

یکی از آموزه‌های به‌ظاهر مشترک در امامیه و کاتولیک که زمینه‌ای برای دستیابی انسان به سعادت و کمال است، آموزهٔ لطف یا فیض خداوند است. در نگاه اول، به نظر می‌رسد این دو قاعده، مضمون و مبانی واحدی دارند؛ ولی در نگاه دقیق، متفاوت‌اند. نقش اصلی لطف در امامیه، هدایت‌گری و ایجاد انگیزه برای بندگان، در انجام تکالیف الهی است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۳؛ طبرسی نوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۵)، اما نقش اساسی فیض در کاتولیک، کفایت ایمان صرف به مسیح برای نجات از وضعیت گناه‌آلود (Catechism, 1994, paragraph. 153and 163؛ رومیان، ۱۲: ۷ و ۳: ۲۱-۲۴)، و الغاء شریعت و تکلیف است (اعمال رسولان، ۱۳: ۳۸-۳۹؛ غلاطیان ۳: ۱۹-۲۵ و ۵: ۴؛ پالما، ۱۹۹۳، ص ۲۰).

با وجود این‌که دو موضوع لطف و فیض، از دیرباز مورد توجه الهیدانان دو مذهب بوده، اما با مراجعه به منابع مربوط، منبعی که مبانی این دو آموزه را به‌صورت مقایسه‌ای، مورد پژوهش قرار داده باشد، یافت نشد. از این‌رو، این نوشتار تلاش دارد تا مبانی این دو قاعده را در ترازوی مقایسه قرار دهد. در جهان امروز، مقایسه تطبیقی آموزه‌های ادیانی، به این دلیل مهم است که از یک‌سو، ما را در برخورد صحیح با آنها کمک می‌کند، و از سوی دیگر، فهم دقیق حدود و ثغور آموزه‌های اساسی ادیان، سلاح دفاعی محکمی در مقابل شبهات اعتقادی است که به دیگر مذاهب و ادیان می‌شود. امروزه شبهات رنگارنگی مطرح می‌شود مبنی بر اینکه چرا ما از فیض الهی بهره نبرده، وارد آن نمی‌شویم؟ آیا فیض، مخصوص مسیحیت است، یا اینکه مذهب امامیه هم تبیین دقیقی از فیض و لطف الهی دارد؟ بنابراین، برای فراهم نمودن زمینه‌های دفع این‌گونه شبهات، و با توجه به گشوده بودن باب مباحث تطبیقی بین ادیان، ضرورت چنین تحقیقی روشن می‌شود.

یکی از مباحثی که در شناخت اندیشه‌های مذاهب، نقش مهمی ایفا می‌کند، تبیین ملاک‌های عقلی مذاهب است. از این‌رو، مسئلهٔ اصلی مقالهٔ پیش‌رو، عبارت است از اینکه «میان مبانی آموزهٔ فیض در کاتولیک و قاعدهٔ لطف در امامیه، چه نسبتی برقرار است؟» برای پاسخ به این پرسش، ابتدا به بررسی مبانی قاعدهٔ لطف در کلام امامیه و آموزهٔ فیض در الهیات کاتولیک پرداخته، و سپس مقایسهٔ آن دو، همراه با رصد نقاط اشتراک و افتراق را، و جهت همت خود قرار می‌دهیم.

پیش از ورود به بحث، لازم به یادآوری است که هدف عمدهٔ متکلمان امامیه از طرح قاعدهٔ «لطف»، اثبات عادلانه و حکیمانه بودن افعال خداوند و پیراستگی او از زشتی‌هاست (ربانی‌گلپایگانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۰۵)، اما علت اصلی طرح «فیض» در مسیحیت، وجود فرضیه گناه نخستین انسان‌هاست

بررسی تطبیقی مبانی «قاعدهٔ لطف» در امامیه و آموزهٔ «فیض» در مسیحیت کاتولیک

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

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

hasandinpanah@gmail.com

حسن دین‌پناه / دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۲/۶/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۵

چکیده

یکی از آموزه‌هایی که در امامیه و مسیحیت کاتولیک دارای اسمی مشترک است، آموزهٔ grace، لطف یا فیض الهی است. همان‌گونه که قاعده لطف، از مهم‌ترین قواعد در کلام امامیه است، از مسئلهٔ فیض نیز به‌عنوان هستهٔ مرکزی، برای اثبات سایر آموزه‌های الهیات کاتولیک، استفاده می‌شود. از منظر دو مذهب، لطف و فیض الهی نوعی مداخله و تدبیر خداوند در زندگی انسان است که موجب دوری فرد از گناه، و رساندن او به رستگاری و نجات می‌شود. با وجود این، دو آموزه مبانی واحدی ندارند. برای بررسی این ادعا لازم است نسبت میان این دو، مورد تأمل قرار گیرد. این مسئله ابعاد گوناگونی دارد.

این مقاله با رویکرد نظری و بررسی اسنادی به بیان مبانی، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو قاعده به‌صورت بررسی تطبیقی می‌پردازد. در این پژوهش نشان دادیم که آن دو، از حیث مبانی و پیش‌فرض‌ها تفاوت بنیادین دارند هرچند اندک شباهتی در میان مبانی آن دو مشاهده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: قاعدهٔ لطف، آموزهٔ فیض، امامیه، کاتولیک، حکمت، رحمت.

(اول یوحنا، ۴: ۱۰ و ۷-۶؛ متی، ۲۰: ۲۸؛ مک‌گراث، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۳-۶۶). بحث فدای مسیح و سرشت انسان در الاهیات آنان جدی است. به همین مناسبت در بررسی آموزه فیض، مبنای انسان‌شناسی و مسیح‌شناسی آنان جداگانه بررسی می‌شود. هرچند در متن تطبیق، به دیدگاه امامیه دربارهٔ این دو موضوع، اشاره‌ای خواهد شد.

مبانی قاعدهٔ لطف در کلام امامیه

«لطف» در کلام امامیه، از جمله افعال خداوند است و در اصطلاح به دو معنای «محصل» و «مقرّب» به کار می‌رود. لطف محصل، اموری، مانند وجوب تکالیف، بعثت انبیاء و نصب امام را گویند که موجب تحقق اصل تکلیف به وسیلهٔ مکلف می‌گردد، به گونه‌ای که اگر خداوند آن موارد را به بشر ارزانی نکند، اطاعت خداوند از جانب عبد صورت نمی‌پذیرد. لطف مقرّب، نیز عبارت است از اموری، مانند وعد و وعید، بلاها و حدود شرعی، که در نزدیک ساختن بندگان به طاعت، و دور ساختن آنان از سرکشی مؤثر است، ولی در اصل توان مکلف بر انجام تکالیف، دخالتی ندارد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۴؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۷۷؛ مفید، الاعتقادی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۷).

لطف مقرّب و محصل، هرچند در این حقیقت، که زمینه‌های انجام تکالیف را فراهم می‌کنند، امر واحدی‌اند، اما یک تفاوت عمده دارند و آن اینکه لطف محصل، موجب حصول و تحقق اصل تکلیف شرعی می‌گردد، اما لطف مقرّب، مرتبه‌اش بعد از اثبات تکلیف بوده، و مکلف را به انجام تکلیف الهی نزدیک می‌سازد (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹).

از آنجاکه افعال خداوند، مظاهر صفات او، و صفات وی، مظاهر ذات متعالی او هستند (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۰۵؛ پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲)، از این رو مبانی لطف، یکی از صفات کمالی خداوند خواهد بود. متکلمان امامیه، از همان آغاز طرح این قاعده، صفات حکمت، عدل و رحمت الهی را به‌عنوان موجب و مبین لطف مطرح می‌کردند. اینک به طرح مبانی قاعدهٔ لطف می‌پردازیم.

حکمت

اصل حکمت بالغهٔ الهی، مشهورترین مبنای وجوب لطف خداوند است که در کلمات متقدمان و متأخران از امامیه، مطرح شده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۵۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۸؛ مفید، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۰).

مفهوم حکمت در لغت و اصطلاح

واژهٔ «حکمت» در لغت، از ریشهٔ «ح ک م» بوده، و به‌معنای تدبیر و دانشِ باارزشی است که از کار زشت و نقص بازداشته، و با عمل متقن و محکم همراه می‌باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق؛ راغب، ۱۴۱۲ق؛ رازی، ۱۴۱۵ق؛ مالک‌حسینی، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۷۴۸). «حکمت»، در کلام امامیه، دارای چندین معانی است، که مهم‌ترین آنها، پیراسته بودن فاعل از انجام افعال قبیح است. دیگر معانی حکمت، مانند اتفاق در آفرینش، تدبیر جهان و هدفمند بودن افعال الهی، در واقع به همان معنا برمی‌گردند، یعنی عدم استحکام و اتقان فعل، و نیز فعل بدون هدف، برای فاعل دانا و حکیم پسندیده نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۴۹؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۷۳؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۱).

علاوه‌براین، حکمت به‌معنای پیراستگی از قبیح، گسترده بوده و شامل عدل هم می‌شود؛ زیرا به این معناست که خداوند مرتکب هیچ قبیحی، همچون کذب، خلف وعده و ظلم نمی‌شود. ارتباط عدل و حکمت در علم کلام، موجب شده تا متکلمان معمولاً این دو واژه را در بحث عدل الهی، با هم ذکر کنند. برای مثال، حکیم لاهیجی فصل پنجم از مباحث عدل الهی را به بیان حکمت الهی اختصاص داده است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۷۳).

حکمت، مبنای لطف محصل و مقرّب

حکمت در مسئله لطف محصل، عبارت است از این مهم که انجام فعلی که از نظر عقلی قبیح باشد، از جانب خداوند نقض غرض محسوب می‌شود. از این رو، متکلمان امامیه به بیان ملازمه‌ای میان عدم وجوب لطف محصل و نقض غرض پرداخته و به اتفاق می‌گویند، ارادهٔ تشریعی خداوند بر اطاعت انسان از وی و نیز اجتناب از گناهان تعلق گرفته، تا در نتیجهٔ آن آدمی به کمال و سعادت نهایی برسد (خرازی، ۱۳۸۲، ص ۶۷؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۹). حال اگر خداوند به علم ازلی بداند که اطاعت مکلفان از تکلیف و یا تقرّب آنان به خدا، متوقف بر انجام اموری (الطافی) است که با هیچ‌یک از صفات جمال و جلال او منافات نداشته باشد، در این صورت انجام آن امور بر خداوند حکیم واجب است؛ زیرا اخلال به آن امور و ترک الطاف، کاشف از این است که خداوند طاعت مکلف را نخواست، و برخلاف غرض خود عمل کرده است. حال آنکه چنین مطلبی، مستلزم نقض نمودن هدف و غرض خویش (از آفرینش یا تکلیف) است، و از آنجاکه عقلای عالم، نقض غرض را امری سفیهانه، ضد حکمت و قبیح می‌دانند از این رو، اخلال به لطف نیز قبیح و از خداوند حکیم محال است.

آنان برای توضیح استدلال بالا چنین مثال می‌آورند: اگر فردی که اراده نموده تا کسی را برای مهمانی به منزل خود دعوت نماید و اتفاقاً غذا را هم آماده ساخته است بدانند یا احتمال قوی بدهد که اگر با روی گشاده و لحن ملایم با او سخن نگویید، و یا دعوت‌نامه یا نماینده یا یکی از عزیزان خود را برای دعوت او نفرستد، او دعوت وی را اجابت نخواهد کرد، در این صورت، بر او لازم است که این آداب ویژه را رعایت کند؛ زیرا در غیر این صورت معلوم می‌شود که یا اراده جدی برای حضور میهمان نداشته است که خلاف فرض است و یا غرض خود را نقض کرده است که آن کاری ناعاقلانه و برخلاف حکمت است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۵؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۵؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۰).

در باب لطف مقرب نیز متکلمان امامیه معتقدند: اگر خداوند کارهایی را که در جلب توجه افراد گوناگون به تکالیف الهی، و دوری آنان از تخلف و عصیان دخیل است، انجام نداده باشد، نقض غرض به‌شمار آمده، از نظر عقل بر فاعل حکیم روا نیست (شعرانی، بی‌تا، ص ۴۶۰؛ ربانی، ۱۳۶۹، ص ۲۸). برای نمونه، قرآن گواه مؤکد است که اگر رسولان الهی (لطف محصل) تنها به ابلاغ تکالیف اکتفا می‌کردند و به دنبال آن، نوید پاداش و بیم از عقاب (لطف مقرب) نمی‌دادند، حجت خداوند بر انسان‌های گناهکار تمام نمی‌شد (نساء: ۱۶۵). نمونهٔ دیگر قرآنی اینکه، هرچند دنیا سرای عمل و آخرت سرای حساب است، اما حکمت الهی اقتضا می‌کند که برخی حوادث و رخدادهای تلخ (لطف مقرب)، که گاهی کیفر برخی از گناهان هستند، در این جهان محقق شوند تا مایهٔ بیداری بشر گردیده و او از گناه دوری جسته و به اطاعت الهی روی آورد (روم: ۴۱).

عدل

برخی متکلمان، وجه وجوب لطف را عدل الهی دانسته، گفته‌اند: ترک لطف، موجب ظلم به بندگان خواهد بود (مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۵۹). هرچند برخی محققان معتقدند که چنین نظری از متکلمان امامیه مطرح نشده است (ربانی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵)، ولی به نظر می‌رسد پرداختن به این مسئله که آیا عدل از پایه‌های لطف به‌شمار می‌آید یا نه، لازم است؛ زیرا برخی از معتزلی‌ها در این باب، بر دو صفت عدل و حکمت تأکید دارند، نه حکمت تنها. البته ایشان حقیقت عدل را همان حکمت می‌دانند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۲).

مفهوم عدل در لغت و اصطلاح

واژهٔ «عَدْلٌ» در لغت مصدر «عَدَلَ - یَعْدِلُ» بوده، و مهم‌ترین معانی آن عبارت از انصاف و دادگری در مقابل ظلم، برابری و اجتناب از تبعیض، رعایت حد وسط میان افراط و تفریط در امور است (قرشی، ۱۳۷۱،

ص ۳۰۱؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۵۱؛ معین، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۲۸۲). در مجموع، حقیقت عدل این است که هر امری در هستی از حیث کمالات در جایگاه شایستهٔ خود قرار گرفته و به حق و سهم دیگران تجاوز نکند (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۳۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۱؛ سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۱۷۲). براساس این تعریف، عدل مرادف حکمت و کار عادلانه، مساوی با کار حکیمانه می‌گردد (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۲).

«عدل» در اصطلاح علم کلام، فعل خداوند بوده، و دو کاربرد دارد:

۱. عدل گاهی به‌معنایی مقابل ظلم و در مقام تشریح و جزا به کار می‌رود. عدل در مقام تشریح، یعنی واضح، قوانینی وضع کند که مواد آن قوانین، از نقص، تضاد، تناقض، انحراف و تعدی به‌دور باشد. عدل در مقام جزا، یعنی خداوند در مقام پاداش و کیفر بندگان، جزای هر انسانی را متناسب با اعمالش مقرر دارد (اسراء: ۳۶). عدل الهی، اجازه نمی‌دهد که با مؤمنان و کافران، یک جور معامله شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۲۹؛ ج ۱۰، ص ۱۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۸۱).

۲. کاربرد دیگر عدل، که در حقیقت برگرفته از سخن معصومان علیهم‌السلام است (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۷۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۶)، پیراستگی از قبیح می‌باشد؛ به این معنا که خداوند هرگز فعل ناپسند انجام نمی‌دهد. آنچه را که واجب و نیکوست، ترک نمی‌کند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۰؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۷).

عدل، مبنای لطف محصل نه لطف مقرب

همان‌گونه که بیان شد، «عدل» در اصطلاح متکلمان دو تفسیر دارد. اکنون اگر مراد عدل در مقام جزا باشد، صحیح است که مبنای لطف محصل واقع شود؛ زیرا مجازات مجرمان و محاسبهٔ آنها بدون بیان تکالیف و ارسال رسولان، از نظر عقل و شرع قبیح و ظلم است (اسراء: ۱۵؛ نساء: ۱۶۵). ولی اگر عدل به‌معنای تنزه از قبائح باشد، هرچند مبتنی دانستن قاعدهٔ لطف بر آن، هیچ‌گونه اشکالی ندارد، ولی در این صورت دلیل مستقلاً علاوه بر برهان حکمت نخواهد بود؛ زیرا وجه قبح ترک لطف، همان لزوم نقض غرض است که مبنای برهان حکمت است.

اما در باب لطف مقرب، بی‌شک اصل عدل نمی‌تواند ملاک کلامی آن به‌شمار آید؛ زیرا اولاً صفت عدل در مواردی به کار می‌رود که انجام یا ترک فعلی از جانب خداوند، نسبت به بندگان خود ظلم به‌شمار آید. روشن است که لطف مقرب، چنین ویژگی‌ای ندارد. برای نمونه، اگر تنگدستی و بیماری، اصلح به حال فردی باشد و با این وصف، خداوند به او ثروت و سلامتی

رحمت، مبنای لطف محصل و لطف مقرب

بی‌تردید از نظر رحمت الهی، تمام مصادیق لطف، اقتضای شمول رحمت به بندگان، و زمینه‌های رسیدن به کمال و سعادت هستند. در بسیاری از آیات شریفهٔ قرآن، کتاب‌های آسمانی، وجود نبی اکرم ﷺ جلوه‌هایی از رحمت خداوندی برای افراد بشر معرفی شده‌اند (نحل: ۸۹؛ اعراف: ۵۲ و ۲۰۳؛ انعام: ۱۵۴ و ۱۵۷؛ انبیاء: ۱۰۷؛ آل‌عمران: ۱۵۹).

