

شکل‌گیری و تطور نظریه عوض در رهیافت کلامی

حمیدرضا سروریان^۱

محمد بنیانی^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۲۹

تاریخ پذیرش: ۹۲/۶/۲

چکیده

با چشمپوشی از متون دینی، که بنا بر یک احتمال عامل اصلی شکل‌گیری نظریه عوض هستند، از آثار به‌جامانده از متکلمان اسلامی به دست می‌آید که نظریه عوض ابتدائاً توسط برخی متکلمان متقدم معتزله شکل گرفته و سپس توسط سایر متکلمان عدلیه، اعم از معتزله و زیدیه و امامیه، طرح و بسط یافته است. زیرا افزون بر متکلمان معتزله، متکلمان زیدیه و شیعه و اشاعره نیز آن را به متقدمان معتزله نسبت داده‌اند. با گذشت زمان این نظریه دارای تغییر و تحولاتی بوده است، به گونه‌ای که بنا بر برخی تحلیل‌ها عوض انکار می‌شود و بنا بر برخی تفسیرها عوض تفضلی است و بنا بر برخی تحلیل‌های دیگر در مواردی عوض استحقاقی و در مواردی تفضلی است. در متون دینی به معنای عوض که همان معنای لغوی آن باشد با صرف نظر از قید استحقاق در آن اشاره شده است. به نظر می‌رسد که متکلمان اسلامی با تأثیرپذیری از روایات به پردازش نظریه و اضافه کردن قید استحقاق پرداخته‌اند.

کلیدواژه‌ها

عوض، الم ابتدایی، مصلحت، لطف، استحقاق

^۱ استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

sarvarianhr@yahoo.com

^۲ استادیار دانشکده الهیات دانشگاه شیراز

mbonyani@shirazu.ac.ir

۱. طرح مسئله

در نگرش متکلمان اسلامی، آلام منسوب به خداوند به دو دسته ابتدایی و غیرابتدایی تقسیم شده است که هر دوی آن‌ها نیکو به حساب می‌آیند. چرایی نیکویی آلام ابتدایی با نظریه عوض پاسخ می‌یابد. اهمیت بحث عوض و لوازم معرفتی مطرح شده در آن و ارتباط آن با مباحثی مانند شر، که اندیشه متکلمان جدید را به تحقیق و بررسی واداشته است، بر کسی پوشیده نیست. عدم وجود تحقیق دقیق در باب تاریخچه نظریه عوض و تطور آن نگرش چنین نوشتاری را ضروری می‌سازد. بررسی اجمالی محتوای نظریه همراه با رویکرد شکل‌گیری و تطور آن و بررسی تأثیرپذیری یا عدم تأثیرپذیری آن از متون دینی از اهداف این پژوهش است.

۲. عوض در متون دینی

برای مشخص شدن نحوه شکل‌گیری و تطور نظریه ریشه‌یابی قرآنی و روایی آن ضروری می‌نماید تا در ادامه بحث میزان تأثیرپذیری متکلمان یا عدم تأثیرپذیری آنان از متون دینی مشخص گردد.

۲.۱ عوض در قرآن کریم

اگرچه خود واژه عوض و مشتقات آن در قرآن نیامده است، اما عوض در معنای لغوی‌اش در قرآن آمده است که آن معنا از حرف «بای تعویض» در آیه شریفه، دانسته می‌شود، که با توجه به قرائن گاه در همان معنای لغوی خود که قرار دادن چیزی به جای چیزی دیگر است آمده (توبه: ۳۸) و گاه به معنای ثواب آمده است (توبه: ۱۱۱).

۲.۲ عوض در روایات

در روایات عوض در معانی گوناگونی استعمال شده است:

۱.۲.۲ عوض به معنای لغوی آن

در روایات زیادی از معصومین (ع)، عوض در همان معنای لغوی‌اش که عبارت است از بدل و جایگزین چیزی استعمال شده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۰۱). حضرت علی (ع) در روایات گوناگونی عوض را در معنای یادشده استعمال کرده‌اند (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۲، ۱۳۰، ۲۶۸، ۲۸۷، ۱۴۷، ۳۷۹، ۱۳۳، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۳۱،

۲۳۲، ۲۳۸). در روایتی حضرت صادق (ع) از واژه عوض در جایی که غاصب مالی را غصب کرده و از پرداخت عین آن ناتوان است استفاده می‌کند (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۱۰۵). عوض در روایات یادشده، که به عنوان نمونه ذکر شد، به همان معنای لغوی آن که بدل و جایگزین است استعمال شده است.

۲.۲.۲ عوض به معنای ثواب

در روایات متعددی از معصومین (ع)، عوض به معنای ثواب آمده است، زیرا در آن‌ها تلاش شخص و نیت الهی داشتن او لحاظ شده است، و این دو از ویژگی‌های ثواب است (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۱). معنای مذکور در روایات دیگری نیز آمده است (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۴۰، ۱۸۴؛ نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۷۴). در غرر الحکم نیز نزدیک به این معنا آمده است (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۸). در روایت دیگری از امام صادق (ع)، عوض در معنای ثواب به کار رفته که از آن ضرورت نقش شخص و نیت الهی داشتش برای نیل به عوضی که معنای ثواب است استفاده می‌شود (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۶، ص ۲۴۱؛ ج ۸، ص ۱۲۷، با اندکی تفاوت متن). در روایت دیگری از امام باقر و صادق علیهما السلام، عوض در معنای ثواب به کار رفته است (طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۰-۲۲۱؛ مجلسی، ج ۴۴، ص ۲۲۱؛ ج ۹۸، ص ۶۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۴۲۳؛ ص ۵۳۷). و عوض در همین معنا از امام صادق (ع) نقل شده است (مفضل، ۱۹۶۹، ص ۱۴۴). در روایتی از امام صادق (ع)، عوض به معنای ثواب دنیوی آمده است (طبرسی، ۱۴۱۲، ص ۳۳۶).

۳.۲.۲ عوض به معنای اصطلاح متکلمان

در اصطلاح متکلمان عدلیه، عوض عبارت است از منفعتی که بر اساس استحقاق متألم است، بدون آن که آن منفعت با بزرگ کردن و بزرگ داشتن متألم همراه باشد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ص ۴۸، ۳۳۳؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۲۳۹؛ همو، ۱۹۶۷، ص ۳۴؛ طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۵۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۶؛ علامه حلی، ۱۴۲۶، ص ۱۷۶؛ همو، ۱۳۶۵، ص ۸). در تعریف یادشده، کلمه نفع به منزله جنس است، که تفضل و ثواب و عوض را در بر می‌گیرد و با قید استحقاق تفضل خارج می‌شود و با قید تعظیم و تجلیل،

ثواب. زیرا در تفضل و 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 و ثانیاً خالی از بزرگداشت. با توجه به تذکر بالا، در روایتی عوض به معنای اصطلاح متکلمان با صرف نظر از قید استحقاق در آن آمده است. علی بن فضال از امام رضا (ع) روایت کرده است: «هیچ کس فرزند دخترش از او گرفته نشد، جز آن که خداوند بهشت را به او عوض دهد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۸، ص ۱۸۲). با توجه به این که مرگ فرزند امر غیراختیاری است و عطای بهشت به صبر مقید نشده است، در حالی که ثواب مشروط به صبر است، روایت بر عوض کلامی، با صرف نظر از استحقاقی بودن یا نبودن آن، دلالت دارد. در روایت دیگری از امام (ع) نیز به این مطلب اشاره شده است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۶۴). روشن است در صورت در نظر نگرفتن قید استحقاق در این گونه روایات، بازگشت معنای عوض به همان معنای لغوی آن است.

از مجموع آیات و روایات واردشده درباره عوض می‌توان استفاده کرد که اگرچه واژه عوض و مشتقات آن در قرآن نیامده است، اما عوض در معنای لغوی‌اش آمده است و می‌توان آن را از حرف «بای تعویض» فهمید که گاه در آیه، با توجه به قرائن، عوض به معنای ثواب است و گاه در همان معنای لغوی خود به کار رفته است. آنچه از عوض در روایات آمده است، در اکثر قریب به اتفاق موارد، همان معنای لغوی عوض و معنای اصطلاحی ثواب است. البته بر اساس روایاتی، با صرف نظر از قید استحقاقی بودن عوض، می‌توان از آن‌ها به معنای اصطلاح متکلمان هدایت شد، که این معنا نیز در واقع بازگشت به معنای لغوی عوض است.

۳. شکل‌گیری نظریه عوض

ابوالحسن اشعری (۲۷۰-۳۳۰ ق)، که خود زمانی معتزلی بوده و با اندیشه‌های این گروه کاملاً آشناست، در مسئله چگونگی عوض دادن خداوند به حیواناتی مانند مار و عقرب از متقدمان معتزله مانند عباد (ز. ۲۱۵ ق)، جعفر بن حرب (ز. ۲۳۶ ق)، و اسکافی (ز. ۳۴۰ ق) نام می‌برد. همچنین او درباره چهارپایانی که به دیگران زیان رسانده‌اند از ابوعلی جبائی (ز. ۳۰۳ ق) نقل کرده است که چون خداوند آن‌ها را بر زیان رساندن توانا ساخته پس عوض زیان بر عهده اوست (اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۵۴). در عبارت فوق، که از جبایی

نقل شده است، مبنای عوض عدالت خداوند است، زیرا خداوند از یک سو آن‌ها را بر زیان رساندن توانا کرده و از سوی دیگر مانعی درونی مانند عقل و بیرونی مانند توانایی برای جلوگیری از زیان برای آن‌ها قرار نداده است. بنابراین عدالت خداوند عوض را ضروری می‌کند. این مبنای عدالت در ضرورت داشتن عوض در آلام ابتدایی بر خداوند در اکثر متکلمان بعد از جایی نیز مشاهده می‌شود.

قاضی عبدالجبار (ز. ۴۱۵ ق)، در مسئله دوام و عدم دوام عوض، دائمی بودن عوض استحقاقی را به ابوعلی (ز. ۳۰۳ ق)، ابوالهذیل (ز. ۲۳۵ ق)، گروهی از متکلمان بغداد، و اسماعیل بن عباد (ز. ۳۸۵ ق) نسبت داده است. ضمن آن که وی نقل می‌کند که ابوعلی از این گفتار خود عدول کرده است. او استحقاقی نبودن عوض دائمی را به ابوهاشم نسبت می‌دهد و خود این نظر را می‌پذیرد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص ۴۹۴). ایشان از ابوعلی نقل می‌کنند در صورتی که متألم از اهل عقاب باشد عوض او ساقط می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص ۵۰۴). زیدیه نیز عوض را به ابوعلی نسبت داده‌اند، ضمن آن که خود در این امر با ابوعلی توافق کامل ندارند (شرفی قاسمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ۶-۲۷۵؛ قاسم بن محمد، ۱۴۲۱، ص ۱۰۰).

متکلمان امامیه، مانند سید مرتضی، شیخ طوسی، علامه حلی، و فاضل مقداد، در مسئله عوض به نقل قول از ابوعلی (ز. ۳۰۳ ق) و ابوهاشم (ز. ۳۲۱ ق) پرداخته‌اند. سید مرتضی می‌گوید: ابوعلی جایز دانسته است که ألم تنها به جهت عوض و بدون اعتبار باشد (علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۲۳۰). شیخ طوسی در بحث انتصاف (دادخواهی) که از لواحق بحث عوض است به نقل قول از ابوهاشم می‌پردازد (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۵۳). علامه حلی نیز دوام عوض را به ابوعلی نسبت می‌دهد (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۳۹۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۳۷). فاضل مقداد نیز درباره علت حُسن آلام ابتدایی و اختلاف در آن از افرادی مانند پدر ابوعلی و عباد بن سلیمان صمیری نام می‌برد (سیوری حلی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۱).

از آثار متکلمان مسلمان به دست می‌آید که اصل نظریه از اوایل قرن سوم مطرح بوده است و پیش از قاضی عبدالجبار، ابوعلی و ابوهاشم دو شخصیتی بوده‌اند که در شکل‌گیری نظریه نقش اساسی داشته‌اند. اگر چه به صورت پراکنده از متکلمان مقدم بر آنان مانند عباد

(ز. ۲۱۵ ق)، جعفر بن حرب (ز. ۲۳۶ ق) و ابوالهذیل (ز. ۲۳۵ ق) نیز درباره نظریه عوض سخنانی نقل شده است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص، ۴۹۴؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۲۳۰؛ اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۵۴).

پس از روشن شدن روند شکل‌گیری نظریه عوض به بررسی تطور آن می‌پردازیم و خواهیم دید که آیا نظریه عوض از ابتدا دارای یک محتوای ثابت بوده یا در طول زمان محتوای آن تغییر کرده است.

۴. تطور نظریه عوض

برای مشخص شدن تطور احتمالی نظریه عوض، بررسی ضرورت و یا عدم ضرورت قیود آورده‌شده در نظریه عوض برای حسن شدن آلام ابتدایی ضروری است، تا در پرتو آن روشن شود که قیود اضافه‌شده از چه زمانی آورده شده و تا چه زمانی ادامه داشته است؟ آیا تمام متکلمان قائل به نظریه قیود آورده‌شده را ضروری می‌دانند یا نه و علت ضرورت یا عدم ضرورت قیود آورده‌شده چیست؟ قیود آورده‌شده در تعریف اکثر متکلمان قائل به نظریه عوض بدین قرار است: نخست، مصلحت داشتن الم ابتدایی (اعتبار)، و دوم استحقاقی بودن عوض علاوه بر مصلحت داشتن الم ابتدایی (اعتبار).

۱.۴ ضرورت یا عدم ضرورت مصلحت در حسن بودن آلام ابتدایی

اولین مسئله نقش‌آفرین در تطور احتمالی نظریه عوض و حتی در پذیرش آن نقش مصلحت در حسن بودن آلام ابتدایی است که آیا نقش آن لازم است یا کافی؟ پاسخ‌های متفاوت به سؤال یادشده یک تطور اساسی به حساب می‌آید که در ادامه مباحث روشن خواهد شد. قاضی عبدالجبار مصلحت را شرط لازم می‌داند، نه کافی (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ص ۲۲۸). او ابوهاشم را در این مسئله با خود همراه می‌داند و بر این اعتقاد است که اعتبار و عوض با یکدیگر موجب می‌شوند که الم قبیح نباشد، زیرا در این صورت الم نه عبث است و نه ستم. او بیان می‌کند که حتی این قول از ابوعلی نیز نقل شده است، اگرچه من در کتاب‌های او نیافتم و او در آثارش آلام را به جهت مصلحتی که در آن‌هاست جایز می‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲، ج ۱۳، ص ۳۹۰). لذا از نظر ابوعلی مصلحت شرط کافی برای نیکویی الم ابتدایی است و با وجود آن عوض ضرورتی ندارد، بر خلاف قول ابوهاشم که

مصلحت در الم ابتدایی برای نیکویی آن شرط لازم است و علاوه بر آن وجود عوض ضروری است.

از نظر قاضی عبدالجبار، اساس در رنجاندن خداوند اعتبار است و عوض در مرحله بعد قرار دارد. او گاه از این اعتبار به مصلحت تعبیر می‌کند و بر آن تأکید دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲، ج ۱۳، ص ۳۹۰). او دلیل ضرورت اعتبار را به فلسفه آلام برمی‌گرداند، زیرا الم است که می‌تواند اعتبار را ایجاد کند و مکلف با عبرت گرفتن به انجام دادن دستورات خداوند و ترک نواهی او تشویق شود. اگرچه او اعتبار را برای حُسن الم در ارتباط با تکلیف لازم می‌داند، ولی آن را کافی نمی‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲، ج ۱۳، ص ۳۹۰-۳۹۱). نکته مهم آن است که او می‌گوید: «اگر الم بدون عوض صحیح باشد، در این صورت بر خداوند متعال ضمانت عوض واجب نیست، بلکه علت ایجاد الم از سوی خداوند لطف بودن آن است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲، ج ۱۳، ص ۳۹۱). علی‌رغم سخن فوق، از سخنان او به دست می‌آید که حسن بودن الم بدون عوض تنها یک فرض است، زیرا او بر خلاف عباد، برای حُسن الم «اعتبار» را به تنهایی کافی نمی‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص ۴۹۰).

از نظر عباد و ابوعلی و محقق حلی، احتمال یادشده نزد قاضی عبدالجبار تنها احتمال نیست، بلکه از قطعیت نیز برخوردار است (محقق حلی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۹-۱۱۰) و در این صورت یا عوض مطرح نیست یا اگر مطرح باشد تفضلی است، نه استحقاقی. بنابراین با در نظر گرفتن سخن عباد (ز. ۳۸۵ ق) تطور بزرگی بعد از او از طریق متکلمانی مانند ابوهاشم و قاضی عبدالجبار و محقق حلی ایجاد شده است و این با صرف نظر از مبنای مستقل شیخ مفید در مسئله عوض است که خود امری دیگر است که در ادامه مباحث روشن می‌شود.

از نظر زیدیه، خداوند می‌تواند به جهت مصلحتی که خود می‌داند و ممکن است متألم نداند الم را ایجاد کند. بر خلاف گفتار ابوعلی و اصحاب لطف، که تنها عوض را برای نیکویی آلام ابتدایی کافی می‌دانند، بنا بر گفتار مهدی احمد بن یحیی و جمهور بصریه، آلام ابتدایی بدون اعتبار نیکو نیست، بلکه الم وارد شده بر متألم و غیرمتألم باید با اعتبار همراه باشد (شرفی قاسمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ۲۷۵-۲۷۶؛ قاسم بن محمد، ۱۴۲۱، ص ۱۰۰)، زیرا ابتدای به عوض و دور کردن زیان بدون ایجاد درد و رنج و تنها به جهت تفضل

از سوی خداوند امکان دارد و در این صورت ایجاد درد و الم بدون همراه بودن با مصلحت عبث خواهد بود و کار عبث بر خداوند محال است (شرفی قاسمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۷۶). از نظر زیدیه، عوض تنها به جهت مصلحت و اعتبار دیگری و بدون داشتن مصلحت برای شخص متالم و یا در نظر گرفتن عوض برای او ستم است (شرفی قاسمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ۲۷۶؛ قاسم بن محمد، ۱۴۲۱، ص ۱۰۰).

شیخ مفید (ز. ۴۱۳ ق) اولین متکلم امامیه است که نظریه عوض را مطرح کرده است. او اعتبار و مصلحت را در الم ابتدایی شرط می‌داند و در این راستا می‌گوید: «اگر ایجاد الم و لذت در حیوان مساوی باشد، بر خداوند حکیم و منزّه از نواقص روا نیست که به جای لذت، الم را در حیوان ایجاد کند؛ زیرا هیچ انگیزه و غرضی در ایجاد الم نیست، مگر عوض دادن به متالم. و خداوند می‌تواند این عوض را بدون الم و از روی تفضل بدهد. از نظر او جود و مهربانی خداوند سزاوار آن است که در صورت مساوی بودن الم با لذت در مصلحت، خداوند الم را انجام ندهد و مصلحت را همراه با لذت برای حیوان حاصل کند؛ زیرا لذت بر الم شرافت دارد. بنا بر نقل شیخ مفید، تعداد زیادی از عدلیه بر این باورند. البته گروهی از عدلیه و اشاعره با این سخن توافق ندارند (مفید، اوائل ۱۴۱۳، ب، ص ۱۰۸). وی در منبعی دیگر، تمام آلامی را که خداوند بر بندگان خود وارد می‌کند به علت مصلحت آن‌ها می‌داند و مرگ و زندگی را از مصادیق قاعده اصلح می‌داند و امتحان الهی را نیز از مواردی می‌داند که موجب می‌شود آلام سخت از طرف خداوند بر بسیاری از آفریده‌هایش وارد شود (مفید، ۱۴۱۴، ص ۹۵). او درباره فلسفه آلامی که قبل از مرگ بر برخی بندگان وارد می‌شود آن را در راستای صلاح آن‌ها و غیر آن‌ها می‌داند که به دنبال آن سختی‌ها نفع عظیم و عوض خواهد بود. و در نهایت، هر چه خداوند متعال با آفریده‌هایش می‌کند از برای ایشان اصلح و اصوب در تدبیر است (مفید، ۱۴۱۴، ص ۹۵).

سید مرتضی بر آن است که تمام آلام ابتدائی باید همراه با دو امر 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. امر دوم عبارت است از عوض که با آن الم از ستم بودن خارج می‌شود (علم‌الهدی، ۱۳۷۸، ص ۳۴). او اطلاق عنوان شر بر تمام سختی‌هایی که از طرف خداوند متعال می‌رسد را مجازی می‌داند، زیرا آن سختی‌ها را حکمت، صواب،

حق، و عدل می‌داند (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۹۳). این بهترین معنای او از لطف و مصلحت در عوض است.

از نظر سید مرتضی، عوض به تنهایی نمی‌تواند حسن بودن الم ابتدائی را توجیه کند (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۹۳). او بر اساس اصل «ضرورت مصلحت در الم ابتدائی»، مصداق مصلحت و لطف را همیشه شخص مباشر فعل نمی‌داند، بلکه گاه این لطف برای غیر از مباشر فعل و متعلق فعل است، و این گونه لطف نیز برای خارج شدن الم ابتدائی از عبث بودن کافی است. او مصلحت و لطف موجود در ذبح مباح را از همین نوع می‌داند» (علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۲۳۹).

شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰) هم غرض و هم عوض را در آلام ابتدایی شرط می‌داند. او عوض را به تنهایی برای نیکویی الم کافی نمی‌داند، زیرا ابتدای به عوض جایز است. بنابراین ایجاد الم توسط خداوند تنها برای عوض جایز نیست (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۸۷). او ذیل آیه شریفه ۱۵۵ بقره نیز بر این مطلب تصریح دارد و می‌گوید: «ابتلاء با توصیفات که بیان شد باید در برابر آن لطف در دین باشد و آزمایش؛ تنها برای دادن عوض، چنان که گروهی برآن‌اند، درست نمی‌باشد» (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸).

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲) نیز برای نیکویی الم لطف تنها را کافی نمی‌داند. از عبارت «لایکفی» دانسته می‌شود که لطف در الم لازم است، اگرچه کافی نیست (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۳۱).

