participation in Christ in Martin Luther's Exegesis of Galatians", in: *New Test Stud.* 55, pp. 315-337.

Jankiewicz, Darius. 2004. "Sacramental Theology and Ecclesiastical Authority", in: *Faculty Publications*, Paper 56, pp. 361-382.

Luther, Martin .1960. *The Theses Disputation Concerning Man*, 1536, Luther's Works: Career of the Reformer IV / Vol. 34, Philadelphia: Muhlenberg Press.

Luther, Martin. 1823. *On the Bondage of the Will; to the Venerable Mister Erasmus of Rotterdam 1525*, Translated by Edward Thomas Vaughan, MA: London.

Luther, Martin. 1949. *Commentary on the Epistle to the Galatians*, 1535, Trans. Theodore Graebner, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House.

Luther, Martin. 1958. *Answer to Latomus*, 1521, Luther's Work, American Edition, vol. 32, Edited by George W. Forell, General Editor, Helmut T. Lehmann, Muhlenberg Press.

Luther, Martin. 1961. *Lectures on Romans*, 1515, Ed and Trans by Wilhwlm Pauck, Westminster Press.

Luther, Martin. 1989. *Two Kind of Righteousness*, 1519, Martin Luther's Basic Theological Writings, pp. 155-164.

Luther, Martin. 1997. *Commentary on ST Paul's Epistle to Galatians*, 1531, Trans. Edwin Sandys, The Digital Library Commentary.

Luther, Martin. 2003. *On Christian Liberty*, 1520, trans. W. A. Lambert, rev. by Harold J. Grimm, Fortress Press: Minneapolis.

Luther, Martin. 2004. *The Theologia Germanica Translated by Wink worth*, Susanna, Dover.

- Luther, Martin. 2006. *Disputation against Scholastic*, 1517, Luther Early Theological Works, Library of Christian Classics, pp. 266-273.
- Luther's Work, Lecture on Genesis*. 1985. vol. 1, Chapter 1-5, Edited by Jaroslav Pelikan, Congordia Publishing House.
- Mc Grath, Alister. 2003. *Moghaddameh-yi bar Nehzat Eslah Dini (Reformation Thought: An Introduction)*, Translated by Behruz Haddadi, Qom: Center for the Study and Research of Religions and Denominations. [in Farsi]
- McFarland, Ian. 2011. *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McGrath, Alister E. 2005. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Third Edition, Cambridge.
- McGrath, Alister E. 2011. *Luther's Theology of the Cross*, Wiley-Blackwell.
- Ozment, Steven. 1981. *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Yale University Press.
- Pelikan, Jaroslav. 1971. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, The University of Chicago Press.
- Pieper, Josef. 1975. *Belief and Faith: A Philosophical Tract*, Pantheon Books.
- Sessions, William Lad. 1994. *The Concept of Faith: A Philosophical Investigation*, Ithaca: Cornell University Press.
- Slenczka, Notger. 2014. "Luther's Anthropology", The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology, online publication.
- Stoellger, Philipp. 2017. "Martin Luther on Faith", in: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Oxford University Press.
- Stoltzfus, Michael. 2013. "Martin Luther: A Pure Doctrine of Faith", Globethics.net library Submissions Protestant Ethics Journal of Lutheran Ethics.
- Weber, Edmund. 2010. "Salvation and Faith: with Special Reference to Martin Luther's and John Calvin's Ideas; a Theological Contribution to a General Theory of Religion", *Journal of Religious Culture*, no. 145, pp. 1-6.