

فقه در ترازو

در شماره ۴۵ نشریه کیان مطلبی تحت عنوان «در باب تراحم» از آیت‌الله منتظری منتشر شد. بی‌مناسبت ندیدم پاره‌ای از پرسشها را که همواره در ذهنم می‌جوشیده است، با ایشان در میان بگذارم. ضمن آرزوی احوال و ایام خوش برای ایشان و امید رفع ستم از آن بزرگوار، امیدوارم پاسخها و توضیحات روشنگر ایشان همه ما را در فهم فقهی و عمل دینی - اجتماعی قدمی پیشتر ببرد.

طرح چند پرسش از محضر حضرت آیت‌الله منتظری

۱. درباره مضمون فرمایشهای آیت‌الله منتظری دو گونه پرسش می‌توان مطرح کرد: پرسشهای فقیهانه و پرسشهای معرفت‌شناسانه. من در اینجا عمدتاً از منظر معرفت‌شناسانه نظر خواهم کرد، یعنی می‌گویم درباره علم فقه و پیش‌فرضهای آن پرسشهایی مطرح کنم و از فتاوی فقیهان و مباحث درون فقهی کمتر سخنی به میان خواهم آورد.

اما قبل از ورود به بحث اصلی، و در نگاه نخستین، چنین می‌نماید که آیت‌الله منتظری کوشیده‌اند از احکام فقهی بروفق و برمبنای مفاهیم و اندیشه‌های جدید دفاع کنند. این امر به خودی خود نشان می‌دهد که ایشان پذیرفته‌اند که ما به عالم جدیدی وارد شده‌ایم. و به گمان من این توجه و تصدیق بسیار مهمی است. از مهمترین معیارها و علایمی که نشان می‌دهد ما عالمی را ترک گفته و به عالم جدیدی پا نهاده‌ایم، این است که بدیهیات عالم گذشته از بداهت خارج شده و جای خود را به بدیهیات دیگری داده‌اند و قاعده‌های جهان گذشته به استثنائات تبدیل شده‌اند و استثنائات به قاعده. کشتن مرتد، فی‌المثل، در جهان گذشته حاجت به دفاع عقلانی نداشت و بلکه کمابیش جزء بدیهیات دوران بود و مثلاً ناصر خسرو آن را کاری «عقلانی» می‌دانست و اگر هم معترضانی داشت، آن معترضان در حاشیه بودند و قابل اعتنا به نظر نمی‌رسیدند. اما در حال حاضر این بدیهی کاملاً از بداهت افتاده است و بزرگان فقه و کلام ما خود را ملزم به دفاع از آن می‌بینند، و حتی گاهی برای دفاع از این گونه احکام سنتی به پاره‌ای از مفاهیم جدید توسل می‌جویند که خود از نظر علما تا مدت‌ها مشکوک تلقی می‌شدند. برای مثال، امروز برخی از فقهای برجسته معاصر برای توجیه و دفاع از ضمان عاقله از یک تأسیس حقوقی تازه، یعنی عقد بیمه، استفاده می‌کنند و می‌گویند که این بیمه شخص از طرف وارثان اوست، در حالی که به یاد داریم که



عقد بیمه در ابتدا مسأله مورد اختلافی نزد فقیهان ما بود و پاره‌ای از فقهای ما آن را از عقود مشروع نمی‌شمردند. و حالا همین امر مدرن مشکوک که فقها با تأمل و احتیاط جواز ورود آن را به عالم اسلام صادر کردند، چندان استقرار و مقبولیت یافته است که برای دفاع از سنگرهای کهن به کار گرفته می‌شود.

مقاله حضرت آیت‌الله منتظری نیز برای چندمین بار نشان می‌دهد که ما به عالم تازه‌ای گام نهاده‌ایم و مهمترین ارکان این عالم تازه همان مفاهیم و نظریه‌های نوینی است که پا به میدان نهاده‌اند و ذهن و عمل بشر جدید را در تسخیر خود گرفته و به آنها سامان تازه‌ای بخشیده‌اند. مثال واضح این مطلب آنجاست که می‌گویند: «تجاهر به ارتداد و فسق و پرده‌داری و هتک مقدسات مردم و تضييع حقوق آنان و آلوده کردن محیط سالم جامعه، به حکم عقل و شرع ممنوع است»، و با این بیان می‌خواهند تجاهر به ارتداد را از جنس تضييع حقوق مردم بشمارند و با کمک گرفتن از مفهوم مهم و محترم و مدرن «حقوق انسان»، برخورد با ارتداد و مرتد را امری مقبول و هضم‌پذیر و عقلایی نشان دهند.

۲. اما برویم بر اثر اصل مطلب:

۲-۱. ایشان در توضیح و توجیه حکم قتل مرتد آورده‌اند که «شخص مسلمان سابقه‌دار در اسلام اگر علناً مرتد شود و مقدسات دینی را زیر سؤال ببرد همچون غده سرطانی خواهد بود که بتدریج به پیکر سالم جامعه سرایت می‌کند...».

اولاً، تمثیلی در این بیان به کار رفته که نارواست و از قوت استدلالی سخن می‌کاهد. وقتی ما مرتد را همچون «غده‌ای سرطانی» یا دندان کرم خورده یا... می‌دانیم، پیشاپیش معلوم است که می‌خواهیم برای او چه حکمی صادر کنیم. تمثیل، به قول منطقیین، حجت نیست، چرا که با تغییر مثال، حکم و نتیجه هم تغییر خواهد کرد. اگر شما جامعه دینداران را به باغ انگیزی تشبیه کنید که چند درخت آلبالو هم در آن روئیده یا متنی فارسی که چند کلمه عربی هم در آن پیدا شده، در این صورت دیگر ریشه کن کردن یا نقی بلد مرتد را نمی‌توانید نتیجه بگیرید. (و هرچه آدمی ذهن شاعرتری داشته باشد بر لیست این تمثیلات می‌تواند بیفزاید.)

