معارف حکمی جامعه ▪ دو فصلنامه علمی تخصصی
سال سوم ▪ شماره پنجم ▪ پاییز و زمستان ۱۴۰۱

# بررسی ادله وجوب تبعیت از خدا

احمد فربهی[۱]

## چکیده

چکیده حقّ، به معنای «اختیار، امتیاز و سلطه کسی بر شخص یا چیزی» به کار می‌رود و معنای اینکه خدا حقِّ طاعت دارد این است که وقتی طاعت الهی را با غایاتش مقایسه می‌کنیم، می‌توان عقلاً نوعی شایستگی انحصاری از آن انتزاع کرد و برای رسیدن به آن غایات، اطاعت الهی ضرورت می‌یابد و ما از آن، تعبیر به «وجوب تبعیّت» می‌کنیم. ما برای پذیرش حقِّ طاعت و وجوب تبعیّت، باید صفاتی را در خدای متعال لحاظ کنیم؛ صفاتی از قبیل علم، قدرت، عنایت و ولایت الهی. تبیین اندیشمندان از این مقوله متفاوت بوده که برخی از آنها را می‌توان پذیرفت و برخی دیگر قابل نقدند. برخی یافته‌های این نوشتار که به روش توصیفی ـ تحلیلی صورت گرفته، از این قرار است که بر اساس صفات کمالی الهی، حق انحصاری وضع قوانین و قدرت اجرای آنها از ناحیه خداست و این امر یکی از دلایلی است که وجوب طاعت الهی را بر بندگان اثبات می‌کند؛ همه اوامر الهی که امر به طاعت می‌کند، در نهایت باید به اوامر ارشادی و عقلی منتهی شود، هرچند می‌تواند مولوی بوده و به وجوبی عقلی منتهی شود؛ و اینکه به یک معنا حقّ طاعت الهی شامل تکالیف احتمالی هم می‌شود هرچند از منظر دیگر، این شمول محل تأمل است.

**واژگان کلیدی:** وجوب تبعیّت، حقِّ طاعت، حکمت، مالکیت، شکر منعم، حقّ و تکلیف

---

۱. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، قم، ایران؛ afarbehi53@gmail.com

## مقدمه

عنوان این نوشته، «وجوب طاعت الهی» است و سوال اصلیِ این پژوهش آن است که: چرا تبعیّت از دستورات الهی واجب است؟ البته سؤالات فرعی دیگری نیز بدین ترتیب قابل طرح است: معنای حقِّ طاعت و وجوب تبعیّت چیست و از کدام سنخ است؟ مبانیِ وجوب طاعت الهی چیست؟ ادله وجوب طاعت الهی چیست و سنخ آنها چگونه است؟

این مسئله در علوم مختلف، به شکل‌های گوناگون مطرح می‌شود: در علم کلام، تحت عنوان «رابطه ربوبیت تکوینی و تشریعی» و «اثبات الوهیت خدا»؛ در فلسفه حقوق، تحت عنوان «منشأ حقّ و تکلیف»؛ در علم اخلاق، تحت عنوان «نقش عنصر تبعیّت از دستورات الهی در ارزش‌های اخلاقی»؛ در فلسفه سیاست، تحت عنوان «منشأ حقّ حاکمیت» و «منشأ اذن حاکم در تصرفات»؛ در فلسفه علوم اجتماعی، تحت عنوان «بندگی الهی‌محور پیوندهای اجتماعی» و در علم اصول، تحت عنوان «ارشادی بودن امر به طاعت» و «اثبات ضرورت عقلی بودن تبعیّت» و «حقِّ طاعت»، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. هرچند شایسته بود که در مباحث فقهی، در فلسفه فقه و نیز در کلیات علم فقه، تحت عنوان «اولین تکلیف» و «تکلیف حاکم بر همه تکالیف» مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفت.

روشن است که این مسئله در همه علوم، به‌عنوان مسئله آن علم به شمار نمی‌آید؛ بلکه در برخی علوم، به‌عنوان مسئله و در برخی دیگر، مبدئی برای آن علم و یا مبدئی برای اثبات برخی از مسائل آن است.

این مسئله از چند جهت دارای اهمیت است:

۱. مسائل همه علوم ارزشی و عملی، به نوعی توقف بر آن دارد و توجه به کشف اراده تشریعی الهی را غایت اصلی در بررسی این مسائل به شمار می‌کند.

۲. در بین گرایش‌های کلامی، کسانی هستند که خداباوری را تا رسیدن به تبعیّت از خدا قبول ندارند و تبعیّت از خدا را تابع قراردادهای بین طرفین دانسته و به شکلی، خواست انسان‌ها را از نظر حقّ داشتن، مقدم بر حقِّ طاعت می‌دانند.

۳. در بسیاری از علومِ ناظر به رفتارها، اثبات این مسئله، رویکرد خاصی را به دنبال

دارد؛ یعنی موجب حضور رنگ خاصی در همه مباحث می‌شود. مثلاً اینکه ما در پیوندهای اجتماعی معتقد باشیم باید محوریت این پیوندها تبعیّت از خدا باشد، موجب می‌شود تمام مناسبات تحت تأثیر همین رویکرد قرار گیرد و در علم سیاست نیز مدل خاصی از حاکمیت را به دنبال دارد.

روش بررسی این مسئله، تحلیلی عقلی است. این مسئله در کتب کلامی، سابقه‌ای دیرینه دارد. به‌عنوان مثال، برخی از مسائل تکلیف در کتاب «الذخیرة فی علم الکلام» (موسوی، ۱۴۳۱، ص۱۰۵) آمده، اما در کتب اصولی، از مسائل نسبتاً نو به شمار می‌آید. به‌عنوان نمونه، در کتب شهید صدر، این مسئله با عنوان «حقّ الطاعة» بحث شده (صدر، ۱۴۰۵، ج۱، ص۲۸) و پس از آن در برخی کتب اصولی نیز مورد نقد و بررسی قرار گرفته است (سبحانی، ۱۳۸۳، ص۷۶). این بحث در برخی کتب فلسفه حقوق نیز بررسی شده است. از جمله کتبی که به تفصیل به این مسئله پرداخته، کتاب «حقوق و سیاست در قرآن»، نوشته آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی است که یک فصل را به بررسی این مسئله اختصاص داده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، فصل۴). همچنین کتاب «حقّ و چهار پرسش بنیادین»، به تفصیل درباره دلیل اثبات حقِّ طاعت و وجوب تبعیّت از دستورات الهی، سخن گفته است. (نبویان، ۱۳۸۸)

## ۱. مفهوم‌شناسی

پیش از آنکه به بررسی مبانی و دلایل وجوب طاعت بپردازیم، اصلی‌ترین واژه‌ها و مفاهیم را بررسی می‌کنیم:

### ۱ـ۱. تبعیّت و طاعت

تبعیّت، در لغت به معنای دنبال کسی یا چیزی رفتن (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج۱، ص۳۶۲) و طاعت، به معنای انقیاد و فرمانبرداری است (فیومی، ۱۴۱۴، ص۳۸۰). درباره معنای تبعیّت و طاعت باید به چند نکته توجه کرد:

۱. تبعیّت به معنای دنباله‌روی است، اما طاعت، به معنای انقیاد و فرمانبرداری؛ لذا در معنای طاعت، مسبوقیت امر و نوعی تبعیّت از روی مطالبه در آن نهفته است. در این

صورت، در مفهوم طاعت، حیثیاتی همانند خضوع و بندگی، بیشتر قابل لحاظ است تا در معنای تبعیّت.

۲. تبعیّت از خدا، گاه مستقیم است و گاه غیر مستقیم؛ یعنی اگر خدا امر کرده باشد به تبعیّت از شخصی، تبعیّت از او همان اطاعت از خداست.

۳. عصیان الهی یعنی مخالفت کردن با امر او و اگر بخواهیم از حیث ارزشی به آن نگاه کرده و آن را به فاعل خاصی نسبت دهیم، طبیعتاً باید عنصر اختیار را نیز در آن لحاظ کنیم تا بگوییم مخالفت کرد!

۴. عصیان الهی می‌تواند به تبعیّت از اوامر یک قانون‌گذار باطل باشد و می‌تواند به تبعیّت از یک شخص؛ بدون اینکه امر و نهی کند، باشد و می‌تواند به تبعیّت از هوای نفس باشد.

پرسش این پژوهش درباره «وجوب تبعیّت» و «حقِّ طاعت» است و با توجه به ابهام‌زدایی از این دو واژه، پرسش مذکور نیز شفاف‌تر می‌شود.

### ۲ـ۱. حقّ

حقّ، در لغت به معنای وجوب (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج۳، ص۶)، ثبوت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱۰، ص۴۹) و مطابقت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج۱، ص۲۴۶) است و در اصطلاح، دو گونه کاربرد دارد: یکی در علوم عقلی، مانند منطق و فلسفه، و دیگری در علوم ارزشی و رفتاری، مانند اخلاق و حقوق. حقّ، در فلسفه، به معنای موجود عینی است. به‌عنوان مثال، شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، به موجودی که وجود برای آن واجب باشد، الحق بذاته می‌گوید (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص۹۷). اگرچه از سخنان فخر رازی در تفسیر کبیر چنین برداشت می‌شود که این معنا از حق، معنای تحلیلی حق است نه اصطلاحی (فخر رازی ۱۴۲۰، ج۱، ص۱۲۰)، اما در هر صورت، در مباحث فلسفی، وقتی کلمه حق به کار برده می‌شود، مرادشان موجود عینی است. در منطق، حق به معنای گزاره مطابق با واقع، به کار می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص۱۲۵ و طوسی، ۱۳۶۱، ص۵۱۵). حقّ در منطق، به‌صورت وصفی به کار رفته و می‌گویند: «حقّ است» و وصف قضیه، مطابق با واقع قرار می‌گیرد که به این کاربردِ حقّ، «حقّ بودن» گوییم.

گونه دیگری که برای کاربرد اصطلاحی حقّ می‌توان یافت، کاربردی است که در علوم

ارزشی و رفتاری دیده می‌شود. در این دسته علوم، حقّ به‌صورت اسمی به کار می‌رود و با تعبیر «حقّ داشتن» بیان می‌شود. این کاربرد، خود بر دو قسم است: گاه مفهومی تحلیلی ـ انتزاعی است که به گونه‌ای، از روابط نفس‌الامری انتزاع می‌شود. مثلاً اگر رسیدن به هدفی، ضروری و حکیمانه باشد، راه‌های بدون مفسده آن نیز بالضرورة جایز است. این جواز اگرچه به معنای مطابقت با واقع نیست، اما منتزع از واقعیت‌ها و روابط واقعی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص۴۶ و نبویان، ۱۳۹۲، ص۲۹۹). کاربرد دوم آن، امری اعتباری و انشایی است که به کسی اعطا می‌شود. این معنای از حقّ، نوعی سلطه و اختیارِ بر شخص یا شیئی در موضوعی خاص است که به طور تکوینی آن را ندارد و نیاز به اعتبارکننده‌ای است تا آن را برای صاحب حق، اعتبار کند. (دانش‌پژوه، ۱۳۹۱، ص۱۵۳ ـ ۱۶۰)[1].

برخی از حقّ‌پژوهان، برای معنای ارزشی حقّ، جامعی مفهومی قائل شده‌اند و آن، «شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی» است (طالبی، ۱۳۹۳، ص۷۲). البته درباره اینکه حقّ، نسبت به کاربردهای خود، مشترک معنوی است یا لفظی، پرسشی است که باید در جای خود نقد و بررسی شود. (نبویان، ۱۳۸۸، ص۸۱)

### ۳ـ۱. ارکان حقّ

معنای ارزشی حقّ، یعنی شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی، از حیث مفهومی به دو رکن تکیه دارد: یکی صاحب حقّ و دیگری موضوع حقّ، و رکن سومی از قبیل مکلّف، یا همان «من علیه الحقّ» در مفهوم آن دیده نمی‌شود (طالبی، ۱۳۹۳، ص۴۷). اما در معنای اعتباری آن، رکن سومی هم می‌توان یافت و آن، «من علیه الحقّ» یا همان مکلف است؛ زیرا قانون‌گذار، وقتی حقّی را برای کسی وضع می‌کند، برای اینکه غرضش از وضع حقّ نقض نشود، دیگران را به حفظ آن حقّ، مکلّف می‌کند. البته حفظ یک حقّ، گاه به عدم تعدی به آن (سلبی) و گاه به لزوم انجام یک کار در مقام اداء آن حقّ است (ایجابی). این سه رکن را می‌توان در آیه ۲۴۱ سوره بقره، دید: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾. مطلقات، صاحب حقّ؛ متقین، مکلف‌اند و متاع بالمعروف، موضوع حقّ است. گاه در معنای

---

۱. همچنین ر.ک: نبویان، ۱۳۹۲ (چیستی حقّ)، ص۳۰۳ و ۹۳ و نبویان، ۱۳۸۸ (حقّ و چهار پرسش بنیادین)، فصل اول تا سوم.

تحلیلی انتزاعی حقّ نیز می‌توان با برخی ملاحظات، همین ارکان را دید. به‌عنوان مثال، در آیه ۴۷ سوره روم می‌فرماید: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾. در این آیه، مؤمنین، صاحب حقّ؛ خدای متعال، مکلف، و نصرت دادن، موضوع حقّ است؛ درصورتی‌که درباره نصرت مؤمنان توسط خدای متعال، ظاهراً حقّ وضعی و قراردادی علیه خدای متعال وجود ندارد؛ زیرا نصرت الهی، یکی از سنت‌های خداست که تصویر این سنت، توقف بر لحاظ این امور دارد. البته درباره ارکان حق و رابطه حق و تکلیف، مباحث مختلفی وجود دارد که باید کتب مفصل‌تر را دید (دانش‌پژوه، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳)

«حقِّ طاعت»، به معنای آن است که خدای متعال شایستگی دارد تا قوانینی را وضع کند و بندگان نیز حقّ و تکلیف دارند، آن را تبعیّت کنند. سؤال اصلی این است که آیا خدای متعال حقّ دارد برای مخلوقاتی که به آنها اختیار داده، قانونی وضع کند؟ همچنین آیا تبعیّت از آن قوانین توسط مخلوقات مختار، لازم و واجب است؟ اگر حقّ دارد، ماهیت این حقّ چیست؟ آیا ماهیت این حقّ، وضع یک اعتبار برای خدا و وضع یک تکلیف الزامی بر مخلوقات مختار است؟ یا اینکه از یک رابطه نفس‌الامری انتزاع شده است؟

### ۴ـ۱. وجوب تبعیّت

یکی دیگر از واژه‌هایی که در عنوان بحث دیده می‌شود، واژه «وجوب» است. وجوب، در لغت به معنای ثبوت است (کتاب العین، مفردات) و در اصطلاح، به دو صورت به کار برده می‌شود: ۱. در منطق و در سایر علوم عقلی. وجوب در این گونه کاربرد، به معنای یکی از کیفیات نسبت قضیه است، مانند وقتی که می‌گویند: «الله موجود است بالوجوب». در این گونه موارد، وجوب، به شکل وصفی به کار برده می‌شود؛ زیرا نسبت قضیه، چنین وصفی دارد. ۲. در علوم ارزشی و عملی که به معنای حکمی لزومی، بر عهده شخصی است. این کاربرد دارای دو معنا است: یکی معنای توصیفی تحلیلی، که اخبار از یک ضرورت نفس‌الامری است و به افعال اختیاری تعلق می‌گیرد، و دیگری، معنای وضعی و انشایی است که به معنای جعل یک حکم الزامی، بر عهده شخصی می‌باشد. حال وقتی می‌گوییم: «تبعیّت از خدا واجب است»، می‌تواند به یکی از معانی ذیل باشد:

الف) اطاعت از خدا در مقایسه با غایت مطلوب، ضرورت دارد.

ب) اطاعت خدا، یکی از انشائات و تکالیف الزامی وضع‌شده بر عهده همه انسان‌ها است.

گاه وجوب کاری را با جمله «حقّ مخالفت ندارد» بیان می‌کنیم و می‌گوییم: «حقّ ندارد چنین کاری را ترک کند». سؤال اصلی این است که آیا وجوب تبعیّت از خدا، از رابطه‌ای نفس‌الامری که بتواند منشأ این مفهوم باشد، انتزاع می‌شود یا خیر؟

### ۵ـ۱. تکلیف

تکلیف از ریشه کَلَف گرفته شده و آن را به معنای ولع و حرص معنا کرده‌اند. تکلُّف، از باب تفعّل است؛ یعنی خود را با زحمت، متمایل به چیزی کردن و یا در متمایل بودن به چیزی، ظاهرسازی کردن است. تکلیف نیز یعنی متمایل کردن و فرستادن کسی به دنبال مطلوبی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج۱، ص۷۲۱). بنابر آنچه گفته شد، در معنای تکلیف و تکلّف، نوعی علاقه و ولع نیز نهفته است. این واژه، در اصطلاح، دو کاربرد دارد: یکی به معنای «به عهده کسی گذاشتن انجام کاری» است که با توجه به دو عنصر مفهومی: «مشقت» و «علاقه»، می‌توان بار معنایی آن را دریافت کرد؛ بدین معنا که اگر مشقت را در معنای تکلیف اخذ کردیم، معنایش این است که کسی چیزی را که نوعی مشقت در آن است به عهده کسی بگذارد (موسوی، ۱۴۳۱، ص۱۰۵) و اگر علاقه، در معنای تکلیف اخذشده باشد، معنایش این است که کسی، شخص دیگری را به انجام فعلی متمایل کند و یا به‌سوی مطلوبی بفرستند و یا آن را برایش مطلوب کند. در این صورت، تکلُّف احتمال دارد معنایش آن باشد که: فعلی را با مشقت برای خودت مطلوب کنی به گونه‌ای که دیگر از آن احساس مشقت نکنی. در اینجا عنصر مفهومی مشقت را از باب تفعل و عنصر تمایل و علاقه را از همان ریشه مفهومی کَلَف گرفته‌ایم.

کاربرد دیگری که می‌توان در استعمالات اصطلاحی در واژه تکلیف در نظر گرفت، قبول مسئولیت، نه از سوی شخص دیگر، بلکه از سوی عقلِ خود است، که به جهت درک روابط نفس‌الامری به دست آمده است، مانند همه عقلاء که خودشان را مکلف به انجام کارهای صحیح و نیز مکلف به ترک کارهای غلط می‌دانند.

سؤال اصلی پیش رو این است که آیا انسان در مقابل خدا مکلف است؟ و اگر مکلف

است سنخ این تکلیف چگونه است؟ آیا از سنخ مفاهیم تحلیلی انتزاعی است یا از سنخ اعتباری وضعی است؟

## ۲. مبانی حقِّ طاعت

اثبات حقِّ طاعت الهی، متکی به مبانی و پیش فرض‌هایی است که ابتدا باید آنها را پذیرفت تا بتوان حقِّ طاعت الهی و وجوب تبعیّت را اثبات کرد.

### ۱ـ۲. صلاحیت انحصاری در قانون‌گذاری

ادعای ما در این مبنا آن است که: «فقط خدا صلاحیت قانون‌گذاری دارد». صلاحیتِ انحصاریِ خدا، با پذیرش سه دسته صفت در خدای متعال ثابت می‌شود:

**الف) علم و حکمت:** قانون‌گذار باید نسبت به روابط واقعی، علم و حکمت داشته باشد، تا بتواند قانونی مطابق با غایات صحیح وضع کند. می‌توانیم نام این جنبه را «صلاحیت علمی» بنامیم. فقط خداوند است که نسبت به غایات و روابط بین افعال و غایات مطلوب، علم و حکمت مطلق دارد؛ لذا فقط او صلاحیت علمی دارد تا نظام قانونی مطابق با واقع وضع کند.

**ب) عدالت:** قانون‌گذار باید «صلاحیت اخلاقی» داشته باشد، و خدا چون عدالت دارد، در وضع قوانین، هرگز در حقّ کسی ظلم نمی‌کند. غیر از خدا هیچ‌کس در این زمینه مصونیت ندارد، مگر اینکه خدا او را مصون کند.

**ج) قدرت:** قانون‌گذار باید قدرت اجرای قانونش را داشته باشد و الا وضع قوانین، به غایت مطلوب و نهایی نخواهد رسید. خدا، قدرت اجرای قانون و نظام قانونی خود را دارد، به خلاف دیگران که قدرت مطلق در اجرای نظام قانونی خود را ندارند.

با توجه به این سه دسته صفت، نتیجه می‌گیریم که تنها خدا، صلاحیت قانون‌گذاری دارد. البته خدا می‌تواند تکویناً این صفات را به اندازه‌ای که می‌خواهد، به دیگران اعطا کند و در این صورت، دیگران نیز صلاحیت وضع قوانین پیدا می‌کنند. در برخی کتب حقوقی، درباره صلاحیت‌های قانون‌گذار سخن گفته شده است. (دانش‌پژوه، ۱۳۹۱ش، ص۲۴۷)

### ۲ـ۲. حقّ انحصاری خدا در قانون‌گذاری

مدعـای مـا در این مبنا این اسـت که: «فقط خدا حـقّ دارد قانون وضع کند» و سـایر افراد، به‌انـدازه‌ای که در چهارچوب قوانین الهـی، قانونی وضع کنند، حقّ قانون‌گذاری دارند. این حقّ را می‌توان چنین تبیین کرد:

خـدای متعـال، آفریدگار ایـن جهان و حکیم اسـت. حال اگر وضع قوانیـنِ حکیمانه، بـرای مخلوقـات اختیـاری‌اش، مطابـق بـا حکمت بـوده، و وضـع نکردن، خـلاف حکمت باشد، می‌توانیم مفهوم «حقّ وضع قوانین» را انتزاع کنیم؛ زیرا اختیارِ وضع قوانین، مطابق با حکمت اسـت. این حقّ، همان معنای اول از حقّ ارزشـی اسـت که از روابط تکوینی انتزاع می‌شود و نوعی شایستگی، اختیار و سلطه را به ما می‌دهد.

دراین‌زمینه باید به چند نکته توجه کرد:

الف) اگر وضع قوانین از سـوی خدا، برای مخلوقات مختار، مطابق با حکمت باشـد، خدا حقّ دارد قانون‌گذار این قوانین باشـد، و وضع قوانین از سـوی خدا، مطابق با حکمت است؛ زیرا فرض ما این است که تنها خدا صلاحیت قانون‌گذاریِ مطابق با حکمت را دارد. ازایـن‌رو، قانون‌گذاربـودنِ خـدا، مطابـق با حکمت و قانون‌گـذار بودن غیر خـدا، مخالف با حکمت است. در نتیجه، فقط خدا حقّ قانون‌گذاری دارد، همچنان‌که فقط او صلاحیت قانون‌گذاری دارد.

ب) وضـع قوانیـن الهی، مطابق با مصالح و مفاسـدی اسـت که مراعـات آنها، اهداف حکیمانه آفرینش را تأمین می‌کند.

ج) تأمین مصالح و مفاسد، برای انسان مطلوبیّت دارد. این مطلوبیّت، به جهت تناسب آنهـا بـا نوع آفرینش انسـان، فطری‌بودن آنها، کمال‌خواهی انسـان، مطابقت آنها با کمالات، و نیز المی است که از عدم تأمین آن مصالح و مفاسد گریبان‌گیر انسان‌ها می‌شود.

د) وضـع قوانیـن بـرای موجودات مختار از سـوی خدا، نه تنها حقّ، بلکه یک ضرورت اسـت. این ضرورت، وضعی و قراردادی نیسـت؛ بلکه تحلیلی اسـت. این ضرورت، اگرچه از متن واقع انتزاع شـده اسـت، اما از یک ضرورت بالقیاس که با غایات مطلوب، سنجیده شده باشد، انتزاع نشده است؛ بلکه صرفا مقتضای اثبات برخی صفات کمالی است.

بر این اساس، می‌توان گفت حقّ قانون‌گذاری، منحصر در خداست، اما حقّ قانون‌گذاری دیگران را نیز می‌توان به دو معنا تصویر کرد: یکی اینکه در راستای تعیین چهارچوب‌هایی باشد که خدای متعال قرار داده است، مانند اینکه قانون‌گذار بودن شخصی، خلاف قوانین الهی نباشد که در این صورت می‌توان نوعی اختیار و شایستگی برای قانون‌گذار قائل شد. دیگری اینکه خدا حقّ قانون‌گذاری را برای شخصی، وضع و انشاء کند.

### ۳ـ۲. حقّ مجازات معصیت‌کار

مدعای ما در این مبنا این است که: «اگر وضع قوانین، مطابق با حکمت باشد، و تخلّف از این قوانین، نقض غرض حکیمانه باشد، در این صورت، اگر مجازات شخص معصیت‌کار، مطابق با حکمت باشد، قانون‌گذار حقّ مجازات دارد». این حقّ، نوعی حقّ تحلیلی عقلی است که در قیاس با غرض انتزاع شده‌است.

### جمع بندی این سه مبنا

ما اگر بخواهیم برای خدا، حقِّ طاعت و وجوب تبعیّت اثبات کنیم ابتدا باید سه گزاره را بپذیریم:

الف) فقط خدا صلاحیت قانون‌گذاری دارد و دیگران صلاحیت علمی، اخلاقی و اجرایی ندارند، مگر به همان اندازه‌ای که خدا به آنها صلاحیت داده است.

ب) فقط خدا حقّ قانون‌گذاری دارد و کسی غیر از خدا چنین حقّی ندارد، مگر به همان اندازه که در چهارچوب قوانین الهی بگنجد یا خدا برای او چنین حقّی را وضع کرده باشد.

ج) فقط خدا حقّ مجازات متخلّف از قوانین الهی را دارد و غیر خدا، کسی چنین حقّی ندارد، مگر درصورتی‌که در چهارچوب قوانین الهی باشد.

## ۳. دلایل حقِّ طاعت

دلایل گوناگونی برای وجوب تبعیّت از خدای متعال و اثبات حقِّ طاعت الهی اقامه شده است که برخی از آنها، قابل نقد و برخی دیگر، قابل دفاع‌اند.

### ۱ـ۳. دلایل قابل نقد

بیانات گوناگونی از سوی اندیشمندان، در اثبات وجوب تبعیّت از خدا بیان شده که قابل نقد و مناقشه‌اند. در ادامه، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

#### ۱ـ۱ـ۳. مطابقت اعتبار با تکوین

از جمله ادله‌ای که بر وجوب تبعیّت از خدا اقامه شده، «مطابقت سلطه اعتباری با سلطه تکوینی» است؛ بدین معنا که چون حقّ، به معنای «سلطه اعتباری شخصی بر شیئ یا شخص دیگری در موضوعی» است، و چون سلطه خدای متعال بر همه اشیاء، سلطه‌ای تکوینی و حقیقی است، پس سلطه اعتباری نیز باید مطابق با آن باشد. مقدماتی که برای اثبات حقّ تبعیّت، با این بیان اقامه شده، از این قرار است:

الف) حقّ، نوعی سلطه و از امور اعتباری است.

ب) امور اعتباری، از طریق عاریه گرفتن آنها از امور عینی به دست می‌آیند.

ج) تنها سلطه تکوینی اصیل و مستقل، سلطه خداوندی است و سایر سلطه‌ها، عین‌الربط به سلطه و قدرت خداوند است.

با توجه به این مقدمات، اگر وجود سلطه، برای یک موجود، ملاک اعتبار حقّ باشد، یگانه حقّ اصیل، از آنِ خدای متعال است، و چون سلطه دیگران از اوست، پس حقّی که برای دیگران ثابت است، متعلق به اوست. (نبویان، ۱۳۸۸، ص۲۴۶)

اشکالی که در این تبیین دیده می‌شود، انتقال از تکوین به تشریع است؛ زیرا این سؤال مطرح می‌شود که با چه حد وسط و استدلالی، ما از قوانین تکوینی می‌توانیم به قوانین تشریعی راه یابیم؟ به چه دلیل اگر کسی سلطه تکوینی دارد، سلطه تشریعی هم باید داشته باشد؟

#### ۲ـ۱ـ۳. مشیت مطلق

برخی دیگر از اندیشمندان، برای اثبات وجوب تبعیّت از دستورات الهی، چنین استدلال کرده‌اند که وجوب تبعیّت از خدا، اراده خداست و اراده خدا، سؤال‌بردار نیست. پس اگر کسی بپرسد چرا باید از خدا تبعیّت کرد؟ جوابش این است که خدا خواسته و خواست خدا چرابردار نیست. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج۲، ص۴۸)

جواب این استدلال آن است که چرابرداری خدا، حداقل دو معنا دارد: یکی به معنای مطالبه شخصی که حقّی بر خدا دارد و یا شریک اوست. دیگری به معنای طلب علم به حکمتی است که اراده تشریعی الهی مبتنی بر آن است. اگر به معنای اول باشد، اراده خدا چرابردار نیست؛ اما اگر به معنای دوم باشد، چرابردار بودن اراده تشریعی الهی به معنای طلب علم به حکمتی است که اراده تشریعی الهی متکی به آن است و چنین معنایی عقلاً جایز است. پس سخن در این است که چه حکمتی، پشت اراده تشریعی الهی است که وضع قوانین از سوی خدا را حکیمانه کرده تا وجوب تبعیّت از سوی ما انسان‌ها هم به نحو حکیمانه‌ای ثابت شود؟

### ۳ـ۱ـ۳. علم مطلق

برهانی که بر ضرورت نبوت اقامه شده، تکیه آن، بر عجز انسان، از شناخت روابط بین افعال و غایات است، و چون جهانِ هستی را هدف‌دار می‌دانیم و با این جهل، نمی‌توان به هدف رسید، پس وضع قوانین و فرستادن پیامبران از سوی خدا ضرورت دارد. این برهان را می‌توان دلیلی بر وجوب تبعیّت از خدا و «علم مطلق الهی» را ملاکی برای این وجوب دانست. در این برهان، ملاک اصلی برای وجوب تبعیّت، علم مطلق الهی در کنار جهل انسان دانسته شده است.

برخی اندیشمندان، این برهان را بیان‌کننده ملاکِ اصلیِ وجوب تبعیّت از خدای متعال نمی‌دانند و در نقد آن چنین گفته‌اند: «آری، عقل بشر، ناقص و قاصر است و این امری است که هم هریک از ما در درون خود وجدان می‌کنیم و هم سیر تدریجی استکمال عقول آدمیان، شاهد بر آن است و نقص و قصور عقل، نیاز به قوانین الهی را اثبات می‌کند؛ لکن به این معنا نیست که تمام ملاک احتیاج انسان‌ها به قوانین الهی، همان عجز و ناتوانی عقل‌هایشان از ادراک کامل همه مصالح و مفاسد است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص۱۶۳). سپس برای بیان عدم تمامیت این ملاک، دو دلیل آورده‌اند: اولین دلیل اینکه «اگر ملاک احتیاج به قوانین الهی، فقط نقص و قصور عقل آدمی باشد، لازمه‌اش این است که اگر عقل، ناقص و قاصر نمی‌بود و همه مصالح و مفاسد را می‌شناخت، به قوانین الهی نیازی نبود». (همان)

توضیح این نقد آن است که دلیل نیازمندی ما به تبعیّت از خدای متعال، صرفاً از باب نیاز جاهل به عالم نیست؛ بلکه اساساً در خدای متعال، صفت و حیثیتی وجود دارد که موجب می‌شود انسان‌ها به خاطر آن صفتی که خدا دارد، عبد او باشند و در مقابل او خضوع و کرنش کنند؛ چه عالم به روابط و به‌تبع آن، عالم به قوانین باشند یا نباشند. به تعبیر دیگر، خدای متعال، مستحقّ پرستش و اطاعت است نه صرفاً به این جهت که او از همه روابط اطلاع دارد و ما نداریم و الا اگر تنها به همین جهت بود، می‌توانستیم حالتی را فرض کنیم که انسان‌ها به طور کلی، مطیع عقل‌شان بوده و بنده خدا نباشند و این برخلاف آموزه‌های دینی ماست؛ پس ما باید حیثیتی را کشف کنیم که به جهت آن حیثیت، بندگی و عبودیت انسان نسبت به خدا ثابت شود؛ درست همانند ملاک احتیاج وجودیِ مخلوقات به خدای متعال که اگرچه هر حادثی محتاج به خداست، اما حدوث، ملاک اصلی حاجت نیست و اگر مخلوقات، حادث هم نبودند باز هم محتاج به خدا بودند و چون چنین است، پس باید برای ملاک احتیاج، حیث دیگری را یافت که احتیاج را برای هر مخلوق در هر فرضی ثابت کند و آن ملاک، «امکان ذاتی یا فقری» است که در هر حال، برای هر مخلوقی، احتیاج به خالق را ثابت می‌کند. در اینجا نیز باید ملاکی یافت که بنده بودن انسان نسبت به خدا را در هر حال و در هر فرضی، ثابت کند. این همان ادعایی است که از ظاهر منابع وحیانی به دست می‌آید.

دلیل دومی که برای ملاک اصلی نبودن علم مطلق الهی برای وجوب تبعیّت ارائه شده، این است که اگر صرفاً علم الهی منشأ تبعیّت از او بود، بایستی احکام مستقل عقل را جزء قوانین الهی ندانیم؛ زیرا آنها را عقل برای ما بیان کرده است، نه خدایی که علم مطلق دارد. بدین ترتیب ما دو ربّ تشریعی می‌داشتیم: یکی رب‌العالمین و دیگری عقل، که گاه بنده این هستیم و گاه بنده آن! و حال آنکه پذیرش چنین باوری مشکل است. (همان)

کوتاه سخن اینکه، علم الهی را منشأ اصلیِ وجوب طاعت دانستن، دو تالی فاسد دارد: یکی اینکه می‌توان «فرض خروج از بندگی خدا» کرد، و دیگری اینکه باید «مولویت یک مولای دیگر، در عرض خدا» را پذیرفت.

نکته‌ای که در بررسی این نظریه می‌توان گفت این است که گاه سخن در وجوب تبعیّت

از نظام دستوری الهی است و گاه سخن در وجوب بندگی خداست. این برهان می‌تواند به‌راحتی مدعای اول را اثبات کند؛ به این معنا که چون خدا علم مطلق دارد، پس باید از آنچه خدا به آن دستور می‌دهد تبعیّت کرد؛ زیرا هرآنچه خدا به آن امر می‌کند بر اساس هدف آفرینش انسان و کشف روابط نفس‌الامری است؛ پس تبعیّت از او، ما را به غایات مطلوب می‌رساند. صدرالمتألهین در تفسیر القرآن الکریم می‌گوید: «تکلیف خدا نسبت به بندگان، از قبیل تکلیف طبیب است... طبیب فقط راهنمایی می‌کند... پس همچنان‌که خدا برای شفای از بیماران، سببی را قرار داده، برای سعادت جاودانه نیز سببی قرار داده، و آن طاعت است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج۲، ص۴۹). پس علم مطلق الهی، کاشف از ضرورت‌های بالقیاس است؛ اما این استدلال، لزوم بندگی الهی را اثبات نمی‌کند، مگر اینکه بندگی الهی خود نیز یکی از همان رفتارهایی باشد که ما را به غایات مطلوب می‌رساند که در این صورت، ضرورت بندگی خدا نیز به‌وسیله علم مطلق الهی و دستور خدا به بندگی خدا اثبات می‌شود. با توجه به آنچه گفته شد، این برهان، لزوم تبعیّت از قوانین الهی را از طریق ضرورت بالقیاس اثبات می‌کند و چنین سطحی از وجوب تبعیّت نیز مطلوب آموزه‌های دینی هم هست که در بررسی برهان ضرورت بالقیاس به آن خواهیم پرداخت.

خلاصه کلام اینکه: علم مطلق الهی موجب می‌شود تا نظام دستوری‌اش مطابق با واقع و حکمت باشد و ضرورت بالقیاس، به انسان حکم می‌کند از این دستورات اطاعت کند. درعین‌حال، اثبات لزوم بنده بودن انسان‌ها، منوط به این است که این الزام نیز در رابطه ضرورت بالقیاس قرار گیرد که به نظر می‌رسد بندگی الهی، مهم‌ترین مقدمه برای تحصیل غایات مطلوب است؛ لذا قرار گرفتن آن، در ضرورت بالقیاس، چیزی شبیه به امور بدیهی است.

ملاک‌های دیگری از قبیل حکمت، جود و غنا، همگی ضرورت تبعیّت از خدای متعال را از طریق همین ضرورت بالقیاس، اثبات می‌کند و دلیل مستقلی برای اثبات وجوب طاعت نیستند؛ بلکه اجتماع این چند صفت، یعنی علم، حکمت، جود و غنا، موجب می‌شود تا فقط خدا صلاحیت وضع قوانین مطابق با واقع داشته و در نتیجه، تبعیّت از نظام دستوری الهی، ضرورت بالقیاس یابد.

### ۴ـ۱ـ۳. مالکیت مطلق

از جمله ملاک‌هایی که برای ضرورت طاعت الهی بیان شده، مالکیت الهی است. درباره اینکه چرا مالکیت الهی، منشأ حقّ قانون‌گذاری و وجوب تبعیّت است، بیانات مختلفی را می‌توان در کلمات نظریه‌پردازان این نظریه یافت. برخی از آنها، پشتوانه این نظریه را یکی از قوانین عقلی می‌دانند که می‌گوید: «تصرف در ملک دیگران، نیاز به اذن و اجازه از او دارد» و برخی دیگر، اساساً مالکیت را منشأ انتزاع حقّ تصرف و به‌تبع آن، حقّ قانون‌گذاری و وجوب تبعیّت دیگر مملوکان دانسته‌اند. استاد مصباح یزدی در بیان «لزوم اذن و اجازه» در تصرفات، چنین می‌گوید: «حقّ تصرف، متوقف بر اذن و اجازه مالک است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص۱۶۷). سپس در مقام تطبیق این قاعده کلی، بر وجوب تبعیّت از دستورات الهی چنین می‌گوید: «ما ازآنجاکه همه چیز را مال خدای متعال می‌دانیم، باید برای تصرف در هر چیز، از طرف او اذن و اجازه داشته باشیم و اگر فرضاً عقل بشری توانست یک نظام حقوقی صحیح و کامل، کشف و تدوین کند، چون عمل به مقتضای آن نظام، مستلزم تصرف در دارایی‌های خدای متعال است، باز محتاج اذن و اجازه او خواهیم بود». (همان)

درباره بیان دوم که: «مالکیت، منشأ حقّ تصرف» دانسته شده نیز چنین می‌گوید: «هر حقّی بخواهد برای کسی در مورد چیزی یا کسی ثابت شود، مبتنی بر این است که یک نحوه مالکیتی برای او نسبت به آن شیء یا شخص درست شود. آنچه که مورد تصدیق و پذیرش عقل است این است که مالک می‌تواند و حقّ دارد در ملک خود تصرف کند، اما اگر کسی نه خود، مالک است و نه اجازه‌ای از طرف مالک به او داده شده، عقل هیچ‌گونه حقّ تصرفی برای او روا نمی‌دارد. این یکی از احکام و ادراکات قطعی و بدیهی عقل است» (همان، ۱۳۹۱، ج۱، ص۱۰۳). سپس در مقام تطبیق این قاعده بر وجوب تبعیّت از خدا می‌گوید: «بالاترین مالکیت‌ها از آن خدای متعال است؛ چون اوست که به همه چیز هستی داده و طبیعتاً تمام هستی و وجود هر موجودی از آن خداست و او مالک حقیقی هر موجودی است و طبعاً حقّ هر گونه تصرفی در هر موجودی را خواهد داشت، از آن طرف، هیچ موجودی هیچ حقّی بر خداوند و سایر موجودات ندارد؛ چون هیچ‌گونه مالکیت و خالقیتی نسبت به آنها ندارد» (همان، ص۱۰۴). همچنین برخی دیگر از اندیشمندان دینی،

به همین دلیل استناد کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، استاد اعرافی، این‌چنین می‌گویند: «انسان عین الفقر و عین‌الربط الی الله است». بنابر نظریه فقر وجودی یا حتی بنابر نظریه حکمای دیگر (فلسفه مشاء و اشراق)، بدین معناست که همه چیز ما دست خداست و خدا در همه شئون ما حقّ امر و نهی دارد و او می‌تواند در همه شئون ما تصرف و دخالت بکند؛ چه تصرف تکوینی و چه تصرفات اعتباری و تشریعی. ربوبیت تشریعی که خدا بر ما دارد، علی‌الاطلاق است». (صرامی ۱۳۸۵، ص۲۴۴)

استدلال برخی از عالمان دینی نیز به همین بیان باز می‌گردد. آیت‌الله گرامی دراین‌زمینه می‌گوید: «اگر این وابسته به آن باشد، معنایش این است که بود و نبود این، تحت تأثیر اراده آن است. حالا آن اراده کرده به این فرمان بدهد که «انجام بده!»... همین تکوین، منطق تشریع می‌شود... خود این وابستگی، تکلیف‌آور است. خود این وابستگی، که من هرچه دارم از این علت دارم و تمام وجود من از او گرفته شده، خود اینکه من جز ربط به او هیچ چیزی نیستم، مقتضی اطاعت از اوست. این، غیر از قضیه شکر منعم است... اگر واقعیت این است که من تبع او هستم و به‌هیچ‌وجه استقلال ندارم، این عدم استقلال من و وابستگی من به او، اقتضا می‌کند همین که در واقع، تبع هستم، خودم را هم تبع بدانم... این تبعیّت ایدئولوژی از جهان‌بینی است». سپس این عالم دینی، تصریح می‌کند که در واقع، مالکیت تکوینی الهی، منشأ وجوب تبعیت از دستورات الهی است (همان، ص۱۰۷). برخی دیگر از بزرگان مانند شهید صدر نیز مالکیت را ملاک حقِّ طاعت الهی (صدر، ۱۴۰۵، ج۵، ص۲۶) و دلالتش را بر اثبات حقِّ طاعت، بدیهی دانسته‌اند (همان، ۱۴۱۸، ج۲، ص۳۲۱). برخی دیگر از عالمان دینی، خالقیت را به‌عنوان ملاک وجوب تبعیت بیان داشته‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۳، ص۷۶)

به نظر می‌رسد این استدلال، تمام نیست و نیاز به عنصر دیگری دارد؛ زیرا صرف مالکیت، اگرچه قدرت تکوینیِ تصرف را اثبات می‌کند، اما حقّ دستور دادن را اثبات نمی‌کند. ازاین‌رو اثبات حقّ دستور دادن مالک، نیاز به ملاکی دیگر دارد؛ زیرا سؤال این است که چرا مالک، حقّ دارد برای مخلوقات مختارش، تعیین تکلیف کند؟ مالک، قدرت تصرف در فعل خود دارد، و اگر تصرفی تکوینی یا تشریعی کند، کسی قدرت معارضه با او

را ندارد. اما به چه دلیل، چنین حقّی دارد؟ حتی اگر نام این سلطه تکوینی را بتوان حقّ تکوینی نهاد (نبویان، ۱۳۹۲، ص۲۳۵)، آیا می‌توان به دلیل حقّ تکوینی، حقّ تشریعی و اعتباری نیز قائل شد؟ شاید همین امر موجب شده تا قائلان به این نظریه، سخن خود را با مقدمه دیگری تکمیل کنند. به‌عنوان مثال، استاد مصباح یزدی در ادامه تبیین این نظریه می‌گوید: «این خدایی که همه چیز ما و از جمله اختیار را عطا فرموده و ما را مختار آفریده است، حقّ دارد به ما دستور دهد که این اختیار و اراده‌ای که خودم به شما داده‌ام، در این طریق خاص و آن گونه که من می‌گویم به کار بگیرید. خداوند می‌فرماید من شما را آفریده‌ام تا به کمال برسید و کمال شما در تقرب به سوی من است؛ پس به من تقرب بجویید. اکنون چون خداوند چنین خواسته، ما نیز باید چنین رفتار کنیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج۱، ص۱۰۹). در این تبیین، عنصر هدفداری خدا و نقش بندگی در تحقّق این هدف نیز لحاظ شده است.

برخی از نویسندگان که به مالکیت، استدلال کرده‌اند، عنصر هدف را نیز به استدلال‌شان افزوده و تبیین‌شان را در قالب چند مقدمه، بدین شکل بیان داشته‌اند:

۱. خدا، خالق و مالک همه موجودات است.

۲. چون خدا مالک موجودات مخلوق است، حقّ تصرف در آنها را دارد.

۳. خداوند، حکیم است و موجودات را به‌منظور رساندن به کمالاتی خلق کرده است.

۴. تحقّق این کمالات، جز در قالب افعال خاصی، امکان‌پذیر نیست.

۵. برای اینکه آن موجودات، به هدف و کمال مقصود از خلقت حکیمانه خود برسند، خداوند در مقام تشریع، برای آن موجودات، حقّ‌هایی را جعل و اعتبار کرده است.

۶. تشریع نظام حقوقی باید متناسب با هدف آفرینش باشد که همانا رسیدن به تقرب الی الله است.

۷. تنها راه دستیابی به تقرب الی الله، بندگی و اطاعت خداوند است. (نبویان، ۱۳۸۸، ص۲۴۳)

اشکال این تبیین آن است که این گزاره، مسلم گرفته شده که: «چون خدا مالک موجودات مخلوق است، حقّ تصرف در آنها را دارد»، اما دقیقاً تبیین نشده که چرا مالک، حقّ تصرف نسبت به ملک خود دارد؛ زیرا همچنان‌که گفته شد، «مالکیت»، فقط «قدرت تصرف» را اثبات می‌کند، اما اثبات «حقّ تصرف»، نیاز به لحاظ حیثیت دیگری دارد که

باید به آن افزوده و یا همان حیثیتِ دیگر، به‌عنوان تمام ملاک لحاظ شود.

با توجه به آنچه گفته شد، اگر حکمت و لحاظ غایت حکیمانه، به آن افزوده شود، هم حقّ تصرفات تکوینی اثبات می‌شود و هم تشریعی؛ یعنی هم اثبات می‌شود که تصرفات تکوینیِ این مالک در ملکش، مانند نصرت، نعمت‌دادن، عذاب‌کردن و... اگر حکیمانه باشد، برای او حقّ است، و هم اثبات می‌شود که این مالک، حقّ دارد مطابق با حکمت، قوانینی وضع کند.

کوتاه‌سخن اینکه مالکیت، تنها، قدرت تصرف را اثبات می‌کند، اما آنچه حقّ تصرف را اثبات می‌کند، همانا حکیمانه بودن و مطابق با غایات حکیمانه بودن این تصرفات است.

توجه به حکمت الهی، و لازمه حکمت الهی بودن وضع قوانین، در سخن برخی از اندیشمندان نیز آمده است. به‌عنوان مثال، استاد میرباقری در تبیین منشأ حقّ بودن اراده الهی می‌گوید: «...{اگر} شما خدای متعال را در نظر نگیرید و حکمت او، قدرت او، هدف او از عالم خلقت، و اراده‌ای که به انسان داده، و فطرتی که برای انسان خلق کرده، و عملکرد ارادی انسان را پیش‌فرضی در رسیدن به غایت در نظر نگیرید، آیا می‌توانید در این صورت، حقّ و باطل را برای من تعریف کنید؟ در این صورت حقّ می‌شود لقلقه زبان. به هر جوری که می‌خواهید می‌توانید حقّ درست کنید. مثلاً من حقّ طبیعی دارم که بر سرنوشت خودم حاکم باشم؟ که گفته؟ اگر دیگری مزاحم من شد، چه اتفاقی می‌افتد؟ بله؟! ماده پیچیده شده، تبدیل به انسان شده است، من حقّ دارم سر همه عالم را ببرم، چرا ندارم؟ چه اتفاقی می‌افتد؟ اگر توانستم، با فشردن یک کلید با سلاح اتمی و کشتار جمعی، همه عالم را بکشم چه می‌شود؟ چرا حقّ ندارم؟... اراده خدا منشأ حقّ است». (صرامی، ۱۳۸۵، ص۳۴۳)

همچنین برخی دیگر از اندیشمندان نیز به این نکته توجه کرده و چنین گفته‌اند: «خداوند متعال، موجود مختاری است که همواره در انجام افعالش، هدفی را دنبال می‌کند. به این لحاظ، او شایستگی دارد تا به‌منظور رسیدن به هدف خود، کارهایی را انجام دهد یا آنها را ترک کند یا دارای صفاتی باشد. به این دلیل، خدا یکی از صاحبان حقّ است». (طالبی، ۱۳۹۳، ص۱۰۹)

برخی از اندیشمندان، عنصر دیگری نیز بدان افزوده‌اند و آن اینکه خدای متعال، چون ولیّ مخلوقات است، پس آنها را برای هدفی می‌آفریند و آنها را قدم‌به‌قدم به سوی آن غایت می‌کشاند و برای اینکه قدم‌به‌قدم به‌سوی غایاتشان بکشاند، وضع قوانین برای او، یک حقّ، بلکه لازم است. «باید خدای متعال، اِعمال مولویت کند و بفرماید: «چنین کن! چون خدای توأم». اِعمال مولویت خدای متعال، لااقل زمینه‌ای را فراهم می‌آورد که در آن، انگیزه عبادت در انسان می‌تواند پدید آید. این اِعمال مولویت، ضرورت دارد و الا خدای متعال، وسیله کاری را که موجب نزدیک شدن انسان‌ها به او می‌شود فراهم نیاورده است و این العیاذبالله ناشی از جهل یا بخل اوست. خدای متعال که هم می‌داند استکمال ما بدین طریق حاصل می‌شود و هم بیش از هرکس دیگری استکمال ما را می‌خواهد، باید چنین وسیله‌ای را به وجود آورد، پس ما انسان‌ها نیازمند احکام و قوانین قاطعی هستیم که در همه مراحل حیات و در جمیع ابعاد و وجوه زندگی، راهنمای ما باشد و با التزام بدان‌ها کلیه مصالح خود را تحصیل کنیم و برای آنکه التزام عملی به آن احکام و قوانین، ما را در مسیر استکمال معنوی نیز قرار دهد، باید احکام و قوانین مزبور، مستند به ولایت و مولویت الهی باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص۱۶۸). موضوع تمسک به مولویت الهی، در کلمات برخی فقهای معاصر نیز دیده می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج۳، ص۴۶)

ممکن است مراد از این بیان آن باشد که مقتضای حکمت الهی، عنایت الهی به غایات مخلوقات است و اِعمال این عنایت را ولایت الهی گوییم و خدا به خاطر حکمت و عنایت حکیمانه‌ای که دارد، مخلوقات را به‌وسیله وضع نظام دستوری و ایجاد زمینه‌های لازم، به اهداف حکیمانه‌شان می‌رساند؛ زیرا صفت عنایت، مستلزم آن است که خالق، در آفرینش و رساندن مخلوقات به غایات حکیمانه، اهمال نکند (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص۳۰۹). تمسک به حکمت و هدف‌داری انسان برای اثبات وجوب تبعیت، در سخنان برخی دیگر از عالمان دینی نیز آمده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص۱۵۴ ـ ۱۵۷)

شاید کسانی که به ربوبیت الهی تمسک جسته‌اند، لحاظ این چند صفت را نیز لازم می‌دانسته‌اند. به‌عنوان مثال، برخی از عالمان دینی، درباره ضرورت مطابقت تکوین و تشریع چنین گفته‌اند: «انسان مسلمان معتقد به توحید ربوبی، حقوق خویش را بر اساس

ربوبیت خداوند و مصلحت حقیقی تنظیم می‌کند نه به میل و خواست خویش. مسلمان حقیقی کسی است که هم به خالقیت خداوند معتقد است و هم به ربوبیت او پایبند. اعتقاد مسلمان بر این امر مبتنی است که کمال انسانی، مرهون عمل به مقررات و تعالیم الهی است». (همان، ص۸۸)

اگر مراد استاد مصباح یزدی نیز همین باشد، به نظر می‌رسد این استدلال، دلیل جدیدی نسبت به دلیل سابق نیست؛ بلکه تکمیل‌کننده دلیل سابق است و البته جناب استاد مصباح یزدی نیز به همین نکته اشاره کرده و چنین گفته‌اند: «ملاک احتیاج به قانون‌گذاری الهی، مجموع همه اوصاف قدرت، خلق، ربوبیت تکوینی، علم، غنا، جود و فیاضیت، حکمت، مالکیت حقیقی، حاکمیت و ولایت است نه یکی یا چند تا از این همه». (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص۱۷۰)

با توجه به آنچه گفته شد، باید عنصر عنایت الهی که در امتداد حکمت الهی در رساندن مخلوقات به غایاتشان است را لحاظ کرد تا بتوان ولایت تکوینی را به‌عنوان یک رابطه واقعی، و ولایت تشریعی را به‌عنوان یک حقّ، انتزاع کرد.

نکته‌ای که باید در اینجا به آن توجه کرد این است که حکیمانه بودن وضع قوانین، فقط حقّ وضع قوانین را اثبات می‌کند، اما اثبات وجوب تبعیّت، نیاز به مقدمه دیگری دارد که باید به آن افزود. وجوب تبعیّت از قوانین الهی را می‌توان با دو بیان اثبات کرد و بدین ترتیب، استدلال مذکور را تکمیل نمود:

یکی از طریق ضرورت بالقیاس است. بدین صورت که: اگر کسی بخواهد به غایت آفرینش، که همانا کمال لایق انسان است، برسد، التزام به دستورات الهی، ضرورت دارد؛ لیکن رسیدن به غایت آفرینش، مطلوب انسان است؛ پس التزام به دستورات الهی، ضرورت دارد.

این ضرورت بالقیاس، با ضرورت بالقیاسی که در استدلال اول بیان شد، تفاوت دارد. استدلال اول، از طریق ضرورت بالقیاس بین افعال و غایاتشان بود (تکالیف و ملاکات)؛ اما این استدلال، از طریق ضرورت بالقیاس بین التزام به دستورات الهی و هدف آفرینش است؛ پس اگرچه هر دو از طریق ضرورت بالقیاس‌اند، اما طرفین قیاس، متفاوتند.

راه دومی که می‌تواند از طریق اثبات حقّ مولویت و حقّ وضع قوانین، معنایی از وجوب تبعیّت را اثبات کند این است که اگر خدا حقّ وضع قانون و حقّ مولویت دارد، پس انسان نیز حقّ تبعیّت دارد؛ زیرا به همان ملاکی که وضع قوانین از سوی خدا، حکیمانه و حقّ است، تبعیّت انسان از خدا هم حکیمانه و حقّ است. از سوی دیگر، بر اساس آنچه در اثبات انحصار حقّ وضع قانون در خدای متعال گذشت، هیچ‌کس حقّ ندارد از غیر خدا، به گونه‌ای که مخالفت با خدا باشد، تبعیّت کند؛ زیرا این تبعیّت، تبعیّتی است غیر حکیمانه. ازاین‌رو، انسان حقّ تبعیّت از خدا را دارد و حقّ تبعیّت از غیر خدا را ندارد و ما از ترکیب این دو حقّ، به «وجوب تبعیّت» تعبیر می‌کنیم. وجوب تبعیّت، یعنی اینکه انسان حقّ ندارد از غیر خدا تبعیّت کند. در اینجا معنای وجوب، از یک رابطه ضروری نفس‌الامری انتزاع نشده است؛ بلکه ترجمه نفی حقّ است، یعنی وقتی می‌گوییم: «تبعیّت از خدا واجب است»، معنای آن این است که: «انسان حقّ ندارد معصیت کند» و اگر معصیت کرد، کاری به ناحقّ انجام داده است.

خوب است به این نکته نیز توجه شود که در بیان اول، جایگاه خدا، جایگاه مرشد و کمک‌کار عقل در رساندن انسان به غایتش است، اما در بیان دوم، جایگاه خدا، جایگاه ولیّ مطلق است که تنها او حقّ تصرف تکوینی و تشریعی در مخلوقات دارد و کس دیگری چنین حقّی ندارد. این مطلب، از سخن برخی از اندیشمندان نیز قابل برداشت است. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۲۵۲)

از آنچه گذشت مشخص می‌شود:

اولا: مالکیت اگرچه منشأ انتزاع قدرت بر تصرف است، اما به تنهایی منشأ انتزاع حقّ تصرف نیست. آنچه حقّ تصرف را اثبات می‌کند، حکیمانه بودن تصرف است که می‌تواند عقلاً منشأ انتزاع «شایستگی تصرف نسبت به چیزی» و یا «اختیار چنین کاری» شود. البته چون مالکیت، منشأ قدرت است و مالک، بر اساس قدرتی که دارد، می‌تواند مملوک‌های خود را به خاطر تخلّف از دستوراتش مجازات کند، تبعیّت از قوانین او، از باب ضرورت بالقیاس، عقلاً واجب می‌شود. ازاین‌رو، مالکیت الهی اگرچه می‌تواند از طریق ضرورت عقلی، تکلیف را بر بندگان واجب کند، اما این ضرورت، از مسیر حقِّ طاعت نگذشته و

برای اینکه از این مسیر بگذرد نیاز به افزودن قید حکمت دارد.

ثانیا: اثبات «حقّ وضع قوانین»، که خود نوعی از تصرف حکیمانه است و با همان مناط، حقّ داشتن آن ثابت می‌شود، با اینکه از طریق وصف حکمت، عنایت و ولایت الهی، اثبات می‌شود، اما به تنهایی نمی‌تواند «وجوب تبعیّت» را اثبات کند؛ ازاین‌رو نیازمند مقدمه دیگری است تا وجوب تبعیّت نیز اثبات شود. درعین‌حال، همین مناط، حقّ انحصاری تبعیّت از خدا را اثبات می‌کند.

ثالثا: اثبات حقّ انحصاری تبعیّت از خدا، می‌تواند با تعبیر «وجوب تبعیّت» بیان شود و بیان‌کننده «فقدان حقّ داشتن» نسبت به عصیان الهی باشد؛ همچنان‌که ضرورت بالقیاس بین بندگی و کمال آفرینش می‌تواند وجوب تبعیّت را اثبات کند.

### ۵ـ۱ـ۳. شکر منعم

ظاهر برخی روایات آن است که مقتضای شکر منعم، معصیت نکردن خدا به‌وسیله نعمت‌های اوست. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «لَوْ لَمْ يَتَوَعَّدِ اللَّهُ عَلَى مَعْصِيَتِهِ لَكَانَ يَجِبُ أَلَّا يُعْصَى شُكْراً لِنِعَمِه» (رضی، ۱۴۱۴، قصار ۲۹۰). برخی اندیشمندان، همین شکر منعم را دلیل حکماء بر وجوب تبعیّت دانسته‌اند (صدر، ۱۴۰۵، ج۴، ص۲۹)، اما روشن است که دلیل قرار دادن شکر منعم برای وجوب طاعت، نیاز به تبیین دارد؛ لذا برخی از بزرگان، پس از اینکه این دلیل را دارای ابهام دانسته‌اند، آن را این‌چنین تصحیح و توجیه کرده‌اند: «شاید بتوان گفت: شکر منعم، دست‌کم این اندازه اقتضا دارد که بدون اذن و اجازه منعم، هیچ‌گونه تصرفی در نعمت‌ها نباید نمود و چون همه نعمت‌ها از خدای متعال است، پس در هیچ نعمتی، بی‌اذن و اجازه او نمی‌توان تصرف کرد و این همان وجوب اطاعت همه‌جانبه از خداست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص۱۲۹). برخی دیگر از عالمان دینی نیز تصریح کرده‌اند دلیل شکر منعم، همان دلیل خالقیت و مالکیت مستمر الهی است (صدر، ۱۴۰۵، ج۴، ص۲۹، پاورقیِ هاشمی شاهرودی). درعین‌حال برخی دیگر تصریح کرده‌اند دلیل شکر منعم، غیر از دلیل مالکیت الهی است؛ مانند شهید صدر در کتاب بحوث (همان) و آیت‌الله گرامی در کتاب حق، حکم و تکلیف. (صرامی ۱۳۸۵ش، ص۱، ۶ و ۱۰۷)

تمسک به شکر منعم برای اثبات وجوب تبعیّت را به گونه دیگری نیز می‌توان تبیین کرد

و آن ارجاع این دلیل به «ضرورت بالقیاس» است؛ یعنی حتی اگر خدا هم نظام دستوری وضع نمی‌کرد و یا وضع می‌کرد، اما بر تخلّف از آن وعید نمی‌داد، باز هم انسان عاقل بایستی به محتوای دستورات الهی ملتزم می‌شد؛ زیرا اطاعت از آنچه برای خدا مطلوبیّت دارد، در واقع، وضع هر نعمتی است در جایگاه خود، و وضع هر نعمتی در جایگاه خود، شرط لازم برای رسیدن به غایات مطلوب است؛ زیرا رسیدن به غایات مطلوب، توقف دارد بر قرار دادن هر نعمتی، در همان جایگاهی که خدا آن نعمت را برای آن آفریده است. پس اگر کسی می‌خواهد به غایات مطلوب برسد، التزام به نظام دستوری الهی برای او ضرورت دارد و التزام به نظام دستوری الهی، همان وضع هر نعمتی در جایگاه خود است که به آن شکر عملی گفته می‌شود. پس اگر کسی می‌خواهد به غایات مطلوب برسد، باید شکر نعمت‌ها را به جای آورد ولو خدا اوامر و نواهی‌اش را صادر نکرده و یا بر ترک آنها عقابی قرار نداده است. شاید تعبیر به شکر نعمت به جای شکر منعم، برای اشاره به همین جنبه باشد.

این نکته نیز مخفی نماند که متکلمان، شکر منعم را برای خود، دلیلی غیر از ضرورت بالقیاس می‌دانند؛ همچنان‌که علامه حلی در برخی پاسخ‌های خود، شکر منعم را در عرض الطافی برای تکالیف عقلی قرار داده که احتمالاً ناظر به همان روابط عقلی بین افعال و غایات مطلوب است (حلی، ۱۴۰۱، ص۱۴۹). درعین حال، متکلمان، اصل شکر منعم را بدیهی دانسته (سیوری حلی، ۱۴۰۵، ص۲۵۴) و تکلیف را کیفیت اتیان آن می‌دانند.. (حلی، ۱۴۰۱، ص۱۵۲)

### ۲ـ۳. دلایل قابل دفاع

برخی از دلایلی که بر وجوب تبعیّت از دستورات الهی اقامه شده، دلایلی قابل دفاع است که در ادامه، به بیان این ادله می‌پردازیم:

#### ۱ـ۲ـ۳. ضرورت بالقیاس نسبت به ملاکات

این دلیل را می‌توان در قالب مقدمات ذیل بیان کرد:

۱. قوانین الهی، تأمین‌کننده مصالح و مفاسدی است که در راستای هدف آفرینش است.

۲. تأمین مصالح و مفاسد، برای ما مطلوبیّت فطری دارد و علت مطلوبیّت آن، تناسب آنها با کمالات انسانی و یا المی است که عدم تأمین آنها برای انسان‌ها دارد.

با توجه به این دو مقدمه، می‌توان استدلالی به شکل ذیل تنظیم کرد:

اگر تحقّق ملاکات قوانین الهی مطلوبیّت دارد، تبعیّت از قوانین الهی ضرورت دارد.

لیکن تحقّق ملاکات، مطلوبیّت دارد.

پس تبعیّت از قوانین الهی، ضرورت دارد.

تمسک به این استدلال، یکی از متداول‌ترین استدلال‌های قرآنی است. به‌عنوان نمونه، در آیه ۴۳ سوره مریم، از قول حضرت ابراهیم علیه‌السلام چنین می‌فرماید: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾. پس وجوب تبعیّت از حضرت ابراهیم علیه‌السلام به این جهت است که آن حضرت، علمی دارد که آزر ندارد و اگر کسی از علم ابراهیم تبعیّت کند، به راهی هموار هدایت می‌شود؛ ازاین‌رو هرکس می‌خواهد به راه هموار برسد، باید از حضرت ابراهیم تبعیّت کند. این حکم، به ضرورت عقل، ثابت است؛ لذا هیچ عاقلی، از این گونه مسیرها رویگردان نمی‌شود، مگر اینکه کسی سفیه بوده و بافت شخصیتی و عقلانی خود را فرومایه کرده باشد: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (بقره:۱۰۳). همچنین در آیه ۶۱ سوره یس می‌فرماید: ﴿وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾. آیات متعدد دیگری با همین مضمون، در قرآن به وفور می‌توان یافت (مائده:۱۶)؛ زیرا تمام آیاتی که لسان‌شان همین لسان است، یعنی تبعیّت از دستورات الهی را از باب صراط مستقیم و راه صحیح، لازم می‌داند، ذیل همین استدلال، قابل گنجاندن هستند.

بیان برخی عالمان دینی در تفاوت بین حقّ دین‌داری و حقّ انتخاب نیز متناسب با مطالب گذشته است. به‌عنوان نمونه، در کتاب حقّ و تکلیف در اسلام، چنین آمده است: «حقّ، به معنای آزاد بودن تشریعی و یکسان بودن نتیجه انتخاب، در قاموس دین راه ندارد؛ چنان‌که هیچ اندیشه‌ای آن را نمی‌پذیرد. قبول و پذیرش دین، «باید» است و از این حیث، در زمره تکالیف قرار می‌گیرد، اما تکالیفی که بازگشت آن، به حقّ است. انسان، حقّ تکامل و تعالی دارد و طریق استیفای این حقّ، در قبول دین و تعالیم آسمانی آن نهفته است. پس دین‌داری، حقّ مسلم انسانی است. او می‌تواند دین‌دار باشد یا بی‌دین، اما بی‌دینی، حقّ نیست. به همین جهت، ثمره این دو اعتقاد و عملکرد، یکسان نیست؛

نظیر اینکه زنده بودن، حقّ مسلم انسان است. او می‌تواند این حقّ را استیفا کند و زنده بماند و می‌تواند از آن صرف‌نظر کند و دست به خودکشی بزند؛ لیکن انتحار، حقّ نیست و ثمره این دو انتخاب حَسن و قبیح نیز متفاوت است. بنابراین، حقّ بشر، دین‌داری اوست نه اینکه پذیرش و عدم پذیرش دین، هر دو حقّ باشد» (جوادی، ۱۳۸۴، ص۱۸۰). ایشان سپس در تبیین استدلال بر این مطلب چنین می‌گوید: «زیرا انسان، مدعی و طالب حقّ و خواهان کمال خویش است و می‌خواهد از طریق تحصیل آن آگاه گردد. انسان در قلمرو شریعت به کمال می‌رسد؛ بنابراین دو طریق حقّ و باطل، به نتیجه واحدی منتهی نخواهد شد. نتیجه یکی، انحطاط و اثر دیگری، اعتلاست. یکی شقاوت و دیگری سعادت، یکی نار و دیگری نور» (همان). خلاصه سخنان این عالم دینی آن است که انسان حقّ دارد دین‌دار شود، اما حقّ ندارد بی‌دینی را انتخاب کند؛ زیرا اگرچه اختیار تکوینی دارد، اما در قیاس با سرنوشت آن، و مطلوب بودن سعادت و بهشت، دین‌داری یک «باید» می‌شود.

### ۲ـ۲ـ۱ـ۱. رابطه ضرورت بالقیاس با شکر و پیمان الهی

از جمله دلایل وجوب شکر منعم حکیم، همین ضرورت بالقیاس است. حضرت امیر علیه‌السلام فرمودند: «وَلَوْ لَمْ يَأْمُرِ اللَّهُ بِطَاعَتِهِ لَكَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يُعْصَى شُكْراً لِنِعْمَتِهِ» (دیلمی، ۱۴۰۸، ص۱۴۷). بر اساس این بیان، با توجه به اینکه عدم عصیان را شکر نعمت الهی دانسته است، معلوم می‌شود مراد از شکر نعمت، شکر لسانی یا قلبی نیست؛ بلکه شکر عملی است و شکر عملی، قرار دادن نعمت‌ها در همان جهتی است که برای آن آفریده شده است. با توجه به این مقدمه، اگر خدا نظام دستوری‌اش را هم وضع نمی‌کرد، عقل بر اساس ضرورت بالقیاس نسبت به ملاکات، حکم می‌کرد که خدا را معصیت نکنیم. البته ارجاع شکر منعم به ضرورت بالقیاس، مورد پذیرش همه متکلمان نیست؛ زیرا گاه تصریح کرده‌اند که شکر منعم، بدیهی است (سیوری حلی، ۱۴۰۵، ص۲۵۴) و گاه شکر منعم را در عرض لطف الهی بودن تکلیف، برای عقل دانسته‌اند (حلی، ۱۴۰۱، ص۱۴۹). درباره وعید به عقاب نیز همین گونه است؛ یعنی اگر خدا تهدید به عقاب نمی‌کرد، باز هم تبعیّت از خدا، به خاطر قرار دادن نعمت‌ها در جایگاه خودش واجب بود. استاد مصباح یزدی دلیل شکر نعمت را به مالکیت ارجاع داده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص۱۲۹). آیت‌الله هاشمی شاهرودی

نیز دلیل شکر منعم را همان مالکیت مستمر می‌داند (صدر، ۱۴۰۵، ج۱، ص۲۹، پاورقی۱)، اما شهید صدر، دلیل مالکیت را غیر از شکر منعم دانسته است (همان، ص۲۹)؛ اگرچه هر دو را بدیهی عقل می‌داند (همان، ۱۴۱۸، ج۲، ص۳۲۱). حضرت امیر علیه‌السلام در این باره فرمودند: «لَوْ لَمْ يَتَوَاعَدِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لَوَجَبَ أَنْ لَا يُعْصَى شُكْراً لِنِعْمَتِهِ». پس بدون وضع قوانین و وضع عقاب بر تخلّف از آن، عقلاً مراعات کردن مأمورٌبها و منهی‌عنها واجب بود: «لَوْ لَمْ يَنْهَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَنْ مَحَارِمِهِ لَوَجَبَ أَنْ يَجْتَنِبَهَا الْعَاقِل» (لیثی، ۱۳۷۶، ح۷۰۸۲). درباره عهد و پیمان الهی نیز همین احتمال وجود دارد، در قرآن می‌فرماید: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (یس:۶۰ـ۶۱). در این آیه شریفه، با توجه به ذیل آنکه فرمود: ﴿إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ و نیز فرمود: ﴿هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾، می‌توان احتمال داد که این عهد، همان عهد عقلی است؛ بدین معنا که انسان با توجه به اقرارکردنِ به ربوبیت الهی، که در آیه اَلَست (اعراف:۱۷۲) آمده، بر تبعیّت از خدا، عهد عقلی دارد، نه اینکه الزاماً لزوم تبعیّت الهی، محصول یک قرارداد طرفینی بوده باشد.

### ۲ـ۲ـ۳. عدم حقّ معصیت

دومین دلیل، ناظر به انحصار حقّ قانون‌گذاری در خدا است. این دلیل را می‌توان در چند مقدمه بیان کرد:

۱. خدا حقّ قانون‌گذاری دارد و غیر از خدا کسی حقّ قانون‌گذاریِ در مقابل خدا ندارد.

۲. انسان حقّ تبعیّت از خدا دارد و حقّ تبعیّت از غیر خدا ندارد.

با توجه به انحصار حقّ وضع قوانین در خدا و نیز انحصار حقّ تبعیّت از خدا، می‌توان به این گزاره تحلیلی دست یافت که: «انسان حقّ معصیت خدا را ندارد». به نظر می‌رسد این بیان، به تنهایی، منشأیی برای انتزاع وجوب نیست، اما می‌توان وجوب تبعیّت را به‌اندازه‌ای که از انسان‌ها نفی حقّ معصیت کند، به کار برد. حقّ وضع قوانین و تبعیت انحصاری از خدا و نفی حقّ معصیت، همگی از همان صلاحیت و شایستگی انحصاری خدا انتزاع شده‌اند؛ یعنی فقط خدا صلاحیت علمی و عملی و اجرایی دارد تا قوانین صحیح وضع کند. وقتی این صفات در کنار هم قرار می‌گیرند، «ربوبیت حکیمانه» را برای خدای متعال اثبات می‌کنند و با اثبات ربوبیت حکیمانه، عنایت و ولایت الهی نیز اثبات

می‌شود و به‌تبع آن، حقّ انحصاری قانون‌گذاری و حقّ انحصاری تبعیت را برای خدا اثبات می‌کند؛ ازاین‌رو فقط خدا حقّ قانون‌گذاری داشته و انسان نیز فقط حقّ تبعیت از خدا دارد.

این استدلال را در بیانات قرآنی هم می‌توان یافت؛ آیاتی که می‌گوید: «خدا رب‌العالمین است، پس او را بندگی کنید»، همگی می‌تواند ناظر به همین بیان بوده و مفادش این باشد که چون خدا، مدبر این جهان است، پس حقّ تدبیر حکیمانه این جهان را دارد و چون حقّ تدبیر حکیمانه را دارد، پس دیگران نیز حقّ تبعیّت انحصاری از خدا دارند و چون انسان‌ها حقّ انحصاری تبعیّت از خدا دارند، حقّ معصیت الهی ندارند. به این آیات توجه کنید: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾ (آل عمران:۵۱)، همچنین: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (یونس:۳)، نقش «هذا صراط مستقیم» که ذیل برخی از این آیات دیده می‌شود، می‌تواند ناظر به حکیمانه بودن محتوای قوانین باشد.

### ۳ـ۲ـ۳. استحقاق عقاب

دلیل دیگری که تبعیّت را واجب می‌کند، استحقاق عقاب در صورت تخلّف است:

۱. اگر انسان می‌خواهد از عقاب الهی، مصون بماند، التزام به دستورات الهی ضرورت دارد.

۲. لیکن حفظ از عقاب، مطلوبیّت دارد.

پس التزام به دستورات الهی ضرورت دارد.

در این استدلال، از طریق مستحقّ عقاب شدن معصیت‌کار، وجوب تبعیّت، اثبات شده است؛ بدین معنا که اگر کسی مطیع خدا نباشد، خود را در معرض عقاب الهی قرار داده، و در معرض عقاب الهی قرار گرفتن، مطلوب نیست. این استدلال نیز از طریق ضرورت بالقیاس پیش رفته است؛ با این تفاوت که در استدلال اول، طرف قیاس، ملاکات احکام است و در این استدلال، استحقاق عقاب است. روشن است اگر تهدید به عقاب در تحقّق هدف حکیمانه، نقش داشته و حکیمانه باشد، فردی که خدا را درحالی‌که حقّ نداشته، معصیت کند، خود را مستحقّ عقاب الهی کرده و از عذاب الهی مصون نخواهد ماند؛ درحالی‌که استحقاق عقاب الهی و در معرض عذاب بودن، مطلوب انسان نیست.

این استدلال نیز در آیات مختلفی آمده است. به‌عنوان نمونه می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (زمر:۱۳). همچنین از قول پیامبر خدا ﷺ می‌فرماید: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (یونس:۱۵). در برخی دیگر از آیات شریفه به این نکته اشاره شده که اگرچه، عصیان کردن نسبت به فرمان دیگران نیز می‌تواند در معرض عذاب الهی قرار گرفتن باشد، اما این موارد را هرگز نمی‌توان با قدرت الهی در عذاب کردن معصیت‌کاران مقایسه کرد. خدای متعال در سوره انعام از قول حضرت ابراهیم علیه‌السلام می‌فرماید: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (انعام،۸۱). این مضمون، در آیات شریفه دیگری نیز آمده است.[۱]

از طریق دلایل سه‌گانه‌ای که گفته شد، می‌توان حق طاعت الهی و وجوب تبعیت از قوانین الهی را اثبات کرد. درعین حال پیشنهاد می‌شود «رابطه حقّ و تکلیف» و «رابطه حقّ با استحقاق عقاب» و نیز «رابطه تکلیف با استحقاق عقاب»، به طور عمیق‌تر و گسترده‌تر بررسی شود تا لوازم حقوقی و فقهی آن دقیق‌تر تبیین گردد. همچنین مفاهیمی که آیات و روایات، در اثبات حقِّ طاعت، بر آن تکیه کرده‌اند، مورد تدقیق قرار گرفته تا ارتباط آن با تحلیل‌های فلسفی کلامی و میزان مطابقت پژوهش‌های عالمان دینی با آموزه‌های وحیانی معلوم گردد. دیگر اینکه مسئله محدوده حق طاعت و ارتباط آن با ادله اثبات حق مولویت الهی بررسی شده تا این مسئله نیز به طور دقیق‌تر حل و فصل شود. (صرامی، ۱۳۸۵، ص۲۴۶)

## نتیجه‌گیری

خلاصه کلام این است که:

۱. موضوع این نوشته، «حق طاعت الهی» و «وجوب تبعیت از قوانین الهی» است. حقّ به معنای اختیار، شایستگی چیزی برای چیزی یا سلطه کسی بر دیگری است و وجوب در

---

۱. مانند این آیات: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (اعراف:۵۹)؛ ﴿أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾ (هود:۲۶)؛ ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ﴾ (هود:۸۴)؛ ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (احقاف:۲۱)؛ ﴿فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (حشر:۱۶).

اینجا به معنای ضرورتی ارزشی است که از یک رابطه نفس‌الامری انتزاع شده و یا حکمی وضعی است.

۲. جمله «خدا حقِّ طاعت دارد»، بدین معناست که می‌توان از رابطه‌ای نفس‌الامری، مفهوم شایستگی، اختیار و نوعی سلطه را انتزاع کرده و برای خدا ثابت دانست. «وجوب طاعت» یا «وجوب تبعیت از قوانین الهی» نیز بدین معناست که بین طاعت الهی و غایات مطلوب انسان، ضرورت بالقیاس، هست و می‌توان از این ضرورت بالقیاس، وجوب ارزشی را انتزاع کرد. همچنین می‌توان از اینکه انسان، حقّ معصیت خدا را ندارد، تعبیر به «وجوب طاعت الهی» کرد.

۳. ضرورت بالقیاسی که در وجوب طاعت دیده می‌شود، طرف‌های متعددی دارد: یکی، مصالح و مفاسد ملحوظ در قوانین دینی است که از آن، به ملاکات یاد می‌شود و دیگری، هدف آفرینش است که به آن، کمال لایق گوییم و سوم، تأمین از عذاب الهی است که می‌توان به آن رستگاری گفت.

۴. «مطابقت حق و تکلیف اعتباری با سلطه تکوینی»، «مشیت مطلق»، «علم مطلق»، «مالکیت تکوینی» و «شکر منعم»، هیچ‌کدام به تنهایی، وجوب طاعت الهی را اثبات نمی‌کند، مگر از زاویه‌ای خاص و یا با افزودن برخی از مقدمات دیگر.

۵. بر اساس صفات کمالی الهی، خدا شایستگیِ وضع قوانین مطابق با واقع، حق انحصاری وضع قوانین و قدرت اجرای قوانین را دارد و به جهت حکیمانه بودن وضع قوانین برای موجودات مختار، حق وضع قوانین دارد؛ بلکه به تحلیل عقلی، وضع قوانین از سوی خدای حکیم، ضرورت دارد.

۶. ضرورت بالقیاس نسبت به ملاکات احکام، حقّ انحصاری وضع قوانین و طاعت الهی و مصونیت از استحقاق عقاب، دلایلی است که وجوب طاعت الهی را بر بندگان اثبات می‌کند. اگر انسان‌ها خدا را بندگی نکنند، به کمالاتی که نتیجه تحصیل ملاکات است، نخواهند رسید. همچنین به جهت شکستن حقّ الهی و مناط‌های آن، به ناحق رفتار کرده و مستحقّ عذاب الهی می‌شوند؛ درحالی‌که هیچ‌یک از این امور، مطلوب انسان نیست.

۷. همه اوامر الهی که امر به طاعت می‌کند، در نهایت، باید به اوامر ارشادی و عقلی

منتهی شود، اما این مطلب بدین معنا نیست که امر به طاعت الهی، الزاماً ارشادی باشد؛ بلکه می‌تواند مولوی بوده، ولی به وجوبی عقلی منتهی شود.

۸. اگر استدلال ما بر وجوب طاعت، لزوم اذن و اجازه در تصرفات مالک باشد، به طور طبیعی، حقّ طاعت الهی شامل تکالیف احتمالی هم می‌شود؛ زیرا اصل اقدام و تصرف در ملک الهی، نیازمند به اذن و اجازه است و بدون آن، حقّ تصرف نداریم، اما اگر بر اساس حکمت، استحقاق طاعت الهی و استحقاق عقاب عاصی باشد، در این صورت، شمول حقّ طاعتِ الهی نسبت به تکالیف احتمالی، محل تأمل است؛ اگرچه ممکن است کسی دست عقل را از تشخیص مصادیق ضرورت بالقیاس‌ها و استحقاق‌ها کوتاه دانسته و اثباتاً همه چیز را به بیان شریعت مقدس واگذار کند که در آن صورت، اثبات محدوده طاعت الهی و شمول آن نسبت به تکالیف احتمالی، برای خود، مسئله‌ای متفاوت می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

## فهرست منابع


قرآن کریم

۱. ابن‌سینا، حسین (۱۳۷۵ش)، الاشارات و التنبیهات، قم: نشر البلاغة.

۲. ـــــــ (۱۳۸۳ش)، منطق دانشنامه علایی، مقدمه، حاشیه و تصحیح: محمد معین و سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

۳. ابن‌منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، پدیدآورنده: جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع ـ دار صادر.

۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش)، حقّ و تکلیف در اسلام، قم: نشر اسراء.

۵. حکمت‌نیا، محمود و همکاران (۱۳۹۷ش)، فلسفه حقوق، ترجمه بخش ترجمه: بهروز جندقی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۶. حلی، حسن‌بن یوسف‌بن مطهر (۱۴۰۱ق)، أجوبة المسائل المهنائیة، قم: خیام.

۷. دانش‌پژوه، مصطفی (۱۳۹۱ش)، شناسه حقوق، تهران، انتشارات جنگل با همکاری پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۸. دیلمی، حسن‌بن محمد (۱۴۰۸ق)، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.

۹. راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق:صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالشامیة.

۱۰. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳ش)، رسائل اصولیة، قم: امام صادق(ع).

۱۱. السیوری الحلی، مقدادبن عبدالله (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

۱۲. شریف الرضی، محمدبن الحسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، شرح: صبحی صالح، قم: نشر هجرت.

۱۳. شیخ صدوق، محمدبن علی‌بن بابویه (۱۳۶۲ش)، الخصال، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۴. صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۵ق)، بحوث فی علم الاصول، تقریر: سید محمود هاشمی شاهرودی، قم: المجمع العلمی للشهید الصدر.

۱۵. صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۸ق)، دروس فی علم الاصول، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.

۱۶. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۴ش)، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار.
۱۷. صرامی سیف‌الله (۱۳۸۵ش)، حقّ، حکم و تکلیف، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۸. طالبی، محمد حسین (۱۳۹۳ش)، درآمدی به فلسفه حق، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سمت.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۲۰. ـــــــــــ (۱۴۱۶ق) نهایة الحکمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۲۱. طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱ش)، اساس الاقتباس، تصحیح: محمد تقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. فراهیدی، خلیل‌بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۲۴. فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۲۵. لیثی واسطی، علی‌بن محمد (۱۳۷۶ش)، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق: حسین حسنی بیرجندی، قم: دار الحدیث.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ش)، نظریه حقوقی اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.
۲۷. ـــــــــــ (۱۳۹۷ش)، حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق)، انوار الاصول، قم: مدرسة الامام علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام.
۲۹. موسوی، مرتضی (۱۴۳۱ق)، الذخیرة فی علم الکلام، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۳۰. نبویان، محمود (۱۳۸۸ش)، حقّ و چهار پرسش بنیادین، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.
۳۱. ـــــــــــ (۱۳۹۲ش)، چیستی حقّ، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.