

«جبر و اختیار» در قلمرو کلام اسلامی و بررسی تطبیقی آن با دیدگاه متکلمان یهودی و مسیحی

محمدرضا آرام^۱

عبدالرضا امین‌الدوله^۲

چکیده

این پژوهش، ضمن تبیین دیدگاه متکلمین اسلامی درباره مسأله جبر و اختیار، به بررسی تطبیقی آن در میان ادیان ابراهیمی پرداخته و سپس جایگاه اختیار را در وجود آدمی بر اساس شرایع آسمانی بیان می‌کند. سؤال اصلی این تحقیق؛ که این مقاله مبتنی بر دیدگاه متکلمین ادیان آسمانی، درصدد پاسخگویی به آن است عبارت است از اینکه آیا خداوند متعال همواره انسان را مجبور آفریده، یا او را مطلقاً رها گذاشته است؟ این مقاله، به تفکیک، به بررسی مسأله «جبر و اختیار» در هر سه شریعت پرداخته و نظریات متکلمان هر سه شریعت را جداگانه بیان می‌کند و سپس به تحلیل تطبیقی نظرات ادیان با یکدیگر و بیان تمایزات آنها پرداخته و نگاه کامل‌تر را از میان نظرات برمی‌گزیند. ابتدا دیدگاه کلامی اشعریون و معتزلیون و شیعیان امامیه در مکتب اسلام بیان شده؛ سپس به بررسی نظریات متکلمان یهودی همچون سعدیا، ابراهیم‌بن‌عذرا و ابراهیم‌بن‌داود بر سر مسأله جبر و اختیار می‌پردازد و در ادامه، نظریات متکلمان مسیحی همچون آگوستین و پلاگیوس و طرفداران آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد و پس از مقایسه تطبیقی مبانی تمامی نظریات، در انتها نتایج پژوهش، جمع‌بندی و ارائه می‌گردد.

واژگان کلیدی

جبر، اختیار، کلام اسلامی، متکلمان، مسیحیت، یهود.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول
Email: moh.aram@iauctb.ac.ir

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
Email: abdorrreza@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۴

طرح مسأله

این پژوهش، تلاشی فکری برای الهام‌پذیری از معارف قرآن کریم جهت تعیین جایگاه اختیار در زندگی انسان است. از اهداف مهم این پژوهش، آن است که با تکیه بر آموزه‌های وحیانی و معنوی، مشترکات موجود بین فرهنگ‌های مختلف ابراهیمی را در زمینه نقش کرامت انسانی در جلب توافق بین ادیان کاویده و سپس با تکیه بر این مشترکات، زمینه‌های گفتگوهای سازنده در عرصه جهانی شدن را با هدف نیل به یکپارچه شدن جهان که از وعده‌های دین مبین اسلام است و ریشه در مبانی فطری انسان دارد فراهم نماید. روش به کار گرفته شده در این تحقیق، از نوع مفهوم‌شناسی با رویکرد تطبیقی و مقایسه‌ای است. در این مقاله برآنیم که جایگاه جبر و اختیار را براساس دیدگاه سه دین ابراهیمی در زندگی انسان به نمایش بگذاریم و بیان کنیم که آیا انسانها ذاتاً و به صورت مطلق، مختار آفریده شده‌اند یا مجبور هستند و یا حدّ واسط و جمعی از هر دو حکم بر زندگیشان حاکم است. بدون شک هر انسانی دارای افعال ارادی است. کارهای ارادی انسان با مبادی خاصی از ادراکات و تمایلات نفسانی وی صورت می‌پذیرد. آنچه موجب ارزش انسان می‌شود این است که کارهای وی گزیده یک راه از چند راه است. در بطن وجود انسان گرایش‌های مختلفی وجود دارد که معمولاً در مقام عمل با هم تزاخم می‌یابند؛ شبیه نیروهای مختلفی که از جهات مختلف در یک جسم اثر می‌کنند. جاذبه‌ای آن را به راست می‌کشاند و جاذبه دیگر به چپ؛ مثل آهنی که بین دو آهن‌ربا قرار گرفته باشد. در طبیعت، وقتی نیروها جهات مختلفی داشته باشند آنچه در خارج تحقق می‌یابد برآیند نیروها است؛ ولی در انسان این طور نیست که هر جاذبه‌ای قوی‌تر باشد خودبه‌خود تأثیر صددرصد در انسان بگذارد؛ مگر انسان‌هایی که نیروی اختیار و تصمیم را به کار نمی‌گیرند و تسلیم غرایز می‌شوند. انسان‌ها نیرویی دارند که می‌توانند در برابر جاذبه‌های قوی نیز مقاومت کنند و این گونه نیست که در مقابل کشش‌های طبیعی صرفاً حالت انفعالی داشته باشند و همین است که به کار انسان ارزش می‌بخشد. پس آنچه ملاک ارزش افعال انسانی است اختیار است. باید دانست که در این مسأله، گرایش‌های مختلفی وجود دارد و در شرایع ابراهیمی، اختلافاتی بر سر مسأله جبر و اختیار و حدود و ثغور آن وجود دارد که بررسی آنها خالی از لطف نیست.

مسأله جبر و اختیار در اسلام

جبر و اختیار در قرآن کریم

خداوند متعال در (بلد (۹۰): ۸۱۰) می‌فرماید: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ۖ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۚ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ۚ﴾؛ «آیا برای او دو چشم قرار ندادیم؟ و یک زبان و دو لب؟ او را به راه خیر و شر هدایت کردیم.» مقصود از نجدین که در لغت به معنای دو ارتفاع آمده است دو راه حق و باطل است که در مقام تمثیل به دوراهی اطلاق گردیده است که یکی انسان را از گردنه‌ها عبور می‌دهد و به سرمنزل مقصود می‌رساند و دیگری انسان به سوی پرتگاه می‌برد. همچنین در (انسان (۷۶): ۲-۳) می‌خوانیم: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ۚ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۚ﴾؛ «ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم و او را می‌آزماییم. بدین جهت او را شنوا و بینا قرار دادیم. ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد و پذیرا گردد یا ناسپاس.» این آیه بیانگر آن است که انسان در اعمال و رفتار خویش، آزاد و مختار بوده و مجبور به تبعیت از طبیعت و یا غریزه نیست. این اختیار انسان است که باعث می‌شود او قانون‌گذاری کند و مقررات و قوانین مختلف را برای همزیستی مسالمت‌آمیز به وجود آورد. اگر همانگونه که وجود او منظم فعالیت می‌کند، نفس می‌کشد، نبض او منظم کار می‌کند و خون در رگ‌هایش جریان دارد...، در وظایف اجتماعی خویش نیز اینگونه منظم بود دیگر چه نیاز به قوانین و وضع‌ها و نظام پاداش و کیفر بود؟ برخی با تمسک به آیه شریفه ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ بیان می‌کنند انسان تنها باید هدایت را از خداوند بخواهد. گویا که هدایت تنها از جانب خداوند متعال میسور است و نوعی جبر در هدایت وجود دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۸). درحالی که این مطلب اشتباهی فاحش است و علامه با تیزبینی به این مطلب اشاره می‌کند. درست است که انسان حرکت در طول طریقی و به سوی مقصدی دارد اما این مطلب بیانگر این است که انسان همواره باید شاهراه سعادت را از میان راه‌های دیگر کشف کند نه اینکه همچون اگزستانسیالیست‌ها مدعی باشد که هیچ راه و مقصدی وجود ندارد و انسان خود ارزش، راه و مقصد می‌آفریند و یا همچون سکولاریست‌ها نظر به بیهودگی راه راست یا همان

ادیان دهد و مفارقت میان دین و دنیای انسان‌ها را بطلبد. از نظر قرآن کریم، مقصد و راه و ارزش‌ها در متن خلقت و آفرینش تعین پیدا کرده و انسان باید تنها آنها را کشف کند و مقصد را جسته و حرکت کند. او در این راه در عین تجهیز به استعدادهای فطری بر خلاف موجودات دیگر که برنامه حرکتشان در طبیعتشان نهفته، نیازمند راهنما و هادی است.

جبر و اختیار در بین مکاتب گوناگون

مسأله جبر و اختیار در بین اندیشمندان مکاتب گوناگون، پیشینه‌ای کهن دارد که به آن‌ها اشاره می‌کنیم: کسبیون (اشاعره): در بین مسلمانان، عده‌ای به نام اشاعره وجود دارند که پیروان ابوالحسن اشعری می‌باشند. ادعای این گروه این است که انسان قدرت و اراده‌ای دارد و هردو به کار انسانی متعلق می‌گیرد ولی هیچ یک از آن قدرت و اراده تأثیر در کار انسانی ندارد؛ یعنی علت کار قدرت و اراده انسان نیست بلکه علت حقیقی کار، خود خداوند است و انسان کار را کسب می‌کند. از افراد برجسته این مکتب ابوبکر باقلانی است که می‌گوید: «معنای کسب این است که انسان کاری را که صادر می‌کند می‌تواند با قصد خود رنگ آمیزی کند و مدار خوبی و بدی کار با همان رنگ آمیزی خواهد بود و آنگاه اصل کار از خود خداوند است. فقط انسان قدرت دارد سلی زدن را به روی طفل به قصد تربیت انجام بدهد. در این صورت ثوابکار است و اگر قصد ظلم کرده گناهکار است.» (جعفری، ۱۳۸۵؛ ۲۲۱) قرآن کریم در (انعام ۶: ۱۴۸) می‌فرماید: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾؛ در این آیه مشرکان را طرفدار جبر معرفی می‌کند به طوری که آن‌ها می‌گویند: اگر خداوند اراده می‌کرد، آن‌ها را از شرک بازمی‌داشت پس اراده نکرده و مشرک شدند، پس این را بهانه می‌کنند (سبحانی، ۱۴۲۷ق: ۲/ ۱۱۶).

