



مبانی جبرگرایی در سخنان اصولیان

سید موسی صدر^۱

چکیده

در این نوشتار که به روش توصیفی - تحلیلی نگارش یافته است نویسنده می کوشد دیدگاهها و ادله جبرگرایان را از نگاه اصولیان مورد ارزیابی و نقد قرار دهد گرچه ادله جبرگرایان در علم کلام مورد بحث متکلمان قرار گرفته است اما نقد اصولیان ابعاد تازه تری را به آن می افزاید . نویسنده درمجموع شش دلیل از ادله جبرگرایان را مطرح و نقد اصولیان را نسبت به آنها ارزیابی می کند این ادله عبارتند از : قاعده الشی ما لم یجب لم یوجد ، خالقیت فراگیر الهی ، قضا و قدر الهی ، علم ازلی الهی ، روایات سعادت و شقاوت ذاتی و مشیت خداوند . نویسنده پس از ارزیابی نقد ادله از سوی اصولیان نتیجه می گیرد که این نقدها گرچه بعضا پاسخ شایسته وقائع کننده نسبت به نظریه جبر نیست اما بعض دیگر می تواند نظریه جبر را به درستی نفی و رد کند .

کلیده واژه ها

جبر ، اختیار ، مشیت ، اراده ، علم ازلی ، سعادت و شقاوت ، اصولیان

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان



پیش درآمد

نخستین خاستگاه جبر و اختیار در علم اصول بحث طلب و اراده است گرچه اتحاد طلب و اراده در علم اصول پیشینه چند صد ساله دارد اما بعد از مرحوم آخوند این بحث برجستگی خاصی پیدا کرده است به گونه ای که برخی اصولیان رساله های مستقلی راجع به طلب و اراده و بالتبع جبر و اختیار نگاشته اند.

پیشینه و ضرورت بحث

بحث طلب و اراده و نیز جبر و اختیار همان گونه که اشاره شد در کلام اسلامی و نیز در علم اصول پیشینه دارد اما دیدگاه اصولیان و تحلیل های اصولی نسبت به نظریه جبر و اختیار که بعضا ابتکاری و تازه است و غنای خاصی به بحث بخشیده است مورد ارزیابی جداگانه و مستقل از مباحث اصول قرار نگرفته است جا دارد این دیدگاهها مورد مذاقه و مقایسه قرار گیرد تا عمق و ژرفای راه حل های اصولیان در قبال نظریه جبر و اختیار که ذاتا مسئله کلامی است آشکارتر گردد.

زمینه نظریه جبر و اختیار

مرحوم آخوند پس از گرایش به اتحاد طلب و اراده این سوال را مطرح می کند که اتحاد طلب و اراده در مورد تکلیف کفار به ایمان یا اهل معصیت به اطاعت یکی از دو پیامد نادرست زیرا دارد:

۱- عدم تکلیف جدی نسبت به ایمان و اطاعت

۲- تخلف مراد از اراده الهی

توضیح مطلب این است که هرگاه خداوند کفار را به ایمان تکلیف می کند یا نسبت به ایمان ایشان اراده ندارد یا دارد اگر اراده نداشته باشد لازم می آید که تکلیف کفار به ایمان تکلیف جدی نباشد و تکلیف صوری باشد زیرا با فقدان اراده، طلب جدی نیز مفقود خواهد بود و با فقدان طلب جدی تکلیف صوری است.

و اگر اراده داشته باشد لازم می آید که مراد الهی که ایمان است از اراده الهی تخلف کند



وکافر با کفرش باعث تخلف مراد از اراده الهی شود.

در حالی که هردو نتیجه نادرست است هم تکلیف به ایمان جدی است و هم تخلف مراد از اراده الهی محال است.

نظریه آخوند

مرحوم آخوند در پاسخ این چالش می فرماید گزینه دوم درست است یعنی خداوند نسبت به ایمان کفار اراده دارد اما لازمه آن تخلف محال نیست زیرا مقصود از اراده نسبت به ایمان کفار اراده تشریعی است که عبارت است از علم به مصلحت و مفسده در فعل. و نه اراده تکوینی که عبارت است از علم به نظام هستی به صورت تام و کامل.

آن اراده ای که تخلفش از مراد محال است اراده تکوینی است نه اراده تشریعی.

بنابراین آنچه ملاک تکلیف جدی است (اراده تشریعی) از مراد تخلف پذیر است و آنچه تخلف پذیر نیست (اراده تکوینی) ملاک تکلیف نیست.

آری هرگاه دو اراده توافق داشتند ناگزیر ایمان و اطاعت تحقق پیدا می کند و هرگاه اختلاف داشتند ناگزیر کفر و معصیت تحقق خواهد یافت .

از این پاسخ به بعد مرحوم آخوند به شبهه جبر می پردازد و می گوید:

ممکن است گفته شود اگر تحقق ایمان و اطاعت به اراده تکوینی الهی بستگی دارد در این صورت نباید به آندو تکلیف صورت گیرد زیرا از اختیار انسان بیرون است و تابع اراده تکوینی خداوند می باشد.

آخوند در پاسخ می فرماید اراده تکوینی الهی نسبت به تحقق فعل مسبوق به اختیار آن از سوی مکلف است به تعبیر دیگر اراده الهی به خود فعل مستقیماً تعلق نگرفته است بلکه به فعل اختیاری مکلف تعلق گرفته است از این رو باید فعل ناشی از اختیار مکلف باشد وگرنه تخلف مراد از اراده الهی لازم می آید.

ممکن است اشکال دیگری مطرح شود و گفته شود که این پاسخ با اراده مقطعی خداوند



نسبت به کفر و اطاعت درست است که تحقق هر فعلی را در زمان خاص از طریق اراده و اختیار مکلف، اراده می کند اما خود اراده انسان نسبت به فعل به عنوان یک پدیده از پدیده های عالم مسبوق به اراده ازلی الهی است یعنی خداوند در ازل اراده کرده است که اراده نسبت به فلان فعل از مکلف صورت بگیرد پس حدوث اراده خود جبری است و در نتیجه فعل نیز منتهی به جبر می شود.

