

بررسی نظریه عوض از دیدگاه معتزله و امامیه

حمیدرضا سروریان*^۱، محمد بنیانی^۲

۱. استادیار دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز

۲. استادیار دانشکده الهیات، دانشگاه شیراز

(تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۲۷؛ تاریخ تصویب: ۹۱/۱۱/۲)

چکیده

انسان و سایر جانداران به رنج‌هایی دچار می‌شوند که خود در پیدایش آنها نقشی ندارند. در اصطلاح متکلمان عدلیه، از چنین رنج‌هایی به «آلام ابتدایی» تعبیر می‌شود. از نظر عموم متکلمان معتزله و امامیه تمام آلام ابتدایی منسوب به خداوند نیکوست. درباره علت نیکویی آلام ابتدایی، دو نظریه مقابل وجود دارد: نظریه اول دیدگاه اکثر متکلمان معتزله و امامیه است که برای نیکو بودن آلام ابتدایی افزون بر اعتبار (لطف و مصلحت)، عوض را ضروری می‌دانند. نظریه دوم دیدگاه برخی از آنان است که مصلحت موجود در الم ابتدایی را، برای نیکو بودن آن کافی می‌دانند و دیگر استحقاقی نیست تا عوض را ضروری نماید. هر دو دیدگاه مورد چالش قرار می‌گیرند. دیدگاه نخست به طور مطلق صحیح نیست؛ زیرا آن چه برای مکلفان در زمینه آلام ابتدایی می‌توان مطرح کرد ثواب است و برای آنان، عوض به صورت تفضلی، آن هم در صورت نایل نشدن به ثواب، تبیین‌پذیر است و در مورد غیرمکلفان (حیوانات، کودکان، مستضعفان فکری، دیوانگان) نیز اگر الم ابتدایی در حق خودشان لطف باشد، عوض استحقاقی قابل قبول نیست ولی اگر الم ابتدایی، در حق دیگران لطف باشد، و یا لطف آن نوعی باشد می‌توان عوض استحقاقی را پذیرفت و سرانجام می‌توان گفت: نظریه ثواب و عوض مکمل یکدیگرند تا تبیین‌کننده نیکویی تمام آلام ابتدایی باشند.

واژگان کلیدی

الم ابتدایی، عوض، اعتبار، استحقاق، تفضل.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

مقدمه

در بررسی نظریه عوض از دیدگاه معتزله وامامیه، مسایل متعددی مطرح است که بخشی مربوط به محتوای نظریه و برخی دیگر مربوط به مبانی و پیش فرض‌ها و برخی هم مربوط به دلایل و پشتوانه عقلی و نقلی آن است. در این پژوهش با عبور از پیش فرض‌های لازم در نظریه عوض، به مسایل مربوط به محتوای نظریه و دلایل عقلی آن پرداخته خواهد شد. مسایل مطرح در این زمینه عبارت است از اینکه:

آیا میان «الم ابتدایی» و «اعتبار» (مصلحت و لطف) - اگرچه الم ابتدایی، لطف برای غیر متألم باشد - رابطه‌ای ضروری است؟

آیا میان حسن بودن تمام آلام ابتدایی و عوض رابطه‌ای ضروری است و یا میان حسن بودن برخی آلام ابتدایی و عوض چنین است؟

در صورت قبول رابطه ضروری بین آن دو، اساس ضرورت مبتنی بر استحقاق است یا تفضل یا می‌توان در این باره تفصیل قایل شد؟

معنای لغوی و تعریف لفظی عوض

برای تحلیل نظریه عوض و روشن شدن معنای اصطلاحی آن نزد متکلمان عدلیه، و میزان تناسب معنای اصطلاحی با معنای لغوی، بررسی معنای لغوی عوض، ضروری است، تا در پرتو آن میزان تناسب معنای اصطلاحی با معنای لغوی روشن گردد.

از نظر لغت‌شناس معروف، ابی عبدالرحمن خلیل فراهیدی (۱۰۰-۱۷۵ق) معنای عوض شناخته شده است و به تعریف لفظی نیاز ندارد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۹۳-۱۹۴).

ارباب لغت، عوض را در همان معنای عوض و بدل که هم در زبان عربی و هم در فارسی استفاده می‌شود، به کار برده‌اند (انوری، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۵۱۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۸؛ مقرمی‌فیومی، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۱۰۲).

ابن اثیر در ذیل واژه عوض، حدیثی ذکر کرده و عوض را در آن به همان معنای بدل و

جایگزین که سایر لغت‌شناسان آورده‌اند، معنا کرده است (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۰).

تعریف اصطلاحی عوض نزد معتزله و امامیه

متکلمان عدلیه (معتزله و امامیه) در تعریف عوض دو قید را در نظر گرفته‌اند که به وسیله آن، ثواب و تفضل را از تعریف خارج می‌کنند.

قاضی عبدالجبار در تعریف عوض گوید: «و هو النفع المستحق لا علی سبیل التعظیم و الإجلال»؛ یعنی عوض، عبارت است از منفعتی که بر اساس استحقاق متألم است، بدون آنکه آن منفعت همراه با بزرگ نمودن و بزرگ داشتن متألم باشد» (اسدآبادی، بی‌تا، شرح الاصول الخمسة، ۴۸ و ۳۳۳).

بسیاری از متکلمان عدلیه، مانند: سید مرتضی، شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، فاضل مقداد و ابوصلاح حلبی، دقیقاً تعریف یاد شده یا مانند آن را ذکر کرده‌اند (علم الهدی، ۱۴۱۱، ص ۲۳۹؛ ۱۹۶۷، ص ۳۴؛ طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۵۰؛ خواجه طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۶؛ علامه حلی، ۱۴۲۶، ص ۱۷۶؛ ۱۳۶۵، ص ۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ص ۲۸۱؛ حلبی، ۱۴۰۴، ص ۱۳۷).

در تعاریف یادشده، کلمه نفع به منزله جنس است؛ تفضل، ثواب و عوض را در بر گرفته که با قید استحقاق، تفضل خارج می‌شود و با قید تعظیم و تجلیل ثواب؛ زیرا در تفضل در ثواب نیز منفعت هست ولی منفعت تفضلی استحقاقی نیست و منفعت ثواب همراه با بزرگداشت است؛ در حالی که عوض منفعت آن: اولاً، از روی استحقاق است؛ ثانیاً، خالی از بزرگداشت می‌باشد.

در معنای اصطلاحی عوض، معنای لغوی آن اخذ شده است که از قید استحقاق می‌توان به آن پی برد؛ فهمید زیرا استحقاق در برابر چیزی است و این نفع استحقاقی (عوض) در مقابل و بدل یک امری قرار گرفته است.

تحلیل نظریه عوض در کلام معتزله

معتزله، هم در شکل‌گیری نظریه عوض و هم در دگرگونی آن نقش اساسی داشته‌اند و دلیل آن استناد متکلمان عدلیه - معتزله و امامیه - به آرای متقدمان خود در مسأله عوض است

(اسدآبادی، ۱۴۰۹، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ علم الهدی، ۱۹۷۶، ص ۳۶؛ طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۵۳).

در میان متکلمان عدلیه، قاضی عبدالجبار (۳۲۵-۴۱۵)، نظریه عوض و فروعات مترتب بر آن را به شکل گسترده و مبسوط بحث کرده است که برای روشن شدن محتوای عوض در نزد معتزله به بررسی محتوای عوض از دیدگاه او می‌پردازیم. او مانند اکثر قریب به اتفاق متکلمان عدلیه برای نیکویی الم ابتدایی دو قید آورده که عبارت است از: اول مصلحت داشتن الم ابتدایی (اعتبار) و دوم استحقاقی بودن عوض. افزون بر مصلحت داشتن الم ابتدایی (اعتبار) بررسی ضرورت و یا عدم ضرورت قیود آورده شده در نظریه عوض برای نیکویی آلام ابتدایی لازم است تا در پرتو آن روشن شود که نقش هر یک از اعتبار (لطف) و عوض در نیکویی آلام ابتدایی تا چه اندازه است و آیا تمام متکلمان قایل به نظریه عوض، با رویکرد واحدی آن را پذیرفته‌اند.

قاضی عبدالجبار، آلام ابتدایی را در برابر کسانی که آن را قبیح می‌دانند، حسن دانسته و دلیل حُسن آن را همراهی آلام ابتدایی با «عوض» و «اعتبار» می‌داند (اسدآبادی، بی‌تا، ص ۲۸۸). او بوهاشم را در این مسأله همراه خود می‌داند و بر این باور است که اعتبار و عوض با یکدیگر موجب می‌شوند که الم، قبیح نباشد (اسدآبادی، بی‌تا، ص ۲۸۸).