با توجه به متون دینی، اصل رحمت الهی وسیع و گسترده است. نبی اکرم ﷺ فرمودند: «خدا رحمت را صد قسمت کرده و نود و نه قسمت را پیش خود نگه داشته و یک قسمت را به زمین فرستاده و به واسطه همین یک قسمت، مردم بر یکدیگر رحم می‌کنند» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۲، ص ۴۳۰). آنچه می‌تواند اصل رحمت را محدود و مقید سازد، همان عدل و حکمت خداوند است. وسعت اصل رحمت و حکومت آن، تا آنجاست که با اصول دیگری چون حکمت الهی، عدل الهی، امتحان و آزمایش بندگان، اختیار و آزادی آنها و... منافات نداشته باشد (ربانی، ۱۳۶۹؛ خلعتیری، ۱۳۸۵، ص ۵۷-۶۲).

بنابراین، وقتی عملی هماهنگ و مطابق با حکمت و عدل الهی باشد، قهراً با رحمت الهی نیز همسو خواهد بود. به همین دلیل است که قرآن کریم بعثت پیامبر خاتم را منت بزرگی از جانب خداوند بر مؤمنان توصیف کرده است (آل‌عمران: ۱۶۴). در مورد لطف مقرب نیز اگر کسی درباره کاربرد صفت حکمت تردید داشته باشد، بی‌شک می‌توان وجوب آن را بر پایه صفت جود و رحمت بی‌کران الهی توجیه کرد (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۶؛ همو، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۵۱۰)؛ زیرا رحمت الهی اقتضا می‌کند که در مورد مکلفان، اصلح، نفع و خوبی را منع نکند، و اگر بندهٔ مکلف به واسطه چیزی، راه رشد و هدایت را بهتر و راحت‌تر می‌یابد، به او ارزانی نماید (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۹).

پاسخ یک شبهه

در اینجا ممکن است برخی شبهه کنند که در قاعده لطف، سخن از وجوب عقلی کاری بر خداوند است، درحالی‌که در رحمت، سخن از تفضل و بخشش است و از نظر عقلی انجام تفضل بر خداوند واجب دانسته نمی‌شود و ترک آن، قبیح تلقی نمی‌گردد. بنابراین، به‌کار بردن واژهٔ «وجوب» برای عمل به مقتضای جود، نامناسب است.

پاسخ این است که «وجوب» در اینجا، به‌معنای حکم شرعی که در میان فقیهان رواج دارد، نیست؛ بلکه مقصود از آن ضرورت و وجوبی است که در فلسفه و کلام مصطلح است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص

عطا کند، هرگز به او ظلم روا نداشته است. اینکه خداوند بندگان را مشمول لطف و عنایت خویش قرار می‌دهد، از خوان فضل و احسان وسیع اوست، وگرنه از آنجاکه انسان اصالتاً هیچ‌گونه مالکیتی نسبت به اشیا ندارد، صاحب هیچ حقی بر خداوند نیست تا عدم رعایت آن از جانب خدا ظلم به حساب آید (نهج‌البلاغه، خ ۲۱۴). ثانیاً، فرض بر این است که خداوند پیامبران را فرستاده تا تکالیف سعادت‌بخش را به آنان ابلاغ کنند، و از سوی دیگر، ابزار و مقدمات لازم (عقل، شعور و قدرت) را هم برای عملی ساختن آنها در اختیار بندگان قرار داده است. در این صورت، اگر خطاکاران را در سرای دیگر بازخواست و مجازات کند، هیچ‌گونه ظلمی در حق آنان مرتکب نشده است.

رحمت

یکی دیگر از صفات خداوند که لطف براساس آن توجیه می‌شود، اصل رحمت و اسعۀ الهی است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۹).

مفهوم رحمت در لغت و اصطلاح

«رحمت» در لغت به‌معنای رقت و نرمی است که مستلزم احسان و نیکی کردن نسبت به شخص «مرحوم» است. گاهی تنها در مهربانی، و گاه تنها در احسان به‌کار می‌رود (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۶). «رحمت» در کلام امامیه، فقط معنای احسان به خود می‌گیرد، نه رقت قلب؛ زیرا رقت و نرمی، نوعی انفعال نفسانی است که نقصی در کمال رحمت خداوند ایجاد می‌کند، و حال آنکه خداوند فقط مؤثر است و به هیچ‌وجه از موجودی یا صحنه‌ای متأثر نمی‌شود (نهج‌البلاغه، خ ۱۷۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۵۹).

بنابراین رحمت الهی، در کلام امامیه، به‌معنای افاضه خیر و عنایت خداوند بر نیازمندان و فرودستان و دستگیری از آنان است (فیض، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۵۹). از نگاه امامیه، برای رسیدن به کمال و سعادت، علاوه بر جریان اعمال و گام‌هایی که خود انسان برمی‌دارد، جریان رحمت سابقهٔ پروردگار نیز از ارکان اساسی نجات و رستگاری است. در متون دینی آمده است: «يَا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» (مفاتیح، دعای کمیل)؛ ای کسی که رحمت او بر غضبش تقدم دارد. وجود امدادهای غیبی، تأییدات رحمانی، مغفرت پروردگار و زایل ساختن عوارض گناه از شواهد غلبه رحمت بر غضب است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۵).

۳۴۲). توضیح آنکه، هرگاه فعلی، مقتضای یکی از صفات جمال و کمال الهی بوده و با صفت دیگر خداوند منافات نداشته باشد، تحقق چنین فعلی واجب است؛ زیرا ترک آن فعل در چنین شرایطی، از نقصان فاعل و استحقاق مذمت و نکوهش او حکایت می‌کند. بنابراین، از آنجاکه ترک جود و کرم از فاعل مختار و توانا، قبیح بوده و عقل هیچ‌گونه نقصانی در وجود آن را نمی‌پذیرد، امامیه، تعبیر «الوجوب علی الله» یعنی «وجوب عقلی لطف بر خدا و استحقاق ذم بر ترک» را می‌آورند. همهٔ مسائلی که متکلمان امامیه بر پایهٔ اصل عدل یا حکمت یا رحمت الهی بیان نموده و از شاخه‌های حسن و قبح عقلی به‌شمار می‌روند، به همین معنا باز می‌گردند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۸-۳۵۰؛ ربانی، ۱۳۶۹).

مبانی آموزهٔ فیض در مسیحیت کاتولیک

«فیض» در مسیحیت، به‌معنای لطف و عنایت خداوند به انسان و نیز نیروی مافوق‌طبیعی است که موجب بخشش گناهان و رستگاری انسان‌ها، که به خودی خود نمی‌توانند به‌طور کامل انجام دهند، می‌شود (مصاحب، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۹۷۰؛ کاکس، ۱۳۷۸، ص ۵۱؛ Bowker, 1999, p. 385). کاتولیک‌ها معتقدند که طبیعت و ارادهٔ انسان، قبل از فیض در بند قدرت گناه نخستین گرفتار بوده است. از این‌رو، خداوند در حل این بن‌بست دخالت می‌کند و از سر عشق (نه نیاز)، خود را در شخص مسیح، در وضعیت بشر فروافتاده قرار می‌دهد تا او را رهایی بخشد (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۷۵ و ۴۸۰؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۶۶-۶۳). برای تبیین آموزهٔ فیض، در اینجا درصدد بررسی ملاک‌های الهیاتی آن برمی‌آییم. اما همان‌گونه که در مقدمه خاطر نشان کردیم، از آنجاکه در الاهیات مسیحیت، آموزهٔ «خدا» همواره با انسان‌شناسی و مسیح‌شناسی هم‌بسته است (ننسی، ۱۳۹۱، ص ۴۱-۴۳)، به اختصار مبنای انسان‌شناسی و مسیح‌شناسی خاص آنان، که با طرح آموزهٔ «فیض» پیوند خورده، را نیز در ادامه دنبال خواهیم کرد.