معتزلیون (تفویض): معتزله بر عکس اشاعره قائل به این هستند که کار از خود انسان و یا تأثیر قدرت او صادر می‌گردد و قدرت خداوندی در کار انسان دخالتی ندارد و اراده انسان در انجام کار احتیاج به داعی نیز ندارد. اینان نیز نظریه دیگری دارند که برای ابوالحسن محمد بن علی البصری است که علاوه بر نظریه قبل بیان می‌کند که برای اراده

داعی نیز لازم است. جاراالله محمود زمخشری با صحنه بر مطالب فوق، بندی اضافه می‌کند که داعی بر اراده کار آن را به وجوب نمی‌رساند. فخر رازی می‌گوید: «درست است که کار انسان مستند به قدرت و اراده و داعی خود اوست ولی همین عوامل و خود فعل که معلول این عوامل است با تأثیر و قدرت و مشیت الهی وجود پیدا می‌کند.» (جعفری، ۱۳۸۵: ۲۲۳) با این حال معتزله به جای پذیرش یک فاعل مستقل در نظام هستی، هر انسانی را فاعل و خالق مستقل می‌دانند، ولی این نادرست است؛ زیرا استقلال در فعل را هنگامی می‌توان برای فاعل پذیرفت که ذات فاعل، استقلال داشته باشد (سبحانی، ۱۴۲۷ق: ۲/۱۱۶).

علامه طباطبایی نکته‌ای را در ناسازگاری دیدگاه تفویض با تشریع بیان داشته است: «تشریع همان‌طور که با جبر نمی‌سازد، همچنین با تفویض نیز نمی‌سازد چون در صورت تفویض، امر و نهی خدا به بندگان، آن هم امر و نهی مولوی، امر و نهی کسی است که حقّ چنان امر و نهی را ندارد، برای اینکه در این صورت اختیار عمل را به خود بندگان واگذار کرده، علاوه بر اینکه تفویض تصوّر نمی‌شود مگر آنکه خدای تعالی را مالک مطلق ندانیم و مالکیت او را از بعضی مایملک او سلب کنیم.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۱۱۰).

شیعیان (الامر بین الامرین): «اصل قدرت تمام وسائلی که عوامل طبیعی کار می‌باشد از خداوند است و بهره برداری اختیاری از آن قدرت و وسائل مربوط به انسان می‌باشد.» نظر امامیه اصل امر بین الامرین و بهترین تفسیر برای این اصل تفسیر آیت الله العظمی خویی رحمته الله است. بدین صورت فرض کنیم که فردی مبتلا به فلج است به طوری که توانایی حرکت ندارد و ما می‌توانیم با وصل کردن سیم برق او را به حرکت وادار کنیم و آن شخص فلج با نیرویی که ما در اختیارش گذاشته ایم اختیاراً کارهایی را انجام دهد. در اینجا آنچه از این کار به ما مستند است نیرو و قدرتی است که ما توسط برق در او ایجاد کرده ایم و در هر لحظه قدرت سلب آن را داریم. از طرف دیگر بهره برداری به اختیار اوست. همچنین است مثل انسان‌ها، در هر لحظه ریزش آن نیرو از فیاض مطلق انجام می‌گیرد و در هر لحظه می‌تواند آن را قطع کند، ولی اختیار بهره برداری از آن نیرو کاملاً به دست ماست و این است معنای لاحول ولا قوة الا بالله. (جعفری، ۱۳۸۵: ۲۱۵-۲۱۴).

در دیدگاه پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام، انسان در افعال خود نه مجبور است نه مختار؛

بلکه به تعبیر امام صادق، (الامرین الامرین) است. «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِیَصَ وَلَا كَرْهَ مَنَزِلَةٍ بَيْنَ الْمَنَزِلَتَيْنِ وَ هِيَ صِحَّةُ الْخَلْقَةِ وَ تَخْلِیَةُ السُّرْبِ وَ الْمُهْلَةُ فِی الْوَقْتِ وَالرَّادُّ مِثْلًا الرَّاحَةُ وَ السَّبَبُ الْمُهِیْجُ لِلْفَاعِلِ؛ نه جبر است و نه تفویض. بلکه حالتی میان دو حالت است و آنچه از خداوند است صحت عمومی بدن و روان است. مهیا بودن وسایل و فرصت زمانی و نیروی راحتی و عواملی که کننده کار را تحریک می‌کند» (ابن بابویه، ۱۳۸۸: ۳۶۹؛ جعفری، ۱۳۸۵: ۲۲۵). بر اساس این دیدگاه، فعال بودن انسان نه تنها با فعال بودن خدا در مورد کارهای انسانی منافات ندارد بلکه عین واقعیت و مقتضای شناخت درست خدا و انسان است. از دید مذهب امامیه (صفایی، ۱۳۶۸: ۲۰۹) هر فعل و کاری که از انسان ناشی می‌شود، هم فعل او است هم فعل خدا. با این تفاوت که فاعلیت خدا تسبیبی، ولی فاعلیت انسان مباحثی است. به بیان دیگر قدرت از خدا است ولی به کارگیری از آن به خواست انسان می‌باشد. به تعبیری دیگر انسان‌ها از نظر هستی، چه در مقام ذات و چه در مقام فعل، از خود هیچ گونه استقلالی ندارند و هر عملی را که انجام می‌دهند از دایره مشیت خدا دور نمی‌باشد. اراده انسان در طول اراده و خواست خداوند است. تفاوت افعال انسان با خدا در این است که اختیاری بودن افعال انسان به معنای آن است که انسان پس از سنجش و گزینش، تصمیم‌گیری می‌کند و یک فعلی را انجام می‌دهد اما اختیار خداوند در کارهایش این چنین نیست؛ یعنی اختیار درباره افعال الهی به معنای رضایت و خواستن است نه گزینش و سنجش. نکته شایان ذکر در اینجا این است که نباید اختیاری بودن افعال انسان را با ارادی بودن آن اشتباه گرفت.

شیعیان با اعتقاد به دو اصل عدل و حکمت الهی، معتقد به مختار بودن انسان در افعالی هستند که در مدار تکلیف قرار گرفته و انسان بر آن‌ها ستایش و نکوهش می‌شود؛ چرا که تکلیف نمودن انسان مجبور و ستایش و یا نکوهش او بر کاری که از وی صادر گردیده، قبیح و نارواست و به مقتضای اصل عدل و حکمت، خداوند از افعال قبیح منزّه است. امام علی علیه السلام در ردّ اندیشه آنان که قضا و قدر الهی را مستلزم مجبور بودن انسان می‌دانند فرموده است: «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالرَّجْرُ مِنَ اللَّهِ وَ سَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَالْوَعْدِ فَلَمْ تَكُنْ لَأِيْمَةً لِلْمُذْنِبِ وَلَا مَحْمَدَةً لِلْمُحْسِنِ... اگر چنین بود هر آینه ثواب

و عقاب، امر و نهی و تنبیه باطل بود و وعده و وعید بی اساس، و بدکار را نکوهش و نیکوکار را ستایشی نبود (ابن بابویه، باب القضاء و القدر، روایت ۲۸).

محمد بن عجلان از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا خداوند بندگان را بر انجام کارها مجبور نموده است؟ امام علیه السلام پاسخ داد: «اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبَرَ عَبْدًا عَلَى فِعْلٍ ثُمَّ يُعَذَّبَهُ عَلَيْهِ...» خداوند عادل تر از آن است که بنده ای را بر کاری مجبور سازد، آن گاه او را عقوبت دهد. (همان، باب نفی الجبر و التفویض، روایت ۶) حسن بن علی و شاء از امام رضا علیه السلام پرسید: «آیا خداوند بندگان را بر انجام گناهان مجبور کرده است؟ امام علیه السلام پاسخ داد: اللَّهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مَنْ ذَلِكَ...» خداوند عادل تر و حکیم تر از آن است که چنین کاری را انجام دهد. (همان، روایت ۱۰) در روایات یاد شده بر منافات داشتن جبر با عدل و حکمت خداوند و با تکلیف و وعده و وعید و پاداش و کیفر الهی تصریح و تأکید شده است. متکلمان عدلیه نیز، نظریه جبر را مخالف عدل الهی دانسته و با استناد به عدل و حکمت خداوند، بر مختار بودن انسان استدلال نموده اند چنان که واصل بن عطا گفته است: «إِنَّ الْبَارِيَّ تَعَالَى عَدْلٌ حَكِيمٌ وَلَا يَجُورُ أَنْ يَرِيدَ مِنَ الْعِبَادِ خِلَافَ مَا يَأْمُرُ وَيَحْتَمُ عَلَيْهِمْ شَيْئًا ثُمَّ يَجَازِيهِمْ عَلَيْهِ...» خداوند عادل و حکیم است و روا نیست که از بندگان، خلاف آنچه که امر می کند بخواهد و آنان را بر کاری مجبور سازد و آن گاه مجازاتشان کند. (شهرستانی، ۱۳۹۵: ۴۷/۱) ابن میثم بحرانی، پس از اشاره به اینکه مختار بودن انسان امری است بدیهی و به اقامه برهان نیاز ندارد و جوهی تنبیهی را یاد آور شده است که دو نمونه آن عبارتند از: «هر عاقلی مدح بر احسان، و ذم بر عدوان را نیکو می داند و این مطلب متفرع بر این است که نیکوکار و بدکار فاعل فعل خویش باشند. ما با درک وجدانی درمی یابیم که افعالمان تابع انگیزه های ما هستند و اختیار، معنایی جز این ندارد» (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۸).