مرحوم آخوند در پاسخ این شبهه می فرماید اراده کافر نسبت به کفر و عاصی نسبت عصیان ناشی از اراده ازلی الهی نیست بلکه ناشی از ذات شقی کافر و عاصی است که با اراده ازلی الهی به جود آمده است پس اراده کفر و عصیان ذاتی کافر و عاصی است و ذاتی قابل سوال نیست مثل اینکه سوال شود که آب چرا سیال آفریده شده است.

ذات انسانها متفاوت آفریده شده است برخی ذات شقی و برخی ذات سعید چنانکه در روایت آمده است که : الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة و نیز : السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه^۱.

نقد نظریه آخوند

نظریه آخوند گرچه به قصد دفع شبهه جبر و اثبات اختیار مطرح شده است و به نظر می رسد ایشان در صدد بیان نظریه الامر بین الامرین بوده است اما در حقیقت نظریه شان منجر به جبر شده است زیرا وقتی اراده کفر و معصیت ناشی از ذات شد و ذات مستلزم کفر و معصیت گردید ناگزیر فعل کفر و معصیت مستند به امر غیر اختیار خواهد شد و این همان جبر است که باورمندان به جبر به دنبال اثبات آن هستند.

بنابراین در بطلان آن همین بس که پیامدهای ناگوار و ناپذیرفتنی مانند لغویت بعثت رسولان و فرستادن کتاب از سوی خداوند برای هدایت بشر و لغویت ثواب و عقاب و ... در پی دارد.

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۲۹.

اما برخی اصولیان اشکالات دیگری نیز بر نظریه آخوند دارند که از باب نمونه به دو اشکال مرحوم خویی اشاره می‌کنیم

مرحوم آقای خویی دو نکته دیگر در نظریه مرحوم آخوند را مورد نقد قرار می‌دهد: یکی تقسیم اراده به تکوینی و تشریعی است. ایشان می‌فرماید از این تقسیم فهمیده می‌شود که ما دو نوع اراده داریم در حالی که اراده یک نوع بیشتر نیست و آن عبارت است از بناء نفسانی بریک عمل که همیشه بر فعل خود فاعل تعلق می‌گیرد منتها متعلق آن گاهی فعل خارجی است و گاهی جعل و تشریع. بنابراین اراده همیشه تکوینی است

ثم بما ذكرناه ظهر الخلل في كثير من عبارات الكفاية في المقام، و نحن نتعرض إلى موردین منها:

أحدهما: ما ذكره من انقسام الإرادة إلى التكوينية و التشريعية، فان الإرادة على ما عرفت بمعنى البناء القلبي، و لا يعقل تعلّقه بفعل الغير. نعم ربما يتعلّق الشوق بذلك، و أما العزم و المشيئة و البناء فلا، و عليه فالفاعل دائما تكون إرادته تكوينية، غاية تارة: تتعلّق بالفعل الخارجي التكويني، و أخرى بالجعل و تشریع الحكم، فالفرق في المتعلّق.^۱

به نظر می‌رسد این اشکال بر مرحوم آخوند وارد نباشد و نزاع لفظی است زیرا کسانی مانند آخوند که می‌گویند اراده به دو قسم تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شود مقصودشان این است که اراده تشریعی به فعل غیر منتهی می‌شود و نتیجه اش صدور فعل از غیر است نه اینکه مستقیما به فعل غیر تعلق می‌گیرد.

اشکال دیگری که مرحوم خویی بر آخوند می‌کند این است که ایشان اختیار کفر و ایمان و طاعت و معصیت را منتهی به ذات می‌داند و سعادت و شقاوت را ذاتی غیر قابل تخلف می‌بیند درحالی که اختیار فعل نفس است و معنا ندارد که ذاتی باشد از این رو تغییر می‌کند گاهی

۱. خویی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۶۶.



اطاعت را اختیار می کند و در زمان دیگر معصیت را این نشان می دهد که اراده کفر یا ایمان ذاتی انسان نیست.

ثانیها: ما ذكره من انّ اختيار السعادة و الشقاوة بالآخرة ينتهي إلى الذاتی و لا یسأل عنه، فانّ الاختیار فعل النفس و لا معنی لكونه ذاتیا و لذا يتخلف و يتبدل، فریما يكون الإنسان في أول عمره يختار المعاصي و في أواخر عمره يختار الطاعات و ربما ينعكس الأمر، فالتخلف أقوى دلیل علی عدم كونه ذاتیا.

دیدگاهها راجع به جبر و اختیار

قطع نظر از نظریه مرحوم آخوند دیدگاههای دیگری نیز در درازنای تاریخ کلام و فلسفه اسلامی و به تبع آن در علم اصول راجع به مسئله جبر و اختیار مطرح شده است که شایسته بررسی و ارزیابی است.

- درمجموع سه رویکرد راجع به مسئله جبر و اختیار مشاهده می شود:
- جبر
- تفویض
- امر بین الامرین

نظریه جبر

یکی از دیدگاههای معروف و پیشینه دار کلام اسلامی نظریه جبرگرایان است . در این نوشتار به بررسی ادله و نقدهای که از سوی اصولیان برآن صورت گرفته است یا ممکن است صورت بگیرد می پردازیم.

باور به جبر می تواند متکی و مستند به چند دلیل باشد:

ادله جبرگرایان

دلیل نخست

قاعده: الشی مالم یجب لم یوجد

فیلسوفان براساس قاعده فوق گفته اند تا زمانی که یک حادثه بواسطه علت تامه اش ضروری نشود و تمام جهات امکان از بین نرود حادث نمی شود هنگامی که این قاعده درمورد فعل انسان به مثابه یک حادثه تطبیق شود بدان معنا است که هرگاه اراده انسان به فعل تعلق بگیرد آن فعل بالضروره حادث خواهد شد زیرا علت تامه فعل اراده انسان است و این یعنی آنکه فعل پس از اراده ضروری و جبری است.

و هو عبارة عن قاعدة عقلية معروفة، و هي أَنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فلاجل هذه القاعدة التزموا بأنَّ الفعل ما لم يتجاوز حدَّ الامكان بوجود علته التامة لم يوجد، و اذا تحققت علته التامة يصير واجبا و ضروريا، فيوجد لا محالة. و حيث أنَّهم لم يجدوا في الصفات النفسانية ما يصلح لان يكون علّة للفعل غير الارادة المفسّرة بالشوق المؤكّد، فالتزموا بترتّب الفعل عليها، ترتّب المعلول على العلة التامة.^۱

فیلسوفان مسلمانی که معتقد به قاعده فوق از یک سو و اختیار انسان از سوی دیگر اند برای گریز از ضرورت و جبری شدن فعل این گونه پاسخ می دهند که ضرورت فعل ناشی از اختیار و اراده است و ضرورت ناشی از اختیار منافی اختیار نیست. الایجاب او الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار.

اما این پاسخ کافی نیست زیرا از نگاه اینان خود اراده به مثابه علت فعل و ضرورت بخش به آن اختیاری نیست و جبری است بنابراین سرانجام صدور فعل جبری خواهد بود.

نقد دلیل

بعضی از مخالفان جبرگرایی از دلیل فوق این گونه پاسخ داده اند که قاعده مذکور مربوط به پدیده ها و معلول های طبیعی است و نه افعال اختیاری زیرا اساس قاعده علیت و معلولیت سنخیت است و سنخیت در معلول ها و پدیده های طبیعی مانند حرارت نسبت به آتش صادق است نه افعال

۱. خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۶۳.



اختیاری که از حاق ذات انسان ناشی نمی شود و با ذات سنخیت ندارد بلکه متبائن با آن است
 آنّ القاعدة المذكورة مختصة بالمعاليل الطبيعية و لا تنطبق على الافعال الاختيارية، و الوجه في
 ذلك أنّ القاعدة المذكورة مبتنية على مسألة السنخية، و التناسب التي هي الاساس للعلية، و لذا كان
 وجود المعلول مرتبة نازلة من وجود العلة.

و ان شئت قلت: أنّه متولّد منها و مستخرج من صميم ذاتها، كالحرارة المتولّدة من النار،
 فبطبيعة الحال يصير وجود المعلول ضروريا عند وجود علته، و يكون معدوما عند عدمها.
 و هذا بخلاف الافعال الاختيارية، لانّها غير مستندة الى مبدأ السنخية، لانّها لا تتولّد من صميم
 ذات الفاعل، و لا يخرج من كمون وجوده، لتكون مرتبة نازلة من وجوده، بل هي مبانة له ذاتا و
 وجودا و تصدر منه بالاختيار و اعمال القدرة، و ليس هناك حتم و وجوب، فله أن يفعل و أن لا
 يفعل، فالافعال الاختيارية تحتاج في تحقّقها الى الفاعل و اعمال قدرته لا الى العلة التامة.^١

علاوه براین برفرض که قاعده فوق درمورد افعال انسان تطبیق شود اما علت تامه فعل اراده
 نیست بلکه اختیار و اعمال قدرت نفس نسبت به فعل است و اختیار بذاته اختیاری است بنابراین
 فعل مستند به آن نیز گرچه ضروری می شود اما این ضرورت بشرط اختیار است و ضرورت بشرط
 اختیار با اختیاری بودن منافات ندارد

و ان آیت الّا عن العلة التامة فنقول: أنّ العلة التامة للفعل انّما هي اعمال القدرة بتحريك
 العضلات نحو العمل، فيتحقّق الفعل به لا محالة، و الفعل بذلك و ان صار ضرورياً و واجبا الّا أنّه
 حیث كان اعمال القدرة الذي هو العلة التامة له اختیاریا، فلا ینافی الاختیار، فیکون الفعل ضرورياً
 بشرط الاختیار، و من الواضح أنّ الضرورة بشرط الاختیار لا ینافی الاختیار بل تؤکّده.^٢

نگاه دوباره به نقد

ازمجموع سخنان مرحوم خویی در نقد قاعده ایجاب به دست می آید که نقدقاعده ایجاب

١. خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، ج ١، ص ٢٦٣.

٢. همان.



مبتنی بر یکی از دو مبنا است :

۱- فعل انسان مشمول قاعده علیت نیست و از علت ناشی نمی شود بلکه متکی به فاعلیت انسان است که قوام فاعلیت به اعمال قدرت است که اختیار نامیده میشود.

به تعبیر دیگر ما دو نظام ایجاد داریم یکی نظام علت و معلول و دیگر نظام فاعلیت و مفعولیت که اولی مستلزم ضرورت است و در افعال طبیعی جاری است و دومی مستلزم اختیار است و در افعال انسانی جاری است

۲- بر فرض قاعده علیت بر افعال انسان حاکم باشد علت تامه که موجب حدوث ضروری فعل میشود اراده نیست بلکه اختیار و اعمال قدرت است و از آنجا که اختیار خود بنفسه اختیاری است و ناشی از علت دیگر نیست در نتیجه فعل صادر شده نیز اختیاری خواهد بود.
به نظر می رسد هر دو مبنا قابل نقد باشد:

اما مبنای نخست بخاطر اینکه نظام فاعلیت در برابر نظام علیت نیست بلکه از مصادیق نظام علیت است. توضیح مطلب آنکه همانگونه که علامه طباطبایی در المیزان فرموده اند نظام علیت لزوماً مستلزم ضرورت نیست بلکه بستگی دارد که علت تامه باشد یا ناقصه در علت تامه ضرورت حاکم است و در علت ناقصه امکان .

بنابراین در مورد فعل انسان هنگامی فعل ضرورت پیدا می کند که تمام اجزاء علت آن از زمان و مکان و خصوصیات و اراده و... فراهم باشد اگر فرض کنیم که فراتر از اراده عامل دیگری به نام اختیار وجود دارد خود آن اختیار و اعمال قدرت یکی از اجزای علت تامه فعل شمرده می شود و تازمانی که اعمال قدرت صورت نگرفته است علت تامه نمی شود که فعل ضروری الحدوث شود.

اگر اعمال قدرت صورت نگیرد تمام اجزای دیگر از جمله اراده، علت ناقصه شمرده می شود و تحت نسبت امکان قرار می گیرد.

بنابراین نظام فاعلیت در مقابل نظام علیت نیست بلکه از مصادیق آن است با این توضیح که



آنچه تکمیل کننده علت است عنصر اختیار در فاعلیت است و نه اراده به معنای شوق موکد. اما مبنای دوم اشکالش این است که مستلزم جبر است یا دست کم رافع جبر نیست زیرا اگر مفروض گرفتیم که نظام علیت بر فعل انسان حاکم است ولی به جای اراده عنصر اختیار را مکمل علت تامه قرار دادیم در این صورت همان ضرورتی که از اراده ناشی می شد از اختیار ناشی می شود و فعل ضروری الحدوث می گردد

طرفداران این نقد متوجه اشکال بوده اند و در پاسخ می گویند گرچه فعل ضروری می شود اما از آنجا که این ضرورت ناشی از اختیار است و اختیار بنفسه اختیاری است در نتیجه فعل اختیاری باقی می ماند.

اما واقعیت این است که برای فرار از لزوم جبر نمی توان به تئوری اختیاری بودن اختیار تمسک جست زیرا مقصود از اختیار یا اعمال قدرت است چنانکه در برخی تعابیر آمده است و یا قدرت بر اعمال قدرت.

در فرض نخست اختیار خود یک حادثه است و نیازمند علت ضرورت بخش. در فرض دوم اختیار نمی تواند جزء علت و منشاء حدوث فعل باشد زیرا قدرت یک صفت ایستا مانند سایر صفات وجودی انسان مثل صبر و علم و ... موجب حدوث فعل نمی شود.

دلیل دوم

گفته اند براساس آموزه های قرآنی خداوند خالق همه چیز است: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ»^۱ انعام / ۱۰۲

. خالقیت گسترده خداوند فعل انسان را نیز در بر می گیرد نتیجه این می شود که خداوند خالق فعل انسان است و نه خود انسان و این یعنی اینکه انسان در ایجاد فعلش اختیار ندارد.^۲

نقد دلیل

۱. سوره انعام، آیه ۱۰۲.

۲. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الأصول، ج ۱، ص ۲۴۷.



از این دلیل می توان دو پاسخ داد

پاسخ نخست این است که خالقیت خداوند مستلزم جبر نیست زیرا ممکن است فعل اختیاری و متکی به اختیار مخلوق خداوند باشد به تعبیر دیگر انسان با اختیار خودش زمینه ایجاد فعل از سوی خدا را فراهم می کند مانند اینکه انسان با انداختن خود از پشت بام زمینه مردن خود را فراهم می کند در این جا میراندن کار خدا است اما زمینه اش را خود انسان فراهم کرده است.

پاسخ دیگر این است که بر فرض فعل انسان مخلوق خداوند باشد اما این بدان معنا نیست که ایمان و کفر و طاعت و معصیت نیز مخلوق خداوند است توضیح اینکه:

فعل انسان دو جهت دارد یکی جهت وجودی و دیگری جهت صدور یا انتساب به انسان مثلاً قتل یک جهت وجودی دارد که از این جهت یک حادثه است از حوادث و از این منظر نه حسن دارد نه قبح و یک جهت انتساب به انسان دارد که از روی چه انگیزه و براساس چه مبنای صادر شده است از این جهت حسن و قبح پیدا میکند افعال از جهت وجودی شان مخلوق خداوند اند نه جهت انتساب شان جهت انتساب معلول اختیار انسان است بنابراین ایمان و کفر و طاعت و معصیت به عنوان اینکه حادثه ای از حوادث است توسط خداوند ایجاد می شود از آنجهت که ایمان و کفر یا طاعت و معصیت است ناشی از خود انسان است و مخلوق خداوند نیست.

علامه طباطبایی در تفسیر روایتی در این زمینه می گوید:

و في شرح العقائد، للمفيد قال: و قد روي عن أبي الحسن الثالث (ع) - أنه سئل عن أفعال العباد أ هي مخلوقة لله تعالى؟ فقال (ع): لو كان خالقا لها لما تبرأ منها - و قد قال سبحانه: أَلَا اللَّهُ بِرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ - و لم يرد البراءة من خلق ذواتهم - و إنما تبرأ من شركهم و قبائحهم.

أقول للأفعال جهتان: جهة ثبوت و وجود، و جهة الانتساب إلى الفاعل، و هذه الجهة الثانية هي التي تتصف بها الأفعال بأنها طاعة أو معصية أو حسنة أو سيئة، فإن النكاح و الزنا لا فرق بينهما من جهة الثبوت و التحقق، و إنما الفرق الفارق هو أن النكاح موافق لأمر الله تعالى، و الزنا فاقدر للموافقة المذكورة، و كذا قتل النفس بالنفس و قتل النفس بغير نفس، و ضرب اليتيم تأديبا و ضربه ظلما،



فالمعاصي فاقدة لجهة من جهات الصلاح أو لموافقة الأمر أو الغاية الاجتماعية بخلاف غيرها، و قد قال تعالى: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»: الزمر - ۶۲، و الفعل شيء بثبوته و وجوده،^۱

دلیل سوم

گفته شده است که صدور فعل از انسان مانند همه حوادث دیگر در محدوده اراده ازلی الهی قرار دارد این بدان معنا است که فعل انسان از ازل متعلق اراده الهی بوده است پس صدورش جبری و ضروری است.

گاهی به جای اراده، قضاء و قدر تعبیری کنند و میگویند قضای الهی بر این تعلق گرفته است که این فعل از انسان صادر شود و تحقق قضای الهی حتمی است پس تحقق فعل از انسان حتمی و ضروری است.

ان قلت: انّ الارادة الازليّة ان تعلّقت بصدور الفعل من العبد فيصدر قهرا و لا يمكنه الترك، و الاّ لزم تخلف ارادته تعالى عن مراده، و هو محال، فانّه سبحانه اذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون، و ان تعلّقت بعدم صدوره منه فلا يمكن صدوره و يكون ممتنعا، فيدور الامر بين الضرورة و الامتناع، و على كلّ تقدير لا يكون العبد مختارا في الفعل و الترك، بل هو مضطرّ الى أحدهما.^۲

نقد دلیل

از این دلیل دو پاسخ داده شده است:

پاسخ نخست این است که اراده ازلی یا قضای الهی مستقیما بر صدور فعل تعلق نگرفته است بلکه بر صدور فعل از روی اختیار تعلق گرفته است یعنی صدور فعل اختیاری در محدوده اراده ازلی قرار دارد نه صدور فعل مطلقا.

مرحوم علامه طباطبایی در این زمینه سخن دقیقی دارد ایشان میگوید اگر قضای الهی را منتج ضرورت و وجوب بدانیم با توجه به اینکه ضرورت و وجوب از شئون علت تامه است پس قضای

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱، ص ۱۰۲.

۲. خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۶۴.

الهی در علت تامه ظهور می کند اگر یک حادثه علت تامه اش وجود داشته باشد آن فعل بالضروره وجود پیدا میکند اما اگر علت تامه اش وجود نداشته باشد طبعاً وجودش ضروری نخواهد بود یعنی نسبت فعل به علت تامه نسبت ضرورت، و نسبت فعل به علت ناقصه نسبت امکان است.

فعل انسان نسبت به اراده انسان از قبیل حادثه نسبت به علت ناقصه است زیرا اراده انسان تنها یک عامل برای وجود فعل است چندین عامل دیگر مانند زمان و مکان و شرایط تحقق فعل باید باشد تا فعل وجود پیدا کند بنابراین اراده انسان در درون یک مجموعه از عوامل قرار می گیرد که آن مجموعه تحت قضای الهی است پس قضای الهی در طول اراده انسان است.

أن القضاء و القدر علی تقدیر ثبوتهما ینتجان أن الأشياء فی نظام الإیجاد و الخلقه علی صفة الوجوب و اللزوم فکل موجود من الموجودات و کل حال من أحوال الموجود مقدرة محدودة عند الله سبحانه، معین له جمیع ما هو معه من الوجود و أطواره و أحواله لا یتخلف عنه و لا یتخلف، و من الواضح أن الضرورة و الوجوب من شئون العلة فإن العلة التامة هي التي إذا قیس إليها الشيء صار متصفا بصفة الوجوب و إذا قیس إلى غيرها أي شيء كان لم یصر إلا متصفا بالإمكان، فانبساط القدر و القضاء فی العالم هو سریان العلية التامة و المعلولیة فی العالم بتمامه و جمیعہ، و ذلك لا ینافی سریان حکم القوة و الإمكان فی العالم من جهة أخرى و بنظر آخر،

فالفعّل الاختیاری الصادر عن الإنسان بإرادته إذا فرض منسوباً إلى جمیع ما یحتاج إليه فی وجوده من علم و إرادة و أدوات صحیحة و مادة یتعلق بها الفعل و سائر الشرائط الزمانية و المكانية كان ضروري الوجود، و هو الذي تعلقت به الإرادة الإلهیة الأزلیة لكن كون الفعل ضروريا بالقیاس إلى جمیع أجزاء علته التامة و من جهتها لا یوجب كونه ضروريا إذا قیس إلى بعض أجزاء علته التامة.

كما إذا قیس الفعل إلى الفاعل دون بقية أجزاء علته التامة فإنه لا یتجاوز حد الإمكان، و لا یبلغ البتة حد الوجوب فلا معنی لما زعموه أن عموم القضاء و تعلق الإرادة الإلهیة بالفعل یوجب زوال القدرة و ارتفاع الاختیار، بل الإرادة الإلهیة إنما تعلقت بالفعل بجمیع شئونه و خصوصیات الوجودیة



و منها ارتباطاته بعلمه و شرائط وجوده،

و بعبارة أخرى تعلقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً بل من حيث إنه فعل اختياري صادر من فاعل كذا في زمان كذا و مكان كذا فإذاً تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كون الفعل اختياريّاً و إلا تخلف متعلق الإرادة الإلهية عنها فإذاً تأثير الإرادة الإلهية في صيرورة الفعل ضرورياً يوجب كون الفعل اختياريّاً أي كون الفعل ضرورياً بالنسبة إلى الإرادة الإلهية ممكناً اختياريّاً بالنسبة إلى الإرادة الإنسانية الفاعلية، فالإرادة في طول الإرادة و ليست في عرضها حتى تتزاحماً، و يلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية فظهر أن ملاك خطإ المجبرة فيما أخطئوا فيه عدم تمييزهم كيفية تعلق الإرادة الإلهية بالفعل، و عدم فرقهم بين الإرادتين الطوليتين و بين الإرادتين العرضيتين و حكمهم ببطلان تأثير إرادة العبد في الفعل لتعلق إرادة الله تعالى به^۱.

نقد پاسخ

این پاسخ برای اختیاری ساختن فعل خوب است زیرا طبق این نظریه فعل مستقیماً از اراده و قضای الهی نشأت نمی گیرد تا جبر لازم آید بلکه از اراده انسان ناشی می شود.

اما نسبت به اختیاری ساختن اراده کارساز نیست زیرا ممکن است گفته شود که اگر قضای الهی بر اراده فعل یا ترک آن تعلق گرفته باشد لامحاله اراده فعل یا ترک فعل تحقق می یابد و به تبع آن فعل نیز ضروری الوجود یا ضروری العدم می شود.

بعضی برای فرار از اشکال فوق پاسخ را به گونه دیگری تعبیر کرده اند گفته اند که اراده ازلی الهی بر فعل انسان تعلق نگرفته است بلکه بر مختار بودن انسان تعلق گرفته است یعنی خداوند در ازل اراده کرده است که انسان بتواند فعل یا ترک فعل انجام دهد اما نسبت به خود فعل هیچ اراده ای ندارد:

قلت: إنّ الافعال الاختيارية لا تكون متعلقة للارادة الازلية أصلاً، فلا تكون الارادة الازلية متعلقة

۱. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱، ص ۱۰۰.



بصدورها و لا بعدم صدورهما ليدور الامر بين الضرورة و الامتناع، بل الارادة الازليّة قد تعلّقت بكون العبد مختارا ان شاء فعل و ان شاء ترك، فلو لم يكن العبد مختارا لزم تخلف ارادته تعالى عن مراده.^۱

این تعبیر شاید درست نباشد زیرا درست است که وجود اختیار در انسان به معنای تعلق اراده و قضای الهی بر مختار بودن انسان است اما صدور فعل از انسان یک حادثه است و نمی تواند بیرون از قضا و اراده الهی باشد صرف تعلق اراده بر مختار بودن نفی کننده تعلق اراده بر فعل به عنوان یک حادثه از حوادث عالم نیست.

پاسخ دومی که از اشکال فوق داده شده است این است که اراده الهی از صفات ذات نیست که ازلی باشد بلکه از صفات فعل و به معنای اعمال قدرت است از همین رو مشروط به ادات شرط می شود و گفته می شود: اذا اراد الله...

و اراده به این معنا هیچگاه به فعل غیر یعنی فعل انسان تعلق نمی گیرد چون اعمال قدرت درمورد فعل مباحثی فاعل معنا دارد نه فعل غیر.

هذا، مضافا الى ما يجيء التعرّض له قريبا ان شاء الله تعالى، من أنّ ارادته تعالى ليست من صفاته الذاتية القديمة، بل من صفاته الفعلية التي عبارة عن المشية و اعمال القدرة، و لذا تقع بعد أدوات الشرط، كما في قوله تعالى: «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». فاذا لا يمكن تعلق ارادته تعالى بالافعال الاختيارية للعبد، لأنّ الارادة بمعنى اعمال القدرة يستحيل تعلقها بفعل الغير، ضرورة أنّه لا يعقل الا في الافعال التي تصدر من الفاعل بالمباشرة، و كيف يمكن التفوّه بأنّ الافعال القبيحة من الكفر و الظلم و نحوهما التي قد تصدر من العبد صادرة منه تعالى بالمباشرة و اعمال القدرة، و كيف يمكن القول بصدور ما لا ينبغي صدوره من العبد منه تعالى، و كيف يمكن الالتزام

۱. خوئی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۶۴.



بأنه يصدر منه تعالى ما لا يرضى بصدوره من عبده.^۱

نقد پاسخ

این پاسخ از دو جهت قابل نقد می نماید

نخست اینکه بفرض این پاسخ درست باشد نسبت به اراده درست است اما نسبت به قضا و قدر الهی چه باید گفت آیا قضای الهی نسبت به حدوث حوادث در عالم از جمله حدوث فعل از انسان تعلق نگرفته است؟

دیگر اینکه اعمال قدرت خداوند با اعمال قدرت انسان تفاوت دارد در مورد انسان اعمال قدرت به معنای ایجاد فعل، منحصر در فعل مباحثی است زیرا ایجاد فعل غیر، از محدوده قدرتش بیرون است اما در مورد خداوند اعمال قدرت و ایجاد فعل محدود نیست و می تواند فعل غیر را ایجاد کند.

مگر اینکه گفته شود که گرچه خداوند قدرت ایجاد فعل غیر دارد اما ایجاد کنندگی خداوند از طریق ایجاد اسباب و ابزارهای پیدایش فعل مانند نیرو اراده و ... در انسان است و نه ایجاد مستقیم و گرنه با عقاب و کیفر منافات دارد. که در این صورت دلیل نفی جبر نفی اراده الهی نیست بلکه مسئله عقاب و کیفر است که دلیل جداگانه ای است.

اما اینکه گفته شد چگونه خداوند افعال قبیح مانند کفر و معاصی را اراده کند درحالی که نسبت به اراده آن از سوی عبد ناراضی است پاسخش این است که اراده فعل مساوی با اراده کفر و معصیت نیست زیرا کفر و معصیت از انتساب فعل به انسان انتزاع می شود که این انتساب ناشی از اختیار خود انسان است.

دلیل چهارم

گفته شده است علم ازلی الهی نسبت به صدور فعل از انسان باعث ضرورت صدور آن از وی



میشود وگرنه لازم می آید که علم خدا جهل باشد.^۱

نقد دلیل

از این دلیل نیز سه پاسخ داده شده است:

پاسخ نخست این است که علم به معنای انکشاف است و انکشاف صدور فعل از عبد نزد خداوند مستلزم ضرورت صدور آن نیست

نعم له تعالی علم بأنه يفعل أو یترك باختیاره، و من المعلوم أنّ العلم لا یوجب الوجوب أو الامتناع، فانه عبارة عن انکشاف الواقع عنده تعالی، فكل ما یفعله العبد باختیاره فهو منکشف عنده سبحانه قبل وقوعه، فليس هناك اجبار و اضطرار الى الفعل أو الترك^۲

نقد پاسخ

مقصود مستدل علم فعلی خداوند است که علت پیدایش حوادث می شود نه علم انفعالی که معلول پیدایش حوادث است.

مگر اینکه گفته شود که علم هیچگاه علت پیدایش حوادث نیست این اراده است که منشاء پیدایش حوادث است

اما این سخن با توجه به اتحاد اراده و علم در ذات الهی و همچنین براساس تفسیر اراده به علم به نظام اتم درست نیست

پاسخ دوم این است که علم الهی نیز به صدور فعل از روی اختیار تعلق گرفته است به این معنا که خداوند از ازل می داند که انسان با اختیار خودش چنین فعلی را انجام خواهد داد بنابراین حتی اگر این علم باعث پیدایش فعل شود باز باعث پیدایش فعل اختیاری می شود.

نقد پاسخ

البته این پاسخ با همان اشکال اراده و قضاء مواجه است یعنی برای اختیاری ساختن فعل خوب

۱. خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۶۴.

۲. همان.



است اما برای اختیاری ساختن اراده کافی نیست.

پاسخ سوم از این دلیل آن است که علم خداوند باعث جبر نمی شود زیرا علم فعلی الهی که همان اراده تکوینی اوست به وجود اشیاء و تحقق آنها تعلق می گیرد نه تاثیر و تاثر آنها زیرا تاثیر و تاثر از خواص ذاتی موجود است و جعل و ایجاد استقلالی ندارد علم الهی نسبت به خواص اشیاء و موجودات شبیه علم انفعالی نسبت به معلوم است و چنین علمی نمی تواند باعث ضرورت ایجاد آن گردد.

توضیح اینکه:

اولا اشیاء دو جهت دارند یکی جهت وجودی و دیگر جهت تاثیر و تاثر که خاصیت اشیاء است و ثانيا علم فعلی الهی که منشاء پیدایش موجودات است عین اراده تکوینی اوست و ثالثا اراده تکوینی خداوند به وجود اشیاء تعلق می گیرد نه به خواص آنها زیرا خواص ذاتی شی است و قابل جعل و ایجاد بسیط نیست نتیجه این می شود که علم فعلی الهی به تاثیر و علیت اشیاء تعلق نمی گیرد .

حال همین سخن را در مورد فاعلیت و علیت انسان نیز می توان گفت یعنی فاعلیت و علیت اختیار انسان ناشی از ذات انسان است و همانگونه که قابل جعل بسیط نیست متعلق مستقیم علم فعلی الهی نیز قرار نمی گیرد تا باعث جبر شود.

لا يخفى أن المراد من النظام الأتم الأكمل، الذي يكون متعلقا لإرادته تعالى هو سلسلة العلل و المعلولات من بدوها إلى ختمها، فإن دار الوجود دار العلل و الأسباب، و لكل من الموجودات الإمكانية تأثيرات مخصوصة بنفسه لا توجد في غيره، و علية الأشياء لمعلولاتها ليست مجعولة، و إنما هي من جهة خصوصيات في ذاتها، و الذاتيات لا تعلل، و المجعول إنما هو ذوات العلل و الأسباب بالجعل البسيط، فكل موجود و إن سبقته الإرادة الأزلية و كان وجوده مفضا من قبل المبدأ الفياض إلا أن له خواص و آثارا ذاتية غير قابلة للجعل، و بها يصير علة لغيره و مؤثرا فيه، و على هذا فما تعلق به العلم الفعلي، أعني إرادته التكوينية، إنما هو وجود الأشياء و تحققها بذواتها، و



أما عليتها و معلوليتها فمتعلقتان لما يشبه العلم الانفعالي، لعدم كونهما مجعولتين حتى يسبقهما العلم القضائي الفعلي.^۱

دلیل پنجم

این دلیل همان است که در سخن مرحوم آخوند نیز بدان اشاره شد گفته اند روایات فراوانی داریم که میگوید سعادت و شقاوت انسان پیش از عملش رقم خورده است مانند روایت : السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه . و همچنین روایاتی که تفاوت انسانها را ذاتی معرفی می کند مانند : الناس معادن كمعادن الذهب والفضة.^۲

از مجموع این روایات استفاده می شود که طاعت و معصیت و سرانجام آن یعنی سعادت و شقاوت امر اختیاری نیست بلکه بدون اختیار رقم می خورد.

نقد دلیل

تردیدی نیست که چنین روایات داریم اما مفاد آنها تفاوت ضروری و جبری میان انسانها نیست بلکه تفاوت اقتضایی است یعنی ذات انسانها به لحاظ خمیرمایه های متفاوت همانگونه که تفاوت جسمی دارند از نظر تمایلات و گرایش ها و استعدادها نیز متفاوت هستند اما این تفاوت درحدی نیست که انسانها را مجبور به یک طرف کند بلکه تنها اقتضای یک طرف ایمان و طاعت یا کفر و معصیت دارد دلیل براین مطلب وجود ادله اختیار و قابلیت تغییر است باید روایات یاد شده را در پرتو ادله اختیار و ادله تکلیف و تربیت و تغییر تفسیر کرد.

دلیل ششم

گفته شده است براساس آیات قرآن کریم مشیت انسان منوط به مشیت خداوند است : وماتشاوون الا ان يشاء الله . از سوی دیگر فعل ناشی از مشیت است پس فعل انسان منوط به

۱. بروجردی، سید حسین، نهایه الاصول، ص ۹۷.

۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۲۹.



مشیت خداوند است^۱

تفاوت این دلیل با ادله پیشین این است که ادله پیشین مبتنی بر سبق ازلی اراده و قضا و علم بود اما این مبتنی بر سبق نیست.

نقد دلیل

از این دلیل نیز دو پاسخ داده شده است.

پاسخ نخست این است که آیه کریمه دلالت می کند که متعلق مشیت و اراده الهی مشیت انسان است نه فعل وی مستقلا و همین مقدار کافی است که فعل اختیاری باشد و آثار اختیاری بودن بر آن بار شود.

علامه طباطبایی در این زمینه می گوید:

قوله تعالى: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» الاستثناء من النفي يفيد أن مشية العبد متوقفة في وجودها على مشيته تعالى فلمشيته تعالى تأثير في فعل العبد من طريق تعلقها بمشية العبد، و ليست متعلقة بفعل العبد مستقلا و بلا واسطة حتى تستلزم بطلان تأثير إرادة العبد و كون الفعل جبريا و لا أن العبد مستقل في إرادته يفعل ما يشاؤه شاء الله أو لم يشأ، فالفعل اختياري لاستناده إلى اختيار العبد، و أما اختيار العبد فليس مستندا إلى اختيار آخر.^۲

بعضی براین پاسخ اشکال کرده اند و گفته اند که جبری بودن اراده منجر به جبری بودن فعل می شود زیرا اراده علت فعل است و هرگاه علت جبری بود معلول نیز جبری خواهد شد بنابراین اراده غیر اختیاری باعث غیر اختیاری شدن فعل می گردد شهید صدر در این زمینه می گوید:

أما بناء على ما هو الحق من التسليم بالحسن و القبح العقلين فلا محصل لكل هذه الكلمات في تخلصهم عن المشكلة فان حركة الأصابع إذا كانت ناشئة بالضرورة من الإرادة و الإرادة ناشئة بالضرورة من مبادئها و هي ناشئة بالضرورة من عللها و هكذا إلى ان ينتهي الأمر إلى الواجب

۱. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، ج ۱، ص ۲۴۸.

۲. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۲۰، ص ۱۴۳.



بالذات فحالها تماماً حال حركة الأمعاء عند الخوف مثلاً الناشئة بالضرورة من عامل الخوف الناشئ بالضرورة من عوامل مؤثرة في النفس الناشئة من عللها و هكذا إلى ان ينتهي إلى الواجب بالذات و كما يقبح المحاسبة و العقاب على الثاني كذلك يقبح على الأول بلا أي فرق بينهما^۱ اما به نظر می رسد این اشکال وارد نباشد زیرا بر فرض اراده جبری باشد و از نظر عقلی جبری بودن آن منجر به جبری بودن فعل شود اما از نظر عقلاء پاداش و کیفرکه چالش اصلی در مسئله جبر و اختیار است بخاطر استناد فعل به اراده است و کاری به خود اراده ندارند که جبری است یا اختیاری.

به تعبیر دیگر ضرورت ناشی از علت طبیعی و ضرورت ناشی از اراده در نگاه عقلاء متفاوت است اولی مانع تکلیف و ثواب و عقاب تلقی می شود اما دومی این گونه نیست شاید از آنروکه نسبت اراده به ذات انسان چنان تنگاتنگ است که فعل ارادی به خود انسان نسبت داده می شود گذشته از اینکه اراده نمی تواند ارادی باشد وگرنه تسلسل لازم می آید و تسلسل محال است.

پاسخ دوم

گفته اند مقصود از مشیت وعدم مشیت الهی اذن وعدم اذن الهی در تحقق وعدم تحقق فعل است هرگاه انسان فعلی را اراده کند و خداوند اذن تحقق بدهد و مانع ایجاد نکند آن فعل متعلق مشیت خداوند نیز است و هرگاه اذن تحقق ندهد متعلق مشیت الهی نیست بنابراین نقش مشیت الهی نقش رفع مانع یا ایجاد مانع است نه نقش فاعل تا جبر لازم بیاید

و الذي يراه القرآن في تعليمه الإلهي أن ما في الوجود من شيء ذاتا كان أو فعلا و أثرا فإنما هو مملوك لله وحده له أن يفعل فيه ما يشاء و يحكم فيه ما يريد لا معقب لحكمه، و ليس لغيره أن يملك شيئا إلا ما ملكه الله تعالى منه و أقدره عليه و هو المالك لما ملكه و القادر على ما عليه أقدره و الآيات القرآنية الدالة على هذه الحقيقة كثيرة جدا لا حاجة إلى إيرادها.

۱. صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۲.

فما في الكون من شيء له فعل أو أثر - وهذه هي التي نسميها فواعل وأسبابا وعللا فعالة - غير مستقل في سببته ولا مستغن عنه تعالى في فعله وتأثيره لا يفعل ولا يؤثر إلا ما شاء الله أن يفعله و يؤثره أي أقدره عليه و لم يسلب عنه القدرة عليه بإرادة خلافه.

و بتعبير آخر كل سبب من الأسباب الكونية ليس سببا من تلقاء نفسه و باقتضاء من ذاته بل بإقداره تعالى على الفعل و التأثير و عدم إرادته خلافه، و إن شئت فقل: بتسهيله تعالى له سبيل الوصول إليه، و إن شئت فقل بإذنه تعالى فالإذن هو الإقدار و رفع المانع و قد تكاثرت الآيات الدالة على أن كل عمل من كل عامل موقوف على إذنه تعالى قال تعالى: «ما فَطَعْتُمْ مِنْ لَيْتَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ: الحشر - ٥ و قال: «ما أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»: التغابن: ١١ و قال: «وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ»: الأعراف: ٥٨ و قال: «وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»: آل عمران: ١٤٥ و قال: «وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»: يونس / ١٠٠ و قال: «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ»: النساء: ٦٤ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

فعلى الإنسان العارف بمقام ربه المسلم له أن لا يرى نفسه سببا مستقلا لفعله مستغنيا فيه عن غيره بل مالكا له بتمليك الله قادرا عليه بإقداره و أن القوة لله جميعا و إذا عزم على فعل أن يعزم متوكلا على الله قال تعالى: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» و إذا وعد بشيء أو أخبر عما سيفعله أن يقيده بإذن الله أو بعدم مشيئة خلافه.^١

١. طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن بالقرآن، ج ١٣، ص ٢٧١.



نتیجه گیری

آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفت عمده ادله جبرگرایان بود که اصولیان مطرح و نقد کرده اند همانگونه که ملاحظه شد ادله جبرگرایان برای اثبات جبری بودن و غیر اختیاری بودن فعل انسان متعدد و گوناگون است اما عمدتا بر علم ، اراده ، قضا و قدر و مشیت الهی تکیه دارد و خواسته اند از طریق مسبوق بودن فعل انسان به علم یا اراده یا قضا و قدر الهی یا مقارن بودن با مشیت الهی ضرورت وجودی فعل را نتیجه بگیرند و از ضرورت وجودی غیر اختیاری بودن آنرا استنتاج کنند. نقدها و پاسخهای که معطوف به این گونه ادله بود عمدتا به این نتیجه می رسید که گرچه فعل مسبوق به علم یا اراده یا قضا و قدر یا مشیت الهی است اما متعلق این صفات مستقیمی فعل نیست بلکه فعل از مجرای اراده و اختیار است بنابراین فعل ناشی از اراده و اختیار است گرچه خود اراده و اختیار جبری و غیر اختیاری است .

گرچه برخی از این پاسخها مورد نقد قرار گرفت اما برخی دیگر می تواند پاسخ قانع کننده نسبت به ادله یاد شده باشد . روایاتی که سعادت و شقاوت را در آفرینش و خلقت آغازین انسان نهفته می داند نیز با توجه به اقتضایی بودن ذات انسان نسبت به آن باعث جبری شدن فعل نمی شود.



فهرست منابع

١. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ١٤٣٠ق.
٢. بروجردی، سید حسین، نہایہ الاصول نشر تفکر، تہران، ١٤١٥ق.
٣. خویی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، مؤسسه دائره المعارف فقہ اسلامی بر مذهب اہل بیت علیہم السلام، قم، ١٤١٩ق.
٤. خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، مکتبۃ الداوری، قم، ١٤٢٢ق.
٥. صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الاصول مؤسسه دائره المعارف فقہ اسلامی بر مذهب اہل بیت علیہم السلام، قم، ١٤١٧ق.
٦. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن بالقرآن مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، لبنان- بیروت ١٣٩٠ق.
٧. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الأصول مدرسه الامام علی بن ابی طالب(ع) قم، ١٤٢٨ق.