مبانی الهیاتی

اعتقاد به خداوند، افعال و صفات او از باورهای اساسی مسیحیان است. آموزهٔ فیض، ارتباط تنگاتنگی با خداوند و اوصاف او دارد (اول قرن‌تین، ۱۵: ۱۰؛ عبرانیان، ۲: ۹؛ افسسیان، ۱: ۷؛ رومیان، ۶: ۱۴). نماد «فیض» که بر خداوند اطلاق می‌شود، بیانگر رابطهٔ شخصی انسان با خدا به‌عنوان پروردگار و به‌مثابهٔ «پدر آسمانی» است (میشل، ۱۳۷۷، ص ۶۵، ۷۳؛ تیلیخ، ۱۳۸۱، ص ۳۷۵). در الهیات کاتولیک، فیض الهی در واقع به «مشیت الهی» گره خورده است. آنان در این زمینه معتقدند خداوند افعال سه‌گانه‌ای در طبیعت دارد که عبارتند

از: خلقت، محافظت و مشارکت. خداوند پس از خلقت مخلوقات متناهی و در اختیار گذاشتن امکانات تحقق آنها و نیز وضع قوانین طبیعی، وجود آنها را حفظ کرده و در اعمال آنها مشارکت دارد. یکی از دشوارترین مسائلی که در تفکر کاتولیکی دربارهٔ فیض مطرح است، همین نقش «مشارکت» خداوند است. در نظام فوق‌طبیعی، فیض، معادل مشارکت الهی است؛ یعنی مخلوق نمی‌تواند هیچ عملی انجام دهد مگر اینکه خدا با او همکاری کند. کلیسای کاتولیک این نظریه را سرّ عظیم خدا می‌داند؛ زیرا حقایق ثابت این مسئله با ذهن انسانی قابل حل نیست و نوعی تناقض به نظر می‌رسد (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۵۴).

در مورد فعل «محافظت الهی» نیز می‌گویند: حکمت خداوند اقتضا می‌کند تا بهترین مراقبت را نسبت به همهٔ موجودات داشته باشد. از این‌رو، به اقتضای مشیت الهی امر عجیبی رخ داد تا از آن طریق، کاری خارق‌العاده محقق شود. همان‌طور که نجات و رستگاری انسان‌ها از طریق صلیب تحقق یافت (همان، ص ۵۸). بنابراین، از آنجاکه افعال الهی، مترتب بر صفات او است، مبنای فیض، یکی از صفات خداوند خواهد بود. با مراجعه به متون سنتی کاتولیک، درمی‌یابیم که خاستگاه و تفسیرکنندهٔ آموزهٔ فیض، سه صفت قدرت، حکمت و رحمت (محبت) الهی است که سبب رسیدن فیض الهی بر انسان‌ها بوده و از صفات اساسی خداوند در اعتقادات کاتولیک هستند.

آریجن، از پدران کلیسا، تعلیم می‌داد که «لوگوس» (کلمهٔ مسیح)، حکمت و قدرت خداست که جهان را اداره می‌کند (آگریدی، ۱۳۷۷، ص ۹۶). در منشور پاپ لئوی سیزدهم، در شرح اعتقاد تثلیث، آمده است: رویهٔ مناسب کلیسا آن است که آن دسته از کارهای الوهیت را که در آنها «قدرت» تفوق دارد، به پدر و آن دسته را که در آنها «حکمت» تفوق دارد، به پسر و آن دسته که در آنها «محبت» تفوق دارد، به روح‌القدس نسبت دهد. البته همو یادآور می‌شود که این بدین‌معنا نیست که همهٔ کمالات و افعال ظاهری در سه شخص الهی مشترک نیست، بلکه همان‌گونه که اشخاص الهی در ذات، تفکیک‌ناپذیرند، در افعال هم به نحو جدایی‌ناپذیری عمل می‌کنند (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۸۶-۸۷). اینک به تبیین این مبانی بر آموزهٔ فیض می‌پردازیم.

قدرت خداوند

یکی از مهم‌ترین معانی و مبانی که پولس و آگوستین، برای فیض الهی در نظر داشته‌اند، «قدرت و نیروی» خلّاق خداوند است (دوم قرن‌تین ۱۲: ۹ و ۶: ۱۸؛ وحیدی، ۱۳۸۹، ص ۷۸؛ Smedes, 1979, p. 547). به

اعتقاد آنها، انسان این قدرت را ندارد تا خود را از وضعیت گناه‌آلود، که خود با پای خود به دام آن افتاده، رهایی بخشد، و تنها خداوند است که از راه فیض ایمان، همه را پاک می‌گرداند (رومیان، ۷: ۱۲ و ۳: ۲۱-۲۴؛ مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۸۰).

به اعتقاد کاتولیک‌ها، فعلِ ایمان، که فراتر از توانایی‌های عقل و امری فوق طبیعی است (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۸)، در واقع فیض الهی به بندگان است (رومیان، ۵: ۲-۱ و ۱۲: ۳؛ افسسیان، ۲: ۸-۹). ایمان، نه بر حکمت (فلسفه) بشری، بلکه به قدرت الهی استوار شده است (اول قرنتیان، باب‌های ۱ و ۲). به اعتقاد آنان، فیض الهی، همان قدرت تطهیرکنندهٔ خداست که در کلیسا به وسیلهٔ آیین‌های هفت‌گانهٔ مقدس به فرد مسیحی عطا می‌شود. یک مسیحی با انجام آن آیین‌ها و شرکت در این مراسم، در حقیقت به ملاقات عیسایی می‌رود که فیض خدای نجات‌بخش را به وی بخشیده است (میشل، ۱۳۷۷، ص ۸۸ و ۹۲). حتی خود کتاب مقدس توجه ما را از خودش دور و به این واقعیت معطوف می‌سازد که قدرت حقیقی، متعلق به خداست که اکنون به مسیح تفویض شده است (یوحنا، ۸: ۳۹-۴۲؛ ان.تی.راست، ۱۳۷۸، ص ۴۹؛ ماسون، ۱۳۷۹، ص ۶۶؛ تیلیخ، ۱۳۸۱، ص ۳۹۵).

البته در الهیات کاتولیک، قدرت مطلق خداوند همانند قدرت مستبد و کور نیست، بلکه به گفتهٔ آکوئیناس قدرت و ذات، اراده و عقل، حکمت و عدالت در خداوند، همه یک چیز هستند، به گونه‌ای که چیزی که نمی‌تواند در ارادهٔ درست و تدبیر حکیمانه‌اش جای گیرد، در دایرهٔ قدرت او هم جای نمی‌گیرد (ماسون، ۱۳۷۹، ص ۶۸).

حکمت الهی

واژهٔ «حکمت»، در متون مسیحیت معانی مختلفی دارد، که مهم‌ترین آنها عبارتند از: دانش در افعال، مهارت، تعمق و زیرکی (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۳۲۶).

این کلمه دربارهٔ خدا، به معنای قدرت، زیستن هوشمندانه، پیراستگی از پلیدی و آلودگی، جلوه‌ای از هستی خدا، روح، روشنایی، شروع هستی خدا، که از طریق آن و به وسیلهٔ آن جهان و مخلوقات خلق شدند، آمده (Kurt, 1987, p. 393؛ اپوکریفا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳)، و از صفاتی است که موجبات سعادت و رستگاری را فراهم می‌کند (اپوکریفا، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴-۱۳۸). اینکه خداوند احسان و نیکی می‌کند، یا قوانین اخلاقی صادر می‌کند، ریشه در همین حکمت الهی دارد (Catechism, 1994, paragraph. 1950 and 1954).

به‌طور کلی، مسیحیت بر این باور است که همهٔ اعمال مقدس بر روی زمین، به وسیلهٔ راز حکمت

سرمدی انجام گرفته (ماسون، ۱۳۷۹، ص ۳۱۵)، به همین دلیل که پولس، وجود مسیح را عالی‌ترین حد حکمت نامخلوق خداوند معرفی کرده است (اول قرنتیان، ۱: ۲۴؛ کولسینان، ۲: ۳).

کلمهٔ «حکمت» در الاهیات مسیحی، با استناد به انجیل یوحنا، معمولاً به همراه کلمهٔ «ازلی» خداوند آمده و بر این باورند که «کلمه یا حکمت یا پیام ازلی» خداوند، با تجسم یافتن در عیسای انسان، خیمهٔ خویش را در میان بشر برافراشت (میشل، ۱۳۷۷، ص ۶۵، ۷۰).

از دیدگاه کاتولیک‌ها، حکمت خداوند اقتضا می‌کرد، از زمان آدم تا مسیح، از طریق انبیاء، شرایع و معجزات سخن بگوید، اما همهٔ اینها در واقع برای این بودند که زمینه را برای کشف نهایه که پس از آن کشف کامل دیگری نخواهد بود، فراهم نمایند. این کشف نهایه با آمدن مسیح، پسر یگانهٔ خدا بر روی زمین و جسم گرفتن او و نیز به صلیب رفتن او، رخ داد (Catechism, 1994, paragraph. 26-35؛ غلاطیان، باب ۲ و ۳؛ اعمال رسولان، باب ۱۵). خداوند اکنون از طریق پسر خود، سخن گفته است (عبرانیان، ۱: ۲-۱). هنگامی که یوحنا اعلام می‌دارد: «در آغاز کلمه بود»، بحث خود را با این نکته که «کلمه جسم گردید» به اوج می‌رساند (یوحنا، ۱: ۱۴-۱؛ ان.تی.راست، ۱۳۷۸، ص ۴۹).