همچنین شایان ذکر است با توجه به قاعده معروف «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورُ إِلَّا بِسَبَابِهَا» افعال اختیاری ما نیز از این قاعده مستثنا نیست. از این رو افعال ارادی ما هم مال خداست و هم مال ما، اما در طول هم نه به طور اشتراک. جمع بودن همه عوامل غیر ارادی و قرار دادن اصل اراده در زمره حلقه های اختیار از ناحیه خداست ولی به کار بردن این اختیار و بهره برداری از آن از ناحیه ماست. در حقیقت او خواسته که ما با اراده و اختیار

خود افعال ارادی مان را انجام دهیم. پس او فاعل بالتسبیب است و ما فاعل بالمباشره.

علامه طباطبائی رحمته الله در این خصوص می‌فرماید: «بحث‌های عقلی این معنا را نتیجه می‌دهد که حوادث همان طور که با اسباب نزدیک و متصل به خود نسبتی دارند همچنین به اسباب دور؛ یعنی اسبابی که سبب وجود اسباب نزدیکند نیز نسبتی دارند و حوادث همچنان که افعال و آثار این اسبابند افعال و آثار آنها نیز هستند. مثلاً فعل مانند محرک محتاج است به فاعلی که محرک باشد و آن را ایجاد کند و نیز احتیاج دارد به محرکی که محرکش را تحریک کند و احتیاجش به محرک عینا مانند احتیاجش به محرک محرک است مانند چرخ‌ی که چرخ دیگر را و آن چرخ چرخ سومی را حرکت می‌دهد. پس فعل، یک نسبتی به فاعلش دارد و یک نسبتی به عین همان نسبت (نه به نسبتی دیگر مستقل و جدای از آن) به فاعل فاعلش. چیزی که هست وقتی فعل به فاعل فاعلش نسبت داده شود فاعل نزدیکش به منزله آلت و ابزار برای فاعل فاعل می‌شود و به عبارت دیگر واسطه صرفی می‌شود که در صدور فعل استقلالی ندارد؛ به این معنا که در تأثیرش از فاعل بی‌نیاز نیست. چون فرض نبود فاعل مساوی است با فرض نبود فاعل، و موثر نبودن آن و شرط واسطه این نیست که فاقد شعور باشد و در فعلش شاعر و مختار نباشد؛ زیرا شعوری که فاعل شاعر به وسیله آن در فعل خود اثری می‌کند و در نتیجه فعل از او سر می‌زند. خود فعل یک فاعل دیگری است چون او خودش شعر خودش را ایجاد نکرده، بلکه فاعل دیگری خود او و شعور او را ایجاد کرده، و همچنین اختیار او را خود او برای خود درست نکرده، بلکه فاعلی که او را ایجاد کرده احتیاجش را نیز به وجود آورده است و همچنان که فعل در غیر موارد شعور و اختیار محتاج به فاعل خود بود و به عین همین توقف و احتیاج متوقف بر فاعل فاعل خود بود. همچنین در موارد شعور؛ یعنی افعال شعوری و اختیاری محتاج است به فاعلش و به عین این احتیاج و توقف موقوف و محتاج است به فاعل فاعلش که شعور و اختیار برای فاعلش ایجاد کرده. پس فاعل فاعلی که شاعر و مختار است از آنجایی که شعور و اختیار برایش ایجاد کرده می‌فهمیم که از فاعل شاعر و مختار خواسته است از طریق شعورش فعلی چنین و چنان انجام دهد و یا با اختیار خود فلان کار را بکند. پس هم فعل را از او خواسته است و هم اینکه این فعل را به اختیار انجام دهد، نه اینکه تنها

فعل را خواسته و اختیار را که فاعل آن به وسیله همان ظهور یافته مهمل گذاشته باشد. گناهان و عبادت به عنوان گناه و عبادت منسوب به خدا نیست. آنچه از این دو منسوب به خداست اصل وجود این دو است، و اما عنوان گناه و ثواب که عنوان آن حرکات و سکنتاتی است که از انسان سر می زند از قبیل ازدواج کردن و یا ارتکاب زنا و خوردن حلال و حرام، جز به خود انسان منسوب نیست. چون انسان مادی است که به این حرکات متحرک می شود و اما آن خدایی که این انسان متحرک را آفریده و از جمله آثارش حرکاتش است خودش به آن حرکات متحرک نیست بلکه حرکات را در صورتی که اسباب و شرایطش فراهم شد (و یکی از شرایطش وجود متحرک است) ایجاد می کند پس خود او متصف به انواع این حرکات نمی شود تا آنکه متصف به ازدواج و زنا و یا هر کاری که قائم به انسان است بگردد چرا، در این میان عناوین عامی است که مستلزم حرکت و ماده نیست و مانعی ندارد که آن را، هم به انسان و هم به خداوند نسبت دهیم.» (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۹/ ۲۵۱) همچنین باید توجه داشت که جبر سابق بر اختیار و لاحق بر اختیار منافی با اختیار نیست. پس اختیار بشر حلقه متوسطی است محدود میان یک سلسله اسباب و... که اختیار آنها در دست انسان نیست (سایت دائرة المعارف ظهور، مقاله رابطه فعل انسان و خدا از دیدگاه متکلمان اسلامی (امامیه)).

ادله امامیه بر اختیاری و جبری نبودن مطلق فعل انسان

الف) ادله امامیه بر اختیاری بودن فعل انسان در برابر جبر اشاعره: امامیه در مقابل اشاعره ایستاده و تمام شبهاتی را که آنها به عنوان دلیل بر خلق افعال بندگان آورده اند یکی پس از دیگری جواب داده اند. نه دلیل اشاعره و رد آنها در کتاب کشف المراد آمده است. امامیه معتقدند که انسان فاعل فعل اختیاری اش هست و این از ضروریات است: «والضرورة قاضیه باستناد افعالنا الینا.» از سوی دیگر، در مقابل آیاتی که ظهور در جبر دارند چندین برابر آن آیاتی را آورده اند که در آنها فعل به خود انسان نسبت داده شده است. اکنون به طور مثال به چند مورد از آنها اشاره می شود: «مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا»؛ «هر کس عمل بدی انجام دهد کیفر داده می شود.» (نساء (۴): ۱۲۳) «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ»؛ «کل نفس بما کسبت رهینه؛

(آری) هر کس در گرو اعمال خویش است.» (مدثر (۷۴): ۳۸) در این آیات افعال انسان به انسان نسبت داده شده و تأکید شده که انسان در گرو اعمال خود است. در بعضی آیات نیز مؤمنان به خاطر ایمانشان ستایش و کافران به خاطر کفرشان نکوهش شده‌اند: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾؛ «امروز هر کس به موجب آنچه انجام داده است کیفر می‌یابد.» (غافر (۴۰): ۱۷) ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾؛ «جزا در برابر آنچه که کرده‌اید پاداش نخواهید یافت.» (یس (۳۶): ۵۴) در بعضی از آیات نیز اشاره شده که گنهکاران به گناه خود اعتراف می‌کنند: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلِيِّينَ﴾؛ «چه چیز شما را در آتش (سقر) آورد؟ گویند: ما از نماز گزاران نبودیم.» (مدثر (۷۴): ۴۳-۴۲) اگر جبری در کار باشد دیگر اعتراف معنا ندارد. اما اگر این دو دسته آیات (آیاتی که ظهور در جبر دارند و آیاتی که حکایت از اختیار انسان می‌کنند) با هم تعارض داشته باشند باز تعداد آیات دسته دوم، چندین برابر آیات دسته اول است (سایت دائرة المعارف طهور، مقاله رابطه فعل انسان و خدا از دیدگاه متکلمان اسلامی (امامیه)).

