

The Methodology of Mohaghegh Karaki's Social Theory¹

hasem Ebrahimi Pour¹ 

Ali Dashti Firouzabadi ² 

1. Assistant Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

alidashti@rihu.ac.ir

2. Master's Graduate, Muslim Social Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (Corresponding Author).

alidashti@rihu.ac.ir



Abstract

The engagement or non-engagement of jurists with social issues is rooted in their jurisprudential theories. Mohaghegh Karaki is among those jurists who undertook extensive social initiatives, reflecting the capacity of his jurisprudence to interact with societal matters. Theories do not emerge in isolation; every theory is built upon epistemic and non-epistemic foundations. This study aims to identify the foundations of Karaki's social theory. Theological and Usuli principles are considered epistemic foundations of jurisprudence. Through a fundamental methodology and an analytical-logical approach, this research examines the theological foundations that influenced Karaki's social theory. The findings indicate that Karaki's rationalism and some of his theological foundations, such as the comprehensiveness of the Prophet and Imam's roles and the general deputiesship of jurists in the era of major occultation of Imam Mahdi, facilitated the engagement of Karaki's jurisprudence with social issues.

Keywords

Mohaghegh Karaki, Epistemic Foundations, Theological Foundations, Social Theory, Fundamental Methodology, Critical Theory.

1. **Cite this Article:** Firouzabadi Dashti, A., & Ebrahimi Pour, G. (2024). The methodology of Mohaghegh Karaki's social theory. *Islam and Social Studies*, 12(47), 102–129.
<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67135.2025>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). * **Type of article:** Research Article

☑ **Received:** 14/08/2023 • **Revised:** 07/09/2023 • **Accepted:** 21/10/2024 • **Published online:** 03/03/2025

© The Authors



روش‌شناسی نظریه اجتماعی محقق کرکی^۱

قاسم ابراهیمی پور^۱  ID
 علی دشتی فیروزآبادی^۲  ID

۱. استادیار، گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

ebrahimipoor14@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم، ایران (نویسنده مسئول).

alidashti@rihu.ac.ir



چکیده

ورود یا عدم ورود فقیهان به عرصه مسائل اجتماعی ریشه در نظریات فقهی ایشان دارد. محقق کرکی جزو فقیهانی است که به اقدامات اجتماعی زیادی دست زده است و این نشان‌گر توانایی فقه وی برای تعامل با مسائل جامعه است. نظریه، در خلأ شکل نمی‌گیرد و هر نظریه دارای یک سری مبانی معرفتی و غیرمعرفتی است. هدف این تحقیق، یافتن مبانی نظریه اجتماعی کرکی است. مبانی کلامی و اصولی، جزو مبانی معرفتی فقه به شمار می‌روند. این تحقیق در پی آن است تا با رویکرد روش‌شناسی بنیادین و روش تحلیلی-منطقی، به بررسی آن دسته از مبانی کلامی بپردازد که در نظریه اجتماعی محقق کرکی تأثیر گذاشته‌اند. نتیجه این پژوهش حاکی از آن است که عقل‌گرایی کرکی و برخی مبانی کلامی وی مانند جامعیت شئون پیامبر و امام و نیابت عامه فقیه از امام در عصر غیبت، زمینه‌ساز ورود فقه کرکی به عرصه مسائل اجتماعی شده است.

کلیدواژه‌ها

محقق کرکی، مبانی معرفتی، مبانی کلامی، نظریه اجتماعی، روش‌شناسی بنیادین، نظریه انتقادی.

۱. استناد به این مقاله: ابراهیمی پور، قاسم؛ دشتی فیروزآبادی، علی. (۱۴۰۳). روش‌شناسی نظریه اجتماعی محقق کرکی.

اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۲(۴۷)، صص ۱۰۲-۱۲۹. <https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67135.2025>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۶/۱۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳



مقدمه

اندیشمندان مسلمان در تبیین مسائل اجتماعی و تفسیر کنش‌گری افراد در جهان اسلام نظریه‌های متنوعی تولید کرده‌اند که بیشتر آنها تحت عنوان حکمت عملی مطرح شده است. رویکرد فقهی از این دسته، ظرفیت رویکردهای هنجاری و انتقادی را برای خود محفوظ داشته، تدوین آثار علمی متنوعی با رویکردهای اجتماعی را رقم زده است. حکومت‌هایی چون آل بویه، فاطمیون و اسماعیلیه، از جمله فرصت‌های تاریخی برای تولید چنین نظریه‌های فقهی بوده است؛ اما حکومت صفویه در ابتدای سده دهم، تشیع را به عنوان مذهب رسمی معرفی کرد و با اعطای منصب‌های رسمی به فقیهان شیعه، زمینه مناسبی برای تولید نظریه‌های اجتماعی با رویکرد فقهی فراهم آورد. محقق کرکی، فقیه جبل‌عاملی با دعوت شاه صفوی به ایران سفر کرد و با قرار گرفتن در مسند قدرت، و اقدام به اصلاحات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، با مسائل فراوانی روبرو شد و با اتکا به مبانی عقلی خود و با اتخاذ رویکرد فقهی دست به نظریه‌پردازی اجتماعی زد. در این پژوهش ابتدا نظریه اجتماعی او را مورد بازخوانی قرار می‌دهیم و سپس با رویکرد روش‌شناختی، ریشه‌های معرفتی نظریه او را در مبانی کلامی‌اش مورد بررسی و تحلیل قرار خواهیم داد.

پیشینه

تحقیقات زیادی در رابطه با نظریات اجتماعی فقه کرکی انجام شده است. بیشتر این تحقیقات برای فهم نوع تعامل کرکی با حکومت، به نظریات فقهی ایشان در این رابطه پرداخته‌اند. اندیشه سیاسی محقق کرکی نوشته حسینی‌زاده و اندیشه سیاسی متفکران مسلمان نوشته (علی‌خانی و همکاران، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۶۲) در همین دسته قرار می‌گیرند. برخی هم به مقایسه نظریات فقهی محقق کرکی با فقیهان دیگر پرداخته‌اند، ربانی و ابراهیمی‌پور (۱۳۹۶) در تحقیقی، ضمن پرداختن به روش‌شناسی فقه اجتماعی، به برخی مبانی معرفتی و غیرمعرفتی فقه اجتماعی کرکی اشاره کرده‌اند. در زمینه نظریات کلامی هم

می‌توان به تحقیقی اشاره کرد که سلیمانی بهبهانی و رضایی (۱۳۹۷) در روش‌شناسی کلامی محقق کرکی انجام داده‌اند.

۱. چارچوب نظری

هیچ نظریه‌ای در خلأ شکل نمی‌گیرد؛ بلکه محصول حرکت فکری و تلاش‌های علمی دانشمند است و روش، همان مسیری است که حرکت فکری دانشمند در آن طی می‌شود. روش‌شناسی، دانشی است که با نظر به یک روش و با هدف شناخت آن شکل می‌گیرد (پارسایا، ۱۳۹۰، ص ۶۹). روش‌شناسی بنیادین معتقد است هر نظریه دارای برخی مبانی معرفتی است که ارتباط منطقی با آنها دارد؛ همچنین نیازمند برخی مبادی غیر معرفتی است تا در بستر آن شکل بگیرد؛ بنابراین 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 زمینه طرح نظریه را فراهم می‌کنند (پارسایا، ۱۳۹۲). این مقاله با رویکرد روش‌شناسی بنیادین، سعی در آشکارسازی مبانی معرفتی نظریه اجتماعی کرکی دارد.

۲. روش تحقیق

جست‌وجوی مبانی معرفتی نظریه اجتماعی با رویکرد فقهی، مستلزم استفاده از روش تحلیلی-منطقی است. در این روش به تحلیل مبانی، ساختار و لوازم منطقی نظریه پرداخته می‌شود (قراملکی، ۱۳۹۲، ص ۲۵۲). تحقیق حاضر پس از توضیح نظریه اجتماعی محقق کرکی، با روش تحلیلی-منطقی به جست‌وجوی مبانی این نظریه خواهد پرداخت.

۳. گونه‌شناسی نظریه اجتماعی

دانش اجتماعی، حاصل مجموعه اندیشه‌های بشر هنگام بروز مشکل در روابط اجتماعی

و راه‌هایی است که برای حل آن‌ها یافته است. جامعه‌شناسی یکی از صور دانش اجتماعی است که در قرن نوزدهم متناسب با زمینه‌های معرفت‌شناختی و بسترهای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فرهنگ مدرن شکل گرفت (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۷۶). به‌طور کلی سه رویکرد عمده در جامعه‌شناسی وجود دارد. اولین رویکرد غالب در جامعه‌شناسی، رویکرد اثباتی بود که توسط کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) مطرح شده، منجر به شکل‌گیری جامعه‌شناسی پوزیتیویستی شد. این رویکرد پدیده‌های اجتماعی و طبیعی را یکسان انگاشته، معتقد است که جهان اجتماعی را می‌توان با روش‌های علوم طبیعی بررسی کرد. اثبات‌گرایان به دنبال کشف قوانین اجتماعی و در نتیجه پیش‌بینی رفتارهای اجتماعی‌اند. ایشان رسیدن به این هدف را مستلزم مشاهده‌ای عاری از ارزش‌های شخصی پژوهشگر می‌دانند (دیلینی، ۱۳۸۸، ص ۴۷). در کنار اثبات‌گرایی، رویکرد تفهیمی توسط وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴) بنیان گذاشته شد. وبر موضوع جامعه‌شناسی را کنش اجتماعی انسان قرار داد. او می‌خواست با بررسی کنش‌های افراد و معانی وابسته آنها به فهم تفسیری از کنش‌های اجتماعی دست یازد و بدین ترتیب تبیین علی روال و پیامدهای آن‌ها را ارائه کند (دیلینی، ۱۳۸۸، صص ۲۰۳-۲۰۴). و اما در سال ۱۹۲۳ رویکرد دیگری پایه‌گذاری شد که به مکتب فرانکفورت یا نظریه انتقادی مشهور است. این نظریه بیشتر به نقد جنبه‌های گوناگون زندگی اجتماعی و فکری می‌پردازد (ریتزر، ۱۳۸۷، ص ۱۹۹). ایشان نیز مانند تفهیمی‌ها، کنش‌های انسانی و نقش اراده و آگاهی در آن‌ها را مورد توجه قرار دادند. نظریات انتقادی یا هنجاری، روش را به حس و تجربه محدود نمی‌کنند؛ بلکه سطوح دیگری از معرفت را که در فرهنگ و عرف اجتماعی حضور دارند به رسمیت می‌شناسند. نظریه انتقادی، دانشی است که ارزش‌ها و هنجارها را به قضاوت می‌گذارد و برای گذار جامعه از نظام اجتماعی موجود به نظام اجتماعی مطلوب، به توصیه‌های علمی می‌پردازد و این برخلاف رویکرد اثباتی و تفهیمی است که با پیش‌بینی و پیش‌گیری حوادث، در خدمت ارزش‌ها و هنجارهای موجود قرار می‌گیرند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۷۹).

۴. نظریه اجتماعی محقق کرکی و ابعاد آن

نظریه اجتماعی کرکی برخاسته از فقه است که ریشه در وحی دارد. ورود وحی در حوزه علوم عملی به عنوان یک منبع معرفتی جدید، باعث پیدایش گفت‌وگوهای وسیع علمی تحت عنوان جامع فقه شد که به همه ابعاد گوناگون زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌پردازد (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۱۲۷). علم فقه جزو قدیمی‌ترین و گسترده‌ترین علوم اسلامی است و مسائل آن شامل همه شئون زندگی بشر می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۶۳). اتخاذ رویکرد تجویزی و هنجاری در فقه، منجر به شکل‌گیری رویکرد انتقادی می‌شود. هویت اعتراض‌آمیز فقه اجتماعی شیعه، در برابر قدرت‌های سیاسی و ویژگی واقع‌بینانه و جهت‌گیری عقلانی آن، برای حمایت از مظلوم و محقق ساختن عدالت با اجرای حدود الهی، در عبور از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب، به نظریه‌های هنجاری آن خصوصیت انتقادی القا می‌کند (ابراهیمی‌پور و ربانی، ۱۳۹۶). این ظرفیت انتقادی، مختص فقه شیعه است. توانایی فقه شیعه در ایجاد دو انقلاب بزرگ مردمی در طی یک قرن، حاصل نظریه‌های انتقادی و تعامل فعالی است که او با محیط فرهنگی خود داشته است (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۱۳۱).

محقق کرکی مبتنی بر نظریه اجتماعی خود، ظرفیت انتقادی فقه خود را نیز فعال و تأثیر به‌سزایی در تغییر نظام اجتماعی ایران ایفا کرد. چراکه ساختار سیاسی، اقتصادی، قضایی و فرهنگی ایران عصر صفوی، از نظر وی مانع تعالی و پیشرفت و نیازمند بازسازی بود. بر پایه نظریه کرکی، نظام سیاسی مبتنی بر ولایت، دیگر نظامات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی متناسب با خود را سامان می‌داد و زمینه‌های فرهنگی تعالی و پیشرفت را فراهم می‌ساخت. این نظریه ظرفیت آن را دارد که تغییرات گسترده‌ای در همه عرصه‌های اجتماعی رقم بزند. مهم‌ترین لازمه نظریه کرکی که به نحوی منشأ بقیه لوازم نیز هست، نظریه فقهی وی درباره نیابت فقیه از امام در تمامی اموری است که نیابت‌بردار باشند. محقق کرکی معتقد است در دوران غیبت، فقیه جامع‌الشرایط در همه اموری که نیابت در آن‌ها مدخلیت دارد، نایب امام است (الکرکی،

۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲). جایگاه اجتماعی فقیه به عنوان ابعاد نظریه کرکی را می‌توان در چهار دسته قرار داد؛

۴-۱. جایگاه اجتماعی فقیه در هنجارسازی

تحقق ارزش‌های اجتماعی از طریق به کارگیری هنجارهای اجتماعی در عرصه کنش متقابل رخ می‌دهد (ستوده، ۱۳۷۹، ص ۲۴) و هنجارهای اجتماعی، قانونی، سنت‌ها و آداب و رسوم در جامعه دینی به‌طور کلی ریشه در احکام فقهی دارند (کاوه، ۱۳۹۱، ص ۱۸)؛ لذا نقش فقه و فقیه در هنجارسازی اجتماعی بسیار پررنگ است. محقق کرکی افتاء را جزو وظایف فقیه می‌داند. سکوت به هنگام طرح نظر علامه حلی مبنی بر حق افتاء برای فقیه، شاهی بر این مدعاست (الکرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۹۰)؛ بنابراین یکی از ابعاد نظریه اجتماعی کرکی، طرح نسبت هنجارهای اجتماعی با فقه است.

۴-۲. جایگاه نهادی فقیه در امور قضایی

گرچه بیشتر جامعه‌شناسان، مسائل مربوط به امور حقوقی را ذیل نهاد حکومت قرار داده‌اند (سیف‌اللهی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۱)، اما برخی نهاد مستقلی برای امور حقوقی قائلند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۹۵). محقق کرکی در تبیین جایگاه اجتماعی فقیه و نسبت فقه و قضاء، بر این باور است که منبع قوانین قضائی فقه و مرجع قضاوت فقیه است (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 می‌تواند به اجرای حدود پردازد. 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 (الحسون، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۳۱۰)؛ اما در رساله نمازجمعه به اختیار فقیه برای اجرای حدود قائل شده است (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، این طور جواب می‌دهد که اجرای حدود در این صورت فقط برای فقیه واجد شرائط جایز است (الکرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۹۰). در نهایت می‌توان 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)؛ 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؛ یاسمی و جلال‌زاده، ۱۳۹۸)؛ بنابراین کرکی با تبیین نسبت فقه و نهاد حقوق و قضاء، بعد دیگری از نظریه اجتماعی خود را سامان می‌دهد.

۳-۴. جایگاه نهادی فقیه در امور سیاسی

با استفاده از برخی نظرات کرکی و سیره عملی او می‌توان گفت که او حق ولایت سیاسی در زمان غیبت را به فقیه می‌دهد. یکی از این نظریات، صلاحیت قضایی و اجرای حدود برای فقیه است که توضیح آن گذشت؛ 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). نظام سیاسی مورد نظر کرکی، به دلیل ابتدای بر قوانین شرع، عقلانیت، قدرت و عدالت از استبداد، انحطاط، انزوا و ظلم مصون و با دیگر ابعاد نظریه او دارای انسجام است.

۴-۴. جایگاه نهادی فقیه در امور اقتصادی

نهاد اقتصاد، مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری است که نیازهای مادی و خدماتی

جامعه از طریق آن برطرف می‌شود (نیک‌گهر، ۱۳۶۹، ص ۲۵۱). از میان علوم اسلامی، تنها فقه است که با سامان دهی امور اقتصادی، زمینه‌های مناسب دیگر نظامات اجتماعی را فراهم می‌آورد و قادر به تغییر بستر اجتماعی و سیاسی به نفع ایده‌آل‌های خود است. در این قسمت به نقش و جایگاه فقیه در نهاد اقتصاد از نظر کرکی می‌پردازیم.

۱-۴-۴. نسبت فقه و هنجارهای اقتصادی

نهاد اقتصاد در هر جامعه، تابع هنجارها و الگوهای رفتاری همان جامعه است. و بخش مهمی از باب‌های فقه به معاملات، مسائل بازار و خرید و فروش و بیان برخی الگوهای اقتصادی مرتبط است؛ بنابراین هنجارهای اجتماعی در محورهای تولید، توزیع، مصرف، و مسائلی مثل مال‌اندوزی، تجارت، نابرابری‌های اجتماعی، ریشه در احکام فقهی دارد.

۲-۴-۴. منابع مالی

اداره جامعه و رسیدگی به نهادهای آن مستلزم برخورداری از پشتوانه اقتصادی است. به همین منظور در نظریه کرکی، منابع مالی متنوعی چون خمس، زکات، انفال، انفاق، صدقات و خراج یا همان مالیات‌های دولتی، مورد توجه قرار گرفته است. 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 سکوت کرکی هنگام طرح نظر علامه حلی در تقسیم زکوات و اخماس توسط فقیه، حاکی از تأیید است (الکرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۹۰). 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 (الکرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۷۰). همان‌طور که گفتیم محقق کرکی اجرای حدود توسط فقیه را جایز می‌داند؛ پس در این مسئله نیز قائل به جواز است. هدایا و مقرری‌های دولتی (عزیزی، ۱۳۸۹)، حتی اگر حاصل اخذ مالیات توسط حاکم جائر باشد، یکی دیگر از منابع مالی فقیه است. اختیار اموال بدون صاحب نیز به دست فقیه است (الکرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۷۹). تبیین نظام اقتصادی و منابع ثروت، بخش دیگری از نظریه اجتماعی کرکی است که قدرت و منزلت را نیز در پی داشته و زمینه‌های اصلاحات اجتماعی را فراهم می‌آورد.

۳-۴-۴. اختیارات مالی فقیه (نظام توزیع)

البته باید توجه داشت، تصرف در منابع مالی مذکور توسط فقیه، ذوقی و سلیقه‌ای نبوده و محل مصرف آن براساس قوانین شرع به صورت دقیق تعریف شده است. به عنوان مثال برخی از منابع در راستای امور عام‌المنفعه و برخی دیگر در امور مربوط به پیشرفت علم و تبلیغ دین مانند ساختن مدارس و مساجد و پرداخت کمک‌هزینه تحصیلی به دانش‌پژوهان مصرف می‌شود که سیره عملی محقق کرکی حکایت از همین مطلب دارد (الحسون، ۱۳۸۱، ج ۲، صص ۸۶-۸۷).

محقق بر این باور است، گرچه برخی از موارد مصرف خراج در زمان غیبت از بین می‌رود ولی همه آنها از بین نمی‌روند و اینکه اختیار واگذاری زمین و اخذ 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 (الکرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۷۱).

با نظر به فتاوی‌ای یادشده به این نتیجه می‌رسیم که نظریه کرکی، منتقد ساختار سیاسی زمان خود بوده، خواستار سپردن زعامت سیاسی به فقیه است. تغییر ساختار نظام قضایی و اقتصادی جامعه و حرکت به سمت نظام قضایی و اقتصادی مطلوب فقه شیعه، از دیگر

هنجارهای الزام آور فقه کرکی است. فتوای کرکی به وجوب امر به معروف و نهی از منکر، نظریه هنجاری الزامی وی در زمینه فرهنگ عمومی اجتماع است که برخورد با منکرات و اقامه مناسک شرعی را لازم می‌شمارد (الکرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۸۵).

۵. روش‌شناسی نسبت مبانی کلامی در نظریه اجتماعی

پیش‌تر آمد که هر نظریه ریشه در برخی مبانی و مبادی معرفتی و غیرمعرفتی دارد. نظریه‌های فقهی نیز از این قاعده مستثنی نبوده، ریشه در مبانی کلامی و اصولی دارند. شناخت روش نظریه فقهی، مستلزم آگاهی از مبانی کلامی و اصولی آن نظریه است. این مقاله گنجایش پرداختن به هر دو مبنا را ندارد و لذا به ذکر مبانی کلامی محقق کرکی اکتفا کرده است.

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 درون‌دینی هستند و یا برون‌دینی. علم کلام معمولاً از علوم برون‌دینی تأثیر می‌پذیرد؛ برای مثال منطق و مباحث عمومی فلسفه، جزو مبادی علم کلام هستند. البته در برخی موارد، علم کلام بر علوم برون‌دینی تأثیر می‌گذارد. علوم درون‌دینی مانند تفسیر، فقه و حدیث، در اثبات موضوع خود نیازمند علم کلام هستند و کلام، نقش مبنایی برای ایشان ایفا می‌کند. علوم درون‌دینی از روش‌ها و اندیشه‌های کلامی نیز تأثیر می‌پذیرند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۷، صص ۳۳-۳۴). محقق طوسی، علم کلام را اساس همه علوم دینی می‌داند و معتقد است که بدون کلام نمی‌توان به مباحث علوم دینی ورود کرد (طوسی، ۱۳۹۷، ص ۶۰). محقق کرکی نیز به نقش مبنایی کلام اشاره کرده، آن را برای اجتهاد و فقاهاست لازم می‌داند (ضیائی‌فر، ۱۳۸۲، ص ۱۷).

اکنون که نقش مبنایی کلام برای فقه مشخص شد، به آن گروه از مبانی کلامی می‌پردازیم که در نظریه اجتماعی کرکی نقش دارند. ذکر این نکته ضروری است که اگر در یک مبنای کلامی، تصریحی از محقق نیافتیم، می‌توان نظر ایشان را از راه لازم و

ملزوم مشخص کرد؛ زیرا ممکن است یک اندیشمند به همه لوازم و مبانی نظراتش آگاه نباشد یا به آن‌ها تصریح نکند.

۱-۵. عقل‌گرایی محقق‌گرایی در کلام

به نظر ما رویکرد محقق‌گرایی 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 مشخص کرده، سپس به اثبات این رویکرد در روش کلامی محقق‌گرایی 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. 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 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 استدلال عقلی، چه به عنوان منبع و چه به عنوان کاشف، توجه زیادی ندارند. در مقابل ایشان، عقل‌گرایان هستند که به عقل و استدلال عقلی، چه به عنوان منبع و چه به عنوان کاشف، تکیه قابل توجهی دارند. 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 جزو یکی از این دو رویکرد حساب می‌کنیم، این به معنی یکسان بودن میزان تمایل آنها به آن رویکرد نیست (اعرافی، ۹۳/۲/۱۵).

محقق‌گرایی در آن دسته از مباحث کلامی که پیشاوجیانی هستند، 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، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۶۰). ولی در اثبات حدوث عالم، به ذکر دلیل عقلی بسنده کرده است (الکرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، صص ۱۱۸-۱۲۰)؛ اما در آن دسته از مباحث پساوحيانی 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. به‌طور 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 سلیمانی بهبهانی، ۱۳۹۷)؛ 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 سلیمانی بهبهانی، ۱۳۹۷)، منطق و فلسفه اشاره کرد. محقق هنگامی که می‌خواهد ملعون بودن کسانی را اثبات کند که به امام علی علیه السلام ظلم کردند، از قیاس اقترانی استفاده می‌کند (رضایی و سلیمانی بهبهانی، ۱۳۹۷). این کار در اثبات ملعون بودن ظالمین به حضرت زهرا علیها السلام نیز تکرار شده است (الحسون، ۱۳۸۱، ج ۵، صص ۴۰۵-۴۱۸). و یا در بحث حدوث ممکنات، از قاعده عدم تخلف معلول از علت تامه استفاده کرده است (الکرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۲۰).

۲-۵. پذیرش حسن و قبح عقلی

یکی از مباحث 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 و بعثت 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. مباحث حُسن و قبح در چهار پرسش مترتب بر یکدیگر خلاصه می‌شود:

- ۱- آیا افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند یا این که حسن و قبح ایشان شرعی است؟
- ۲- به فرض حسن و قبح ذاتی داشتن 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؟

۴- به فرض ثبوت ملازمه، آیا حکم عقل به ملازمه، شرعاً هم حجت است؟
از بین این سؤالات، 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 سؤال اول، اشاعره قائلند که شارع به افعال، حسن و قبح می‌بخشد. در مقابل، عدلیه معتقدند که افعال از لحاظ ذات سه دسته هستند: یا حسن هستند؛ یا 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، صص ۲۰۱-۲۲۱). اما در توضیح سؤال سوم و چهارم باید بگوییم که عقل دو حیثیت دارد: منبع و کاشف. 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 (مظفر، ۱۳۹۱، ج ۱، صص 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 می‌توان 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 کرکی برای اثبات حلیت خراج، از یک قاعده کلی عقلی که عبارت از اصل حفظ نظام باشد، استفاده کرده است (هاشمی، ۱۳۹۸). نمونه دیگر این است که وقتی علامه حلی از وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر صحبت می‌کند، محقق این حرف را باطل نمی‌داند؛ گرچه وجوب سمعی (نقلی) را

ظاهر تر می‌داند (الکرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۸۵). محقق کرکی در مباحثی مانند مقدمه واجب و فساد عبادت منهی عنه از غیرمستقلات عقلیه بهره برده است (الکرکی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵۲؛ ج ۵، ص ۱۱۳).

بنابراین محقق کرکی به چهار پرسش یادشده پاسخ مثبت داده است و حکم عقل را، چه در مستقلات عقلیه و چه در غیرمستقلات عقلیه، نافذ دانسته است.

۳-۵. نقش صفات الهی در تشکیل حکومت

نتیجه اثبات خالقیت، ولایت و ربوبیت (الکرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۰۷) 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 (الحسون، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۷۰ و ج ۳، ص ۲۱) 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. در عصر غیبت نیز باید کسی باشد تا وظیفه پیامبر و امامان را انجام دهد و این به عهده فقیه جامع‌الشرایط است. 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 یادشده به محقق کرکی بلاشکال است.

۴-۵. محدودنشدن هدف نبوت در اصلاح آخرت و جامعیت شئون پیامبر

از آنجا که 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 (الحسون، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۶۰)؛ 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 امور دنیوی و مسائل اجتماعی ورود کند (الهی‌راد، ۱۳۹۵، ص ۱۸۸). متکلمان اما 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 در سعادت انسان دخیل است، رابطه انسان با دیگر مخلوقات نیز 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 (الحسون، 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، أخذ 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 (الحسون، ۱۳۸۱، ج ۵، صص ۳۹۸-۳۹۹). اگر هدف نبوت در سعادت اخروی خلاصه شود، دیگر جایی برای نظریه اجتماعی محقق کرکی باقی نمی‌ماند چون خواهد آمد که امامت دنباله نبوت است (الحسون، ۱۳۸۱، ج ۵، صص ۳۵۵) و فقیه هم جانشین امام است (الکرکی، ۱۴۰۹، ج ۱، صص 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.

بنابراین شأن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ 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، صص ۱۳۶). تکیه ما در اینجا روی شأن زعامت است. مرحوم محقق در کتاب‌هایش تصریحی به شئون پیامبر نکرده ولی با توجه به این که 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 (الحسون، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۳۶).

۵-۵. جامعیت و خاتمیت اسلام

براساس 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 (الحسون، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۳). لازمه خاتمیت اسلام، جامعیت آن است؛ زیرا وقتی دین اسلام، آخرین دین آسمانی باشد، حکمت خدا اقتضا می‌کند که این دین، جامع باشد و گرنه 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 اسلام ذکر شده که برای آگاهی از آن‌ها بایستی به کتب کلامی مراجعه شود (الهی‌راد، ۱۳۹۵، صص ۱۸۱-۱۹۴). 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 بپردازد و این مطلب 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 این لازمه اشاره نکرده است.

۵-۶. استمرار احکام نبوت در امامت

پس از اعتقاد به خاتمیت پیامبر اسلام، مسلمین در پاسخ به این سؤال که آیا خداوند کسی را جانشین پیامبر قرار می‌دهد یا نه، چند گروه شده‌اند. برخی معیار مشروعیت حکومت را انتخاب مردم می‌دانند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۵۲). برخی هم تغلب را معیار مشروعیت می‌دانند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۳). این دو نظریه مورد تأیید اهل سنت واقع شده است؛ اما به نظر امامیه امام نیز مانند نبی 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 باید از جانب خدا مأذون می‌بود، جانشین وی نیز

باید از جانب خدا مأذون باشد. دلیل دوم، حکمت خداوند است. همان‌طور که نصب نبی مقتضای حکمت خداوند بود، نصب امام نیز پس از نبی ضرورت دارد؛ 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. دین اسلام در صورتی می‌تواند آخرین دین باشد که پاسخ‌گوی همه نیازهای همه انسان‌ها باشد. در نتیجه 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، صص ۳۰۵-۳۰۶). 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، تنفیذ کننده احکام باشد و ثالثاً، از هر گناهی مصون باشد؛ همچنین خداوند از پیامبر خواسته که به امامت حضرت علی علیه السلام و اولادش علیهم السلام تصریح کند. محقق کرکی در ابتدای کتاب نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت به تفصیل در زمینه امامت صحبت می‌کند. وی در آنجا امامت را جزو اصول دین می‌شمارد. ایشان در دلیل اول می‌گویند: 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؛ همان علتی که نبوت را ضروری می‌ساخت، در بحث امامت نیز وجود دارد. 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 که همین در وجوب نصب امام کفایت می‌کند (الحسون، ۱۳۸۱، ج ۵، صص ۳۵۵-۳۵۹)؛ بنابراین به نظر محقق، امامت استمرار نبوت به‌شمار می‌رود و لذا تمام مطالبی که در قسمت نبوت گفتیم، در اینجا هم می‌آید.

۷-۵. حکومت در عصر غیبت

۷-۵-۱. دو حیثیتی بودن بحث ولایت فقیه

بیشتر 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 علیه السلام آخرین ایشان است که به خاطر مصالحی از سال ۲۶۰ق در غیبت به سر می‌برد. در اینجا باید به این پرداخت که تکلیف شئون امامت در زمان غیبت چه می‌شود؟ آیا در زمان غیبت امام، مردم به حال خود رها می‌شوند یا اینکه کسی هست که شئون امامت را عهده‌دار شود؟ پاسخ را در ولایت فقیه باید جست؛ اما قبل از توضیح ولایت فقیه باید به این مسئله بپردازیم 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 که از یک بعد، در علم کلام و از بعد دیگر، در علم فقه مطرح می‌شود. 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. به‌طور کلی «اگر موضوع مسئله‌ای فعل‌الله بود، آن مسئله کلامی است و اگر موضوع آن فعل مکلف بود، آن مسئله فقهی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۲). گفته شد که حکومت مال خداست و خدا باید پیامبری برای مردم بفرستد و برای بعد از پیامبر هم جانشین معین کند. همه این‌ها جزو فعل‌الله 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 نیز جزو فعل‌الله حساب می‌شود و لذا بحث ولایت فقیه از این حیث در مباحث کلام قرار می‌گیرد.

۷-۵-۲. تداوم فلسفه وجود پیامبر و امام در زمان غیبت

گفتیم که حکمت خداوند مقتضی آن است که حاکمی از طرف خدا برای مردم قرارداد داده شود. عین همان دلیل را برای نیابت فقیه هم می‌توان آورد. 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. گروهی معتقدند فقیه می‌تواند به قضاوت پردازد ولی شأن تفسیر دین و زعامت را برای فقیه قبول ندارند. گروه 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 نیز برای فقیه قائلند و در نهایت گروهی هستند که همه شئون امام را برای فقیه ثابت می‌دانند (ضیائی فر، ۱۳۸۲، ص ۷۰۴).

اهمیت این مبنای کلامی هنگامی مشخص 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. به‌طور یقین وظایف فقیهی که شأنش در قضاوت خلاصه شده با وظایف فقیهی که شئونس 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، آن‌گاه در مسائلی که حضور امام شرط شده است، با مشکل مواجه می‌شویم. محقق کرکی فقیه را در همه شئون امامت، نایب امام می‌داند. ایشان بر این باور است که در عصر غیبت، فقیه جامع‌الشرایط، در هر امری که نیابت‌بردار باشد نایب امام است و بر مردم واجب است که برای حل منازعات نزد او رفته، حکمش را گردن نهند. ایشان دلیل حرف خود را روایت عمر بن حنظله می‌داند و در توضیح روایت می‌گوید: «اینکه امام فرموده فإنی قد جعلتُهُ 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، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۱۴۲-۱۴۳).

نتیجه‌گیری

از مجموع این مباحث برداشت می‌شود که مبانی کلامی محقق کرکی، ظرفیت پشتیبانی از نظریه اجتماعی او را داشته‌اند. اول اینکه، 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 و همین باعث برخورداری کرکی از فقهی باز شده است. دوم اینکه، مبانی کلامی او به گونه‌ای است که فقه وی را وادار به ورود به مسائل اجتماعی می‌کند. اختصاص حکومت به مأذونین از جانب خداوند و تعطیل‌نشدن این امر در زمان غیبت، جامعیت اسلام و این که دین عهده‌دار زندگی دنیوی نیز هست، همگی مبانی کلامی هستند که پای مسائل اجتماعی را به فقه باز می‌کنند و در نتیجه این نظریه اجتماعی شکل می‌گیرد که نظام اجتماعی با همه ساختارهایش بایستی برخاسته از هنجارهای دینی و مطابق با آن باشد و هرگونه نظامی غیر از این مورد انتقاد قرار گرفته، بایستی تغییر کند. وقتی فقیه به این نظریه کلامی معتقد شد که فقیه جانشین امام و پیامبر است و همه شئون آنان را دارد، در نتیجه فقه او نیز به گونه‌ای شکل می‌گیرد که مدیریت جامعه توسط غیر فقیه را مورد انتقاد قرار داده، خواهان زعامت سیاسی فقیه است تا بدین وسیله فقیه بتواند نظام اجتماعی مطلوب فقه شیعه را پیاده کند و ما این مطلب را در منظومه فکری و سیره عملی محقق کرکی شاهد هستیم.

فهرست منابع

- ابراهیمی پور، قاسم؛ ربانی، محمدباقر. (۱۳۹۶). روش‌شناسی فقه اجتماعی از دوره تأسیس تا دوره تثبیت. معرفت فرهنگی اجتماعی، (ش ۳۱)، صص ۳۵-۵۳.
- اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۳). درس خارج فقه، <http://www.eshragh-erfan.com>.
- الامام الخميني. (۱۳۷۹). البيع (ج ۲). بی‌جا. مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخميني علیه السلام.
- الحسون، محمد. (۱۳۸۱). حیات المحقق الکرکی و آثاره (ج ۲، ۳، ۵ و ۹، چاپ اول). تهران: احتجاج.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۹۰). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی (چاپ اول). قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی (چاپ اول). قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی. راهبرد فرهنگ، (ش ۲۳)، صص ۷-۲۸.
- تفتازانی، مسعود. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (ج ۵، چاپ اول). قم: منشورات الشریف‌الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت (چاپ چهارم). قم: نشر اسراء.
- حسینی‌زاده، محمدعلی. (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی محقق کرکی. قم: بوستان کتاب.
- دیلینی، تیم. (۱۳۸۸). نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی (مترجمان: بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، چاپ دوم). تهران: نشر نی.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۷). درآمدی بر کلام جدید (چاپ دهم). قم: نشر هاجر.
- رضایی، علی‌اصغر؛ سلیمانی بهبانی، عبدالرحیم. (۱۳۹۷). روش‌شناسی کلامی محقق کرکی. کلام اسلامی، ۲۷(۱۰۷)، صص ۱۰۷-۱۲۱.
- ریتزر، جورج. (۱۳۸۷). نظریه جامعه‌شناسی در دوره معاصر (مترجم: محسن ثلاثی، چاپ سیزدهم). تهران: علمی.

- ستوده، هدایت‌الله. (۱۳۷۹). آسیب‌شناسی اجتماعی (چاپ ششم). تهران: آوای نور.
- سیف‌اللهی، سیف‌الله. (۱۳۷۳). مبانی جامعه‌شناسی (چاپ اول). مشهد: مرندیز.
- ضیائی‌فر، سعید. (۱۳۸۲). جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد (چاپ دوم). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- عزیزی، عباس. (۱۳۸۹). نقش محقق کرکی در گسترش تشیع (استاد راهنما: زهرا گواهی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه الهیات و معارف اسلامی، گروه تاریخ تشیع.
- علیخانی، علی‌اکبر. (۱۳۹۰). اندیشه سیاسی متفکران مسلمان (ج ۶، چاپ اول). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۹۲). روش‌شناسی مطالعات دینی (چاپ هشتم). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- کاوه، محمد. (۱۳۹۱). آسیب‌شناسی بیماری‌های اجتماعی (چاپ اول). تهران: جامعه‌شناسان.
- الکرکی، علی بن الحسین. (۱۴۰۹ق). رسائل المحقق الکرکی (ج ۱، چاپ اول). قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی رحمته‌الله.
- الکرکی، علی بن الحسین. (۱۴۱۱ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵ و ۱۱، چاپ اول). بی‌جا: مؤسسه آل‌البت رحمته‌الله لإحياء التراث.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۴). آموزش عقاید (ج ۱ و ۲، چاپ سیزدهم). بی‌جا: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۷). حقوق و سیاست در قرآن (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن (چاپ هفتم). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار (ج ۳ و ۲۰، چاپ چهارم). بی‌جا: انتشارات صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۹۱). اصول الفقه (ج ۱، چاپ سوم). قم: دارالفکر.
- موحدیان، میلاد؛ یاسمی، علی؛ جلال‌زاده، ناصر. (۱۳۹۸). گستره ولایت فقها در اندیشه و عمل سیاسی محقق کرکی. رهیافت انقلاب اسلامی، ۱۳(۴۶)، صص ۷۳-۹۴.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۹۷). تلخیص المحصل (چاپ اول). قم: بیدار.
نیک گهر، عبدالحسین. (۱۳۶۹). مبانی جامعه‌شناسی (چاپ اول). تهران: رایزن.
هاشمی، احمد. (۱۳۹۸). منهج اجتهادی محقق کرکی (استاد راهنما: محمد تقی قادری). پایان‌نامه
کارشناسی ارشد. قم: دانشکده فقه و اصول، جامعه المصطفی العالمیه.
الهی راد، صفدر. (۱۳۹۵). مبانی اندیشه اسلامی - انسان‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی
امام خمینی علیه السلام.

References

- Al-Hassoun, M. (2002). *The life and works of Al-Muhaqqiq al-Karaki* (Vols. 2, 3, 5, & 9; 1st ed.). Tehran: Ehtijaj. [In Arabic]
- Alikhani, A. A. (2011). *The political thought of Muslim thinkers* (Vol. 6, 1st ed.). Tehran: Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
- Al-Imam al-Khomeini. (2000). *Al-Bay' (Vol. 2)*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Al-Karaki, A. (1989). *Rasa'il al-Muhaqqiq al-Karaki* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Ayatollah al-Uzma al-Mar'ashi al-Najafi Library. [In Arabic]
- Al-Karaki, A. (1991). *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id* (Vols. 1, 2, 3, 5 & 11, 1st ed.). Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage. [In Arabic]
- Arafi, A. (2014). *Dars-e Kharij Fiqh*. Retrieved from <http://www.eshragh-erfan.com>. [In Persian]
- Azizi, A. (2010). *The role of Al-Muhaqqiq al-Karaki in the expansion of Shiism* (M.A. thesis, Z. Gavaahi, Advisor). University of Theology and Islamic Studies, Department of Shiite History. [In Persian]
- Delaney, T. (2009). *Classical sociological theories* (B. Sedighi & V. Tolouei, Trans., 2nd ed.). Tehran: Nashr Ney. [In Persian]
- Ebrahimi Pour, G., & Rabbani, M. B. (2017). The methodology of social jurisprudence from the founding period to the stabilization period. *Ma'rifat Farhangi Ejtemai*, (31), pp. 35-53. [In Persian]
- Elahi Rad, S. (2016). *Foundations of Islamic thought—Anthropology*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Faramarz Qaramaleki, A. (2013). *Methodology of religious studies* (8th ed.). Mashhad: University of Islamic Sciences of Razavi. [In Persian]
- Hashemi, A. (2019). *The methodological approach of Al-Muhaqqiq al-Karaki* (M.A. thesis, M. T. Qadri, Advisor). Al-Mustafa International University, Faculty of Jurisprudence and Principles. [In Persian]

- Hosseini Zadeh, M. A. (2001). *The political thought of Al-Muhaqqiq al-Karaki*. Qom: Bustan-e-Ketab. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2004). *Wilayat al-Faqih: Wilayat of Jurisprudence and Justice* (4th ed.). Qom: Nashr Isra. [In Persian]
- Kaveh, M. (2012). *The pathology of social diseases* (1st ed.). Tehran: Sociologists. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (1995). *Teaching beliefs* (Vols. 1 & 2, 13th ed.). Printing and Publishing Center of the Organization of Islamic Propagation. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (1998). *Law and politics in the Quran* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2012). *Society and history from the perspective of the Quran* (7th ed.). Tehran: Islamic Propagation Organization. [In Persian]
- Motahhari, M. (1995). *Collected works* (Vols. 3 & 20, 4th ed.). Sadra Publications. [In Persian]
- Movahedian, M., Yasemi, A., & Jalalzadeh, N. (2019). The scope of jurists' authority in the thought and political practice of Al-Muhaqqiq al-Karaki. *The Islamic Revolution Approach*, 13(46), pp. 73-94. [In Persian]
- Mozaffar, M. R. (2012). *Usul al-Fiqh* (Vol. 1, 3rd ed.). Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Nasir al-Din Tusi, M. b. M. (2018). *Talkhis al-Muhassil* (1st ed.). Qom: Bidar. [In Persian]
- Nik-Gohar, A. (1990). *Foundations of sociology* (1st ed.). Tehran: Rayzan. [In Persian]
- Parsania, H. (2011). *Critical methodology of Sadrian wisdom* (1st ed.). Qom: Ketab Farda. [In Persian]
- Parsania, H. (2012). *Social worlds* (1st ed.). Qom: Ketab Farda. [In Persian]
- Parsania, H. (2013). Theory and culture: Fundamental methodology in the formation of scientific theories. *Rahbord Farhang*, (23), pp. 7-28. [In Persian]
- Rabbani Golpayegani, A. (2018). *An introduction to new theology* (10th ed.). Qom: Hajar Publications. [In Persian]

- Rezaei, A. A., & Soleimani Behbahani, A. (2018). The theological methodology of Al-Muhaqqiq al-Karaki. *Journal of Islamic Theology*, 27(107), pp. 107-121. [In Persian]
- Ritzer, G. (2008). *Contemporary sociological theory* (M. Solati, Trans., 13th ed.). Tehran: Elmi. [In Persian]
- Seyfollahi, S. (1994). *Foundations of sociology* (1st ed.). Mashhad: Marandiz. [In Persian]
- Sotoudeh, H. (2000). *Social pathology* (6th ed.). Tehran: Avaye Noor. [In Persian]
- Taftazani, M. (1989). *Sharh al-Maqasid* (Vol. 5, 1st ed.). Qom: Manshurat al-Sharif al-Radi. [In Arabic]
- Ziaei-Far, S. (2003). *The role of theological foundations in ijtiḥad* (2nd ed.). Qom: Bustan-e-Ketab Institute. [In Persian]