به عقیدهٔ مسیحیان همهٔ مردم در آسیب وضعی گناه شرکت داشته، و حتی اثر وضعی گناه که همان تجاوز به ساحت الهی است، در جهان آفرینش و نظام اخلاقی نیز باقی است. از این رو، تنها یک نماینده از بشریت می‌تواند کفارهٔ این گناه بوده و دیواری را که گناه بین خدای نامتناهی و انسان متمرّد، قرار داده بود، منهدم کند. این انهدام را کسی باید انجام دهد که خود بی‌گناه و با حکمت الهی کاملاً متحد باشد. آن نماینده، حضرت عیسی مسیح است (میشل، ۱۳۷۷، ص ۸۸). به باور مسیحیت، خداوند همیشه و همین الان با فیض و حکمت خود، آدمی را همراهی می‌کند (میشل، ۱۳۷۷، ص ۲۹).

رحمت و محبت الهی

محبت تحول‌آفرین، یکی از بزرگ‌ترین صفات خداوند است که آن را در فرایند کفاره شدن مسیح ظاهر فرموده (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۷۸۵)، و مسیحیان برای فهمیدن معنای فیض و فداء از این صفت الهی استفاده می‌کنند (میشل، ۱۳۷۷، ص ۸۹-۹۱). پولس، مسیح را برترین وجه تجلی خدای عشق و محبت می‌داند (اول یوحنا، ۴: ۸). وی، فیض را از دریچهٔ رحمت و دوستی خداوند مطرح کرده (رومیان، ۸: ۳-۴؛ ۵: ۹-۱۰) و معمولاً برای اشاره به اراده یا محبت الهی از واژهٔ «فیض» استفاده می‌کند (Most, 1981, p. 672).

آگوستین و آکوئیناس نیز با استناد به آیات «خدای رحمت من پیش روی من خواهد رفت» (۵۹: ۱۰)،

و نیز «رحمتش در پی من خواهد آمد» (مزامیر: ۲۳: ۶)، معتقدند که فیض خدا از رحمتش ناشی می‌شود (Aquinas, 2006, 1a2ae. 111,3; Augustinus, 1991, p. 133).

با وجود اینکه عدالت خداوند، اقتضای مجازات گناهکاران را دارد، اما در عین حال ارادهٔ پیشین خدا این است که بشر دردمند نجات یافته و وارد ملکوت او شوند (اول تیموتائوس، ۲: ۴). عدالت مسیحی باید در محبت مسیحی شکوفا شود (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲). آکوئیناس می‌گوید: عدالت خداوند بر رحمت او متکی است و از آن خبر می‌دهد؛ زیرا رحمت خدا زیربنای همهٔ اعمال اوست و هیچ‌کس مستحق چیزی نیست، مگر آنکه خداوند از پیش آن را به رایگان به او عطا کرده باشد. رحمت الهی خدشه‌ای به عدالت خدا وارد نمی‌سازد، بلکه آن را جامعیت می‌بخشد. به عبارت دیگر، اگر رحیمیت و رحمانیت خدا نمی‌بود، عدالت هم در حد کمال نمی‌بود (ماسون، ۱۳۷۹، ص ۸۴).

کاتولیک‌ها معتقدند که جهان به وسیلهٔ عشق خالق استوار یافته و به حیات خود ادامه می‌دهد. این جهان، که به ورطهٔ بندگی گناه سقوط کرده است، به وسیلهٔ مسیح، که به صلیب رفت و برای شکستن قدرت بشر برخاست، آزاد گشت (Catechism, 1994, paragraph. 402-406). به اعتقاد آنان، تمام تعالیم و دعوت مسیح در محبتی که موجب تحمل صلیب می‌شود، خلاصه می‌شود (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۱۰۱). در نگاه کاتولیک، صلیب مسیح، در واقع برخورد خشم و محبت خداست (یوحنا، ۱۵: ۱۳؛ خاچیکی، ۱۹۸۲، ص ۳۴).

مبانی مسیح‌شناسی

یکی از ویژگی‌های بارز الاهیات مسیحیت، مسیح‌محوری است. همهٔ معارف این آیین، بر گرد حیات و مرگ فدیه‌وار این منجی می‌چرخد (میشل، ۱۳۷۷، ص ۲۸ و ۵۰). مسیح، مرکز زندگی هر انسان در کلیسای مسیحی است. ارتباط انسان با او باید از تمام ارتباط‌ها، حتی ارتباط با اعضای خانواده، بیشتر باشد (Catechism, 1994, paragraph. 1618). نخستین نزاعی که در همان آغاز شکل‌گیری مسیحیت رخ داد، اختلافات عقیدتی بر سر «مسیح‌شناسی» بود. یک دیدگاه بر این باور بود که عیسی بزرگ‌ترین پیامبر، مخلوق خدا و انسانی مانند انسان‌های دیگر است - هرچند انسانی بزرگ - که از طرف خدا به او الهام می‌شده است. دیدگاه دیگر اینکه، مسیح روح خالص خداوند است که مقید به انسانیت نیست.

مسیحیان یهودی‌الاصل، که پیرو پطرس و حواریون بودند، بر دیدگاه اول تأکید می‌کردند. این گروه، پس از سقوط اورشلیم در سال ۷۰ میلادی کم‌اهمیت گردیده و آخرین بازماندگان آنها، که فرقهٔ

«ابونی‌ها» (فرقه‌ای که به طبیعت الهی «مسیح» اعتقاد نداشتند، و پولس را به دلیل این باور کافر می‌دانستند) بودند، در قرن چهارم از بین رفتند.

اما دیدگاه دوم، یعنی جنبهٔ الهی و فوق بشری مسیح، به رساله‌های پولس، مؤسس دوم مسیحیت، برمی‌گردد. او بر اثر دیدگاه دگرگون شده‌اش از مسیح، الهیاتی جدید در مسیحیت به وجود آورد که در سخنان مسیح در اناجیل، چیزی جز نکات مبهم از آن نمی‌توان یافت (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۶۸۹). او به مردم تعلیم می‌داد که عیسی، همان مسیح موعود یهود و در واقع پسر خداست که از آسمان به زمین نازل شده تا خود را بر روی صلیب فدا و قربانی کرده و کفارهٔ گناه انسان‌ها شود (شلیبی، ۱۹۹۳، ص ۱۲۶).

آنچه از مسیحیت در سراسر تاریخ کلیسا باقی مانده، از همین گروه دوم است که از قرن دوم در مسیحیت شکل گرفت (آگردی، ۱۳۷۷، ص ۸۴۲). در چنین مسیح‌شناسی‌ای، عناوینی چون پسر خدا، خدای متجسد، کفاره و فدیه، منجی و... به چشم می‌خورد.

روحانی مسیحی به نام پدر پولس الیاس می‌گوید:

مسیح پولس بیشتر مسیح ایمان است تا مسیح تاریخ. البته این تعجبی ندارد؛ زیرا پولس فیلسوف الهی بود که مسیح را ندیده و مانند بقیه رسولان با او هم‌نشینی نکرده بود. مسیح او پسر خداست که دو طبیعت الهی و بشری دارد. او به حسب جسم از نسل ابراهیم به وجود آمد و به صلیب رفت (نجمه، ۱۹۶۲، ص ۱۷-۱۸).

از آنجاکه پولس در میان امت‌های غیریهودی به دعوت مبعوث بود، فکر او نزد آنان فکری بیگانه بود. از این‌رو، برای آنکه آنها را معتقد و متقاعد به خود سازد، از راه دیگر که متناسب با اندیشهٔ آن اقوام بود، درآمد. به آنها گفت که عیسی، روح الهی در پیکر بشری است و هر که طالب حیات جاوید است، باید نفس خود را با روح عیسی متصل سازد (ناس، ۱۳۷۷، ص ۶۱۷).

پدران اولیهٔ کلیسای کاتولیک، به پیروی از پولس، با تأکید بر الوهیت کامل مسیح و بنیانی خواندن آن در ایمان مسیحی، آن را صلابت‌بخش و قوت‌دهندهٔ آموزهٔ نجات و رستگاری می‌دانستند. آنان مخالفان این باور را محکوم کرده و مورد لعنت قرار می‌دادند (تونیلین، ۱۳۸۰، ص ۵۵).