شواهد و دلایل عقلی امامیه مبنی بر اختیاری بودن فعل انسان

علاوه بر این، مسائلی وجود دارد که فقط با اختیار انسان قابل حل و توجیه پذیر است که اهم آنها ذکر می‌شود:

۱. اراده و اختیار تنها امتیاز و تفاوت انسان با حیوان و مناط مسئولیت انسان است و عدم آن با وجدان و ضرورت عقلی منافات دارد.
۲. مسئولیت و تکلیف فقط با اختیار قابل توجیهند.
۳. وعده‌ها و وعیدها، انذار بشیر، ثواب و عقاب و بهشت و جهنم مقتضی اختیارند و با اختیار معنا پیدا می‌کنند.
۴. افعال زشت و قبیح که از بندگان صادر می‌شود و همچنین ستمی که از آنها صادر می‌گردد، اگر فاعل آنها خدای متعال باشد آن وقت لازم می‌آید خدای تعالی فاعل قبیح و ستمگر باشد.
۵. جبرگرایی نه تنها سلب مسئولیت می‌کند بلکه پوچی و بیهودگی هر نظام تربیتی و اخلاقی و حقوقی از جمله نظام تشریعی اسلام را در پی خواهد داشت (الطوسی، ۱۳۹۴:

ب) ادله امامیه بر عدم تفویض فعل انسان در برابر نظریه تفویض معتزله: نظریه تفویض هم درست نیست زیرا در بسیاری از اوقات ما تمام اسباب و وسایل و مقدمات یک کار را فراهم می‌کنیم اما باز کار انجام نمی‌گیرد. این نکته را به حس و وجدان درک می‌کنیم. اما آنچه از همه مهم‌تر است این است که این نظریه مخالف توحید افعالی، توهین به سلطنت حق و شرکت در امر خالقیت و به طور کلی ناسازگار با عمومیت قدرت الهی است و آیات و روایات نیز بر خلاف آنند. آیه شریفه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؛ «تو را عبادت می‌کنم و از تو یاری می‌طلبم.» (حمد (۱): ۵) و آیه ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾؛ «این تو نبودی (ای پیامبر که خاک و ریگ به صورت آنها) پاشیدی بلکه خدا پاشید.» (انفال (۸): ۱۷) و همچنین کلمه حوقله، یعنی «لا حول ولا قوة الا بالله»، نه تنها با این آیات، بلکه با کل آیاتی که جبر یون آورده‌اند مخالف است (طیب، بیتا: ۱/ ۱۴۳-۶۳). پس قول همان قول امر بین الامرین است که منشأ اراده و قدرت و اختیار ذات پروردگار است و او آنها را به انسان عنایت نموده است. از طرف دیگر، راه سعادت و نیکبختی و شقاوت و بدبختی را هم به ایشان نشان داده تا با اختیار خود راهی را که می‌خواهد انتخاب کند. در نسبت فعل باید گفت که هم به خدا منسوب است و هم به انسان (طیب، بیتا: ۱/ ۱۴۵؛ سایت دائرة المعارف طهور، مقاله رابطه فعل انسان و خدا از دیدگاه متکلمان اسلامی (امامیه)).

اختیار در یهود

انسان موجودی آزاد و مختار است و آزادی تام در عمل دارد. در سفر پیدایش در داستان «قاین» خطاب به وی آمده است: یعنی تو آزادی داری (سفر پیدایش، فصل ۴: آیه ۷). «اشتیاق او (گناه) به تو است اما تو بر وی مسلط شو»؛ یعنی «... من امروز برکت و لعنت را پیش شما می‌گذارم». در سفر تثیبه آمده است: انتخاب با شما است (سفر تثیبه، فصل ۱۱: آیه ۲۶).

بیان دیدگاه‌های متکلمان در باب جبر و اختیار توسط ابن میمون

ابن میمون در کتاب *موره نبوکیم* (دلالة الحائرين) دیدگاه‌های متکلمان در باب جبر و اختیار را بررسی کرده و هم به بیان دیدگاه قائلین به جبر و تقدیر و هم قائلین به اختیار می‌پردازد.

فیلسوفان و متکلمین یهودی، چون همگی به آزادی اراده اعتقاد داشتند درگیر تعارضاتی بودند که مستقیم یا غیر مستقیم سعی داشتند آن تعارضات را رفع کنند. اولین تعارض، تعارض اختیار با پاره‌ای از آیات کتاب مقدس است که به نظر می‌رسد متضمن جبرند. سعدیا، ابن عزرا، و ابن میمون به این تعارض می‌پردازند. از آیات متعددی که آن‌ها بدان پرداختند آیاتی مربوط به مهر نهادن بر دل‌ها و گمراه کردن^۱ می‌باشد؛ یعنی آیاتی در کتاب مقدس که در مورد فرعون از زبان خدا می‌گوید: «من دل فرعون را سخت خواهم کرد» (سفرخروج، فصل ۷: آیه ۳) یا «خداوند دل فرعون را سخت گردانید» (سفرخروج، فصل ۱۰: آیه ۲۰) یا «خداوند دل فرعون را سخت ساخت» (سفرخروج، فصل ۹: آیه ۱۲) یا «من دل فرعون را سخت گردانم» (سفرخروج، فصل ۱۴: آیه ۴) یا «من دل فرعون و دل بندگانش را سخت کرده‌ام» (سفرخروج، فصل ۱۰: آیه ۱)؛ آیه مربوط به سیحون، که راجع به خدا می‌گوید: خدا «روح او را به قساوت و دل او را به سختی وا گذاشت» (سفرتنیه، فصل ۲: آیه ۳۰) و آیه «ای خدا، چرا ما را از راه‌های خود گمراه ساختی و دل‌های ما را سخت گردانیدی تا از تو نترسیم» (کتاب اشعیا، فصل ۶۳: آیه ۱۷؛ ولفسن، ۱۳۸۷، ۲۹۴).

دیدگاه سعدیا

سعدیا تمام عبارات کتاب مقدس را که ظاهراً با اصل اختیار ناسازگارند به هشت گروه تقسیم می‌کند که از این هشت گروه، گروه سوم شامل آیاتی است که به سخت گردانیدن دل فرعون و سیحون مربوطند و گروه چهارم شامل آیاتی است که به طرق مختلف از خدا به‌عنوان گمراه‌کننده آدمیان سخن می‌گویند. سعدیا در مورد آیاتی در گروه سوم که به سخت گردانیدن دل فرعون می‌پردازند تفسیری مخصوص به خود ارائه می‌دهد. او عبارات مربوط به «سخت گردانیدن» دل فرعون از سوی خدا را به این معنا نمی‌گیرد که خدا سبب شد تا فرعون از فرمان او سرپیچی کند؛ بلکه از نظر او آن آیات به این معنا است که خدا به فرعون قوت و تحمّل عطا کرد لذا توانست تمام طاعون‌ها را تاب بیاورد و «زنده بماند تا بقیه کفر و مجازات کاملاً دامن گیر او شود». به همین صورت، سیحون نیز چنان سخت‌دلی

و تحملی را نیاز داشت «تا از خطرات ناشی از بنی اسرائیل جان سالم به در ببرد.» اما هم فرعون و هم سیحون در انتخاب فعل خود، فاعل های مختار و آزادی بودند. او سپس راجع به آیاتی در گروه چهارم که خدا را به طرق متعدد گمراه کننده انسان ها می دانند مثلاً آیه «خدایا چرا ما را از راه های خود گمراه ساختی» (اشعیا ۶۳: ۱۷)، همان تفسیری را ارائه می دهد که مسلمانان قائل به اختیار در مورد آیات مشابهی در قرآن ارائه کرده اند. مسلمانان قائل به اختیار، چنین آیاتی را به این معنا تفسیر نمی کنند که خدا واقعاً سبب می شود تا انسان ها گمراه شوند بلکه به این معنا می گیرند که خدا بدکاران را مشاهده کرده است که به گمراهی رفته اند «درست همان گونه که شخصی می گوید: فلانی، فلانی را ترسو خواند، چون او را فردی ترسو دید.» سعدیا نیز به همین طریق این قبیل آیات را به این معنا تفسیر نمی کند که خدا واقعاً سبب گمراهی انسان ها می شود، بلکه به این معنا که خدا بدکاران را در گمراهی دیده است، نظیر اینکه می گویم «قاضی فهمید که رئوین فردی صادق و شمعون فردی دروغگو است یا فهمید که لیوی فردی عادل و زبولون فردی ناعادل است» (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۸۹).

دیدگاه ابراهیم بن عزرا

ابراهیم بن عزرا سه تفسیر از سخت کردن دل فرعون ارائه می دهد. یک تفسیر شبیه تفسیر سعدیا است که او در یک جا به «ربی یوشع» یعنی یوشع بن یهودا قرائی نسبت می دهد، اما می افزاید که: «او سخن حق را مشخص نکرده است.» لیکن در جای دیگر همان تفسیر را به «کسانی که سخن سنجیده می گویند» یعنی عقل گرایان، که در جایی دیگر سعدیا را از آن جمله می داند، نسبت می دهد. اینجا نیز می افزاید: «شما توضیح و تبیین مرا می توانید از تفسیرم بر این آیه که: «ای کاش همیشه چنین دلی داشته باشند و از من بترسند و اوامر مرا به جا آورند» (سفر تثویه، فصل ۵: آیه ۲۹) در یابید. او در تفسیر این آیه، تبیین مخصوص به خود را ارائه می دهد. آن تبیین به روشی بسیار مبهم و گیج کننده، که روش خاص او است، بیان می شود. مطلب قابل برداشت از آن این است که خدا، که انسان را از دیگر حیوانات متمایز و نعمت عقل را به او ارزانی داشته، او را نیز به نعمتی همچون اختیار مجهز کرده است که

البته نظریه‌ای بس نیکو و قدیمی است که فیلون مطرح و همه فیلسوفان کتاب مقدسی، از جمله سعدیا، از آن استفاده کرده‌اند.

