

بررسی نظریه «عوض» و مقایسه آن با نظریه «ثواب» از دیدگاه سیدمرتضی

حمیدرضا سروریان*

چکیده

سیدمرتضی، مانند اکثر متکلمان عدلیه، بر آن است که برای «حسن بودن آلام ابتدایی» افزون بر اعتبار (لطف، مصلحت)، مسئله «عوض» ضروری است. در مقابل محقق حلی معتقد است که مصلحت موجود در «الم ابتدایی» برای «حسن بودن» آن کافی است. در این پژوهش ثابت می‌شود که نه سخن سیدمرتضی به‌طور مطلق صحیح است، و نه نظریه محقق حلی، بلکه سخن درست، نظریه‌ای است که براساس آن، حسن بودن برخی آلام ابتدایی (آلام ابتدایی غیرمکلفان در شرایطی خاص) را «عوض» و برخی دیگر (آلام ابتدایی مکلفان) را «ثواب» تبیین می‌کند؛ و در صورت ثواب، عوض، دیگر موضوعیت نداشته، بلکه در ثواب منحل خواهد شد. در نهایت می‌توان گفت: نظریه ثواب و عوض مکمل یکدیگرند تا «حسن بودن» تمام «آلام ابتدایی» را تبیین کنند.

واژگان کلیدی

عوض، ثواب، استحقاق، اعتبار (مصلحت، لطف)، الم ابتدایی.

sarvarianhr@yahoo.com

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز.

تاریخ تأیید: ۸۹/۱۰/۲۸

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۱۷

طرح مسئله

انسان به منزله موجودی آگاه و مکلف، و موجودات ناآگاه و غیرمکلف، مانند برخی انسان‌ها (اطفال و دیوانگان) و حیوانات، از سوی خداوند متعال، به سختی‌هایی دچار می‌شوند که خود، در آن نقشی ندارد. این نوع سختی‌ها در اصطلاح متکلمان آلام ابتدایی نامیده می‌شوند. در توجیه چگونگی سازگاری این آلام با صفات کمال خداوند، مانند عدالت و رحمت، متکلمان عدلیه، نظریه «عوض» را مطرح نموده‌اند. ما در نظریه «عوض» با مسائلی روبه‌رو می‌شویم که قائلان به این نظریه باید بتوانند آن را تبیین و اثبات کنند. این مسائل عبارت‌اند از:

۱. رابطه میان الم ابتدایی از یک سو و عوض و اعتبار (لطف، مصلحت) از سوی دیگر، و نقش آن دو، در حسن بودن الم ابتدایی است و اگر آن دو در حسن بودن الم ضرورت دارند، دلیل آن چیست؟

۲. برفرض وجوب عوض بر خداوند، رابطه شخص متضرر و متالم با عوض، چگونه است؟ آیا همان‌گونه که اکثر متکلمان عدلیه گفته‌اند، استحقاق است؟ یا می‌توان گفت، اگرچه عوض بر خداوند به هردلیل واجب است، شخص متضرر و متالم، هیچ‌گونه استحقاقی در دریافت عوض ندارد و اگر عوضی به او داده می‌شود به‌خاطر تفضل بی‌انتهای الهی است، نه به‌خاطر استحقاق شخص؟

۳. با توجه به اینکه متکلمان منفعت‌دبگری را با عنوان «ثواب» از طرف خداوند مطرح می‌کنند، ارتباط ثواب با آلام و عوض چگونه است؟

معنای لغوی و تعریف لفظی عوض

اگرچه به‌نظر می‌رسد واژه عوض، معنای روشنی دارد برای وضوح بیشتر معنای ماهوی و اصطلاحی عوض نزد متکلمان و میزان تناسب معنای اصطلاحی با معنای لغوی و احتمال تطور معنایی آن، بررسی معنای لغوی عوض ضروری است.

از نظر لغت‌شناس معروف، ابی عبدالرحمن خلیل فراهیدی، (۱۷۵ - ۱۰۰ ق) معنای عوض شناخته شده است و به تعریف لفظی نیاز ندارد. (۱۴۰۵: ۱۹۳/۲ و 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. در فرهنگ بزرگ سخن در معنای عوض آمده است: ۱. آنچه یا آنکه به جای چیز یا کسی قرار گیرد یا به کار رود؛ ۲. آنچه در ازاء چیزی باشد، پاداش، مزد؛ ۳. حقوق مالی که مشتری به خریدار می‌دهد. (انوری، ۱۳۸۲: ۵ / ۵۱۸)

در تمام مشتقات دیگر همانند مصدر و اسم مصدر و ... این معنا در نظر گرفته شده است. لغت‌شناسان عرب نیز عوض را به بدل و جانشین و خود عوض معنا کرده‌اند که معنای پایه در تمام استعمال‌های عوض در باب‌های مختلف، حفظ می‌شود، گرچه گاه معنای متعدی و گاه معنای لازم دارد. (مقرمی الفیومی، ۱۳۴۷: ۲ / ۱۰۲)

معنای اصطلاحی عوض

متکلمان عدلیه، در تعریف عوض دو قید را در نظر گرفته‌اند که به وسیله آن، ثواب و تفضل را خارج کنند و آن دو عبارت‌اند از:

والعوض هو لنفع المستحق الخالی عن تعظیم و تجلیل. (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۲۳۹)
نفعی است که براساس شایستگی به دست می‌آید بدون آنکه همراه با بزرگداشت و ارج گذاشتن باشد.

در این تعریف کلمه نفع به منزله جنس است که تفضل، ثواب و عوض را دربر می‌گیرد که با قید استحقاق، واژه تفضل، و با قید خالی بودن از تعظیم و تجلیل، کلمه ثواب از تعریف خارج می‌شود. سیدمرتضی، افزون بر تعریف یادشده، در منبعی دیگر، نفع را برابر زیان‌ها قرار داده است.^۱ (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ الف: ۲ / ۲۷۸)

شبهه این تعریف را متکلمان عدلیه، اعم از معتزله و امامیه، با اندک تفاوت‌هایی بیان نموده‌اند. (اسدآبادی، ۱۴۰۸: ۳۳۳، ۳۴۸؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۵۰؛ حلی، ۱۴۲۶: ۱۷۶)

ارتباط معنای لغوی با اصطلاحی

در معنای اصطلاحی عوض، معنای لغوی آن اخذ شده است و آن را می‌توان از قید

۱. «النفع المستحق المقابل للمضار بلا تعظیم». که مانند تعریف قبل است با این تفاوت که در آن، نفع در برابر زیان قرار گرفته است.

استحقاق فهمید؛ زیرا استحقاق، در برابر چیزی است. این نفع استحقاقی (عوض) مقابل و بدل یک امری قرار گرفته است؛ و آنچه تعریف اصطلاحی عوض را از معنای لغوی آن جدا می‌کند، قید خالی بودن از «تعظیم و تجلیل» است؛ بنابراین، معنای لغوی عوض بر مطلق جبران، بدل و جای چیزی قرار گرفتن، صدق می‌کند؛ که هم معنای اصطلاحی عوض و هم معنای لغوی و اصطلاحی ثواب را دربر می‌گیرد. ولی معنای اصطلاحی عوض تنها بر خودش صادق است.

محتوای عوض در اندیشه سیدمرتضی

بنابر تعریفی که سیدمرتضی و اکثر متکلمان عدلیه از عوض ارائه نموده‌اند استنباط می‌شود که محتوای نظریه عوض یک قضیه موجه کلیه ضروریه است، و بیانگر تلازم منطقی میان الم ابتدایی و عوض است.

به نظر سیدمرتضی، هر رنجی که از طرف خداوند متعال، بر تمام موجودات زنده، اعم از موجود زنده عاقل و مکلف، و موجود غیرعاقل و غیرمکلف مانند، اطفال، دیوانگان و چهارپایان، برسد، مشروط بر آنکه علت آن رنج غیرعادی باشد، خداوند در برابر آن رنج باید به رنجیده، عوض دهد. (علم‌الهدی، ۱۳۷۸: ۳۴ و ۳۵) و همین‌گونه است رنج‌هایی که به دستور خداوند یا با اجازه او به جاننداری برسد و آن موجود زنده، سزاوار آن رنج نباشد، مانند حدودی که خداوند قرار داده است، در صورتی که بر شخص اعمال شود بدون آنکه او سزاوار آن باشد یا اباحه‌ای که از سوی خداوند مبنی بر ذبح چهارپایان برای استفاده از گوشت آنها وارد شده است.

سیدمرتضی، تمام سختی‌هایی که از طرف خداوند متعال به انسان می‌رسد را حکمت، صواب، حق و عدل دانسته، اطلاق عنوان شر به آنها را مجازی می‌داند. (همو، ۱۴۰۵ الف: ۱۹۳/۲)

سیدمرتضی و متکلمان عدلیه‌ای که به نظریه عوض قائل‌اند علاوه بر پیش‌فرض‌هایی مانند: اصل عدل الهی، حسن و قبح عقلی و ... که برای مطرح کردن نظریه عوض ضروری است، برای تبیین و اثبات محتوای نظریه خود، باید مسائل ذیل را تبیین و اثبات نمایند:

رابطه آلام ابتدایی با عوض و اعتبار

مسئله اول: رابطه میان الم ابتدایی از یک سو و عوض و اعتبار (مصلحت لطف) از سوی دیگر، و نقش آن دو در نیکوشدن الم ابتدایی است.
در راستای تحلیل چگونگی حسن بودن آلام ابتدایی سه نظریه وجود دارد:

۱. نظریه منسوب به ابوعلی

از نظر ابوعلی، آلام ابتدایی فقط بدین جهت که خداوند متعال در برابر آن عوض می‌دهد، نیکو است، به بیان دیگر، برای حسن شدن آن عوض کفایت می‌کند. (محقق حلی، ۱۴۲۱: ۱۱۰)

۲. نظریه عباد از معتزله و محقق حلی از امامیه

نظری که محقق حلی ضمن نقل آن،^۱ خود، آن را قبول نموده، این است که وجه نیکی آلام ابتدایی تنها لطف خداوند متعال (لطف محض) است (همان)؛ بدین معنا که لطف همراه با الم، به گونه‌ای، خود، دارای منفعت است و به منفعتی جداگانه؛ یعنی، عوض، نیاز ندارد. و این به معنای انکار عوضی است که متکلمان عدلیه و سیدمرتضی به آن معتقداند.

۳. نظریه اکثر متکلمان عدلیه

نظر اکثر قائلان به نظریه عوض، از جمله متکلمان عدلیه، این است که خداوند افزون‌بر مصلحت و لطف موجود در الم، باید منفعت دیگری به کسی که سزاوار آن شده است، بدهد (عوض) که واجد ویژگی‌های همچون، زیادت بر الم وارد شده باشد. (اسدآبادی، ۱۴۰۸: ۴۸۳؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۵۰ و ۱۵۱؛ حلی، ۱۹۸۲م: ۱۳۷ و ۱۳۸؛ علم الهدی ۱۳۷۸: ۳۴ و ۳۵)
سیدمرتضی همانند اکثر متکلمان عدلیه، برخلاف ابوعلی، بر آن است که عوض، به تنهایی نمی‌تواند نیکویی آلام ابتدایی را توجیه کند بلکه به اعتباری زاید نیاز (مصلحت) دارد. او درباره ضرورت اعتبار فوق می‌گوید:

جایز نیست که الم، تنها به جهت عوض حسن باشد، زیرا در آن صورت، لازم می‌آید آزار دادن کسی با زدن، تنها برای رساندن سود به او و اجیر کردن کسی

۱. این نظریه به عباد، از قدمای معتزله، منسوب است.

برای انتقال آب نهري به نهر ديگر، بدون هدف و تنها برای عوض، حسن باشد.^۱
(علم الهدی، ۱۳۷۸: ۳۵)

از عبارت فوق، مشخص می‌شود که دلیل او بر این ضرورت، سیره عقلاست؛ بدین معنا که عقلا، رنجاندن دیگران را تنها به خاطر عوض، بدون آنکه در آن الم، غرضی باشد، روا ندانسته، آن را عبث می‌دانند. او در عبارت دیگر بر این امر تصریح دارد که مصلحت و منفعت موجب می‌شود، الم عبث نباشد؛ و در تأیید آن از سیره عقلا مدد می‌جوید. (همو، ۱۴۱۱: ۲۳۹)
با توجه به اصل پذیرفته شده ضرورت مصلحت در الم ابتدایی نزد سیدمرتضی، او در پاسخ به این سؤال که اگر گفته شود این اعتبار را باید در آنچه خداوند متعال به آن فرمان می‌دهد یا جایز می‌شمارد، واجب بدانید، می‌گوید:

همیشه، مصداق این مصلحت و لطف، شخص مباشری که فعل را انجام می‌دهد، نیست؛ بلکه گاه این لطف برای شخص دیگری، غیر از مباشر فعل و شخص متالم است. و چنین لطفی، برای اینکه الم ابتدایی را از عبث بودن خارج کند، کافی است. سیدمرتضی مصلحت و لطف ذبح مباح را از همین نوع می‌داند.
(همان: ۲۴۰ و ۲۴۱)

در برابر نظر سیدمرتضی، در بین متکلمان عدلیه، دو نظر مخالف وجود دارد، که محقق حلی افزون بر قول او، به آن پرداخته است و در نهایت، خود، نظریه لطف محض را که با نظریه سیدمرتضی مخالف است، پذیرفته است. او درباره علت حسن بودن «آلام ابتدایی» می‌گوید:

گروهی بر آن اندکه آلام، تنها به جهت عوض، و گروهی، تنها به جهت لطف، حسن می‌باشند؛ و سیدمرتضی معتقد است که آلام جز در سایه همراهی با عوض و لطف حسن نخواهد بود.^۲ (محقق حلی، ۱۴۲۱: ۱۱۰)

۱. و لا يجوز ان يحسن الالم للعوض فقط لانه يؤدي الي حسن ايلام الغير بالضرب لا لشيء الا لايصال النفع اليه كاستيجار من ينقل الماء من نهر الي نهر آخر لا لغرض بل للعوض.
۲. فذهب قوم إلى أنها تفعل لمجرد العوض، و قال آخرون: يحسن لمجرد اللطف، و قال المرتضى: لا يحسن إلا لمجموع العوض واللطف.

محقق حلی سپس به بررسی دلیل قول اول (قول ابوعلی) می‌پردازد و پس از بیان نقد ناقد بر استدلال ابوعلی و سکوت در برابر نقد، نظر ابوعلی را نپذیرفته، به استدلال نظر لطف محض می‌پردازد و خود، آن را می‌پذیرد. ابوعلی، نه تنها نظریه عوض را قبول دارد، بلکه آن را برای نیکویی الم، شرط کافی می‌داند. میان نظریه ابوعلی و سیدمرتضی، در عمل، تفاوتی نیست و هر دو، عوض را در برابر آلام ابتدایی، لازم می‌دانند، با این تفاوت که ابوعلی آن را شرط کافی می‌داند و سیدمرتضی شرط لازم. ولی نظریه محقق حلی با نظریه سیدمرتضی و بلکه سایر متکلمانی که به نظریه عوض قائل‌اند، تقابلی آشکار دارد، به گونه‌ای که سخن محقق حلی، درحقیقت، انکار عوض است؛ البته انکار او با انکار اشاعره، تفاوتی بنیانی دارد، زیرا او، خود، از متکلمان عدلیه است و مبانی آنها را قبول دارد؛ نه مانند اشاعره که مبانی و پیش فرض‌های متکلمان عدلیه را در پذیرش نظریه عوض، نمی‌پذیرند.

۴. بررسی و نقد دلیل محقق حلی درباره لطف محض بودن الم ابتدایی

محقق حلی درباره دلیل قائلان به لطف محض می‌گوید:

کسانی که تنها لطف را در ایجاد الم (توسط خداوند) کافی می‌دانند استدلال کرده‌اند، بر اینکه تفاوتی در حسن بودن الم نیست در اینکه چه در برابر الم به انسان منفعت (عوض) برسد و یا خود الم دارای لطف و منفعت باشد، زیرا تحمل سختی‌های سفر به جهت سود بیشتر در جایز است، گرچه در برابر خود سفر، سودی نباشد، و این امر در جایی که لطف به خود موکم، یعنی کسی که مستقیماً درد را تحمل می‌کند آشکارتر است؛ یعنی که می‌داند فرزندش در راه تحصیل علم می‌بایست رنج هجرت و غربت را تحمل نماید و جدایی از سرگرمی‌های شهرش 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 بودن الم، فقط لطف در تعلّم است.

محقق حلی پس از استدلال فوق، در ادامه می‌گوید: «این استدلال قوی است و بر آن

اعتماد می‌شود».^۱ (همان: ۱۱۰)

۱. هذا الوجه قوي و هو معتمد.

این سخن محقق حلی، درست به معنای انکار عوض است. به نظر می‌رسد دلیل محقق حلی، اخصّ از مدعای اوست، زیرا این دلیل مخصوص کسانی است که الم و لطف، که همان منفعت درون الم است، شامل آنها می‌شود. به بیان دیگر، متعلّق الم و لطف یکی است. اما متکلمان موارد متعددی را بیان می‌کنند که متعلّق الم و لطف یکی نیست. مثلاً؛ دردی که حیوانات برای استفاده انسان از آنان تحمل می‌نمایند، گرچه استفاده از حیوان برای انسان لطف است و برای او منفعت دارد، این الم برای حیوان چه منفعتی دارد؟ یا رنج‌هایی که به کودکان می‌رسد، گرچه ممکن است برای دیگران منفعتی داشته باشد، چنان‌که متکلمان ذکر نموده‌اند، این رنج برای کودکی که هیچ‌گونه تعقل و تفکر در سطوح عالی انسانی ندارد، اگر جبران نشود، چه فایده‌ای دارد؟ مگر آنکه در تمام موارد گفته شود، لطف و مصلحت وجود دارد، و ما به علت محدودیت علم، به آن آگاهی نداریم. اگر این سخن پذیرفته نشود؛ همان‌طور که بسیاری از متکلمان عدلیه بیان کرده‌اند، در این موارد باید دو امر در آن لحاظ گردد؛ نخست آنکه الم ابتدایی عبث نباشد و آن با لطف‌بودن در حق دیگری به دست می‌آید؛ دوم آنکه ظلم نباشد و آن با عوض حاصل می‌شود، چنان‌که ابی‌صلاح به‌خوبی این امر را توجه کرده و در این باره می‌گوید:

علت نیکو بودن رنجاندن کودکان این است که آن رنجاندن برای عقلا لطف است و علت رنجاندن چهارپایان علاوه بر دلیل مذکور آن است که از آنها در دنیا سود برده می‌شود و این لطف و منفعت، رنج و الم را از عبث‌بودن رها می‌کند و عوض از ستم بودن.^۱ (حلبی، ۱۳۶۳: ۹۰)

بنابراین؛ سخن محقق حلی درباره غیرعقلا و غیرمکلفان در صورتی که الم وارد شده بر آنها، برای مصلحت غیر باشد، درست نبوده، سخن سیدمرتضی و قائلان به نظریه عوض صحیح است، ولی در فرضی که متعلّق الم و لطف، یکی باشد، استدلال محقق حلی درست، و الم ابتدایی در این فرض، بدون عوض نیز، نیکو است و عقلا با دل‌وجان باید آن را بپذیرند؛ زیرا

۱. والوجه في حسن ايلام الاطفال كونه لطفاً للعقلاء، و في البهائم كونه كذلك وللانتفاع به في الدنيا، فيخرج ذلك عن حد العبث، و عليه عوض يخرج عن كونه ظلماً.

خود اله، طبق فرض، دارای مصلحت است و این مصلحت به گونه‌ای است که جز در سایه اله به آن نمی‌توان رسید.

سیدمرتضی، دلیل وجوب عوض را عدالت خداوند می‌داند؛ زیرا اگر خداوند در برابر آلام ابتدایی عوض ندهد، ستم کرده است. (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۲۳۹)

از بعضی سخنان شیخ مفید، استاد سیدمرتضی، به دست می‌آید که ایشان اساس نظریه عوض را صفاتی همچون کریم و جواد بودن و فضل و رحمت الهی می‌داند، نه عدالت خداوند که سیدمرتضی بر آن است. (مفید، ۱۴۱۴: ۱۰۳) شیخ در برخی از سخنان خود، به عدالت خداوند متعال، برای دادن عوض در برابر آلام ابتدایی اشاره کرده است. یکی از مواردی که او عوض را بر خداوند واجب می‌داند، آلامی است که به حیوانات می‌رسد؛ چه این آلام از طرف خداوند و برای مصلحتی، هرچند مصلحت دیگران، باشد و چه از طرف غیر خدا. شیخ مفید دلیل خود را فلسفه آفرینش حیوانات از یک سو و صفات کمال الهی از سوی دیگر می‌داند، زیرا هدف از آفرینش حیوانات این است که از طرف خداوند منفعتی به آنها برسد. حال اگر خداوند بازای آلام وارد شده، عوض را از آنها باز دارد، نه تنها آفرینش آنها برایشان سودی ندارد، بلکه ضرر دارد؛ و چون خداوند دارای صفات کمال همچون، عدالت، کرامت، حکمت و علم است، هرگز موجودی خلق نمی‌کند که به آن موجود زیان و آزار برسد، بدون آنکه عوض آن را دریافت دارد. (همو، ۱۴۱۳: ۱۱۰)

شیخ مفید در این عبارت، افزون بر صفات کریم و حکیم و علیم، به صفت عدل الهی اشاره می‌کند و آن را علت وجوب عوض بازای آلام وارد شده بر حیوانات می‌داند. و در نهایت بیان می‌کند که عدالت الهی بر ستمکار نبودن خداوند دلالت دارد، اما از نظر او، خداوند بالاتر از عدل را درباره بندگان خود اعمال می‌کند و نمونه آن را عوض می‌داند، زیرا عوض را دارای چنان زیادتی می‌داند که براساس کریم بودن الهی تبیین‌پذیر است؛ نه براساس عدالت خداوند. (همو، ۱۴۱۴: ۱۰۳ و ۱۰۴)

از مجموع کلمات شیخ مفید، می‌توان استنباط کرد، اگرچه اصل عوض و براساس عدل الهی است، با توجه به این نکته که منفعت عوض، به اندازه‌ای است که اله وارد شده در برابر

آن منفعت، بسیار ناچیز است، این زیادت و این گونه سود رساندن از طرف خداوند متعال براساس همان صفت کرامت و رحمت بی‌انتهای اوست.

اگر مبنای عوض، عدالت خداوند متعال باشد، در این صورت، میان الم ابتدایی و عوض، تلازمی منطقی وجود دارد؛ یعنی، هر وقت الم ابتدایی تحقق یافت، خداوند براساس عدالت خود به آن عوض می‌دهد. و اگر مبنای عوض تفضل الهی باشد، و صفت تفضل بدون متعلق آن و به صورت کلی و اجمال در نظر گرفته شود، می‌توان گفت، تفضل (عوض) بر خداوند واجب است. ولی اگر عوض در رابطه شخص متألم با خداوند در نظر گرفته شود، چنین تلازم منطقی وجود ندارد، زیرا این تفضل خاص است و نه تفضل عام؛ و در صورتی که شخص زیان‌دیده دارای شرایط دریافت عوض باشد به او این تفضل خواهد شد. به بیان دیگر، برای دریافت تفضل خاص، شخص زیان‌دیده باید شرایط دریافت آن را داشته باشد.

عوض و استحقاق

مسئله دوم: بر فرض وجوب عوض بر خداوند، رابطه شخص متضرر و متألم، با عوض چگونه است؟ آیا همان‌گونه که سیدمرتضی و هم‌فکران او گفته‌اند، استحقاق است؟ یا می‌توان گفت، اگرچه عوض بر خداوند، واجب است، شخص متضرر و متألم هیچ‌گونه استحقاقی در دریافت عوض ندارد و اگر عوضی به او داده می‌شود، تفضل الهی است، نه استحقاق شخص.

سیدمرتضی و اکثر متکلمان عدلیه، بر این استحقاق تصریح دارند. (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۳۳۹؛

طوسی، ۱۴۰۶: ۲۳۶)

براساس مبنای استحقاق، علت وارد شدن الم از سوی خداوند بر متألم، آن است که او سزاوار عوض شود، زیرا طبق فرض، شخص متألم در الم نقشی ندارد؛ بنابراین، او در برابر این الم، استحقاق عوض می‌یابد و اگر خداوند به او عوض ندهد ستمکار است؛ و براساس مبنای تفضل، او در برابر الم وارد شده استحقاقی ندارد، زیرا الم برای او مصلحت داشته است و همین امر برای نیکوبودن الم ابتدایی در حق او کافی است و اگر خداوند عوضی می‌دهد، براساس تفضل محض است، بدون اینکه متألم استحقاقی داشته باشد.

به نظر می‌رسد گذشته از مبنای لطف محض، که براساس آن، تمام آلام در حق همه

متألمان لطف است، طبق اصول پذیرفته شده اکثر متکلمان عدلیه و تحلیل ما، عوض در حق مکلفان، تفضل است. زیرا در مسئله چهارم اثبات خواهد شد که هدف اصلی از آلام ابتدایی در حق مکلفان این است که بدین وسیله آنها در معرض ثواب قرار گیرند که مرتبه‌ای بس بالاتر از عوض است. در حق غیرمکلفان در صورتی که اله، لطف برای غیر آنان باشد، کمترین مرتبه آن، استحقاقی، و مراتب بالاتر تفضلی است. زیرا اگر اله وارد شده جبران نشود، ستم خواهد بود و با کمال الهی منافات دارد، البته اگر میزان جبران خداوند فراتر از عدالت او باشد، براساس تفضل الهی خواهد بود.

رابطه ثواب و عوض

مسئله سوم: با توجه به اینکه گونه دیگری از منفعت، از طرف خداوند با عنوان «ثواب» از سوی سیدمرتضی و سایر متکلمان عدلیه، مطرح شده است، رابطه آن با عوض از نظر او چگونه است؟ قبل از پرداختن به این رابطه، به اجمال به بررسی محتوای ثواب نزد سیدمرتضی می‌پردازیم و پس از آن به رابطه بین آن دو خواهیم پرداخت.

محتوای ثواب نزد سیدمرتضی

سیدمرتضی و اکثر متکلمان عدلیه، ثواب را این گونه تعریف کرده‌اند:

ثواب، سود و منفعتی است برای کسی که سزاوار آن شده است، همراه با بزرگداشت و تجلیل آن کس.^۱ (علم‌الهدی، ۱۳۷۸: ۳۷؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۰۸)

در منبعی دیگر، سیدمرتضی منفعت ثواب را با صفت بزرگ توصیف نموده است:

ثواب، سودهای بزرگی است برای کسی که سزاوار آن شده است همراه با بزرگداشتن.^۲ (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ الف: ۲/ ۲۶۷)

ایشان در کتاب ذخیره، ضمن بیان تعریف مشابه با کتاب جمل العلم و العمل می‌گویند:

۱. هو النفع المستحق المقارن التعظیم والاجلال.

۲. هو المنافع العظیمه المستحقه علی سبیل التعظیم.

چهبسا در تعریف ثواب قیدی اضافه شود و گفته شود؛ ثواب منفعت خالصی است

که به کسی که سزاوار آن شده است، پرداخت می‌شود.^۱ (همو، ۱۴۱۱: ۲۷۶)

بعضی متکلمان در معنای اصطلاحی ثواب، قیودی آورده‌اند که به نظر می‌رسد این قیود از شرایط سزاوارشدن ثواب باشد؛ نه آنکه آن قیود، در تعریف اصطلاحی ثواب، دخالتی داشته باشند؛ برای مثال، محقق طوسی، ثواب را این‌گونه تعریف کرده است:

ثواب مشقتی است که آن مشقت قیام به طاعت را همراه با بزرگداشت و تجلیل

دربر دارد.^۲ (طوسی، ۱۴۱۳: ۶۵)

در این تعریف، ثواب بازای مشقتی است که بر اثر اطاعت خداوند حاصل می‌شود. به‌گونه‌ای که اگر در اطاعت، مشقت نباشد ثواب تعلق نمی‌گیرد. به نظر می‌رسد، قید مشقت از شرایط تعلق ثواب است، نه ماهیت آن؛ و در جای مناسب به آن پرداخته خواهد شد.

برخی منفعت را به خالص بودن مقید کرده‌اند: «ثواب، سود خالص است».^۳ (بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۵۸) ولی این شرط، مخصوص ثواب اخروی است؛ و اگر گونه‌ای از ثواب را دنیوی بدانیم، شامل ثواب دنیوی نخواهد شد.

آنچه در همه تعریف‌های متکلمان عدلیه وجود دارد این است که ثواب، منفعتی است براساس استحقاق، همراه با بزرگداشت.

استحقاق و بزرگداشت به‌منزله فصل برای منفعت موجود در ثواب است. اکنون توضیح مطلب: سیدمرتضی، به‌خلاف قائلان به مبنای تفضل در ثواب، ثواب را امری استحقاقی دانسته، آن را از اموری، مانند: مدح، شکر، ذم، عقاب و عوض می‌داند که در پی افعال استحقاقی می‌آیند. (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۲۷۶) *چاپخانه علمی و مطالعات فرهنگی*
از نظر او، هرکس از خداوند اطاعت کند، سزاوار ثواب می‌شود، ثوابی که افزون بر ستایش

۱. و ربما زيد في ذلك فقيل: النفع المستحق الخالص.

۲. هو يشتمل علي عوض المشقة التي يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم و الاجلال.

۳. هو النفع الخالص.

است. زیرا، خداوند متعال مکلف را به گونه‌ای مشقت‌بار، تکلیف کرده است، پس باید در برابر این تکلیف، منفعتی باشد. (همو، ۱۳۷۸: ۳۸) ایشان در ادامه می‌گویند: «و این منفعت (منفعت در برابر طاعت) عوض نمی‌تواند باشد، زیرا ابتدای به عوض نیکو است، ولی ابتدای به ثواب نیکو نیست»؛ یعنی، ثواب با فعل مکلف است، پس باید تکلیفی باشد تا ثواب بر آن مترتب شود، ولی عوض وابسته به فعل خداوند است. از این رو، خداوند بازای الم ابتدایی، عوض می‌دهد و ابتدای به آن هم از طرف خداوند نیکو است.

ایشان در پاسخ به این سؤال که ورود عبد به بهشت از روی تفضل خداوند است یا به سبب اعمال، می‌گویند: «عبد مانند حر از روی سزاواری وارد بهشت می‌شود.»^۱ (همو، ۱۴۰۵ ب: ۱/۱۳۲)

سیدمرتضی در منبعی دیگر، در پاسخ به سؤالی درباره علت برتری ویژه حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام) بر سایر دختران حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) می‌گوید، علت شایستگی و استحقاق آن حضرت، و معیار فضیلت در دین زیادی ثواب است که با بزرگداشت و تکریم کسی که سزاوار آن می‌شود، همراه است. آنگاه ایشان در راستای شرایط سزاوار شدن ثواب و مراتب زیاد آن می‌گویند:

ثواب به وسیله اطاعت خداوند و انجام دادن کارهای خوب و اموری که انسان را به خداوند نزدیک می‌کند، سزاوار می‌گردد و سزاواری این ثواب به دو صورت شکل می‌گیرد: به زیاد انجام دادن اطاعت الهی (کمیت) و یا اطاعت خدا بر وجه اخلاص و خضوع مخصوص او (کیفیت).^۲ (همو، ۱۴۰۵ ج: ۳ / ۱۴۷)

سیدمرتضی، به صراحت، ثواب و حتی مراتب بالای آن را براساس استحقاق و نقش شخص مَثاب، در کیفیت و کمیت اطاعت خداوند می‌داند.

بنابر نظر وی، ثواب براساس استحقاق، و استحقاق براساس رفتار خود شخص مَثاب است که بازاء طاعت نصیب او می‌شود. ولی اینکه مناط

۱. العبد یدخل الجنة باستحقاقه كالحُر.
۲. والثواب انما يستحق علي الله تعالی بالطاعات و فعل الخیرات و القربات و انما یكثر باستحقاقه باحد الوجهین، اما بالاستكثار من فعل لطاعات، او بان تقع لطاعة علي وجه من الخلاص و الخضوع لله تعالی و القرية اليه يستحق بها لاحل ذالك الثواب الكثير.

استحقاق ثواب تنها اجرا یا ترک فعل است یا مناط آن افزون بر اجرای «مأموریه» یا ترک «منهی عنه»، مشقتی است که در راستای این فعل یا ترک وجود دارد، ایشان همراهی با مشقت را شرط می‌دانند. او به نقل از ابوهاشم می‌گوید:

اگر در انجام فعل واجب سختی نباشد، هنگام انجام فعل آنچه سزاوار می‌شود مدح است و نه ثواب. (همو، ۱۴۱۱: ۲۸۱)

او، خود، همین قول را می‌پذیرد.

از نظر سیدمرتضی، در صورتی وجوه سه‌گانه (فعل واجب، مستحب و دوری‌جستن از فعل قبیح)، سزاوار مدح و به تبع آن ثواب، می‌گردد که انجام وجوه سه‌گانه، همراه با مشقت باشد. حال، چه مشقت در انجام خود فعل باشد یا در حکم فعل، اگرچه خود فعل، دارای مشقت نباشد. (همو، ۱۴۱۱: ۲۷۹؛ همو، ۱۳۷۸: ۳۸)

محقق طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد و شارح آن علامه حلی نیز بر مشروط بودن استحقاق ثواب به مشقت داشتن تکلیف تصریح دارند. علامه حلی مشقت را مقتضی ثواب می‌داند که اگر باشد مقتضی ثواب است و اگر مشقت از بین برود مقتضی استحقاق از بین خواهد رفت و دیگر ثوابی در کار نخواهد بود. (علامه حلی ۱۴۱۳: ۴۱۰)

۱. دلایل سید مرتضی بر ضرورت همراهی اطاعت با مشقت، برای سزاوار شدن ثواب سیدمرتضی سه دلیل بر ضرورت همراهی وجوه سه‌گانه؛ یعنی فعل واجب، مستحب و دوری‌جستن از فعل قبیح، در استحقاق ثواب ذکر کرده است که عبارت‌اند از:

۱ - ۱. درست‌نبودن استحقاق ثواب برابر انجام کارهای لذت‌آور
دلیل اول: «اگر شرط مشقت، واجب نباشد در آن صورت، برای لذت و سودهای گوناگون، رواست که استحقاق ثواب، فراهم گردد»؛ (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۲۷۹) یعنی، اگر مشقت در امور واجب و مستحب و اجتناب از کارهای ناروا شرط نباشد، امر خداوند به کارهای آسان و لذت‌آور (که عمل به آن متمایل با میل و خواسته انسان است و اگر خداوند متعال امر هم نکند به آنها عمل می‌کند)، تنها بدین خاطر است که اطاعت امر خدا کرده و باید سزاوار ثواب شود.

۱ - ۲. تلازم بین ثواب ندادن و ستم، در صورت وجود استحقاق

دلیل دوم: «ثواب در برابر امری است که اگر در برابر آن امر، ثواب نباشد ستم خواهد بود و واجب کردن آن امر (بدون ثواب) ازسوی خداوند نیکو نخواهد بود و این مطلب آشکار می‌سازد که در آن امر باید مشقت باشد»؛ (همان) یعنی، اگر در برابر کاری که شخص با انجام آن لذت می‌برد ثواب داده نشود، ستم نخواهد بود، اگرچه برفرض، خداوند به آن کار امر کرده باشد، زیرا انجام کار، مطابق با میل و شهوت او بوده و او در این کار مشقتی را متحمل نشده است تا بازاء آن مستحق ثواب شود.

۱ - ۳. سزاوار ثواب شدن خداوند مانند سزاوار مدح شدن

دلیل سوم: «اگر در استحقاق ثواب، دشواری کار در نظر گرفته نشود، خدای متعال به سبب اجرای فعل واجب یا سرباززدن از کار قبیح، باید سزاوار ثواب گردد، همان‌طور که سزاوار مدح می‌گردد». (همان: ۲۸۰)

نقد ادله سیدمرتضی بر ضرورت همراهی اطاعت با مشقت برای سزاوار شدن ثواب

۱. موضوعیت داشتن نیت برای نائل شدن به ثواب

در نقد دلیل نخست می‌توان گفت: اینکه شما می‌گویید: «اگر در ثواب، مشقت شرط نباشد، خوشی‌ها موجب سزاواری ثواب می‌گردد و این باطل است» این، درست همان محل نزاع است؛ زیرا می‌توان گفت: اگر فعل با نیت الهی انجام شود، اگرچه لذت‌بخش باشد، ثواب در پی خواهد داشت، زیرا آنچه در ثواب موضوعیت داشته، و از ارکان ثواب است، نیت و انجام دادن عمل برای خداوند است که خود، اطاعت است؛ برای مثال مسافری که روزه خود را برای رضای الهی، افطار می‌کند چه مشقتی را تحمل می‌کند که در ازاء آن مشقت، به او ثواب داده شود؟ چنان‌که خود سیدمرتضی در پاسخ به این سؤال که به چه دلیل، زمانی که امر واجبی همراه با مشقت باشد ثواب بر آن خواهد بود، می‌گوید: زیرا خردها، میان وارد کردن زیان و الزام بر کاری مشقت‌انگیز تفاوتی نمی‌گذارند؛ بنابراین همان‌گونه که زیان وارد کردن به شخصی که سزاوار آن نیست، خوب نیست، مگر به جهت سود، همین‌طور وادار کردن بر کار مشقت‌بار مگر به جهت سود، خوب نخواهد بود؛ و اگر گفته شود به چه دلیل این سود باید ثواب باشد نه سودهای دیگر، او در پاسخ می‌گوید: زیرا این

سود از سه فرض خارج نیست: یا در شکل مدح است یا عوض و یا ثواب. اما این سود، مدح نمی‌تواند باشد، زیرا مدح خودش، فی‌حدنفسه، بدون توجه به لوازم بعد از مدح، مدح نیست، بلکه نفع به واسطه شادی است که در پی آن، مدح می‌آید و این سرور و شادی به اندازه‌ای نیست که بتواند در برابر سختی‌های زیادی که در عمل به واجب و دوری از ارتکاب به کار بد وجود دارد، قرار گیرد و این امر به گونه‌ای ضروری، آشکار است. اما آن سود، نمی‌تواند عوض باشد، زیرا عوض همراه با بزرگداشت و بزرگ‌نمودن نیست، در صورتی که اطاعت‌کننده در ازاء این اطاعت، سزاوار سودی می‌شود که آن سود، می‌بایست همراه با بزرگداشت باشد.^۱ (همان) در واقع ایشان به سودی اشاره می‌کند که این سود بر اثر طاعت سزاوار می‌شود؛ بنابراین، می‌توان گفت: معیار استحقاق در ثواب، اطاعت الهی است؛ و اطاعت همان‌طور که در اجرای امور سخت، شکل می‌گیرد، می‌تواند در امور بدون سختی، حتی همراه با لذت نیز، شکل گیرد. در این راستا نمونه‌های فراوانی وجود دارد، مانند اینکه فرد مسافر به دستور خداوند باید روزه خود را افطار کند و این واجبی است که نه تنها، سختی ندارد، بلکه همراه با لذت خوردن و آشامیدن است و یا در روز عید فطر واجب است که همگان افطار کنند.

۲. نادیده گرفتن ارزش نیت و حسن فاعلی

نقد دلیل دوم: در پاسخ به این گفته که، ثواب ندادن، در صورتی ستم است که فعلی که در برابر آن انجام می‌شود با سختی همراه باشد، می‌توان گفت: اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند؛ اینکه در مواردی که فعل با مشقت همراه است، ثواب واجب است، نمی‌تواند دلیلی باشد بر اینکه اگر فعل با سختی همراه نبود، ثواب نداشته باشد، زیرا می‌توان گفت: نیت الهی، ثواب در پی دارد، زیرا نیت یک فعل، ارادی است و ارزش حسن فاعلی کمتر از حسن فعلی نیست. و می‌توان گفت: در مواردی که مشقت وجود ندارد و یا حتی لذت وجود دارد، چون شخص برای اطاعت از فرمان الهی فعلی را انجام می‌دهد، سزاوار ثواب شده است. و اگر مبنای استحقاق پذیرفته شود، در هر دو صورت، شخص مطیع، سزاوار ثواب می‌شود و اینکه اگر در «مأمور به» مشقت نباشد، و خوب آن از سوی خداوند نیکو نیست، تنها ادعاست.

۱. و من حق ما يستحق علي طاعة من نفع ان يكون مقارناً للتعظیم.

۳. عدم تلازم میان لزوم مدح و دادن ثواب درباره افعال خداوند

نقد دلیل سوم: هیچ تلازمی میان لزوم مدح و دادن ثواب درباره افعال خداوند نیست، زیرا ستودن کمالات الهی منافاتی با مطلق بودن خداوند ندارد، ولی ثواب دادن به خداوند بی معناست؛ زیرا همه چیز از آن خداست و معنا ندارد که به خدایی که غنی مطلق است، نفع رساند؛ ولی می توان خدای را که غنی مطلق است، ستود. بلکه مدح غیر او، مجازی است و تمام ستایش ها، گونه ای از مدح اوست.

برخلاف سیدمرتضی، اشاعره و گروهی از متکلمان امامیه و معتزله، ثواب را امری تفضلی می دانند. گرچه مبنای تفضل در میان متکلمان عدلیه و اشاعره متفاوت است. براساس مبنای اشاعره، هیچ امری را نمی توان بر خداوند الزام کرد؛ (رازی، ۱۴۰۶: ۲۰۶) بنابراین، تمام ثواب هایی که خداوند به بندگان خود می دهد، براساس فضل خویش است. اشاعره عمل و اطاعت را علامت ثواب می دانند، نه علت و باعث آن. (همان: ۲۰۷)

ابوالحسن اشعری که خود از طرفداران تفضل است، بیان می کند که گروهی از معتزله نیز، به تفضل قائل اند. (اشعری، ۱۴۱۹: ۱ / ۳۲۱)

بر مبنای قائلین به تفضل، شخص، هراندازه به فرمان برداری خداوند بپردازد، مقابل نعمت هایی که خداوند از قبل به او داده ناچیز است؛ بنابراین، انسان هیچ گاه با اعمال شایسته خود، استحقاق ثواب پیدا نخواهد کرد.

گرچه از کلمات شیخ مفید می توان فهمید که ثواب، امری تفضلی است. او گاه مرتبه ای از استحقاق را براساس عدل الهی می پذیرد (شیخ مفید، ۱۳۶۳: ۸۴) و گاه ثواب را هیچ گاه خالی از تفضل نمی داند و به نوعی ثواب تفضلی قائل است که خداوند به کسانی که از او اطاعت کرده اند، می دهد و دلیل آن را اعمال مکلفان می داند که سبب می شوند خداوند براساس جود و کرم خود به آنها ثواب دهد. (همو، ۱۴۱۳: ۴ / ۱)

علامه طباطبایی نیز، تمام پاداش های الهی را براساس تفضل الهی می داند و در ذیل آیه شریفه: «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ» (روم / ۴۵) به رابطه جزا و فضل الهی می پردازد و بیان می کند: چگونه می توان جزا را که در معنای آن

مقابله است با فضل، که رابطه‌ای یک‌طرفه است جمع کرد؟ و چرا آیه بیان کرده که جزایی که به مؤمنان صالح داده می‌شود، به جهت فضل خداوند است، نه به جهت استحقاق؟ ایشان در این راستا استدلال می‌کنند که خداوند گونه‌ای از استحقاق اعتباری را، برای مؤمنان صالح، به جهت محبتی که نسبت به آنها دارد، از روی فضل خود، اعتبار کرده است. زیرا دارندگان اعمال صالح، خودشان و اعمالشان، بدون هیچ قید و شرطی، ملک خداوند هستند، پس چیزی از خود ندارند تا به خداوند داده، بازاء آن سزاوار پاداش گردند. پس، هر پاداشی که به آنها داده می‌شود، تنها براساس فضل است؛ و خداوند متعال براساس شدت فضل و رحمتی که به بندگان خود دارد، با آنکه خودش مالک آنها و اعمالشان است، خود، آنان را مالک اعمالشان اعتبار کرده، بازاء اعمالشان، حقی برای آنها قائل شده، و آنان را سزاوار آن حق خوانده است؛ و بهشت و مقام قربی را که به ایشان می‌دهد، پاداشی مقابل اعمالشان دانسته است. این حق اعتباری، خود، فضل دیگری است از خدای سبحان.

مرحوم علامه طباطبایی، منشأ این فضل را محبتی می‌داند که خداوند متعال به بندگان خود دارد، زیرا آنان نیز پروردگار خود را دوست می‌دارند. از این‌رو، از خداوند متعال و دستورهایش پیروی می‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶ / ۱۹۸ و ۱۹۹)

اگر مبنای تفضل در ثواب پذیرفته شود، تعریف سیدمرتضی و همفکرانش در تعریف ثواب با چالش جدی روبه‌رو خواهد شد و دیگر سخن گفتن از استحقاق ذاتی بی‌معناست و حتی می‌توان این عدم استحقاق را درباره متعلقین عوض نیز مطرح نمود، ولی بنابر هردو قول، ثواب، تنها شامل حال مؤمنان می‌شود و کافران از آن محروم‌اند.

براساس تعریف ثواب از دیدگاه متکلمان عدلیه و سیدمرتضی، ثواب، در تمام ویژگی‌ها با عوض، یکسان است. تنها فصل ممیز ثواب از عوض، قید همراه‌بودن ثواب با بزرگداشت و بزرگ‌نمودن است که منفعت حاصل از ثواب را از منفعت حاصل از عوض جدا می‌کند. اینکه دلیل متکلمان برای این قید چیست، کمتر به آن اشاره شده است. گویا با توجه به ویژگی‌هایی که ثواب‌های الهی دارند، این قید در ثواب الهی به‌ویژه ثواب اخروی، بدیهی است، ولی از کلمات بعضی از متکلمان استفاده می‌شود که دلیل این بزرگداشت اطاعت خداوند متعال است. سیدمرتضی، بزرگداشت شخصی که سزاوار ثواب شده است را حقی می‌داند که بر اثر

اطاعت، سزاوار آن شده است. او می‌گوید:

کسی که اطاعت می‌کند، در برابر این اطاعت او سزاوار سودی می‌شود که آن سود می‌بایست همراه با بزرگداشت باشد.^۱ (علم‌الهدی، ۱۴۱۱: ۲۳۹)

رابطه میان عوض، ثواب و تفضل در اندیشه سیدمرتضی

آنچه او به صورت ویژه، درباره این سه موضوع کلامی بیان کرده است، چگونگی ارتباطی آنها با یکدیگر و اصل بودن و اولویت داشتن هریک از آنها است.

ابتدا باید معیار اصل بودن و اولویت روشن شود. از پاسخ سیدمرتضی دانسته می‌شود که ملاک ایشان در این اولویت، تقدم وجودی است. ایشان تفضل را نسبت به ثواب و عوض اصل می‌داند و علت آن را تقدم «تفضل» به جهت وجودی بر غیر خودش که «ثواب» و «عوض» باشد دانسته، تحقق دو منفعت دیگر بدون تحقق تفضل را ممکن نمی‌داند، زیرا شخص ذی نفع اگر بخواهد از چیزی سود ببرد (چه تحت عنوان ثواب و چه عوض) باید دارای زندگی و شهوت باشد و همراهی آغاز آفرینش، با حیات و شهوت، تفضل است.^۲ (همو، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۷ و ۴۸)

از بیان او فهمیده می‌شود که این اولویت و تقدم، مطلق نیست، بلکه اولویت، فقط در مرتبه وجود است، اما پس از آفرینش موجودات، تفضل پایین‌ترین مرتبه‌ای است که موجودات واجد آن‌اند، زیرا چه منفعت به دست آمده از ثواب باشد و چه از عوض، هر دو در خود، تفضل دارند، در صورتی که تفضل می‌تواند باشد، بدون اینکه همراه آن عوض و ثواب باشد.

آنگاه ایشان به گونه‌ای به رابطه ثواب با عوض، می‌پردازد که نوآوری سیدمرتضی را در بحث آلام و عوض‌ها می‌رساند؛ طبق آن اصل، آلام ابتدایی که از خداوند متعال صادر می‌شود برای آن است که مکلفان به وسیله آن آلام در معرض ثواب قرار گرفته، مستحق ثواب شوند، در غیراین صورت، صدور الم ابتدایی از خداوند نیکو نبوده، کار او عبث خواهد بود، اگرچه آن

۱. و من حق ما يستحق علي الطاعة من نفع ان يكون مقارناً للتعظيم.

۲. فكأن التفضل اصلاً لسائر المنافع، من حيث يجب تقدمه و تاخر ماعده، لانه لاسبيل للمنتفع ان ينتفع بشيء دون ان يكون حياً، له شهوة، و الابتداء بخلق الحياة و الشهوة تفضل، فقد صح انه لا سبيل الي النفع بمنفعة العوض و الثواب الا بعد تقدم التفضل.

الم، عوض در پی داشته باشد. (همان: ۴۷)

از مجموع سخنان سیدمرتضی دانسته می‌شود خداوند از روی لطف و مصلحت، با آلام ابتدایی، مکلفان را در معرض ثواب قرار می‌دهد، زیرا آلام سبب می‌شوند که شخص، با روی آوردن به اجرای دستورهای الهی سزاوار ثواب شود. (همو، ۱۴۰۵ ج: ۳ / ۱۳: ۱۳۷۸: ۳۳) به نظر می‌رسد آلام ابتدایی افزون بر آنکه می‌توانند نقش واسطه را برای تشویق در اجرای دستورهای خداوند، ایفا کنند، خود، می‌توانند به شکل استقلالی، متألّمان مکلف را در معرض ثواب قرار دهند، زیرا آنها، در برابر الم وارد شده مکلف به صبراند، گرچه این تکلیف، تکلیف استحبابی باشد که در این صورت، می‌توان گفت: هر نوع ألمی که بر شخص مکلف وارد می‌شود او را در معرض ثواب قرار داده، و با صبر خود می‌تواند سزاوار ثواب گردد. روشن است که صبر، فعلی اختیاری است که مکلف باید با تلاش زیاد، آن را محقق سازد.

در صورتی که مکلف بر رنج وارد شده صبر ننماید، نه مستحق ثواب است و نه امر دیگری مانند آن (عوض)، زیرا او با انتخاب بد، خود را از ثواب الهی که مرتبه‌ای بس بالاتر از عوض است محروم کرده است. چنان که او می‌تواند با انتخاب نامناسب، خود را از سایر ثواب‌های الهی محروم کند؛ برای مثال، نماز نخواند یا زکات ندهد یا روزه نگیرد؛ بنابراین، می‌توان این نظریه را - که نوآوری/این پژوهش است - مطرح نمود: عوض در مورد غیرمکلفان (کودکان، دیوانگان، و حیوانات) و ثواب در مورد مکلفان باید مطرح شود، یعنی میان مکلفان و غیرمکلفان تفاوت قائل شد، بدین صورت که آنچه مقابل آلام وارد شده بر مکلفان مطرح است ثواب است، با تفصیلی که بیان شد؛ و آنچه در مورد غیرمکلفان مطرح است، عوض، و آنچه مشترک میان همه است، تفضّل است.

البته ممکن است خداوند حتی برفرض صبر نکردن نیز، از روی تفضل در برابر آلام وارد شده به متألّم، ثواب و یا عوضی عنایت کند، ولی این ثواب و عوض، غیر از ثواب و عوض استحقاقی است که بنابر نظر متکلمان قائل به نظریه ثواب و عوض، متألّم به وسیله عمل خود در ثواب، و به وسیله فعل خداوند در عوض، سزاوار آن شده است؛ و اگر خداوند آن را به متألّمان ندهد، به ظلم متصف خواهد شد و یا با کمال او منافات خواهد داشت، بلکه ثواب، عوضی است که براساس 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 است، برخلاف ابتدای به عوض که بدون الم نیز می‌تواند نیکو باشد. بر این اساس، می‌توان روایاتی که بر دادن ثواب به کسانی که مصیبتی بر آنان وارد شده، ولو اینکه بر آن صبر نکرده باشند دلالت می‌کنند را تأویل نموده، گفت، مراد از ثواب در این روایات همان عوض است که خداوند از روی تفضل، در برابر مصیبت به شخص مصاب می‌دهد و با انبوه روایاتی که دریافت ثواب را منوط به صبر می‌دانند، منافات ندارد.

از نظر سیدمرتضی، موجودات زنده در نفع بردن از خداوند بر سه گونه‌اند: گروهی که خداوند آنها را آفریده است تا از هر سه منفعت یادشده بهرمنند شوند و گروهی از دو منفعت، و گروهی تنها از یک منفعت بهره می‌برند. (همو، ۱۳۸۷: ۱/ ۴۷ و ۴۸)

مطالبی که از عبارات او استفاده می‌شود در کلام سایر متکلمانی که نظریه عوض را مطرح نموده‌اند، یافت نمی‌شود. آن مطالب عبارت‌اند از:

- تمام موجودات زنده که مخلوق خداوند متعال هستند، به‌طورقطع، در معرض تفضل قرار دارند؛

- غیرمکلفان به‌طورقطع، در معرض منفعت ثواب قرار ندارند؛

- مکلفان قطعاً در معرض ثواب قرار دارند؛

- مکلفان و غیرمکلفان می‌توانند در معرض منفعت عوض قرار گیرند. این امر جایز است نه واجب.

بنابراین، مکلفان می‌توانند هر سه نوع منفعت را به‌دست آورند، مشروط بر آنکه از طرف خداوند الم ابتدایی به آنها برسد که در این فرض، منفعت تفضل را دارا هستند؛ زیرا همان‌طور که قبلاً بیان شد، آنها موجوداتی هستند که حیات، قدرت، شهوت، عقل و امکانات گوناگونی داشته، تمام این منافع از روی تفضل از سوی خداوند متعال به آنها عنایت شده است. از طرف دیگر، چون بنابر فرض، آنها مکلف‌اند، در معرض ثواب قرار دارند؛ و چون به آنها رنج ابتدایی می‌رسد، منفعت عوض را نیز به‌دست می‌آورند. اما اگر تکلیف مکلفان با الم همراه نباشد، تنها از دو منفعت ثواب و تفضل بهره‌مند می‌شوند. ایشان دلیل آن را محال نبودن رهایی بعضی از مکلفان از آلام ابتدایی می‌دانند؛ بنابراین، دیگر در معرض منفعت عوض قرار ندارند. (همان)

بنابر عبارات ایشان در آثار گوناگون، هر جا تکلیف، همراه با الم باشد مکلف، افزون بر منفعت ثواب، به منفعت عوض نیز خواهد رسید. (همو، ۱۴۱۱: ۲۳۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۸)

او در کتاب ذخیره در پاسخ به این سؤال که اگر کسی بگوید، با توجه به اینکه خدمتگزاری بنده از وظایف عبادی او شمرده شده، سزاوار ثواب می‌گردد، پس چگونه عوض با این ثواب، همراه می‌گردد؟ می‌گوید:

علت ثواب با علت عوض، متفاوت است، زیرا بنده به علت فرمانبرداری مولا و اطاعت او سزاوار ثواب می‌گردد، زیرا این فرمان‌برداری و اطاعت از وظایف و مصالح اوست، ولی به جهت نفس فرمان‌برداری و اطاعت نیست که او سزاوار عوض می‌گردد، بلکه عوض برای آلامی است که از طرف مولا به بنده می‌رسد، مانند اینکه او را مجبور کند که بارهای سنگین را حمل نماید و یا کارهای مانند آن را، انجام دهد، یا عوض برای غم و اندوهی است که مولایش او را در انتخاب کار آزاد نمی‌گذارد و او را بر این امر وامی‌دارد که جز برای مولای خود کار نکند. (۱۴۱۱: ۲۴۲)

در نقد این سخن سیدمرتضی می‌توان گفت: به چه دلیل منفعت تکلیف و الم جدا شده است؟ اگر گفته شود در آنجا که تکلیف است، در برابر آن ثواب است و خود ثواب چون دارای تجلیل و عظمت است و مرتبه و اندازه آن با عوض سنجش‌ناپذیر است؛ بنابراین ثواب جانشین عوض شده و در مرتبه‌ای قرار گرفته که عوض در آن منحل است؛ از این رو، اگر ثواب داده شود عوض نیز داده شده است، او چه پاسخی خواهد داد؟ چنان که خود ایشان، غرض از صدور آلام ابتدایی از طرف خداوند متعال را عوض نمی‌داند، زیرا به نظر او، خداوند بدون الم ابتدایی می‌تواند به عوض، ابتدا کند، بلکه غرض خداوند از آلام ابتدایی را مصلحت و آن چیزی می‌داند که باعث استحقاق ثواب شده است؛ و از این رو، او مصلحت را اصل و عوض را فرع می‌داند. (همو، ۱۴۱۲: ۹۶)

به بیان دیگر، این سخن بر این مبنا استوار است که منفعت عوض، شامل مکلفان هم می‌شود. اما می‌توان گفت، آنچه درباره مکلفان مطرح است ثواب است، زیرا ثواب، خود، منفعت عوض را نیز به صورت کامل‌تر داراست و تمام آلامی که مکلفان برای عمل به تکالیف

الهی، تحمل می‌کنند و خود در آن نقشی ندارند، به‌وسیله ثواب، جبران خواهد شد و مکلفان در برابر آلام ابتدایی و غیراختیاری، مکلف به صبر بوده، بازاء آن، پاداش می‌گیرند؛ و ثواب امری نسبی است به‌گونه‌ای که تکلیف هرچه دارای مشقت زیادتری باشد دارای ثواب بالاتری خواهد داشت؛ بنابراین، دلیلی ندارد که در مواردی که تکلیف دارای الم است یا الم آن خیلی است گفته شود که مکلف متألم، هم از منفعت ثواب و هم از منفعت عوض بهره‌مند خواهد شد. در همان مثال سیدمرتضی که سایر متکلمان هم بیان کرده‌اند می‌توان گفت، بازاء تمام رنج‌هایی که بنده به‌جهت اطاعت و خدمتگزاری به آقای خود به نیت اجرای فرمان الهی تحمل می‌کند، ثواب الهی شامل حال او خواهد شد، مگر آنکه، خود، به علت اختیار بد، خود را از ثواب الهی محروم کند و یا اسباب آزار و اذیت خود را فراهم نماید. برای مثال، از حقوق خود در برابر مولایش آگاه نباشد و یا استفاده نکند، ولی در هر فرضی که او در رنج خود نقشی نداشته باشد و مولایش هم، به او ستم نکند - که در آن صورت عوض بر عهده او خواهد بود - اگر بنده برای خدا صبر کند مشمول ثواب الهی خواهد شد. آنچه موجب این تفکیک است در نظر نگرفتن تکلیف در برابر آلام ابتدایی است. در صورتی که بپذیریم، مکلفان، در برابر آلام ابتدایی مانند اجرای دستورهای خداوند و ترک منهیات او مکلف به صبراند، منفعت ثواب مطرح خواهد شد، نه عوض.

دلیل بر ایشان اینکه غیرمکلفان نیز، می‌توانند در معرض عوض قرار گیرند البته نه به‌صورت قطعی، همان وجهی است که درباره مکلفان بیان کردند که عبارت بود از محال نبودن رهایی بعضی از غیرمکلفان از آلام ابتدایی. بنابراین، دیگر در معرض منفعت عوض قرار نخواهند گرفت.

اما آنچه در مورد غیرمکلفان قطعی است همان تفضل است. زیرا آنها مخلوقات زنده خداوند بوده، از امکانات زیادی بهره‌منداند. (همو، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۷ و ۴۸)

ایشان این بحث را در کتاب دیگر در پاسخ به این سؤال که آیا آنچه خداوند بر ایوب علیه السلام نازل کرده، به‌جهت ثواب بود یا عوض و یا هردو، مطرح نموده است. و سپس در پاسخ به آن می‌گوید:

دردهایی که از طرف خداوند متعال به‌جهت مجازات نیست، جایز نمی‌باشد که

غرض و هدف از آن، عوض باشد، زیرا اگر هدف تنها عوض رساندن باشد، خداوند می‌تواند که این عوض را بدون اینکه مشروط به رنج نماید، عنایت نماید؛ بنابراین، هدف (هدف اصلی) مصلحت و فراهم‌شدن استحقاق ثواب است؛ بنابراین، عوض تابع است و مصلحت اصل است.^۱ (همو، ۱۴۱۲: ۹۶)

بعد ایشان بیان می‌کنند: که عوض موجب می‌شود که درد و رنج از صورت ظلم‌بودن خارج شود و هدف موجب می‌شود که از عبث‌بودن خارج شود. (همان)

نقد ذکرشده بر این سخن سیدمرتضی نیز وارد است، زیرا براساس نظر ایشان که هدف (هدف اصلی) از آلام، مصلحت و فراهم‌شدن استحقاق ثواب، و عوض تابع ثواب است، می‌توان گفت: با وجود ثواب، عوض دیگر موضوعیت نداشته، منفعت ثواب، منفعت عوض را دربر دارد و عوض در جایی است که ثواب موضوعیت ندارد.

سیدمرتضی حکمت الهی را دلیل گفتار خود مبتنی بر وجوب برخوردار شدن تمام موجودات زنده حادث از یکی از این منافع یا تمامی آنها دانسته است، نه اینکه این امر یعنی خالی‌بودن از منفعت فی‌حدنفسه و ذاتاً محال باشد؛ زیرا، اگر موجودی دارای حیات، عقل، شهوت و قدرت باشد و در معرض منفعتی (غیر از تفضل) هم قرار نگیرد محال ذاتی نبوده، آنچه این امر را محال می‌کند حکمت قدیم تعالی است. زیرا خداوند حکیم، باید هر موجودی را در معرض منفعت متناسب با خود آن موجود، قرار دهد.^۲ (همو، ۱۳۸۷: ۴۸ / ۱)

ایشان دلیل اینکه حکمت خداوند چنین اقتضایی دارد را چنین بیان می‌کند:

زیرا خداوند که در موجود زنده صفات عقل، شهوت و قدرت را قرار داده است، هدف او از این بخشش، یا رساندن نفع است یا ضرر، و یا نه نفع است و نه ضرر؛ اگر هدف رساندن نفع است این همان نفعی است که ما آن را واجب کردیم، یعنی

۱. و اما الآلام التي يفعلها الله تعالی لا علی سبیل العقوبة فليس يجوز ان يكون غرضه عزوجل فيها العوض من حيث كان قادراً علی ان يبتدي بمثل العوض، بل الغرض فيها المصلحة و ما يؤدي الي الثواب فالعوض تابع والمصلحة اصل.

۲. و اما اوجبتنا ذلك من جهة حكمة القديم تعالی؛ لا من جهة انه يستحيل في نفسه، و اما قلنا انه ليس يستحيل، لان كونه حياً و عاقلاً و ذا شهوة و قدرة ليس منفعة بنفسه، و اما يكون منفعة و نعمة اذا فعل تعريضاً للنفع ...

مکلفان را در معرض ثواب قرار دادن و به تبع در معرض عوض قرار دادن، و اگر هدف از بخشش این صفات، زیان‌رساندن خداوند متعال باشد و یا نه زیان‌رساندن باشد و نه منفعت‌رساندن، در این دو صورت این با کمال خداوند منافات دارد، زیرا در صورت زیان‌رساندن، این در حکم ظلم کردن است و در صورتی که نه قصد بر زیان‌رساندن است و نه قصد بر سودرساندن این عبث است. (همان)

نقد یادشده بر این سخن سیدمرتضی نیز وارد است، زیرا بنا بر گفته خود ایشان که هدف (هدف اصلی) از آلام ابتدایی، مصلحت و فراهم‌شدن استحقاق ثواب بوده، عوض تابع ثواب است، می‌توان گفت، با وجود ثواب، عوض دیگر موضوعیت نداشته، منفعت ثواب، منفعت عوض را دربر دارد.

نتیجه

در ارزیابی دو نظریه مقابل - سیدمرتضی و محقق حلی - بنا بر نظر اول برای حسن بودن آلام ابتدایی افزون بر اعتبار (لطف، مصلحت)، عوض ضروری بوده، رابطه میان الم ابتدایی و عوض رابطه‌ای ضرور است. بنا بر نظر دوم مصلحت موجود در الم ابتدایی برای حسن بودن آن کافی است و دیگر استحقاقی نیست تا عوض ضرور باشد. در این پژوهش ثابت شد که نه سخن سیدمرتضی به طور مطلق صحیح است، نه سخن محقق حلی زیرا آنچه برای مکلفان درباره آلام ابتدایی، می‌توان مطرح کرد ثواب است نه عوض، و محقق حلی نیز، دلیل اخص از مدعای او است و آن در جایی است که متعلق الم و لطف یکی باشد. اما متکلمان موارد متعددی را بیان می‌کنند که متعلق الم و لطف یکی نیست؛ بنابراین، سخن محقق حلی درباره غیرعقلا و غیرمکلفان در صورتی که الم وارد شده بر آنها برای دیگری مصلحت باشد، صحیح نیست و سخن سیدمرتضی و قائلان به نظریه عوض درست است. در فرضی که متعلق الم و لطف یکی باشد به نظر می‌رسد که استدلال محقق حلی صحیح بوده، الم ابتدایی در این فرض بدون عوض نیز نیکو است؛ و عقلا با دل‌وجان آن را می‌پذیرند. زیرا خود الم طبق فرض، دارای مصلحت است و این مصلحت به گونه‌ای است که جز در سایه الم به آن نمی‌توان رسید.

در بیان رابطه میان ثواب و عوض اثبات شد که اگر سیدمرتضی و سایر متکلمان عدلیه، بخواهند عوض را بر مبنای استحقاق تبیین کنند، به طور مطلق درست نیست، زیرا آنچه برای مکلفان می توان مطرح کرد، ثواب است، عوض، تنها به صورت تفضلی، آن هم در صورت نائل نشدن به ثواب، تبیین پذیر است.

در مورد غیر مکلفان، اگر الم ابتدایی در حق خودشان لطف باشد، عوض استحقاقی قابل قبول نیست، ولی اگر الم وارد شده بر آنان، در حق دیگران لطف باشد، می توان عوض استحقاقی را پذیرفت.

در نهایت این نظریه اثبات شد که نظریه ثواب و عوض دو نظریه اند که هر کدام بخشی از آلام ابتدایی را تبیین کرده، در مجموع، مکمل یکدیگراند و با آن دو، می توان فلسفه تمام آلام ابتدایی را تبیین کرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اسدآبادی، قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۴۰۸ ق، شرح الاصول الخمسة، تعلیق الامام احمد بن الحسین بن ابی هاشم، مکتبه وهبه.
۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۴۱۹ ق، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، الجزء الاول، صیدا بیروت، المکتبه العصریه.
۴. انوری، حسن و مشاوران، ۱۳۸۲، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، سخن.
۵. بحرانی، میثم علی بن میثم، ۱۳۹۸، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۶. حلبی، تقی الدین ابوالصلاح، ۱۳۶۳، تقریب المعارف فی الکلام، المصحح: الشیخ رضا الاستادی، قم، انتشارات اسلامی.
۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر بن الحسن، ۱۴۰۶ ق، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.

۸. حلی، حسن بن یوسف المطهر، ۱۴۱۳ ق، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مصحح: الاستاذ حسن حسن زاده آملی، قم، النشر الاسلامی.
۹. _____، ۱۴۲۶ ق، *تسلیک النفس الی خطیرة القدس*، تحقیق فاطمه رمضانی، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۰. _____، ۱۹۸۲ م، *نهج الحق و كشف الصدق*، بیروت، دارالکتب الایرانی.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، ۱۴۰۶ ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، دارالاضواء.
۱۳. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۴۱۳ ق، *رسالة قواعد العقائد*، تحقیق الشیخ علی حسن خازم، لبنان، دارالغربة.
۱۴. علم الهدی، ابوالقاسم علی بن الحسین بن محمد الموسوی، ۱۴۰۵ ق (الف)، *رسالة انقاذ البشر من الجبر والقدر: به نقل از، رسائل الشریف المرتضی، تقدیم السید احمد الحسینی، اعداد، السید مهدی الرجایی، قم، مطبعة الخيام.*
۱۵. _____، ۱۴۰۵ ق (ب)، *رسالة جوابات المسائل الرازية انقاذ البشر، به نقل از: رسائل الشریف المرتضی، تقدیم، السید احمد الحسینی، اعداد، السید مهدی الرجایی، قم، مطبعة الخيام.*
۱۶. _____، ۱۴۰۵ ق (ج)، *اجوبة مسائل المتفرقة من الحديث و غيره، به نقل از: رسائل الشریف المرتضی، تقدیم السید احمد الحسینی، اعداد، السید مهدی الرجایی، قم، مطبعة الخيام.*
۱۷. _____، ۱۳۸۷، *امالی المرتضی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، لبنان، دار الکتب العربی.*

۱۸. _____، ۱۳۷۸، *جمل العلم و العمل*، تحقیق رشید الصفار، النجف الاشرف، مطبعة النعمان.
۱۹. _____، ۱۴۱۱ ق، *الذخيرة في علم*، تحقیق: السيد احمد الحسيني، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
۲۰. _____، ۱۴۱۲ ق، *تنزيه الانبياء*، بيروت، لبنان، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.
۲۱. فراهیدی، ابی عبدالرحمن الخلیل بن احمد، ۱۴۰۵ ق، *کتاب العین*، تحقیق الدكتور مهدی المخزومی، الدكتور ابراهیم السامرائی، قم، دارالهجرة.
۲۲. محقق حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعید، ۱۴۲۱ ق، *المسلك في اصول الدين*، تحقیق: رضا استادی، مشهد، مؤسسة الطبع آل‌تابعه لآستانه الرضوية المقدسة.
۲۳. مفید، ابی‌عبدالله محمد بن النعمان العکبری البغدادی، ۱۴۱۳ ق، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۲۴. _____، ۱۴۱۴ ق، *تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد*، قدم له العلامة السيد هبة‌الدین الشهرستاني، قم، رضی.
۲۵. مقرمی الفيومی، احمد بن محمد بن علی، ۱۳۴۷ ق، *مصباح المنیر*، مصحح، محمد محی‌الدین عبدالحمید، مصر، مطبوعات.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی