

## نقش مبانی کلامی در نظریه اجتماعی محقق کرکی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۲/۲۲

علی دشتی فیروزآبادی \*

### چکیده

ورود یا عدم ورود فقها به عرصه مسائل اجتماعی ریشه در نظریات فقهی ایشان دارد. محقق کرکی جزو فقهایی است که به اقدامات اجتماعی زیادی دست زده است و این نشان‌گر توانایی فقه وی برای تعامل با مسائل جامعه است. هر نظریه دارای یک سری مبانی معرفتی و غیر معرفتی است. مبانی کلامی و اصولی، جزو مبانی معرفتی فقه به حساب می‌آیند. این تحقیق به دنبال آن است که به شیوه روش‌شناسی بنیادین، به بررسی آن دسته از مبانی کلامی بپردازد که در نظریات اجتماعی فقه محقق کرکی تأثیر گذاشته‌اند. نتیجه این پژوهش حاکی از آن است که برخورداری فقه محقق کرکی از برخی مبانی کلامی، سبب توان‌مندی فقه وی برای تعامل با مسائل اجتماعی شده است.

واژه‌های کلیدی: محقق کرکی، مبانی معرفتی، نظریات اجتماعی، روش‌شناسی بنیادین.

## مقدمه

چرایی ورود یا عدم ورود فقهای شیعه در عصر غیبت به مسئله حکومت و دیگر مسائل اجتماعی، همواره یکی از دغدغه‌های پژوهشگران بوده است. حاکمان جامعه اسلامی در طول دوران غیبت، تمایلی به ورود و دخالت فقهای شیعه در امر حکومت و دیگر مسائل اجتماعی نداشته‌اند. تا قبل از تشکیل حکومت صفوی و اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی، قدرت سیاسی به‌طور انحصاری در دست اهل تسنن بود. (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۸) و شاید همین، مهم‌ترین دلیل عدم ورود فقها به مسائل اجتماعی باشد. در ابتدای قرن دهم، صفویان توانستند حکومتی فراگیر در ایران تشکیل دهند. ایشان مذهب رسمی کشور را تشیع قرار داده، از علمای شیعه درخواست کردند تا برای اجرای احکام شیعی، با آنان همکاری کنند. گرچه میزان تمایل شاهان صفوی برای دخالت دادن فقها در مسائل اجتماعی جامعه یکسان نبوده؛ اما به‌طور کلی زمینه مناسبی برای ورود فقها به عرصه مسائل اجتماعی در دوره صفویان به وجود آمد و لذا انتظار می‌رفت فقهای شیعه از این پیش‌آمد استقبال کرده، ورود گسترده‌ای به حکومت و دیگر مسائل اجتماعی داشته باشند؛ اما فقط برخی فقها به این درخواست پاسخ مثبت دادند. محقق کرکی، یکی از برجسته‌ترین فقهای جبل‌عاملی است که در اوائل تشکیل حکومت صفویه به ایران آمد و ضمن همکاری با صفویان، به اقدامات و اصلاحات اجتماعی زیادی دست زد. عزل و نصب قضات (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۶۲) و امامان جمعه و جماعت، تعیین شیوه برخورد با مردم و چگونگی اخذ خراج برای کارگزاران دولتی (الموسوی الخوانساری، ۱۳۹۱ق، ج ۴، ص ۳۶۱)، اقامه نماز جمعه، جلوگیری از فسق و فجور و بستن شراب‌فروشی‌ها (روملو، ۱۳۵۷، ص ۲۴۹) از اقدامات محقق کرکی در این دوره است.

در این جا این سؤال مطرح می شود که علت ورود یا عدم ورود فقها به مسائل اجتماعی چیست؟ از آن جا که نظریات فقهی، نقش مؤثری در این کنش اجتماعی دارند، می توان گفت ورود فقیهی مانند محقق کرکی به مسائل اجتماعی، ناشی از ظرفیت فقه او برای ورود به مسائل اجتماعی است. در این جا مسئله ما این است که این ظرفیت از کجا ناشی می شود و به عبارت دیگر کدام مبانی هستند که باعث شده اند فقه محقق کرکی، به سمت پرداختن به مسائل اجتماعی متمایل شود؟ برای پاسخ به مسئله، ابتدا برخی نظریات اجتماعی فقه ایشان را بیان کرده، سپس به سراغ مبانی معرفتی آن نظریات خواهیم رفت.

### نظریات اجتماعی فقه محقق کرکی

ذکر همه نظریاتی که مربوط به مسائل اجتماعی هستند، از حوصله این تحقیق خارج است و لذا فقط به نظریات شاخص و عمده اجتماعی می پردازیم. به نظر ما عمده ترین نظریه اجتماعی ایشان که بسیاری از نظریات اجتماعی دیگر از او ناشی می شوند، نظریه نیابت فقیه از امام در تمامی اموری است که نیابت بردار باشند. محقق کرکی معتقد است در دوران غیبت، فقیه جامع الشرائط در همه اموری که نیابت در آن ها مدخلیت دارد، نایب امام است (الکرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲) و لذا اختیارات گسترده ای برای فقیه قائل می شود.

این اختیارات را می توان در چهار دسته تقسیم بندی کرد:

#### اعطای مرجعیت دینی به فقیه

یکی از وظایفی که فقیه در قبال مردم به عهده دارد و هیچ کس منکر آن نیست، پاسخ گویی به سؤالات شرعی و رسیدگی به امور مذهبی مردم است. به نظر ما محقق کرکی معتقد است افتاء به عهده فقیه است؛ چون هنگامی که علامه حلی در قواعد،

حق افتاء را جزو حقوق فقیه برمی شمارد، محقق کرکی نظری نمی دهد و این به معنای پذیرش حرف علامه حلی است. (الکرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۹۰)

### اعطای صلاحیت قضایی و اجرای حدود به فقیه

محقق کرکی معتقد است که مردم در زمان غیبت باید در امور قضایی به فقیه مراجعه کنند چون در عصر غیبت، فقیه به نیابت از امام معصوم به وظایف امام می پردازد. (الکرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲) همچنین طبق این مبنا، عزل و نصب قضات نیز به دست فقیه است؛ چون عزل قاضی فاسد جزو اختیارات امام است. (الکرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۲۷۷)

همچنین به نظر محقق، فقیه می تواند به اجرای حدود بپردازد. البته نظرات محقق درباره اجرای حدود توسط فقیه در زمان غیبت، متفاوت است؛ در کتاب حاشیه ارشاد به توقف اجرای حدود بر اذن امام معتقد است؛ (حسون، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۳۱۰) اما در رساله نماز جمعه و کتاب جامع المقاصد، نظر دیگری دارد. محقق در رساله نماز جمعه به اختیار فقیه برای اجرای حدود قائل است و در ضمن، نظر بعضی از فقها را متذکر می شود که قتل و اجرای حدود را استثنا کرده اند. (الکرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲) در جامع المقاصد نیز معتقد است چون فقیه جامع الشرائط از جانب امام نصب شده، بنابراین قضاوت بین مردم و اقامه حدود جزو اختیارات فقیه است و مردم موظفند او را در این کارها یاری کنند. (الکرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۷۵) همچنین ذیل این بحث که آیا کسی که از جانب حاکم جائز قدرت بر اقامه عدل پیدا کرده، حق اجرای حدود را دارد یا نه، اینطور جواب می دهد که اجرای حدود در این صورت فقط برای فقیه واجد شرائط جایز است. (الکرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۹۰) در نهایت می توان گفت ایشان به توانایی فقیه برای اجرای حدود معتقد است چون کتاب جامع المقاصد متأخر از حاشیه ارشاد است. (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۶۲) و آن نظری ملاک است که از لحاظ زمانی متأخر از بقیه نظرات باشد؛ همچنین سیره

عملی محقق می‌تواند دلیلی باشد برای اینکه ایشان به صلاحیت فقیه برای اجرای حدود معتقد است. اینکه محقق وقتی در ایران بسط ید پیدا می‌کند به اجرای حدود و تعزیرات می‌پردازد، (موحدیان و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۸۸) این کار ریشه در همین بخش از نظریات فقهی وی دارد.