محقق حلی (۶۰۲-۶۷۷) از میان متکلمان شیعه ابتدا نظریه عوض را قبول می‌کند. او درباره علت حسن بودن آلام ابتدایی به ذکر سه قول و دلایل آن‌ها می‌پردازد که عبارت‌اند 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 می‌پذیرد. او درباره دلیل این قول می‌گوید: «کسانی که تنها لطف را در ایجاد الم کافی می‌دانند استدلال کرده‌اند در این که اگر در برابر الم، به انسان منفعت برسد یا این که خود الم دارای لطف و منفعت باشد فرقی نیست، زیرا اگرچه در مقابل خود سفر منفعتی نباشد، تحمل سختی‌های سفر به جهت افزایش سود جایز است، و این امر در جایی که لطف به خود موئم، 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 نماید 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، ۱۴۲۱، ص ۱۰۹-۱۱۰). این سخن محقق حلی به معنای انکار عوض است. البته قبل از او استاد با واسطه قاضی عبدالجبار - ابوعلی - بر آن است که آلام ابتدایی، به جهت مصلحتی که در آن‌ها است از سوی خداوند، جایز هستند. سخن محقق حلی بازگشت به زمان قبل از قاضی عبدالجبار است و در واقع مخالفی است با اکثر متکلمان عدلیه که از زمان قاضی عبدالجبار تا زمان خود محقق حلی و بعد از آن بر کافی نبودن مصلحت برای نیکویی الم ابتدایی تکیه کرده‌اند. برای مثال، علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶)، که معاصر با اوست، و فاضل مقداد (ز. ۸۷۶)، که بعد از او قرار دارد، بر ضرورت داشتن عوض و مصلحت برای نیکویی الم ابتدایی تصریح دارند (علامه حلی، ۱۹۸۲، ۱۳۷-۱۳۸؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۱).

۲.۴ عوض؛ استحقاق و عدل الهی یا تفضل وجود الهی

نکته مهم دیگری که در تطور نظریه عوض نقش اساسی دارد این است که آیا عوض بر پایه استحقاق است و توجیه‌گر آن صفت عدل الهی است یا بر پایه تفضل است و توجیه‌گر آن تفضل و رحمت الهی؟ اگر مبنای ابوعلی از معتزله و محقق حلی از شیعه پذیرفته شود، یعنی این که مصلحت موجود در الم برای نیکویی آن کافی است، برای شخص متألم استحقاقی وجود نخواهد داشت تا عوض بر اساس آن ضرورت یابد. ولی نکته در اینجاست که برخی از متکلمان اسلامی، مانند شیخ مفید، ضمن پذیرش اصل عوض آن را در مواردی بر مبنای تفضل می‌دانند و آنگاه این مسئله رخ می‌دهد که آیا تفضل بر خداوند لازم است یا نه؟ که خود مسئله مستقلی است. حال با قبول این فرض که در برابر الم ابتدایی عوض از طرف خداوند خواهد بود، آیا این عوض بر پایه استحقاق است یا تفضل؟ در میان متکلمان عدلیه اکثر قریب به اتفاق عوض را استحقاقی می‌دانند، به گونه‌ای که در تعریف آن قید استحقاق را آورده‌اند و آن را قیدی می‌دانند که با آن تفضل خارج می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص ۴۹۴). از نظر قاضی عبدالجبار، رابطه شخص متضرر و متألم بر اساس

استحقاق است. او در برابر الم ابتدایی مکلفان و غیرمکلفان عوض را ضروری می‌داند و در صورت عدم عوض از طرف خداوند این کار قبیح و ستم خواهد بود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸، ص ۴۹۰).

بر خلاف اکثر متکلمان شیعه که عوض را امری استحقاقی می‌دانند، و ما در ادامه بحث به آن اشاره خواهیم کرد، در میان متکلمان امامیه، شیخ مفید با نظریه اکثر متکلمان عدلیه موافق نیست. او در میان متکلمان شیعه اولین کسی است که مسئله عوض را در قالب یک نظریه مطرح کرده است و ضمن مطرح کردن آن و قائل بودن به آن نامی از متکلمان معتزله نمی‌برد. او با مبنایی مستقل از معتزله و متکلمان امامیه‌ای که در این مسئله از معتزله تأثیر پذیرفته‌اند، به مسئله عوض می‌پردازد. ایشان درباره ضمانت الهی بر عوض در برابر آلام ابتدایی می‌گوید: «خداوند از آنجایی که کریم و جواد و متفضل و رحیم است، جزای بر اعمال و عوض بر آلام ابتدایی را ضمانت کرده است» (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۰۳). اگرچه او مسئله عوض را در ضمن مسئله عدل الهی بیان کرده است، ولی از سخن او دانسته می‌شود که ایشان اساس نظریه عوض را صفاتی همچون کریم بودن، جواد بودن، و فضل و رحمت الهی می‌داند، نه عدالت خداوند و استحقاقی بودن عوض، که اکثر قریب به اتفاق متکلمان عدلیه قائل به نظریه عوض چه قبل از او و چه بعد از او بر آن بودند.

به نظر می‌رسد تفاوت یادشده مهم‌ترین نقطه تمایز او از سایر متکلمان عدلیه قائل به نظریه عوض باشد که تطوری مهم در نظریه عوض است. او ضمن قبول کردن اصل نظریه، آن را بر اساس تفضل الهی می‌داند، نه بر اساس عدالت الهی. مبنای او در نظریه عوض با معتزله که عوض را بر اساس استحقاق می‌دانند متفاوت است. البته او مواردی از الم را ذکر می‌کند که در آن به عدالت خداوند برای ضرورت عوض در برابر آلام ابتدایی اشاره شده است. از مواردی که عوض بر خداوند واجب است آلام واردشده بر حیوانات است، چه آلام واردشده از طرف خداوند به جهت مصلحتی — اگرچه مصلحت برای دیگران — و چه آلام واردشده از طرف غیرخداوند. او دلیلش را بر فلسفه خلقت حیوانات از یک سو و صفات کمال الهی از سوی دیگر استوار می‌کند. زیرا یا هدف از خلقت حیوانات رسیدن منفعت به آن‌ها بوده است، که اگر خداوند در برابر آلام واردشده به آن‌ها عوض ندهد، آفرینش آن‌ها نه تنها سودی برای آن‌ها ندارد بلکه ضرر نیز خواهد داشت، و چون خداوند

دارای صفات کمال عادل بودن، کریم بودن، و حکیم بودن و عالم بودن است، از این که موجودی را بیافریند برای زیان دیدن و آزار رسیدن بدون آن که عوض آن را به او بدهد مبراست (مفید ۱۴۱۳، الف، ج ۴، ص ۱۱۰).

در عبارت بالا، شیخ مفید علاوه بر صفات کریم بودن، حکیم بودن، و عالم بودن، به صفت عدل الهی نیز اشاره می‌کند و آن را علت و جوب عوض در برابر آلام وارد شده بر حیوانات می‌داند. ولی او در نهایت بیان می‌کند که عدالت الهی دلالت دارد بر این که خداوند ستمکار نیست، ولی خداوند بالاتر از عدل را درباره بندگان خود اعمال می‌کند و مصداق و نمونه آن را عوض می‌داند. زیرا عوض را دارای چنان زیادتی می‌داند که بر اساس کریم بودن الهی قابل تبیین است، نه بر اساس عدالت الهی. او در ادامه می‌گوید: «زیان رساندن بدون عوض و آفرینش برای زیان فقط از کسی صادر می‌شود که نادان باشد و ستمکار، و خداوند چون عادل است، پس ستمکار نیست، چون عالم است، نادان نیست، و چون حکیم است، در آفرینش خود هدفی دارد که همان انتفاع به دیگران است، و چون کریم است، بالاتر از عدل را در مورد بندگان خود اعمال خواهد کرد، مانند عوض را که در آن زیادتی بس قابل توجه وجود دارد (مفید، ۱۴۱۳، الف، ج ۴، ص ۱۱۰).

از مجموع سخنان او استنباط می‌شود که روش و مبنای او در مسئله عوض با روش و مبنای معتزله متفاوت است. او مواردی از عوض را ذکر کرده است که بر اساس تفضل خداوند است و حتی مواردی هم که عوض را بر اساس عدالت تحلیل می‌کند پایه عوض است بدون آن که اندازه آن در نظر گرفته شود، یعنی اگرچه اصل عوض و پایین‌ترین مرتبه آن در مواردی بر اساس عدل الهی است، ولی چون منفعت در عوض به اندازه‌ای است که الم وارد شده در برابر آن بسیار ناچیز است، این زیادت و این گونه سود رساندن از طرف خداوند متعال بر اساس همان صفت کریم بودن و رحمت بی‌انتهای الهی اوست. این نظر شیخ مفید یک تطور اساسی در نظریه عوض است، هرچند بعد از او شاگردش سید مرتضی و سایر متکلمان بزرگ امامیه، مانند شیخ طوسی و خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، با او در این نظریه موافقت نکردند. آنان همگی عوض را بر اساس صفت عدل الهی می‌دانند و رابطه فرد متألم با آن را بر اساس استحقاق می‌دانند، به گونه‌ای که اگر خداوند به آن‌ها عوض ندهد ستم خواهد

بود. نظر آن‌ها در این باره مانند قاضی عبدالجبار معتزلی است. سید مرتضی رابطه فرد متألم با عوض را استحقاقی می‌داند، زیرا اگر در برابر این رنج خداوند عوض ندهد، فعل او ستمکارانه خواهد بود (علم‌الهدی، ۱۳۷۸، ص ۳۴؛ همو، ۱۴۱۱، ص ۲۳۹). و ستم در صورتی معنا دارد که استحقاقی در کار باشد. او به علت وجود همین استحقاق است که شرایط استحقاق را ملعموم می‌کند (علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۲۴۵-۲۴۶). از نظر شیخ طوسی نیز عوض امری استحقاقی است، زیرا عوض موجب خواهد شد که فعل خداوند به ظلم متصف نگردد. همین طور است هر درد و رنجی که به فرمان خداوند یا به روا داشتن او به جاننداری برسد که سزاوار آن نباشد عوض آن به عهده خداوند است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۸۹). روشن است که ستم در صورتی معنا خواهد داشت که متألم دارای استحقاق باشد.

خواجه نصیر الدین طوسی نیز عوض را استحقاقی می‌داند (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۶). علامه حلی، شاگرد خواجه، نیز بنا بر اصل عدل الهی عوض را بر خداوند واجب می‌داند و ندادن عوض از سوی خداوند را مساوی با ستم می‌پندارد که خداوند از آن مبرا است (حلی، ۱۳۶۵، ص ۷۶). او در باب عوضی که از سوی خداوند است زیادت بر الم را شرط می‌داند (حلی، ۱۴۲۶، ص ۱۷۶؛ همو، ۱۹۸۲، ص ۱۳۷-۱۳۸).

بعد از خواجه نیز نظریه‌های مطرح شده درباره عوض در راستای نظریه‌های گفته شده بوده است، به گونه‌ای که برخی از معاصران نظریه عوض را بر اساس مبنای استحقاق پذیرفته‌اند (شعرانی، بی‌تا، ص ۴۶۸). و برخی دیگر اساساً هر گونه استحقاقی را بر خداوند بی‌معنا می‌دانند و در مورد آلام ابتدایی نیز این اصل را جاری می‌کنند (طیب، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴). در آخرین تحقیق انجام شده درباره نظریه عوض این نظریه به اثبات رسیده است که درباره عوض نه سخن اکثر متکلمان عدلیه به طور مطلق صحیح است و نه نظریه عباد از معتزله و محقق حلی از شیعه، بلکه به نظر می‌رسد سخن درست نظریه‌ای است که بر اساس آن حسن بودن برخی آلام ابتدایی (آلام ابتدایی غیر مکلفان) را در شرایطی خاص، مانند آن که الم ابتدایی برای خود آن‌ها مصلحتی نداشته باشد، عوض تبیین می‌کند و برخی دیگر از آلام (آلام ابتدایی مکلفان) را ثواب تبیین می‌کند، چون تمام مکلفان در برابر الم مکلف به صبرند و برای آنان در ازای صبر ثواب که در مرتبه بالاتری از عوض است در نظر

گرفته شده است (ثواب همراه با تجلیل و بزرگداشت است و در صورت وجود ثواب دیگر عوض موضوعیت نخواهد داشت و در ثواب منحل خواهد شد) (نک: سروریان، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷-۲۰۴).

۵. نتیجه

با توجه به شباهت زیاد معنای لغوی عوض با معنای اصطلاحی آن و همچنین نظر به روایات، بدون در نظر گرفتن قید استحقاقی بودن عوض — که اکثر متکلمان قائل به نظریه آن را قبول دارند — می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که نظریه عوض از روایات تأثیر پذیرفته است. اگرچه متکلمان قیودی را علاوه بر آنچه در روایت آمده در محتوای نظریه دخالت داده‌اند. شاید علت این که شیخ مفید با معتزله در قید استحقاق همراه نیست همان تأثیرپذیری بیشتر ایشان از روایات باشد. به ویژه آن که روایات مربوط به عوض در کتب روایی شیعه آمده است و قاضی نورالله اصل نظریه عوض را به امامیه نسبت می‌دهد (مرعشی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۸۴-۱۸۹).

با صرف نظر از قید استحقاق، که اکثر قریب به اتفاق متکلمان عدلیه آن را در معنای اصطلاحی عوض به کار برده‌اند، عوض در متون دینی به همان معنای لغوی آن آمده است و می‌توان گفت بنا بر یک احتمال متکلمان اسلامی، با تأثیرپذیری از روایات، خود به پردازش نظریه و اضافه کردن قید استحقاق پرداخته‌اند. فارغ از این تأثیرپذیری، با توجه به استناد اکثر متکلمان مسلمان عدلیه در بحث عوض به متقدمان معتزله، مانند ابوعلی و ابوهاشم و قاضی عبدالجبار، خاستگاه اصلی نظریه متکلمان معتزله هستند و اکثر متکلمان شیعه در این مسئله از متکلمان معتزله تأثیر پذیرفته‌اند. البته برخی متکلمان شیعه، مانند شیخ مفید، در این مسئله به آرای معتزله استناد نکرده و خود در تحلیل نظریه دارای استقلال بوده‌اند.

با توجه به نقش مصلحت در حسن بودن آلام ابتدایی، دیدگاه‌های متفاوتی در نظریه عوض شکل گرفته است. بر اساس دیدگاه غالب، مصلحت شرط لازم در نیکویی آلام است. بر اساس دیدگاهی دیگر، مصلحت شرط کافی برای نیکویی آلام ابتدایی است. این دیدگاه در ابتدا دیدگاه نادری بوده که به ابوعلی نسبت داده می‌شده است، در ادامه تطور نظریه عوض نیز تنها به محقق حلی نسبت داده شده است. مفاد این دیدگاه انکار عوض استحقاقی است، اگرچه عوض تفضلی هم ممکن است، اما آنان خود در این باره سخنی

نگفته‌اند.

در میان متکلمان عدلیه، اکثر قریب به اتفاق آنان عوض را امری استحقاقی می‌دانند، به گونه‌ای که در تعریف آن قید استحقاق را آورده‌اند. ولی شیخ مفید، با مبنایی مستقل از معتزله و متکلمان امامیه‌ای که در این مسئله از معتزله تأثیر پذیرفته‌اند، ضمن قبول کردن اصل نظریه، آن را بر اساس تفضل الهی می‌داند، نه بر اساس عدالت الهی. این نظریه شیخ مفید در باب عوض را می‌توان مهم‌ترین امر در تطور معنایی عوض دانست. البته او در مواردی خاص، مانند آلام واردشده بر حیوانات، پایه عوض و نه زیادت آن را استحقاقی و بر مبنای عدالت می‌داند. بعد از شیخ مفید، اکثر متکلمان عدلیه بر استحقاقی بودن عوض تأکید کرده‌اند.

بر اساس آخرین تحقیقات انجام‌شده در این باره، عوض درباره آلام ابتدایی واردشده بر غیر مکلفان، مانند حیوانات و کودکان و دیوانگان، استحقاقی است و درباره مکلفان اساساً عوض مطرح نیست، بلکه ثواب درباره آنان مطرح می‌شود، و عوض در ثواب، که مرتبه‌ای بالاتر است، منحل می‌شود. در غیر این صورت، باز هم اگر عوض درباره آنان مطرح باشد، عوض تفضلی خواهد بود، نه استحقاقی.

کتاب‌نامه

- اشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۱۹ ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد محیی‌الدین عبد الحمید، صیدا-بیروت: المكتبة العصرية.
- اشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل، (بی‌تا)، اصول اهل السنة والجماعة، تحقیق الدكتور السید الجلیند، المكتبة الزهرية للتراث.
- آمدی، عبدالواحد، (۱۳۶۶ ش)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
- سروریان، حمیدرضا، (۱۳۹۰)، «بررسی نظریه عوض از دیدگاه سید مرتضی و مقایسه آن با نظریه ثواب»، اندیشه نوین دینی، ش ۲۵، ص ۲۰۴-۱۷۷.
- سیوری حلی، مقداد بن عبدالله، (۱۴۰۵ ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق سید

- مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
- سیوری حلی، مقداد بن عبدالله، (۱۴۱۷ ق)، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادی عشر، الطبعة الثانية، بیروت: دار الأضواء.
- سیوری حلی، مقداد بن عبدالله، (۱۴۲۲ ق)، اللوامع الالهية، چاپ دوم، تحقیق و تعلیق از شهید قاضی طباطبائی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شرفی قاسمی، احمد، (۱۴۱۵ ق)، عدة الاکياس في شرح معانی الاساس، ۲ جلد، صنعاء: دارالحکمة الیمانية.
- شعرانی، ابو الحسن، (بی تا)، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران: اسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰ ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، چاپ سوم، تهران: اسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۲ ق)، مکارم الأخلاق، قم: شریف رضی.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن (۱۴۰۶ ق) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الاضواء، چاپ: دوم.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، (۱۳۷۵ ق)، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، بی جا، بی نا.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۷ ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طیب، سید عبدالحسین، (بی تا)، کلم الطیب، ج ۱، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن المطهر، (۱۳۶۵ ش)، الباب الحادی عشر، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن المطهر، (۱۳۸۶ ش)، معارج الفهم، قم: دلیل ما.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن المطهر، (۱۴۱۳ ق)، کشف المراد، چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن المطهر، (۱۴۱۵ ق)، منهاج الیقین فی اصول الدین، چاپ اول، تحقیق یعقوب جعفری، تهران: دار الاسوه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن المطهر، (۱۴۲۶ ق)، تسلیک النفس الی حظيرة القدس، تحقیق فاطمه رمضانی، قم: موسسه الامام الصادق (ع).
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن المطهر، (۱۹۸۲ م)، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت: دار

الکتاب اللبنانی.

علم الهدی، الشریف المرتضی ابوالقاسم علی بن الحسین بن محمد الموسوی، (۱۴۰۵ هـ) رسائل الشریف المرتضی، تقدیم السید احمد الحسینی، اعداد السید مهدی الرجائی، قم: دار القرآن الکریم.

علم الهدی، الشریف المرتضی ابوالقاسم علی بن الحسین بن محمد الموسوی، (۱۳۷۸ ق)، جمل العلم و العمل، تحقیق رشید الصفار، النجف الاشرف: مطبعة النعمان.

علم الهدی، الشریف المرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین بن محمد الموسوی، (۱۴۱۱ ق)، الذخيرة فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی قاسم بن محمد بن علی، (۱۴۲۱ ق)، الاساس لعقائد الاکياس، چاپ سوم، تعلیق از محمد قاسم عبدالله، صعده: مكتبة التراث الاسلامی.

قاضی عبدالجبار، ابی الحسن عبدالجبار اسدآبادی، (۱۳۸۲ ق)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل (اللطيف)، راجعه دكتور ابراهيم مدكور، حققه دكتور ابوالعلاء عفيفي، اشرف دكتور طه حسين، دارالكتب.

قاضی عبدالجبار، ابی الحسن عبدالجبار اسدآبادی، (۱۴۰۸ ق)، شرح الاصول الخمسة، تعلیق از احمد بن حسین ابی هاشم، مكتبه وهبه.

قاضی عبدالجبار، ابی الحسن عبدالجبار اسدآبادی، (بی تا)، المجموع فی المحيط بالتکلیف، تصحیح الاب جین یوسف هو بن الیسوعی، بیروت: المطبعة الكاثوليكية.

قرآن مجید، عثمان طه، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دارالقرآن الکریم. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ ش)، تفسیر قمی، چاپ چهارم، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الكتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲ ش)، الکافی، تهران: اسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.

محقق حلّی، نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعید، (۱۴۲۱ ق)، المسلك فی اصول الدین، تحقیق رضا استادی، مشهد: مؤسسة الطبع التابعه لآستانه الرضويه المقدسه.

مرعشی، قاضی نور الله، (۱۴۰۹ ق)، احقاق الحق و ازهاق الباطل، مقدمه و تعلیقات از آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

مفضل بن عمر جعفی کوفی، (۱۹۶۹ م)، توحید المفضل، قم: مكتبة الداوری.

مفید، ابی عبدالله محمد بن النعمان العکبری البغدادی، (۱۴۱۳ ق)، الف، مصنفات الشیخ

۹۰ پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال دوازدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، پیاپی ۲۴

المفید، ج ۴، تحقیق‌الشیخ ابراهیم الانصاری، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
مفید، ابی عبدالله محمد بن النعمان العکبری البغدادی، (۱۴۱۳ ق)، ب، اوائل المقالات، قم:
لمؤتمر العالمی للشیخ المفید.
مفید، ابی عبدالله محمد بن النعمان العکبری البغدادی، (۱۴۱۴ ق)، تصحیح الاعتقاد، چاپ دوم،
قم: کنگره شیخ مفید.
نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸ ق)، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل‌البتی علیهم‌السلام.
نهج‌البلاغه، (۱۳۷۸)، ترجمه محمدرضا آشتیانی و محمدرضا امامی، تهران: پیام‌حق.

Archive of SID

The rise and development of Reward theory in theological approach

*hamid reza sarvarian*¹
*mohammad bonyani*²

Reception Date: 2013/07/20

Acceptance Date: 2013/08/24

Ignoring scripture as the main factor in development of Reward theory, it could be claimed that Reward theory is represented for the first time by some earlier Mutazilites and then, other theologians such as Mutazilites, Zaidis, Shiah and Asharites developed it. There are some concepts of Reward theory in different eras. According to some of them, Reward theory is rejected while in the light of some expositions, it is God's favor and in accordance with some others, Reward sometime based on merit and sometime is God's favor. In scripture, Reward has been used literally without merit condition. It seems that Islamic theologians added merit condition under the influence of hadiths. Reward theory is one of the important explanations for the problem of evil and has the main role among Islamic thinkers. This paper analyses various concepts of Reward theory in different eras and clarifies its formation and development.

Keywords: Reward, primary pains, validity (grace), merit

¹ Assistant professor, Tabriz University
(sarvarianhr@yahoo.com)

² Assistant professor, Shiraz University
(mbonyani@shirazu.ac.ir)