او پس از بیان این که: آلام به حَسَن و قَبیح تقسیم می‌گردند و این حُسن و قُبیح دارای معیارهای ثابت‌اند، به تحلیل آلامی می‌پردازد که از سوی خداوند به آفریدگانش می‌رسد و در این راستا می‌گوید: «آلامی که از طرف خداوند به آفریده‌هایش می‌رسد از دو صورت خارج نیست: آفریده یا مکلف است و یا غیرمکلف؛ اگر آفریده غیرمکلف است، باید الم وارد شده بر آن، بر دو امر مشتمل باشد؛ اول دارای عوضی باشد که بتواند آن الم را جبران کند و دوم آن الم دارای اعتباری برای مکلفان باشد. دلیل آنکه الم باید مشتمل بر عوض باشد، برای خارج کردن الم از ستم بودن است و دلیل ضرورت اعتبار، عبث نگردیدن الم است و اگر الم در حق مکلفان است، دو امر یادشده، درباره آنان باید ملاحظه گردد؛ با این تفاوت که گستردگی اعتبار در این فرض بیش‌تر است؛ زیرا این الم می‌تواند تنها برای خود

متألم اعتبار باشد یا فقط برای دیگری و یا هم برای خود متألم و هم دیگری»^۱ (اسدآبادی، ۱۴۰۹، ص ۴۸۵). یعنی الم ابتدایی در هر صورت باید دربردارنده مصلحت و عوض باشد، تا نه عیب باشد و نه ظلم. البته ضرورتی ندارد که اعتبار برای خود متألم باشد، بلکه می‌تواند برای دیگران باشد و خداوند باید در برابر الم ابتدایی عوض بدهد، وگرنه ستم خواهد بود؛ زیرا متألم بنابر فرض استحقاق الم نداشته، و این الم از سوی خداوند بر او وارد شده است.

اگرچه قاضی عبدالجبار، بعید دانسته است که اعتبار مذکور، تنها مخصوص دیگران باشد و برای خود او اعتبار نباشد؛ در صورتی که خود او بیش‌تر به آن اعتبار اختصاص دارد (اسدآبادی، ۱۴۰۹، ص ۴۸۵).

از نظر قاضی عبدالجبار، اساس در رنجاندن خداوند، اعتبار است و عوض در مرحله بعد قرار دارد. او گاه از این اعتبار، به مصلحت نیز تعبیر می‌کند و بر آن تأکید دارد و در الم ابتدایی از سوی خداوند آن را اصل دانسته و مصلحت را جدای از عوض می‌داند، گرچه او عوض را هم ضروری می‌شمارد. (اسدآبادی، ۱۹۹۸، ج ۱۳، ص ۳۹۰).

او دلیل ضرورت اعتبار را به فلسفه آلام بر می‌گرداند که به چه علت فرو فرستادن آلام بر خداوند واجب است، و دلیل وجوب آن در بازگشت اعتبار به تکلیف است؛ یعنی همان گونه که تکلیف از سوی خداوند واجب است، هر امری که در فراهم کردن شرایط تکلیف و عمل کردن به آن مانند: قدرت و تمکین دادن مرتبط است نیز بر خداوند واجب است (اسدآبادی، ۱۹۹۸، ج ۱۳، ص ۳۹۰). یعنی الم ابتدایی نیز از جمله اموری است که مرتبط با شرایط عمل کردن به تکلیف است؛ زیرا الم است که می‌تواند این اعتبار را ایجاد کند تا مکلف با اعتبار گرفتن، به انجام دادن دستورات خداوند و ترک نواهی او تشویق شود. در واقع الم نوعی لطف است که زمینه انجام دادن بهتر تکالیف را برای مکلفان ایجاد می‌کند و

۱. «إنما يفعله الله تعالى من الآلام لا يخلو، إما أن يوصله إلى المكلف أو إلى غير المكلف، فإن أوصله إلى غير المكلف فلا بد من أن يكون في مقابلته من العوض ما يوفى عليه، و أن يكون فيه اعتبار المكلفان، ليخرج بالأول عن كونه ظلماً، و بالثاني عن كونه عبثاً، فإن أوصله إلى المكلف فلا بد فيه من الأمرين جميعاً: العوض و الاعتبار، إلا أن الاعتبار هاهنا إما أن يكون اعتباراً له فقط، أو لغيره، أو له و لغيره جميعاً».

باعث می‌شود شخص متألم و یا دیگران و یا هر دو با عبرت گرفتن از الم ابتدایی به انجام تکالیف خود پردازند.

نکته قابل توجه آن است که از نظر قاضی عبدالجبار اگر چه اعتبار برای حُسن الم در زمینه تکلیف، اصل و شرط لازم است ولی کافی نیست؛ زیرا اعتبار باعث می‌شود که الم عبث نباشد اما اگر الم ابتدایی عوض را در پی نداشته باشد در آن صورت فعل واجب که باید حَسَن باشد قبیح و سزاوار ذمّ خواهد بود ولی اگر عوض را در پی داشته باشد سزاوار مدح خواهد شد؛ زیرا در صورت داشتن عوض، فعل خداوند ستم نبوده و وجه قبحی در آن نخواهد بود (اسدآبادی، ۱۹۹۸، ج ۱۳، ص ۳۹۰-۳۹۱)؛ یعنی اگر الم ابتدایی عوض را در پی نداشته باشد اعتبار نمی‌تواند مانعی برای ستم بودن الم ابتدایی شود و این عوض است که الم ابتدایی را از ظلم بودن خارج می‌کند؛ زیرا از نظر او سودی که به متألم (پس از اعتبار) می‌رسد در برابر انجام واجبات و ترک محرمات است و حال آنکه در برابر احساس الم او سودی برای وی نیست و این ستم است و خداوند از ستم مبراست^۱ (اسدآبادی، ۱۴۲۲، ص ۴۹۰). نکته مهم در اندیشه قاضی عبدالجبار و اکثر متکلمان عدلیه، رابطه ضروری بین الم ابتدایی و عوض است؛ زیرا رنج حاصل از الم را تنها عوض می‌تواند نیکو کند و اگر خداوند در برابر آن عوض ندهد ستم خواهد بود. بنابراین او علاوه بر اعتبار، عوض را لازم می‌داند. البته از نظر او اگر الم بدون عوض صحیح باشد، در این صورت تضمین عوض بر خداوند واجب نیست، بلکه ایجاد الم از طرف خداوند به جهت لطف بودن آن است^۲ (اسدآبادی، ۱۹۶۲، ج ۱۳، ص ۳۹۱) ولی از مجموع سخنان او بر می‌آید که این تنها یک فرض است؛ زیرا او بر خلاف عبّاد، برای حُسن الم «اعتبار» را به تنهایی کافی نمی‌داند و در تبیین دلیل خود می‌گوید: «المی که خداوند سبب آنها است یا برای مکلفان است یا غیر مکلفان. اگر الم به غیر مکلف برسد و در برابر آن عوض پرداخت

۱. «أن النفع الذي يصل إليه هو في مقابلة ما أتى به من الواجبات و اجتنبه من المقيحات، فيقع حسه الأثم خلوا عما يقابله، فيكون ظلما قبيحا تعالى الله عن ذلك.»

۲. «ولو صح انتفاء وجه القبح عنه من دون تضمن العوض لم يجب عليه تعالى أن يتضمن [فعله] العوض، بل كان يفعله من حيث كان لطفًا منه.»

نشود این کار ستم خواهد بود؛ زیرا با این الم غیرمکلفان، اعتبار نمی‌گیرند تا برای آنها منفعت به حساب آید و اگر گفته شود با الم ابتدایی غیرمکلفان، مکلفان اعتبار می‌گیرند، در صورت نپرداختن عوض موجب خارج شدن الم ابتدایی از ستم نمی‌گردد؛ زیرا منفعت هر ستمی یا برای ستمکار است و یا غیرستمکار. و آشکار است که ستم بیش از آن نباشد که به شخص نه برای سود رساندن و نه برای دفع زیان و نه برای استحقاق و نه گمان به سود رساندن و یا دفع زیان، به او الم رسانده شود. و اگر به مکلف بدون عوض المی رسد، ستم خواهد بود؛ زیرا اگرچه جایز است که توسط الم شخص متألم عبرت گیرد ولی سودی که به او می‌رسد در برابر انجام واجبات و ترک محرمات است و در برابر احساس الم سودی نیست و این ستم است و خداوند از ستم مبرا است^۱ (اسدآبادی، ۱۴۲۲، ص ۴۹۰). او در این جملات منفعت حاصل از اعتبار را از منفعتی که باید در پی الم ابتدایی باشد جدا می‌کند؛ یعنی در هر صورت در برابر الم ابتدایی باید سودی علاوه بر مصلحت موجود در الم باشد و آن همان عوض است که بر خداوند واجب است؛ و این سخن وجه اختلاف او با متکلمان دیگری است که معتقدند اعتبار و لطف در الم ابتدایی برای حسن بودن آن کافی است و نیاز به امر دیگری به نام عوض نیست که در ادامه مباحث روشن خواهد شد.

اگرچه او در حقیقت و ماهیت عوض، حُسن آن را شرط ندانسته و علت آن را جامعیت و مانعیت تعریف عوض می‌داند، ولی عوض از سوی خداوند را به رضایت متألم مشروط می‌کند تا الم وارد شده از طرف خداوند حسن باشد، مگر آنکه عوض به اندازه‌ای باشد که عقلا در اختیار آن اختلاف نکنند. او دلیل شرط یاد شده را، سیره عقلا می‌داند (اسدآبادی، ۱۴۰۸، ص ۴۹۰).

۱. «و الذي يدل على فساد مذهبه، هو أن هذا الألم، إما أن يوصله الله تعالى إلى المكلف، أو إلى غير المكلف. فإن أوصله إلى غير المكلف كان ظلماً لأنه لا يعتبر، ومتى قال: إن في إيلاهم اعتباراً للمكلفان كان لا يخرج بذلك عن أن يكون ظلماً، لأنه ما من ظلم إلا وفيه منفعه للظالم أو لغيره. يوضح ذلك، أن الظلم ليس بأكثر من أن لا يكون فيه للمظلوم نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين، وهذا صورة ما جوزه عباد. وإن أوصله إلى المكلف فإنه لا يخرج أيضاً عن كونه ظلماً، لأنه وإن كان يجوز أن يعتبر به، إلا أن النفع الذي يصل إليه هو في مقابله ما أتى به من الواجبات واجتنبه من المقبحات، فيقع حسه الألم خلوا عما يقابله، فيكون ظلماً قبيحاً تعالى الله عن ذلك».

در اینکه آیا رابطه شخص متضرر و متألم، بر اساس استحقاق است یا تفضل، او آن را بر اساس استحقاق می‌داند و منشاء استحقاق را دو امر برمی‌شمارد: ۱. استحقاقی که ناشی از عمل خود شخص است؛ مانند استحقاق ستودن و بزرگداشت نمودن که شخص به دنبال عمل، سزاوار آن می‌گردد. او استحقاق ثواب را، از این نوع می‌داند؛ ۲. استحقاقی که تنها از فعل دیگری ناشی می‌شود؛ مانند کسی که اگر زبانی به خود وارد کند مستحق عوض نیست ولی اگر به دیگری زیان وارد کند باید عوض آن را بدهد. او عوض را از مستحقانی می‌داند که ناشی از فعل غیر است و به فعل متألم ارتباطی ندارد (اسدآبادی، ۱۴۰۸، ص ۹۱).

او در جایی دیگر، در پاسخ به این پرسش - که اگر فعل خداوند در ایجاد الم، سبب استحقاق عوض برای متألم است، رواست که خداوند پس از تکلیف، ایمان و اطاعت را، خود در مکلف ایجاد کند و مکلف در برابر این ایمان و اطاعت سزاوار ثواب گردد - می‌گوید: «عوض بر کسی که الم و مانند آن را انجام می‌دهد و یا کسی که در حکم فاعل الم است، لازم است؛ مانند کسی که لباسی را از بین می‌برد و یا در حکم اوست که عوض بر او لازم است، ولی ثواب این گونه نیست؛ زیرا ثواب، به گونه‌ای سزاوار می‌شود که مدح و تعظیم و شکر، آن گونه سزاوار می‌گردد. و دانسته شد که آنها تنها در سایه انجام اموری که شخص مستحق، آنها را به شکل ویژه‌ای، انجام دهد، به دست می‌آیند. پس گفتار در ثواب نیز چنین است»^۱ (اسدآبادی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۳، ص ۳۸۷-۳۸۸)؛ به این معنا که ثواب در پی انجام عمل به گونه‌ای خاص، یعنی از روی اختیار و برای امتثال امر الهی، به دست می‌آید.

تحلیل نظریه عوض در کلام امامیه

دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید، نخستین کسی است که در میان متکلمان امامیه، مسئله عوض را با مبانی خاص

۱. «قيل له: إن من حق العوض أن يستحق على من يفعل الألم أو ما يجرى مجراه - أو يكون في حكم الفاعل له - كما تستحق في الشاهد القيمة على من أتلف الثوب أو صار في حكم المتلف له. و ليس كذلك حال الثواب، لأنه يستحق على الحد الذي يستحق المدح و التعظيم و الشكر. و قد علمنا في ذلك أجمع أنها لا تستحق إلا بأمر يفعل بها المستحق على وجوه مخصوصة. فكذلك القول في الثواب.»

خود در ضمن مسأله عدل الهی بیان کرده است. او پس از تعریف عدل می‌گوید: «از آنجایی که خداوند، کریم، جواد، متفضل و رحیم است جزای بر اعمال و عوض بر آلام ابتدایی را ضمانت کرده و از روی تفضل خویش، افزون بر آن ضمانت را، وعده داده است»^۱ (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۰۳).

او بر این زیادت تفضلی تأکید ویژه دارد و بر این مطلب به آیات قرآن مجید استناد می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد که حق بنده، حقی است که خداوند از روی جود و کرم خود برای او قرار داده است. اگر عدالت خداوند همراه با نعمت‌های الهی که او در آغاز خلق به مخلوقش عنایت کرده و در برابر آن شکر را واجب نموده است، در نظر گرفته شود، هیچ کس نمی‌تواند در برابر نعمت‌های الهی کار و شکری انجام دهد. او می‌گوید: «بین اهل قبله اجماعی است که هر کس ادعا کند که من شکر تمام نعمت‌های خداوند را بجا آوردم، گمراه است و بر این مطلب اجماع است که بندگان از به‌جا آوردن حق شکر ناتوانند و خداوند بر آنان حقوقی دارد که اگر تا آخر زمان عمر کنند نمی‌توانند حق شکر الهی را ادا کنند. بنابراین آنچه را خداوند از حقوق بر آنان قرار داده است بر اساس فضل، جود و کرم است» (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۰۴). از سخنان یاد شده برمی‌آید که شیخ مفید عوض را تفضلی می‌داند و نه استحقاقی و خداوند این حق را برای رنج‌دیدگان اعتبار کرده است. اگر چه او استدلال یاد شده را درباره ثواب آورده است ولی دلایلش عام است و نظریه عوض را نیز شامل می‌شود.

با وجود تأکید او بر مبنای فضل وجود خداوند در مسأله عوض، از سوی دیگر، او عدالت خداوند را در دادن این حق به بنده مطیع دخیل می‌داند و دلیل آن را تفاوت گذاشتن عقل بین کسی که عامل و شاکر است و کسی که این گونه نیست می‌داند که عقل، اولی را، سزاوار مدح دانسته و دومی را سزاوار نمی‌داند و به خاطر مزیت عامل نزد عقل است که عدالت خداوند اقتضا دارد که با او معامله دارای حق کند (مفید، ۱۴۱۴، ص

۱. «العدل، هو الجزاء علی العمل بقدر المستحق علیه، والظلم، هو منع الحقوق، والله تعالی عدل کریم جواد متفضل رحیم، قد ضمن الجزاء علی الأعمال، والعوض علی المبتدئ من الآلام، و وعد التفضل بعد ذلك بزیاده من عنده».

۱۰۵). درست این استدلال درباره عوض نیز مطرح می‌شود، چنانچه از کلمات شیخ مفید در ادامه مباحث به دست می‌آید. بنابراین می‌توان گفت عقل بین کسی که الم ابتدایی بر او وارد شده و کسی که الم ابتدایی بر او وارد نشده است تفاوت می‌نهد و بر همین اساس عدالت الهی اقتضا دارد که در برابر الم ابتدایی عوض داده شود. پس اگر چه شیخ مفید اساس نظریه عوض را صفاتی مانند کریم بودن، جواد بودن، فضل و رحمت الهی می‌داند و نه عدالت خداوند که بسیاری از متکلمان معتزله و امامیه بر آن باورند، ولی در دادن عوض بر عدالت خداوند نیز تأکید دارد. او در مواردی بر ضرورت عوض بر خداوند در برابر آلام ابتدایی، به علت عدالت خداوند، اشاره دارد. او از موارد وجوب عوض بر خداوند را، آلام وارد شده بر حیوانات می‌داند؛ چه آلامی که از طرف خداوند به علت مصلحتی - اگرچه مصلحت برای دیگران - به آنها می‌رسد و چه آلامی که از طرف غیر خدا بر آنها وارد می‌شود. شیخ مفید دلیل خود را به فلسفه خلقت حیوانات از یک سو و صفات کمال الهی از سوی دیگر برمی‌گرداند؛ زیرا هدف از خلقت حیوانات این بوده است که از طرف خداوند منفعتی به آنها رسد؛ حال اگر خداوند در برابر آلام وارد شده، عوض را از آنها باز دارد، آفرینش آنها نه تنها سودی برای آنها ندارد، بلکه ضرر نیز خواهد داشت و خداوند چون دارای صفات کمال عدالت، کرامت، حکمت و علم است، از اینکه موجودی را خلق کند تا به آن زیان و آزاری برسد بدون آنکه عوض آن را ببیند، مبراً است. (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۱۰). در این عبارت شیخ مفید علاوه بر صفات کریم، حکیم و عالم بودن، به صفت عادل بودن خداوند نیز اشاره می‌کند و آن را علت وجوب عوض در برابر آلام وارد شده بر حیوانات می‌داند.

از نظر شیخ مفید هر جا الم وارد شده، برای «غیر» باشد و هیچ مصلحتی برای شخص رنج دیده نداشته باشد عوض بر خداوند واجب است؛ زیرا خداوند متعال عادل است و صفت عدل اقتضا دارد که به جهت مصلحت کسی دیگری رنجیده نشود، مگر آنکه این درد و رنج با عوض جبران شود؛ اگرچه ایجاد این درد برای مؤمنین فی نفسه - به خاطر

مصلحتی که دارد - واجب باشد.^۱ از نظر او از جمله مواردی که عوض بر خداوند واجب است، درد و رنج‌های وارد شده بر مؤمنان به جهت مصلحت غیرمؤمنان است؛ زیرا اگر به آنان عوض داده نشود، ستم خواهد بود (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۰۹). از این سخن او و سخنان مانند آن در ضرورت عوض دادن به حیوانات، استفاده می‌شود. او مواردی از عوض را استحقاقی می‌داند و در سایر موارد، سخنان او درباره علت و جوب عوض بر خداوند، متفاوت است؛ زیرا گاه او به صفاتی مانند کریم و جواد بودن خداوند و گاه به عادل بودن او استدلال کرده است؛ بدیهی است که اگر عوض بر اساس جواد و کریم بودن خداوند باشد تفضلی و اگر بر اساس عادل بودن خداوند باشد استحقاقی خواهد بود.

از نظر شیخ مفید، درد و رنج کفار عوض ندارد؛ زیرا هر درد و رنجی که به کفار می‌رسد عقاب است و به مصلحت خود آنان، اگرچه ممکن است غیرکفار نیز از آن آلام سود برند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۰۹).

شیخ مفید این سخن را بر این اصل استوار می‌داند که احباط و ارجاء باطل است. بنابراین معتزله اعم از بغدادیون و بصریون و اشاعره که قایل به احباط و ارجاء هستند این سخن را قبول ندارند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۰۹)؛ زیرا در صورت پذیرش احباط، آلام ابتدایی وارد شده به کفار می‌تواند سبب پاک شدن برخی از گناهان آنها شود و این همان عوض آنها است و در صورت پذیرش ارجاء، امکان دارد که عذاب آنها به آخرت واگذار شود، بنابراین هر المی که به آنان می‌رسد برای مجازات آنان نیست و چون خداوند عادل است باید در برابر آلام ابتدایی وارد شده بر آنان عوض بدهد.

شیخ مفید، اعتبار و مصلحت را در الم ابتدایی شرط می‌داند. از نظر او در صورت تساوی ایجاد الم و لذت بر خداوند حکیم و منزّه از نقص، جایز نیست که در حیوان به جای لذت الم را ایجاد کند؛ زیرا در ایجاد الم هیچ انگیزه و غرضی - مگر عوض دادن به متألم - وجود ندارد و با توجه به توانایی خداوند از یک سو و فضل وجود خداوند از سوی دیگر در دادن عوض بدون الم بر او لازم است که مصلحت همراه با لذت را برای

۱. ظاهراً مراد از این مصلحت، مصلحت نوعی است.

حیوان به وجود آورد؛ زیرا لذت برالم شرافت دارد، و در صورت تساوی الم با لذت در مصلحت، خداوند الم را انجام نمی‌دهد. بنابر نقل شیخ مفید شمار زیادی از عدلیه بر این گفتارند و البته گروهی از عدلیه و اشاعره با این سخن توافق ندارند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۰۸).

او در منبع دیگر، تمام آلامی را که خداوند بر بندگان خود وارد می‌کند به جهت مصلحت آنان می‌داند و مرگ و حیات را از مصادیق قاعده اصلاح برمی‌شمارد. او امتحان الهی را از علت‌های آلام ابتدایی می‌داند (مفید، ۱۴۱۴، ص ۹۵).

او فلسفه آلامی را که قبل از مرگ بر برخی بندگان وارد می‌شود در راستای صلاح آنها و غیر آنان می‌داند که به دنبال آن سختی‌ها، نفع عظیم و عوض خواهد بود. و در نهایت هر چه را خداوند متعال با آفریده‌هایش انجام می‌دهد، از برای ایشان اصلاح و اصوب در تدبیر است (مفید، ۱۴۱۴، ص ۹۵).

ایشان اصل «اعتبار و مصلحت» را در اصل آفرینش مطرح کرده است: «آفرینش موجودی که برای هیچ کدام از مکلفان، مایه عبرت و برای سایر آفریده‌ها مایه صلاح نیست، از طرف خداوند عبث است و آن بر خداوند جایز نیست. در نظر او این اصل اعتقادی اهل عدل است» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۰۷).

دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی، از طرفداران سرسخت نظریه عوض است؛ به گونه‌ای که در میان متکلمان شیعه کسی به گستردگی او، نظریه عوض را مطرح نکرده است.

او همانند قاضی عبدالجبار بر آن است که تمام آلام ابتدایی باید با دو امر همراه باشند؛ امر اول عبارت است از اعتباری که از آن گاه به لطف تعبیر می‌شود و گاه به مصلحت، که با این اعتبار، الم از عبث بودن خارج می‌شود و امر دوم عبارت است از عوض که با آن الم از ستم بودن خارج می‌شود (علم الهدی، ۱۹۶۷، ص ۳۴).

از نظر او اطلاق شرّ بر تمام سختی‌های وارد شده از طرف خداوند متعال مجازی است؛ زیرا آن سختی‌ها حکمت، صواب، حق و عدل است (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۹۳). به نظر می‌رسد این تعبیر او بهترین معنای او از لطف و مصلحت در عوض است.

از نظر سید مرتضی عوض، به تنهایی نمی‌تواند حسن بودن الم ابتدایی را توجیه کند. او در این باره می‌گوید: «روا نیست که الم تنها با عوض نیکو گردد؛ زیرا در آن صورت آزار دادن دیگری با زدن، تنها به جهت سود رساندن و نه غرض دیگر نیکو خواهد بود؛ مانند اینکه کسی دیگری را اجیر کند تا آب را از نهری به نهر دیگر، بدون هیچ هدفی و تنها برای عوض انتقال دهد»^۱ (علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۹۳).

سید مرتضی بر اساس اصل «ضرورت مصلحت در الم ابتدایی» در پاسخ به این پرسش که اگر «اعتبار در الم ابتدایی ضرورت دارد باید در آنچه خداوند متعال به آن فرمان می‌دهد یا جایز می‌شمارد، نیز واجب باشد، می‌گوید: «این مصلحت و لطف مصداق آن، همیشه شخص مبشری که فعل را انجام می‌دهد نیست، بلکه گاه این لطف برای دیگرانی که غیر از مباشر فعل و متعلق فعل است، می‌باشد و این گونه لطف نیز برای خارج کردن الم ابتدایی، از عبث بودن کافی است. او مصلحت و لطف ذبح مباح را از همین نوع می‌داند» (علم الهدی، ۱۴۱۱، ص ۲۳۹). برخی محققان معاصر نیز، آلام ابتدایی را مصداق و مظهر لطف الهی برای نوع بشر می‌دانند (ربانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۴).

از نظر سید مرتضی هر درد و رنجی که خداوند متعال در آن نقش دارد، چه به شکل غیرمستقیم باشد، مانند آنکه به دلیل اباحه خداوند، رنج از طرف غیرخداوند، بر دیگری وارد شود و چه سهم خداوند در ایجاد درد آشکارتر باشد، مثلاً اگر کسی ناچار شود زیان به خود برساند، عوض آن به عهده خداوند است، و روشن است که اجبار بر زیان رساندن از اباحه کردن زیان و یا امر به آن استوارتر است. البته این ناچاری وابسته به عواملی است که آن عوامل، از طرف خداوند است؛ مثال سید مرتضی این است که هر گاه خداوند، کسی را مجبور کند تا از سرمای سخت روی خارها بدود تا پناهگاهی به دست آورد، خداوند باید به جای درد ناشی از دویدن روی خارها به او عوض بدهد (علم الهدی، ۱۴۱۱، ص ۲۴۱). بنابراین سید مرتضی رابطه بین الم ابتدایی و اعتبار را از یک سو و عوض را از

۱. «و لا يجوز ان يحسن الالم للعوض فقط لانه يؤدي الى حسن ايلام الغير بالضرب لا لشي الا لا يصال النفع

اليه كاستيجار من ينقل الماء من نهر الى نهر آخر لا لغرض بل للعوض».

سوی دیگر ضروری می‌داند، میان کسانی که الم ابتدایی به آنان می‌رسد، تفاوتی قایل نیست.

او رابطه شخص متضرر و متالم را با عوض - مانند قاضی عبد الجبار - بر اساس استحقاق می‌داند؛ زیرا اگر در برابر این رنج خداوند عوض ندهد، فعل او ستمکارانه خواهد بود (علم الهدی، ۱۹۶۷، ص ۳۴؛ ۱۴۱۱، ص ۲۳۹). وقتی ستم معنا دارد که استحقاقی در کار باشد. او به علت ضرورت استحقاق برای آن شرایطی قرارداده است؛ از جمله شرایطی که می‌گوید: این است که سزاوار عوض باید غیر از عهده‌دار عوض باشد. بنابراین بر اساس این شرط، ما برای زیان‌هایی که در خود پدید می‌آوریم، سزاوار دریافت هیچ‌گونه عوضی نخواهیم بود؛ زیرا بین شخص و خودش دوگانگی وجود ندارد^۱ (علم الهدی، ۱۴۱۱، ص ۲۴۵-۲۴۶).

دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) - شاگرد سید مرتضی - از مدافعان نظریه عوض است که محتوای آن را یک قضیه موجه کلیه ضروریه می‌داند که بر اساس آن، هر درد و رنج ابتدایی که از سوی خداوند متعال، به موجودات زنده می‌رسد - اعم از اینکه موجود زنده مکلف باشد یا نباشد - عوض را بر خداوند واجب می‌گرداند. او در این مسأله مانند استادش سید مرتضی، هم غرض و هم عوض را در آلام شرط می‌داند. او عوض را به تنهایی برای نیکویی الم کافی نمی‌داند؛ زیرا ابتدای به عوض جایز است. بنابراین جایز نیست که خداوند تنها برای عوض الم را انجام دهد^۲ (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۸۷). او در ذیل آیه شریفه ۱۵۵ بقره نیز با تصریح بر این مطلب می‌گوید: «ابتلا با توصیفات که بیان شد باید در برابر آن لطف در دین باشد. و آزمایش، تنها برای دادن عوض - چنان که گروهی

۱. «اعلم ان ما یفعله احدنا بنفسه من الضرر لا یستحق علیه عوضاً، لان المستحق یجب ان یكون غیر المستحق علیه».

۲. «و الصحیح ان القدیوم تعالی لا یفعل ألما لا فی المكلفان و لا فی غیرهم فی دار التکلیف إلا إذا کان فیہ غرض یخرجه من کونه ظلماً أو عوض یخرجه من کونه عبثاً، و لا یجوز أن یفعل الألم لمجرد العوض، لان مثل العوض یحسن الابتداء به و لا یجوز أن یفعله لأجل العوض».

برآیند - درست نمی‌باشد»^۱ (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸).

او نیز از مدافعان سرسخت استحقاقی بودن عوض است؛ زیرا عوض موجب خواهد شد که فعل خداوند به ظلم متصف نگردد. از نظر او هر درد و رنجی که به فرمان خداوند یا به روا داشتن او به جاننداری که سزاوار آن نیست برسد، عوض آن به عهده خداوند است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۸۹). پس روشن است که ستم در صورتی معنا خواهد داشت که متألم دارای استحقاق باشد.

دیدگاه خواجه طوسی

خواجه نصیر الدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) نیز عوض را در برابر رنجی که از طرف خداوند بر موجودات دارای حیات وارد شده است، بر خداوند لازم می‌داند. او بین الم ابتدایی از سوی خداوند و عوض رابطه ضروری قایل است و رابطه فرد مستحق را با عوض استحقاقی می‌داند که بر عهده خداوند است (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۶).

بنابر نظر خواجه عوض بر خداوند در مواردی خاص واجب است. او این موارد را اینگونه ذکر کرده است: «اموری که بر خداوند عوض را واجب می‌گردانند عبارت است از: فرو فرستادن درد و رنج، از بین بردن منفعت کسی به خاطر مصلحت دیگری، فرستادن غم و اندوه، خواه مستند به علم ضروری یا اکتسابی باشد و خواه مستند به گمان - نه اندوهی که مستند به کار خود بنده باشد - نه اندوهی که به کار خود بنده مستند باشد، امر کردن به انجام کارهای زیان‌آور یا مباح کردن آن و مسلط کردن غیر عاقل»^۲ (حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۰۶).

خواجه برای نیکویی الم، لطف تنها را کافی نمی‌داند^۳ (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۳۱)؛ در

۱. «والابتلاء بما ذکر لا بد ان یكون فیہ لطف فی الدین، و عوض فی مقابله، ولا یحسن فعل ذلک لمجرد العوض - علی ما ذهب الیه قوم-».

۲. «ویستحق علیه تعالی بانزال الآلام و تفویت المنافع لمصلحه الغیر و انزال الغموم سواء استندت الی علم ضروری او مكتسب او ظن لا ما تستند الی فعل العبد و امر عباده بالمضاد او اباحتہ و تمکین غیر العاقل».

۳. «و لایکفی اللطف فی ألم المکلف فی الحسن».

مقابل عده‌ای لطف تنها را کافی می‌دانند؛ زیرا «تحمّل مشقت برای سود بردن نیکو است و عقلای عالم به آن رغبت دارند؛ همان گونه که بازرگانان رنج سفرهای دور و دراز را برای خود هموار می‌کنند تا سود بیش‌تری ببرند (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۳۱).

دیدگاه علامه حلی

از نظر علامه حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ق) شاگرد خواجه نیز، محتوای نظریه عوض یک قضیه ضروریه موجه کلیه است که بر اساس آن هر گاه المی ابتدایی از طرف خداوند برسد، بنابر اصل عدل الهی عوض بر خداوند واجب است و ندادن عوض از سوی خداوند را مساوی با ستم می‌داند که خداوند از آن مبرا است. او هم‌چنین بیان می‌کند که عوض باید بر الم وارد شده زیادت داشته باشد؛ زیرا اگر عوض مساوی الم باشد عبث خواهد بود. ایشان بر این امر در آثار خود تصریح دارد (حلی، ۱۳۶۵، ص ۷۶). او ضمن تعریف عوض مانند استادش، خواجه نصیر الدین طوسی و متقدمان از عدلیه و بر شمردن مواردی که عوض بر خداوند واجب است، در عوضی که از سوی خداوند است زیادت بر الم را شرط می‌داند (حلی، ۱۴۲۶، ص ۱۷۶).

از نظر علامه حلی در برابر آلامی که خداوند به علت انتقام و عذاب بر بنده روا می‌دارد عوضی نخواهد بود ولی نوعی دیگر از آلام را ابتدایی می‌داند. او آلام ابتدایی را از سوی خدا به دو شرط پسندیده می‌داند؛ نخست اینکه آن رنج نسبت به رنج‌دیده یا غیر او دارای مصلحت باشد که این خود، نوعی لطف است؛ زیرا اگر مصلحتی در الم ابتدایی نباشد کار خداوند بیهوده خواهد بود. دیگر اینکه در برابر آن رنج، پاداش و عوضی بیش‌تر از آن به شخص رنج‌دیده برسد، وگرنه رنج خداوند بر بندگانش، ستم خواهد بود؛ زیرا رنجور ساختن و عذاب کردن موجود زنده، بدون گناه یا فایده‌ای، ستم است و ستم بر خداوند محال است» (حلی، ۱۹۸۲، ص ۱۳۷-۱۳۸).

دیدگاه محقق حلی

محقق حلی (۶۰۲-۶۷۷ق) از میان متکلمان شیعه، نخست نظریه عوض را می‌پذیرد. او درباره علت حسن بودن آلام ابتدایی به ذکر سه قول و دلایل آنها می‌پردازد که عبارت است از عوض تنها، لطف تنها و مجموع عوض و لطف. ایشان در پایان به دلیل قولی

می‌پردازد که «لطف محض» را در الم ابتدایی کافی می‌داند و نیاز به منفعت زائد در مقابل آن نیست و در نهایت خود این قول را می‌پذیرند. او درباره دلیل این قول می‌گوید: «کسانی که تنها لطف را در ایجاد الم کافی می‌دانند استدلال کرده‌اند؛ در اینکه در برابر الم، به انسان منفعت برسد یا اینکه خود الم لطف و منفعت باشد فرقی نیست؛ زیرا تحمل سختی‌های سفر، به جهت افزایش سود جایز است اگرچه در مقابل خود سفر منفعتی نباشد. و این امر در جایی که لطف به خود موکم، یعنی کسی که مستقیماً درد را تحمل می‌کند، آشکارتر است. بنابراین، کسی که می‌داند فرزندش در راه تحصیل علم می‌بایست رنج هجرت و غربت را تحمل کند و جدایی از سرگرمی‌های شهر خود و هجرت موجب یادگیری او می‌شود الزام او بر این رنج هجرت نیکو است و در مقابل آن رنج، عوضی واجب و لازم نیست و علت حُسن آن الم، فقط لطف در تعلّم است. محقق حلی پس از استدلال فوق می‌گوید: «این وجه قوی است و بر آن اعتماد می‌شود» (محقق حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹-۱۱۰).^۱ این سخن محقق حلی به معنای انکار عوض است. البته پیش از او استاد باواسطه قاضی‌عبدالجبار - ابوعلی - بر آن است که آلام ابتدایی، به جهت مصلحتی که در آنها است، از سوی خداوند، جایز است.

سخن محقق حلی بازگشت به زمان قبل از قاضی‌عبدالجبار است و در واقع مخالفی است با اکثر متکلمان عدلیه که از زمان قاضی‌عبدالجبار تا زمان خود محقق حلی و بعد از آن همگی بر آن بوده‌اند که مصلحت به تنهایی بر نیکویی الم ابتدایی کافی نیست؛ برای مثال، علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) که معاصر با او و فاضل مقداد (ت ۸۷۶ ق) که بعد از او است، بر ضرورت داشتن عوض و مصلحت برای نیکویی الم ابتدایی تصریح دارند (علامه حلی ۱۹۸۲، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ ۱۴۰۵، ص ۲۸۱).