#### اعطای زعامت سیاسی به فقیه

با جستجو در آرای فقهی محقق، به چیزی برنمی‌خوریم که حاکی از صراحت ایشان به حق زعامت سیاسی برای فقیه باشد؛ یعنی ایشان در جایی نگفته که فقیه باید حاکم جامعه اسلامی باشد ولی با استفاده از برخی نظرات و سیره عملی ایشان می‌توان گفت که محقق، حق ولایت سیاسی در زمان غیبت را به فقیه می‌دهد. یکی از نظریات فقهی که می‌تواند دال بر این مطلب باشد، همان صلاحیت قضایی و اجرای حدود برای فقیه است که در قسمت قبل ذکر شد؛ چون وقتی فقیه بتواند از طرف امام به اجرای حدود بپردازد، این یعنی فقیه نیابت عامه از جانب امام دارد و می‌دانیم که یکی از شؤون امام، زعامت سیاسی اوست؛ پس می‌توان در زمان غیبت به زعامت سیاسی فقیه قائل شد. نظر فقهی دیگر، نظر محقق درباره اقامه نماز جمعه در زمان غیبت است. دلیلی که توسط محقق برای جواز اقامه نماز جمعه آورده شده، به گونه‌ای است که می‌توان زعامت سیاسی فقیه را از آن فهمید. (الکرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲)

#### اعطای اختیارات در حوزه امور اقتصادی به فقیه

##### حلیت مصرف خراج و جواز أخذ آن توسط فقیه در زمان غیبت

محقق قائل است محل‌های مصرف خراج در زمان غیبت گرچه برخی از آنها از بین می‌رود ولی همه آنها از بین نمی‌روند و اینکه اختیار واگذاری زمین و أخذ و مصرف خراج با نظر امام است، این موجب حرمت خراج در زمان غیبت نیست چون

حق و مستحق موجودند و اگر به این دلایل، وجود فقیه جامع شرایط را ضمیمه کنیم، مسئله کاملاً حل می‌شود. محقق در ادامه به ذکر دو دلیل اصلی خود برای این نظر خود می‌پردازد؛ وی روایات و اتفاق اصحاب را دلیل بر نظر خود ذکر می‌کند. (همان، ص ۲۷۱) ایشان در رساله قاطعه اللجاج، در جواب به این سؤال که آیا فقیه جامع شرایط می‌تواند در زمان غیبت متولی امر خراج شود یا نه، می‌گوید اگر کسی در زمان غیبت قائل به اجرای حدود توسط فقیه باشد، به طریق اولی باید تولی خراج را نیز جایز بداند چون اولاً اجرای حدود امر خطیرتری است تا تولی خراج؛ ثانیاً مستحقین خراج در عصر غیبت نیز موجودند و ثالثاً سیره علمای گذشته مؤید این مطلب است. (همان، ص ۲۷۰) همان‌طور که گفتیم محقق کرکی اجرای حدود توسط فقیه را جایز می‌داند؛ پس در این مسئله نیز قائل به جواز است.

#### استحباب پرداخت زکات به فقیه

هنگامی که علامه حلی از استحباب دفع زکات به امام و نائب امام در زمان حضور و به فقیه در زمان غیبت صحبت می‌کند، محقق کرکی نیز این حرف را تأیید کرده، در دلیل حرف خود می‌گوید: «ایشان نسبت به محل مصرف زکات آگاه‌تر هستند.» (الکرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۷) همچنین هنگامی که علامه حلی تقسیم زکوات و اخماس را به عهده فقها می‌گذارد، ایشان حاشیه‌ای به این حرف نمی‌زند و حاشیه نزدن حاکی از تأیید است. (همان، ص ۴۹۰)

#### زمینه‌های وجودی نظریه

هیچ نظریه‌ای در خلأ شکل نمی‌گیرد؛ بلکه هر نظریه‌ای متکی به برخی مبانی معرفتی و بسترهای غیرعلمی است. مبانی معرفتی نظریات عبارت‌اند از: مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و مبانی مربوط به سایر علوم. همچنین برخی عوامل غیرعلمی فردی و اجتماعی وجود دارند که نظریه در بستر آنها شکل می‌گیرد. (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۱) هدف این تحقیق پرداختن به آن دسته از

مبانی معرفتی است که منشأ نظریات اجتماعی فقه محقق کرکی شده‌اند. هر نظریه فقهی ناشی از برخی مبانی کلامی و اصولی است؛ در نتیجه أخذ هر مبنایی در این علوم، می‌تواند نقش مؤثری در نظریات فقهی ایفا کند.

### نقش مبنایی کلام برای فقه

علم کلام یکی از علوم اسلامی است که قبلاً به علم اصول دین یا علم توحید و صفات معروف بوده است. کار کلام این است که عقاید اسلامی را اولاً توضیح دهد، ثانیاً درباره آن‌ها استدلال کند و ثالثاً از آن‌ها دفاع کند. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۷) علمی که با علم کلام رابطه دارند یا درون دینی هستند و یا برون دینی. علم کلام معمولاً از علوم برون دینی تأثیر می‌پذیرد؛ مثلاً منطق و مباحث عمومی فلسفه، جزو مبادی علم کلام هستند. البته در برخی موارد، علم کلام بر علوم برون دینی تأثیر می‌گذارد. در مسئله اثبات خدا که اساسی‌ترین موضوع عرفان محسوب می‌شود، شاهد این تأثیرگذاری هستیم. علوم درون دینی مانند تفسیر، فقه و حدیث، در اثبات موضوع خود نیازمند علم کلام هستند و کلام، نقش مبنایی برای ایشان ایفا می‌کند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۷، ص ۳۴) مثلاً تا در علم کلام، مسئله لزوم تکلیف را اثبات نکنیم، اصلاً نوبت به استنباط احکام نمی‌رسد. همچنین ابتدا باید مصونیت قرآن از تحریف یا مصونیت سنت از خطا را اثبات کنیم تا فقیه بتواند از کتاب و سنت استفاده کند. (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۱، ص ۸۹-۸۶) علوم درون دینی از روش‌ها و اندیشه‌های کلامی نیز تأثیر می‌پذیرند مثلاً در تفسیر آیه "فعضی آدم ربّه فغوی"، نظر مفسری که قائل به نظریه عصمت انبیاست با مفسری که عصمت انبیا را قبول ندارد، متفاوت است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۷، ص ۳۳) محقق طوسی، نقش مبنایی کلام را این‌گونه بیان کرده است: «اساس همه علوم دینی، علم اصول دین است که مسائلی بر محور یقین می‌گردد و بدون آن، ورود در مباحث علوم دینی دیگر مانند اصول فقه و فروع آن ممکن نیست؛ زیرا شروع در آن‌ها بدون آگاهی بر مسائل مربوط به اصول دین مانند

سقف بدون پایه است.» (طوسی، ۱۳۹۷، ص ۶۰) محقق کرکی نیز به نقش مبانی کلام اشاره کرده، آن را برای اجتهاد و فقاهاست لازم می‌داند. (ضیائی‌فر، ۱۳۸۲، ص ۱۷)

اکنون که نقش مبانی کلام برای فقه روشن شد، به آن دسته از مبانی کلامی می‌پردازیم که در نظریات اجتماعی فقه کرکی نقش دارند. ذکر این نکته ضروری است که اگر در یک مبنا کلامی، به نظر مشخصی از محقق نرسیدیم، باید نظر ایشان را از راه لازم و ملزوم مشخص کنیم. توضیح آن‌که اساساً یک اندیشمند به همه لوازم و مبانی نظراتش آشنا و آگاه نیست مثلاً یک دانشمند علوم تجربی، شاید با خیلی از مبانی کار خود آشنا نباشد و اصلاً نداند که کار او بر اساس آن مبانی ناخودآگاه شکل گرفته است.

در این جا نیز می‌توانیم برخی از مبانی کلامی را که خود محقق بدان تصریح نکرده ولی جزو لوازم آراء دیگر ایشان است، به محقق نسبت دهیم:

#### عقل‌گرایی محقق کرکی در کلام

به نظر ما رویکرد محقق کرکی در کلام، رویکردی عقل‌گرایانه است و همین باعث شده تا مبانی کلامی وی، فقه او را به سمت مباحث اجتماعی سیاسی هدایت کند؛ چون عقل‌گرایی یک فقیه در کلام، موجب بهره‌مندی او از اصول اجتهادی می‌شود و همین او را به سمت فقهی باز سوق می‌دهد. در این جا ابتدا باید منظور از عقل‌گرایی را روشن کرده، سپس به اثبات این رویکرد در روش کلامی محقق کرکی پرداخت.

یکی از عواملی که از صدر اسلام تاکنون، زمینه متفاوت شدن افکار و آراء اندیشمندان مسلمان را فراهم کرده، بحث عقل‌گرا یا نص‌گرا بودن ایشان است. توضیح آنکه از صدر اسلام تاکنون، بین افراد و جریاناتی که قصد شناخت دین و معارف دینی را داشته‌اند، دو جریان و تیپ فکری وجود داشته است. این دو جریان، اختصاصی به اهل تسنن یا تشیع و یا به یک معرفت خاص دینی مثل فقه ندارد. این دو



جریان عبارت‌اند از نص‌گرایی و عقل‌گرایی. نص‌گرایان بیشتر به نص، یعنی کتاب و سنت و مخصوصاً به حدیث تکیه می‌کنند؛ آن‌ها هم با برداشتی که خیلی به اصول و شیوه‌های عقلی اعتماد نمی‌شود. همچنین به عقل و استدلال‌ات عقلی، چه به عنوان منبع و چه به عنوان کاشف، توجه زیادی ندارند. در مقابل ایشان، عقل‌گرایان هستند که به عقل و استدلال‌ات عقلی، چه به عنوان منبع و چه به عنوان کاشف، تکیه قابل توجهی دارند. از این نکته نباید غافل شد که دو رویکرد عقل‌گرایی و نص‌گرایی، دو سر یک طیف هستند که گاهی برخی از افراد، به صورت افراطی به یک سمت آن تمایل پیدا کرده‌اند و البته بین این دو رویکرد نیز افراد و جریان‌ات زیادی قرار می‌گیرند و لذا اگر افرادی را جزویکی از این دو رویکرد حساب می‌کنیم، این به معنی یکسان بودن میزان تمایل آنها به آن رویکرد نیست؛ مثلاً شیخ صدوق و امین‌الدین استرآبادی، با اینکه هر دو جزو نص‌گرایان هستند ولی تفاوت زیادی در افکار آنها وجود دارد. (اعرافی، ۹۳/۲/۱۵)

محقق کرکی در آن دسته از مباحث کلامی که پیشاوحیانی هستند قرار دارد، در بیشتر موارد ابتدا از دلایل عقلی استفاده می‌کند و پس از اثبات مطلب، ادله نقلی را به عنوان مؤید ذکر می‌کند و در برخی جاها هم فقط از دلایل عقلی استفاده می‌کند؛ مثلاً در اثبات اصل توحید، ابتدا از راه عقل وارد شده، سپس دلیل نقلی نیز آورده است. (الکرکی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۶۰) ولی در اثبات حدوث عالم، به ذکر دلیل عقلی بسنده کرده است. (الکرکی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۱۸-۱۲۰) اما در آن دسته از مباحث پساوحیانی که فقط از راه نقل اثبات می‌شوند، ایشان نیز فقط از دلایل نقلی استفاده کرده است ولی در مواردی که هم با نقل اثبات می‌شوند و هم با عقل، گرچه محقق از دلیل عقلی هم بهره برده اما دلیل نقلی حضور بیشتری دارد. بطور کلی می‌توان گفت محقق کرکی، چه در مقام استنباط و اثبات عقاید و چه در مقام دفاع از عقائد، از دلایل عقلی استفاده کرده است و این نشان‌دهنده جایگاه عقل در رویکرد کلامی ایشان است.

(رضایی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۱۷) همچنین در مورد اینکه ایشان از کدام علوم عقلی در مباحث کلامی خود بهره برده، می‌توان به استفاده ایشان از علوم عقلی مانند معرفت‌شناسی (رضایی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۱۳)، منطق و فلسفه اشاره کرد. محقق هنگامی که می‌خواهد ملعون بودن کسانی را اثبات کند که به امام علی (ع) ظلم کردند، از قیاس اقترانی استفاده می‌کند (رضایی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴) این کار در اثبات ملعون بودن ظالمین به حضرت زهرا (س) نیز تکرار شده است. (حسون، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۴۰۵-۴۱۸) و یا در بحث حدوث ممکنات، از قاعده عدم تخلف معلول از علت تامه استفاده کرده است. (الکرکی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۲۰)

#### پذیرش حسن و قبح عقلی

یکی از مباحث مهم علم کلام، مبحث حُسن و قبح عقلی است. اهمیت این مبنای کلامی به خاطر این است که خودش مبنای بسیاری از مسائل دیگر کلام مثل ضرورت تکلیف، ضرورت بعثت و... قرار گرفته است. همچنین مبنای برخی مسائل علم اصول فقه است؛ مثلاً در بحث مستقلات عقلیه، صغرای استدلال مبتنی بر این است که عقل، حسن و قبح ذاتی افعال را بفهمد؛ یعنی اگر در علم کلام، حسن و قبح عقلی پذیرفته نشود، مجالی برای بحث از ملازمه حکم عقل و حکم شرع و همچنین بحث از حجیت این ملازمه در علم اصول باقی نمی‌ماند. مباحث حُسن و قبح در چهار سؤال مترتب بر یکدیگر خلاصه می‌شود:

۱- آیا افعال به حسب ذات خود دارای حسن و قبح هستند یا این که حسن و قبح افعال را شارع مشخص می‌کند؟

۲- به فرض ثبوت حسن و قبح برای ذات افعال، آیا عقل توان تشخیص حسن و قبح را دارد؟

۳- به فرض توانایی عقل برای تشخیص حسن و قبح، آیا ملازمه‌ای بین حکم عقل و حکم شرع هست؟ یعنی اگر عقل گفت این فعل قبیح است، آیا شرع هم عقلاً باید آن را حرام بداند یا نه؟

۴- به فرض ثبوت ملازمه، آیا حکم عقل به ملازمه، شرعاً هم حجت است؟

از بین این چهار سؤال، دو سؤال اول مربوط به علم کلام و دو سؤال بعدی مربوط به علم اصول فقه هستند. (مظفر، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۰۰) در پاسخ به این سؤال که آیا افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند یا نه، علمای مسلمان دو دسته شده‌اند. اشاعره قائلند که افعال از خودشان حسن و قبحی ندارند و این شارع است که به افعال، حسن و قبح می‌بخشد. در مقابل، عدلیه معتقدند که افعال از لحاظ ذات سه دسته هستند: یا به صفت حسن متصف هستند؛ یا به صفت قبیح و یا اینکه هیچ یک از حسن و قبح را قبول نمی‌کنند. پاسخ به سؤال دوم این است که اگر به حسن و قبح ذاتی افعال قائل شدیم، باید برای عقل نیز توانایی درک این حسن و قبح را قائل شویم چون وجود حسن و قبح ذاتی برای افعال یعنی همان ادراک حسن و قبح توسط عقل. (مظفر، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۰۱) اما در توضیح سؤال سوم و چهارم باید بگوییم که عقل دو حیثیت دارد: منبع و کاشف. گاهی عقل به عنوان منبع مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ گاهی هم به عنوان کاشف و کمک برای فهم متن. هنگامی که عقل به عنوان منبع مطرح باشد، در این صورت یا تمام مقدمات ما عقلی هستند و به حکم شرعی می‌رسیم و یا اینکه مقدمه عقلی و مقدمه شرعی در کنار هم می‌آیند تا به یک حکم شرعی برسیم. اصولیون، اولی را مستقلات عقلیه و دومی را غیرمستقلات عقلیه نامیده‌اند. (اعرافی، ۹۳/۲/۱۶) اینجاست که بحث ملازمه عقلیه مطرح می‌شود و اگر بخواهیم از عقل برای رسیدن به حکم شرعی استفاده کنیم، باید قائل به ملازمه حکم عقل و شرع باشیم؛ یعنی معتقد باشیم وقتی عقل به طور استقلالی یا غیراستقلالی به چیزی حکم کرد، شرع نیز به آن حکم خواهد کرد و این معنای ملازمه عقلی است.

(مظفر، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷) در نهایت اگر این ملازمه عقلی را حجت بدانیم، هنگام حکم عقل به وجوب یا حرمت یک کار، باید از لحاظ شرعی نیز، به وجوب یا حرمت معتقد شویم.

در مورد مستقلات عقلیه می توان به امتناع تکلیف به مالایطاق اشاره کرد. محقق کرکی برخی فتاوی خود را براساس این قاعده صادر کرده است. همچنین برخی از محققین معتقدند که محقق کرکی برای اثبات حلیت خراج، از یک قاعده کلی عقلی که عبارت از اصل حفظ نظام باشد، استفاده کرده است. (هاشمی، ۱۳۹۸، ص ۴۶) نمونه دیگر این است که وقتی علامه حلی از وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر صحبت می کند، محقق این حرف را باطل نمی داند؛ گرچه وجوب سمعی (نقلی) را ظاهرتر می داند. (الکرکی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۴۸۵)

در مورد غیرمستقلات عقلیه می توان به مباحثی مانند مقدمه واجب، حرمت ضد و فساد عبادت منهی عنه اشاره کرد؛ مثلاً محقق در بحث مقدمه واجب، قائل به وجوب مقدمه واجب شده است. (الکرکی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۵۲) همچنین معتقد است اگر نهی به عبادت تعلق بگیرد، آن عبادت را فاسد می کند. (الکرکی، ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۱۳) بنابراین محقق کرکی به هر چهار سؤال مذکور پاسخ مثبت داده است و حکم عقل را، چه در مستقلات عقلیه و چه در غیرمستقلات عقلیه، نافذ دانسته است.

### نقش صفات الهی در تشکیل حکومت

#### خالقیت

یکی از صفاتی که محقق کرکی برای خداوند قائل شده، صفت خالقیت است. (الکرکی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۰۷) این صفت، جزو صفات فعلیه به حساب می آید. در فلسفه، موجودات را به دو دسته تقسیم می کنند: واجب الوجود و ممکن الوجود. ممکن الوجودها از طرفی محتاج علت هستند، از طرف دیگر طبق قاعده امتناع

تسلسل علل، باید در سلسله علل خود به علتی منتهی شوند که خودش معلول نباشد. این علت همان واجب‌الوجود است. بعد از اثبات واجب‌الوجود و این‌که همه ممکن‌الوجودها در هستی خود محتاج واجب‌الوجود هستند، صفت خالقیت برای واجب‌الوجود که همان خداوند است انتزاع می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱-۲، ص ۱۰۶)

### ولایت

پس از روشن شدن صفت خالقیت، صفت ولایت خداوند مطرح می‌شود. بازگشت ولایت خداوند به همان قدرت خداوند است که از صفات ذات محسوب می‌شود. ولایت خداوند هم تکوینی است و هم تشریحی؛ ولایت تکوینی یعنی تصرف حقیقی در موجودات عالم. از آن‌جا که همه موجودات عالم، مخلوق خداوند و تحت اختیار او هستند، این ولایت مخصوص خداوند است که البته می‌تواند مرتبه‌ای از این ولایت را به هرکس که بخواهد بدهد؛ مثلاً معجزات پیامبران یا کرامات اولیا به خاطر برخورداری از این نوع ولایت است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵) ولایت تشریحی به این معنی است که کسی اختیار امر و نهی و تشریح داشته باشد. این ولایت نیز اصالتاً مخصوص خداست یعنی فقط خداوند می‌تواند به موجودات ذی‌شعور دستور دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۴۴)

### ربوبیت

یکی دیگر از اوصاف خداوند، صفت ربّ است. (الکرکی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۰۷) وقتی صفت ولایت که مربوط به ذات خداوند بود، اعمال شود و به منصفه ظهور برسد، صفت ربوبیت انتزاع می‌شود. صفت ربوبیت جزو صفات فعلی است و از احتیاج مخلوقات در همه شؤون خود به خداوند انتزاع می‌شود. مخلوقات هیچ استقلالی از خود ندارند و همه امورشان توسط خدا تدبیر می‌شود. ربوبیت نیز یا تکوینی است و یا تشریحی. ربوبیت تکوینی به این معناست که خداوند امور همه مخلوقات را اداره

می‌کند و نیازهای آن‌ها را تأمین می‌کند مثل روزی دادن، حفظ و نگهداری کردن و... ربوبیت تشریحی مخصوص موجودات باشعور و مختار است. این ربوبیت «شامل مسائلی از قبیل فرستادن انبیاء و نازل کردن کتب آسمانی و تعیین وظایف و تکالیف و جعل احکام و قوانین می‌گردد.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱-۲، ص ۱۰۸)

### حکمت

صفت حکیم (حسون، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۷۰)، یکی دیگر از صفات فعلی خداوند است. توضیح آن که افعال خداوند همیشه طوری محقق می‌شوند که دارای مصلحت باشد؛ یعنی بیشترین خیر و کمال بر آن‌ها مترتب شود و این‌گونه، صفت حکیم برای خداوند انتزاع می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱-۲، ص ۱۱۴-۱۱۵) وقتی خدا را حکیم دانستیم، نمی‌توانیم کارهای خدا را بی‌غرض بدانیم چون کار بدون هدف، در مقابل کار حکیمانه قرار دارد و اقتضای صفت حکمت این است که کارهای شخص حکیم دارای هدفی شایسته باشند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۵) محقق کرکی در رساله اثنی عشریه خودش به اثبات غرض برای افعال الهی پرداخته است. (حسون، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۱)

نتیجه اثبات خالقیت، ولایت و ربوبیت برای خداوند این است که حق حاکمیت و قانون‌گذاری مخصوص خداوند است؛ چون هستی انسان و اراده او و همه نعمت‌هایی که در راه رسیدن به کمال خودش از آنها استفاده می‌کند، از جانب خداست. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲۴) منتهی در زمینه قانون‌گذاری، هم می‌شود قوانین از ناحیه خداوند صادر شوند و هم می‌شود از ناحیه اشخاصی صادر شوند که از طرف خداوند، اذن قانون‌گذاری دارند ولی در زمینه حکومت، خداوند به صورت مستقیم حکومت نمی‌کند بلکه حکومت به دست کسانی انجام می‌شود که از طرف خداوند اجازه این کار را داشته باشند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۰۲) می‌توان گفت این صفات خداوند، اساسی‌ترین مبانی کلامی هستند که ضرورت

نبوت و امامت را می‌رسانند چون اولاً فقط خدا می‌تواند قانون‌گذاری کند و حق حاکمیت فقط برای خداست؛ ثانیاً امکان حاکمیت بلاواسطه خداوند وجود ندارد؛ ثالثاً انسان‌ها برای رسیدن به کمال خود، محتاج زندگی اجتماعی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۴۱) و این زندگی اجتماعی را نمی‌توان بدون قانون و حکومت پیش برد؛ رابعاً خدا حکیم است و این حکمت اقتضا می‌کند حاکمی از طرف خدا برای مردم نصب شود. در نتیجه خداوند باید افرادی را از جانب خودش مشخص کند تا قانون‌گذاری و حکومت جوامع را به دست بگیرند که این اشخاص، همان پیامبر و امامان هستند. همچنین در عصر غیبت نیز نمی‌توان مردم را به حال خود گذاشت بلکه باید کسی باشد تا وظیفه پیامبر و امامان را انجام دهد. گرچه محقق کرکی، با این چینش به ضرورت نصب پیامبر و امام نپرداخته ولی خواهد آمد که ایشان نیز در استدلال بر وجوب نصب نبی و امام از صفت حکمت استفاده می‌کند و لذا نسبت دادن چینش منطقی مذکور به محقق کرکی بلااشکال است.

#### محدود نشدن هدف نبوت در اصلاح آخرت و جامعیت شئون پیامبر

قبلاً بیان شد که چون اعمال ربوبیت تشریحی خداوند به طور مستقیم امکان ندارد، حکمت خدا اقتضا می‌کند که حاکمی از جانب خدا فرستاده شود. محقق کرکی نیز نصب نبی را مقتضای حکمت خداوند دانسته است. (حسون، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۶۰) تعریفی که محقق از نبوت ارائه داده، فقط شامل پیامبر عظیم‌الشان اسلام می‌شود. ایشان می‌گوید نبوت یعنی علم به این داشته باشیم که خداوند، حضرت محمد (ص) را در مقام نبی و رسول به سوی همه مردم فرستاده و ایشان بشارت‌دهنده مؤمنین و اندازنده کافرین است و معجزاتی آورده تا دال بر صداقتش باشد. (حسون، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۲) مهم‌ترین مطلبی که در بحث نبوت می‌تواند مبنای نظریات اجتماعی باشد، بحث هدف نبوت است. آیا هدف از بعثت پیامبر این بوده که فقط به اصلاح آخرت مردم پردازد و کاری به امور دنیوی ایشان نداشته باشد یا این که علاوه بر

سعادت اخروی، باید سعادت دنیوی را هم در نظر داشته باشد؟ به عبارت دیگر قلمرو دین تا کجا را در بر می‌گیرد؟ سکولاریسم معتقد است دین فقط مربوط به امور فردی و ناظر به ارتباط با خداوند است و نباید به مسائل اجتماعی ورود کند. سکولارها می‌گویند دین برای رسیدن به سعادت اخروی است و لذا ربطی به امور دنیوی ندارد. (الهی‌راد، ۱۳۹۵، ص ۱۸۸) برای پاسخ دادن به سؤال مذکور باید بینیم ضرورت دین در چیست؟ متکلمان معتقدند دین برای این است که انسان به کمال حقیقی خویش برسد و لذا هر چیزی که مدخلیتی در این امر داشته باشد، باید در قلمرو دین جا بگیرد. همان‌گونه که رابطه انسان با خدا (عرصه مسائل فردی) در سعادت انسان دخیل است، رابطه انسان با سایر مخلوقات (عرصه مسائل اجتماعی) هم در سعادت انسان نقش دارد. بنابراین دین، محصور در حوزه مسائل فردی نیست بلکه حوزه مسائل اجتماعی را هم شامل می‌شود. محقق کرکی در این باره معتقد است که رسالت پیامبر تأمین نظام معاش و معاد است. یعنی علاوه بر کوشش برای رساندن مردم به سعادت اخروی‌شان، در راستای سعادت دنیوی مردم نیز باید بکوشد. (حسون، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۹۹) ایشان وجود حاکمی که متولی امور دنیوی مردم شود را ضروری می‌داند و به کسانی که می‌گویند منصب نبوت ربطی با امور دنیوی ندارد، این‌گونه پاسخ داده که اکثر امور شرعی متعلق به امور دنیوی و نظام معیشت مردم است؛ اموری مانند قضاوت بین مردم، ولایت اطفال و مجانین و اموال بی‌صاحب، اخذ اجباری زکات از ممتنعین و اجرای حدود و تعزیرات؛ همه اینها امور دنیوی هستند که متعلق شرع قرار گرفته‌اند و لذا بدیهی است که اختیار امور دنیوی مردم نیز به دست پیامبر باشد. (حسون، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۹۸-۳۹۹) نتیجه این مبانی کلامی این است که اگر هدف نبوت پیامبر را در سعادت اخروی خلاصه کردیم، دیگر جایی برای نظریات اجتماعی محقق کرکی باقی نمی‌ماند چون بعداً خواهیم گفت که امامت نیز دنباله نبوت است (حسون، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۵۵) و فقیه هم جانشین امام است (الکرکی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۴۲) و لذا اگر در ابتدای کار، شأن پیامبر را در رساندن



انسان‌ها به سعادت اخروی خلاصه کردیم، دیگر اصلاً نوبت به اقدامات اجتماعی پیامبر، امام و فقیه نمی‌رسد تا بخواهیم در فقه به آن‌ها پردازیم.

از مطالب مذکور به این نتیجه می‌رسیم که شأن پیامبر (ص) در مرجعیت دینی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه زعامت سیاسی جامعه را نیز در بر می‌گیرد. مرجعیت دینی همان ابلاغ و تفسیر وحی الهی است. زعامت سیاسی هم همان حکومت بر جامعه است یعنی وضع و اجرای قوانین طبق مبانی و ارزش‌های دینی. در مورد مرجعیت دینی، روشن است که کسی غیر از پیامبر صلاحیت این شأن را ندارد و اما زعامت سیاسی نیز اختصاص به پیامبر دارد چون حکمت خداوند اقتضا می‌کند تا وقتی پیامبر در جامعه حضور دارد، کسی غیر از او شأن زعامت را به عهده نگیرد؛ چون پیامبر، چه در زمینه شناخت قوانین و نحوه اجرا و چه در مصونیت از هوی و هوس، کامل‌ترین افراد است. طبق حکمت خداوند تا وقتی ارجح وجود دارد، نوبت به مرجوح نمی‌رسد. (الهی‌راد، ۱۳۹۵، ص ۱۳۶) تکیه ما در اینجا روی شأن زعامت است. مرحوم محقق در کتاب‌هایش تصریحی به شئون پیامبر نکرده ولی با توجه به این‌که ایشان هدف نبوت را تأمین نظام معاش و معاد می‌داند، می‌توان گفت ایشان شأن زعامت را برای پیامبر قبول دارد؛ چون همانطور که ایجاد رفاه دنیوی برای مردم یا تأمین معاش آنها، وابسته به وجود حاکمی شایسته است، رسیدن به سعادت اخروی نیز بستگی به نوع حکومت و حاکم دارد و لذا وقتی پیامبر حضور دارد، باید حکومت را به او بدهیم چون او لایق‌ترین افراد است. البته از برخی مطالب می‌توان اشاره محقق به شأن زعامت را فهمید مثلاً در جایی از عنوان رئیس قاهر برای پیامبر استفاده می‌کند که اشاره به همین شأن زعامت پیامبر دارد. (حسون، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۶)

#### جامعیت و خاتمیت اسلام

بر اساس ادله نقلی، «پیامبر اسلام، آخرین پیامبر الهی و دین اسلام، آخرین دین الهی است.» (الهی‌راد، ۱۳۹۵، ص ۱۷۵) محقق کرکی نیز در رساله نجمیه به این

موضوع اشاره کرده است. ایشان در آن جا پیامبر اسلام را پیامبر خاتم و دین اسلام را ناسخ همه شرایع قبلی معرفی می‌کند. (حسون، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۳) در این جا در مقام اثبات خاتمیت نیستیم. ادله خاتمیت به تفصیل در کتب کلامی ذکر شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱-۲، ص ۲۹۱-۲۸۷) در اینجا مطلب مهمی پیدا می‌شود که عبارت است از اینکه لازمه خاتمیت دین اسلام، جامعیت آن است. قبلاً با حکمت خدا، ضرورت دین و ارسال رسل اثبات شد. وقتی قرار است دین اسلام، آخرین دین آسمانی باشد و پس از آن دین دیگری نیاید، حکمت خدا اقتضا می‌کند که این دین، جامع باشد وگرنه نقض غرض می‌شود. جامعیت اسلام بدین معناست که در همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌تواند انسان را به سعادت خودش برساند. علاوه بر این دلیل عقلی، ادله نقلی هم برای جامعیت ذکر شده که این تحقیق در مقام ذکر آن‌ها نیست و برای آگاهی از آن‌ها بایستی به کتب کلامی مراجعه شود. (الهی‌راد، ۱۳۹۵ ص ۱۹۴-۱۸۱) از لوازم پذیرش خاتمیت و جامعیت اسلام این است که بایستی به وجود حکومتی قائل باشیم که برتر بودن قانون الهی را حفظ و به اجرای آنها پردازد و این مطلبی است که از واضحات عقلی است کما اینکه برخی به وضوح آن تصریح کرده‌اند (الامام الخمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۱۹) و لذا نمی‌توان به محقق کرکی خرده گرفت که چرا در عین اعتقاد به خاتمیت اسلام، به لوازم آن اشاره نکرده است.

#### استمرار احکام نبوت در امامت

گفتیم که اقتضای حکمت الهی، جعل حاکم از سوی خداست و بدین وسیله ضرورت نبوت را اثبات کردیم. همچنین گفتیم پیامبر اسلام، آخرین پیامبر الهی است و بعد از ایشان پیامبری نخواهد آمد. اکنون این سؤال پیش می‌آید که آیا خداوند کسی را جانشین پیامبر قرار می‌دهد یا اینکه مردم پس از رحلت پیامبر، رها می‌شوند؟ مسلمین در پاسخ به این سؤال چند دسته شده‌اند. برخی، انتخاب مردم را مهم می‌دانند و می‌گویند اگر کسی به هر شکلی مورد تأیید مردم قرارگرفت، این باعث

مشروعیت حکومت او می‌شود. (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۵۲) نظریه دیگری وجود دارد که تغلب را مهم می‌داند و معتقد است اگر کسی توانست با زور بر دیگران غالب شود، این به حکومتش مشروعیت می‌دهد. (همان، ص ۲۳۳) این دو نظریه مورد تأیید اهل سنت واقع شده است. اما امامیه می‌گویند مشروعیت با انتخاب و تغلب درست نمی‌شود؛ بلکه فقط در صورتی حاصل می‌شود که از اذن الهی برخوردار باشد. ایشان معتقدند امامت هم مانند نبوت است؛ یعنی همان‌طور که نصب نبی بوسیله خدا انجام می‌گرفت، امام هم باید توسط خدا نصب شود. یک دلیل این حرف، همان ربوبیت تشریحی خداوند است؛ یعنی اختصاص وضع قانون و حاکمیت به خداوند متعال و همان‌طور که پیامبر از جانب خدا مأذون در وضع و اجرای قانون بود، جانشین وی هم باید از جانب خدا مأذون باشد. دلیل دوم حکمت خداوند است. در قسمت نبوت گفتیم که حکمت خداوند اقتضا می‌کند تا پیامبری از جانب خدا مبعوث شود و نیازهای انسان را در راه رسیدن به سعادت برطرف کند. همچنین در قسمت خاتمیت گفتیم که پیامبر اسلام، آخرین پیامبر الهی است و دین اسلام هم آخرین دین؛ و لذا باید از جامعیت برخوردار باشد. از طرفی می‌دانیم که پیامبر اسلام موفق به بیان همه آنچه مورد نیاز انسان‌ها بوده نشده است. همچنین می‌دانیم که دین اسلام در صورتی می‌تواند آخرین دین باشد که پاسخ‌گوی همه نیازهای همه انسان‌ها باشد. نتیجه این می‌شود که بعد از پیامبر بایستی افرادی از جانب خدا نصب شوند تا این هدف را به سرانجام برسانند؛ در غیر این صورت، نقض غرض و خلاف حکمت پیش می‌آید. (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱-۲، ص ۳۰۶-۳۰۵) خلاصه آن‌که امامت در حقیقت، دنباله نبوت است؛ با این تفاوت که وحی، اختصاص به نبوت دارد و به امام وحی نمی‌شود. امامت از دیدگاه محقق کرکی یعنی علم به این داشته باشیم که خداوند به پیامبرش دستور داده تا کسی را جانشین خودش قرار دهد که این ویژگی‌ها را داشته باشد: اولاً حافظ دین پیامبر باشد؛ ثانیاً تنفیذکننده احکام باشد و ثالثاً از هر گناهی مصون باشد. همچنین خداوند از پیامبر خواسته که

به امامت حضرت علی (ع) و اولادش علیهم السلام تصریح کند. محقق کرکی در ابتدای کتاب "نفحات اللاهوت فی لعن العجبت و الطاغوت" به تفصیل در زمینه امامت صحبت می‌کند. وی در آنجا امامت را جزو اصول دین می‌شمارد. ایشان در دلیل اول می‌گوید امامت، ادامه و جایگزینی برای نبوت است و چون نبوت جزو اصول دین است، پس امامت نیز جزو اصول دین است. دلیل دوم مربوط به علت امامت است. محقق کرکی معتقد است همان علتی که نبوت را ضروری می‌ساخت، در بحث امامت هم وجود دارد. توضیح اینکه داعیه شر همیشه در مردم وجود دارد و این مقتضی وجود یک حاکم قاهر مرشد برای مردم است. پس همان‌طور که طبق حکمت خداوند، نصب نبی واجب است، نصب امام نیز واجب است و اساساً بعد از رحلت پیامبر یک سری امور ضروری مانند حفظ و صیانت شرع از تبدیل و تغییر و همچنین تعلیم دین به مکلفین و برطرف کردن مشکلات وجود دارند (حسون، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۵۵-۳۵۷) که همین در وجوب نصب امام کفایت می‌کند. (همان، ص ۳۵۹) بنابراین به نظر محقق، امامت استمرار نبوت محسوب می‌شود و لذا تمام مطالبی که در قسمت نبوت گفتیم، در اینجا هم می‌آید.

### حکومت در عصر غیبت

#### دو حیثیتی بودن بحث ولایت فقیه

قبلاً بیان شد که زعامت جامعه اسلامی در زمان پیامبر به عهده پیامبر است و بعد از ایشان، امامان عهده‌دار این منصب می‌شوند. طبق ادله نقلی، جانشینان پیامبر دوازده نفر هستند و حضرت مهدی (عج) آخرین ایشان است که به خاطر مصالحی از سال ۲۶۰ ق در غیبت به سر می‌برد و مردم از فیض حضور ایشان محروم هستند. در این قسمت می‌خواهیم بینیم در زمان غیبت امام زمان (عج)، تکلیف شئون امامت چه می‌شود؟ آیا در زمان غیبت امام، مردم به حال خود رها می‌شوند یا اینکه کسی هست که مرجع مردم باشد و شئون امامت را عهده‌دار شود؟ پاسخ را در ولایت فقیه

باید جست اما قبل از توضیح ولایت فقیه باید به این مسئله پردازیم که چرا مسئله ولایت فقیه را جزو مبانی کلامی حساب کرده‌ایم. پاسخ این است که مسئله ولایت فقیه از دو بُعد و حیثیت برخوردار است و می‌تواند از یک بعد در علم کلام و از بعد دیگر در علم فقه مطرح شود. اگر از وظیفه فقیه در اقدام به ولایت و همچنین وظیفه مردم در اطاعت از ولی فقیه بحث کردیم، وارد حیطه فقه شده‌ایم؛ اما اگر خواستیم بدانیم نظر دین در مورد حکومت در عصر غیبت چیست، در این صورت وارد علم کلام شده‌ایم. بطور کلی «اگر موضوع مسئله‌ای فعل الله بود، آن مسئله کلامی است و اگر موضوع آن فعل مکلف بود، آن مسئله فقهی است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۲) قبلاً گفتیم حکومت فقط مال خداست و سپس ثابت کردیم که خدا باید پیامبری برای مردم بفرستد و برای بعد از پیامبر هم جانشین معین کند. همه این‌ها جزو فعل الله هستند و لذا در کلام مطرح می‌شوند. اکنون بحث در این است که آیا خدا برای دوران غیبت امام معصوم، کسی را معین کرده یا نه؟ این هم جزو فعل الله حساب می‌شود و لذا بحث ولایت فقیه را از این حیث باید در مباحث کلامی بیاوریم.

#### تداوم فلسفه وجود پیامبر و امام در زمان غیبت

در بحث نبوت و امامت گفته شد که حکمت خداوند مقتضی آن است که حاکمی از طرف خدا برای مردم قرارداد شود. عین همان دلیل را برای نیابت فقیه هم می‌توان آورد. توضیح آن که نیاز مردم به هدایت و زعامت فقط برای عصر پیامبر و امام نیست و این نیاز همیشه برای انسان وجود دارد. همان‌گونه که حکمت خدا مقتضی نصب پیامبر و سپس نصب جانشین برای پیامبر بود، در دوران غیبت امام نیز، حکمت خدا اقتضا می‌کند شخصی که بیش‌ترین شباهت را به امام داراست، به نیابت از امام، عهده‌دار شئون امام شود؛ البته در این‌که فقیه کدام شئون امام را باید نیابت کند، بین علمای امامیه اختلاف است. غیر از این دلیلی که ذکر کردیم، ادله دیگری برای اثبات

ولایت فقیه ذکر شده است که در مقام بیان آن‌ها نیستیم. گفتیم که اصل نیابت فقیه از امام در دوران غیبت، مورد اتفاق است و اختلاف در این است که فقیه کدام شئون امام را عهده‌دار است؟ گروهی از علمای شیعه بر این باورند که فقها حق ندارند از جانب خود به تفسیر شریعت پردازند و فقط باید طبق روایات عمل کنند. ایشان معتقدند فقیه فقط می‌تواند به قضاوت پردازد و دیگر شأن تفسیر دین و زعامت را برای فقیه قبول ندارند. برخی دیگر شأن قضاوت و تفسیر دین را برای فقیه قبول دارند ولی شأن اجرای حدود و زعامت را برای فقیه قائل نیستند. دسته سوم علاوه بر شأن قضاوت و تفسیر دین، شأن اجرای حدود را هم برای فقیه قائلند و در نهایت گروهی هستند که همه شئون امام را برای فقیه ثابت می‌دانند (ضیائی‌فر، ۱۳۸۲، ص ۷۰۴) اهمیت این مبنا کلامی هنگامی روشن می‌شود که می‌خواهیم وظایف فقیه را برشماریم. وظایفی که در فقه برای فقیه تعیین می‌شود، فرع بر مبنایی است که در این جا پذیرفته می‌شود. یقیناً وظایف فقیهی که شأنش در قضاوت خلاصه شده با وظایف فقیهی که شئونش همان شئون امام است تفاوت زیادی دارد. اجرای بسیاری از مقررات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام در زمان غیبت، بستگی به مبنایی دارد که در اینجا اخذ می‌شود. اگر در اینجا شأن فقیه را همان شأن امام ندانستیم، آن وقت در مسائلی که حضور امام شرط شده است، به مشکل برمی‌خوریم. اما محقق کرکی را می‌توان جزو کسانی دانست که فقیه را در همه شئون امامت، نایب امام می‌دانند. ایشان نظرش را این‌گونه بیان کرده است: «اصحاب ما اتفاق نظر دارند که در عصر غیبت، فقیه عادل امامی که جامع شرایط فتوا باشد، نایب امام است در همه چیزهایی که برای نیابت در آن چیزها راهی وجود دارد. -البته اصحاب ما قتل و حدود را مطلقاً استثنا کرده‌اند- پس (بر مسلمین) واجب است برای حل منازعاتشان پیش او بروند و به حکمش گردن نهند.» (الکرکی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۴۲) ایشان دلیل حرف خود را روایت عمر بن حنظله می‌داند و این‌گونه توضیح می‌دهد: «مقصود از روایت این است که، آن فقیه‌ی که موصوف به اوصاف معینی باشد، از طرف ائمه علیهم‌السلام نصب شده است و اینکه امام

فرموده فانی قد جعلتُه علیکم حاکماً، این اقتضا می‌کند که فقیه از طرف ائمه در همه چیزهایی که نیابت در آنها راه دارد، نیابت کند و این نیابت به صورت کلی است.»  
(الکرکی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۴۳)

## نتیجه گیری

می توان از مجموع این مباحث چنین برداشت کرد که آرای کلامی محقق کرکی، ظرفیت پشتیبانی از نظریات اجتماعی او را داشته است. اولاً رویکرد عقل‌گرای محقق، این فرصت را به او داده تا در فهم آیات و روایات از حجت درونی خداوند استفاده کند و به ظاهر اکتفا نکند. ثانیاً نظریات کلامی او به گونه‌ای است که فقه وی را وادار به ورود به مسائل اجتماعی می‌کند. ابتدا صفات خداوند مقتضی نصب پیامبر می‌شوند؛ پیامبری که هدف از بودن او، رسیدن به سعادت دنیا و آخرت است و این جز با به دست داشتن ریاست جامعه میسر نیست. سپس همان دلیلی که نبوت را ضروری ساخت، نصب جانشین پیامبر را ضروری می‌سازد و همه شئون پیامبر را عیناً برای امام قائل می‌شود. این دلیل، هنگام غیبت امام عصر (عج) نیز از بین نمی‌رود و موجب نصب شبیه‌ترین افراد جامعه به نیابت از امام می‌شود؛ نایی که همه شئون امام را یا همان شئون پیامبر را دارد. وقتی باور یک فقیه این شد که او جانشین امام و پیامبر است و همه شئون آنان را دارد، در نتیجه فقه او نیز به گونه‌ای شکل می‌گیرد که بیشترین هم‌خوانی با این مبانی را داشته باشد. در عرصه عمل نیز فقیه مانند پیامبر و امام سعی می‌کند تا در حد توان خویش امور دنیا و آخرت مردم را به دست بگیرد و به اصلاح امورات ایشان پردازد و ما این مطلب را در منظومه فکری و سیره عملی محقق کرکی شاهد هستیم.



## فهرست منابع

۱. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۳)، خارج فقه، <http://www.eshragh-erfan.com>.
۲. الامام الخميني (۱۳۷۹)، البيع، بی جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخميني (ره)، ج ۲.
۳. الهی راد، صفدر (۱۳۹۵)، مبانی اندیشه اسلامی-انسان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی، راهبرد فرهنگ، ش ۲۳.
۵. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹)، شرح المقاصد، قم، منشورات الشریف الرضی، ج اول، ج ۵.
۶. جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ج اول، ج ۱.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، ولایت فقیه: ولایت فقاقت و عدالت، قم: مرکز نشر اسراء، چ چهارم.
۸. الحسون، محمد (۱۳۸۱)، حیات المحقق الکرکی و آثاره، تهران: احتجاج، چ اول، ج ۳ و ۵ و ۹.
۹. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۷)، درآمدی بر کلام جدید، قم: مرکز نشر هاجر، چ دهم.
۱۰. رضایی، علی اصغر و سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم، (۱۳۹۷)، روش‌شناسی کلامی محقق کرکی، کلام اسلامی، دوره ۲۷، ش ۱۰۷.
۱۱. روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷)، احسن التواریخ، تهران: بابک.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۹۱)، کاوشی در کلام و فقه، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چ اول.
۱۳. ضیائی فر، سعید (۱۳۸۲)، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چ دوم.
۱۴. علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۹۰)، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چ اول، ج ۶.
۱۵. الکرکی، علی بن الحسین (۱۴۰۹)، رسائل المحقق الکرکی، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، چ اول، ج ۱ و ۳.
۱۶. الکرکی، علی بن الحسین (۱۴۱۱)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، بی جا: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چ اول، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۵ و ۱۱.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴)، آموزش عقاید، بی جا: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ سیزدهم، ج ۱-۲.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)، حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ اول، ج ۱.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)، خداشناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ اول.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، حکیمانانه‌ترین حکومت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ اول.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، بی جا: انتشارات صدرا، چ چهارم، ج ۳.
۲۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۹۱)، اصول الفقه، قم: دارالفکر، چ سوم، ج ۱.
۲۳. موحدیان، میلاد و یاسمی، علی و جلال‌زاده، ناصر (۱۳۹۸)، گستره ولایت فقهها در اندیشه و عمل سیاسی محقق کرکی، رهیافت انقلاب اسلامی، دوره ۱۳، ش ۴۶.
۲۴. الموسوی الخوانساری، محمدباقر (۱۳۹۱ق)، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، قم: اسماعیلیان، ج ۴.

۲۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۹۷)، تلخیص المحصل، قم: بیدار، چ اول.
۲۶. هاشمی، سید احمد (۱۳۹۸)، منهج اجتهادی محقق کرکی، پایان نامه کارشناسی ارشد اصول و فقه اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه.