

## بررسی معرفت‌شناختی مفهوم «حق الله» در فقه اسلامی

خدیدجه مرادی<sup>۱</sup>

یحیی رنجبر<sup>۲</sup>

### چکیده

«حق الله» از مفاهیم کلیدی فقه اسلامی - مستقیم یا غیرمستقیم - و مبنای تمامی احکام فقهی است. این پژوهش ضمن اثبات این مدعا نشان داده که واژه حق در ترکیب یادشده با این واژه در ترکیب «حق الناس» به یک معنا نیستند، بلکه یکی مجاز است و دیگری حقیقت. و این دو حتی مشترک لفظی هم نیستند؛ چون صاحبانشان با هم چنان دوگانگی ماهوی و بنیادینی دارند که این دوگانگی‌ها ماهیت حقوقشان را به نحو ریشه‌ای متحول می‌کند. این تحول در معانی این دو حق تفاوت‌های دامنه‌داری ایجاد می‌کند، چنان که این تفاوت‌ها این دو حق را ماهیتاً از هم جدا می‌کند و این جدایی چنان ریشه‌ای است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت و این دو واژه را همچنان صرف نظر از مصداق‌های متفاوتشان مترادف قلمداد کرد؛ پس به لحاظ تئوریک گریزی و گزیری نداریم، مگر اینکه یکی را حقیقت و دیگری را مجاز بدانیم. در گام بعدی هم استدلال شده که این واژه در «حق الله» مجاز و در «حق الناس» حقیقت است؛ سپس ادعا شده، از آنجا که ۱. «حق» ناشی از نیاز و کمبود و ضعف است، ۲. اعمال، اجرا و پایبندی به هر حقی باید به ذی‌حق سودی برساند و تضییع آن از ذی‌حق چیزی بکاهد و ۳. سلب هر حقی باید امکان بالقوه داشته باشد که این امکان در هر صورت گواه ضعف ذی‌حق در نگاهداری حق خویش است؛ لذا بنابراین سه دلیل، خداوند شأن داشتن حق را ندارد، پس به معنای حقوقی آن حقی ندارد. در پایان، نشان داده شده است، از آنجا که

این دو حق معانی متفاوت، منشأ متفاوت و تفاسیر متفاوت دارند، مترادف نگرستن به این دو لفظ نادرست است و به این ترتیب، احکام هر یک را نمی‌توان بر دیگری مترتب دانست؛ به این معنا که اگر کسی یا کسانی از تضعیف و تزییع حق انسان‌ها پروا دارند و بر مبنای این پروا داشتن ۱. احکامی برای محافظت از حقوق وی وضع می‌کنند تا تأثیر ناخوشایند ضعف وی کمتر شود و ۲. تدابیر و تمهیداتی برای اقدام کردن پس از سلب شدن آن در نظر می‌گیرند تا به دارنده‌اش بازگردانده شود و به این سان به وی مددی رسانده شود، این احکام و تدابیر را نمی‌شود روی همین محاسبات و اصول برای احکام فقهی موسوم به حق الله در نظر بگیرند؛ وگرنه آشکارا در وادی تسامح و سهل‌انگاری در فرایند استنباط احکام فقهی - حقوقی قدم خواهند زد. بدیهی است چون ادعای نویسندگان این بوده که «خدا حقی ندارد و ترکیب حق خدا به لحاظ فقهی - حقوقی مجاز است»، لذا با توجه به این ادعا - صرف نظر از صحت و سقم آن - مفهومی که مصداق خارجی و موجودیتی ندارد، از آنجا که نمی‌توان خودش را در ذهن تصور کرد، تصور کردن و انتزاع و برشمردن ویژگی‌ها و مؤلفه‌های آن نیز ممکن نیست. در این نوشتار، هدف این بوده که سلبی بحث شود و پیش از اینکه اثبات شود حق الله مجاز است، گفته شده ویژگی‌های آن این‌ها نمی‌تواند باشد و ایجابی مطرح کردن بحث از نظر نگارندگان ممکن نیست؛ پس وقتی ادعا شده حق الله ترکیبی مجازی است، تلاش و کندوکاو ذهن برای مطرح کردن ویژگی‌های این حق آشکارا نقض غرض خواهد بود.

**واژگان کلیدی:** حق الله، حق الناس، مجاز، حقیقت، مشترک لفظی، مصداق، مفهوم.

## مقدمه

در این مقاله نویسندگان سعی دارند در باب معنی و مفهوم حق‌الله تحقیق نمایند. کوشش آنان این نیست که مصادیق آنها را برشمارند یا احکام خاصه هر یک را بیان کنند، بلکه سخن از این است که «حق‌الله دقیقاً یعنی چه؟» و «آیا می‌توان برای خدا حقی قائل شد؟ چرا و چگونه؟».

حق‌الله در اغلب موارد یا بر تکالیفی دلالت می‌کند که بشر در مقابل پروردگارش دارد یا احکام و مجازات‌هایی الزام‌آور و واجب‌الاطاعه که الزام‌آور بودنشان لزوماً ناشی از این نیست که متضمن و محافظ حق یک انسان باشند، بلکه یا جنبه‌ی عبادی دارند یا- صرف نظر از اختلاف نظرها- بر مصلحت عامه تأکید می‌کنند.

فقه‌های مسلمان (به نحو اعم) و شیعه (به نحو اخص) و همچنین پژوهشگران و علاقه‌مندان فقه درباره‌ی معیارها و مصادیق آن به نحوی نسبتاً کافی و وافی سخن گفته‌اند؛ گاه به نحو گذرا در کتب فقهی متعرض آن شده و احکام خاصه آن را بیان کرده‌اند و گاه نیز مفصل آن را با حق‌الناس مقایسه کرده، آنها را از هم تمییز داده، آثار عملی و نظری این تمییز را مشخص کرده و احکام خاصه آن را نیز بیان نموده‌اند. در سطور آینده به بعضی از موارد مهم‌تر این پژوهش‌ها تاجایی که نگارندگان دریافته‌اند، به تناسب بحث اشاره خواهد شد.

این تحقیقات که به برخی از آنها در ادامه اشاره خواهد شد، از آنجا که نقش مهمی در تبیین این مفهوم داشته‌اند، در جای خود شایسته تقدیرند؛ اما تاکنون دیده نشده است که در ماهیت و منشأ این حق به نحو دقیق و علمی سخن بگویند، بلکه همواره ماهیت، دلالت، معنا، منشأ و موضوع‌له آن را واضح تصور کرده، ثبوت آن را پیش‌فرض گرفته و در نتیجه، مصادیق آن را برشمرده و بر اهمیت و وجوب آن مصادیق پای فشرده‌اند و ازین روست که از معنا و ماهیت این مفهوم غفلت شده است.

این مقاله سعی دارد در حد بضاعت و استطاعت خویش، نخست نشان دهد این واژه به لحاظ معنایی چقدر مبهم است و سپس پرده از چهره‌ی آن بردارد و در باب ماهیت و معنای آن

سخن بگوید و بیان کند که وقتی در قرآن یا احادیث از «حقوق الله» یا «حدود الله» سخن می‌رود، منظور گویندگان دقیقاً چه بوده است.

### ۱. پیشینه بحث

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، پرداختن به این مفهوم آن‌چنان که مقصود این پژوهش است، پیشینه قابل‌توجهی ندارد. اگر هم مباحث یا مقالاتی در گذشته در این خصوص عرضه شده است، به لحاظ محتوایی چندان ارتباطی به بحث آینده ما ندارد. وقتی در صفحات آینده به اقتضا به بعضی از آنها اشاره شود، خواننده محترم ناگزیر تصدیق خواهد کرد که این موضوع با مقالات و کتاب‌های دیگری که متعرض این دو مفهوم شده‌اند، چندان همسویی یا اشتراکی ندارد.

### ۲. در باب معنای حق

حق از کلمات پرکاربرد است که در زبان عربی و در پی آن، فارسی و ادبیات فقهی به معانی متعددی به‌کار رفته است. در اینجا صرف نظر از اختلاف نظرهای فراوان در تعریف آن، صرفاً به چند تعریف که در این مقاله به‌کار ما می‌آید، اکتفا می‌کنیم.

ترکیب حق الله در قرآن به‌کار نرفته، ولی واژه «حق» ۲۱۰ بار در معنای اسمی و فعلی آن به‌کار رفته است؛ وقتی به‌عنوان فعل استفاده شده است، مترجمان صاحب‌نام فارسی عموماً آن را حسب مورد به معنای «سزاوار بودن» (خرمشاهی، بی‌تا، اعراف/۱۳۰؛ آیتی، ۱۳۶۷، اعراف/۱۳۰)، «ثابت شدن» (فولادوند، ۱۳۸۷، حجر/۶۲)، «مسلم شدن» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، روم/۶۰) و معادل‌هایی از این دست گرفته‌اند. زمانی هم که در معنای اسمی استعمال شده، گاه به معنای حقیقت و درستی (برای مثال، بقره/۲۶) و گاهی به معنای حق در مقابل تکلیف (مانند بقره/۱۸۰ و ۲۳۶) آمده است. نکته قابل‌توجه اینکه در مورد معنای اخیر، حق همچنان در آیات یادشده به معنای عرفی (و نه فقهی-حقوقی) به‌کار رفته است؛ لذا مفسران نیز با وجود توضیح پیرامون دیگر فقرات آیه، درباره واژه حق در پس‌زمینه حقوقی

آن اظهار نظری نکرده‌اند.<sup>۱</sup>

واژه حق را در این نوشتار، حسب مورد به یکی از این سه معنا می‌توان گرفت: سلطه، توانایی (رخصت انجام کار)، و امتیاز.

عموم حقوق‌دانان نیز کم‌وبیش بر این سه معنا توافق دارند (زارعی، ۱۳۸۹، ص ۸۶؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴). برخی از فقها آن را به معنای اصطلاحی می‌گیرند که فقط مختص به انسان می‌تواند باشد: «حق عبارتست از سلطنتی که برای خصوص انسان نسبت به دیگری... قرار داده شده است» (تبریزی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۲). برخی نیز به گونه‌ای آن را تعریف کرده‌اند که نخست مختص به خداست و با اراده وی اندکی از آن به انسان واگذارده شده است: «حق عبارتست از اضافه و نسبت ضعیفی که برای صاحب حق حاصل می‌شود... و به سخن دیگر حق سلطنت ضعیف [انسان] بر یک مال است» (نجفی خوانساری، ۱۴۳۱، ص ۱۰۶). نهج‌البلاغه نیز به همین معنی تصریح دارد: «...سپس خداوند از حقوقی که قرار داده حق بعضی از مردم بر بعضی دیگر است و آن را از هر نظر برای افراد مساوی قرار داده است»<sup>۲</sup> (شریف رضی، ۱۳۷۷، ج ۲، خطبه ۲۱۶).

بنابر فرمایش امام علی (ع) و چنان‌که در ادامه نیز گفته خواهد شد، همه حقوقی که در اسلام به رسمیت شناخته شده‌اند، به یک معنا و به‌طور غیرمستقیم به «حق خدا» قابل ارجاع (بلکه لازم‌الارجاع) هستند.

۱. برای مثال، آیه «کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیه للوالدین والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین» (بقره/۱۸۰) که پیرامون وصیت است، مفسران معظم در خصوص فقره حقا علی المتقین این‌گونه اظهار نظر کرده‌اند: «حق نیز مانند کتب اقتضای معنای لزوم دارد... پس این امر [وصیت] بر اهل تقوا واجب می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۳۱). فخر رازی در تفسیر همان فقره می‌گوید: «اما اینکه می‌گویند زیادت است در تأکید وجوب آن». وی دیگر توضیحی در معنای حق نمی‌دهد (فخررازی، ۱۳۸۶، ج ۵، شماره صفحه مسلسل ۲۱۱۶). فضل بن حسن طبرسی نیز ذیل همان فقره پس از برشمردن معنای حق (درست، ثابت، لازم) به همین عبارت بسنده کرده است که «این جمله از آیه شریفه بر لزوم وصیت تأکید می‌کند»، سپس از نسخ یا عدم نسخ آیه سخن می‌گوید (طبرسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۳۲). نویسندگان تفسیر نمونه نیز نکته‌ای مازاد بر گفته‌های قدما نوشته‌اند: «این عمل بر نیکوکاران لازم است». سپس استدلال کرده‌اند که حکم جنبه الزامی دارد (گروه نویسندگان، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۳۷).

۲. «...ثم جعل -سبحانه- من حقوقه حقوقاً افتراضها لبعض الناس علی بعض فجعلها تکافاً فی وجوهها» (شریف رضی، ۱۳۷۷، ج ۲، خطبه ۲۱۶).

برخی نیز حق را مشترک بین خدا و انسان می‌دانند: «حق چیزی است که در شریعت برای خدای تعالی یا برای انسان بر کسی دیگر ثابت شده است» (ابوسنه، بی‌تا، ص ۵۰).

به نظر می‌رسد، اینجا منظور از ثابت شدن معرفی شدن است، نه ایجاد کردن. البته واضح است، این مطلب که حق مقوله‌ایست که دارنده‌اش هم خدا می‌تواند باشد هم انسان، غیر از آن مطلبی است که فقها برخی احکام و حقوق را مشترک بین انسان و خدا می‌دانند؛ مثل حد سرقت یا قذف (برای مثال، ر.ک. محقق حلی، ۱۴۰۹، ص ۹۲۳). چون همان حقوق مشترک به نحوی به خدا قابل تحویل‌اند و صاحب اصلی‌شان خداست و اینجا حق به معنای عام آن مد نظر است که شامل حقوق خدا و بشر می‌شود.

حق به لحاظ اصطلاحی دقیق، هر گونه که معنا شود، به‌رحال دیده می‌شود که در فقه حق الله و حق الناس دو مقوله تفکیک شده از هم‌اند که معنا و مصداق‌هایشان واضح- جز در مواردی نادر- و از هم متمایز و احکامشان نیز متفاوت است. محمد جواد مغنیه این تفکیک را این گونه بیان می‌کند: «حق بر دو نوع است: حق خدا و حق بنده؛ منظور از حق خدا معنای عامی است که شامل عباداتی همچون نماز، روزه و حج و مجازات‌هایی همچون حد سرقت، قذف و شرب خمر و نیز دربرگیرنده تعزیرات و کفارات و مصالح عامه‌ای است که مختص به فرد واحدی نیست ... و منظور ما از حق بنده آن چیزی است که عیناً به فرد واحدی تعلق می‌گیرد؛ همچون دین، دیه، قصاص و ضمان...» (مغنیه، ۱۳۷۶، ص ۳۵۳).<sup>۱</sup>

برخی از نویسندگان نوگرا<sup>۲</sup> نیز که پیرامون حقوق انسان مدرن و فقه سنتی سخن گفته‌اند، این تفکیک فقها را درست فرض کرده و به رسمیت شناخته‌اند (برای مثال، زارعی، ۱۳۸۹). ابوالقاسم فنایی نیز با وجود نگاه نسبتاً جدیدی که در تحلیل مسائل فقهی و ادعایی که بر «نو بودن» و «مبنایی بودن» نگاهش دارد (این ادعا را در عنوان فرعی یکی از

۱. «الحق نوعان: حق الله و حق العبد؛ و نريد بحق الله معنای مايشمل العبادة كاصلاة و الصيام و الحج و العقوبات كحد السرقة و القذف و الشرب و يشمل التعزير ايضاً والكفارات و المصالح العامة التي لاتخص احداً بعينه ..... و نريد بحق العبد ما يخص شخصاً بعينه كالدين والديه والقصاص والضمان....».

کتاب‌هایش (پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه) به‌روشنی می‌توان دید. هرگاه متعرض مفهوم حق‌الله می‌شود، نگاهش در بنیاد حق همان نگاه سنتی فقهاست (فناپی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۷). ایشان در همان کتاب اذعان می‌دارند: «...قانونگذاری حق خداست...» (همان، ص ۵۲۶).<sup>۱</sup> در تمام این تعاریف و تعاریض دست‌کم یک نکته به نحو مستتری مشترک است؛ نکته‌ای که گویی پیش‌فرض اولیه همه قائلان به این اقوال است، و آن این است که واژه «حق» در همه این ترکیب‌های اضافی دقیقاً به یک معناست. ادعای اصلی این مقاله این است که این پیش‌فرض نادرست است. مقصود این نیست که حق‌الله به لحاظ مدلول و موضوع‌له با حق‌العبد یا حق‌الناس فرق دارد که این مطلب واضحی است، بلکه ادعا این است که کلمه حق در این دو ترکیب به یک معنا نیست. برای فهم بهتر مطلب به این مثال توجه کنید: دو ترکیب «مرد مسلمان» و «مرد مسیحی» هم مدلول و هم مصداقشان با هم فرق دارد، اما واژه مرد در هر دو ترکیب دقیقاً به یک معناست، وقتی مضاف‌الیه می‌گیرند، معنایشان (مصداقشان) متفاوت می‌شود؛ آن‌هم نه معنای خود واژه‌ها فی‌نفسه، بلکه وقتی بناست مصداقشان با کمک مضاف‌الیه‌شان مشخص شود، مدلولشان متفاوت می‌شود. حال ادعای ما این است که این دو ترکیب حق‌الله و حق‌الناس، اگرچه همچون دو ترکیب مرد مسلمان و مرد مسیحی موضوع‌له‌شان فرق دارد، ولی برخلاف این دو ترکیب، واژه‌ای که در آنها نقش مضاف را بازی می‌کند به یک معنا نیست.

یکی از پژوهشگران حوزه فقه اسلامی در پژوهش ارزشمندی که پیرامون حقوق خدا و انسان انجام داده، نخست ادعا کرده است: «از نظر اسلام صاحب حق فقط خداست و غیر از او کسی حقی ندارد، چون او خالق هر چیز است» (رضا، ۱۳۸۴، ص ۴۸)، سپس به‌طور صریح اظهار می‌کند که «حق» در «حق‌الناس» مجاز است: «در حق‌الناس یک حق‌الله نهفته است و آن به‌خاطر مجازی بودن حق‌الناس است چون خداوند آن را برای انسان اعتبار کرده

۱. هرچه نگارندگان در آثار دیگر نویسندگان نوگرا که صاحب شهرت بیشتری هستند و احیاناً در باب مسائل فقهی اظهار نظر کرده‌اند (از قبیل سروش، مجتهدشیرازی، ملکیان و حتی ابوزید)، مطلبی پیدا نکردند که به موضوع مقاله ارتباطی داشته باشد. سروش صرفاً یک سخنرانی کوتاه با عنوان «حق و تکلیف و خدا»، به شکل مکتوب در وبسایت رسمی‌اش عرضه کرده است که برخلاف عنوان مطمئن و راهزنش، نویسندگان مقاله در آن مطلب قابل‌توجه یا مرتبطی نیافتند.

است و آن حق الجاعل است» (همان). گفتنی است اینجا دقیقاً معلوم نیست منظور از مجاز بودن حق انسان، «مجاز» در کاربرد اهل زبان است یا اینکه ثانوی و اعتباری بودن مصداق‌های حقوق انسان در مقابل حقوق خدا مد نظر است؛ اگر مصداق این حقوق منظور است، به نظر می‌رسد ادعای دوم نویسنده بر ایند طبیعی ادعای اول است. ولی اگر کاربرد اهل لغت منظور است، این چنین نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت. ادعای این نوشتار این است که ادعای اول این محقق (و دیگر قائلان به این قول) غلط‌انداز و مبهم است و سخن دوم آشکارا نادرست است. در ادامه مقاله استدلال خواهیم کرد که حق در حق الناس حقیقت و در حق الله مجاز است و واژه حق در این دو ترکیب حتی اشتراک لفظی هم ندارد.<sup>۱</sup>

آیت‌الله جوادی آملی به تعریف بعضی اصولیون از حق اشاره می‌کند: «حق خدا آن است که اگر بنده آن را اسقاط کند ساقط نشده، از میان نمی‌رود مانند نماز و روزه و حج و جهاد. و حق بنده حقی را گویند که با اسقاط او ساقط می‌گردد، مانند قصاص» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۵). این تعریف- صرف نظر از پرسشی که اندکی بعد مطرح خواهد شد- خالی از اشکال نیست، چون معیاری به دست نمی‌دهد تا بتوانیم با کمک آن این دو مقوله را از هم تمییز داده، سپس از امکان اسقاط آنها صحبت کنیم؛ به عبارت دیگر، این دو تعریف خبری از ماهیت این دو حق نمی‌دهند، بلکه صرفاً یکی از احکام مترتبه آنها را یادآور می‌شوند. ابن رشد نیز نگرش ابوحنیفه و مالک بن انس را این‌گونه نقل می‌کند: «ابوحنیفه بر این عقیده است که حق خدا زکات در حیوان چرنده است...» (ابن رشد، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۰۲)<sup>۲</sup> و «مالک معتقد است که دو حق بر انسان واجب است: حق خدا و حق آدمی که هیچکدام از این‌ها با دیگری ساقط نمی‌شود»<sup>۳</sup> (ابن رشد، همان، ج ۲، ص ۲۶۴). ملاحظه می‌شود که نگرش کلی اینان نیز تفاوت چندانی با دیگر فقها ندارد.

۱. برای برخی خوانندگان ناآشنا این نکته مفید است که از نظر اصولیون یک واژه ممکن است مشترک لفظی بین چند معنا باشد، مثل «شیر» نوشیدنی و «شیر» آب، اما در حقیقت و مجاز، آن واژه یک معنای حقیقی دارد که معنای اصلی آن است و یک معنای مجازی که به تبع معنای حقیقی به کار برده می‌شود. مثلاً در گروه واژه «دریای خزر»، دریا در معنای حقیقی به کار رفته است، ولی اگر واژه «دریا» در توصیف علم امامان معصوم (ع) به کار برده شود، در این صورت در معنای غیرحقیقی (مجاز) به کار رفته است. برای مطالعه دقیق‌تر، نک: فیض، ۱۳۸۳، ص ۱۰۸-۱۰۳.

۲. «فذهب ابوحنیفه الی أن حق الله هو الزکاة وذلک فی السائمة منها».

۳. «وذهب مالک انه یجب علیه حقان: حق الله وحق للآدمی فلم یسقط أحدهما الآخر».





تعریفی که حقوق‌دانان معاصر از حق ارائه می‌دهند، فقط قابلیت اضافه شدن به انسان را دارد: «حق قدرتی است متکی به قانون که واجد آن می‌تواند با کمک گرفتن از قانون آن را بستاند و یا از گرفتن دیگران مانع گردد» (موحد و رستمی، ۱۳۸۴، ص ۴۴). ناصرکاتوزیان نیز حق و حقوق را ناشی از قرارداد گروه‌ها «به منظور رسیدن به هدفی خاص» می‌داند (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۷). روشن است که حق را با این تعریف نمی‌توان به خدا نسبت داد، چون منشأ آن غیرالهی است؛ دیگر اینکه حق خدا قابل سلب نیست تا ذی‌حق آن را باز بستاند و یا مانع از پایمال شدن آن شود.

خوب است در اینجا به مبحث «حق الطاعة» در مکتب اصولی زنده یاد شهید صدر اشاره شود، چون حق الطاعة روی دیگر سکه حق الله در تبیین رابطه انسان و خداست. جان سخن شهید صدر در این مبحث این است که از آنجا که خداوند برگردن ما حق اطاعت شدن دارد، این حق هم تکلیف محتمل‌الثبوت را دربر می‌گیرد و هم تکلیف قطعی را؛ پس در شبهات حکمیه به قاعده قبح عقاب بلابیان نمی‌توان تمسک جست و باید اصل را بر احتیاط یا اشتغال گذاشت: «نظر درست نظر ماست که: در هر تکلیف محتملی اصل بر احتیاط است چون حق الطاعة تکالیف محتمله را هم دربر می‌گیرد... در نتیجه در موارد شک عقلاً احتیاط واجب است و این وجوب «اصاله الاحتیاط» و «اصاله الاشتغال» نامیده می‌شود»<sup>۱</sup> (صدر، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۱۴۱). البته شهید صدر نه آن‌طور که باید و شاید مفهوم حق الطاعة را وا می‌شکافد، نه آن را تبیین می‌کند، و نه با یک دلیل برون‌دینی آن را اثبات می‌کند. از آنجا که سخن منتقدان شهید صدر در این زمینه نیز این است که در تکلیف احتمالی مادام که دلیلی معتبر بر ثبوت آن نداریم، به براءت تمسک می‌جوئیم (برای مثال، لاریجانی، ۱۳۸۲، ص ۳۶-۱۱؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰) پس ثمره این نزاع هر چه باشد، تأثیری بر ادعای این مقاله ندارد.<sup>۲</sup>

۱. «الصحيح في رأينا: أن الأصل في كل تكليف محتمل هو الاحتياط، نتيجة لشمول حق الطاعة للتكاليف المحتملة... فالاحتياط إذن واجب عقلا في موارد الشك، و يسمي هذا لوجوب «اصاله الاحتیاط» و «اصاله الاشتغال»».

۲. ناگفته نماند به این ادعای شهید صدر هم می‌توان این‌گونه پاسخ داد: اصلاً تردید در این است که موارد مشکوک را می‌توان تکلیف نام نهاد یا نه؛ اگر بتوان آنها را تکلیف نام نهاد، آن وقت می‌توان به چنین اطلاقی/عمومی تمسک جست، وگرنه تمسک به اصاله‌الاطلاق مصادره به مطلوب است؛ یعنی برای تکلیف دانستن و اثبات تکلیف بودن یک عمل، پیشاپیش آن عمل را تکلیف فرض کرده‌ایم.

### ۳. بررسی انتقادی نگرش‌های رایج به مفهوم حق الله

تا اینجا روشن شد که به اعتقاد عموم علمای مسلمان، حق خدا به‌عنوان یک حق عمده و تکلیف بشر که روشن‌کننده قاطع باید و نیاید هایی است که انسان می‌باید به آن‌ها پایبند باشد، همچون دو سر یک طناب است و یکی از دیگری قابل تمایز و بدون دیگری قابل تصور نیست.

اما می‌توان پرسید که ما وضع له حق الله دقیقاً چیست؟ منشأ آن چیست؟ آیا این مفهوم مصداقی در عالم خارج دارد؟ یا آنچه فقها به‌عنوان مصداق آن معرفی می‌کنند، آیا صرفاً مجازهایی است برای روشن کردن اعمالی که انسان باید انجام دهد؟ اگر «نماز و روزه و حج و جهاد» را حق خدا بر بشر می‌دانیم (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۵)، این حق دقیقاً به چه معناست؟

به‌نظر می‌رسد کسانی که این تفکیک و تمایز را به‌رسمیت شناخته‌اند، از خود نپرسیده‌اند که آیا ممکن است خدا حقی داشته باشد؟ سه فصل ذاتی حق، اولاً قابلیت بالقوه آن برای سلب شدن و تضييع است؛ دوم اینکه پاسخگویی به یک نیاز از نیازهای ذی‌حق است؛ سوم، سود رساندن به ذی‌حق است. اگر خدا قدرت مطلق دانسته شود، آنگاه به‌آسانی می‌توان حکم کرد: حقی که به خدا تعلق می‌گیرد، تضييع و سلب آن محال ذاتی است. از این نکته می‌توان نتیجه گرفت حساسیتی که برخی انسان‌ها بر حقوق خدا دارند تا مبدا تضييع شود، بیهوده است و خدا چون قادر است می‌تواند حق خودش را استیفا کند. اگر خدا را بی‌نیاز مطلق بدانیم، باز حکم می‌کنیم که خدا هیچ نیازی به حق ندارد، چون نیازمند نیست.

سلب حق باید به نحو بالقوه امکان‌پذیر باشد و این سلب در آنکه حقی تضييع می‌شود، تغییری اعم از احساس نقصان، محرومیت، دلگیری و... ایجاد کند؛ آیا درباره خدا هم این‌طور است؟

حق بشر هم به‌راحتی قابل سلب است و هم بشر بر آن مراقبت می‌ورزد و سعی در به‌دست آوردن آن دارد تا به نیازهایش برسد و رخنه‌ای از وجود پر از خلأ خود را پر کند.

حق ناشی از نیاز است؛ یعنی قاعداً به موجودات نیازمند تعلق می‌گیرد و برای رفع نیاز و پر کردن حفره‌های نقصان به کار می‌آید و به این وسیله فقط به ذی‌نفع سود می‌رساند؛ نکته قابل‌تأمل اینکه در مقوله حق خداوند نیز فایده حق به مکلف می‌رسد.

حال اگر کسی اذعان نماید که این ویژگی‌ها مختص حق بشرند و لزومی ندارد که حق خدا را هم دارای این ویژگی‌ها بدانیم، در پاسخ می‌توان گفت: در اضافه ترکیبی «حق بشر» این ویژگی‌ها ذاتی و جدانشدنی هستند و اگر ما «حق» ی را تصور کنیم که این خصلت‌ها را نداشته باشد، قطعاً آن «حق» معنایش با «حق» در حق الناس متفاوت است. اگر کسی در اضافه ترکیبی «حق خدا» حق را به معنایی متفاوت از حق در «حق بشر» بگیرد که طبعاً ویژگی‌هایشان هم متفاوت است، این تقریباً همان چیزی است که این نوشته در پی اثبات آن است. نویسندگان در وضع اصطلاح نزاعی نمی‌کنند، ولی اگر اینها به یک معنا گرفته شوند، آنگاه ناگزیر همین خصوصیات در حق خدا هم جاری و ساری خواهد بود. جان کلام این نوشتار این است که فقهای عظام حقی را که به بشر تعلق می‌گیرد، تصور و آن را تعریف کرده‌اند و تلویحاً ویژگی‌های آن را به رسمیت شناخته، همان حق را با همان ویژگی‌ها و همان آثار به نحو قوی‌تر و شدیدتری به خدا نسبت می‌دهند، و همین گذر شتاب‌زده و نادرست، منشأ احکام و عقاید نادرستی شده است.

اگر در بعضی احادیث ما مسلمانان به تصریح (بخاری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۱۱؛ محمدی ری‌شهری، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۶۲)<sup>۲</sup> و در قرآن به تلویح (نساء/۱۴؛ طلاق/۶۵) به حق خدا اشاره شده است، به نظر می‌رسد حق در اینجا مجاز باشد نه حقیقت<sup>۳</sup>؛ پس به نظر درست نمی‌رسد که در تئوری‌پردازی‌ها و نیز قانون‌گذاری‌ها، هر اصطلاح یا رفتاری که درباره حق بشر استعمال می‌گردد، همان اصطلاح یا رفتار نیز بر حق خدا اعمال شود.

۱. قال رسول الله: «فان حق الله على عباده ان يعبدوه ولا يشركوه شيئاً...»؛ حق خدا بر بندگانش این است که وی را بپرستند و چیزی را شریک وی نگردانند.

۲. «حقوق خدا بزرگتر از آن است که بندگان بتوانند آنها را به‌جای آورند و نعمت‌های خدا بیشتر از آن است که بندگان بتوانند شماره کنند، اما شب و روز توبه کنید».

۳. چنان‌که پیش از این نیز یادآور شد، مفسران معظم که نام برخی از آنان از نظر گذشت، در این باره اظهار نظری نکرده‌اند.

باز کسی می‌تواند سؤال کند که چرا حق بشر را مجاز ندانیم؟ چنان‌که بعضی متفکران همچون محمد تقی مصباح یزدی، از مدرسین صاحب‌نام حوزه علمیه، گفته‌اند: «افراد اجتماع نسبت به یکدیگر حقوقی دارند و این حقوق از خداست و برای انسان‌هایی هم قرار داده و ما هم در سایه حقی که خدا در جامعه برای هر فردی قرار داده مسئولیم اما در واقع مسئول خداییم نه جامعه. می‌توان به این صورت تفسیر کرد که ما می‌دانیم که در اسلام حقوقی برای جامعه قرار داده شده و هر فردی موظف است علاوه بر اینکه به مصالح خویش می‌اندیشد، به مصالح دیگران هم فکر کند. ازین جهت دیگران هم بر او حقی دارند و در مقابل اینها به این صورت مسئول است یعنی وظایفی دارد که نسبت به دیگران باید انجام دهد... ولی اساساً مسئولیتی در کنار مسئولیت خدا به‌طور مستقل در بینش توحیدی وجود ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹). مصباح در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد: «همه مسئولیت‌ها به یک مسئولیت بر می‌گردد و همه عالم مال خداست... مسئولیت‌های دیگر در صورتی قابل قبول است که در طول و شعاع مسئولیت خدا قرار بگیرد» (همان). بر اساس این دیدگاه، چون خدا خالق همه چیز است و مدیر و مدبر عالم است و هر چه هست از اوست، پس حق هم از اوست. اگر هم در مقابل بشری غیر از خود مسئولیتی داریم، باز این مسئولیت بالمآل به خدا بر می‌گردد، چون وی ما را مکلف کرده است تا حقوق انسانی را پاس بداریم. به‌نظر می‌رسد با پذیرش پیش‌فرض‌های مصباح یزدی چاره‌ای جز پذیرش نتیجه‌اش در کار نباشد؛ یعنی وقتی پای حق خدا به‌میان می‌آید، دیگر جایی برای حق بشر نمی‌ماند، حتی اگر خدا بخشی از حقوقش را به بشر واگذار کرده باشد. اگر هم در مقابل یک بشر مسئولیم؛ نخست اینکه این مسئولیت را خدا بر گردن ما نهاده و دوم اینکه آن حق را هم خدا به آن بشر داده و هم از این روست که تمام مسئولیت‌های ما از لحاظ منشأ به نحوی به خدا باز می‌گردد. گفته‌اند وهبه الزحیلی نیز مؤید همین معناست: «حق الله هر چیزی است که موجب تقرب به خداوند و تعظیم ذات باری و اقامه شعائر دینی شود یا نفعی عام را برای همه انسانها فراهم آورد» (الزحیلی، ۱۴۰۶، ص ۱۳). البته ایشان همچنان به تفکیک حق خدا از بشر معتقدند. می‌توان از ایشان پرسید که اگر ملاک حق خدا «همان تقرب به خدا و تعظیم ذات باری» است، آیا این‌طور نیست که همه اوامر و نواهی دینی دارای این

ملاک‌اند و حق‌الناس در این جا حشو و زائد است؟ ایشان تعریف نسبتاً قابل قبولی از حق خدا ارائه می‌دهند، ولی در اشاره به مصداق‌هایش به خطا می‌روند: «برای قسمت اول می‌توان عبادات همچون نماز، روزه، زکات، امر به معروف، نهی از منکر، نذر و قسم را نام برد و برای قسمت دوم می‌توان اجتناب از جرم، مانند حد زنا، قذف، شرب خمر و تعزیرات، محافظت از اماکن عمومی مانند جاده‌ها، رودخانه‌ها، معابر و مساجد را نام برد». حتی اگر احکام متفاوت این دو حق همچون قابل گذشت بودن یا نبودن یادآوری شود، باز این یادآوری مجوز معتبری برای تفکیک این دو حق نیست؛ چنان‌که وهبه الزحیلی یادآور می‌شود «حکم حق‌الله این است که با بخشیدن و صلح ساقط نمی‌شود و قابل تغییر نیست» (همان). سخن ایشان همان ابهام و نارسایی که در تعریف جوادی آملی بود، دارد. ایشان سپس حد سرقت را مثال می‌زنند: «بنابراین حد سرقت بعد از اینکه مراتب به علم قاضی رسید با گذشت و بخشش مال‌باخته اسقاط نخواهد شد. علاوه بر این حق‌الله به ورثه منتقل نمی‌شود» (همان). همه این کژتابی‌ها و آشفتگی‌های سؤال‌برانگیز ناشی از تعمیق نوزیدن بر این تقسیم‌بندی است. حتی اگر احکام و لوازم این دو حق متفاوت دانسته شود، باز این تقسیم‌بندی خالی از سستی نیست، چون در این صورت باز حق بشر همان حق خدا خواهد بود. ضمن اینکه اگر برای خدا حقی قائل شویم و بگوییم که این حق ناشی از قدرت و عظمت اوست، دیگر ابدأً برای انسان جایی نمی‌ماند که در کنار خدا صاحب و مدعی حقی باشد؛ به قول متکلمان:

«ذات‌نا یافته از هستی‌بخش کی تواند که شود هستی‌بخش  
خشک ابری که بود ز آب تهی ناید از وی صفت آب‌دهی»

(شیروانی، ۱۳۸۸، ص ۷۳).

لفظ دیگری که تلویحاً در قرآن گویی به حق خدا اشاره دارد، تعبیر «الله» در آیه ۹۷ سوره شریفه آل عمران است.<sup>۱</sup> مفسران محترم به فقره مورد بحث ما که در ذیل آورده شد، توجه

۱. «... والله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلاً...»: «...و برای خدا حج آن خانه برعهده مردم است...» (آل عمران/۹۷)، ترجمه فولادوند، ۱۳۸۷

زیادی نکرده‌اند.<sup>۱</sup>

پس می‌توان گفت که چون خدا قادر مطلق و بی‌نیاز مطلق است، شأن داشتن حق را که ناشی از نیاز و ضعف است، ندارد. اگر پذیرفته شود که تعبیر «حق» در اضافه شدن به خدا مجاز است، این نیز به آسانی تأیید خواهد شد که مکلف بودن بشر نیز در برابر خدا، نه تنها حق داشتن خدا را اثبات نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد که تکلیف برای بشر در قبال خدا نیز از روی مجاز است، نه حقیقت. چون اصولاً در همه تقابلهای حق - تکلیف در روابط بشر، وقتی مکلف متعهد، تکلیف (تعهدش) را در قبال ذی‌حق انجام می‌دهد، این کار مکلف به ذی‌حق سود می‌رساند یا مانع اصابت ضرری به وی می‌شود؛ در نتیجه حق او را ادا می‌کند. اما روشن است که بشر مکلف هیچ‌گاه نه می‌تواند به خدا سودی برساند و نه مانع اصابت ضرری به خداوند شود، چون رسیدن سود و زیان به خدا معنا ندارد و تکالیف بشر صرفاً به حق او برای کمال و رستگاری ارجاع پیدا می‌کند، چرا که امتثال این تکالیف طریق هدایت است. پس تکلیف در مقابل بشر ماهیتاً با تکلیف در مقابل خدا فرق دارد و هیچ چاره‌ای نیست که یکی را حقیقت و دیگری را مجاز بدانیم. برای رسیدن به این هدف، نخست باید نشان داد که حق خدا مجاز و حق بشر حقیقت است، و نقیض این ادعا کاذب است.

روشن است که وقتی قرار است معنای حقیقی یک واژه از معنای مجازی‌اش تشخیص داده شود، درست‌تر این است که به کاربرد آن واژه در زبان عامه مردم و در پس‌زمینه عرفی‌اش توجه شود.

اینکه گفته شود چون خداوند قادر مطلق و خالق همه موجودات و منشأ وجود کائنات

۱. نویسندگان محترم تفسیر نمونه توضیحی که ارائه داده‌اند، از خود آیه سؤال برانگیزتر است: «از این دستور تعبیر به یک بدهی و دین الهی شده است که بر ذمه عموم مردم می‌باشد» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۵) و همین‌طور صاحب تفسیر کبیر: «و معنای آن این است که خدای سبحان به خاطر معبود بودن بندگان خود را به انجام دادن این طاعت الزام کرد خواه وجه حکمت آن را بدانند خواه ندانند». از دیدگاه فخر رازی، تعبیر «الله» به معنای این است که این تکلیف برای خاطر خدا بر انسان‌ها واجب شده و تابع این نیست که شما حکمت آن را بدانید یا ندانید. اما باز تعبیر به خاطر خدا سؤال برانگیز است. نویسنده عظیم‌الشأن مجمع‌البیان نیز در تفسیر آیه یادشده ذیل این فقره از آیه اظهار نظری نکرده است (طبرسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۰۸-۴۰۷). محمد حسین طباطبایی، صاحب تفسیر مشهور المیزان، نیز ذیل آیه مورد بحث متعرض این نکته نمی‌شود که واژه «الله» دقیقاً به چه معناست و نکته‌ای مازاد بر تفاسیر پیشین بیان نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۵۴-۵۵۰).

است، پس حق او حقیقت است و حق ما مجاز، چنان‌که برخی متفکران به تلویح گفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۳)، درواقع از یک سخن حق نتیجه باطلی گرفته شده است و از قضا آنچه در این مقاله منظور نظر قرار گرفته، این است که از همان مقدمه نتیجه‌ای نقیض نتیجه قبلی گرفته شود. پیش از بیان دلیل این ادعا که «حق انسان حقیقت است» بهتر است دو نکته یادآوری شود:

نخست اینکه صحبت نگارندگان در مصداق‌های حق نیست، یعنی اینکه گفته شود این دو حق با هم متفاوت‌اند و هر دوی اینها با حق جمادات و حیوانات متفاوت‌اند تا سپس نتیجه گرفته شود حق خدا اتم و اکمل است؛ چنان‌که جوادی آملی می‌نویسد: «حق هر موجودی متناسب با هویت آن موجود است» (همان، ص ۳۵)، سپس در توضیح این مطلب می‌گوید: «هرگاه از حق انسانی سخن به میان می‌آید مقصود حقوق متناسب با هویت اوست و اگر از حق الهی صحبت می‌کنیم متناسب هویت قدسی اوست. بدون تردید حق جمادات با حق حیوانات متفاوت است و حق جماد و حیوان با حق انسان فرق دارد؛ چون ذات و هویت این موجودات با هم فرق دارد» (همان). سخن ایشان چه درست باشد چه نادرست، محل بحث ما نیست. نکته دوم اینکه مقصود از حقیقت یا مجاز نامیدن یک حق چیست؟ مقصود تعیین منشأ حق یا تعیین گستره آن نیست، بلکه کاربرد عرفی واژه حق، هم در عرف صدر اسلام (زمان نزول قرآن) و هم عرف فقها و حقوق‌دانان معاصر مراد است.

اما دلیل مجازی بودن حق خدا، دو مقدمه دارد؛ نخستین مقدمه این است که اصولاً فهم ما انسان‌ها از صفاتی همچون انتقام کشیدن، داشتن دست (ید الله)، و قهر کردن که به خدا نسبت داده می‌شود، با اعمال، اعضا و احساساتی که انسان دارد و به خدا نیز نسبت داده می‌شود سنجیده می‌شود. انسان‌ها وقتی در نگاه آغازین می‌خواهند معنی چنین صفاتی را بفهمند، نخست نظر می‌کنند که اگر انسانی این صفات به او منسوب شود، چه کیفیتی و چه وضعیتی دارد، سپس آن را به نحو بسیار قوی‌تری درباره خدا هم تصور می‌کنند. به بیان دیگر، مثلاً «خشم خداوندی» زمانی می‌تواند فهمیده شود که برداشت و تصویری اگرچه ناقص، از خشم بشر در ذهن داشته باشیم و اگر کسی هیچ تصویری از معنای خشم نداشت، محال است بتواند معنای خشم خدا را بفهمد. آری اگر برای یک انسان خیالی خالی‌الذهن

مصادیق حق الله (صوم و صلاه) برشمرده شود، ممکن است مراد گوینده را بفهمد؛ یعنی مواردی را که برایش برمی‌شمرند، ازبر کند، اما بدون فهم معنای عرفی / زمینی حق به هیچ وجه نمی‌تواند بفهمد که این حق چیست که به خدا تعلق گرفته و نقطه مقابل آن کدام است.

مقدمه دوم، همین گذر از معنای بشری واژه به معنای الهی در خصوص دیگر اعمال، صفت‌ها و احساسات مشترک بین انسان و خدا صدق می‌کند و داشتن حق هم از این قاعده کلی مستثنا نیست. یعنی وقتی کسی اولین بار ترکیب «حق خدا» را برای مخاطبانش بیان می‌کند، مخاطب باید نخست واژه حق را به معنایی که به بشر اضافه می‌شود، فهمیده باشد، وگرنه به هیچ‌روی معنای «حق داشتن خدا» را نمی‌فهمد. در نتیجه، همین تقدم داشتن حق بشر برای انتزاع شدن در ذهن مخاطب، «حقیقت» بودن آن را ثابت می‌کند؛ این دقیقاً همان چیزی که اصولیون ما از آن به «تبادر» یاد کرده‌اند (برای مثال، مظفر، ج ۱، ص ۲۷) که قوی‌ترین نشانه حقیقت بودن یک لفظ است.

پس در کاربرد عام ترکیب حق الله این حق بشر است که نخست به ذهن متبادر می‌شود و سپس معنای الوهی پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد که خطا نیز در همین جا رخ می‌دهد؛ وقتی حق برای بشر لباس الوهی به تن می‌کند (گوینده به آن معنای خدایی می‌دهد)، معنای دوم حق هم حقیقی پنداشته می‌شود و همان احکام و ویژگی‌هایی که بر حق الناس مترتب دانسته می‌شود، بر حق الله هم مترتب دانسته شده، بر آنها حساسیت وجود دارد.

شارع ظاهراً برای فهماندن مطلب به بشر چاره‌ای جز تمسک به این تشبیه و تمثیل‌ها نداشته است و از قضا همین تمثیل‌ها گاه مورد سوء تعبیر قرار گرفته و منشأ خطا شده‌اند؛ از این روست که شیخ محمود شبستری می‌گوید:

سخن‌ها چون به وفق منزل افتاد در افهام خلائق مشکل افتاد

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۳).

شبستری به ما می‌گوید: «تناسب را رعایت کنیم» و این تشبیه و تمثیل‌های بشر را در



خصوص شناخت شارع در تمام وجوهشان جاری و ساری ندانیم و فقط همان وجه شباهت خاص را در نظر داشته باشیم:

ولی تشبیه کلی نیست ممکن	ز جست‌وجوی آن می‌باش ساکن
تناسب را رعایت کرد عاقل	چو سوی لفظ و معنی گشت نازل
به وجهی خاص از آن تشبیه می‌کن	ز دیگر وجه‌ها تنزیه می‌کن

(همان، ص ۶۷-۸)

در اینجا خوب است به تعبیر مجازی دیگری که در قرآن به آن توجه شده، اشاره کنیم و آن تعبیر «یاری کردن» خداست؛ خداوند در قرآن می‌فرماید: «اگر خدا را یاری کنید خدا نیز شما را یاری می‌کند و گام‌هاتان را استوار می‌دارد» (محمد/۷).<sup>۱</sup> صرف نظر از تفسیر و تأویل‌هایی که از این آیه شده، به آسانی می‌توان دریافت که یاری کردن خدا اساساً تعبیری مجازی است.<sup>۲</sup> پس به کار بردن الفاظ شئونات بشری برای تقریب ذهن مخاطب به معنی و فهماندن پیام متکلم به او امر غیرشایعی نیست. غرض شارع از این گونه مجازها فهماندن مطلب به بشر بوده است و لزومی ندارد که به همه لوازم آن مجاز یا تشبیه پایبند بود. در هر مجازی نوعی تشبیه نهفته است و در این تشبیه حق خدا به حق بشر مانند شده که وجه شبه آن همان باید و نبایدهایی است که لازم است بشر به آنها پایبند باشد و به تعبیر شیخ

۱. «یا ایها الذین آمنوا ان تنصروا لله ينصرکم و یشبث اقدامکم».

۲. طبرسی در تفسیر این آیه در ابتدا می‌نویسد: «به باور برخی منظور این است که خدا شما را در سرای آخرت یاری می‌رساند و گام‌هایتان را به هنگام حسابرسی استواری می‌بخشد»، روشن است ناظر به کلمه «ینصرکم» است. در باب ترکیب «تنصروا لله» سخنی از قتاده نقل می‌کنند: «قتاده با نگرش بر این آیه می‌گوید: برخداست که هر کس دین و آیین او را یاری کرد، او را یاری دهد؛ چراکه خود در قرآن این وعده را داده». گویا از نظر قتاده یاری کردن خدا به معنی یاری کردن دین خداست و طبرسی هم چون انتقادی بر این گفته وارد نمی‌کند ظاهراً با نظر قتاده موافق است. تفسیر نمونه هم در باب این فقره همین نظر را ابراز کرده است: «تعبیر یاری کردن خدا به وضوح به معنی یاری کردن آیین اوست، یاری کردن پیامبر او و شریعت و تعلیمات او» (گروه نویسندگان، ج ۲۱، ص ۴۴۴). طباطبایی هم کم‌وبیش همین نظر را دارد: «این آیه مؤمنین را تحریک می‌کند به جهاد و وعده نصرتشان می‌دهد در صورتی که خدا را نصرت دهند. و منظور از نصرت دادن به خدا جهاد در راه خدا و تنها به منظور تأیید دین او و اعتلای کلمه حق است» (طباطبایی، ج ۱۸، ص ۳۴۷-۳۴۶). ایشان سپس در باب اینکه خدا بندگان را یاری می‌کند، بحث می‌کنند. این مفسران نیز می‌دانند که یاری کردن خدا امری بی‌معنی است، پس باید آن را به معنای یاری کردن یک امر دیگر (دین خدا، پیامبر خدا) دانست؛ اگرچه ادعان به مجاز بودن آن (یاری کردن خدا) نمی‌کنند.

محمود شبستری، باید وجه شبه (وجه خاص) تشبیه را در نظر گرفت و از دیگر لوازم مجاز چشم‌پوشی کرد.

پاره‌ای از لوازم احکام که بر حق بشر مترتب می‌شوند از این قرارند:

- باید مراقب بود حق بشر پایمال نشود.
- باید سعی کرد حق هر بشری به نحو تمام و کمال به او داده شود (حق او توفیر شود).
- باید مراقب بود در اجرا و اعمال حق او ذره‌ای کوتاهی نشود.
- راه و روش‌هایی که بشر برای کشف حقیقت در موارد نزاع وضع کرده، تضمین‌کننده حق اوست و عدول از آنها خلاف عدالت است.
- اگر مقتضیات حق او رعایت نشود، به او ظلم می‌شود؛ به همین سان می‌توان مثال‌های فراوانی زد. روشن است که در هر کدام از این مثال‌ها، اگر به‌جای واژه بشر «خدا» گذاشته شود، جمله معنای مضحکی پیدا خواهد کرد؛ به این معنی که این احکام مترتبه مطلقاً درباره خدا و حقش صادق نیستند.

بهتر است این نکته را یادآوری کنیم که مقصود مقاله این نیست که کلیه احکام و قوانینی که مرتبط با مقوله حق الله هستند (از جمله حدود و دیات) می‌باید تعطیل شوند، بلکه سخن در مبنای تئوریک آنهاست که اصلاح آن می‌تواند ما را در اصلاح قوانین و فهم بهتر احکام دین برای رسیدن به اهداف عالی دین یاری رساند.

این نکته نیز گفتنی است که حتی اگر مفهوم حق الله به همان معنای سنتی‌اش فهم شود، از آنجا که در بعضی موارد این انسان است که قانون وضع می‌کند و در همه موارد هم اوست که قانون را اجرا می‌کند، صبغه الهی پیدا کرده، کردارهای او تقدس می‌یابند و در پی آن، غیرقابل انتقاد و اصلاح‌نشده خواهند بود. برای مثال، اداره حقوقی قوه قضائیه در نظریه‌ای اعلام کرده بود که چنانچه کسی به علت ارتکاب جرم در خارج از ایران مجازات شده باشد «اگر جرم ارتکاب شده در خارج مستلزم حد شرعی باشد در ایران هم قابل تعقیب

و مجازات خواهد بود» (نظریه ۷/۴۳۲۲ مورخ ۱۸ آبان ۷۶، به نقل از گلدوزیان، ص ۲۵). واضح است که این موضوع مخالف اصل «ممنوعیت مجازات مضاعف» است و به نظر می‌رسد، اداره حقوقی در اینجا به دلیل پروا داشتن از اعمال نشدن حق خدا، بر مجازات دوباره مجرم اصرار ورزیده است.

اگر مطالب پیش‌گفته از سوی خواننده محترم تأیید شود، دیگر همان خواننده هرگونه تغییری در یکی از احکام سنتی دین را تعرض به حق خدا تلقی نمی‌کند، آن را یک گناه وحشتناک نمی‌داند، از سلب شدن حق خدا وحشت ندارد و وظیفه خود نمی‌داند که حق خدا را به نحو تمام و کمال استیفا کند.

چنان‌که گفته شد، اگر خدا حقی داشته باشد، تعرض به آن محال ذاتی است و تغییر دادن برخی احکام جزئی دین برای رسیدن به آرمان‌های دین و ساماندهی جامعه، تعرض به حق خدا و نیز گناه نیست. افزون بر این، روش‌هایی که دین برای کشف واقعیت در نزاع‌های اجتماعی وضع کرده است (همچون کیفیات و احکام شهادت دادن، اقرار، انکار و قسامه)، حق خدا نیستند که لازم باشد یک متدین از کم یا اضافه کردن چیزی بر آنها وحشت داشته باشد.

اینکه دیده می‌شود پیامبر (ص) و ائمه معصومین در احکام موسوم به حق‌الله تمهیداتی چیده‌اند که در اجرای این احکام پافشاری، حساسیت، و شدت و حدت صورت نگیرد و با وضع قوانینی همچون قاعده «درء» و دلایل اثباتی مشکل و نادرالوقوع، به نحوی تمایل داشته‌اند در صورتی که به حق انسان دیگری آسیب نرسد، متهم را از مجازات شدن برهانند، به نظر می‌رسد، علتش همین باشد که این نکته را نیک می‌دانسته‌اند که اذیت کردن و عذاب دادن گناهکار (مجرم) برای خداوند موضوعیت ندارد (هدف غایی نیست) و آنچه مهم است، پیراستن جامعه از پلیدی‌ها و حق‌کشی‌ها و تربیت انسان برای جلوگیری از جرم/ گناه و وضع قوانینی برای پیشگیری از جرم است. تأکیدات مکرر آنان نیز مبنی بر اهمیت رعایت حقوق

انسان به‌عنوان بهترین شکل عبادت خدا، مؤید همین معناست.<sup>۱</sup>

نکته پایانی اینکه اگر داشتن حق را برای خدا مجازی تعریف کنیم، آنگاه داشتن تکلیف از سوی انسان در مقابل خدا را نیز لزوماً مجازی معنا خواهیم کرد؛ بدون اینکه فتوا بدهیم که این تکالیف از گردن انسان ساقط شود. به این معنا که اگرچه برای یک مسلمان محرز است که برای پوییدن طریق هدایت و رسیدن به سعادت، رعایت کردن احکام فقهی (اعم از احکام حقوقی یا اخلاقی یا احکام ناظر بر شعائر دینی) لازم است، اما نگاه و طرز تلقی او این نخواهد بود که خدا بدون دلیل مشخصی برای صیانت از حق خود رعایت این احکام را برای ما الزامی نموده و رستگاری را همچون دستمزد پابندی به این اوامر و نواهی قرار داده است، بدون اینکه حکمت این دو لازم و ملزوم که گویی یکی دستمزد دیگری است برای ما مشخص باشد. اثر این نکات شاید کمتر در ظاهر احکام فقهی دیده شوند، بلکه بیشتر بر پیش‌فرض‌هایی بار خواهند شد که مبنای تفکر فقهی- اصولی و اساس فتوا دادن هستند. مراد گویندگان حذف کردن احکام فقهی نیست، بلکه پیشنهادی برای تدارک دیدن ادله توجیهی موجه‌تری برای تبلیغ آنهاست.

بدیهی است که این مقاله در مقام بیان و تشریح مبنای تکالیف انسان در مقابل خدا و فلسفه آن تکالیف نیست و پرداختن به این مسئله (که اهمیتی کمتر از مباحث پیش‌گفته نیست)، مجال دیگری می‌طلبد.

### نتیجه

بر مبنای آنچه گفته شد، اگر حق انسان را بنابر تعاریفی که از آن ارائه شد، مفهومی مشخص، دقیق و تعریف‌شده بدانیم، با درنظر گرفتن آن مفهوم نمی‌توانیم حق خدا را هم مفهومی دقیق بشمریم؛ پس بنابر گفته‌های پیشین چون خداوند ضعف، نقصان و نیاز ندارد، پس حقی هم ندارد. بنابراین و با توجه به دلیلی که در متن مقاله آمد، تعبیر حق الله در لسان فقهی تعبیری مجازی است، پس کاربرد بدون قرینه آن در فرایند قانون‌گذاری، صدور فتوا و

۱. برای مثال: «ما عبد الله بشيء افضل من اداء حق المؤمن»؛ «خداوند به چیزی برتر از ادای حق مؤمن عبادت نشده است» (کلینی رازی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۷۰).

تئوری‌پردازی فقهی درست به نظر نمی‌رسد. در نتیجه، مجازی دانستن حق خدا واضح است، بلکه داشتن تکلیف از سوی انسان در مقابل خدا نیز با توضیحی که گفته شد، مجاز خواهد بود.

ثمره پذیرش مطالب این نوشتار این خواهد بود که بدانیم بهتر است علت پافشاری مسلمین بر اجرای احکام موسوم به حق‌الله، هراس از تضییع حقوق خدا نباشد؛ چون اگر حقی از انسانی ضایع نشود، هیچ حقی از کس دیگری ضایع نخواهد شد.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم (۱۳۸۷)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، چ ششم، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲. قرآن کریم (بی تا)، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات نیلوفر.
۳. قرآن کریم (۱۳۷۳)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۴. قرآن کریم (۱۳۶۷)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات سروش.
۵. نهج البلاغه (۱۳۷۷)، به کوشش شریف رضی، ترجمه محمد جعفر امامی و محمد رضا آشتیانی، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).
۶. اندلسی، محمدابن احمد (ابن رشد)، (۱۴۰۹)، *بدایه المجتهد*، ج ۲، بیروت: چاپ طه.
۷. بخاری، محمدبن اسماعیل بن ابراهیم (۱۳۸۷)، *صحیح بخاری*، ج ۱، تربت جام، انتشارات شیخ احمد جام.
۸. تبریزی، جواد (۱۳۷۲)، *ارتداد الطالب الی تعلیق علی المکاسب*، ج ۲، قم: مطبعه مهر.
۹. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۰)، *تفسیر نمونه، زیر نظر ناصر مکارم شیرازی*، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۷، چ پنجاه و یکم، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، *حق و تکلیف در اسلام*، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. حلی (علامه)، (۱۳۸۸)، *کشف المراد*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: دارالعلم.
۱۲. حلی (محقق)، ابوالقاسم جعفر بن حسن ابن یحیی (۱۴۰۹)، *تسرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، تهران: انتشارات استقلال.
۱۳. رضا، محمد باقر (پاییز ۱۳۸۴)، مقاله «معیار تشخیص حق الله و حق الناس و مصادیق مهم آن در فقه اسلامی»، *فصلنامه طلوع*، سال چهارم، شماره پانزدهم.
۱۴. زارعی، محمد حسین (مهر ۱۳۸۹)، مقاله «فقه همان حقوق نیست»، *مهرنامه، ماهنامه علوم انسانی*، شماره پنجم.
۱۵. الزحیلی، وهبه (۱۴۰۶)، *الاصول الفقه الاسلامی*، چ اول، دمشق: دارالفکر للطباعة و النشر.
۱۶. سبحانی، جعفر (بهار ۱۳۸۲)، مقاله «مسلك حق الطاعه بين الرفض والقبول»، *فصلنامه پژوهش های اصولی*، شماره ۳.

۱۷. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲)، *گلشن راز*، به کوشش محمد رضا برزگر خالق، چ اول، تهران: انتشارات زوار.
۱۸. صدر، محمد باقر (۱۴۳۱)، *دروس فی علم الاصول*، ج ۱، بیروت: دارالجواد الائمه.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، ج ۳ و ۶، چ بیست‌وششم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طبرسی، ابوالعلی فضل بن محمد (۱۳۷۸)، *تفسیر مجمع‌البیان*، ترجمه علی کرمی، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات فراهانی.
۲۱. فخررازی، محمد بن عمر (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب (تفسیرکبیر)*، ترجمه علی اصغر حلبی، ج ۸ و ۵، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
۲۲. فناپی، ابوالقاسم (۱۳۹۲)، *اخلاق دین‌شناسی (پژوهشی در مبانی اخلاقی و معرفت-شناسانه‌ی فقه)*، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۳. فیض، علیرضا (پاییز ۱۳۸۳)، *مبانی فقه و اصول*، چاپ شانزدهم، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۸)، *فلسفه حقوق*، ج ۱، چاپ پنجم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۵. کلینی رازی، محمدبن یعقوب (۱۳۹۰)، *اصول کافی*، ترجمه حسین استاد ولی، چاپ دوم، تهران: نشر دارالتقلین.
۲۶. گلدوزیان، ایرج (۱۳۹۰)، *محشای قانون مجازات اسلامی*، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات مجد.
۲۷. لاریجانی، صادق (مهر ۱۳۸۱)، مقاله «نقدی بر نظریه حق الطاعه»، *فصلنامه پژوهش‌های اصولی*، شماره ۱.
۲۸. محمدی، علی (۱۳۹۰)، *شرح کشف المراد*، چاپ اول، قم: نشر اندیشه مولانا.
۲۹. محمدی ری شهری، محمد (۱۴۱۹ ه.ق)، *میزان الحکمه*، چ اول، قم: انتشارات دارالحدیث.
۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۱)، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: انتشارات اطلاعات.
۳۱. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۸)، *اصول الفقه*، ترجمه علی شیروانی، ج ۱، قم: انتشارات دارالفکر.
۳۲. مغنیه، محمد جواد (ربیع الاول ۱۳۷۶)، *مجله رساله الاسلام، السنه الثامنه، العدد ۴*.
۳۳. موحد، محمدعلی و رستمی، اردشیر (پاییز ۱۳۸۴)، مقاله «معیار تشخیص حق الله و حق الناس و مصادیق مهم آن در فقه مذاهب اسلامی»، *فصلنامه طلوع*، شماره ۱۵.
۳۴. نایینی، محمد حسین (۱۳۷۶)، *منیة الطالب*، چ اول، تهران: المکتبه المحمدیه.