نقد دیدگاه محقق حلی در نفی استحقاق به طور مطلق

دلیل محقق حلی، اخص از مدعای اوست؛ زیرا دلیل او در جایی صادق است که متعلق الم و لطف یکی است؛ یعنی الم وارد شده بر متألّم دارای مصلحت و اعتباری است که الم را

۱. «هذا الوجه قوی وهو معتمد»

نیکو می‌کند؛ چنان که از مثالی که محقق حلی درباره تبیین این ادعا آورد این امر آشکار شد؛ زیرا در این مثال، الم برای شخص متألم لطف است اما متکلمان موارد متعددی را ذکر می‌کنند که متعلق الم و لطف یکی نیست؛ مثلاً دردی که حیوانات به علت استفاده انسان از آنها تحمل می‌کنند، اگرچه استفاده از حیوان برای انسان لطف است و برای او منفعت دارد و این امر می‌تواند به عنوان مصلحت موجود در الم ابتدایی در نظر گرفته شود ولی حیوان این الم را باید تحمل کند، بدون آنکه برای خود منفعتی داشته باشد و یا رنج‌های وارد شده بر کودکان اگرچه ممکن است برای دیگران منافی داشته باشد که همان اعتبار باشد - چنان که متکلمان ذکر کرده‌اند - ولی این رنج برای کودکی که هیچ گونه تعقل و تفکر در سطوح عالیه انسانی ندارد تا اعتبار بگیرد بی‌فایده است. بنابراین اگر در برابر الم وارد شده بر او عوض در نظر گرفته نشود به او ستم خواهد شد و مصلحت دیگری نمی‌تواند نیکویی الم وارد شده بر او را تبیین کند مگر آنکه گفته شود در تمام موارد الم ابتدایی لطف و مصلحت برای شخص متألم وجود دارد و ما به علت محدودیت علم نمی‌توانیم به آن آگاه شویم ولی علاوه بر ضرورت اثبات این فرض، در این جا فرض بر آن است که الم به مصلحت دیگران است، نه خود متألم. بنابراین در مواردی که متعلق الم و لطف مختلف است باید علاوه بر لطف که طبق فرض به غیر متألم می‌رسد و موجب می‌شود که الم از عبث بودن خارج شود، باید در برابر الم وارد شده به متألم عوض دهد تا ستمی بر او روا نباشد؛ زیرا عدالت خداوند اقتضا می‌کند که به خاطر مصلحت و اعتبار دیگری وقتی المی را بر کس دیگر وارد می‌کند آن الم را با عوض دادن به او جبران کند و برای مصلحت کسی دیگران رنجور نشوند.

بررسی و نقد دیدگاه استحقاق در عوض به طور مطلق

ریشه و ماده استحقاق، حق است. گفته راغب، بنابر اصل حق مطابقت و هماهنگی است؛ مثل مطابقت پایه درب که در پاشنه خود با استواری و درستی می‌چرخد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۶).

بنابر گفته فراهیدی، حق نقیض باطل، به معنای واجب بودن است و «حق الشیء» به معنای وجوب آن است و وقتی گفته می‌شود: «یحق علیک ان تفعل کذا»؛ یعنی بر تو واجب

شده است که فلان کار را انجام دهی (فراهیدی، ۱۹۸۰، ج ۳، ص ۱۰۶). وقتی گفته می‌شود: استحق فلان الامر؛ یعنی فلانی سزاوار فلان امر شده است. (مقرمی الفیومی، ۱۹۲۹، ص ۱۷۷).

از تحلیل نظریه عوض نزد متکلمان عدلیه به دست آمد که اکثر قریب به اتفاق آنان عوض را امری استحقاقی می‌دانند و استحقاق نقش کلیدی در نظریه عوض دارد. وقتی متکلمان قایل به استحقاق این مفهوم را در عوض به کار می‌برند در آن معنای لغوی‌اش را که همان وجوب و لزوم باشد لحاظ کرده‌اند؛ به گونه‌ای که آن را در راستای حق کسی می‌دانند که عوض باید به او برسد و این امر واجب است و اگر در آن اخلال شود ستم خواهد بود.

اینکه متکلمان عدلیه نوعاً عوض را بر پایه استحقاق می‌دانند، درست نیست و باید میان رنج‌دیدگان مکلف و غیرمکلف فرق گذاشت و دلیلی وجود ندارد که سود وارد شده بر مکلفان، تنها به جهت انجام واجبات و ترک محرمات - یعنی لطف و اعتبار - باشد و در برابر احساس الم سودی نباشد تا بر اساس آن مکلفان رنج‌دیده، استحقاق عوض یابند؛ زیرا در برابر الم سودی است که از صبر بر الم هنگام وارد شدن الم برای متألم حاصل می‌گردد و منفعت یاد شده، چون ثواب است از عوض برتر است و شخص متألم، می‌تواند با انتخاب درست، از سود صبر استفاده کند. بنابراین همان‌طور که قاضی عبدالجبار گفته است: «اگر بدون عوض، الم صحیح باشد، در این صورت بر خداوند متعال واجب نیست که عوض را تضمین کند، بلکه الم را خداوند انجام می‌دهد؛ چون از طرف خداوند لطف است» (اسدآبادی، ۱۹۶۲، ج ۱۳، ص ۳۹۱). این گفتار او، تنها فرض نیست، بلکه الم دارای مصلحتی است که از یک سو مکلف را تشویق به انجام تکالیف می‌کند و از سوی دیگر مکلف، در برابر الم وارد شده تکلیفی دارد که در صورت انتخاب درست مانند شکر، رضا و صبر به ثواب متناسب با انتخاب خود خواهد رسید. اگرچه در مواردی، تکلیف بر صبر استجابی باشد و اگر مکلف صبر نکند تنها خود را از ثواب الهی محروم کرده است و بر صبر نکردن بازخواست نشود. البته ممکن است خداوند، حتی بر فرض صبر نکردن نیز، از روی تفضل در برابر آلام وارد شده به متألم ثواب و یا عوضی عنایت کند، ولی این

ثواب و عوض، غیر از ثواب و عوض استحقاقی است که بنابر نظر اکثر متکلمان قایل به نظریه ثواب و عوض، متألم به وسیله عمل خود در ثواب و به وسیله فعل خداوند در عوض، سزاوار آن شده است و اگر خداوند آن را به رنج‌دیدگان ندهد، به ظلم متصف خواهد شد و با کمال او منافات خواهد داشت، بلکه ثواب یا عوضی است که بر اساس تفضل محض است. به بیان دقیق‌تر ثواب نیست، بلکه عوض است و آن هم، عوض غیراستحقاقی؛ زیرا بنابر نظر متکلمان ابتدای به ثواب بدون انجام طاعت، نیکو نیست، بر خلاف ابتدای به عوض که بدون الم نیز می‌تواند نیکو باشد و بر این اساس می‌توان روایاتی را که در این باره آمده است که در صورت وارد شدن مصیبت، حتی اگر بر آن صبر نشود ثواب داده می‌شود، چنین تأویل نمود که مراد از ثواب در این روایات همان عوض است که خداوند از روی تفضل، در برابر مصیبت به شخص مصیبت دیده می‌دهد و با انبوه روایاتی که بر دریافت ثواب منوط به داشتن صبر دلالت دارند، منافات ندارد.

به نظر می‌رسد آلام ابتدایی علاوه بر آن که می‌توانند نقش واسطه را برای تشویق در انجام دستوره‌های خداوند، ایفا کنند و به تعبیر متکلمان علت لطف و اعتبار باشند، خود مستقلاً می‌توانند رنج‌دیدگان مکلف را در معرض ثواب قرار دهند؛ زیرا مکلفان در برابر الم وارد شده، مکلف به صبرند، گرچه این تکلیف، تکلیف استجبایی باشد که در این صورت می‌توان گفت: تمام آلام ابتدایی مکلف را در معرض ثواب قرار می‌دهند و او با صبر خود می‌تواند سزاوار ثواب گردد و روشن است که صبر، فعلی اختیاری است که مکلف باید با تلاش بسیار، آن را محقق سازد. اما چنانچه مکلف بر رنج وارد شده صبر نکند، نه استحقاق ثواب دارد، نه امر دیگری مانند ثواب که همان عوض باشد؛ زیرا در این فرض مکلف با انتخاب بد، خود را از ثواب الهی که مرتبه‌ای پس بالاتر از عوض است محروم کرده است؛ چنان که او می‌تواند با انتخاب نامناسب مانند نماز نخواندن، خود را از سایر ثواب‌های الهی محروم کند. بنابراین، می‌توان این نظریه را - که نوآوری این پژوهش است - مطرح کرد: عوض در مورد غیرمکلفان (کودکان، مستضعفان فکری، دیوانگان و حیوانات) باید مطرح شود و عوض درباره مکلفان بی‌معناست؛ بدین صورت که آنچه در مقابل آلام ابتدایی برای مکلفان می‌توان مطرح کرد ثواب است؛ به این معنا که الم ابتدایی به علت همراه بودن با مصلحت بزرگ که همان پاداش بر رضا یا صبر است نیکو خواهد بود و برای نیکویی