مسائل الهیاتی پیرامون مسیح‌شناسی پولسی در شوراهاى نیقیه و قسطنطنیه و آفسس و شوراهاى دیگر در قرن چهارم و پنجم میلادی، مورد تأیید قرار گرفته و در قطع‌نامهٔ آنها آورده شده است، و تا امروز الوهیت مسیح و اینکه وی از دو طبیعت (ذات) نامتغیر الهی و انسانی تشکیل شده، جزو اصول عقاید رسمی کلیسای کاتولیکی می‌باشد (ابلخانی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۳-۳۵۲).

مبانی انسان‌شناسی

اصل و اساس همهٔ معارف در الهیات کاتولیک، مربوط به انسان‌شناسی خاص آنان است. همین «انسان‌شناسی» مسیحی است که مسیحیت را از دیگر ادیان توحیدی متمایز می‌سازد. محور اصلی این انسان‌شناسی، که ریشه در رساله‌های پولس دارد، «مسئلهٔ گناه نخستین» است که تمام الاهیات مسیحیت را تحت تأثیر خود قرار داده است (رومیان، ۵: ۱۸-۱۹؛ رومیان، ۳: ۲۳؛ ۵: ۶-۱۰؛ افسسیان، ۲: ۱-۳؛ غلاطیان، ۳: ۲۳؛ ۴: ۳).

در انسان‌شناسی پولسی، دو حادثهٔ گناه نخستین و صلیب مسیح، نقشی تعیین‌کننده در تعیین سرنوشت انسان ایفا می‌کنند (Catechism, 1994, p. 407-409). در انسان‌شناسی او، به چگونگی ارتباط میان انسان و خداوند خالق پرداخته می‌شود. به باور آنان، عقل و ذهن انسان را ضعف و سایه‌ای فرا گرفته که مانع درک او نسبت به حقیقت طبیعت و ماوراء الطبیعه می‌گردد (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۸۱). از این رو، از رهگذر فیض الهی است که انسان می‌تواند خود و جهان پیرامونش را بشناسد (Lynch, 1981, p. 597).

الهیات کاتولیک، انسان را دارای دو جنبه قابل رؤیت و غیرقابل رؤیت، یعنی جسم و روح می‌داند (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۴). آنان در مورد پاکی یا پلیدی جسم، با استناد به آموزه تجسد، که مورد قبول تمام فرقه‌های مسیحی است، بر این باورند که خداوند، بعد جسمانی انسان‌ها را با تجسد بخشیدن مسیح، ذاتاً پاک دانسته است؛ زیرا اگر جسم ناپاک بود، نمی‌بایست حضرت عیسی در جسم انسانی قرار گیرد (Byrne & Leslie, 1995, p. 454).

کاتولیک‌ها معتقدند: انسان پیش از سقوط، پاک و مقدس آفریده شده، و به اضافهٔ اوصاف طبیعی (برخورداری از روح جاوید و آزادی اراده)، از فیض تقدیس نیز برخوردار بود (Catechism, 1994, p. 388-401)؛ چراکه خداوند، روح انسان را به صورت و شبیه خویش آفریده بود (پیدایش ۱: ۲۷، و ۱: ۵ و ۶: ۹، اول قرنیان ۱۱: ۷). به اعتقاد آنان، این شباهت از لحاظ روحی بوده است؛ زیرا خداوند دارای جسم نیست (تیسن، بی‌تا، ص ۱۵۰).

کاتولیک‌ها، به سبب شباهت روحی انسان با خداوند، معتقدند، انسان (آدم و حواء) دارای کمال و بلوغ عقل بود. او از همین جهت، دارای حالات روحی کاملاً متفاوتی نسبت به سایر موجودات بود (القس، ۱۸۸۸، ج ۲، ص ۵۳). انسان دارای درک و شعور نیز بود؛ زیرا آدم حیوانات را دید و برای آنها نام نهاد (پیدایش ۲: ۲۰). حوا نیز تشخیص داد آن درخت، خوراک نیکویی به نظر می‌رسد (پیدایش، ۳: ۶؛ پیترز، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۵). افزون بر این، مرگ نیز در انسان‌ها راه نداشت (رومیان، ۵: ۱۲).

به اعتقاد کاتولیک‌ها، آدم ابوالبشر، که از موهبت الهی سرشت پاکیزه برخوردار بود، پس از سقوط از باغ عدن، تقدس خود را از دست داد و به گناه ذاتی مبتلا شد. از این رو، پس از گناه اولیه، سرشت پاک انسان‌ها، به سرشتی ناپاک تبدیل گردید که هیچ‌کس قدرت رهایی از آن را ندارد (مولند، ۱۳۶۸، ص ۶۲؛ القس، ۱۸۸۸، ص ۶۰؛ ناس، ۱۳۶۷، ص ۶۴۳). پولس در رساله‌های خویش بر این نکته تأکید می‌ورزد که گناه آدم، گریبان‌گیر تمام نسل او شده، و بر این اساس، تمامی انسان‌ها با «گناه اولیه» متولد می‌شوند (رومیان ۵: ۱۸). به همین دلیل، فیض الهی از مجرای تجسم مسیح به فریاد انسان‌ها آمد.

از نگاه کاتولیک‌ها، طبیعت انسان در اثر سقوط، کاملاً فاسد و تباه نشده، بلکه تنها مقداری ضعیف شده است. آن نفوذی که قبلاً ارادهٔ او در طبیعت حساس او داشته، اکنون دیگر ندارد. هر چند آزادی ارادهٔ او آسیب دیده، اما به وجود خود ادامه می‌دهد. شورای ترنت در این باره می‌گوید: «اگر کسی بگوید که اراده آزاد انسان پس از عصیان آدم از بین رفته یا از فعالیت خویش، باز ایستاده باید تکفیر شود» (مولند، ۱۳۶۸، ص ۶۲).

آکوئیناس معتقد است: هر چند گناه نخستین همچون زخمی عمیق در هویت انسان است که به تمایلات و در اصل ارادهٔ او وارد شده، اما با وجود این انسان صورت الهی را از دست نداده است؛ زیرا این صورت تغییرناپذیر است (f.o meara, 1987, p. 85).

تطبیق مبانی از دو دیدگاه

در اینجا سزاوار است پس از یادکرد مبادی قاعدهٔ لطف در امامیه و آموزهٔ فیض در کاتولیک، به مقایسهٔ آن دو بپردازیم. از این رو، ابتدا نقاط اشتراک آن دو، و سپس وجوه عمدهٔ افتراق را بررسی خواهیم کرد.

همسانی‌ها در مبانی

شباهت‌های دو دیدگاه در باب مبانی لطف و فیض، را در موارد زیر می‌توان خلاصه کرد:

منشأ و مبدأ لطف و فیض در هر دو دیدگاه، خداوند است؛ به این معنا که خداوند با نوعی مداخله و تدبیر در زندگی انسان‌ها، آنها را هدایت و از گناه دور و زمینهٔ نجات و رستگاری را فراهم می‌کند. بدون لطف و فیض الهی، دستیابی انسان به کمال و سعادت اخروی ممکن نیست. در کلام امامیه، به این جهت است که عقل انسان را از درک مصالح و مفاسد اخروی ناتوان می‌داند، و شرع را متکفل بیان آن می‌شمارد. در الاهیات کاتولیک، به این دلیل که حیات جاوید و رستگاری ابدی برتر از همه اعمال انسان است، نمی‌تواند معلول آن باشد. به اعتقاد آنان، انسان امروزی که طبیعتش به واسطهٔ گناه نخستین

تباه شده، بدون فیض الهی، قادر نیست هیچ عملی را اجرا کند. انجام هر عملی از سوی انسان، بسته به مشارکت آن از سوی خداست (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۵۳-۵۴؛ Aquinas, 2006, 1a2ae. 109, 4 and 6).

«جود» و «رحمت» خداوند، در هر دو مذهب از جایگاه بسیار مهمی برخوردار بوده، و یکی از شرایط اساسی نجات از عذاب خداوند است. از نگاه امامیه، رحمت الهی در صورت نبود موانع، شامل حال انسان می‌شود. برای نمونه، اگر انسان عمل نداشته باشد، یا گناهان او با توبه بخشیده نشود، رحمت خداوند نمی‌آید. رحمت خداوند توأم با عمل انسان است که موجب رستگاری می‌گردد. البته مغفرت الهی و زایل ساختن عوارض گناه هم از غلبهٔ رحمت خداوند بر غضب او ناشی می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۵).

در کاتولیک نیز رحمت و محبت الهی، زیربنای همهٔ اعمال خداوند بوده، و حتی آموزش گناهان نیاز اساسی به رحمت خداوند دارد. از این رو، خداوند براساس عشق و رحمت خود، مسیح را فدای بشریت نمود. راهب قدیس، اسحاق سریانی گفته است: «گناه آدمی در مقایسه با رحمت الهی، همچون یک مشت شن در دریای عظیم است» (محمدیان، ۱۳۸۰، ص ۴۵۷).

یکی دیگر از مبانی مشترک در دو دیدگاه، حکمت الهی است. هرچند در اصل مبنا با هم مشترک‌اند، اما در تبیین آن بر لطف و فیض، تفاوت اساسی دارند که توضیح آن، در قسمت نقاط افتراق می‌آید.

ناهمسانی‌ها در مبانی

هرچند میان دیدگاه امامیه و کاتولیک، شباهت‌هایی در پیش‌فرض‌های لطف و فیض وجود داشت، اما با نگاه دقیق‌تر باید گفت: که تفاوت‌های اساسی میان این دو دیدگاه وجود دارد، نمی‌توان به صرف داشتن چند شباهت، دو مذهب را در مورد اصل لطف یکسان فرض کرد. اکنون نقاط ناهمسان را برمی‌شماریم:

قاعدهٔ لطف در امامیه، بیش از هر چیز بر مبانی «حکمت» الهی تبیین و تفسیر شده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۷؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۸؛ حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۴). اما قاعدهٔ فیض در الهیات کاتولیک، بیشتر بر «قدرت» الهی متکی است. بزرگان کلیسای کاتولیک معتقدند انسان این قدرت و اراده را ندارد تا خود را از وضعیت گناه آلود رهایی بخشد، و تنها فیض خداست که به‌عنوان یک نیروی رهایی‌بخشی، قادر است طبیعت بشر را از بند گناه نخستین، که خود با پای خود به دام آن افتاده، رها ساخته، و از راه اعطای ایمانی که فراتر از توانایی‌های عقل و امری فوق طبیعی است، همه را پاک گرداند (رومیان، ۷: ۱۲ و ۳: ۲۱-۲۴؛ مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۸۰؛ برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۸).

مذهب امامیه و کاتولیک، هرچند در اصل مبانی «حکمت» با هم مشترک هستند، اما در تبیین آن تفاوت اساسی دارند؛ کاتولیک‌ها تا پیش از تجسم مسیح تقریباً با ما مشترک هستند؛ زیرا انبیاء و شرایع گذشته را هرچند به‌صورت ناقص، مقتضای حکمت خداوند می‌دانند، ولی معتقدند: در زمان مسیح، حکمت ازلی خداوند در وجود عیسی انسان مجسم گشته و در او زیست می‌کند. به اعتقاد آنان، تمام بشریت در آثار وضعی گناه اولیه، شرکت دارند. از این رو، بشریت نیاز به یک نماینده دارد تا آن شکافی را که گناه بین خداوند و انسان قرار داده، از بین برده و ارتباط معنوی همهٔ انسان‌ها با خدا اصلاح شود. آن نماینده، باید کسی باشد که خود بی‌گناه و با حکمت الهی کاملاً متحد باشد، و آن حضرت مسیح است.

اما امامیه در توضیح حکمت بر لطف، این‌گونه می‌گویند که غرض اصلی خداوند از خلقت، آن بود که انسان‌ها با انجام تکالیف الهی به کمال مطلوب خود برسند. حال اگر خداوند به علم ازلی بداند که اطاعت مکلفان از تکلیف و یا تقرّب آنان به خدا، متوقف بر انجام الطافی مانند انزال کُتب، ارسال رسل و غیره است، در این صورت انجام آن امور بر خداوند حکیم واجب است؛ زیرا در این صورت، اخلال به لطف، کاشف از این است که خداوند طاعت مکلف را نخواسته، و برخلاف غرض خود عمل کرده است. از آنجاکه عقلای عالم، نقض غرض را امری سفیهانه، ضد حکمت و قبیح می‌دانند، اخلال به لطف نیز ناروا خواهد بود. و خداوند حکیم از هرگونه قبحی منزّه است.

هرچند در امامیه و کاتولیک، رحمت خداوند گسترده بوده و حتی مقدم بر غضب الهی است، اما به نظر می‌رسد در امامیه رحمت الهی به وسیلهٔ عدالت و حکمت، محدود و ضیق می‌شود؛ یعنی اگر عملی با رحمت الهی همسو باشد، اما با عدالت و حکمت الهی هماهنگ نباشد، از خداوند صادر نمی‌شود، برای نمونه، فدا شدن شخص بی‌گناه برای پاک شدن گناهکاران، با حکمت و عدل خداوند سازگار نیست.

برخلاف کاتولیک، که معتقدند عدالت و حکمت خداوند بر محبت و رحمت الهی وابسته است، آنان رحمت الهی را زیربنای همهٔ اعمال خداوند می‌دانند؛ یعنی با وجود اینکه عدالت الهی اقتضای خشم خداوند نسبت به گناهکاران را دارد، اما در عین حال به‌وسیلهٔ صلیب و رنج مسیح، نجات رایگان برای گناهکاران فراهم شد.

تفاوت اساسی دیگر دو مذهب در مبانی مسیح‌شناسی است. نحوهٔ تلقی دو مذهب از حقیقت و جایگاه مسیح متفاوت است. حقیقت مسیح در کاتولیک، خدایی است که به‌واسطهٔ او تمام موجودات

عالم خلق شدند (یوحنا، ۱: ۳ و ۱۰؛ عبرانیان، ۱: ۲ و ۳). او همان خداست که جسم انسانی گرفته، تا به صلیب رفته و خود را فدای انسان‌ها ساخته و فیض نجات را از این طریق برای آنان محقق سازد. آنان عیسی را خدای مجسم و منجی می‌دانند نه راهنما (تیسن، بی‌تا، ص ۲۱۹).

اما امامیه، یکی از مصادیق لطف را ارسال انبیاء دانسته و در نگاه آنان، حقیقت حضرت عیسی علیه السلام نه خداوند، بلکه همچون سایر مخلوقات، بشر و بندهٔ مخلوق خداوند و لطف او برای انسان، در لباس راهنما و نبی است (آل‌عمران: ۵۹؛ مائده: ۷۳-۷۵؛ مریم: ۳۰).

تفاوت دیگر دو مذهب در مبنای انسان‌شناسی است. محور اصلی انسان‌شناسی کاتولیک، مسئلهٔ گناه نخستین است که در واقع، تمام الاهیات مسیحیت را تحت تأثیر خود قرار داده است. به اعتقاد آنان، سرشت پاک انسان بعد از ابتلا به گناه ذاتی، به سرشتی ناپاک و گناه‌آلود تبدیل گردیده است.

اما امامیه، از اساس باوری به گناه اولیه ندارد. از نگاه قرآن، با ارتکاب گناه آدم، تنها نشئهٔ زندگی او تغییر کرد، نه اینکه ذات و سرشت او تغییر کرده باشد. ساختار بدن آدم، پس از خوردن از آن درخت، دیگر مناسب با آن نشئه از زندگی نبود. برای نمونه، آدم و حوا قبل از ارتکاب گناه، لباسی خاص داشتند که متناسب با آن زندگی بوده و بلافاصله با خوردن از میوهٔ درخت، آن لباس را از دست دادند و عورت آنها آشکار شد (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۷۸). آنان با برگ درخت، عورت خویش را پوشانیدند، اما این کار نمی‌توانست توجه به شهوت و تمایلات حیوانی را مانع شود. به همین دلیل دیگر نمی‌توانستند در آن مقام و زندگی قبلی (سکونت در باغ بهشتی) بمانند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸).

در واقع، اثر تکلیفی نافرمانی آدم با توبهٔ او بخشوده شده (بقره: ۳۷ و ۳۸؛ طه: ۱۲۲)، اما آثار وضعی آن خطا هنوز سر جای خود باقی بود؛ زیرا با خوردن از درخت، عیب آن دو ظاهر گشته، و ساختار بدن آنها متناسب با زندگی زمینی شد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸). حتی خود او دیگر گناهکار محسوب نمی‌شد، چه رسد به اینکه انسان‌های دیگر گناهکار محسوب شوند. علاوه اینکه، خداوند آدم و بسیاری از افراد نسل او را بر همه عالمیان برتری داده است (آل‌عمران: ۳۳ و ۳۴).

بنابراین، به اعتقاد امامیه، انسان از همان بدو تولد بی‌گناه به دنیا می‌آید. افزون بر این باور، امامیه بر اساس آیات متعددی از قرآن و نیز روایات اهل بیت علیهم السلام معتقدند که همهٔ انسان‌ها با سرشتی خداپاورانه و فطرت حق پرستی متولد می‌شوند. ولی عوامل دیگر، مانند پدر و مادر، موجب می‌شود که برخی راه باطل را به‌عنوان راه حق بپذیرند (روم: ۳۰؛ بقره: ۱۳۸؛ اعراف: ۱۷۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۸۱).

نتیجه‌گیری

خاستگاه الهیاتی قاعدهٔ لطف، صفات حکمت، عدل و رحمت الهی، و مبانی الهیاتی آموزهٔ فیض، صفات قدرت، حکمت و رحمت الهی هستند. تبیین کاتولیک از فیض الهی، از این جهت که بر انسان‌شناسی و مسیح‌شناسی خاص آنان استوار است، تفاوت اساسی با قاعدهٔ لطف دارد؛ زیرا باور آنان به گناه ازلی تمام انسان‌ها، و نیز باور به الوهیت مسیح و منجی بودن آن، تفسیری از فیض ارائه داده که به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را با قاعدهٔ لطف هم‌پایه دانست.

در آموزهٔ فیض، انسان‌ها به دلیل گناه‌آلود بودن سرشت‌شان، قدرت و ارادهٔ رهایی از آن و نیز رسیدن به سعادت و نجات را ندارند، از این‌رو تنها فیض الهی، از طریق فدای مسیح منجی بر روی صلیب، می‌تواند نجات را برای آنها محقق سازد. اما در قاعدهٔ لطف، انسان‌ها بی‌گناه و با سرشتی خداپاورانه متولد می‌شوند، و به دلیل وجود انتخاب و اختیار در آنها، حکمت خداوند اقتضا می‌کند تا الطافی مانند ارسال رسل، انزال کتب و غیره را برای هدایت انسان‌ها به سوی سعادت نهایی فراهم نماید.

اصل فیض، از آنجاکه بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های درون‌دینی و نقلی محض، همانند آموزه‌های گناه اولیه، تجسد، فدا و الوهیت مسیح و غیره مبتنی است، قابل نقد عقلی است. برخلاف قاعدهٔ لطف، که اساساً بر استدلال‌های عقلی صرف استوار بوده، و از لحاظ عقلی هیچ خدشه‌ای بر آن وارد نیست.

منابع

- نهج الفصاحه، ۱۳۸۲)، ترجمه ابوالقاسم باینده، چ چهارم، تهران، دنیای دانش.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۶، *لسان العرب*، تصحیح امین محمد، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- آگریدی، جوان، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، طه.
- ان. تی. راست، ۱۳۷۸، *کتاب مقدس و اقتدار خدا*، ترجمه میشل آقامالیان، بی‌جا، بی‌نا.
- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۰، *متافیزیک بوئیوس (بحثی در فلسفه و کلام مسیحی)*، تهران، الهام.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- پالما، آنتونی، ۱۹۹۳، *بررسی رساله‌های پولس به غلاطیان و رومیان*، ترجمه آرمان رشیدی، بی‌جا، آموزشگاه کتاب مقدس.
- پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶، *فرهنگ شیعه*، چ دوم، قم، زمزم هدایت.
- پل تیلیخ، ۱۳۸۱، *الاهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
- پیترز، اف. ئی، ۱۳۸۴، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه.
- تیسن، هنری، بی‌تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلان، تهران، حیات ابدی.
- حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴، *تقریب‌المعارف فی الکلام*، بی‌جا، قم، الهادی.
- حلی، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، چاپ دوم، قم، الشریف الرضی.
- _____، ۱۴۱۳، *کشف‌المراد فی شرح تجریدالاعتقاد*، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، النشر الإسلامی
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲، *المنقذ من التقليد*، قم، جامعه مدرسین.
- خرازی، سیدمحسن، «قاعدهٔ لطف(۱)»، ترجمه بهروز محمدی، *انتظار*، ۱۳۸۲، سال سوم، ش ۹۰۸، ص ۶۵-۸۴.
- خلعتبری، حسام‌الدین، ۱۳۸۵، «قاعده لطف و مبانی کلامی آن»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۷۰۶، ص ۴۹-۷۸.
- دائرةالمعارف کتاب مقدس*، ترجمه و تألیف بهرام محمدیان، ۱۳۸۰، تهران، روز نو.
- رازی، زین‌الدین، ۱۴۱۵، *مختارالصالح*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۴۱۳، «قاعدهٔ لطف در کلام عدلیه»، *مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید*، کنگره هزاره شیخ مفید، ش ۸۹، ص ۵۶۳.
- _____، ۱۳۶۹، «تحقیق پیرامون لطف(۲)»، *نور علم*، ش ۱۲، ص ۲۶-۴۵.
- _____، ۱۴۱۸، *القواعد الکلامیه*، قم، مؤسسه الإمام الصادق

- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۷، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه الامام الصادق
- _____، ۱۴۱۲، *الإلهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل*، چ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه.
- شعرانی، ابوالحسن، بی‌تا، *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، تهران، اسلامیة.
- شلبی، احمد، ۱۹۹۳، *مقارنه الادیان (۲) المسیحیه*، ط. العاشره، القاهرة، مکتبه النهضة المصریه.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی نوری، سیداسماعیل، بی‌تا، *کفایة الموحدين*، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۶، *الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- _____، ۱۳۷۵، *الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد*، بی‌جا، کتابخانه.
- _____، ۱۴۰۵، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- علم الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۱۱، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، النشر العالمی لجماعة المدرسین.
- فاضل مقداد، ۱۴۲۲، *اللوامع الإلهیه فی المباحث الکلامیه*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی .
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم، بیدار.
- قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی .
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- القس، جیمس، ۱۸۸۸، *نظام التعليم فی علم اللاهوت القویم*، بیروت، امیرکان.
- کاکس، هاروی، ۱۳۷۸، *مسیحیت*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
- لاهیجی، فیاض، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، چ سوم، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
- ماسون، دنیز، *قرآن و کتاب مقدس*، ترجمه فاطمه‌سادات تهامی، ۱۳۷۹، تهران، سهروردی.
- مالک‌حسینی، ۱۳۷۵، «حکمت»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، زیرنظر غلام‌علی حداد عادل، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحارالانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدی، علی، ۱۳۷۸، *شرح کشف المراد*، چ چهارم، قم، دارالفکر.
- مصاحب، غلام‌حسین، ۱۳۸۰، *دایرةالمعارف فارسی*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۵، *آموزش عقائد*، چ چهاردهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *عدل الهی*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۸۸، *فرهنگ فارسی*، چ بیست و ششم، تهران، امیرکبیر.
- مفید، محمدبن محمد نعمان، ۱۴۱۳، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

—، ۱۳۱۳ق ب، *النکت الاعتقادیة*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

مک‌گراث، آلیستر، *درآمدی بر الاهیات مسیحی*، ترجمهٔ عیسی دیباج، ۱۳۸۵، تهران، کتاب روشن.

مک‌گراث، آلیستر، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمهٔ بهروز حدادی، ۱۳۸۴ و ج ۲، ترجمهٔ بیات و دیگران، ۱۳۹۲، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.

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

میلدی، رشیدالدین، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، چ پنجم، تهران، امیر کبیر.

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

ناس، جان‌بایر، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، ۱۳۷۷، چ نهم، تهران، علمی و فرهنگی.

نجمه، الیاس، ۱۹۶۲، *یسوع المسیح*، بیروت، دیر الشیر.

نسی مورفی، *چیستی سرشت انسان*، ترجمهٔ شهبازی و اسلامی، ۱۳۹۱، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

وحیدی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۹، *درآمدی بر آیین پروتستان*، قم، ادیان.

دورانت، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن*، ترجمهٔ حمید عنایت و دیگران، چ سوم، تهران، انقلاب اسلامی.

هاکس، مستر، ۱۳۸۳، *قاموس کتاب مقدس*، چ دوم، تهران، اساطیر.

Augustinus, 1991, "On Nature And Grace", *In a Select Library Of The Nicen And Post-Nicene*, 14.vols, vol.5

Byrne, Peter And Houlden, Leslie, 1995, *Companion Encyclopedia Of Theology*, New York, Routledge.

Catechism Of The Catholic Church, 1994, Ireland, Veritas.

F.Lynch, 1981, "Anthropology", *New Catholic Encyclopedia*, 18.vols, vol. 1.

F.O.Meara, Thomas, 1987, "Grace" In Mircea Eliade, *The Encyclopedia Of Religion*, Macmillan, 16.vols, vol. 6.

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

Kurt Rudolph, 1987, "Wisdom" In Mircea Eliade, *The Encyclopedia Of Religion*, Macmillan, 16.vols, vol.15.

Most, W.G., 1981, "Grace" (In THE BIBLE), *New Catholic Encyclopedia*, 18.vols, Vol.6.

Smedes, L.B, 1979, "Grace", *The International Standard Bible Encyclopedia*, 4.vols, vol.2.

Thomas Aquinas, 2006, *Summa Theologiae*, New York: Cambridge University Press, 61.vols.