ثانیاً، این تمثیل دو امر فوق‌العاده مهم و انسانی را از نظر ما دور می‌دارد: یکی حق فرد مرتد و دیگری نحوه عمل دستگاه ادراکی انسان است. تو گویی کفر و ارتداد جز یک پدیده مرضی، چیز دیگری نیست. اگر ما از منظر حقوق بشر و از دیدگاه معرفت‌شناسی و خردسنجی به مسأله ارتداد و تغییر نظر دینی و فکری نگاه کنیم، اصلاً به سراغ تمثیل «غده سرطانی» و «آلوده کردن اجتماع» و تضييع حقوق انسان و نظایر آن نخواهیم رفت. در سراسر آن مقاله حق انسانها در انتخاب عقیده و قدرت عقلی انسانها در تشخیص حقیقت نادیده گرفته شده است و این

بی‌التفاتی نسبت به حقوق بشر و عقل بشر است که کار را به آسیب‌شناسی پدیده ارتداد کشانده است. سؤال این است: کسی که حق دارد دینی را اختیار کند (و حضرت آیت‌الله می‌فرمایند: که در اختیار دین اکراه نیست) چرا حق ندارد دینی را وانهد؟ آیا پس از انتخاب دین، آن حق از او سلب می‌شود؟ مگر مسلمانان از غیر مسلمانان نمی‌خواهند دینشان را وانهند و اسلام را بپذیرند، پس چرا این امر را در جامعه مسلمین روا نمی‌شمارند؟ آیا کافری که مسلمان می‌شود غده سرطانی است یا فائز به سعادت ابدی؟ به علاوه محققانی که دین‌پژوهی می‌کند و به نتیجه‌ای متفاوت می‌رسد و عقیده‌اش با جمهور دینداران فرق می‌کند، و عقلش او را به مسیری دیگر هدایت می‌کند و او هم به حکم خرد خویش عمل می‌کند، (و حضرت آیت‌الله هم اختلاف آرا را طبیعی بشر می‌دانند) آیا او غده‌ای سرطانی و پدیده‌ای مرضی است یا در باغستان اجتماع درختی است متفاوت با دیگر درختها؟ و روئیدن درختها و بوته‌های مختلف، طبیعی آب و خاک است. اگر از دیدگاه حقوق انسان نظر کنیم کمابیش به همین جاها می‌رسیم. ولی اگر از دیدگاه فقه مسلمانان نظر کنیم، به همان جا می‌رسیم که فقیهان گفته‌اند و می‌گویند، ولی آیا در آن صورت می‌توانیم در استدلالهایمان به «حقوق بشر» توسل جوییم و آن را به میان آوریم؟

ثالثاً، آیت‌الله منتظری برای تحکیم استدلال خود نکته دیگری را ذکر کرده‌اند و گفته‌اند «... شخص مسلمان سابقه‌دار در اسلام اگر علناً مرتد شود... چه بسا از بعضی توطئه‌های سیاسی علیه اسلام و جامعه مسلمین حکایت می‌کند و در حقیقت محارب با آنان است» این سخن توجیهی برای حکم قتل مرتد است. اما بعید به نظر می‌رسد که رأی ایشان و هیچ فقیه دیگری آن باشد که شخص مرتد به دلیل محارب بودن مستوجب قتل است. همچنان‌که به نظر نمی‌رسد هیچ فقیهی فتوا داده باشد که اگر ارتداد شخص مرتد توطئه‌آمیز بود، وی مستوجب قتل می‌شود و اگر نه، نزد عموم فقها خود عنوان ارتداد، بدون حاجت به هیچ‌عنوان دیگری، موجب قتل می‌شود. (از یادآوری این نکات خرد فقهی در محضر آیت‌الله عذر می‌خواهم). آیا ذکر عناوینی نظیر «توطئه» برای آن نبوده است که عقلانیت بشر مدرن را قانع کند و از هیبت آن حکم مهیب بکاهد؟ و گرنه به راه عقل رفتن و به نتیجه متفاوت با دیگران رسیدن، چرا توطئه نامیده شود و چرا آدمی را کشتنی کند؟ آیا آقا محمدعلی کرمانشاهی (پسر مرحوم وحید بهبهانی، مرجع بزرگ) که کارش صوفی‌کشی بود و به بهانه اعتقاد به وحدت وجود، آنان را می‌کشت، جز به عقیده‌شان، به چیز دیگری کار و نظر داشت؟

۲-۲. گاه گفته‌اند که دغدغه و حساسیت ما نسبت به حق موجب می‌شود که با باطل و حاملان اندیشه‌های باطل به مبارزه

برخیزیم و در صورت امکان ریشه آنها را از صحنه حیات بشری برکنیم. اما این توجیه هم سست به نظر می‌رسد زیرا:
اولاً، از نظر فقیهان نفس ارتداد، اعم از آنکه به گسترش باطل بینجامد یا نینجامد، شخص را مستوجب قتل می‌کند (همچنانکه زنان مرتد، حکمشان قتل نیست؛ باز هم اعم از اینکه ارتدادشان به گسترش باطل بینجامد یا نه).

ثانیاً، باید پرسید که آیا بهترین روش برای پیشگیری از رواج باطل، کشتن کسانی است که اندیشه‌های باطل دارند؟ ندیده‌ایم که فقیهان بگویند با فرد مرتد ابتدا از طریق دیگری مواجهه و مقابله کنید و اگر آن راهها به نتیجه نرسید، «آخر الدواء الکی»، یعنی به‌عنوان آخرین راه‌حل به قتل مرتد اقدام کنید. بلکه به محض آنکه در فردی احراز ارتداد می‌گردند، فتوای قتل او را صادر می‌کردند (و توبه مرتد فطری را هم پذیرفتنی نمی‌دانستند).

ثالثاً، بلی یکی از حقوق مردم حفظ عقیده آنان است، و این یکی از مقاصد شریعت نیز هست. اما این تنها حق محترم مردم نیست. یکی دیگر از حقوق مردم هم این است که می‌توانند با تحقیق، انتخاب و اتخاذ عقیده کنند و یا با تحقیق، تغییر عقیده دهند. و یکی دیگر از حقوق انسانها این است که باید جان و آبرویشان محفوظ بماند. و یکی دیگر از حقوق آنها این است که آزادیشان در مقام کشف و بیان حقیقت مورد تعرض قرار نگیرد. بنابراین، ما فقط با یک حق واحد (مثل حق حفظ عقیده عوام‌الناس) مواجه نیستیم. ما با مجموعه‌ای از حقوق انسانی روبه‌رویم که باید همه را با هم حفظ کنیم و لزوماً هیچ یک بر دیگری برتری ندارد، و اگر هم برتری داشته باشد، باید دلایل آن برتری به‌نحو روشن و منقح مطرح شود. معمولاً در این‌گونه استدلالات، حل جدولی حقوق و حقایق فراموش می‌شود و موافق آوردن خانه‌های افقی و عمودی از نظر دور می‌ماند و فقط به پرکردن یک خانه همت گماشته می‌شود.

رابعاً، در تن همه این حرفها، دو اصل جاری است. اصل اول اینکه شخص حق دارد آرای دینی داشته باشد متفاوت با دیگران و متفاوت با آرای ارباب قدرت. اصل دوم این است که استفاده از این حق، حرمت مال و جان و... کسی را از بین نمی‌برد. این دو اصل از جمله اصول مقبول خرد جدید است. و به گمان من آیت‌الله منتظری هم برای روز پسند کردن حکم قتل مرتد تلویحاً این دو اصل را منظور داشته‌اند. ایشان صریحاً نگفته‌اند که جان شخص به صرف آنکه عقیده‌اش را تغییر داده، نامحترم و بربادرقتی است، بلکه خواسته‌اند بگویند که چون شخص مرتد اضرار به غیر می‌کند، و در پیکر امت، در حکم غده سرطانی است و نقش محارب را دارد و مصالح کشور اسلامی را مورد تهدید قرار می‌دهد، مشمول حکم قتل می‌شود. اما حقیقت این است که در بن فتاوی‌ای که فقها تاکنون صادر کرده‌اند، هیچ یک از این قبیل ملاحظات وجود نداشته، و اصل آن بوده است که جان و آبروی شخص غیرمسلمان اساساً چندان محترم نیست.

مگر مرحوم شیخ انصاری رحمه‌الله علیه در کتاب مکاسب در مبحث کسبه‌های حرام، هجاء و غیبت غیر شیعیان (اعم از کافران و اهل سنت) را مجاز نمی‌شمارد و مگر نمی‌گوید که مخالف (غیر شیعی) احترام ندارد؟ و مگر همین حرف را شیخ حسن نجفی

در بخش متاجر کتاب جواهر الکلام نمی‌آورد؟ و کذا فقهای دیگر به استثنای نوادری چون مقدس اردبیلی که او هم مورد انتقاد صاحب جواهر قرار گرفته است. و تازه این حکم مربوط به اهل سنت است، کفار که اساساً از دایره انسانیت بیرونند. بنده خود شاهد بوده‌ام که برخی از فقها وقتی بنا زنان غیرمسلمان دست می‌دادند، حجتشان این بود که این کار گناه نیست، چون این زنان اصلاً حرمت انسانی ندارند و دست زدن به آنها مثل مشت حیوانات است و لذا هیچ اشکالی ندارد.

به هر حال به گمان من نمونه‌هایی نظیر حکم مرتد، جواز غیبت مخالفان (یعنی اهل سنت)، بی‌حرمت دانستن کفار و مشرکین، جواز بردگی و غیره استقراضاً نشان می‌دهد که پشتوانه تمام این امور همان مدخلیت عقیده در انسانیت است. یعنی در تمام این موارد عقیده ملاک حقوقی شمرده شده و برتر و مقدم بر جان و آبرو و حرمت انسانیت افراد تلقی شده است، نه اضرار به غیر و امثال آن. و لذا اگر کسی واجد عقیده مخالفی بود (نه لزوماً عقیده باطل) به راحتی می‌توانستند به او بی‌حرمتی کنند و جان او را بستانند. قصه تفاوت حقوق و حرمت خودی و غیرخودی بر مبنای اعتقاد، قصه بسیار ریشه‌داری در میان پیروان همه ادیان الی زماننا هذا بوده است.

در مقابل این رای ریشه‌دار، رفوگرهای موضعی که در مکتوبات آیت‌الله منتظری و بزرگانی نظیر ایشان آمده، گره‌گشا نیست. باید ابتدا این پرسش اساسی را مطرح کنیم و پاسخ دهیم که آیا شخص به‌خاطر عقیده‌اش از دایره انسانیت خارج می‌شود یا نه و آیا حقوق انسانی و امتیازات اجتماعی شخص به‌خاطر تعلق فرقه‌ای و عقیدتی‌اش عوض می‌شود یا خیر. استناد به «حقوق بشر» در اینجا معنا می‌یابد و معلوم می‌کند که ما از آن استفاده گزینشی می‌کنیم یا غیرگزینشی.

اما خود این ایده که «جان و آبروی مخالفان حرمت ندارد»، علاوه بر ریشه‌های سیاسی و اجتماعی، ریشه عمیقتری در آرای فقیهان و متکلمان دارد و از نظریه ایشان در باب عقلانیت سرچشمه می‌گیرد. عموم این متفکران معتقد بودند که اولاً، حق بسیار آشکار و آسان‌یاب است و جهان بسیار ساده و شناختنی، و ثانیاً، عقل آدمی بسیار تواناست و می‌تواند لقمه سهل‌الهضم حقیقت را به راحتی به هاضمه ببرد و از آن تغذیه کند. و گرنه محکوم کردن مخالفان به راحتی چگونه ممکن است؟ مطابق این تلقی کسانی که بر باطل می‌روند، عالمانه و عامدانه یا بر حق نهاده‌اند. بعضی از گذشتگان آیه شریفه لا اکراه فی الدین قد تبیین الرشد من الغی را هم بر وفق همین تلقی و پیش‌فرض معنا می‌کردند. یا می‌گفتند این آیه منسوخ به آیات جهاد و قتال است و یا می‌گفتند که الزام بر اسلام در حقیقت اکراه نیست، چون حق و باطل کاملاً آشکارند. بلی اگر واقعاً حق و باطل تا این حد آشکار باشد، شاید بتوان کسانی را که پا روی حق می‌گذارند و عامدانه می‌کوشند آب را تیره و گل آلود کنند و آیندگان را از نوشیدن آب سالم و بهداشتی محروم کنند، مستوجب صدگونه مجازات دانست. اما سؤال این است که آیا واقعاً برای بشر امروز حق و باطل در عرصه ادیان تا این حد مثل آفتاب فاش، روشن و مشخص است؟



تمسک به قاعده تزامم و امثال آن هم باری را سبک نمی‌کنند و در نهایت نوعی پاره‌دوزی غیر سودمند است. زیرا اگر برای مثال از باب تزامم، حکمی نظیر حکم قتل را تعطیل کنیم، باز هم گره از کار فرو بسته فقه نگشوده‌ایم و قدمی به پیش نرفته‌ایم، زیرا شخص زیرک می‌داند که حکم اصلی مرتد همان قتل است و اگر وجودش موقتاً تحمل می‌شود صرفاً به خاطر مصلحت دیگری است. و هرگاه آن مصلحت بالاتر متفتی شود، فرد مرتد همان انسان بی‌حرمت است که بود و حکمش نیز همان. مهمتر از این آنکه پیش‌فرضهای معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌ای که متکای این حکم خاص هستند، فقط همین یک پیامد را ندارند، بلکه در دهها موضع دیگر فقه دهها پیامد دیگر به بار می‌آورند. و تا آن پیش‌فرضها دست نخورده‌اند، مصلحت‌سنجیهای گاری از پیش نخواهند برد. بزرگترین مصلحت، همان تجدیدنظر در معرفت است. به سرچشمه‌ها باید بازگشت.

امروز هم اگر به مصلحت از حضرت آیت‌الله رفع ستم کنند و جفایی را که بر آن عزیز می‌رود خاتمه دهند، گرچه فی نفسه امری میمون و خجسته است و دل‌آزاد یخواهان را شاد می‌کند، اما کاری سترگ نیست. کار سترگ آن است که حکام ما در اندیشه‌های بنیادین‌شان در باب حقوق انسان و آزادی و سیاست تجدیدنظر کنند و سرچشمه‌ها را لارویی نمایند. و گر نه آنچه به مصلحتی می‌آید به مصلحتی می‌رود. خلاصه تمسک به مصلحت یا پرهیز از وهن اسلام و امثال آنها بُردی بسیار محدود دارد (بگذریم از اینکه کسانی معتقدند که امروزه رجیم زانی و قتل مرتد عین صلابت دین است و وهن و فتوری در آن نمی‌اندازد).

ما امروز با دو مصلحت روبه‌رو نیستیم که یکی مزاحم دیگری باشد. ما با دو مبنای برون‌دینی روبه‌رویم که یکی با دیگری مزاحمت دارد و حتی فقیه امروزین ما هم می‌کوشد با همین عقلانیت جدید از مواضع پیشین دفاع کند. در این مبانی باید کاوش کرد و جایی برای آنها در علم اصول سنتی باز کرد.

خوب است بیفزاییم که فقیهان از آنجا که در پی تحول بنیادی جهان و جامعه نبوده‌اند، تحولات بنیادی جهان و جامعه را هم چنان‌که باید در آرای خود منظور نکرده‌اند. گویی پیش‌فرض

آنها این بوده است که همه جوامع آینده، بزرگ شده جامعه عربستان عصر پیامبر هستند و لذا همان احکام پیشین بر جوامع آینده نیز کمابیش صادق و جاری است و این فرض که ممکن است جوامع آینده دستخوش تحولی بنیادین شوند و قاعده‌ها به استثنا و استثناها به قاعده تبدیل شود، فرضی نیش‌غولی و خیالی است و هرگز واقع نخواهد شد. هیچ فقهی مبتکر انتخابات (چه رسد حق انتخاب زنان) نبوده است و فقط پس از مطرح شدن آنها، با اما و اگر آنها را پذیرفته‌اند. و لذا کمتر به این می‌اندیشند که ورود ایده انتخاب در ذهن بشر جدید، از یک تحول همه‌جانبه در اندیشه سیاسی و اجتماعی و انسان‌شناختی حکایت می‌کند و صرف یک قرارداد عادی جدید نیست. لذا گرفتن این شیوه و نگرفتن مبادی و مبانی آن دیر یا زود به تعارض در عمل و لنگی کار می‌انجامد.

جهان جدید، جهان فروع تازه نیست، جهان اصول تازه است. و تا وقتی فقیهان فقط به فروع تازه می‌اندیشند، از دادن راه‌حلهای

به‌نظر می‌رسد تا جهان‌بینی فقهی و به‌خصوص پیش‌فرضهای آن در مورد انسان و عقلانیت مورد تجدیدنظر اصولی قرار نگیرد، نمی‌توان با قیود و پاره‌دوزیهای موضعی به‌نحو همه‌جانبه و سازگار، معضلات و مشکلات مربوطه را حل و فصل کرد. وقتی احکام فقهی مختلف نظیر حکم نجاست کفار، حکم جواز غیبت کفار و مخالفان (اهل سنت)، حکم برده‌گیری و برده‌فروشی یعنی خرید و فروش انسان، حکم قتل مرتد، تفاوت حقوق برده و آزاد و اصلاً الگوی روابط عبد و مولاکه الگوی فکری اصولیین است و غیره را در کنار هم می‌گذاریم، معلوم می‌شود فقه ما بر انسان‌شناسی خاصی بنا شده است و در باب حقوق انسان و حدود قوه عاقله آرای و ویژه دارد و این انسان‌شناسی آگاهانه یا ناآگاهانه ذهن فقیهان را در قبضه تسخیر خود گرفته و هنگام افتاء به آنها فرمان می‌دهد. مادام که آن انسان‌شناسی و آن معرفت‌شناسی، آشکار و شفاف نشود و مورد نقادی عمیق و صریح قرار نگیرد، (کاری که تاکنون فقیهان نکرده‌اند و نشانی از آن در آثارشان نیست) عموم فتاوی‌ای که مربوط به جان و آبرو و عقیده و آزادیهای انسانی و امور اجتماعی و امثال آنهاست، همواره مشکوک و مشکل و مسأله‌آفرین خواهند بود. همان‌طور که اشاره کردم، بدیهیات عالم گذشته، امروز از بداهت افتاده‌اند، (و این به تحول در عقلانیت برمی‌گردد) و فقیهان هم باید در بدیهیات گذشته‌شان دوباره نظر کنند و از آنها غبارزدایی بنمایند. و این عین اجتهادی است که فقیه باید انجام دهد؛ یعنی اجتهاد در اصول، نه فقط اجتهاد در فروع. امروزه جمهوری اسلامی هم به تبعیت از بدیهیات زمانه، طلاق را به دادگاه ارجاع می‌دهد، در حالی که هیچ فقهی در گذشته طلاقهای سریع و بی‌حجت و یک‌جانبه از طرف مرد را شرعاً ممنوع نمی‌شمرد و جایز و نافذ می‌دانست.



اصولی باز می‌مانند. اینکه برخی از نویسندگان گفته‌اند ورود عنصر مصلحت در فقه شیعی، خصوصاً توسط امام خمینی، قدم بسیار بزرگی بوده است، سخن صحیح و مقبولی است. اما فرق است میان اینکه فقه را تابع مصالح ببینیم و با کشف مصالح تازه، فقه یا حقوق تازه‌ای بنا کنیم، و اینکه آن را فرمانبردار مبانی بدانیم و با کشف مبانی و پیش‌فرضهای تازه، فقه و حقوق تازه‌ای بنا کنیم. ندیدن مصالح به لگالیسم خشک، و صرف تبعیت از مصالح به نوعی پراگماتیسم پریشان می‌انجامد. چاره کار، رجوع به مبانی و سرچشمه‌هاست، علی‌الخصوص سرچشمه‌های مغفول کلامی و انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی و... آیا نباید ببینیم که چرا در روزگاری مصلحت، «الف» بوده و در روزگار دیگر «ب»؟ آیا فقط نیازها و ضرورت‌های عملی در کار بوده است؟

به نظر می‌رسد سرمانندگاری فقه ما توفیق در مقام گره‌گشایی نبوده است، بلکه با عقلانیت قوم هم در چند قرن گذشته ملازم افتاده بوده است. در حال حاضر هم قوت عملی فقه منوط به قوت نظری آن است و در اینجاست که احتیاج به مرمت دارد.

۲۳. در دفاع از حکم مرتد استدلال دیگری هم مطرح شده است. مطابق این استدلال (که در آثار مرحوم مطهری هم آمده است) همه عقلاً تصدیق می‌کنند که وقتی جان یا ناموس یا وطن فرد مورد تعرض قرار می‌گیرد، او حق دارد از آن دفاع کند و در این راه کشته شود یا بکشد. اگر چنین است پس چرا وقتی نوبت به مقدسات فردی یا قومی می‌رسد، این حق را برای او به رسمیت نمی‌شناسیم؟ اگر اصل توحید که عالیترین سرمایه و بضاعت یک قوم موحد است، (و بلکه به قول مطهری متعلق به همه بشریت است) مورد تهدید و تعرض قرار گرفت، آیا آن قوم مجاز نیست به خاطر این سرمایه مقدس بجنگد و بکشد و کشته شود؟ چرا در اینجا کشتن و کشته شدن جایز و مایه افتخار نباشد؟ چرا لشکرکشی به سرزمینهای کفار برای در هم شکستن بتخانه‌ها و تقالید ضد توحیدی جایز نباشد؟ (نگاه کنید به «گسترش سریع اسلام»، جلد ۱۶، از مجموعه آثار مرحوم مطهری). در اینجا آقای مطهری از ریشه‌های ارزشی آغاز کرده‌اند و بر این مبنا رای خود را سامان داده‌اند. و گرچه مقدماتشان درست است، نتیجه‌ای که گرفته‌اند مخدوش است. بلی عقیده محترم است، لکن حرمتش به دلیل آن است که آدمی حق دارد عقیده‌ای داشته باشد. چرا تعرض به ناموس محکوم است؟ چون تعرض به حقوق است. لکن چرا دفاع از آن مجاز و واجب است؟ چون دفاع از حق است. لکن این حق از آن همه است. ناموس همه محترم است. جان همه محترم است. آبروی همه محترم است. نه جان و آبروی بعضی اشخاص خاص. اگر عقیده را همچون متعلقات دیگر محترم بدانیم و تعرض نسبت به آن را ناروا بشماریم، دیگران هم به همان اندازه حق دارند که به مقدسات خود پایبند باشند و از آن دفاع کنند یا در گسترش آن بکوشند، یعنی این حق دو طرفه است. اگر مسلمانان برای خود حق دعوت دیگران به اسلام یا گاهی جهاد ابتدایی را قائلند، دیگران هم می‌توانند چنان حقی را برای خود قائل باشند. پس همان‌طور که در قلمرو مال و ناموس و غیره حق دفاع و حفظ دو سویه است، در مورد عقیده هم این حق دو سویه است. و لذا بر این مبنا نمی‌توان دیگران را از بیان عقیده‌شان



بازداشت و یا به‌خاطر عقیده به آنان هجوم برد یا ابراز عقیده‌شان را تعرض به مقدسات خود دانست. البته راه دعوت همیشه باز است. در اینجا باید به یک آتش بس رسید، همچنان‌که در بیابان و ناموس به آتش بس رسیده‌ایم و پذیرفته‌ایم هیچ‌کس حق تعدی به ناموس دیگری را ندارد. ناگفته نگذاریم که شیوه تعرض در اینجا مهم است. اگر کسی خصمانه به مقدسات دیگر تعرض کرد یک حکم دارد و اگر عاقلانه و مسئولانه تعرض کرد، حکم دیگری دارد. به تعبیر دیگر اگر با علت تعرض کرد یک حکم دارد، و اگر با دلیل تعرض کرد، حکم دیگری. دیگر آنکه، در بازار عقاید گوناگون عقیده‌ای که توانا تر و توانگر تر است، در نهایت کامیابتر خواهد بود. این توفیق را نمی‌توان «تعرض» نامید. اگر متفکر یا نویسندگانی در نقد عقیده‌ای استدلال کرد، نمی‌توان کار او را تعرض به مقدسات دانست و به حذف فیزیکی او حکم کرد.

۲۴. در مکتوب حضرت آیت‌الله منتظری نکته دیگری هم آمده است که شایسته تأمل است. ایشان حکم قتل مرتد را حکمی سیاسی دیده‌اند. درباره نجاست کفار هم همین موضع را اتخاذ کرده‌اند. یعنی در عین آنکه تصریح کرده‌اند که به نظر ایشان این



حکم دلیل محکمی ندارد، افزوده‌اند که «واضح است که این حکم جنبه سیاسی دارد، نظیر بایکوت کردن برخی از دشمنان برای اینکه عقاید و اخلاق سوء آنها به جامعه اسلامی سرایت نکند. و مسأله بایکوت در سیاستهای امروز جهان بسیار رایج است». در مورد قتل مرتد هم گفته‌اند که ارتداد شخص «چه بسا از برخی توطئه‌های سیاسی علیه اسلام و جامعه مسلمین حکایت کند و در حقیقت محارب با آنان است».

اگر سخن ایشان را تعمیم دهیم به همان جا می‌رسیم که گفته‌اند «اسلام یک دین سیاسی است». یا به قول مرحوم مدرس «دیانت ما عین سیاست ماست و سیاست ما عین دیانت ما». و این سخن امروز از جمله شعارهای جمهوری اسلامی است. و یکی از اتهامات غیرخودی‌ها در جامعه ما همین است که می‌کشند سیاست را از اسلام جدا کنند.

باری اگر بپذیریم که احکامی نظیر نجس بودن کفار و مهدورالدم بودن مرتد، احکام سیاسی‌اند و اگر بپذیریم اسلام یک دین سیاسی است و دیانت ما عین سیاست ماست، در این صورت باید به پیامدهای این تصدیق نیز پایبند باشیم. وقتی ما اسلام یا پاره‌ای از احکام اسلام را سیاسی کردیم، از آن پس سیاست مقتضیات خود را به میان خواهد آورد. یعنی سیاست اسلامی نمی‌شود، بلکه حکم اسلام سیاسی می‌شود. سیاسی بودن خصلت و اقتضائات خاصی دارد و هنگامی که حکمی سیاسی شد، اقتضائات این صفت به آن حکم سرایت خواهد کرد. وقتی می‌گوییم این میز چوبی است، استحکام میز در گرو استحکام آن چوب خواهد بود، نه بالعکس. همین‌طور است وقتی که می‌گوییم فلان فکر غریبی است و امثال آن. یکی از مشخصات مهم «سیاسی بودن»، «موقت بودن» و مشروط به شرایط سیاسی بودن است. برای مثال، اگر ما رابطه ایران و آمریکا را رابطه‌ای سیاسی و تابع ملاحظات سیاسی بدانیم، لاجرم باید تصدیق کنیم که در خصوص این رابطه نمی‌توانیم حکمی ابدی صادر کنیم. سیاست عرصه بردو باخت، گفت‌وگو، چانه زنی، مانور، انعطاف و چرخشهای شدید و وسیع است. مگر می‌توان درباره یک امر سیاسی مثل رابطه ایران و آمریکا حکمی ابدی صادر کرد؟ مگر می‌توان همیشه مرگ بر شوروی گفت؟ «سیاسی» یعنی «موقت» و تابع شرایط. حال اگر حکم نجاست کفار را فی‌المثل حکمی سیاسی دانستیم، لاجرم اقتضائات سیاست را بر آن بار کرده‌ایم و اگر فردا آن اقتضائات سیاسی از میان برخاستند، آیا آن حکم هم خودبه‌خود تعطیل نخواهد شد؟ «حکم سیاسی» که «حکم فطری» یا «حکم ذاتی» (به معنای ارسطویی آن) نیست که بگوییم ذاتی لایختلف و لایتخلف. «حکم سیاسی» از اصل موقت و تابع شرایط است. امروز ما بنا به مصلحتی با قومی پیمان می‌بندیم و فردا بنا به مصلحتی دیگر پیمان را می‌شکنیم. امروز صلح می‌کنیم، فردا می‌جنگیم. امروز رابطه نداریم، فردا رابطه برقرار می‌کنیم.

کسانی که اسلام و احکام اسلامی را سیاسی می‌دانند، باید به پیامدهای این ادعا به‌طور کافی توجه کنند و گردن بنهند و به همین قانع نباشند که آن را گویی از انزوا خارج کرده‌اند و به پیروان اسلام جواز عمل سیاسی داده‌اند. این درست است. اما پیامدهای آن به همین جا ختم نمی‌شود. امر سیاسی موقت است و لذا حکم

سیاسی هم موقت است و دائمی نمی‌تواند باشد. لذا ما رأی حضرت آیت‌الله منتظری را درباره سیاسی بودن حکم قتل مرتد و نجاست کفار چنین می‌فهمیم که پیامبر اکرم^ص در این حکمها مصلحتی سیاسی را در کار آورده‌اند و لذا دست کم تا وقتی خلافش ثابت نشده، نباید آنها را دائمی بدانیم و فقط در صورت احراز بقای مصلحت، باید حکم به دوام حکم بدهیم. این تفسیر البته با ظاهر کلام آیت‌الله منتظری و عموم فقها منافات دارد که معتقدند این احکام دائمی‌اند، مگر آنکه خلافش ثابت شود. این احکام را جزء اصل و فلسفه سیاسی اسلام هم نمی‌توان دانست که بگوییم تغییر ناپذیرند. این حکمهای خُرد را در مرتبه اصول نشانند، معنایی برای اصول باقی نمی‌گذارد. عین این امر در اصل فقه و حقوق هم جاری است. اگر فقه را دانشی اجتماعی بدانیم، در آن صورت قانون سالاری و فقه سالاری بی‌معنا خواهد شد. و فقه از مقتضیات جامعه تبعیت خواهد کرد و راه خود را از آن جدا نخواهد نمود. به هر حال اگر فقه و حقوق ماهیتی اجتماعی و سیاسی (یا به قول غزالی: دنیوی) داشته باشند، نمی‌توانند از ماهیت خود تخطی کنند و مثلاً همیشه بر یک منوال بمانند. جامعه دنبال قانون نمی‌رود. قانون به دنبال جامعه روان می‌شود.

۲-۵. پرسش دیگر من از محضر آیت‌الله منتظری این است که اگر حکمی سیاسی و اجتماعی شد، آیا می‌توان برای آن مصالح نهانی و غیردنیوی (در عرض مصالح دنیوی آشکار) نیز فرض کرد؟ و اگر چنین باشد آیا آن مصالح نهانی دست و پای ما را در اجتهاد چنان نمی‌بندند که مآلاً مصالح آشکار دنیوی را فدای مصالح نهانی یا اخروی کنیم؟ آیا اصلاً معنا دارد که یک حکم سیاسی واجد مصالح خفیه در عرض مصالح آشکار دنیوی باشد؟ آیا یک مورد رفتار سیاسی انعطاف‌ناپذیر و عوض نشدنی در تاریخ بشر دیده شده است که فی‌المثل دو طایفه همیشه باهم قهر باشند یا در صلح باشند؟ (کمونیست‌ها و امپریالیست‌ها هم با همه صلابت ادعایی در اصول، در عمل معلق‌ها زدند).

رفتار سیاسی، مشارکت در یک مسابقه است و عکس‌العمل شما را عمل رقیب معین می‌کند و در چنین میدانی چه جای سخن گفتن از سیاست ثابت است؟ فرض مصالح خفیه در احکام اجتماعی و سیاسی فقه آن را از «سیاسی» و «اجتماعی» بودن خارج می‌کند. بلی اگر مصالح اخروی را در طول مصالح دنیوی بدانیم، که خودبه‌خود حاصل می‌شود، اشکالی به وجود نمی‌آید، اما اگر در حکم واحد دو نوع مصلحت اخروی و دنیوی را در عرض هم فرض کنیم، آن حکم در مقام عمل دیر یا زود کارایی خود را از دست خواهد داد، چون با داشتن چشمی به مصالح خفیه، از دادن تغییر لازم در احکام سیاسی عاجز می‌مانیم. فقه یا تماماً دنیوی است و آخرت تابع آن است، یا تماماً اخروی است و دنیا تابع آن. اما البته با یک فقه تماماً اخروی که دنیا تابع آن است و نیز با فقهی که مصالح اخروی و دنیوی آن در عرض یکدیگرند، نمی‌توانیم دنیا را اداره کنیم.

۲-۶. سؤال بعدی من چهره‌ای اصولی‌تر دارد: احکامی مثل نجاست کفار و قتل مرتد و احکام مربوط به قصاص و دیات و غیره، همه مستفاد از اخبار آحادند و اساساً اخبار متواتر و یقین‌آور، در سراسر فقه بسیار اندک هستند. اصولیین هم در بحث

از حجیت خبر واحد، عمل به خبر واحدی را که محفوف به قراین است، در فروع عملی واجب شمرده‌اند. و برای این رای خود دلایلی نقلی و عقلی بیان داشته‌اند. مهمترین دلیل اصولیین این است که سیره عقلا چنین است. یعنی وقتی شخص یا اشخاصی فقه و معتمد خبری می‌دهند و تحذیری می‌کنند، ولو آنکه خبرشان به حد تواتر نرسیده باشد، عقلا آن خبر را جدی می‌گیرند و آن را در عمل خود منظور می‌کنند. این را می‌پذیریم و به شبهات کسانی نظیر ابن قبه، سیدمرتضی و دیگران در باب حجیت خبر واحد هم اعتنا نمی‌کنیم. اما در همین سیره عقلا بحث داریم. همه عقلا در آن هنگام که کار به نقض حقوق مردم می‌کشد و پای جان و آبرو به میان می‌آید، حکم به احتیاط و توقف می‌دهند. یعنی اگر سیره عقلا را مبنا قرار دهیم، انصافاً چنین نیست که اگر چند خبر از این و آن رسید که فوری کسی را بکشید، عقلا به راحتی به آن اخبار آحاد عمل کنند. از قضا سیره عقلا حکم می‌کند در این گونه موارد در نهایت احتیاط عمل شود و تعرض به حقوق دیگران به راحتی مجاز و روا شمرده نشود. سخن هیوم این بود که هر خبری هر حادثه‌ای را ثابت نمی‌کند و سخن ما این است که هر خبری هر تکلیفی را تثبیت نمی‌کند. میان خبر و حادثه یا خبر و تکلیف نسبت معکوس وجود دارد. هر چه حادثه عجیبتر باشد، خبر مشکوکه‌تر می‌شود؛ همین‌طور است تکلیف، که هر چه سنگینتر و منافی‌تر با حقوق مسلمه باشد، ضعیفتر تلقی می‌شود و از حجیت می‌افتد. مسأله قتل مرتد، سنگسار کردن و چیزهایی از این قبیل را انصافاً نمی‌توان با ادله مربوط به حجیت خبر واحد تحکیم کرد، و در این موارد به قراین و ادله‌ای بیش از آن حاجت داریم. خلاصه اگر مهمترین دلیل حجیت خبر واحد، سیره عقلا باشد، وقتی که خبر واحد با حقوق انسان در تعارض قرار می‌گیرد، به اقتضای همان سیره عقلا از حجیت می‌افتد و لذا باید احتیاط کنیم و در پی ادله و قراین محکمتری باشیم و در غیر این صورت توقف کنیم.

۲۰۷. نکته دیگری که می‌خواهم با حضرت آیت‌الله منتظری در میان بگذارم این است: استثمام من از کل مطلبی که در پاسخ به نشریه کیان مرقوم کرده‌اند، این است که گویی ایشان مخاطب حکم الهی را انسان فطری یا انسان فراق تاریخی یا غیرتاریخی می‌دانند (و به‌طور کلی موضوعات احکام را موضوعاتی فواتاریخی گرفته‌اند، گویی سفر همیشه موضوعی واحد است یا نکاح یا قتل یا...). این پیش‌فرض نه فقط در نوشته ایشان، بلکه در نوشته عموم فقها به چشم می‌خورد. گویی این بزرگواران معتقدند که انسان از آن حیث که انسان است و فطرت و ماهیت انسانی معین و ثابتی دارد، مخاطب احکام الهی است، نه انسانی که تاریخی است و در جامعه خاصی زندگی می‌کند و مشمول تحولات ذهنی و اجتماعی و سیاسی و... می‌شود. در ملاحظاتی که اخیراً به رساله‌ها افزوده شده است، حکم نماز خواندن در کره مزیح، یا تیمم در کره ماه، یا سن بلوغ در آن کرات و امثال آن را ذکر کرده‌اند. این نمونه‌ها حکایت از آن دارد که گویی فقها انسانی فرضی و ثابت را که در همه ادوار وجود داشته و وجود خواهد داشت، مخاطب احکام شرعی گرفته‌اند. این پیش‌فرض در عرصه عبادیات محضه چندان اشکال و اختلالی پدید نمی‌آورد. اما در

عرصه سیاست و اجتماع بسیار غریب می‌نماید و محصولات عجیبی به بار می‌آورد.

به هر حال مهم است بدانیم که ما مخاطب احکام شرع را در باب معاملات و در عرصه سیاسی و اجتماعی «انسان فطری» (یعنی آن حداقل و قدر مشترکی از انسانیت که در همه انسانها والی یوم القیامه وجود دارد) می‌دانیم، یا «انسان بالفعل موجود» که از لحاظ شرایط فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، عقلانی و فیزی در هر دوره‌ای مشخصاتی دارد.

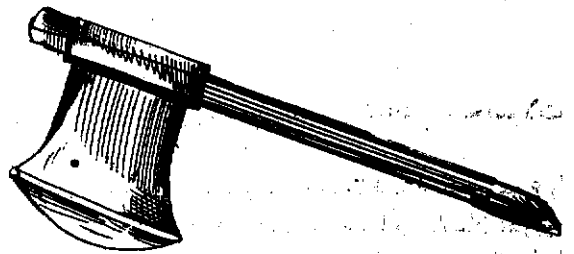
اگر فرض اول را بپذیریم، دیگر نمی‌توانیم بگوییم بعضی از احکام سیاسی‌اند، بعضی اجتماعی‌اند، بعضی دیگر (مثل بلوغ دختر در ۹ سالگی) مربوط به فلان جامعه‌اند، یا بعضی احکام (مانند ضمان عاقله) مربوط به زندگی قبیله‌ای‌اند.

به نظر می‌رسد وقتی ما با احکام سیاسی و اجتماعی سروکار داریم، مخاطبان انسان تاریخی است، یعنی انسانی که بر روی خاک فرهنگ می‌نشیند و در زیر سقف تاریخ زندگی می‌کند. و لذا در آن احکام، شرایط مربوط به آن انسان مندرج و ملحوظ است. و بر عهده فقیهان و محققان است که با چشم مسلح، آن شرایط را (که غالباً ذکر نمی‌شوند) ببینند و بیرون بکشند و اطلاق مرسوم این قبیل احکام را مورد تجدید نظر قرار دهند. ربط وثیق احکام فقهی اسلام با نحوه معیشت اعراب و بنیه و مزاج و جغرافیا و تاریخ و روانشناسی آنان (به تصدیق کسانی چون ولی‌الله دهلوی) بیشتر از آن است که بتوان انسان مجرد و مطلق را مخاطب آنها فرض کرد. لذا ترجمه فرهنگی ظاهراً تنها کاری است که در اینجا می‌توان به عمل آورد. وقتی سخنان امام علی در مورد زنان را مطلق نمی‌گیرند و آنها را ناظر به زنان بالفعل موجود آن زمان می‌گیرند، چرا ملاک را توسعه ندهید و سراغ ذات مجرد از تاریخ انسان برویم؟

آیا الگوی فقیهان در مورد فقه عمدتاً عبادات نبوده است و ایشان از آن موضع تکلیف معاملات را نیز معلوم نکرده‌اند؟ به نظر من، فقیهان احکام باب معاملات را از روی عبادیات محضه قیاس گرفته‌اند و همه را به یکسان ابدی و مستقل از شرایط و واجد مصالح خفیه دانسته‌اند.

علاوه بر نکات فوق خوب است در نظر آوریم که اسلام در طول تاریخ خود دو دوره مهم را از سر گذراند: دوره تاسیس و دوره استقرار. آیا نباید کاوش شود که چه مقدار از احکام فقهی مربوط به دوران تاسیس و ناشی از اقتضای آن دوران بوده است، و چه مقدار از آنها مربوط به دوران استقرار؟ آیا نمی‌توان گفت که احکامی نظیر احکام مربوط به کفار و مرتدان (همچون مساوی نبودن حقوقشان با مسلمانان، وجوب قتل مرتد) و غیره مربوط به دوران تأسیسند (یعنی دوران انقلاب و مدیریت انقلابی و تلاطم احوال و...) و دوران استقرار اساساً حکم و اجتهاد دیگری می‌طلبد؟ و آیا اگر احکام شرعی را از این منظر مورد ملاحظه قرار دهیم، احکام فقهی ما دستخوش تحول اساسی نخواهند شد؟

۳. بحث آخر من بیشتر به علم فقه از آن نظر که علم فقه است، مربوط می‌شود. ماهیت این علم می‌تواند معلوم کند که چه مقدار بار بر دوش آن می‌توان نهاد.



به طور بسیار خلاصه و مجمل از نظر بنده برخی از ویژگیهای علم فقه از این قرار است:

اول: علم فقه از آن نظر که یک علم بشری است همواره ناقص است و امکان تکامل بیشتر و بیشتر دارد. نه فقط تحقیقات درون فقهی، بل تحولات علم اصول می تواند علم فقه را شدیداً متحول کند و لذا ادعای کمال برای آن بی وجه است.

دوم: علم فقه علمی دنباله روست، یعنی جامعه ساز و طراح و برنامه ریز نیست، بلکه وقتی جامعه ساخته شد و شکل و صبغه خاصی به خود گرفت، فقه احکام آن را صادر می کند. فقیهان نه توسعه آوردند، نه بیمه، نه انتخابات، نه تفکیک قوا. نه بردگی را



لغو کردند و نه نظام ارباب رعیتی را... بل در مقابل همه اینها موضعگیری کردند. و رفته رفته به آنها با اکراه رضایت دادند.

سوم: علم فقه همچون علم حقوق علمی است حیلت آموز و همین، خصلت شدیداً دنیوی آن را نشان می دهد.

چهارم: علم فقه، علمی ظاهر بین است، یعنی به ظواهر اعمال و اعمال ظاهره کار دارد. حتی اسلام آوردن زیر شمشیر را هم، اسلام محسوب می کند. جامعه فقهی لزوماً جامعه ای دینی نیست.

پنجم: فقه موجود با یک اخلاق نازل، یک هنر نازل و یک عقلانیت نازل و یک سطح معیشت نازل هم می سازد و جامعه فقهی، لزوماً یک جامعه پیشرفته مدرن را اقتضا نمی کند.

ششم: علم فقه علمی مصرف کننده است. و علم فقه موجود مصرف کننده جهان شناسی و انسان شناسی و زبان شناسی و جامعه شناسی کهن است و به همین سبب اجتهاداتش مقنع و پاسخگو نیست. این مصرف کنندگی نه فقط نسبت به معارف درجه دوم که نسبت به معارف درجه اول هم تحقق دارد.

هفتم: علم فقه، علمی اقلی است. یعنی اقل احکامی را که برای رفع خصومت لازم است می دهد و لا غیر. نه اینکه حداکثر کاری را که برای اداره و تدبیر زندگی لازم است، بیاموزد.

هشتم: علم فقه، علمی است متأثر از ساختار اجتماع. به عبارت دیگر علمی است اجتماعی و سیاسی و لذا تابع مقتضیات اجتماع و سیاست و درخور آنها نه برعکس، و سیالیت آنها فقه را هم سیال می کند. و باز به عبارت دیگر، جهان و تاریخ را فقه و فقها نمی سازند. بلکه جهان و تاریخ تحول خود را دارند و فقه از پس می آید تا در جهان تحول یافته و واجد چارچوب و روابط جدید، زندگی را برای آدمیان مطبوع تر و بی کشمکش تر کند (آن هم به نحو اقلی).

نهم: علم فقه کنونی علمی تکلیف مدار است نه حق مدار. **دهم:** علم فقه کنونی قائل به مصالح خفیه در احکام اجتماعی است و همین مایه کنندی بل توقف حرکت آن شده است.

علم فقه را (به معنی همین فقه موجود) تا کنون بسیار جدی گرفته اند و آن را قائمه جامعه دینی کرده اند، و در میان علوم دینی به آن رشد و فربهی بیشتری بخشیده اند و سعادت عاجل و آجل آدمیان را در گرو و تابع آن نهاده اند، و آن را علمی ابدی و کامل و برای همه جوامع و همه ادوار تاریخ دانسته اند. اما مجموع خصایصی که برای علم فقه برشمردیم موجب می شود که دست کم در تمام این امور به چشم تردید نگاه کنیم. بنابراین، پرسش نهایی من از آیت الله منتظری این است که ما تا چه حد حق داریم چنین علمی را مدار زندگی و مبنای حقوق و ملاک تصمیم گیری درباره جان و ناموس مردم قرار دهیم؟ آیا علم فقه موجود تاب کشیدن چنین بارگرانی را دارد؟ و آیا اتکای رهبر فقید انقلاب به ولایت فقیه و اختیارات حاکم اسلامی، خبر از این نمی داد که علم فقه موجود آمادگی حل مسائل تازه را ندارد و «اجتهاد مصطلح حوزه ها کافی نیست» و علم فقه در خور دنیای کهن است، نه دنیای جدید؟ و آیا ایشان به حقیقت حاجت به بنایی نو، در مفهوم تشریح و شارع تازه، را در پرده «ولایت فقیه» بیان نکردند و آیا معنایی جز این در نظر داشتند؟