براین اساس، فرعون واقعا خودش با اختیار خود دلش را سخت گردانید امّا، از آن جا که این خدا است که آن اختیار را به او داده بود که با آن توانست سخت شدن دلش را برگزیند، در کتاب مقدس از خدا به عنوان سخت کننده دل فرعون سخن به میان می‌آید. ابن عزرا در تفسیر آیه: «امّا خداوند دل فرعون را سخت گردانید و او بنی اسرائیل را رها ساخت» (سفر خروج فصل ۱۰: آیه ۲۰)، تبیین سو می را اشاره‌وار مطرح می‌کند. وی در آنجا صرفاً می‌گوید که این تبیین «با آنچه که حکیمان ما گفته‌اند تطبیق می‌کند: «درها برای کسی که می‌خواهد خود را آلوده سازد باز است تا بیرون رود و مطابق اختیار و انتخاب آزاد خود عمل کند.» منظور ابن عزرا این است که آن آیه را نباید بر معنای ظاهری حمل کرد. آن را باید به این معنا گرفت که فرعون چون بنا به اختیار خود از فرمان خدا مبنی بر رها کردن مردم برای رفتن، سرپیچی کرد خدا نیز به او اجازه داد تا از تمایلات دلش پیروی کند.

طوبی ابن الیعر نیز در کتاب *لحق طوو* در (سفر خروج، فصل ۱۰: آیه ۲۰) اثری که ابن عزرا در مقدمه تفسیر اسفار خمره از آن نام می‌برد عبارت «دل فرعون سخت شد» را به همین معنا تفسیر می‌کند. این نیز یکی از تبیین‌هایی است که معتزله برای عبارت قرآنی «گمراه کردن» از آن استفاده می‌کردند. آیه دیگری که ابن عزرا می‌کوشد آن را با تلقی سنتی یهودی از اختیار سازگار نماید آیه‌ای است که در آن به وصف قوم یهود می‌پردازد که در تبعید بابل از خدا می‌پرسند: «خدایا چرا ما را از راه‌های خود گمراه ساختی و دل‌های ما را سخت گردانیدی تا از تو نترسیم؟» (کتاب اشعیا، فصل ۶۳: آیه ۱۷) او چهار تفسیر ارائه می‌دهد (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۹۷-۲۹۶).

چهار تفسیر ابن عزرا

اول؛ هم‌چون تفسیر آیه مربوط به سخت شدن دل فرعون در (سفر خروج ۱۰: ۲۰) می‌گوید که خدا در این آیه، گمراه کننده ما معرفی می‌شود؛ زیرا او «علت اعلی یعنی علت اولی» است. منظور وی این است که خدا فقط به این معنا علت گمراهی ما دانسته می‌شود

که او علت اختیاری است که ما داریم تا بنابر اراده خود گمراه شویم.

دوم؛ با توجه به این سخن حاخامی که «برای کسی که می‌خواهد خود را پاک گرداند از آسمان مدد می‌رسد» و نیز با توجه به این گفته حاخامی که «کسی که سبب می‌شود تا کثیری از مردم دچار گناه شوند، فرصتی برای توبه به او داده نخواهد شد» و با معنا کردن عبارت «فرصتی به او داده نخواهد شد» به اینکه «هیچ مددی از آسمان نخواهد رسید»، می‌گویید دیگران این آیه را «به معنایی شبیه معنای سخن قدمای ما» درباره گروه خاصی از گناه‌کاران تفسیر می‌کنند؛ یعنی افرادی که گناهشان آنقدر سنگین است که «هیچ فرصتی برای توبه به آنان داده نمی‌شود». منظور وی این است که خدا فقط به این معنا عامل گمراه شدن انسان‌ها معرفی می‌شود که آنان را شایسته کمک نمی‌داند تا از راه‌های بد و شیطانی توبه کنند. این همان سومین تبیین مورد اشاره او درباره سخت کردن دل فرعون است.

سوم؛ «برخی می‌گویند که این آیه مقصود خود را بر حسب افکار انسان بیان می‌کند؛ یعنی این آیه نشان می‌دهد که مردم خدا را با همان عباراتی که افکار معمولی خود را بیان می‌کنند مورد خطاب قرار می‌دهند و انسان‌ها در افکار معمولی و عادی خود، همه افعال از جمله اعمال شیطانی خود را به خدا نسبت می‌دهند.

چهارم؛ «باز دیگران می‌گویند: از آن جا که در تبعید هستیم نمی‌توانیم همه آن فرمان‌هایی را که با توجه به سرزمینمان صادر می‌شود اجرا کنیم». معنای این تفسیر این است که سؤال مطرح شده در آن آیه را باید بدین گونه فهمید: «خدایا، چرا ما را از سرزمینمان تبعید کردی، به طوری که دیگر نمی‌توانیم مطیع آن فرمان‌هایی باشیم که تنها در سرزمینمان قابل اجرا است؟»

دیدگاه ابراهیم بن داود

ابراهیم بن داود از سومین تفسیر ابن عزرا از آیات مربوط به سخت کردن دل فرعون پیروی می‌کند و آن آیات را به این معنا نمی‌گیرد که خدا فرعون را از اختیارش محروم کرد، بلکه به این معنا می‌گیرد که خدا او را شایسته لطف و فیض مدرسان خود ندانست تا او را کمک کند که از انتخاب آزادانه رفتار شیطانی منصرف شود. همین‌طور او از تفسیر دوم

ابن عزرا از آیه «خدایا چرا ما را از راه‌های خود گمراه ساختی و دل‌های ما را سخت گردانیدی تا از تو نترسیم» (اشعیا ۶۳: ۱۷) پیروی می‌کند و آن را به این معنا نمی‌گیرد که مردم، خدا را متهم می‌کنند که از آنان سلب اختیار کرده است بلکه به این معنا می‌گیرد که مردم از خدا می‌پرسند که چرا آنان را شایسته لطف مدد رسان خود نمی‌داند تا کمکشان کند که از انتخاب آزادانه راه‌های شیطانی خود منصرف شوند (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۹۹-۲۹۷).

در هر صورت بر اساس دیدگاه‌هایی که مطرح شد در مکتب یهود نوعی حالت شکوه و شکایت نسبت به عمل حکیمانه خداوند متعال مبنی بر مختار بودن انسان وجود دارد و این مسأله را نوعی کم‌لطفی الهی در حق خودشان می‌دانند. بر این اساس، خدا فرعون و یا سیحون و یا آن قوم را از رحمت و رحمانیت خویش منحرور ساخت و به نوعی افرادی که گناهشان سنگین است هیچ فرصتی برای توبه به آنان داده نمی‌شود. البته منظور این است که خدا فقط به این معنا عامل گمراه شدن انسان‌ها معرفی می‌شود که آنان را شایسته کمک نمی‌داند تا از راه‌های بد و شیطانی توبه کنند. بر این اساس اینان به نوعی اغلب کوتاهی خودشان را به پای مقام الهی می‌گذارند و از خداوند توقع هدایت فطری و یا غریزی دارند تا آنان را از شر شیطان خلاص سازد. البته این نوع گرایش دور از ذهن نیست. زیرا قومی که خود را در مقام برگزیدگی قرار می‌دهند و روی به سمت نژادپرستی می‌آورند بیش ازین توقع نمی‌رود که خود را بی‌نیاز از حکمت الهی و قوه اختیار بدانند و تنها خدا را مقصر کم‌کاری خود بدانند. نکته‌ای که قابل ذکر است این است که این گرایش موجب شده که نوعی جبرگرایی در قوانین و وضع‌های یهودیت افراطی موسوم به صهیونیسم به وجود آمده و نوعی سلطه و ظلم افکنی نسبت به قومیت‌ها و ادیان دیگر به وجود آید و آنان را تا سرحد حیوانات مجبور و تحت سلطه بدانند. این مطلب را به وضوح می‌توان در کتب تفسیری یهود همچون تلمود و یا کتاب پروتکل‌های دانشوران صهیون مشاهده کرد.

«خداوند غیریهودی‌ها را به شکل انسان خلق کرده است هرچند که آنها در ردیف حیوان هستند. زیرا برای یهودی‌ها، صورت خوشی ندارد که حیوانات خدمتکار آنها باشند. لذا خادمان او حیوان هستند که ظاهری انسانی دارند.» (میدراش تالپوت، ۲۵۵ Midrash Talpioth).

تلمود به معتقدان خود می‌گوید: شما انسان نامیده می‌شوید، ولی دیگر ملت‌های جهان

انسان نامیده نمی‌شوند، بلکه آنها حیوان نامیده می‌شوند (تراکتات بابا مزیا، ۱۴۴ ب Traktata B.M.).
- اسرائیلی‌ها انسان نامیده می‌شوند زیرا روح آنها از خداوند است؛ ولی غیراسرائیلی‌ها که روح آنها از روح نجس است خوک نامیده می‌شوند (بالکوت روبنی، ۱۰ و مأخذ قبلی Jakut Rubeni).
- با وجود این که ملت‌های جهان به ظاهر بدنی دارند که شبیه اسرائیلی‌هاست ولی آنها در مقابل یهودی‌ها، صرفاً میمون هستند (شنه لوکوت هبریت، ۲۵۰ Schene luchoth haberith).

۳. اختیار در مسیحیت

قرون اولیه تاریخ دین مسیحیت، از جمله دوره‌هایی است که نظام فکری و اعتقادی این دین شکل گرفته است. قرن پنجم میلادی دوران پالایش عقاید مسیحیت توسط آگوستین قدیس^۱ است. او که از مدافعان صاحب نام کلیسای کاتولیک و از صاحب‌نظران این دوره محسوب می‌گردد، سرسختانه هر انحراف فکری را رصد می‌کند و اتهام‌های شرک‌آمیز مانویان و حتی تفاسیر کشیشان و اسقفانی مانند پلاگیوس^۲ را که بر خلاف اعتقادات راسخ کاتولیکی می‌یابد با استناد به آیات کتاب مقدس پاسخ می‌دهد. کلیسای کاتولیک در آن زمان از سوی پلاگیوس کشیش آزاداندیش، به انحرافات اعتقادی در مسائل متنوعی مانند لطف یا فیض، اختیارانسان، گناه اولیه و... متهم گردید و پیروان او به ترویج افکار او پرداختند؛ آگوستین که اسقف هیپو^۳ بود، در نامه‌نگاری‌های خود خطاب به پاپ‌های آن زمان و سایر رهبران کلیسای کاتولیک، ضمن گوشزد نمودن خطر پلاگیوس و کشیشان هم‌فکر وی به تبیین تفکر و اعتقادات ایشان پرداخت. وی در مقام پاسخ‌گویی به مباحث پلاگیوس که آن‌ها را تهمت و افترای به کاتولیک‌ها می‌نامد به‌طور مستدل و مستند از آیات کتاب مقدس بهره جست (دادبه، ۱۳۸۰: ۱۷/۵۲۴).

گناه نخستین^۴ و جبر

اصطلاح گناه نخستین، در میان مسیحیت همانند تثلیث یک اصطلاح کلامی است که در

1. Saint Augustine

2. Pelagiuse

3. Hippo

4. Original sin

کتاب مقدس به صراحت نیامده است. با این حال بخش مهمی از کتاب مقدس به مسأله گناه و پیامدهای آن اختصاص یافته است. از این رو متکلمان مسیحی کوشیده اند که ریشه بحث گناه نخستین را از کتاب مقدس بجویند (Pfandl, 1954: 57). تکوین آموزه گناه اولیه، با داستان هبوط آدم و حوا در باب سوم سفر پیدایش آغاز می‌شود. آنگاه که آدم و حوا از فرمان الهی مبنی بر نخوردن میوه شجره ممنوعه سرپیچی می‌کنند خداوند آن‌ها را با مبتلا ساختن به سختی، زحمت، رنج و مرگ مجازات کرد. به طوری که در معرض چنین چیزهایی بودن، بخشی از ارثیه آن‌ها برای ماست. ولی داستان نمی‌گوید که آن‌ها مجازات‌های اعمال ما هستند و اشاره نمی‌کند که ما وارث گناه آدم ابوالبشر هستیم. در رسائل پولس به این امر اشاره می‌شود. پولس رسول، کتاب مقدس عبری را به عنوان پیش‌بینی‌های کامل از اموری تعبیر می‌کند که تنها در زندگی عیسی تحقق می‌یابد. روایت او از جایگاه آدم و مسیح در خلقت که یادآور نوعی تقابل است این گونه آغاز می‌شود: «پس همان گونه که گناه به واسطه یک انسان وارد جهان شد و به واسطه گناه، مرگ آمد و بدین سان مرگ دامن گیر همه آدمیان گردید. از آنجا که همه گناه کردند»، (رساله رومیان، فصل ۱۲: آیه ۵) سپس نتیجه می‌گیرد: «زیرا همان گونه که به واسطه نافرمانی یک انسان بسیاری گناهکار شدند، به واسطه اطاعت یک انسان نیز بسیاری پارسا خواهند گردید» (رساله رومیان، فصل ۱۹: آیه ۵) تقابل‌های دقیقاً موازی در بخش دوم این آیات حاکی از این است که همه در نتیجه نافرمانی آدم گناهکار هستند. اطاعت یا عمل نیک یک انسان (مسیح) آن است که از طریق آن، همه انسان‌ها (در آینده) عادل خواهند شد. مفهوم گناه نخستین از اواخر سده دوم نزد برخی از آباء یونانی کلیسا هم چون ایرنائوس^۱ و اوریگن^۲ و نیز آباء لاتینی کلیسا همچون ترتولیان^۳ و آمبروز^۴ شکل گرفته بود ولی آگوستین به عنوان مهم‌ترین نظریه پرداز گناه نخستین، با تاریخی کردن، روانشناختی ساختن و شهوانی تلقی کردن مسأله هبوط انسان، این آموزه را برجسته ساخت. آگوستین تکبر را نقطه آغاز گناه دانست. همین تکبر،

-
1. Irnaous
 2. Origen
 3. Tertullian
 4. Amberoze

شیطان را که منشأ گناه بود به نابودی کشاند. پس از آن بود که شیطان از رهگذر رشک و حسد، آدم را به همان شیوه به تباهی و هلاکت کشاند. به بیان دیگر شیطان از در تکبر وارد گشت. از این رو، تکبر آغاز هر گناهی است. دیدگاه آگوستین از سوی پلاگیوس و برخی هم چون تئودوروس^۱ و سلستیوس^۲ مورد نقد قرار گرفت. تئودوروس منکر آن بود که گناه آدم، منشأ و علت مرگ باشد. سلستیوس دوست و شاگرد پلاگیوس که دیدگاه‌های او را برای عامه مردم تبلیغ می‌کرد بیان می‌داشت که آدم بنا بود بمیرد، چه گناه می‌کرد یا گناه نمی‌کرد. گناه آدم تنها به خود او آسیب رسانده است نه به نسل بشر، پس از چندی مخالفان آگوستین یا پلاگیوسی‌ها پذیرفتند که انتقال مرگ از آدم به آسانی از طریق وراثت به فرزندان انتقال می‌یابد. با این حال ایشان انتقال گناه از آدم به نسل‌های بعدی را نپذیرفتند. پلاگیوسی‌ها در موضع‌گیری سوم بیان داشتند که آدم باعث گناه در انسان گشته است اما نه به صورت موروثی، بلکه از طریق الگو واقع شدن برای انسان‌ها، پس از محکومیت پیروان مکتب پلاگیوس در شورای افسس، مکتبی پدید آمد تحت عنوان شبه پلاگیوسی که معتقدان به آن به رغم اینکه مکتب پلاگیوسی را کفر تلقی می‌کردند ولی در عین حال توافق کامل با نجات‌شناسی آگوستینی نداشتند. ایشان منکر نظریه تقدیر و فیض آگوستین بودند. چراکه از نظر ایشان این دو نظریه نافی مسئولیت و اراده انسان بودند. آگوستین با پیروان این نگرش نه به عنوان بدعت‌کار، بلکه هم‌چون برادران مسیحی که دچار اشتباه بودند برخورد می‌کرد. شورای ترنت^۳ یکی از مهم‌ترین شوراها در تاریخ کلیسای کاتولیک است. در این شورا طی پنج حکم کلیسایی به‌طور تفصیلی به مسئله گناه نخستین پرداخته شده است و مکتب شبه پلاگیوسی و مکتب پلاگیوسی^۴ هر دو محکوم و رد شدند (ابوئی، ۱۳۹۳: ۷-۳۰).

1. Teodorus

2. Selestius

3. Council of trent

4. Semi pelagians

لطف الهی و فیض^۱ در کتاب مقدس

یکی از استوارترین استوانه‌های عقاید مسیحیت، بویژه مذهب کاتولیک، این است که لطف الهی شامل حال بشر شد و برای رستگاری انسان و نجات وی از گناه، خدای پدر، فرزند خویش را به دنیا فرستاد تا با فیض حضور وی، که پروردگار مؤمنین مسیحی محسوب می‌شود، مسیحیان نجات یابند. البته اعتقاد به لطف الهی جهت هدایت و رستگاری انسان‌ها، سابقه‌ای طولانی در ادیان دارد. واژه فیض که واژه‌ای اخصّ از لطف الهی است، منحصرأ ساخته و پرداخته مسیحیت نیست، بلکه چنین مفهومی در عهدعتیق نیز یافت می‌شود. منتهی معنای دقیق این واژه و تحول و گسترش معنایی که به تبع آن می‌توان یافت، به وضوح تنها در عهد جدید تبیین گردیده است (Sell, 1908: 11/ 48) این مفهوم در عهدجدید در رویارویی با نظام نجات که در عهدعتیق مبتنی بر شریعت بود قرار می‌گیرد و به طرح نجات جدیدی می‌پردازد که عیسی مسیح بانی آن بوده و بر لطف الهی یا فیض مبتنی است (انجیل یوحنا، فصل ۱: آیه ۱۷). در سنت مسیحی از سویی بدون یاری لطف الهی، ما نمی‌توانیم مصاحب خدا شویم و فقط با فیض الهی می‌توانیم خدا را به همان طریقی که خواسته درونی ما است بشناسیم و دوست بداریم. القائاتی که در وجود ما رخ می‌دهد، فضیلت‌های الهی، ایمان، امید و نیکوکاری همه پیرو فیض هستند و اساساً به آن مرتبط می‌باشند و از آن نشأت می‌گیرند؛ همان‌گونه که گرما و نور از خورشید ناشی می‌شوند (Ripley, 1960: 158) و از سوی دیگر این لطف الهی است که فیض حضور بالاترین عطیه خدا؛ یعنی پسرش عیسی را که تمام عطایای دیگر در آن خلاصه می‌شود در جامعه ایمانی متبلور می‌سازد (رساله رومیان، فصل ۸: آیه ۳۲). اما فیض، صرفاً یک عطیه نیست بلکه چیزی است که لطف، بخشنده‌گی و سعه صدر عطاکننده را بیان می‌کند. از سر لطف و به واسطه فیض است که خداوند عطایای الهی را به انسان ارزانی می‌دارد و نیز لطف سرشار الهی موجب می‌شود تا به واسطه فیض کسی که این عطیه الهی را دریافت می‌کند در نظر خدا نیکوکار شمرده شود. واژه فیض در زبان عبری و یونانی، هم بیانگر منشأ این عطیه در خداوندی است که عطاکننده فیض است و هم تأثیر این عطیه را بر دریافت کننده آن بیان

1. grace ,charis

می‌کند. در عهدعتیق، فیض در خدا است اما در عهدجدید، لطف خدا در فیض شخص عیسی مسیح آشکار می‌شود. مسیحیان بر این اعتقاد بودند که کار و وظیفه عیسی به‌عنوان مسیح این بود که خداوند را فاش و آشکار ساخته و به جهانیان بفهماند که خدا چگونه است. آمدن عیسی مسیح نهایت لطف، بخشندگی و فیض الهی است و نشان می‌دهد که بخشندگی خدا تا بدان حد است که حتی از دادن پسرش نیز دریغ نمی‌کند (رساله‌رومیان، فصل ۸: آیه ۳۲) چنانچه در کتاب یوحنا نیز متذکر گردیده است که در شخص مسیح، فیض راستی به ما رسیده است. فیض راستی را در وجود عیسی دیده‌ایم (انجیل یوحنا، فصل ۱: آیه ۱۴) (ابوئی، ۱۳۹۳، ۷-۳۰).

آموزه فیض در عهدجدید

مباحث مربوط به فیض، طبیعت انسان و گناه اولیه و ارتباط آن با نجات و رستگاری در تاریخ مسیحیت با تأکید و قوت بسیاری در قرن پنجم مطرح گردید، بر خلاف کلیسای شرق که متفکران عقل‌گرای یونانی در آن به مباحث نظری و متافیزیکی در الهیات علاقه‌مند بودند. متفکران کلیسای غرب به موضوعاتی چون انسان‌شناسی و نجات‌شناسی می‌پرداختند (اگریدی، ۱۳۷۷: ۱۷۸). سلسله‌مباحث مربوط به طبیعت انسان با گناه و فیض، اولین بار در مناقشات پلاگیوس و آگوستین مورد توجه قرار گرفت. بحث این دو صاحب‌نظر کلیسای غرب بر سر مسئله طبیعت انسان و چگونگی نجات او بود که آیا انسان فقط با قدرت الهی نجات می‌یابد یا در فرایند نجات، جایی نیز برای اراده انسان و اعمال او وجود دارد؟ پلاگیوس معتقد به تأثیر اراده انسان و قدرت انتخاب خوب و بد در او بود. وی معتقد بود هر انسانی خلقتی مستقل دارد و لذا تحت تأثیر گناه آدم نمی‌باشد. فراگیر بودن گناه در جهان از طریق ضعف جسم انسان توجیه می‌شود نه از طریق نابودی اراده انسان به وسیله گناه اولیه. انسان گناه اولیه را از آدم به ارث نمی‌برد اما گناهان افراد نسل‌های قدیمی جسم نسل فعلی را تضعیف می‌کند به‌طوری که انسان همواره گناه می‌کند مگر آنکه اراده افراد در فرایند نجات با خدا همکاری نماید. انسان با اراده آزاد می‌تواند برای کسب تقدس با خدا همکاری کند و از امکاناتی نظیر کتاب مقدس، عقل و الگوی مسیح برای کسب فیض استفاده کند (کرنز، ۱۹۹۴: ۱۱۱). پلاگیوس واژه فیض را همان توانایی‌های

طبیعی انسان می‌داند. به اعتقاد او، این توانایی‌ها نه دچار عیب و نقص‌اند و نه گرفتار فساد و تباهی؛ بلکه خدا این توانایی‌ها را به انسان بخشیده و بر آدمی است که از آن‌ها استفاده کند. به گفته پلاگیوس، انسان می‌تواند به کمک عقل و اراده خویش که جزو توانایی‌های او است از گناه پرهیز کند (مک کراث، ۱۳۸۵: ۴۷۴). اما به نظر آگوستین، منظور عهد جدید از فیض ابداً چنین نیست. او چنین بیان می‌کند که اعتقادات پلاگیوس با بسیاری از آموزه‌های اساسی مسیح در تناقض بوده و تعلیمات پلاگیوس آموزه‌های فیض ازلی، گناه نخستین و منجی بودن مسیح را نادیده می‌گیرد. این اندیشه که انسان ذاتاً به گناه متمایل است در نظام فکری پلاگیوس ابداً جایی ندارد. اما از نظر آگوستین، فرزند آدم پس از گناه او، جسم خود را تحت اختیار خویش ندارد و نمی‌تواند گناه نکند. او می‌گوید: «جسم ما که تحت اختیار ما بوده است اینک ما را به سبب نافرمانی خود دچار مشکل می‌کند در صورتی که ما با مخالفت خودمان مرتکب گناه شده‌ایم نه خدا؛ زیرا او نیازی به ما ندارد بلکه ما به خدمت جسم خودمان نیاز داریم. پس آنچه دریافت می‌کنیم، کیفر خودمان است. در صورتی که آنچه انجام داده‌ایم، هیچ کیفری بر او نیست. آگوستین معتقد است که ما انسان‌ها برای نجات خود، از آغاز تا پایان زندگی یکسره متکی به خداییم. او میان توانایی‌های طبیعی انسان که به عنوان موهبت‌های طبیعی به وی عطا شده است و عطایای فیض، که عطایای خدا به انسان، به عنوان موهبتی اضافی هستند به دقت تمایز می‌گذارد. از نظر آگوستین، طبیعت انسان، ضعیف، ناتوان و گمراه است و برای آنکه تازه و احیاء شود، نیازمند توجه و امداد الهی است. از نظر او، فیض عبارت است از بذل توجه بی‌حد و حصر خدا به انسان، بی‌آنکه انسان استحقاق آن را داشته باشد (برنارد، بی‌تا: ۱۱۱). اما پلاگیوس معتقد است فیض به ما کمک می‌کند که به وظایف اخلاقی خود پی‌ببریم اما در انجام دادن این وظایف هیچ کمکی به ما نمی‌کند. فیض از نظر پلاگیوس چیزی بیرونی و منفعل بوده که خارج از ما است. حال آنکه آگوستین فیض را حضور واقعی و نجات بخش خدا در مسیح و در درون ما می‌داند که دگرگون می‌سازد. او فیض را امری درونی، فعال و پویا می‌داند (مک کراث، ۱۳۸۵: ۴۷۵). تجربه آگوستین درباره وسوسه، او را متقاعد کرد که انسان بدون کمک الهی از دستیابی به هر نتیجه خوبی عاجز است. درواقع فیض الهی نه تنها برای

حمایت از تصمیمات نیک انسان لازم است بلکه برای این نیز لازم است که با القای انگیزه‌های نیک باعث کسب آن‌ها شود؛ لذا باید فیض ازلی برای این مقصود وجود داشته باشد. او این اعتقاد را در این دعا بیان می‌کند: «آنچه را فرمان می‌دهی، عطا کن و آنچه را می‌خواهی فرمان بده.» اما دریافت تند او از ضعف انسانی، همراه با عکس‌العمل شدید در مقابل اعتماد به نفس زیاد از حد پلاگیوس، او را به تدریج بر آن داشت که موضعی بگیرد که در آن فیض یگانه عامل تعیین‌کننده اعمال ما است. بنابراین او به این اندیشه دست یافت که خدا نه تنها وسیله فیض را در اختیار ما می‌گذارد بلکه قدرت استفاده از آن‌ها را هم به ما عطا می‌کند یا از ما دریغ می‌دارد. نتیجه حتمی این دیدگاه آن است که نه تنها همه مسئولیت نجات منتخبین، بلکه همه مسئولیت شکست خوردگان و لعنت‌شدگان، متوجه خدا است. نجات آنان برای خدا ممکن بوده است اما در واقع او از اعطای قدرت استفاده از فیض به آنان امتناع کرده است. اما پلاگیوس معتقد بود که گناه آدم، نوع بشر را به گناه کاری حتمی محکوم نمی‌کند و نژاد انسانی نه به خاطر آدم می‌میرد و نه به خاطر مسیح زنده می‌شود (اگریدی، ۱۳۷۷: ۱۸۴). به این ترتیب او آموزه گناه نخستین را انکار می‌کرد و آموزه فیض را به گونه‌ای تفسیر می‌کرد که خدشه‌ای به اراده انسان وارد نکند. او می‌گفت: اگر من باید تلاش کنم، پس من می‌توانم. فیض الهی برای نجات و رهایی انسان به همه کمک می‌کند، اما انسان باید با تلاش، خود را شایسته این فیض بگرداند (ابوئی، ۱۳۹۳: ۷۳۰).

نتایج فیض در کتاب مقدس

تعبیر متعدّد و در عین حال متنوعی درباره ثمرات فیض در منابع معارف دینی مسیحی وجود دارد. کتاب مقدس نیز به این موارد پرداخته است که عبارت‌اند از: فیض خدا بی‌ثمر نیست بلکه باعث می‌شود ایمان در عمل آشکار گردد و ثمره دهد (اول تسالوکیان، فصل ۱: آیه ۳). فیض توگلدی است دوباره که حیاتی جدید را سبب می‌شود (اول یوحنا، ۳/ ۵-۳). فیض مسیح، عطیه حیات است (اول یوحنا، فصل ۵: آیه ۲۶ و ۳۳). در مسیحیت، مؤمنین مسیحی به واسطه فیض است که به راستی فرزندان خدا محسوب خواهند شد و خواهند توانست خدا را پدر صدا بزنند. معنای عدل شمرده شدن محض فیض نیز همین است (رساله رومیان، فصل ۳: آیه ۲۳ و ۲۴). در جای دیگری از کتاب مقدس می‌گوید: «به وسیله فیض، قدرت می‌یابیم که در نظر خدا دقیقاً همان باشیم که او انتظار

دارد و همچون فرزندان در مقابل پدر باشیم» (اول یوحنا، فصل ۳: آیه ۱ و ۲) خداوند برای اینکه انسان را به سوی خود راهنمایی نماید و به نجات برسد وسایل گوناگونی قرار داده است که عبارت اند از: کتاب مقدس که به وسیله آن به معرفت نجات بخش مسیح برسد و دعا یا نیایش که در جهت طلب دریافت مواهب یا الطاف الهی از طرف خداوند، اصرار ورزیده شود و آداب و شعائر مقدسی که در دین مسیح از طریق آن‌ها، لطف و عنایت خداوند شامل حال شرکت کنندگان در مراسم می گردد که از جمله این آیین‌ها عبارت اند از: غسل تعمید، عشاء ربانی، که مورد قبول غالب پروتستان‌هاست. کلیسای کاتولیک، آیین‌های مقدس دیگری نیز دارد مانند ازدواج، تذهین آخر، توبه و... مطابق الهیات کلیسای کاتولیک هریک از آیین‌های مقدس، فیض تقدیس کننده را به وجود می آورد و یا آن را افزایش می دهد. فیض تقدیس کننده به این نام خوانده می شود زیرا کمک الهی را که برای انجام هدف آیین مقدس لازم است به ایشان می بخشد (ابوئی، ۱۳۹۳: ۷-۳۰).

استدلال پلاگیوسی ها بر اختیار

پلاگیوس نظریه گناه اولیه را به طور کلی رد می کند، او مدعی و مصر است که گناه اولیه، صرفاً اختیاری و فردی است و نمی تواند انتقال یابد. هبوط آدم هیچ تأثیری بر ارواح و برابردان نسل او نداشته است (Walker, 1954: 57). اعتقادات پلاگیوس و پیروان او در طرفداری از اختیار مطلق بشر، در ضمن نامه‌های آگوستین به صورت گسترده مطرح گردیده و از سوی آگوستین نقد شده است. یکی از مباحث پلاگیوس مجبور نبودن انسان به گناه است. پلاگیوس حداکثر تأثیر بر اراده آزاد انسان بر انجام گناه را وسوسه های شیطان می داند: «ما می گوئیم انسان‌ها آفریده خداوند هستند و هیچ کس بدون اختیار خود و به قدرت خداوند مجبور به انجام نیکی و یا گناه نیست بلکه فرد با اراده خودش به نیکی یا بدی دست می زند. همچنین اینکه در انجام نیکی، همواره فیض الهی فرد را یاری می دهد اما هنگام ارتکاب به گناه، فرد توسط وسوسه های شیطان تحریک می شود.» (Schaff, 1998: vol 1: 654). در پاسخ به این اعتقاد، آگوستین می گوید: انسان‌ها تا جایی که انسان باشند آفریده خداوند هستند اما تا زمانی که گناه کار هستند تحت سیطره شیطان هستند؛ مگر اینکه توسط مسیح که تنها به این دلیل که نمی توانست انسان گناه کاری باشد و واسطه میان

خدا و انسان شد از آنجا رهایی یابند. همین طور اینکه هیچ کس بی اراده و با قدرت خدا به انجام عمل صالح یا گناه مجبور نمی گردد اما اگر خداوند فردی را رها کند، وی درحالی که سزاوار گناه است. به سمت آن می رود و اینکه اگر خداوند یاری کند فرد بدون اینکه شایستگی کار نیک داشته باشد به سمت نیکی متمایل می گردد چرا که اگر فرد، مایل به انجام نیکی نباشد فرد خوب نیست. اما توسط فیض الهی، وی حتی تا جایی که مایل به نیکی باشد نیز یاری می گردد؛ چرا که این یهوده نوشته نشده است؛ «زیرا خدا است که از لطف خود، هم اراده و هم قدرت هرکاری را در شما ایجاد می کند» (فیلیپیان، فصل ۲: آیه ۱۳) و «اراده توسط خداوند مهیا می گردد» (امثال سلیمان، فصل ۸، آیه ۳۵؛ ابوتی، ۱۳۹۳، ۷-۳۰).

۴. نتیجه گیری

بر اساس آنچه بیان شد، در تمامی مکاتب، عده ای نظیر «اشاعره» در اسلام و نیز «آگوستینی ها» در مسیحیت، قائل به جبر مطلق بوده و برخی هم مانند «معتزلی ها» در اسلام و «پلاگیوسی ها» در مسیحیت و نیز «اکثریت یهود»، معتقد به اختیار مطلق می باشند. بر اساس آنچه که عنوان گردید مذهب تشیع امامیه بر اساس آنچه که از قول معصومین علیهم السلام روایت می کنند معتقد به تئوری میانه بین تمامی نظرات مختلف می باشند که کامل تر و شامل تر از همه اقوال بوده و بدون اینکه همانند جبریون افراط کنند یا همانند اختیاریون به تفریط مبتلا شوند قائل به نظریه «الاجبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» می باشند که حد واسط تمامی نظرات است. بنابراین در صورتی که عقل و منطق سلیم مبنای ملاک قضاوت قرار بگیرد پی می بریم که بیانات ارزشمند ائمه اطهار علیهم السلام خاتمه ای بر تمام نظرات و گزارشات می باشد و مانع و رافع هرگونه اختلاف و تضارب آراء در خصوص مفهوم شناسی جبر و اختیار و حوزه عمل آن دو می باشد. بر اساس آنچه گفته شد اسلام در پاسخگویی به شبهات و سؤالات متعدد در زمینه جبر و اختیار، پیشگام سایر مکاتب بوده و حقانیت خود را همچنان که در تمامی عرصه ها به نمایش گذارده است، در این مجال هم به اثبات رسانیده است. لذا از خداوند متعال می خواهیم که ما را در کسب معارف آل الله همواره ثابت قدم و استوار بگرداند، الهی آمین.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه [شیخ صدوق] محمد بن علی بن الحسین (۱۳۸۸)، التوحید، ترجمه: علی اکبر میرزایی، قم: علویون.
۲. ابوئی، محمدرضا (۱۳۹۳)، مقاله نظریه جبر و اختیار در مقارنه آراء آگوستین و اشعری، فصلنامه علمی - پژوهشی، س ۴، ش ۱۶.
۳. اگریدی، جوان (۱۳۷۷)، مسیحیت و بدعت‌ها، ترجمه: عبدالرحیم سلیمانی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۴. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۵)، جبر و اختیار، تهران: موسسه نشر و تدوین آثار علامه محمدتقی جعفری.
۶. دادبه، اصغر (۱۳۸۸)، جبر و اختیار، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۷. سبحانی، جعفر (۱۴۲۷ق)، ملل و نحل، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۹۵)، الملل و النحل، تهران، میراث مکتوب؛ بیروت، دارالمعرفه.
۹. صفایی، سیداحمد (۱۳۶۸)، علم کلام، چ ۵، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، جامعه مدرسین.
۱۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۴)، تمهید الاصول، تهران، نشر رائد.
۱۲. طیب، عبدالحسین (بی تا)، کلم الطیب در تقریر عقائد اسلام، تهران: کتابفروشی اسلام.
۱۳. کرنز، ارل (۱۹۹۴م)، سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ، ترجمه: آرمان رشدی، تهران: آموزشگاه کتاب مقدس.
۱۴. لویس، برنارد (بی تا)، تاریخچه آموزه‌های مسیحی از قرن اول تا کنون، تهران: کانون یوحنا رسول.
۱۵. مک گرath، الستر (۱۳۸۵)، درآمدی بر الاهیات مسیحی، ترجمه: عیسی دیباج، تهران: کتاب روشن.
۱۶. ولفسن، هری اوسترین (۱۳۸۷)، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه: علی شهبازی، قم، ادیان و مذاهب.
۱۷. سایت دائرة المعارف طهور، مقاله رابطه فعل انسان و خدا از دیدگاه متکلمان اسلامی (امامیه)، مقاله شماره ۱۱۴۱۲۶.

18. P fandl, Gerhard Some Thoughts on Original Sin.

19. Ripley, Francis (1960). This is the faith, Golden Press, New York.

20. Schaff, Philip (1886). Nicene and Post-Nicene Fathers, Christian Litreratur Poblublishing Co, New York.

21. Sell, Edward (1908). Salvation. Encyclopaedia of Religion and Ethics.

22. Walker, williston (1954). A history of christen churc.