عوض ضرورتی ندارد و سخن محقق حلی در این جا صادق است که این الم خود لطف است و نیاز به امری زاید ندارد تا در برابر الم ابتدایی عوض داده شود، بلکه الم مقدمه مصلحتی بالاتر است که همان ثواب الهی است. بنابراین الم ابتدایی نه عبث است که دارای مصلحت است و نه ظلم است که مکلف به وسیله آن در معرض بالاترین ثواب‌های الهی قرار می‌گیرد و متألم باید تنها با انتخاب درست، خود را از ثواب الهی محروم نکند و آنچه در مورد غیر مکلفان مطرح است، چنان چه الم در حق آنان لطف نباشد عوض است؛ زیرا غیرمکلفان اختیار و علمی ندارند که از الم وارد شده عبرت بگیرند و به تکالیف خود بهتر عمل کنند و با صبر در برابر الم وارد شده، خود را در معرض ثواب الهی قرار دهند. بنابراین علاوه بر مصلحت مورد لحاظ در الم ابتدایی درباره غیرمکلفان - که عبارت از اعتبار و لطف در حق دیگران است که الم را از عبث بودن خارج می‌کند - خداوند باید به آنها عوض دهد تا از طریق آلام ابتدایی ستمی به ایشان نرسد. بنابراین سخن اکثر متکلمان عدلیه که عوض را استحقاقی می‌دانستند در مورد غیرمکلفان چنانچه الم در حق آنها لطف نباشد، پذیرفتنی است و نه در همه موارد.

نکته قابل توجه تفاوت نقد محقق حلی در استحقاقی بودن عوض و نقد فوق است که هم در دلیل و هم در نتایج متفاوت است و عبارت است از آن که محقق حلی مصلحت موجود در الم ابتدایی را برای نیکو بودن الم کافی می‌دانست و نیازی به عوض نبود که لازمه این سخن غیراستحقاقی بودن عوض است و او هیچ استحقاقی را در عوض نمی‌پذیرفت؛ زیرا الم همیشه همراه با مصلحت و لطف است که نتیجه این سخن انکار عوض استحقاقی به طور مطلق است ولی آنچه در این پژوهش بیان شد این است که نه می‌توان گفت در تمام موارد الم ابتدایی، استحقاق وجود دارد و نه می‌توان گفت در تمام موارد آن استحقاق وجود ندارد، بلکه باید بین متعلقین الم ابتدایی تفاوت قایل شد. مثالی که محقق حلی در راستای دلیل نفی استحقاق آورده است، در جای است که متعلق الم و لطف یکی باشد. بنابراین وجه اشتراک این سخن با بیان محقق حلی در این است که مصلحت در الم ابتدایی می‌تواند فی‌الجمله در مواردی هم عبث نبودن الم ابتدایی و هم ستم نبودن آن را تبیین منطقی کند ولی در مواردی، مصلحت در الم ابتدایی فقط می‌تواند عبث نبودن الم ابتدایی را تبیین کند، و برای ستم نبودن آن دادن عوض ضروری است و

نقطه افتراق این نظریه با نظر اکثر متکلمان عدلیه در آن است که برای تبیین منطقی نیکویی الم ابتدایی، همیشه عوض لازم نیست. و عوض تنها در مواردی خاص استحقاقی است که این امر می‌تواند به عنوان نقطه مشترک نیز لحاظ شود.

بررسی و نقد دیدگاه نفی استحقاق در عوض به طور مطلق

برخی محققان معاصر، اساساً هر گونه جبرانی از طرف خداوند را از روی تفضل دانسته و استحقاق را چه در برابر آلام و چه غیر آلام مانند اطاعت خداوند روا نمی‌دانند. صاحب کتاب کلم الطیب در نقد استحقاق عوض سه دلیل آورده است که عبارت‌اند از:

الف) مسلم نبودن استحقاق: از نظر او استحقاق در عبادت و امتثال حتی در حق انبیا و اولیا نیز مسلم نیست، چه رسد به مصایب و آلام. و آنچه به انسان در دنیا و آخرت عطا می‌شود از روی تفضل و کرم است (طیب، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۳).

ب) نعمت بودن آلام وارد شده بر انسان: هر چند بیشتر آلامی که از طرف خداوند بر انسان وارد می‌شود، بلا به نظر می‌رسد ولی در واقع نعمت است، مانند دارویی که به مریض می‌دهند اگر چه به مذاق او تلخ است ولی موجب سلامت و ادامه حیات او است و نظیر تأدیب ما نسبت به کودک که اگر چه به نظر او ظلم و بد جلوه می‌کند ولی در حقیقت باعث تکمیل و تربیت اوست؛ چنانچه خداوند متعال می‌فرماید: «عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ»^۱ (طیب، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۳).

ج) عدمی بودن اکثر رنج‌ها و طلب نداشتن آفریده‌ها از خداوند: اکثر بلاها بلیات سلب نعمت‌ها است و جمیع نعمت‌های الهی ابتدایی بوده و کسی از وی طلبه کار نیست، بلکه به هر کس هر چه مصلحت داند و حکمت اقتضا کند عطا نماید و هر چه را برای هر کس مقتضا نداند منع کند و تا هر اندازه مقتضی است ابقا نماید، و هر وقت صلاح دانست سلب کند؛ چنان که می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»^۲.

۱. «چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آن که خیر شما در آن است و یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آنکه شر شما در آن است...» (بقره: ۲۱۶).

۲. «و خزائن همه چیز، تنها نزد ماست ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم!» (حجر: ۲۱).

آری چیزی که هست آلام و بلاهایی که بر بندگان به واسطه حوادثی به مقتضای حکمت در عالم رخ می‌دهد، خداوند متعال به مقتضای لطف و کرم در قیامت آن قدر تفضل و مرحمت کند که راضی شوند حتی در روایت است که خداوند از فقراء مؤمنین که بر فقر خود صبر کرده‌اند عذر می‌خواهد که چون دنیا قابل شما نبود به شما ندامت و آن قدر عوض به آنها دهد که آرزو می‌کنند ای کاش در دنیا لقمه نانی به دست ما نداده بودند تا اینجا تدارک می‌نمود» (طیب، ۱۳۶۲، ص ۱۳۳-۱۳۴).

نقد دلیل اول: دلیل اول، صرف ادعاست و درست بحث همین است که آیا هر چه به انسان عطا می‌شود از روی تفضل و کرم است و یا قسمتی از عطاهای الهی از روی تفضل است و قسمتی از روی استحقاق؟ درست است که نعمت‌های اولیه همه تفضلی است و هیچ موجودی با توجه به سابقه عدم و وابستگی تام به خداوند بر او حقی نیست تا استحقاقی پیدا کند ولی بعد از آفرینش این عدالت الهی است که بر اساس آن نباید به موجودات بدون تبیین منطقی از سوی خداوند متعال المی برسد.

نقد دلیل دوم: استدلال یاد شده اخص از مدعاست و تنها شامل مواردی می‌گردد که در آن متعلق الم و لطف یکی است، ولی اگر رنج وارد شده بر شخص یا موجودی به جهت مصلحت نوعی یا مصلحت دیگری باشد، اگر در برابر آن به متألم عوض داده نشود ستم خواهد بود؛ زیرا کسی نباید به جهت مصلحت دیگران تاوان بدهد و لطف بودن الم، عبث بودن آن را برای همیشه از بین می‌برد ولی این لطف نمی‌تواند ستم نبودن الم را در همه جا تبیین کند مگر آنکه متعلق لطف و الم یکی باشد و آن در جایی است که متعلق الم مکلف باشد؛ زیرا الم ابتدایی در حق او لطف است و او را در معرض ثواب قرار می‌دهد و او با انتخابی درست می‌تواند در برابر الم وارد شده به منفعتی عظیم دست یابد اما اگر الم ابتدایی بر غیر مکلفان وارد شود و آن الم برای خود آنها لطف نباشد، چنانچه در برابر الم وارد شده عوضی به آنها داده نشود ستم خواهد بود؛ زیرا الم ابتدایی برای آنها طبق فرض سودی ندارد و این با عدالت الهی منافات دارد.

نقد دلیل سوم: صرف نظر از ماهیت رنج آنچه اهمیت دارد این است که موجود متألم با تمام وجود خود رنج می‌کشد و این رنج را درک می‌کند، بدون آنکه خود در ایجاد آن

دخالتی داشته باشد. حال چه کسی جز خداوند که بنا بر فرض آن را ایجاد کرده است باید جبران کند؟ و عدم طلب از خداوند، به قبل از آفرینش ارتباط دارد اما بعد از آفرینش این حق موجودات است که از خداوند عادل انتظار داشته باشند رنج‌های وارد شده به آنها به جهت مصلحت نوعی و یا مصلحت دیگران، جبران شود؛ چه این جبران در شکل ثواب باشد یا عوض. البته اگر گفته شود: آلام برای مکلفان همیشه دارای مصلحت است، در این صورت دیگر استحقاقی وجود نخواهد داشت و استحقاق فقط برای غیر مکلفان، آن هم در صورتی که الم وارد شده برای غیر آنها دارای مصلحت باشد یا مصلحت آن نوعی باشد، ثابت می‌شود و این همان نظریه تعادل یافته است که تعادلی میان سخن اکثر متکلمان معتزله و امامیه از یک سو و عباد و محقق حلی و طیب از سوی دیگر است که در این پژوهش پذیرفته شد.

نکته قابل توجه آن است که هر گاه عنوان ظلم بر الم ابتدایی صدق کند، چون خداوند عادل است عوض بر خداوند لازم می‌باشد و این امر غیر قابل انکار است و اختلاف تنها در مصادیق است که آیا الم ابتدایی همیشه باید در برابر آن عوض باشد تا ستم نباشد یا هیچ گاه بر الم ابتدایی، عنوان ستم صدق نمی‌کند و یا باید در این باره تفصیل قایل شد و بر همین اساس است که نقص ابتدایی غیر از الم ابتدایی است؛ زیرا نقص ابتدایی که نوعی محدودیت است ستم نیست، بلکه لازمه نظام آفرینش است که لازمه آن، اختلاف است و لازمه اختلاف نیز محدودیت است. البته اگر این نقص به گونه‌ای باشد که منجر به الم شود و متألم خود در این راستا نقشی نداشته باشد، مثل این که او به واسطه قصور فکری نتواند متوجه حکمت محدودیت‌ها شود و بر این اساس رنج کشد، این امر در حکم الم ابتدایی است؛ زیرا متألم خود در ایجاد آن بر طبق فرض نقشی ندارد و یا این که نقص نه ابتدایی است و نه خود متألم در آن نقش دارد ولی دیگران موجب نقص متألم و در نتیجه احساس الم آن شده‌اند؛ در این صورت مسأله تظلم و دادخواهی خداوند مطرح است که خود موضوع مستقلی است؛ یعنی خداوند بر اساس عدالت خود از برای هر ستمی دادخواهی خواهد کرد ولی چنانچه نقص ابتدایی المی در پی نداشته باشد با توجه به آنکه این نقص در واقع نقص نیست، بلکه به معنای حدود فضل و رحمت الهی است، استحقاق و جبران خداوند بی‌معناست.

نتیجه

۱. اکثر قریب به اتفاق متکلمان معتزله و امامیه محتوای نظریه عوض را یک قضیه موجب کلیه ضروریه می‌دانند که بر اساس آن بین الم ابتدایی و عوض رابطه‌ای ضروری وجود دارد که هر گاه الم ابتدایی باشد عوض هم خواهد بود و دلیل آن را، عدالت خدا می‌دانند که اگر خداوند عوض ندهد ستمکار خواهد بود. لازمه این سخن هم آن است که آنان شخص متألم را مستحق عوض می‌دانند که خداوند باید بر اساس استحقاقشان به آنان عوض دهد.

۲. آلام ابتدایی علاوه بر عوض برای آنکه مطابق با حکمت خداوند بوده و عبث نباشند باید دارای مصلحت باشند که از آن گاهی به لطف تعبیر می‌شود و گاهی به اعتبار.

۳. در برابر نظریه استحقاق در عوض، شیخ مفید، نظریه عوض را در مواردی بر اساس تفضل خداوند و نه استحقاق می‌داند. او در مواردی نیز که قایل به استحقاق است، عوض را دارای چنان زیادتیی می‌داند که تنها با صفت کریم بودن خداوند تبیین‌پذیر است، نه با صفت عدالت.

۴. گروه دیگری از متکلمان، مانند عباد از معتزله و محقق حلی از امامیه، منفعت موجود در الم ابتدایی را کافی می‌دانند و نیازی به منفعت زائد در مقابل آن نمی‌بینند. بنابراین در مواردی که الم وارد می‌شود عوض بر خداوند واجب نیست. البته این قول عوض تفضلی را نفی نمی‌کند؛ چنان که برخی متأخران نیز اگرچه عوض استحقاقی را قبول نداشتند ولی عوض تفضلی را می‌پذیرفتند.

۵. بنابر نظر پذیرفته شده، آن چه برای مکلفان در زمینه آلام ابتدایی، می‌توان مطرح کرد ثواب است و برای مکلفان، عوض به صورت تفضلی، آن هم در صورت نایل نشدن به ثواب، تبیین‌پذیر است ولی عوض استحقاقی غیرقابل قبول است و در مورد غیرمکلفان (حیوانات، کودکان، مستضعفان فکری، دیوانگان) اگر الم ابتدایی در حق خودشان لطف باشد، نیز عوض استحقاقی قابل قبول نیست، ولی اگر الم وارد شده بر آنها، در حق دیگران لطف باشد، و یا لطف آن نوعی باشد، می‌توان عوض استحقاقی را پذیرفت. و این سخن، نظریه متعادلی از مجموع نظریه‌های مطرح شده درباره عوض است که نه مانند عباد و

محقق حلی است که برای نیکویی الم ابتدایی عوض را مطلقا شرط نمی‌دانستند و یا مانند مرحوم طیب که عوض را مطلقا تفضلی می‌دانست و نه مانند سخن اکثر متکلمان عدلیه است که برای نیکویی الم ابتدایی عوض را شرط لازم شمرده و آن را استحقاقی می‌دانستند.



منابع

- قرآن مجید.
۱. ابن اثیر، محمدالجزری (بی تا)، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، بیروت، المكتبة العلمية.
 ۲. اسدآبادی، القاضی ابی الحسن عبدالجبار (بی تا)، *المجموع فی المحيط با التکلیف*، تصحیح الاب جین یوسف هو بن الیسوعی، بیروت، المطبعة الكاثوليكية.
 ۳. اسدآبادی، القاضی ابی الحسن عبدالجبار (۱۴۰۸)، *شرح الاصول الخمسة*، چاپ اول، قاهره، مکتب الوهبة.
 ۴. _____ (۱۹۶۵-۱۹۶۲)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، ۱۴جلد، قاهره: الدار المصرية.
 ۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ اول، بیروت - دمشق: دارالعلم - الدار الشامیة.
 ۶. انوری، حسن و مشاوران (۱۳۸۲)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: سخن.
 ۷. حلبی، ابوالصلاح (۱۴۰۴)، *تقریب المعارف*، قم: الهادی.
 ۸. حلّی، حسن بن یوسف بن المطهر (۱۴۲۶)، *تسلیک النفس الی حظیرة القدس*، ۱جلد، چاپ اول، قم: مؤسسه الامام الصادق(ع).
 ۹. _____ (۱۳۶۵)، *الباب الحادی عشر*، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
 ۱۰. _____ (۱۹۸۲)، *نهج الحق و کشف الصدق*، چاپ اول، بیروت: دار الكتاب اللبناني.
 ۱۱. _____ (۱۴۱۳)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مع التعليقات)*، ۱جلد، چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۱۲. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۳)، *کلام تطبیقی*، چاپ اول، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۱۳. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ: سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۱۴. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، چاپ اول، بی جا: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (۱۴۰۶)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء.
۱۶. _____ (۱۳۷۵)، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، چاپ اول، بی جا: کتابخانه.
۱۷. _____ (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی،
۱۸. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، ۱ جلد، چاپ چهارم، بی جا: کتابخانه اسلام.
۱۹. علم الهدی، الشریف المرتضی ابوالقاسم علی بن الحسین بن محمد الموسوی (۱۴۱۱)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. _____ (۱۳۷۸ق- _____ (۱۹۶۷م)، جمل العلم و العمل، تحقیق رشید الصفار، النجف الاشرف: مطبعة النعمان.
۲۱. _____ (۱۴۰۵)، رسائل الشریف المرتضی، تقدیم السید احمد حسینی، اعداد السید مهدی الرجائی، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۲. فاضل مقداد (۱۴۰۵)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، کتابخانه آیه الله مرعشی، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم.
۲۳. فراهیدی، ابی عبدالرحمن الخلیل بن احمد (۱۴۰۵)، کتاب العین، تحقیق الدكتور مهدی المخزومی و الدكتور ابراهیم السامرایی، قم: دار الهجرة.
۲۴. محقق حلّی، نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعید (۱۴۲۱ق / ۱۳۷۹ش) المسلك فی اصول الدین، تحقیق: رضا استادی، مشهد: مؤسسه الطبع التابعه لآستانه الرضویه المقدسه.

۲۵. مفید، ابی عبدالله محمد بن النعمان العکبری البغدادی (۱۴۱۳)، *اوائل المقالات*، قم: الموتر العالمی للشیخ المفید.

۲۶. _____ (۱۴۱۴)، *تصحیح الاعتقاد*، چاپ دوم، قم: کنگره شیخ مفید.

۲۷. مقرمی الفیومی، احمد بن محمد بن علی (۱۳۴۷ق / ۱۹۲۹م)، *مصباح المنیر*، تصحیح محمد محیی الدین عبد الحمید، مصر: مکتبه مطبوعات.





پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی