

گزارش یک میزگرد

حقوق و کرامت انسانی در منظر اسلام

دکتر حسین مهرپور: ضمن خیرمقدم به اساتید محترم و تشکر از حضورتان در این بحث علمی، لازم می‌دانم در ابتدا به طرح موضوع بپردازم. به مناسبت برخی مشکلات فرهنگی اجتماعی و مسائلی از این قبیل بعضاً برخوردهای به ظاهر تبعیض‌آمیز و خشنی در جامعه ما دیده می‌شود که متعاقب آن مورد انتقاد جوامع مدافع حقوق بشر قرار می‌گیریم و به هر حال بحث به اینجا کشیده می‌شود که اصولاً در حیطه حقوق مردم، یا مشخصاً حقوق بشر، موضوع کرامت انسانی (human dignity)، حیثیت انسانی یا منزلت انسانی چیست؟ در اعلامیه حقوق بشر و بسیاری از اسناد معتبر بین‌المللی به این موضوع اشاره شده است که باید شرافت، کرامت، حیثیت انسانی به رسمیت شناخته شود. انسان به ما هو انسان باید مورد احترام باشد و در جوامع انسانی نباید بعضی انسانها در ارزش و کرامت انسانی نسبت به بعضی دیگر مورد ترجیح قرار گیرند و دیگران پست‌تر به شمار آیند. پس یک قسمت از بحث برمی‌گردد به مسائل تئوری و مبانی که آیا ما اصولاً چنین حقی داریم و می‌توانیم میان انسانها تفاوت قائل بشویم و یا اینکه آیا میزان برخورداری افراد از مواهب انسانی می‌تواند متفاوت باشد؟ و از طرفی بحث بروز و ظهور این مبنای فکری نیز پیش می‌آید که عملاً چه

نتایجی به دنبال خواهد داشت و بازتاب چنین اندیشه‌هایی چیست؟

به هر حال این تلقی و طرز تفکری که از کرامت انسانی، از تفاوت یا تساوی انسانها در بهره از انسانیت داریم، بی‌تردید در رفتار اجتماعی، وضع قوانین و مقررات و برخورداری ارتباطات انسانی از حقوق اجتماعی، سیاسی، مدنی و... بازتاب پیدا می‌کند. برای مثال در برخی جوامع انسانی ممکن است بعضی افراد صرفاً به خاطر اینکه از انسانیت به مقدار کمتری بهره برده‌اند، پست‌تر به شمار آیند و عملاً از بعضی حقوق برخوردار نباشند. نه به خاطر اینکه صرفاً صلاحیت آن را ندارند یا دارای کارایی لازم نیستند، بلکه به این خاطر که این گروه در طبقه‌ای از انسانیت قرار گرفته‌اند که ارزش انسانی لازم را همانند دیگران ندارند. در جوامعی که تبعیض نژادی رایج بوده به وضوح این تبعیضها میان انسانها بوده است و برخی افراد و گروههای انسانی با دیگران به خاطر نژاد، رنگ، زبان و غیره در اصل حرمت انسانی تفاوت داشته‌اند. مثلاً در فرهنگ و آیین بردگی آمده است که برخی از انسانها برده به دنیا می‌آیند. حتی در متون فقهی و مقررات خود ما موروثی بودن بردگی دیده می‌شود. اگر کسی پدر یا مادرش برده باشد، خود او نیز برده به دنیا می‌آید و (یولد رقاً) و بدیهی است که فرزندی که برده به دنیا بیاید، از بسیاری حقوق و

مواهب زندگی و حقوق اجتماعی برخوردار نیست. «ضربَ الله مثلاً عبداً مملوكاً لا یقدر علی شیء» (سوره نحل آیه ۷۵) فرق بین عبد و آزاد در بسیاری از احکام ظهور خارجی پیدا می‌کند تا جایی که حتی در نگهداری عده بین کنیز و زن آزاد در متون فقهی ما تفاوت است. برای مثال کنیز نصف زن آزاد عده نگه می‌دارد. البته از آن طرف در مورد اجرای حد نیز داریم که «علیهن نصف ما علی الْمُحصنات من العذاب...» (سوره نساء آیه ۲۵). پس به هر حال در سیستمی که برده‌داری رایج و مورد قبول است، عده‌ای بدون هیچ اختیاری از ابتدا برده متولد می‌شوند و وضعیت آنها از نظر انسانی با دیگران متفاوت است و اصلاً نمی‌توانند از بعضی حقوق برخوردار باشند. تا حدی که شایستگی مالک بودن اموال و دسترنج خود را هم ندارند. از این رو قانون مدنی در ماده (۹۵۶) و ما بعد آن تأکید می‌کند که اهلیت برای دارا بودن حقوق، با زنده متولد شدن انسان شروع و با مرگ او تمام می‌شود. به تعبیر ماده (۹۵۷) قانون مدنی حتی حمل هم ممکن است از حقوق مدنی برخوردار باشد و لذا هر انسانی اصولاً متمتع از حقوق مدنی است و حتی هیچ کس نمی‌تواند این حق را از خود سلب کند (ماده ۹۵۹ قانون مدنی)، همان‌طور که نمی‌تواند از خود سلب حریت کند. این مقررات به دنبال تصویب ماده واحده لغو بردگی در سال ۱۳۰۷ به تصویب

رسیده است و در آن شرایط و اوضاع و احوال که مباحث بردگی رونق داشته، این مقررات در ردّ تفکر بردگی مؤثر بوده است.

آنچه مسلم است در سیستمهای بردگی و نژادی چنین تفاوتها و تبعیضهایی وجود دارد که ممکن است در سیستم تبعیض مذهبی نیز شاهد مواردی باشیم که پیروان یک مذهب در طبقه‌ای بالاتر از پیروان مذهب دیگر به حساب آیند. در مقررات کشور خودمان نیز شاهد مواردی هستیم که در معرض شبهه واقع شده و گویی میان انسانها در مقام انسانیت فرق قائل شده‌ایم. حتی در مقرراتی که فعلاً نیز رایج است، چه در قانون مدنی، قانون مجازات و...

مواردی داریم که حداقل در معرض شبهه و انتقاد است: در مورد قصاص، دیه، اجرای حد، در مورد حقوق مدنی مانند ارث - البته به شکل خصوصی که در قانون مدنی ما آمده است که حتی اگر در بین ورثه کافری، یک مسلمان هم وجود داشته باشد، ولو از طبقه دورتر، همه ارث را، او می‌برد. البته این تبعیض که ظاهراً مبتنی بر حدیث نبوی «اهل ملّتین لایتوارثان» است، شاید برای ما مسلمانان قابل توجیه باشد، اما به هر حال این وضعیت که صرفاً به خاطر اختلاف عقیده و مذهب پیش آمده است، برای بسیاری از افراد قابل قبول نیست. یا در ارتباط با شغل که در قوانین گزینش مقرراتی داریم که مستخدم باید به یکی از مذاهب رسمی کشور معتقد باشد،

حتی اگر بخواهیم به صورت روزمزدی و قراردادی و پیمانی استخدام شود. اما اگر کسی مدعی شود که من به هیچ کدام از مذاهب رسمی ایران اعتقاد ندارم، هیچ شغلی به او داده نمی‌شود و اصلاً حق درخواست شغل را ندارد. اینها مواردی است که در حقیقت بازتاب همان طرز تلقی ما از کرامت انسانی است که در مباحث حقوق بشری به کرات از آنها نام برده شده و بعضاً قوانین ما مورد انتقاد نیز واقع شده است.

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم در گفتمان حقوق بشری مورد انتقاد شدید مدافعان حقوق بشر قرار نگیریم، باید آنچه را که صرفاً بر مبنای نژاد، جنس، مذهب و چیزهایی از این قبیل که فرد انسانی متفاوت از دیگری می‌شود، کنار بگذاریم و به همه انسانها یکسان نگاه کنیم. البته در برخورداری از منابع، مواهب و حقوق می‌توان به صلاحیتها و شایستگیها و کارآییها تکیه نمود و بدیهی است که در این مرحله اشکالی ندارد که ما اخلاق خوب، بد، فساد و... را دخالت دهیم. نه اینکه به طور مطلق تبعیض قائل شویم، به این دلیل که نژاد، جنس، مذهب و... شخصی با دیگری فرق دارد. پس اگر بگوییم فلانی چون برده است، زن است، کافر است، نمی‌تواند از این موقعیت و حقوق برخوردار شود، در مباحث جدید حقوق بشری مورد انتقاد واقع می‌شویم. اما طبیعی است اگر بگوییم فلانی چون فاسد است، بد اخلاق

است، تبهکار است، بی مهارت است، از فلان حقوق محروم است، مشکلی نیست. طبق مقاله نامه شماره ۱۱ بین المللی کار، ضمن اینکه طبعاً تفاوت‌هایی از نظر صلاحیتها و شایستگیها در دادن شغل دخیل است، اما نباید بر اساس نژاد، جنس، مذهب، تبعیضی میان افراد در مورد اشتغال صورت گیرد.

به هر حال چنین وضعیتی هست و بعضاً برخی مقررات بین المللی در تعارض با قوانین داخلی کشورهاست و شاید بهتر باشد که قبل از اینکه به این قوانین و مقررات بپردازیم که قابل دفاع هست یا نیست، بدون هیچ تعصبی، فارغ از مباحث سیاسی، به دیدگاه اسلام در این خصوص اشاره کنیم که نگاه واقعی اسلام به انسان چگونه است؟ آیا اسلام میان انسانها تفاوت گذاشته است؟ چرا و چگونه و با چه مبنایی؟ و واقعاً اسلام در این موارد چه برخوردی داشته است؟ باید با استناد به آیات قرآنی، احادیث با

تکیه بر شأن نزول، محل نزول، زمان و موقعیت آنها ببینیم که اسلام با چه نگاهی و اندیشه‌ای به انسان بما هو انسان نگریسته است؟ آیا اسلام اصل شرافت انسانی را برای همه انسانها قائل است؟ آیا اصل اینکه انسان نباید برده باشد، مورد قبول اسلام است؟ بحث یولدُ رقاً چه توجیهی دارد؟ البته در خصوص بردگی عملاً چنین مباحثی منتفی شده، اما در مقام کشف دیدگاه اسلام در مورد کرامت انسانی همین

مباحث ظاهراً مطرود نیز مفید است که آیا می توان این «یولدُ رقاً» را رد کرد و در این صورت می توانیم فضیلت و برتری انسانها را به خاطر صلاحیتها، شایستگیها، کارآییها و... مطرح کنیم. آیات زیادی در قرآن داریم مانند «أَنْ اِکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰکُمْ»، (سوره حجرات آیه ۱۳) و یا ولقد کرمنا بنی آدم و... (سوره اسراء آیه ۷۰) و البته در جاهایی نیز انسان بدکار را مثل کلب فرض می کند فمثلُه کمثل الکلب (سوره اعراف آیه ۱۷۶) یا اولئک کالآ نعام بل هم اضلّ و... (سوره اعراف آیه ۱۷۹) و بحث اینجاست که این مخاطبین قرآن به هر حال آیا انسانهایی هستند که از لحاظ انسانیت یک طبقه پست تر هستند؟ اگر این مبنا را بپذیریم، در بسیاری موارد مباحث مسلمان و کافر و زن و مرد قابل توجیه است و بر همین مبنا احکام و مقررات زیادی استوار می شود، یا اینکه می توانیم به یک دیدگاه دیگری برسیم؟

ذکر این نکته ضروری است که بیان و تحلیل مباحث فوق علاوه بر تأثیر در وضع قوانین و مقررات در فرهنگ رایج ما نیز تأثیرگذار است. همان طور که در بین ما نوعی فرهنگ تنفر از آدمهای بد و فاسدالعقیده شکل گرفته است و حتی در فرهنگ مذهبی و تعلیمات دینی ما تولی و تبری در اقسام فروع دین ما جای گرفته است. تبری بیزاری جستن و ننگ دانستن و از ته دل دشمنی جستن با نوعی خاص از انسانهاست.

طبیعی است با پرورش و گسترش این فرهنگ تبری و تولی، از مظاهر بارز آن، این است که انسان به عنوان متعلق و نمود آن فرهنگ به راحتی فاقد صلاحیت برای داراشدن برخی حقوق و مزایا می شود، به نحوی که برخی متفکران ابراز داشته اند که چنین شخصی هیچ بهره ای از انسانیت نبرده است و بازتاب عملی آن، این می شود که اگر فرد مزبور را به قتل برسانیم، مستوجب بهشت می شویم و کفر مقتول رافع مسئولیت کفیری قاتل می گردد. حتی ممکن است چنین بازتابهایی بین مسلمانان شیعه و متعصب سنی نیز پیش بیاید.

هدف ما شکافتن این بحث است که تحلیل آقایان و نظر آنها با توجه به مطالعاتشان چیست؟ متفکرین در زمینه حقوق انسانی و حقوق بشری چه گفته اند؟ و فارغ از مسائل و موضع گیریهای سیاسی در حوزه تفکر و اندیشه چه مباحثی مطرح شده است؟ و این تفکرات چه بازتابهایی می تواند داشته باشد؟ آنچه برای ما مهم است، نتیجه عملی این مباحث است که با تحلیل و تبیین یک دیدگاه بتوانیم به اصلاح برخی مقررات اقدام کنیم، نه اینکه صرفاً به سوی توجیه قوانین برویم. برای مثال مقتضای قوانین ما این است که اگر مسلمان، غیرمسلمان را بکشد قصاص نمی شود، در حالی که اگر مسلمانی کشته شود، قاتل حتماً قصاص می شود و حتی در مورد قتل اهل کتاب حداکثر هشتصد

درهم دیه تعیین می کنند. به هر حال فلسفه این اختلاف و تبعیض چیست؟ چرا نفس و جان یک مسلمان با غیرمسلمان برابر نیست؟ مخصوصاً در موردی که هردو تبعه ایران و تابع قوانین و مقررات ایران اند، زیر لوای حکومت اسلامی زندگی می کنند و تحت مقررات حکومت اسلامی نیز انجام وظیفه می کنند.

عملاً شکایاتی مطرح شده است که یک بهایی مدعی است پسرم برای انجام وظیفه به جبهه اعزام شده و جان خود را فدای ایران و مردمش نموده است و زمان اعزام نگفتید چون بهایی است لازم نیست سربازی برود و حالا که کشته شده یا مفقود شده به همه مستمری می دهید و می گوئید به ما تعلق نمی گیرد، زیرا پیرو فرقه ضالّه بهائیت هستید. این گونه دعاوی در قلمروی حقوق شهروندی و حقوق اساسی به کرات مطرح شده است که نمونه فوق به نتیجه عملی و بازتاب تفکر تبعیض مذهبی برمی گردد. به هر حال در این مباحث اگر دیدگاهی جدید پیدا کنیم حتماً بازتاب آن به نتیجه عملی جدیدی خواهد انجامید.

قبلاً در این مسیر تا حدی پیش رفته ایم، به طوری که در تبیین سیاستهای کلی نظام مصوب مجمع تشخیص مصلحت نظام به سیاست کلی حمایت و رعایت حقوق همه اتباع ایرانی صرف نظر از وابستگی قوم، قبیله، نژاد، زبان و مذهب اشاره شده است.

مستله دیگر اینکه از این حیثها نباید هیچ تبعیضی صورت گیرد و نباید هیچ مقررات تبعیض آمیزی نیز وضع شود. بنابراین نمی توان ادعا کرد که فلانی به خاطر زن بودن این حقوق را ندارد، نه به خاطر اینکه نمی تواند. یا فلانی چون مسلمان است این امتیازات را داراست و دیگری فقط به

خاطر غیرمسلمان بودن از این حقوق و امتیازات محروم است. اعلامیه جهانی حقوق بشر اعلام می دارد که نباید این گونه باشد، نه اینکه در هیچ کجای دنیا این گونه نیست. اینجاست که این بحث پیش می آید که با این دیدگاه حقوق بشر و برخی متون قانونی و فقهی ما چه باید کرد؟ در متن قانون داریم که دیه زن نصف دیه مرد است و حتی در متون فقهی آمده است که جنس زن پایین تر از جنس مرد است، پس دیه اش هم نصف مرد است. البته امروزه این گونه تعبیرات صریح فقها در مورد زن کمتر به کار می رود، ولی به هر حال واقعیت این است که چنین خطابهایی نسبت به زن در کتب فقهی شده است. در مقاله بین المللی کار بر مبنای رفع تبعیض بین انسانها بر اساس جنسیت تعبیراتی آمده است که نمونه هایی از آن را در کتاب «حقوق بشر و راهکارهای اجرایی آن» آورده ام.

حجت الاسلام و المسلمین سیدعباس نبوی:

این بحث از چند منظر و دیدگاه قابل بررسی

ذکر کلمه «مذهب» در انتهای این سیاست کلی بسیار مهم است و به هر حال اصل بحث ما همین است که دیدگاه واقعی اسلام در مورد کرامت و حیثیت انسانی چیست؟ و نتایج عملی یا بازتاب این مباحث چگونه در وضع و اصلاح قوانین نمودار می شود؟

در اسناد بین المللی حقوق بشر نیز به هر دو جنبه تئوری و عملی مربوط به این بحث توجه شده است. برای مثال اعلامیه حقوق بشر این دو را به هم مربوط ساخته است. در ماده (۱) این اعلامیه آمده است که تمام افراد بشر آزاد به دنیا می آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. پس نمی توان گفت فلانی برده است و لذا این حقوق را ندارد و این چون آزاد است، این حقوق و مزایا را دارد. و در ادامه آمده است «همه دارای عقل و وجدان می باشند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند» که البته عمدتاً تأکید ما روی قسمت اول ماده است و در ادامه اعلامیه ماده (۲) می گوید هر کس می تواند بدون هیچ گونه تمایز مخصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی، ولادت، ملیت، وضع اجتماعی و ثروت بدون تمایز از این جهات می تواند از تمام حقوق و کلیه آزادیهایی که در اعلامیه حاضر ذکر شده است، بهره مند شود، پس همه از لحاظ حیثیت آزاد و برابرند. البته مسئله حیثیت انسانی در مباحث دیگر حقوق بشری نیز تکرار می شود و

است. یک منظری که نظام مقدس جمهوری اسلامی بیشتر با آن درگیر است و قاعدتاً در تحقیقات مربوط به مسائل عینی و عملی نظام بیشتر باید مورد توجه قرار گیرد، این است که به هر حال ما فقهی از گذشته داریم و در مقابل، فعلاً هم فضایی نه چندان قابل قبول و قابل توجیه بر جهان حاکم است و حالا بحث این

است که چگونه می‌توانیم این دورا در نقاطی به هم گره بزنیم و تا حدود زیادی از مناقشات و تعارضات بکاهیم. ابتدا باید ببینیم که چقدر فقه ما قابلیت دارد که بتوانیم نهایت استفاده را از تبصره‌ها، نظرها، احتیاطها و مقیدات آن ببریم و سپس باید دید چقدر می‌توان مباحث حقوق بشر را با انتقادات سازنده تعدیل کرد. در این راستا می‌توانیم از تمامی انتقادات مستند و مستدل وارد شده بر مباحث حقوق بشر بهره ببریم.

به هر حال این یک منظر مشخص است که هدف آن به نحوی جمع بین مباحث فقهی و حقوق بشری است. این منظر در نگاه نظام حکومتی بسیار مورد توجه علمای حکومتی است، مخصوصاً در مقطعی از زمان با افزایش فعالیت شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام این منظر بسیار مورد قبول و استفاده قرار گرفت و قوانین و مقررات زیادی نیز تصویب شد، ولی در ادامه راه، نوعی تغییر مسیر و تعدیل نظرات تحقق یافت. البته حوزه

علمیه این منظر راجدی نمی‌گیرد، چون اصلاً به این هدف نمی‌اندیشد و معتقد است که این ریشه در اندیشه‌های کاملاً محضی دارد که مبنایش فلسفی و اگزیستانسیالیستی است و به هر حال به اینجا رسیده که حوزه اعتنایی به این مسائل ندارد که مثلاً در نهایت چقدر فقه ما می‌تواند با

گفتمان مدرن حقوق بشری همراه شود؟ اگر این منظر انتخاب شود، خود مسیر خاصی را ترسیم می‌کند. به هر حال بسیاری از قوانین ما تصویب شده و مباحث چگونگی اصلاح و تغییر و مکانیسم تصویب و سازمانهای مربوطه مانند مجمع تشخیص مصلحت نظام، شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی مشخص شده است که باید فکری به حال رابطه آنها با حوزه کرد.

شاید اینجا مباحث پایه‌ای نقش عمده‌ای ایفا نکنند. ممکن است عده‌ای در نظام با افکار مختلف و با فلسفه‌های گوناگون و کلامهای مختلف، در عین حال به این نقطه مشترک برسند که به هر حال با نظام نسبتاً مسلطی که در جهان وجود دارد، باید بتوانیم تا حد امکان تفاهمی ایجاد کنیم. حالا هر کسی ممکن است بر مبنای فلسفی خویش پیشنهادی ارائه دهد. یادم هست که نگرش فکری یکی از آقایان در ایام جنگ این بود که انشاءالله بعد از عراق، اسرائیل را هم فتح می‌کنیم و شاید که رزمنده مسلمانان بتواند کنیزی یهودی نیز سهم ببرد و این درس عبرتی

فقهها و فلاسفه ما در گذشته چندان کار مهم و مؤثری در این زمینه‌ها انجام نداده‌اند، چرا که اصولاً نیازی به این بحثها احساس نمی‌کردند. از این رو، در این حیظه باید کارهای جدید و نو صورت گیرد و ابتدا باید سراغ قرآن رفت. برای مثال من قبلاً در این زمینه تحقیقی قرآنی کرده بودم و به این نتیجه رسیدم که حکم اجتماعی مستقیمی که متوجه شخص و فرد کافر باشد، در قرآن نداریم. همیشه احکام اجتماعی که مطرح می‌شود، اگر بخواهیم به لحاظ جامعه‌شناختی دنبال کنیم، درباره مؤمنان و کافران است به اصطلاح، فرآیند اجتماعی مؤمنان و کافران مطرح است نه فرد و شخص کافر. و اینجاست که با یک طرح بحث جدید، شاید به فلسفه جدیدی متناسب با کلام جدید دینی دست یابیم. مثلاً در قرآن سخن از غافلان، فاسدان، قاصران، مقصران و محرومان آمده، اما در طبقه‌بندیهای کلامی ما اصلاً این گونه تقسیمها نیامده است، چرا که طبقه‌بندیهای کلامی ما فوری فقهی می‌شده است؛ فرد یا مؤمن است یا کافر و دیگر بحثی راجع به اینکه جماعتی از انسانها غافل شده یا غافل بوده‌اند، نداریم؛ یا اینکه بحثی راجع به گروه کثیری که فرصت تأمل نصیب آنها نشده است نداریم و حال آنکه عملاً و واقعاً این گروه عده کثیری در جوامع بشری رابه خود اختصاص می‌دهند.

فقه‌های ما به سیره معصومین نیز در این

خواهد بود برای تاریخ! مشخص است که این تفکر بدون هیچ توجهی به جنبه‌های عملی و اجرایی آن ابراز می‌شود و به دور از فضای حاکم جهانی است، ولی صاحب‌نظر فوق مدافع و مقید به دیدگاه خود است و آرزوی اجرای عملی آن را دارد. مانند اینکه بگوییم هر چند برده‌داری لغو شده و مطرود است، ولی ما پایبند به قواعد برده‌داری در فقه خود هستیم و اگر فرصتی به دست آوریم به اجرای عملی آنها اقدام و این متون را احیا می‌کنیم.

به هر حال این خود یک نگرش و دیدگاه است. ولی در مقابل آن، شهید مطهری بحث می‌کند که اسلام از همان ابتدا و اساس مسیر استحاله برده‌داری را در قوانین خود پیش بینی کرده و به همین خاطر است که با گذشت زمان، در زمان صفویه شاهد لغو برده‌داری یا محدودیت بیش از حد آن هستیم و اصلاً زمینه برده‌داری از بین رفته است. به هر حال این خود نیز نوعی نگاه و منظر است و در فضای بحثی که در حاکمیت مؤثر است و حاکمیت به آن نیاز دارد، ممکن است هر نگاهی و ایده‌ای به هر حال در مقطعی از تصمیم‌گیری و اجرای قوانین نقش خود را ایفا کند. اصولاً هر تفکری ممکن است زمانی در مقاطع اجرایی تأثیر بگذارد.

منظر دیگری که مطرح است، پردازش یک فلسفه، فلسفه انسان‌شناسی و در حقیقت کلام انسان‌شناسی دینی است. واقعیت این است که

مباحث نپرداخته‌اند و با وجود اینکه در منابع اجتهاد زیاد از سیره نام برده می‌شود، ولی عملاً و واقعاً سیره چندان دخیل در بخش سنتی اجتهاد مورد استفاده قرار نمی‌گیرد و برای بسیاری از فقها نیز سیره منبع بحث جدی نیست، چرا که استناد به سیره احتیاج به مطالعات عمیق و قوی تاریخی دارد که هر ماجرا دقیقاً شکافته شود و شرایط دقیق اوضاع و احوال تحلیل شود که مثلاً حضرت امیر چرا در آن مورد خاص این کار را انجام داد و این تحلیل و علت یابی افعال را ما در متون فقهی نداریم. حتی امروزه نیز در بحث خارج، سیره به صورت جدی مطرح نمی‌شود. البته مواردی به آن استشهاد می‌کنند که دخلی زیاد در اجتهاد و استنباط احکام ندارد. اگر به طور دقیق به سیره معصومین معطوف شویم، مثلاً می‌بینیم حضرت امیر(ع) عملاً در موارد زیادی فرقی بین یهودیان و مسلمانان نمی‌گذاشت و حتی به یهودی کمک می‌کرد و هنوز هم منبری‌های ما در شبهای قدر استشهاد می‌کنند به اینکه بعد از شهادت امام علی(ع)، آن یهودی در جستجوی علی(ع) بود. پس با عنایت به سیره معصومین شاید بتوانیم به منظری دست یابیم که کارساز باشد و این یک کار نشده‌ای است که دقیقاً سرنخهای آن پیدا نیست که ما از کجا می‌توانیم شروع کنیم و قاعدتاً باید در بالاترین افق به مصاف هر چه تاکنون پردازش کرده‌ایم، برسیم. بعضی از فضلالی ما سعی

کردند که روی مظاهر روشنفکری بیشتر بحث کنند که البته کامیابیهایی هم داشته‌اند و بعضاً ناکامیهایی؛ نگرش شهید مطهری، شهید بهشتی و دیگران و چه بسا که کامیابیهایشان در نصّ قانون مخصوصاً قانون اساسی جلوه‌گر شده است، ولی بزرگانی هم داریم که با نگاهی بسیار غیر واقع‌گرایانه به مسائل می‌نگرند. باید قبول کرد که کاستیهایی در مورد استنباط فقهی وجود دارد و بحثهای اصول فقهی جدی مطرح است و یک سری بحثهای صرفاً فقهی نیز به طور جدی ارایه شده است. با این دید می‌توان طرحی نو در انداخت و با دیدی جدید و نگاهی نو، مباحثی جدید مطرح کرد که صرفاً به مباحث فلسفی و تئوری و محض نپردازیم.

من قبلاً نیز به این موضوع فکر کرده‌ام و به نتایجی نیز رسیده‌ام که در حال حاضر مشخص است که «زمانیات اجتماعی» بسیاری از روایات را نمی‌توانیم عمل کنیم. مثلاً در روایات احیای اراضی موات، حدود دوازده روایت داریم که معصومین گفته‌اند فرد منصرف از احیای اراضی موات، سه سال مهلت دارد تا زمین را احیا کند و اگر آباد نکرد زمین واگذار شده از او پس گرفته می‌شود و اگر آباد کرد، متصرف مالک آن می‌شود. حال این سؤال مطرح است که در جوامع امروزی با این همه فشردگی زندگی شهری و اجتماعی و سرعت تحولات، آیا این

مهلت سه سال معقول است و اصولاً آیا امروز نیز چنین مجوزی را می‌توان به مردم داد که با فرصت سه ساله برای احیای اراضی موات، مالک آن شوند؟

عملاً نیز در قوانین مصوب جمهوری اسلامی ایران به این مهلت سه سال عمل نشد. مثلاً در مورد مسکن شهری، یک مهلت یک ساله اعلام شد و فعلاً تمدید پروانه ساخت نیز یک ساله است. در مورد زمینهای صنعتی مهلت ۵ ساله عمل شد، چرا که امکان تأسیس کارخانه و بهره‌برداری از آن در مدت یک سال وجود ندارد. سؤال این است که آیا می‌توان بر روی مهلت سه ساله با استناد به همان روایات معتبر پافشاری کرد و به صورت مطلق بگوییم روایات می‌گویند ثلاث سنه و فقط همان مهلت سه ساله منظور و مقصود است و لاغیر؟ آیا فقط به همین مهلت می‌توان استناد کرد یا خیر؟ من جواب داده‌ام که در این موارد، مشخص است که به زمانیات اجتماعی این روایات نمی‌توان عمل کرد. حتی صاحب جواهر هم در زمانی که روایات را نقل می‌کند، ایراداتی در قطعی بودن ثلاث سنه ذکر می‌کند که فقها خدشه وارد نموده‌اند و همچنین اینکه مهلت سه سال همیشه قابل اعمال نیست.

حال بحث اینجاست که اگر این نقطه را گرفتیم، چقدر می‌توانیم آن را گسترش دهیم و کوشش و انعطاف برای آن در نظر بگیریم؟ این بحث ممکن است بسیار گسترده شود، به این معنی که ما یک سری از حکمتهای قطعی‌ای داریم که در مورد احکام قابل فهم است؛ همان طور که امثال آخوند خراسانی و شیخ انصاری، از اینها دیگر کوتاه نیامدند و این حکمتهای را در اصولشان نیز بحث کردند و حتی مسئله را گاهی کاملاً مقلوب کردند، مانند اینکه در مورد معاملات، حتی نهی از معاملات بنا بر نظری که آخوند خراسانی هم می‌گوید، موجب صحت معامله دانسته شده است و بدین سان، حکم تکلیفی آن کاملاً از حکم وضعی فاصله می‌گیرد؛ که اگر در برخی معاملات معصومین گفته‌اند فلان کار را نکن، یعنی انجام نده. اما اگر انجام داد معامله واقع می‌شود! و این مثل عبادات نیست که نهی موجب فساد عبادت بشود. حال اگر با این اندیشه بخواهیم بحث کنیم، می‌توانیم در اصول فقهی مان اشاره کنیم که اگر حکمتهای قطعی‌ای را تشخیص دهیم، این حکمتهای قطعی‌ه برای ما عینی و ضروری می‌شود و بنابراین به راحتی نمی‌توان از آنها صرف نظر کرد. به هر حال، سؤال این است که این بحثها را چقدر و تا چه حد می‌توان مطرح کرد؟

آنچه من مشاهده می‌کنم و به نظر می‌رسد این است که حوزه‌های ما در دوران حضرت امام (ره) و در دهه اول انقلاب و حتی چند سال بعد از آن پیشرفت خوبی داشتند و جلو می‌رفتند، ولی در این هفت، هشت سال اخیر

احساس می شود که حوزه در مقابل بحثهای جدید پر و بال خود را جمع می کند و بسته عمل می نماید، حتی بزرگانی امثال آیت الله مکارم شیرازی و سبحانی نیز در این دو سه سال اخیر انقباضی تر شده اند. من چند روز اخیر به نقل از یکی از بزرگان فقهی جمله ای شنیدم که واقعاً برایم سنگین بود و احساس می کنم با این وضع کار بیشتر گره می خورد. ناقل می گفت از یکی از آقایان پرسیدم که امروزه بحثهای معرفتی و کلامی جدیدی در مورد مسئله مفهوم، تفسیر، متن و غیره پیش آمده و بالاخره با اصول فقهی ما نیز ارتباط مستقیم و جدی دارد، شما و دیگر بزرگان حوزه در مقابل این بحثها چه نقطه نظرانی دارید و چگونه این بحثها را با اصول فقه موجود محک می زنید؟ آن استاد بزرگوار در جواب گفته بود که چیزی از این بحثها ما نشنیده ایم، ولی حالا شما چند جمله از این نظرات و اندیشه ها را بفرمایید تا ببینم موضوع چیست؟ و پاسخی بدهم!

نیامده و بچ بچ هایی به راه افتاد. نگرش برخی ها در حوزه برای من مناسب است که ما یک سری بحثهای حوزوی داریم که هر کسی هر چه بیاورد داخل آن جای می گیرد و خارج از آن نیست! بدیهی است که این نگرش، نه به مطالعه مسائل جدید می پردازد و آنها را درک می کند و نه برای آنها پاسخ فقهی دارد.

مهرپور: امیدوارم که این مباحث ما را در تعیین و طرح هر چه دقیق تر موضوع کمک کند.

دکتر ناصرعلی منصوریان: به نظر من اساس قضیه روشن است و چون بحث اصلی حقوقی و فقهی حول موضوع انسان و کرامت انسانی است، در قلمروی انسان شناسی اسلامی قابل بررسی است. آنچه مسیر مباحث را ترسیم می کند، این است که هدف واقعی ما از این گفتگوها چیست؟ آیا برای وصول به یک نتیجه عملی بحث می کنیم و یا فقط دنبال کشف حقیقت و مباحث محض و تئوری هستیم.

لذا با این نگاه، کار فقهی بسیار مشکل می شود و حالا کدام فحول و کهور علمی و فقهی بتوانند به وسط میدان بیایند و در این شرایط بحثهای اساسی را مطرح کنند، خدا می داند. حتی آقای شیخ صادق لاریجانی مقاله ای در فصلنامه پژوهشی حوزه چاپ کرده بودند که در مورد بازسازی اصول فقه پیشنهاداتی داده بودند و ظاهراً به مذاق بعضی آقایان خوش

آیا ما دنبال بیان و کشف واقعیت نقش بشر در هستی از نظر اسلام هستیم؟ که در این صورت باید یک کار عمیق و درازمدت قرآنی در ابتدا صورت گیرد و تمام ریشه ها و زوایای فقهی مسئله روشن شود که فکر می کنم از چارچوب کار و فعالیت اجتماعات محدود این چنینی خارج است و باید با همکاری حوزه و دانشگاهها به

عنوان یک پروژه تحقیقاتی درازمدت انجام شود. البته چنین پژوهشی اساسی، مهم و ضروری است.

و اما بحث دیگری نیز مطرح است که نوعی بحث مصلحتی است که به هر حال ما به عنوان یک کشور اسلامی مورد هجوم حملاتی واقع شده ایم، مخصوصاً از طرف مجامع بین‌المللی به علت اجرای برخی مقررات و ضوابط اسلامی. حال چگونه می‌توانیم از این اصول و اعتقادات خودمان دفاع کنیم و باید تأکید ما بر این نکته متمرکز شود که به نظر می‌رسد باید به صورت موردی تمام انتقادهایی که تا کنون شده است و احتمال بروز آن نیز هست جمع‌آوری شود و به صورت جزئی و موردی یک به یک مورد بررسی قرار گیرد و فکرمی‌کنم که با هدف اصلی ما از این جلسات در تعارض نباشد، چرا که بحث انسان‌شناسی در اسلام با تمام این مباحث گره می‌خورد.

به نظر من چالشهای اساسی ما با مباحث جدید حقوق بشری بیشتر در سه مورد مذهب، جنس و ولادت است. تفاوتی که بین مسلمانان و غیرمسلمانان می‌گذاریم که در سیستم قانونگذاری ما جلوه‌گر شده است و دیگر در مورد جنس که ما بین زن و مرد تفاوت قائل شده ایم که بازتاب قانونی نیز پیدا کرده است و در حدود و تعزیرات و قوانین مدنی و جزایی مشهود است. ما در مسئله ولادت نیز تفاوت

قائل شده ایم که منشأ ولادت چیست. حقوق فرد حلال‌زاده با حرام‌زاده متفاوت است، بدون اینکه خود در طهارت و ولادت یا عدم آن نقشی داشته باشد. به نظر من مقوله مذهب را باید جدا کرد و ما نباید برای تبعیض مذهبی به دنبال توجیه باشیم، بلکه فقط با نوعی استدلال حقوقی و فقهی باید به چرای آن برسیم که چرا بین مسلمان و غیرمسلمان فرق می‌گذاریم و جالب اینکه ما از این نظر در موضع ضعف نیستیم، چرا که تفاوتی است که مسیحیها، کلیمیها و پیروان دیگر ادیان نیز بین خود و دیگران می‌گذارند. پس این تبعیض خاص اسلام نیست، اما تفاوتی که مابین زن و مرد می‌گذاریم یا - همان تبعیض جنسی - و تفاوتی که در مسئله ولادت می‌گذاریم، به نظر می‌رسد که قابل توجیه نباشد و ما باید بیشتر تحقیق کنیم و در تغییر و اصلاح سیستم قانونگذاری خود کوشا باشیم، چرا که اینجا دیگر توجیحات فقهی و سیاسی کارساز نیست.

نبوی: تفکیک آقای دکتر منصوریان که تبعیض از نظر مذهب را با تبعیض از نظر جنس و ولادت کاملاً جداگانه می‌پندارند، مورد قبول من نیست. در بحث نجاسات کفار که مشهور فقها استناد کرده‌اند به آیه شریفه «انما المشرکون نجس» و البته در ادامه آیه آمده است که «فلا یقربوا المسجد الحرام» و بر این مسئله یک رفتار

اجتماعی سیاسی نیز بار شده است، برخی از فضلا در تحقیقات اخیر مسائل جدیدی را مطرح کرده‌اند و البته قبلاً نیز مرحوم آیت... حکیم نیز مباحثی را طرح نموده بود. یکی از فضلا، ارجاعات معصومین را به آیه «انما المشركون نجس» را با نرم‌افزار جستجو کرد و معلوم شد در هیچ جا روایاتی نداریم که معصومین با اتکا به این آیه، یک حکم طهارت یا نجاست صادر کرده باشند و در مقابل، روایاتی بحث سیره را مطرح می‌کرد. برای مثال روایات متعددی داریم که شخصی لباسی یا کتابی به مشرک اهل کتاب قرض داده و او نیز پوشیده و یا استفاده کرده و بعداً از حضرت در مورد طهارت لباس خود سؤال کرده و حضرت نیز پاسخ داده بود که شما که ندیدید او لباس را نجس کرده یا خیر. و این حداقل به معنای قبول نجاست عارضیه کتابی است و نه نجاست ذاتی. به هر حال با این تحقیق که شده و این روایات، چگونه می‌توان حکم به نجاست مطلق کافر داد و الان عده کثیری از فقها قبول دارند که حداقل اهل کتاب پاک‌اند و طهارت ذاتی دارند.

مهرپور: انصافاً مباحث دقیق و خوبی مطرح شده، اما از طرفی کار را مشکل هم کرده است، چرا که این قدر مباحث گسترده شد که باید فکر کنیم از کجا شروع کنیم و چه باید بکنیم؟ به نظر من باید یک سری مسائل را کاملاً کنار بگذاریم تا بتوانیم درست و منطقی بحث کنیم و به نتیجه برسیم. یکی اینکه فارغ از اینکه بعضاً به ما حمله می‌شود و مورد انتقاد واقع شده‌ایم، بحث را شروع کنیم. بدون تعصب و بدون توجه به فشارها موضوع را بررسی نماییم و البته که واقعاً به ما حمله هم می‌شود و وظیفه خطیر دفاع از اسلام و نظام اسلامی و دستاوردهای آن نیز هست و چون این مقابله، ابزارهای خاص خود را می‌خواهد که یک مورد آن ابزار علمی و تحقیق و پژوهش است، پس باید مبتنی بر یک سری مباحث فکری و زیربنایی به مواردی که عملاً الان با آن سروکار داریم، بپردازیم و راهکار عملی ارائه دهیم.

این در مورد بحث تبعیض از نظر مذهب است. و اما در مورد تبعیض از نظر جنس و در ارتباط با مباحث زن و مرد، نص قرآنی داریم که خیلی هم به آن ارجاع شده است. برای مثال در مورد شهادت، به صراحت شهادت دو زن را معادل شهادت یک مرد معتبر دانسته‌اند و در

پس در منظر سوم واقعیت این است که ما در مواردی عملاً دچار چالش و مشکل هستیم

و بیایید برهرمبنایی چه مصلحت و چه ضرورت و... بدون اینکه از اساس و مبنای اسلام دست برداریم و بلکه با توقّف عملی و موقتّ برخی از فروع، به یک نحوی، نظامی قانونمند مستقر نماییم که ضمن شرکت در گفتمان جدید حقوق بشری کمتر مورد انتقاد و اعتراض جوامع جهانی قرار گیریم.

البته من بگویم که ما در مواردی این طور هم عمل کرده‌ایم و در بعضی زمینه‌ها نیز خلاف آن عمل می‌کنیم. با کمی دقت در عملکرد مجمع تشخیص مصلحت و شورای نگهبان در می‌یابیم که تحولات فکری در این زمینه‌ها به وجود آمده و در نحوه عمل آنها تأثیر داشته و نمود خارجی پیدا کرده است. در بیشتر این موارد به صورت تغییر وضع ظاهری و نوعی مصلحت‌سنجی به هر صورت ظاهر را درست و سازگار کرده‌ایم و در بعضی موارد که مشکل تراست مانده‌ایم و نوعی فرار ورهایی را برگزیده‌ایم. برای مثال مقررات زیادی در امور جزایی، مدنی، وضع کرده‌ایم که ابتدا شورای نگهبان خلاف شرع می‌دانست، مانند سرقفلی. اما بعد از انقضای مدت اجاره می‌بایست مستأجر ملک را تخلیه کند. یا اینکه معیار در ازدواج سن بلوغ شرعی است و قبل از آن نیز با اجازه ولی صحیح است و ولی به هر حال می‌تواند صغیر را تزویج کند و سریعاً به اصلاح قوانینی که ظاهراً با شرع مخالف بود مبادرت

نمودند. مثلاً ثبت ازدواج که اجباری بود، گفتند خلاف شرع است و اینکه اگر مرد خواست بیش از یک زن بگیرد، احتیاجی به رفتن دادگاه و اجازه و... نیست و اگر قرار باشد که اجازه از زن بگیرد و این تشریفات را داشته باشد، پس خلاف شرع است. و در مورد طلاق اینکه قانون خانواده مقرر کرده باید به دادگاه بروند و گواهی عدم سازش صادر شود و...، اینها نیز خلاف شرع است. یا در مورد دیه آمده‌اند و گفته‌اند که هیچ راهی ندارد و باید یکی از اقسام شش‌گانه دیه اجرا شود و من زمانی که جزو حقوق‌دانان شورای نگهبان بودم، مفصل با آقایان بحث کردم و آنها به تحریرالوسیله حضرت امام (ره) و کتب رایج فقهی استناد می‌کردند. به هر حال من گفتم که آقایان امروزه چگونه حله یمانی را در متن قانون قرار می‌دهیم که نمی‌دانیم چی هست، کجاست و درهم و دینار مسکوک الان چه جایگاهی دارد؟ و در واقع من جسارت کردم و کتاب وسائل الشیعه را برداشتم و یکی از روایات را پیدا کردم که مضمون آن این بود که در هر شهری دیه از همان چیزی که آنجا رایج و فراوان است، پرداخت می‌شود و در آن زمان این موارد شش‌گانه تقریباً هم قیمت بوده است. و به نظر من خود محتوای این روایات نیز این است که این موارد شش‌گانه موضوعیت ندارد. البته با اصرار شورای نگهبان تبصره‌ای برای ماده تعیین دیه

گذاشتند که در صورت تعذر عین می‌توان به دنبال قیمت رفت، که باید پرداخت موارد اصلاً ممکن نباشد نه اینکه متعسر باشد و بعداً به هر حال می‌توان سراغ قیمت رفت.

بعد از این مباحث، عده‌ای در شورا واقعاً توجیه شدند و به تعدیل نظرات خود پرداختند. امروز ما شاهدیم که در قانون تعزیرات و مجازات اسلامی ثبت ازدواج الزامی شده و اگر به ثبت ازدواج مبادرت نکنند، حبس تعیین شده است. البته مقدمه‌ای نیز آمده است که برای حفظ بنیان خانواده و... با وجود اینکه شورای نگهبان قبلاً الزام به ثبت ازدواج را خلاف شرع دانسته بود، بعد از ارائه مشکلات عملی، بعداً از نظر خود برگشت و آن را تصویب کرد. و در مورد دیه هر چند هنوز قانون دیه را عوض نکردند، اما عملاً دریافته‌اند که اجرای آن مشکل و یا غیرممکن است و بالاخره هم متوسل به رهبری شدند و به هر حال قرار شد که مواردی مانند گاو، گوسفند، شتر و... که راحت در دسترس است و وجود دارد قیمت گذاری شود و به هر حال روی عین پافشاری نشود و قیمت آن هم چون متغیر است، هر ۶ ماه کارشناس قیمت بدهد و معیار عمل قرار گیرد و ابلاغ شود به دادگستریها و براساس آن عمل شود.

در مورد سرقتی نیز مجمع تشخیص مصلحت تصمیم گرفت و مقررات قانون روابط مؤجر و مستأجر سال ۱۳۵۶ را در مورد سرقتی

که شورای نگهبان خلاف شرع اعلام کرده بود، قابل اجرا دانست و در مورد ربح و سود نیز تصمیمات خاصی اتخاذ شد. مجمع تشخیص مصلحت تصویب کرد که تحت هر عنوانی کارمزد ربح، خسارت تأخیر تأدیه یا سود در مورد مطالبات بانکها طبق مقررات زمان اخذ وام باید گرفته شود. البته در مجازاتهای حدود و دیه هنوز نظرات جدیدی در شورای نگهبان صادر نشده است. هنوز از نظر شورای نگهبان نمی‌توان خسارت معنوی و خسارات مازاد بر دیه را مطالبه کرد. ولی در مورد مقابله با آمریکا قانونی به عنوان مقابله یا عمل متقابل تصویب شد که بحث خسارتهای تنبیهی را مطرح نموده است که آمریکاییان علاوه بر خسارت اصلی با حکم به خسارت تنبیهی، مبالغی هنگفت از ایران مطالبه می‌کنند و حال آنکه در دادگاههای ما قانونی در این خصوص نیست که چگونه حکم دهند، پس باید قانون تصویب می‌شد. ولی بحث است که بر چه مبنایی تصویب کنیم؟ کدامیک از اصول حقوقی یا فقهی ما با این قانون سازگار است؟ ولی به خاطر مقابله با آمریکا باید قانونی سریعاً تصویب شود که این قانون تصویب شد و به تأیید شورای نگهبان رسید.

البته این موارد خیلی زیاد است و نوعی تغییر اندیشه شورای نگهبان نیز مشهود است، برای مثال در طلاق ابتدا باید به دادگاه مراجعه شود و گواهی عدم امکان سازش صادر شود تا

بعداً اجازه طلاق داده شود. ابتدا تصور می شد که حتماً همان سال ۱۳۷۱ خلاف شرع اعلام می شود، ولی به نحو غیرمنتظرانه مورد تصویب قرار گرفت، چون تفسیر شد که بدون گواهی عدم سازش نمی شود طلاق را ثبت کرد، نه اینکه طلاق واقع نشود و ثبت هم یک امر حکومتی است و واقعاً موارد بسیار نادری اتفاق می افتد که فرد بخواهد با شهادت شهود واقعه طلاق را اثبات کند و مردم معمولاً جرأت این را ندارند که غیررسمی طلاق واقع سازند.

به هر حال با همین توجیه و تفسیر فقهای شورای نگهبان خود را قانع کردند که به هر حال می گوئیم نمی شود ثبت کرد، نه اینکه شرعی نیست. پس عملاً ما مانند دیگران داریم عمل می کنیم، ولی اسم و ظاهرش را چیز دیگری گذاشته ایم. حالا در مجمع تشخیص نیز برخی مسائل مطرح شده که شورای نگهبان و مجلس نتوانسته اند حل کنند و به توافق برسند، مانند

سن ازدواج که من نیز در جلسه گفتم اصلاً ننویسید که ازدواج قبل از سن مثلاً ۱۵ سال باطل است که خلاف شرع باشد، بلکه بنویسید که ثبت ازدواج قبل از سن ۱۵ سال ممنوع است و عملاً قسمت عمده مشکل حل می شود و این یکی از راههای حل معضلات است.^۱

ما باید مواردی را که جامعه و حکومت اسلامی در اجرای آن دچار چالش هست و امکان و زمینه اجرایی آن فعلاً میسر نیست،

۱. قانون اصلاح ماده (۱۰۴۱) قانون مدنی موضوع ماده (۲۴) قانون اصلاح موادی از قانون مدنی مصوب ۱۳۷۰ که در جلسه علنی ۱۳۷۹/۹/۲۷ مجلس شورای اسلامی تصویب و بعد از ایراد شورای نگهبان به تبصره آن طبق اصل (۱۱۲) به مجمع تشخیص مصلحت ارسال و مجمع تشخیص مصلحت در تاریخ ۱۳۸۷/۴/۱ در قالب ماده واحده به شرح ذیل تصویب نمود: ماده واحده - ماده (۱۰۴۱) قانون مدنی موضوع ماده (۲۴) قانون اصلاح موادی از قانون مدنی و تبصره آن مصوب ۱۳۷۰/۸/۱۴ به شرح ذیل اصلاح می گردد: ماده ۱۰۴۱ - عقد نکاح دختر قبل از رسیدن به سن ۱۳ سال تمام شمسی و پسر قبل از رسیدن به سن ۱۵ سال تمام شمسی منوط است به اذن ولی به شرط رعایت مصلحت با تشخیص دادگاه صالح. (روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، شماره ۱۶۷۱۳، ص ۱۳۸۱/۴/۲۶، ص ۵)

مسیح و... نیز انتقاد دارد و گذشته از عملکرد اینها که مورد بحث ما نیست، اما ما مواردی از تبعیض از نظر مذهب و ملیت و... را در قوانین آنها نیز می‌بینیم. یهودیان به نژادپرستی شهره هستند و در قوانین آنها فرق بین یهود و غیریهود کاملاً مشهود است. تفاوت بین عرب و یهود نیز در قوانین آنها آمده است و تفکر حقوق بشری به سمت دنیای طرد تفکر و اندیشه نژادپرستی و اختلاف میان انسانها از نظر جنس، منشأ تولد، مذهب و... می‌رود.

با نگاهی به منشور و اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، مقاله نامه بین‌المللی کار، کنوانسیون رفع تبعیض نژادی، کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، کنوانسیون حقوق کودک، اعلامیه رفع تبعیض مذهبی که قرار است کنوانسیون بشود و خیلی از موارد دیگر درمی‌یابیم که طرز تفکر جدیدی در گفتمان حقوق بشر شکل گرفته و در حال تقویت شدن است و ما واقعاً جدای از اینکه به توجیه مقررات خود پردازیم، باید بیندیشیم که دید واقعی اسلام نسبت به این مسائل چه بوده است. آیا اسلام نیز انسان را به ما هو انسان دارای حقی یا امتیازی ذاتی از نظر داشتن یک عقیده مذهبی یا دارای نقص ذاتی می‌داند یا خیر؟ و آیا واقعاً بین کسی که مسلمان است و کسی که مثلاً مسیحی است و به اصطلاح کافر است به صرف همین اختلاف عقیده فرق است و یکی پاک و دیگری نجس است و حالا اگر از بحث نجاست و طهارت آنها نیز بگذریم، آیا واقعاً بین حقوق این دو فرق است؟ مثلاً بگوییم کافر حقوق تملیکی محدودتری دارد یا صلاحیت فلان شغل را ندارد و آن هم فقط و فقط به خاطر اختلاف عقیده، در حالی که صادقانه کارش را انجام می‌دهد و با شایستگی

پس ما به عملکرد دیگران توجهی نداریم که آنها بدتر از ما عمل می‌کنند. ما باید فارغ از این مسائل با فکری نو جایگاه خودمان را در این نظام جهانی تثبیت کنیم. چرا که در قرن گذشته حدود پنجاه یا شصت سالی است که تحولات شگرفی در این خصوص به وجود آمده و به طور جدی از سال ۱۷۷۶ در اعلامیه استقلال آمریکا یا ۱۷۸۹ در اعلامیه حقوق بشر و حقوق شهروند فرانسه و همچنین آنچه در منشور و اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده، این تفکر تقویت شده است که کلیه امتیازات ذاتی انسانی نباید بر اساس عقیده و مذهب مختلف باشد. باید همه را انسان دانست و برخوردار از حقوق. لذا باید فارغ از مسائل جنس و مذهب و منشأ تولد و... به انسان نگاه شود. به نظر من حتی ولادت در مقایسه با مذهب و جنس حالت فرعی تری دارد و به هر حال طرز تفکر جهانی و

نیز انجام می‌دهد. و در مورد زن و مرد با وجود آیات و روایات باید بررسی شود که آیا این اختلافات مقطعی بوده است یا خیر؟ آیا واقعاً بنا بر این بوده است که جنس زن طبق عبارت معروف «الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ» که الف و لام را جنس می‌گیرند، جنساً از مرد پست‌تر است؟ یعنی چون صرفاً زن است پایین‌تر از مرد است و قصاص و دیه و شهادت او به این شکل است و یا نه، این اختلاف صرفاً به جنس او بر نمی‌گردد، بلکه به یک سری مصلحتها و شرایط و اوضاع و احوال مربوط است. برای مثال در تعیین دیه چون بحث روی محاسبات مالی می‌رود و بعداً روی نقش زن در جامعه و امرار معاش خانواده و... تأکید می‌کنیم به هر حال حکم با توجه به نقش مالی زن صادر می‌شود، پس این تفاوت را به خاطر اختلاف نقش زن و مرد در مسائل مالی قائل شده‌ایم. پس باید دید این نقش تا کجا مؤثر است. اگر در سیر تحولات اجتماعی نقش زن در مسائل مالی تغییر یافت، عملاً، عقلاً و منطقاً باید حکم مبتنی بر آن نیز تغییر یابد. و یا در مورد شهادت زن ما الان باید این مسئله را بررسی کنیم و ببینیم که اسلام واقعاً در این زمینه چه گفته است. مخصوصاً قرآن و احادیث معتبر و به چه علت اختلاف در اعتبار شهادت زن و مرد قرار داده است؟ آیا این اختلاف صرفاً به خاطر جنس زن بوده است یا به نقش زن در جامعه و خانواده در اعصار مربوطه بر می‌گردد.

پس باید مطالعه ما از اسلام مبتنی بر فهم صحیح و تفسیر درست از قرآن باشد که زمان و مکان و شأن نزول و مخاطبین و موقعیتها را مدنظر قرار دهیم و حالا اگر واقعاً بفهمیم که ملاک اختلاف اعتبار شهادت زن و مرد چه بوده است با تغییر این ملاک و مبنا حتماً می‌توانیم حکمی جدید بدهیم که همان پیامد عملی آن است و حتماً در تقنین قوانین جدید نیز دخالت خواهد کرد.

اینکه الان این پژوهش می‌تواند در مطالعات حوزه نیز اثر بگذارد یا خیر، ما کاری نداریم. ما می‌خواهیم صرفاً یک کار تحقیقی بکنیم و طبعاً می‌تواند بازده کاری داشته باشد، اما مدعی نیستیم عاجلاً و حتماً این تحقیق اثرگذار خواهد بود، هر چند برای ما رسیدن به یک نتیجه عملی مهم است. حالا نظر شما را باید جویا شد که آیا این نظر قابل پیاده شدن هست یا خیر؟ یا قابل بحث هست یا خیر؟ و آیا رسیدن به نتیجه عملی امکان دارد یا اینکه فکر می‌کنید باید اصلاح شود؟

نبوی: در منظر فقهی به نظر می‌رسد سه راه حل وجود داشته باشد که یک منظر را شما فرمودید. یک راه حل این است که ما فقهمان را ثابت و لایتنجیر تصور کنیم و بحث سازگاری با مباحث جدید را با ابزارهای دیگر تأمین کنیم، یعنی اصل این را می‌پذیریم که جامعه‌پذیری و جامعه‌سازی

ما براساس آرای فقهی مشهور باشد و این را فرض می‌گیریم، ولی چون شرایط امروزی نمی‌گذارد، پس فعلاً از ابزارهای دیگری برای حل مسائل استفاده می‌کنیم.

راه حل دیگری که مدتها ذهن مرا مشغول کرده، بر پایه این استدلال است که بسیاری از اطلاعات فتوایی فقها، در مقام تطبیق با مصادیق، واقعاً مطلق نیستند و این اطلاعات ناشی از بساطت بررسی تبیین موضوع است. اگر بساطت موضوع در گذشته را در نظر بگیریم که امروز تبدیل به پیچیدگی موضوع شده و بساطت بررسی هم تبدیل شده به پیچیدگی بررسی و مسائل، در این هنگام با آن روند و روش استنباطی سنتی، الزاماً آنچه مشهور فقها به دست آورده‌اند را نفی نمی‌کنیم، بلکه در یک فضای کاملاً بسیط و مطلق، آن فتاوی جایگاه خود را دارند و مشکلی هم برایمان ایجاد نمی‌کنند، اما امروزه ما عناصر تقیید را پیدا می‌کنیم و برطبق شرایط مقید مثل شرایط بسیط حکم نمی‌دهیم. مثلاً در مورد رضایت پدر مادر نسبت به فرزند، عموم فقها گذشته از آیه شریفه «و بالوالدین احسانا» و با استناد به روایات باب، قائل به مراحل یا مراتبی برای احسان شده‌اند. نگاهی به جامعه زمان پیامبر که مدینه‌ای است با چند هزار نفر جمعیت که امروزه تغییر یافته و در عوض محیطی کاملاً باز و درهم پیچیده شکل گرفته است، احکام و مقرراتی متناسب با

قیود و پیچیدگی امروز را می‌طلبد. امروز اگر پدری به فرزندش گفت من از تو راضی نمی‌شوم، مگر اینکه به این سبک خاص زندگی کنی و فرزند اصلاً با این سبک نمی‌تواند زندگی خود را بچرخاند و پدر بگوید هر چه می‌گویم باید عمل کنی، ولو اینکه چرخ زندگی ات نچرخد و از طرفی همسر این پسر نیز لزوماً باید با آنچه پدر شوهرش می‌گوید سازگار باشد، بنابراین به اقتضای فتوی مطلق تبعیت از پدر، باید همه این موارد عمل شود. اما اگر با نگاهی جدید به آیات و روایات برگردیم، درمی‌یابیم که این احکام و مقررات در جای خودش به لحاظ بررسی موضوع واقعاً این قدر مطلق نیست و در هر مورد باید متناسب با قیودهای احتمالی آنها در نظر گرفته شوند و چون در دوران معاصر، قیود جدید زندگی در فقه نظر گرفته نشده، مشکلات عملی به بار آورده است.

بسیاری از مقیدهای احتمالی دیروز، امروز واقعی شده‌اند که باید یکایک این مقیدها در نظر گرفته شوند. برای مثال در بحث بلوغ در شرایط فعلی با این همه ابزارهای رسانه‌ای و تحولات آموزش و ابزارهای تعلیم و تکنولوژی آموزشی، مرز بین بلوغ جنسی و اجتماعی و عقلی و اقتصادی و... تغییر یافته و بعضاً فاصله زیادی به وجود آمده است و مرزهای آنها امروزه با یکدیگر تطبیق نمی‌کند و اگر ما این شرایط را

نادیده بگیریم، در مفهوم بلوغ دچار مشکل خواهیم شد، کما اینکه شده‌ایم. تعریف قدما برای بلوغ مبتنی بر تغییرات فیزیولوژیک بوده است و این مفهوم را با روایات تطبیق می‌دادند و عموماً استنباط می‌کردند که اتمام نه سالگی برای دختر و پانزده سالگی برای پسر، در شرایط آن زمان، سنی بوده است که نشانه‌های بلوغ غالباً ظاهر و مقتضیات عقلی، اجتماعی، تربیتی و جنسی نیز حاصل می‌شده است. اما امروزه می‌بینیم که علاوه بر بروز طیف نسبتاً گسترده بلوغ فیزیولوژیک، این بلوغ با بلوغ جنبه‌های دیگر همراه نیست و به هر حال سن بلوغ اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و بلوغ عقلی و... مباحث خاص خود را دارد و البته مابه استثنائات نیز کاری نداریم. ممکن است نادری از دختران ده ساله نیز به بلوغ همزمان جنبه‌های فیزیولوژیکی، عقلی، اجتماعی و تربیتی و غیره برسند.

پس یک منظر این است که ما به سوی تشخیص مقیدهای موضوعی حرکت کنیم که در اینجا حتماً با شرایط و ویژگیهای دوران مدرنیته پیوند خواهد خورد. در این منظر، موضوع شناسی تخصصی و نه موضوع شناسی بسیط عرفی باید تحقق یابد و لازم است اصلاحی هم در اصول فقه خود داشته باشیم، زیرا که ما دیگر نمی‌توانیم براساس مفهوم بسیط «عرف ساده میان مردم» مفاهیم اجتماعی را بنا کنیم،

بلکه باید به سراغ عرفهای تخصصی برویم که نیازمند مطالعات دقیق تخصصی است و باید موارد را ابتدا جستجوی علمی کنیم. برای مثال امروزه در مورد احکام ویژه ماهیانه خانم‌ها، تقریباً همگان اذعان دارند که مراجع عظام تقلید دچار نوعی درهم ریختگی مسائل شده‌اند و بعضی جمع‌بندی نموده‌اند که تا خود خانم‌های مجتهد جلو نیفتند و فتوی ندهند، واقعاً از دست مجتهدان مرد کاری ساخته نیست و روشن نمی‌شود که چه باید کرد و چگونه باید عمل کرد؟ مثلاً پدیده شیمی‌دارویی امروزه مسائل ایام مخصوصه خانمها را کاملاً تحت الشعاع قرار داده و بهم ریخته است؛ معلوم نیست باید مؤثر تلقی کنیم و در احکام استصحابی ایام مزبور اثر بدهیم یا دخالت ندهیم، چرا که موضوع از بساطت خارج شده است، درحالی که در گذشته اصلاً این مباحث، این موارد و این تکنولوژی مطرح نبوده است.

به هر حال من از این نظریه دفاع می‌کنم و نظام جمهوری اسلامی ایران نیز می‌تواند این یک امتیاز را بدهد که افراد ما باید میان جامعه پذیری مبتنی بر اراده فردی و یا جامعه سازی مبتنی بر اراده جمعی فرق قائل شوند و افراد بتوانند انتخاب کنند که مورد نخست را داشته باشند و همان روابط مشروع مشهور دیرینه را عمل کنند. برای مثال در روابط زوجین، مردی ضمن احترام به والدین خود، به همسر و والدین زن

هم احترام گذارد و به نوعی بتواند همگی را راضی کند و اما آیا نظام حکومت باید جامعه را براساس همین روابط ساده خانوادگی مبتنی بر تلاشها و کامیابیها و ناکامیهای فردی بسازد؟ حتماً جواب منفی خواهد بود، زیرا برای جامعه و نظام و حکومت، مقیدهای زیادی وجود دارد که باید به آنها توجه داشت، مانند مسئله اشتغال و دیگر مسائل زندگی که باید نظام اجتماعی، تمام افراد خانواده‌ها و همه مسائل آنها را در نظر بگیرد. زمانی که این مقیدها می‌آیند، طبعاً حکم مطلق را نمی‌پذیرند. در این جا باید بتوان با روش استنباطی فقهی و منطقی آن، به قوانینی دست یافت که توازن و تعادل لازم برقرار بشود.

ما جامعه را باید به هر حال طوری بسازیم که زمینه رشد و تعادل بشر مهیا شود، هم فقهی باشد و هم علمی. و منطقی نیست که اراده یک پدر با تمسک به فتوای مطلق تبعیت فرزند از پدر، زندگی فرزندان را دچار چالش جدی کند و این نگاه، جامعه‌سازی است.

راه‌حل سومی که وجود دارد و به مرز خواسته‌های روشنفکری نیز نزدیک می‌شود، این است که با تمسک به قرآن و با صرف‌نظر کردن از اطلاق برخی روایات، بعضی مسائل را بررسی و حل کنیم و معتقد شویم که زمان استفاده از اطلاق بعضی روایات حتی به عنوان تأسیس اصل مطلق گذشته است. ممکن است

ما یک اصل مطلق را نتوانیم از برخی آیات تأسیس کنیم و حتی اگر بتوانیم اصل مطلق تأسیس کنیم، فرض این است که بعداً مقیدها را تشخیص می‌دهیم و می‌توانیم آنها را کشف کنیم و می‌توان مقیدها را چه به لحاظ قرینه لَبّی و عقلی و چه به لحاظ قرائن لفظی و چه به لحاظ قرائنی که در آیات و روایات هستند استخراج کرد. برای مثال آقایان موارد پرداخت دیه را تعیین و محدود به موارد شش گانه مذکور در روایات کردند و کوشش نمودند که بین روایات یک قدر متقین بسازند، ولی از طرفی به این امر بدیهی توجه ندارند که این روایات ناظر به تناسب موارد امکان پرداخت دیه با زمان و مکان و صدور روایت است و این خود در حقیقت قید لَبّی پرداخت دیه است، ولی نادیده گرفته‌اند و قضیه را مطلق پنداشته‌اند و این مطلق سر جای خودش باقی مانده است.

البته هنوز هم اگر زمانی و یا در محلی بتوانیم پرداخت دیه به اقسام ششگانه را اجرا کنیم، باز هم اطلاق پابرجا و قابل دفاع خواهد بود و اجرا می‌کنیم، ولی می‌بینیم که امروز در اجرای احکام دیه دچار مشکل شده‌ایم، به مقیدهای آن توجه نمی‌کنیم. کدام مقیدها پاسخ روشن است. امروزه نسبت میان دهگانهای شتر، گاو، گوسفند و سکه طلا و نقره در عرصه اقتصاد به شدت برهم خورده و قیود اقتصادی جدید، امکان عمل به اطلاق روایی را سلب

کرده است. در نگاه افراطی راه حل سوم، اصل بر این قرار می‌گیرد که اصولاً احکام اجتماعی دیرینه دینی اصلاً به درد نمی‌خورند و باید کاملاً کنار گذاشته شوند و در حقیقت به نظر آنها باید ساختاری اجتهادی تشکیل شود و اجتهادی اجتماعی و بعضاً حکومتی شکل بگیرد و مثلاً هر ده سال احکام مدنی و جزایی را که از دایره فقه قابل عمل و زمان مدار امروزی ما خارج می‌شود، اعلام کنند. برای مثال این سازمان اعلام کند که از امروز به بعد شطرنج آزاد است و یا از امروز اجرای علنی حدود ممنوع است و مبنای این اعلام‌ها نیز مبتنی بر اعلام پایان یافتن دوره عمل به پاره‌ای از احکام اجتماعی اسلام باشد. این تفکر غیرقابل قبول است و موفق هم نمی‌شود، چرا که به هر حال این مطلق‌ها در شریعت وارد شده و در فضای بسیط هم می‌دانیم که یقیناً کارساز و قابل عمل است و جواب هم می‌دهد و بسیاری از آنها در جوامع مدرن نیز به اطلاق خود باقی مانده و کار آمد هستند.

جامعه مدنی پیامبر اسلام با همین احکام به بهترین نحو اداره شد و بی‌نهایت مثبت جواب داد. مثلاً بحث اجرای حدود، سرشار از ظروف و آثار روانی و اخلاقی است که من قبلاً نیز اعلام کرده‌ام که قوه قضاییه نمی‌تواند بدون توجه به آن شرایط و آثار به اجرای علنی حدود بپردازد.

از جمله اینکه در زمان معصومین (ع) در اجرای حد، نوعی خواست و اراده تطهیر وجود داشته است و اصلاً موضوع این نبوده که مثلاً حضرت امیر (ع) تیمی تشکیل دهد و عده‌ای را مردم این طرف آن طرف بگیرند و حد بزنند، بلکه یک خواست ارادی از طرف آن شخص مجرم و گناهکار و یا یک خواست ارادی قوی از جانب جمع وجود داشته است و اجرای حد شرایطی داشته و با عنایت به آنها اجرا می‌شده است. و جالب است که خود شخص هم چون نیت و قصد تطهیر داشته، مشتاق بوده که حد به خوبی اجرا شود، نه اینکه در اجرای آن مسامحه گردد و حال اگر فلان فقیه در مباحث فقهی خود به حد کفایت به ظروف آثار اجرای حدود نپرداخته است، یقیناً نباید به این مفهوم تلقی شود که شما در اجرای احکام نادیده بگیرید.

به نظر من امام خمینی (ره) یکی از مهم‌ترین مقیدهایی که بیان کرد مسئله «تحصیل و به دست آمدن نتیجه و روح شریعت از اجرای احکام» است. در پیامد اجرای احکام، این خود یک مقید است، یعنی اگر حاکم از بیرون نگاه می‌کند و می‌بیند که در همان حال که جامعه به مجموعه مقررات و احکام مطلق به عنوان یک نظام عمل می‌کند، ولی روح شریعت حاصل نمی‌شود، می‌تواند به احکام مطلق عمل نکند و مثلاً اگر احکام اقتصادی اسلام قرار است اجرا شود، حداقل، آنها را مقید به تحصیل نتایج کلی

احکام کند. شاید در پی اجرای احکام اقتصادی اسلام، نتایج جزئی مثلاً نسبت به شخص خاص حاصل نشود، ولی حداقل باید مقید به تحصیل نتایج کلی شد.

مبنای کلی لحاظ قیود جوامع جدید در اطلاق احکام استنباط شده این است که در گذشته علوم و تکنولوژی و مجادلات علمی و فلسفی به این شدت مطرح و مؤثر و به ویژه کاربردی نبود و بحثهایی نظیر حقوق بشر و رفع تبعیض و غیره شکل نگرفته بود و به تعبیری چالش میان مباحث پارادایم‌های مذهب و علم مطرح نشده بود و در بساطت دورانهای گذشته، کلیه مقاصد شرع از اجرای احکام مطلق استنباط شده حاصل می‌شد، اما امروزه باید از یک سو قیود و شرایط جدید را در موضوعات فقهی لحاظ کرد و از سوی دیگر،

دائماً دغدغه تحصیل مقاصد شریعت در شرایط و ظروف جدید را داشت و احکام را به کارآمدی نهایی رساند. برای مثال در روایات می‌بینیم که مرتکب گناه به چه نحوی خودش اقرار می‌کرد و آماده مجازات می‌شد و اصرار بر اجرای حد داشت که تطهیر شود، حتی در مورد جرمی که آلودگی اجتماعی آن چنانی هم ایجاد نکرده بود. در مواردی حضرت امیر(ع) قبل از اجرای حد به نحوی عمل می‌کرد و دنبال این مسئله بود که یک جوری اقرار مجرم کامل نشود و اجرای حد انجام نشود و تحصیل نتیجه

حکم شریعت که بازدارندگی و تطهیر بود نیز حاصل شود. مثلاً اگر اقرار کامل نمی‌شد و فرد توبه می‌کرد، چون مردم ضروری ندیده‌اند و مطلع هم نشده‌اند و مرتکب گناه هم اصلاح شده و به هر حال فرد و جامعه تطهیر شده‌اند و نقش حاکم و حکومت نیز که هدایت‌گری بوده ایفا شده است، پس لزومی ندارد که مرتکب به صورت صوری شلاق بخورد.

امروزه توجه به شرایط و مقیدات در اجرای احکام دینی و حتی در تقنین قوانین بسیار حائز اهمیت است و قیود و شرایط به مراتب از گذشته بیشتر، حساس‌تر و پیچیده‌تر شده‌اند. من نظر دوم را قبول دارم و البته باید هنوز بحث و بررسی شود تا نقاط ضعف و قوت آن روشن شود و با این موضوعات مطروحه در این سلسله جلسات، می‌تواند زوایای آن روشن‌تر شود.

امروزه در ذهن معاش و زندگی همه مردم و حتی مجتهدان، شرایط و قیود زندگی جدید وجود دارد. به نقل از یکی از مراجع محترم تقلید، نمونه‌ای را عرض می‌کنم. ایشان با وجود اینکه خود، مباحث حقوق والدین و زوجین برپایه فقه مشهور می‌گفت، ولی در ازدواج دخترش روش دیگر برگزید. ایشان به خواستگار دخترش می‌گفت آن چیزهایی که

سردرس می‌گوییم معنایش این است که هر کس می‌تواند و مجاز است عمل کند، اما اجباری در تحقق مطلقهای فتوایی وجود ندارد و به اعتقاد

من، دخترم گوشت قربانی نیست که در منزل پدری تو و همراه مادرشوهر مستقر شود. ملاحظه می‌کنید که ایشان برای خلاصی از اطلاق احکامی که اجرای آنها را در مورد خود پذیرفتنی نمی‌دانست، می‌کوشید از تحقق موضوع مزبور جلوگیری کند و البته این روش به وضوح تأکید بر پذیرش ناخودآگاه قیود و شرایط جدید است. مثال دیگر، در گذشته زمانی حیات مباحات و احیای اراضی موات امری مسلم بوده و هر مقدار احیای اراضی، جارا برای دیگری تنگ نمی‌کرده است، ولی امروزه امکان احیای اراضی موات با این پیشرفتهای علمی و تکنولوژی برای بسیاری از انسانها در مدت کم میسر است و مالکیت از طریق احیای اراضی موضوعی مشکل ساز شده است و هیچ فقهی امروزه نمی‌تواند مردم را توصیه به احیای آزاد اراضی کند، چرا که مقیدات زیادی وارد شده است و این مقیدهاست که بر همه امور و شئون اثر گذاشته و حقوق مالکین و والدین و اشخاص را تحت الشعاع قرار داده است.

پس باید میان کارشناس تخصصی و میان مطالعه فقهی مبتنی بر تجزیه فروع مختلف از اطلاقات، نوعی پیوند عمیق و عظیم برقرار کنیم. پیامد این اقدام، ایجاد انگیزه برای طرح خواسته‌های جامعه علمی و متخصصان کشور از متفکران دینی و مدیران سیاسی برای مشارکت در اجتهاد خواهد بود. در سال ۱۳۷۴ حدود ۱۲۰ نفر از اساتید دانشگاه تهران نامه‌ای به مقام معظم رهبری نوشتند و اعلام کردند که ما برای کارشناسی تخصصی و یاری دادن به فقه آماده هستیم و مقام معظم رهبری این نامه را ارجاع دادند به شورای عالی مدیریت حوزه علمیه قم و به مدیریت حوزه توصیه کردند که این پیشنهاد بسیار مهم مورد توجه جدی قرار گیرد. نامه به دست آیت‌... ناصر مکارم شیرازی رسید و ایشان نیز تقدیر کردند که پیشنهاد مزبور بجا و عظیم است و برای آینده حوزه و دانشگاه و مسائل فقه حیات است، ولی عملاً رها شد و هیچ اقدام درخور توجهی نشد. من احساسم این است که اگر قرار باشد دارالفقه ما به نحو کاملاً پیشرفته و مدرن عمل کند، باید تمام این موضوعات را به صورت تجزیه شده مطالعه کند و بسیاری از موضوعات مادیگر مطلق نیست. برای مثال اگر قرار است در مورد پدر و فرزند و مادر صحبت شود، ممکن است، ده تیپولوژی مختلف داشته باشد که شاید یکی از آنها در قالب همان اطلاق باقی بماند و بقیه تحت این اطلاق باقی نماند و ممکن است بازخوانی روایات توضیح دهند و مشخص کنند که این تیپولوژیها تحت آن اطلاق اولیه باقی نمی‌مانند و فقط در دید بعضی فقها در همان زندگیهای بسیط گذشته اطلاق باقی مانده است. اگر مطالعه تخصصی به این نحو انجام شود و از طرفی مطالعه فقهی هم مبتنی بر بسط این احتمالات و

تجزیه باشد، در این زمان است که تلفیق و ترکیب این مطالعات ما را می‌تواند به اهداف و نقاط مشخص برساند. مثلاً کارمندان موظف در ساعات اداری، رابطه‌ای با حکم تبعیت از پدر و مادر برقرار می‌کنند که نمی‌توانند مانند غیر کارمندان و یا در ساعات غیر اداری باشند.

مهرپور: بنابراین باید موضوعات مشخص را با شقوق مختلف آن مطالعه و بررسی کنیم تا تمام جوانب علمی، فقهی شرعی آن شکافته شود و بعداً نتیجه عملی و پیشنهاد تقنینی ارائه کنیم.

نبوی: مثلاً مادر مورد حکم تشریح جسد مسلمان تحقیقی انجام دادیم که در مجله حوزه و دانشگاه نیز چاپ شد. ابتدا کمیسیون تخصصی در تهران تشکیل دادیم و موضوع آناتومی و تشریح را با بهترین اساتید از بُعد آموزشی، درمانی، آینده‌گری آن، بحث مالی، روانی و غیره مورد بحث قرار دادیم. بحث به آنجا کشید که

اگر معتقد به اطلاق حرمت تشریح جسد مسلمان هستیم، باید به سئوالات و مشکلات معطوف به شرایط جدید جواب دهید. نتایج این تحقیق هنگامی که به اطلاع برخی از مراجع محترم تقلید رسید، به فکر اصلاح فتوای مطلق خود در رساله در حال تجدید چاپ خویش افتادند که مثلاً شاید تبصره‌ای بزنند که به هر حال برای نیازهای فلان و فلان، می‌توان جسد مسلمانان

مهرپور: موضوعات قابل بحث بسیار زیاد است، از این رو باید ابتدا این موضوع کشف و بنابر اهمیت آن اولویت بندی شود و ابتدا سراغ مواردی برویم که به صراحت در قوانین ما آمده است. برای مثال ابتدا به بحث تفاوتی که در قوانین ما بین مسلمانان و غیر مسلمانان است، مشخصاً بپردازیم. این مقررات به نظر تبعیض آمیز می‌آید و بعد مسئله اختلاف از نظر جنس و ولادت و....

این زمینه به مبانی اجتهادی آن توجه کنیم که استنباط اجتهادی آن از نظر فقه چگونه بوده است و بعداً سؤال اساسی را مطرح کنیم که آیا واقعاً کفر و اسلام می‌تواند منشأ این اختلافات و تبعیضها باشد و یا اینکه آیا واقعاً کفر و اسلام این اختلافات را به وجود آورده یا مسائل دیگری نیز دخیل بوده‌اند که فعلاً فراموش شده است. برای مثال در نظام اولیه اسلامی اصولاً مرزبندیهای جغرافیایی که نبوده، بلکه این تقسیم بندی و مرزبندی بر اساس عقیده بوده است نه ملیت، و حال که مفهوم ملیت و تابعیت بر اساس مرزبندی جغرافیایی و نه صرفاً بر مبنای عقیده در جهان اسلام پذیرفته شده است، آیا نباید وضعیت فرق کند؟

منصوریان: پس سه راه حل یا منظر در این خصوص مطرح شد: یکی اینکه تمام مقیدات مخصوصاً مقیدات اجتماعی را در تقنین قوانین مدنظر داشته باشیم. دیگر اینکه مقتضیات زمان را توجه داشته باشیم و هر چند سال دوباره به اصلاح و تجدید نظر قوانین پردازیم. سؤال من این است که آیا به عنوان یکی از مهمترین مقیدات می‌توان خود زمان و مقتضیات زمان را اشاره کرد؟ یعنی برای مقیدهای زمانی به نظر من باید نقش مهم تری قائل شویم.

نبوی: نقش زمان و مقتضیات زمان در دیدگاه

البته با همان دید مشخص و فارغ از بعضی مسائل که ذکر کردیم، بیاییم مبانی قرآنی، روایی و فقهی آن را بررسی کنیم و ابتدا دید واقعی اسلام را نسبت به موضوع دریابیم و بعداً به موارد عملی و قانونی آن پردازیم که آیا مثلاً در قتل عمد باید بین مسلمان و غیر مسلمان تفاوت گذاشت؟ و مباحث هم کفو بودن شکافته شود و اینجاست که باید کلیه مقیدات و تبصره‌ها و شرایط و اوضاع و احوال و مباحث اجتهادی و... مطرح شود و بعداً جداگانه مسائل حقوق زن بررسی شود.

البته به نظر من همه این نتایج و موارد برمی‌گردد به اینکه نگرش واقعی اسلام نسبت به این مسائل چگونه است؟ اگر دید واقعی اسلام نسبت به انسان تحقیق شود، بسیاری از این نتایج به دست خواهد آمد و حقوقی مبتنی بر آن، دید و نگرش ظهور پیدا می‌کند. اگر به نظر شما بحث و بررسی این کلیت عملی نیست، اشکالی ندارد، بیایید موردی بحث کنیم. مثلاً همین تبعیض بر اساس مذهب یا تبعیض بر اساس دین یا تبعیض بر اساس عقیده را بحث کنیم و اینکه اولاً چه مواردی داریم که در معرض و متأثر از این مسئله است و دقیقاً مقررات فقهی و موضوعه بررسی شود. البته بسیاری از این مقررات که فعلاً اجرا می‌شود، مبتنی بر قول مشهور فقها یا به هر حال نوعی نگرش فقهی است و باید این مسئله توأمأ بررسی شود و در

انتخابی من در خصوص موضوع بسیار چشمگیر نیست، چرا که در نگرش دوم اشاره شد که هرگز اطلاعات در ظرف بسیط تعطیل نمی شوند، پس ما هیچ دعوا و جدالی با فقهای قدیم نداریم و تمام احکام فقهی را در آن شرایط گذشته خودش کاملاً قبول داریم و حتی اگر امروزه نیز به هر دلیلی همان جامعه بسیط شکل بگیرد، همان قوانین را بر آن حاکم می کنیم.

مثلاً امام (ره) شطرنج را در شرایط کنونی حلال اعلام کرد، نه اینکه قبلاً هم آن را حلال می دانسته است، خیر. او شطرنج را در شرایط و اوضاع و احوال ما قبل حرام می داند و نظر قدما را قبول دارد و حرمت شطرنج را در زمانی که آلت قمار حساب می شده سلب نمی کند. ولی امروزه که تبدیل به یک رشته ورزشی و کار فکری شده است، حلال اعلام کرده است، چرا که برخی روایاتی که برای حکم حرمت به آن استناد می کنند، خودش مقیدات را ذکر کرده، ولی از دید فقها پنهان بوده است.

در گذشته فقها بدون توجه به قیود موضوعی، فقط همین حکم نهایی را گرفته اند که بازی شطرنج حرام است، تخت نرد حرام است، اما توجه به ذیل برخی روایات نکرده اند که گفته است: «کل ما قومر به فهو حرام»، هر آنچه که با آن قمار شود، حرام است و این مقید بسیار مهمی که روایات را منصوص العله می کند. پس اگر حیثیت قمار بودن منسلخ شود، این سؤال

مطرح می شود که به چه وجه و به چه دلیلی موارد مذکور حرام اند؟ نکته جالب این است که با فتوای امام (ره)، اگر امروزه چیز دیگری با آن به طور معمول قمار شود که در قدیم اصلاً ابزار قمار نبوده است، حتماً استفاده از آن حرام است و اینجا قید مورد نظر، حکم را هم تضییق می کند و هم توسیع می دهد و همیشه معطوف به تضییق نیست و ممکن است قیدش به توسع باشد.

یا مثلاً بحث ربا را ملاحظه کنید. ما اصولاً با خود کلمه که دعوا نداریم، ربا یعنی افزوده مالی. افزوده مالی در نظام زندگی قدیم منصرف از بحث گردش نقدینگی، به شکل امروزی سرمایه گذاری و تولید و غیره نبوده است. امرار معاش قدیم به راحتی با حرکت ید مهیا بوده است و زمین کشاورزی، دامداری، صنایع دستی برای همه مهیا بوده است و در آن شرایط پول تحصیلی بدون تحرک مذموم بوده است، ولی در شرایط کنونی که این مسائل مطرح نیست، همین است که آقایان نمی توانند ربا تولیدی را حل کنند. مثلاً کسی توانایی کاربری از پول خود را ندارد نمی تواند با آن کارخانه بسازد یا سرمایه گذاری کند، ولی طرف مقابل این کارایی را دارد و با طیب خاطر و اطمینان می تواند به این پول بیفزاید و سود کند. حال در این مورد نمی گوئیم مستقیماً سود سپرده پولی را شرعی اعلام کنیم و در نظام بانکداری جاری

کنیم که بگویند شما تمام مفاهیم اقتصاد کینزی را قبول کرده‌اید. بلکه بنده معتقدم باید برای این ارزش افزوده مثلاً ده تیپولوژی مشخص ترسیم کنیم و هر کدام را جداگانه بررسی کنیم و اینکه «احل الله البیع و حرم الربا» کدام تیپ خاص را شامل می‌شود و مقیدات این حکم مطلق و کلی چیست؟ و کدام تیپ را شامل نمی‌شود؟

به هر حال این حکم مطلق سریعاً احساس نیاز به مقیدات پیدا کرد و می‌بینیم که پیامبر نیز به فکر فرو رفت و می‌خواست گویا چیزی بگوید، یعنی پیامبر خدا هنگامی که عکس العمل شدید مردم را در مقابل حکم مطلقى ولو بانص قرآنى مشاهده کرد، نگفت که همین است و بس. بلکه به فکر چاره افتاد تا اینکه خود خدا آیه نازل کرد و مباحث لعان را مطرح کرد و مسئله زوجین را جدا کرد و به هر حال به شکلی و بانوعی قید و تخصیص زدن مشکل را حل کرد.

حال شما فکر کنید اگر این آیات بعدی نیامده و آن عکس العمل اجتماعی زمان پیامبر اتفاق نیفتاده بود و شارع به فکر حل آن نبود و در جامعه امروزی چنین اتفاقی می‌افتاد، آیا نباید به فکر راه حل آن بود؟ حالا اگر می‌خواستند راه حلی پیدا کنند مباحثی پیش می‌آمد، مانند همین عرفی شدن دین یا تمسک به مقیدات احکام و....

به نظر من نمونه‌های بیشتری قابل کشف

مهرپور: شاید برای همه ما اتفاق افتاده باشد که گاهی جرعه‌هایی یا علائمی از خود قرآن و رویه‌های ائمه و پیامبر یک دفعه به ذهن می‌آید که مدتها از آن غافل بوده‌ایم و قابل تأمل است. مثلاً برای خود من مدتی پیش این حالت پیش آمد که یک دفعه آیه‌ای نازل شده در مورد افترا که می‌فرماید «والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا بربعه شهداء فاجلدوهم ثمانین جلده و لا تقبلو لهم شهاده ابدًا و اولئک هم الفاسقون» (سوره نور آیه ۴)... یعنی هم مجازات تعیین کرد و هم سلب حقوق اجتماعی کرد. پس این مورد با این مجازات شدید ابلاغ شد. خیلی بین مردم حرف پیش آمد، حالا اگر طرف نتوانست چهار شاهد جمع کند چه باید بکند و مثلاً اگر کسی در خانه‌اش مردی را مشغول زنا با همسرش دید چه باید کند. بگوید یا نگوید. اگر بگوید که شلاق هم می‌خورد و از طرفی چگونه صحنه را حفظ کند تا چهار شاهد جمع نماید. به هر حال این حکم، بحثهای زیادی را به وجود آورد. یکی

و فهم است و این بیانگر این مسئله است که به هر حال راه بسته نیست. مثلاً ممکن است زنی شکایت کند که شوهر من چندبار است که طلاق می‌دهد و در عده رجوع می‌کند و سرنوشت و تکلیف من را معلق کرده است و بدیهی است که به صرف اختیار طلاق و رجوع نمی‌توان سوء استفاده از حق کرد. لذا می‌بینیم بعداً راه بسته می‌شود و بحث الطلاق مرتان و بحث محلل و... پیش می‌آید. و مسئله این است که آیا فقط راه حل همین است، یا اینکه در آن مورد خاص و برای حل همان مشکل مشخص و خاص این راه حل ویژه آمده است، یا اینکه واقعاً نمونه‌ای از ارائه طریق است و فقط راه را نشان داده است. پس در خود قرآن نیز نوعی علائم و نشانه‌ها می‌بینیم که به هر حال راه بسته نیست. حالا شما اسمش را هر چه می‌گذارید بگذارید: عرفی کردن، سکولار کردن، تکیه بر مقدمات و... ولی من معتقدم به هر حال واقعیهایی در آموزه‌های دینی هست که حتی رد پای آن در خود زمان نزول قرآن و حیات پیامبر نیز دیده می‌شود.

من نظرم این است که مباحث در مسیری پیش رود که به هر حال به طرف یک طرح موضوع معین و بسط و تشریح همان موضوع باشد، تا به نتیجه‌ای برسیم، مگر اینکه برای ما مهم نباشد که به کجا می‌خواهیم برسیم. از این رو بحثهای کلی و تحلیلی کفایت می‌کند و در

نوی: به نظر من نیز اگر بحث جزئی تر شده و تقسیم بندی شود تا به صورت موردی بررسی کنیم بهتر باشد. اما در جواب عده‌ای که شاید فکر کنند که من مقید شدن و یا به تعبیر بعضیها غیر قابل اجرا شدن برخی احکام مطلق شرعی را معادل سکولاریزاسیون می‌دانم، عرض کنم اصلاً این طور نیست. زیرا این دو مقوله از اساس

با هم متفاوت هستند. به نظر من جوهره بحث این است که فقه ما از آموزه‌های دینی به جای آنکه بیشتر قواعد فقهی بسازد و قواعد را بسط و

گسترش دهد، به جای آن به ساختن مسئله فقهی منطبق بر موضوعات خارجی پرداخته است. حتی در بحث صلوة یاد در کتاب الصلوة مفصلاً بحث کرده که مستحب است مسجد چگونه باشد و از آن برخی صور معماری را نیز برخی‌ها استنباط کرده‌اند و اینجاست که مشکل ایجاد می‌شود با معماری جدید.

آیا اگر مسجد داخل پارک باشد، همان جایی که مهاتیر محمد نخست وزیر مالزی ساخته و آمده کنار آن کامپیوتر گذاشته و جوانان به قرآن خواندن هم مشغول می‌شوند، کدام دستور دینی می‌گوید این کار غلط است و بایستی حتماً بر اساس همان ساختار استنباط شده از ظاهر برخی احادیث عمل کنیم. این در حالی است که اگر دقیقاً موارد شکافته شود، می‌بینیم که ساختارهایی که از احادیث استنباط شده و مدون و جمع‌آوری شده، در نهایت تبدیل به فقه مدون ساختار ساز شده و در همان حال، تزئین مسجد و روح مسجد و تناسب آن با شرایط و امکانات زمانی و مکانی اصلاً فراموش شده است.

بنابراین، نظریه‌ای که ارائه کردم سکولاریزه کردن نیست، بلکه نوعی مدرنیزه کردن موضوعات فقه همراه با غلظت حکم مذهبی است. مهم این است که در عمل به جوامع بشری

این الگوها را ارائه کنیم که این جامعه ماست و اگر توان ایجاد کل هم نداریم، حداقل یک قسمت از آن را ایجاد کنیم.

به هر حال این نظریه و بررسیهای دقیقی است که ما انجام داده‌ایم و بر اساس آن به طور همه جانبه آموزه‌های دینی ما عملی می‌شود و الگوها و پاسخهایی که می‌توانیم ارائه دهیم، آن هم جوابیه کسانی است که از یک لیبرالیسم مبنادار و ابتدایی شروع می‌شود و بعد به مرحله حقوق اجتماعی می‌رسد و بعد به یک نسبیّت مطلق. به نظر من امام روی این نکته تأکید و حساسیت داشت که فقه باید به هر نحو کارآمدی، تحول و پویایی داشته باشد تا بتواند جوابگوی نیازهای در حال تغییر جوامع بشری باشد و البته هیچ تضمینی نیست که کاملاً مطابق با مباحث و مقررات حقوق بشری باشد. این در حالی است که حقوق بشر نیز در یک سری از تناقضات خودش دچار چالش و بن بست شده و بحثهای جدیدی را مطرح ساخته است. مانند آقای گوتیر در مقاله‌ای تحت عنوان آیا قرارداد اجتماعی یک ایدئولوژی است یا خیر؟ کاملاً بررسی کرده و پاسخ داده که هر آنچه غرب تنظیم کرده است به عنوان حقوق بشر و نظایر آن، یک ایدئولوژی است و ما به غلط فکر کرده‌ایم که اینها تعلیم واقعی زندگی است، در حالی که غرب عناصر ایدئولوژی زندگی را در قالب قرارداد اجتماعی تبیین و بررسی

می‌کند.

دختران شده‌ایم، عموماً فقها این بحث در بلوغ را پذیرفته‌اند که دختر نه ساله را نمی‌توان صالح به بسیاری از امور بلوغ نظیر اعطای گواهینامه رانندگی و جواز معاملات کلان دانست و حتماً برای تعیین این نه سال در روایات، شرایط و مقیداتی نیز بوده است که غفلت ما از مقیدات ممکن است فقه را در جوابگویی به مسائل اجتماعی و نیازهای جامعه به بن بست بکشاند. ولی در عین پذیرش مقیدات اجتماعی بلوغ، مسلم است که نه سالگی برای دختر به عنوان سن وجوب نماز و عبادات قابل عمل، بلا اشکال است.

مهرپور: به نظر من موضوع خاص و محدود مورد بحث می‌تواند تبعیض از نظر مذهب باشد که کلیه مقررات فعلی موجود در ارتباط با موضوع بررسی شود، مقرراتی که بیانگر نوعی تبعیض از نظر مذهبی باشد و البته ابتدا به عنوان مقدمه مقداری مباحث کلی و ماهوی مطرح می‌شود و بعد آن مورد خاص مانند تبعیض از نظر مذهب به طور مفصل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

پس بنا را بر همان نه سالگی در بلوغ عبادی می‌گذاریم و ایجاد قید برای بلوغ اجتماعی، بلوغ فیزیولوژیک و غیره به معنای سکولاریزاسیون نیست و هر چند روایات بعد از وجوب نماز در نه سالگی، به اجرای حدود نیز اشاره می‌کنند و این سکولاریزاسیون نیست. مثلاً روایاتی که حاکم و محکوم شده در اصول فقه مانند روایاتی که می‌فرمایند حدود با بروز هر شبهه‌ای از بین می‌روند «تُدْرءُ الحدود بالشبهات»، همین روایات ممکن است بر روایات دیگر در مبحث دیگر حاکم بشوند و می‌توان از همان روشهای استنباطی استفاده کرد.

نبوی: به نظر من تاکنون به خوبی به مباحث پرداخته نشده است. اگر موضوعات بدون پیش زمینه‌ها و تعصبات بررسی شوند، بعضاً مورد قبول فقها هم قرار می‌گیرد. برای مثال در موضوع بلوغ، اکثر فقهای معاصر تفکیک بلوغ فیزیولوژیک و بلوغ اجتماعی را پذیرفته‌اند و حتی بلوغ عبادی را مشروط به حدّ مقدور کرده‌اند. پس اگر دختر نه سالش تمام شد، بنابراین گذاشته شود که نمازش را بخواند. اما در مورد معاملات و ازدواج و این مسائل مربوط به حکومت است و حدّ آن را حاکم اسلامی در قوانین معین می‌کند و هیچ تخصیصی و مقیدتی هم نمی‌تواند بگوید که نمی‌تواند در نه سالگی نماز بخواند و روزه هم اگر می‌تواند بگیرد، چه اشکالی دارد و اینکه پایبند به این نه سال بلوغ

و برای هر یک از مکاتب و مذاهب فقهی گوناگون، نماینده‌ای انتخاب و دعوت به همکاری شود که اکثراً نظر او را قبول دارند و طبیعی است که در شرایط فعلی بحث حالت سیاسی - اجتماعی نیز پیدا می‌کند، مضافاً اینکه افرادی که زیاد مشهور شده و سرزبانها افتاده‌اند، معمولاً نه به خاطر وجههٔ صرفاً علمی آنها، بلکه بیشتر به خاطر گرایش خاص سیاسی - اجتماعی آنها بوده است. یک گروه می‌خواهند همه چیز را دینی کنند که باید نماینده‌ای از آنها دعوت شود و جالب است که بسیاری از طیفهایی که ظاهراً از همدیگر جدا هستند، در برخی مباحث فقهی با همدیگر تقارب دارند و البته بحث تفاوت ذائقه نیز منتفی نیست. اگر فرضاً

مواقعی منازعات خیلی شدید شود، در مرحله‌ای باب نزاع بسته می‌شود. عده دیگری در مسائل قرآنی خود را به آب و آتش می‌زنند که تمام مؤلفه‌های مدرن را از قرآن استخراج کنند و بعداً ادعا کنند که ما حقوق انسانی امروز را به رسمیت می‌شناسیم. اینها با این سؤال مواجه می‌شوند که اگر یک یا چند مورد از بندهای حقوق بشر موافق با موازین دینی در نیامد باید چکار کرد؟ آنان باید راهی برای مواردی پیدا کنند که همگونی و توافق بین آموزه‌های دینی و قرآنی و مؤلفه‌های مدرن تحقق نمی‌یابد. به نظر می‌رسد که از گروههای فکری موجود باید چند دسته بندی موجه انجام داد و از هر دسته

فردی موثق و مورد قبول گروه دعوت شود و نباید زیاد درگیر مسائل سیاسی و جناحی شد و به قول دکتر مهرپور تأکید بر جنبهٔ فقهی حقوقی یا عملی بحث باشد.

مهرپور: نظریه اینکه مباحث قرار است عملی تر دنبال شود و به صورت موردی موضوعی انتخاب و بررسی شود، فعلاً موضوع تبعیض از جهت مذهب مورد نظر است که تبعیض از نظر دین نیز می‌گویند.

بدون شک در قوانین و مقررات ما به صراحت بین مسلم و غیر مسلم فرق گذاشته شده که در مباحث فقهی نیز آمده است و همین منابع فقهی عامل شکل‌گیری چنین قوانین به ظاهر تبعیض آمیز بوده است. اصولاً مبانی چنین تبعیضهایی چه بوده است؟ آیا این اختلافات و تبعیضها قابل توجیه است یا خیر؟ یا قابل انتقاد و اصلاح است و چگونه؟ و تا چه حد و قلمرویی؟ تبعات چنین نظراتی چیست؟ پیشنهاد و نظر جدید چیست؟ و آیا می‌توان به نتیجه عملی جدیدی دست یافت؟

جا دارد به برخی اختلافات و فرقهایی که بین مسلم و غیر مسلم در قوانین و مقررات موضوعی و فقهی دیده می‌شود، برای نمونه اشاره کنم. در قوانین موضوعه ما مواردی هست که من تا حدودی در کتاب «نظام بین‌المللی حقوق بشر» آورده‌ام. در بخش حقوق بشر

اسلامی و در قسمت جمهوری اسلامی ایران و نظام بین‌المللی حقوق بشر مواردی ذکر شده است.

از لحاظ مدنی در قانون مدنی مسئله کفر مطرح شده است. در مورد نکاح و ارث به

صراحت مقررات متفاوتی داریم. ماده قانونی داریم که نکاح مسلمه با غیر مسلم جایز نیست.

(ماده ۱۰۵۹ قانون مدنی) در اعلامیه حقوق بشر ماده (۱۶) می‌گوید که هر زن و مرد بالغی حق

دارند بدون هیچگونه محدودیتی از نظر نژاد، ملیت، تابعیت یا مذهب با همدیگر زناشویی

کنند و تشکیل خانواده دهند. در تمام مدت زناشویی و هنگام انحلال آن، زن و شوهر در

کلیه امور مربوط به ازدواج دارای حقوق مساوی می‌باشند. پس به صراحت در مورد ازدواج زن

با غیر مسلمان بین قانون مدنی ایران و اعلامیه جهانی حقوق بشر تعارض هست. در فقه نیز

ازدواج غیر مسلم با مسلمه به لحاظ کفر باطل می‌شود.

از این حیث در ارث نیز موضوع قابل طرح است. در قانون مدنی آمده است که کافر از

مسلمان ارث نمی‌برد، ولی مسلمان از کافر ارث می‌برد و حتی اگر در ورثه متوفای کافر یک

مسلمان باشد، ولو از درجات و طبقات پایین‌تر یا دورتر، ارث را فقط همین مسلمان می‌برد و

دیگران حتی از رقبای نزدیک، چون کافرند، ارث نمی‌برند. ظاهراً این مقررات در نظام بین‌الملل،

تبعیض آمیز به حساب می‌آید و مورد اعتراض نیز هست و دعاوی و مسائل و پیامدهایی نیز داشته است و این موارد، ریشه در مباحث فقهی و شرعی دارد، مخصوصاً نظر شایع و رایج یا مشهور در فقه شیعه.

در قانون مجازات اسلامی مشخصاً ماده (۲۰۷) اشعار می‌دارد که هر گاه مسلمانی کشته

شود، قاتل قصاص می‌شود و حکم خاصی نداریم که اگر کفری کشته شود قاتل آن چه

مجازات دارد و اینجا رجوع به فتاوی معتبر و متون فقهی مشکل را حل می‌کند. آنچه مسلم

است در قتل عمد کافر، قصاص نیست و اگر اهل ذمه و یا اهل کتاب باشد، هشتصد درهم دیه

دارد. پس این نمونه‌ای است که ما به صراحت بین مسلمان و غیر مسلمان در مقررات جزایی

فرق گذاشته‌ایم. همچنین در ماده (۸۲) قانون مجازات اسلامی مجازات زنا‌ی غیر مسلمان با

زن مسلمان را قتل زانی قرار داده است، ولو اینکه زنا عادی بوده و محصنه و یا به عنف

نباشد و قطعاً عکس آن یعنی زنا‌ی مرد مسلمان با زن غیر مسلمان این حکم را نخواهد داشت.

پس با وجود این که زنا‌ی عادی مجازات صد تازیانه دارد ولی در مورد غیر مسلمان همین

مجازات تا حد اعدام تشدید می‌شود و این اختلاف در مجازات برای جرمی واحد فقط

برای کافر بودن مجرم است. نفس تغییر عقیده یا ارتداد در قوانین ما با آنچه در مقررات

بین‌المللی حقوق بشر آمده فرق دارد. در اعلامیه جهانی حقوق بشر بر آزادی داشتن هر نوع عقیده دینی و مذهب تأکید شده است. ماده (۱۸) آن می‌گوید «هر کس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود، این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین آزادی اظهار عقیده و ایمان می‌باشد و...»

میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی با ملاحظه و احتیاط بیشتری به موضوع پرداخته

است و صراحتاً اجازه تغییر مذهب را نداده، ولی به حق آزادانه انتخاب دین و داشتن هر دینی اشاره کرده است و لذا نباید شخص در انتخاب هر دینی یا تغییر آن مجازات یا محرومیتی داشته باشد. البته در قانون مجازات صراحتاً در مورد مرتد حکم خاصی نداریم، اما در قانون مطبوعات ماده (۲۸) اشاره شده که اگر کسی به مقدسات دینی توهین کند مجازات زندان و لغو پروانه دارد و اگر به حد ارتداد برسد، مجازات مرتد را خواهد داشت و ذکر از میزان و کیفیت مجازات مرتد نیآورده است. از لحاظ فقهی مرتد مجازات اعدام و محرومیت از حقوق اجتماعی دارد، خود به خود زنش از او جدا می‌شود. اموالش همان زمان ارتداد بین ورثه تقسیم می‌شود. و در عمل، رویه قضایی بر مبنای این فتوا عمل کرده است. نمونه‌ای از احکام قضائی داریم که مرتد را مستند به منابع معتبر فقهی به اعدام محکوم کرده‌اند. به استناد اصل (۱۶۷)

قانون اساسی که قاضی را مکلف کرده کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدون بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر فقهی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدون از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد. در مورد حکم مرتد در برخی احکام استناد به نظر امام در تحریر الوسیله یا نظر مشهور فقها یا اجماع فقها شده است.

در پرونده‌ای شخصی متهم به مرتد ملی بوده و چند بار استتباب شده و سه جلسه دادگاه تشکیل شده که متهم را توبه دهند، ولی او توبه نکرده و به استناد فتوای امام و سایر فقها به مجوز اصل (۱۶۷) حکم اعدام داده‌اند. البته در مورد مرتد فطری من یادم هست که حکمی آماده اجرا بود، ولی فشارهای بین‌المللی و سازمان ملل متحد در زمان دبیر کلی خاویر پرز دکوئیتر مانع اجرا شد. در مورد مرتد ملی نیز حکمی داریم که دیوان نیز تأیید کرد که البته اجرا نشد و با توسل به رهبری و عفو از جانب ایشان مسئله اعدام منتفی شد و تبدیل به حبس ابد شد. بنابراین از لحاظ مدنی، جزایی حقوقی و... نمونه‌هایی در قوانین مدون و موضوعه ایران وجود دارد که در چالش جدی با مقررات بین‌المللی و حقوق بشری است. پس حالا که واقعیت این است وظیفه ما چیست؟ و چه کاری می‌توانیم بکنیم؟ آنچه حقوق بشر خواهان آن

است این است که هیچ کشوری نباید مقررات تبعیض آمیز به لحاظ اختلاف مذهب و عقیده داشته باشد. مقررات باید یکسان برای همه اعمال شود و اگر تفاوتی بین افراد باشد باید به لحاظ دیگری باشد که قابل توجیه و منطقی باشد، نه اینکه صرفاً داشتن عقیده ای خاص مستوجب مجازات و محرومیت از حقوق اجتماعی باشد. ارث نبرد، نتواند ازدواج کند و تبعات دیگر...

در زمان تصویب قانون مدنی با عنایت به این چالشها در موارد زیادی مسئله کفر را نیاورده بودند، مگر در مورد نکاح و حتی قبلاً مسئله محرومیت کافر از ارث صریحاً در قانون ذکر نشده بود و بعد از انقلاب در اصلاح قانون مدنی به آن اشاره شد.

مسئله دیگری که به نظر من مهم و اساسی است، این که واقعاً در قوانین ما در زمینه اشتغال تفاوت تبعیض آمیز بر اساس عقیده و مذهب وجود دارد. در قانون گزینش حداقل تدین به یکی از ادیان رسمی را شرط استخدام می دانیم، حتی در به کار گرفتن افراد در مشاغل که دولتی یا به نحوی وابسته به دولت است در تمام رده ها تا حدیک کارگر روزمزد و قراردادی و البته در مورد مشاغل رده بالا و مدیریتی شاید اختلاف قائل شدن قابل توجیه باشد. در حالی که ما حتی در مورد برخی مشاغل آزاد نیز مقررات خاصی داریم که اعتقاد به ادیان یا مذهب

رسمی شرط اعطای پروانه کسب است و این مقررات مغایر مقررات کنوانسیون بین المللی کار است، چرا که ما، بین مسلمان و غیر مسلمان در مورد اشتغال قائل به تبعیض شده ایم که مورد قبول کنوانسیون نیست. طبیعی است که مقررات مدون ما به لحاظ اسلامی بودن قوانین اختلافاتی با مقررات حقوق بشری دارد و حالا چگونه می توان بحث را از لحاظ مبنایی گسترش داد؟ باید از مبنای فقهی شروع کرد یا خیر؟ و آیا اصولاً نظر واقعی اسلام همین است یا خیر؟

و اعتبار آرا و نظرات فقهی که مبنای تدوین این قوانین بوده تا چه حد است؟ آیا طور دیگری می توان اندیشید؟ یا روش دیگری می توان اتخاذ کرد؟ و آیا می توان بدون قائل شدن به این تبعیضها قوانینی اسلامی تدوین کرد؟ و اصلاح قوانین تا چه حد ممکن است؟ و اگر هیچ راهی نیست، چگونه می توان این قوانین را توجیه کرد تا برای دیگران منطقی و مقبول جلوه نماید؟ و به هر حال این طرح بحث ماست.

نوی: به نظر می رسد که دوسئوال اساسی مطرح است که از دودیدگاه متفاوت باید به آن پرداخت. نگاه معضل یابی فقهی برمی گردد به اینکه آیا ما می توانیم در فقه اسلامی فقهی داشته باشیم که در حقوق انسانها جنبه مذهب و عقیده دینی را دخالت ندهد؟ ما یک سری تمایزات اسلامی

مبتنی بر ریشه قرآنی داریم که حتی با چشم پوشی از بحث روایی آن، قابل خدشه و نفی نیست. شاید اگر مبنای این تبعیضها مباحث روایی بود، به نحوی با توسل به یکی از مکاتب فقهی مشکل حل می‌شد. از طرفی یک سری مباحث کلامی نیز مطرح می‌شود که جدولی از

استعدادهای مثبت و منفی در آنها قابل تصور است و اینکه نسبت ویژگیهای متغیر با خصیصه‌های پایدار انسان و آمد و شد بین اینها چگونه حاصل می‌شود.

از یک طرف بحثهای مختلفی نظیر رشد، کمال و مؤلفه‌های هویت و ماهیت انسان اینجا گره می‌خورد و مفهوم ماهوی پیدا می‌کند و هرم مفصلی از مباحث می‌سازد. و از طرف دیگر بحثهای کلامی و زیست‌شناختی نیز داریم و بحث منشأ خلقت انسان و نظریات مختلفی که مطرح شده و طبقه‌بندی نیز شده است. و بعضیها در صددند بین آیات قرآنی و نظریه داروین یک نوع تطبیق ایجاد کنند و یا بعضی از فقها و مفسرین خواسته‌اند به این نظرات نزدیک بشوند و البته زیاد موفق نبوده‌اند. علامه طباطبائی احتمال سمبلیک بودن داستان خلقت آدم و حوا در قرآن را مطرح کرده، ولی آن را تقویت نمی‌کند. با این نگاه بحث زبان قرآن مطرح می‌شود که شاید نود درصد قرآن، در نگاه علم‌گرایان تمثیلی فرض شود و آنان مشکل را به این صورت حل کنند که گفته شود

همه این آیات در مقام بیان تمثیلهایی برای بیان حقایق متغیر زندگی اند و به حسب این تمثیلهای می‌توانند باز تفسیر شوند، یعنی آیات قرآن حاکی از یک واقعیت علمی و تکوینی در عالم لاهوت به تعبیر فلسفی اش نیست. حتی تمثیلهای و قصص قرآن در مورد خلقت انسان.

بخش دیگری از قرآن در مقام بیان حقوق و وظایف انسان است و این سؤال مطرح می‌شود که آیا قرآن واقعاً تمایز بین حقوق اصناف انسان قائل هست یا خیر؟

جدای از مباحث داخلی و فقهی، یک بحث بیرونی نیز داریم که نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و نگاه برون دینی باید خوب شکافته شود. در دهه هشتاد و نود، هم در مباحث فلسفی و هم در فلسفه علوم اجتماعی بحثهای مفصلی مطرح شد که آیا می‌شود اصولاً هنجارهای انسانی منهای نگرش ایدئولوژیک شده را ارائه کرد یا خیر؟ آیا حقوق بشر (Human Rights) اصلاً یک ایدئولوژی است یا نیست؟ من مقاله‌ای از دیوید گوتیر دیدم درباره این سؤال که آیا قرارداد اجتماعی یک ایدئولوژی است یا خیر؟ او نتیجه می‌گیرد که اصلاً شما نمی‌توانید هنجارها را ایدئولوژی‌زده نکنید، بعداً ناهنجارش کنید و مستقیماً آنها را هنجار کنید، مگر اینکه اینها تنها یک توصیه عادی شمرده شوند، یعنی بلافاصله پس از آنکه آن را تبدیل به یک الزام می‌کنید، یک ایدئولوژی می‌شود. پس اگر حقوق بشر در

ماده‌ای اشاره می‌کند، ما توصیه می‌کنیم که انسانها زمانی که می‌خواهند مذهب انتخاب کنند، در هر شرایطی که باشند می‌توانند به دلخواه خود مذهب انتخاب نمایند، این یک ایدئولوژی است. یعنی زمانی که اشعار می‌دارد باید چنین کنی، این «باید» گاهی به معنای اتخاذ عدم تبعیض است و گاهی به معنای اتخاذ تبعیض، و به اصطلاح در دو پارادایم مخالف این طور می‌شود که در پارادایم تبعیض، اتخاذ عدم تبعیض یک نوع تبعیض است و در پارادایم عدم تبعیض اتخاذ تبعیض، یک نوع تبعیض دیگر است و این مباحث مفصلاً شکافته شده است.

البته من از جزئیات قوانین حقوقی از نظر علم حقوق خبر چندانی ندارم، ولی اجمالاً اختلافاتی هست و یک نوع ممیزاتی را در نظر گرفته‌اند که ریشه ایدئولوژیک پیدا کرده است. ولی چرا تبعیض بر پایه مذهب مسئله اصلی و عمده شده ولی تبعیض بر پایه ایدئولوژیهای غربی نقد نمی‌شوند؟ واقعاً قابل بحث است. شاید مذهب گاهی قائل به محرومیت کلی یک فرد از ارث شده باشد و این امر مبنای تبعیض مذهبی داشته باشد. نظیر اینکه در قوانین اسلامی ارث به ورثه مسلمان می‌رسد، ولی به اقوام و اقارب غیر مسلمان نمی‌رسد. اما باید بدانیم که فارغ از دین و مذهب، نظیر این گونه تبعیضها در هر نوع هنجار سازی و قانونگذاری تقریباً در تمامی نظامهای حقوقی وجود دارد.

به نظر من در نگاه درون دینی زمانی به عمق یک سویه رانده می‌شویم که به مسئله کاملاً مطلق نگاه کنیم، مثلاً بگوییم ارتداد فقط با گفتن یک جمله - حتی بدون توجه گوینده به مفهوم دقیق بیان خود - تحقق می‌یابد و تمام. یعنی به هیچ قید و شرطی قائل نشویم و البته در این گونه امور، در فتاوی فقها نوعی احتیاط و اضطراب دیده می‌شود که نشان می‌دهد واقعاً مسئله را نمی‌شود به طور مطلق حل و فصل کرد. مثلاً امام خمینی(ره) می‌گوید مرتد کسی است که ضروریات دین را منکر شود و آن هم ضروریاتی که به سمع همه مسلمین رسیده است و همه نسبت به آن اتفاق نظر دارند و جزء امور عام مذهب است. در مقابل فقهای دیگری گفته‌اند هر چه بگوید که مآلاً به انکار یک ضروری دین منجر شود، مرتد حساب می‌شود. پس اینجاست مطلقهایی که فضاهای افراطی به سوی ما باز می‌کند با سنجش این مطلقها و برگرداندن آن به یک نوع بررسیهایی که به لحاظ عقلانی و با نگاه بیرون دینی هم یک مقداری رابطه برقرار می‌کند، وجود دارد و البته ما یقین داریم که بسیاری از آموزه‌های دینی با آن نگاه بیرون دینی که الان به صورت پارادایم غالب غربی عمل می‌کند، نیز تطبیق نمی‌کند.

از نگاه بیرون دینی بحث دیگری نیز وجود دارد که نگاه یک سویه و پارادایم غالب غرب را

که حاکم شده و در حال پیشروی است، مورد بررسی و نقد قرار می‌دهد. مثلاً امروزه غیر مذهبی شدن حقوق در جوامع سکولار مورد انتقاد واقع شده است. اجتماعات مؤثری از جوانان مسلمان غربی در شهرهای هامبورگ و فرانکفورت در توجیه و دفاع از احکام اسلامی تشکیل می‌شود؛ مثلاً در مورد مختصات حقوق اسلام در مورد زن و مرد به دفاع از آن می‌پردازند و از وظیفه مرد در دادن نفقه و مهریه و از طرفی ارث‌بری کمتر زن، به عنوان یک حقوق منسجم و به هم تنیده یاد می‌شود. رغبت زیاد زنان در گرایش به اسلام در غرب ناشی از همین مباحث و آشنایی بیشتر با حقوق و وظایف خود در دین اسلام است.

پس شاید بتوان این گونه نتیجه گرفت که نگاه‌های مطلق فقهی یک نگاه کاملاً درون فقهی بوده که در موضع اداره جامعه نبوده است. من مدتی پیش نامه‌ها و فرمانهای شاه عباس در مورد عیسویان را می‌خواندم که شاه عباس زمانی این فرمانها را صادر می‌کند که شیخ بهایی در حضورش بود و او، امثال شیخ بهایی و شهید ثانی و بقیه را به دارالحکومه فرا خوانده بود و علاوه بر آنها محقق کرکی را دعوت کرده بود، ولی یک فرمان صادر می‌کند که هیچ کس حق تعرض به عیسویان را ندارد و هر مال التجاره‌ای با هر مبلغی از اینها مفقود شود، حاکم همان منطقه ضامن آن مال است و باید کل خسارت را

مباحث گوناگون مطرح می‌شود. اینجا سئوالی پیش می‌آید که ما می‌توانیم نگاه درون فقهی مان را حفظ کنیم و در یک جامعه بسط و درون دینی و درون فقهی حتی اگر نگاهمان همان مطلقها باشد اشکالی ندارد و مثلاً بگوییم اگر یک نفر بخواهد وارد این جامعه فقهی بشود، باید بداند که در درون این جامعه فقهی از جهت تمایزات مذهبی به گونه خاصی به او نگاه می‌کنند. ولی آیا در واحد ملت - دولتی به نام کشور جمهوری اسلامی ایران که همه با التزام اسلامی در درون نظام زندگی قرار ندارند، نسبت به همه باید همینطور وارد شویم؟ مثلاً باید بگوییم که هر فردی که وارد ایران

می‌شود، داخل یک نظام درون فقهی می‌شود که کاملاً متدینانه است و چون در محدوده مرزهای این ملت - دولت است، لذا باید این مقررات ولو مطلق را بپذیرد؟ در این صورت ما عملاً آن نظم خرد جامعه دینی را که در مراجعه به یک قاضی و یا به یک مجتهد هم می‌توانستند

مستقلاً و مستقیماً مراجعه کنند، به یک مرز جغرافیایی تبدیل و توسعه نموده‌ایم، به گونه‌ای که اگر این مرزهای جغرافیایی گسترش یابد، باز هم وارد شدگان باید قوانین این جامعه درون فقهی را بپذیرند. آیا واقعاً در شرایط امروز جهانی می‌توان چنین نگرشی را مطرح کرد؟ از این گونه مباحث فقهی بسیار مهم، امروزه مواردی مطرح می‌شود که قبلاً مورد توجه و مطالعه قرار نگرفته است.

به هر حال در مورد تمایزات مذهبی، اصلش رانمی‌توان از قرآن نفی کرد و واقعاً در قرآن این تمایزات وجود دارد و ما در قرآن تمایز در تفسیر ماهیت انسان داریم، تمایز در تفسیر خلقت داریم و تمایز در تفسیر حقوق نیز داریم، مگر اینکه دید ما نسبت به قرآن یک دید دیگری باشد که برای هماهنگی با مسائل روز و حقوق بشر تمام مسائل را در قرآن تمثیلی کنیم و نه تنها دنیا بلکه آخرت را. در این راستا ممکن است تلاشهایی مانند توجیحات مرحوم بازرگان صورت گیرد که به نظر ایشان دروغ و تهمت و غیبت مانند پتانسیل و انرژی است که در روز

قیامت تبدیل به انرژی آزاد می‌شوند. این نگرشها در عمل وقتی پیش می‌روند و به مشکل برخورد می‌کنند، می‌گویند که اصلاً طرح قیامت برای ترساندن بوده و درد دل کردن با خدا و خداوند خواسته که بشر را به سوی توجیهاتی بکشاند و همه این امور تمثیلی اند!

در داخل کشور نظرات مختلفی در خصوص موضوع تبعیضهای مذهبی مطرح است. در پارادایم بین‌المللی عده‌ای کاملاً از نگاه عقلانی - تجربی دفاع می‌کنند و عده‌ای کاملاً از نگاه مطلق درون دینی دفاع می‌کنند و می‌گویند مثلاً در موضوع ارتداد کافی است طرف یک کلمه بگوید که فلان، پس مرتد است و کافی است نسبت به استعمال لفظ اندک توجهی داشته باشد و تعمد نیز لازم نیست و البته ناسی و غافل و نائم و ساهی نباشد، در غیر این موارد با توجه به معنای لفظ، گفتن همان یک کلمه فرد را مرتد می‌کند. اما در نگاه بینابینی، با عنایت به مطلقها، به دنبال مقیدات و شروط و تبصره‌ها می‌رویم. مثلاً در موضوع ارتداد می‌توان به سراغ مباحث ضروریات دین رفت که نفی ضروریات یعنی چه؟ و اصولاً این ضروریات ماهیتاً چه هستند؟ و اینجاست که می‌توان ارتداد را یک «تلاش عامدانه» نامید برای شکستن مفاهیم بنیادین دینی توسط یک شخص و این تلاش عامدانه توسط شریعت پذیرفته نشده و اقدام کننده به مجازات مرگ محکوم شده است. پس از یک

طرف نمی‌توانیم بگوییم که امروزه دیگر چیزی به نام ارتداد نداریم و از طرف دیگر نمی‌توانیم به صرف ذکر یک کلمه بدون تحقق قبول و

لوازم امروزی آن، فوراً حکم ارتداد جاری کنیم. و جالب است که در پارادایم بین‌المللی نیز این موضوع قابل درک است و هر کس بخواهد پارادایمهای غالب غرب را به طور کلی مبنا شکنی کند، بایک مقابله قهریه و بیرونی مواجه می‌شود.

مهرپور: واقعیت این است که دنیا می‌خواهد مفاهیمی را جا بیندازد و این تلاش دنیا برای جوامع مختلف مشکلات زیادی به بار آورده است، چه در جوامع اسلامی و چه غیر اسلامی

و حتی جوامع مسیحی مانند اختلافات بین کاتولیکها و پروتستانها و در جامعه آمریکا که مهد آزادی به حساب می‌آید و سعه صدر ملیتها بیشتر مشهود است، بازهم درگیریها و چالشهایی دیده می‌شود و دنیا به هر حال سختیها و رنجهای زیادی از این تبعیضها دیده و به خود آمده است که کاری بکند. دنیا شاهد جنایات زیادی در کشورها بوده است. در همین آلمان قرون وسطی چقدر انسان به خاطر ارتداد سوزانده شدند، از زندگی محروم شدند. بی‌خانمان شدند و جرجی زیدان در کتاب «الامام علی صوت العدالة الانسانیة» نمونه هایی از این جنایات را به مناسبت ذکر می‌کند تا اینکه به هر حال اعلامیه

حقوق بشر و شهروند فرانسه در قرن هیجدهم (۱۷۸۹م) آزادی مذهب مطرح شد و لذا کلیسا از مخالفان جدی این اعلامیه بود.

این نمونه از مشکلات از قدیم بوده و مختص جامعه ایران یا جوامع اسلامی نیست و امروز دنیا به دنبال جا انداختن این فرهنگ جدید است که شما براساس داشتن عقیده خاص دنبال این سمت و سوو و تبعیض نروید و فرقی بین مسلمان و مسیحی و ایرانی و آلمانی و فرانسوی نیست و به صرف داشتن عقیده یا مذهب و دین خاص از حق و حقوق انسانی محروم نکنید، از حقوق اجتماعی محروم نکنید، بلکه هر فرد انسانی بماهوانسان محترم است و دارای حق و حقوق و اختیار.

بحثی مطرح است که همه این حرفهایی که زده می‌شود توسط خود مدعیان حقوق بشر نیز اجرا نمی‌شود. از این رو در کنفرانس دوربان که تنش هم ایجاد شد، کسی نمی‌گفت که این ایده رفع تبعیض نژادی بد است و هیچ کس قصد حمایت از تبعیض نژادی نداشت، بلکه همه حرفها و دعوای این بود که شما که مدعی حقوق بشر هستید و این قوانین را در منشور آورده‌اید و اعلامیه حقوق بشر اعلام کرده است، چرا خودتان پایبند به آن نیستید و برای مدت طولانی که تبعیض نژادی را اعلام کرده‌اید و برده‌گیری کرده‌اید، بیایید جبران خسارت کنید و غرامت بدهید و عذرخواهی کنید. و غرب

هرگز زیر بار این مسائل نمی‌رود و در مقابل ادعاهای فوق نوعی ابراز تأسف کردند. اکثر آنها در قبال تبعیض نژادی اعمال شده از جانب اسرائیل ساکت بودند که چگونه اعمال تبعیض بین یهود و عرب را می‌پذیرند و اعتراضی ندارند و چرا نسبت به قوانین تبعیض‌آمیز اسرائیل حرفی نمی‌زنند و چرا اسرائیل را به عنوان یک دولت حامی تبعیض نژادی معرفی نمی‌کنند. پس همه کشورها تمام معیارها را درست می‌دانستند، ولی معترض نحوه اجرا بودند و ما نیز باید به سمت و سوی اجرای هر چه بیشتر این قوانین جهان‌پسند باشیم. در همان کنفرانس دوربان کوفی عنان اشاره کرد که امروزه هیچ دولتی مدعی تبعیض نژادی نیست و شاید در قوانین کشورش نیز اثری از این تبعیض نباشد، ولی عملاً رفتارهای تبعیض‌آمیز در کشور مورد نظر انجام می‌شود، برای مثال سیاه‌پوستان را در فقر نگه می‌دارند و جلو تحصیلشان را می‌گیرند و بعداً ادعا می‌کنند که سواد لازم را ندارند. تربیت لازم را ندارند و... با این ادعاها شغل مناسب و یا خانه مناسب به آنها نمی‌دهند و این خود نوعی اعمال تبعیض نژادی است، پس دنیا باید به دنبال راهها و مکانیسمی باشد که با این حيله‌ها نیز تبعیض بین انسانها تحقق نیابد.

در مورد مباحث خاص و موردی که ما مطرح می‌کنیم، مانند تبعیض از نظر مذهب و عقیده و امثال آن ابتدا باید به خود قرآن مراجعه

کنیم که آیا واقعاً قرآن از نظر برقراری حقوق و اعمال حقوق تا چه حد بین مسلمان و غیر مسلمان فرق گذاشته است. من جمله‌ای از آقای سلطان حسین تابنده نقل می‌کنم که به نظر او خود مسلمان بودن و یا نبودن در انسانیت انسان مؤثر است و لذا حقوقش هم متفاوت است و این یک دیدگاه است. ایشان می‌گوید دیانت اسلام اختلاف نژادی و تفاوت طبقاتی را قائل نشده است. اساس فضیلت و شرف را ایمان و عقیده صحیح و فضائل اخلاقی می‌داند. از این رو کسانی را که در عقیده و ایمان تکیه گاهی ندارند و پایبند مبدء و مبنایی نبوده و به خدای واحد معتقد نباشند، در حقیقت از حیطة انسانیت خارج دانسته و وجود آنها را مضرّ به جامعه بشری شناخته است، آیا واقعاً نظر اسلام و قرآن همین است یا خیر. یا اصل و فرض بر این است که به هر حال این شخص انسان که هست و مبادی اخلاقی پذیرفته شده جامعه را رعایت می‌کند و قبول دارد، ولی هرچه استدلال می‌کنند اسلام را قبول نمی‌کند و به هر حال این مرتد است و حتی اگر اعدام نشود، تفاوت‌های چشمگیری در اعطای حقوق به او قائل هستیم و این نوعی تبعیض به لحاظ مذهب و عقیده است. و آیا واقعاً قرآن نیز همین استدلال را دارد و شخص بدون عقیده یا با عقیده نادرست را از انسان پایین‌تر می‌پندارد یا خیر؟ و بعد از این قرآن پژوهی باید سراغ احادیث و روایات و

اخبار برویم. قبلاً قانون مجازات عمومی می گفت مجازات
 قتل عمد اعدام است، مقید به مسلمان و غیر
 مسلمان و... نشده بود، ولی بعد از انقلاب مقید
 کرده ایم که قتل مسلمان موجب قصاص است.
 چرا؟ بر اساس موازین اسلام.
 پس باید راه حلی برای این موارد پیدا کرد
 که این غیر از مواردی است که هیچ حساسیتی
 روی آن نیست، مانند مقررات تجاری یا
 بازرگانی، اداری که ممکن است حکم خاص
 فقهی و فتوای صریح و روشنی نداشته باشیم. و
 حالا اگر مجلس قانونی نیز تصویب کرد، سر و
 صدایی در نمی آید. از طرفی ممکن است در
 فقه موضوعات و احکامی داشته باشیم که چون
 نقشی در زندگی اجتماعی ما ندارد، متروک
 شده است. اگر زمانی در موردی خاص، مبتلا
 به آن شدیم، طبق اصل (۱۶۷) قانون اساسی
 می توانیم با مراجعه به فقه مشکل را حل کنیم.
 حالا در قوانین موضوعه و عرفی می گویند
 برمی گردیم به عرف و عادت مسلم یا نظریه
 حقوقدانها و دکترین. البته در مورد مسئله برده
 داری که کاملاً منتفی شده، با وجود اینکه هنوز
 هم عده ای هستند که از حکومت اسلامی
 خواهان رواج مقررات این موضوعات
 می باشند. آنچه مسلم است با رعایت موازین
 اسلامی در تقنین قوانین تعارضات آشکار بین
 مقررات داخلی و مقررات حقوق بشری ظهور
 می یابد و هیچ حاشیه انعطافی برای آن قابل
 به هر حال من به مواردی که تعارض آن به
 وضوح روشن است، اشاره کردم و گرنه در
 حاشیه انعطاف حقوق بشر و فقه هیچ مشکلی
 نیست. بحث در مورد موضوعاتی است که
 واقعاً خود ما نیز نمی توانیم از آنها دفاع کنیم،
 یعنی توجیه منطقی و مورد قبولی نداریم، مگر
 اینکه بگوییم اَلَا و بِاللَّهِ حکم خدا همین است و
 تعبداً باید تسلیم حکم خدا بود و با این دید
 بتوان این احکام را پذیرفت و اجرا کرد. در مورد
 قوانین و مقررات نقش زمان حائز اهمیت است
 و بدیهی است که «زمان» کار خودش را می کند
 و تأثیر به سزایی بر قوانین می گذارد ممکن است
 زمان حکومتهایی مثل طالبان را با آن افکار و
 قوانین و اقتدار در عرض چند هفته نابود کند،
 ولی این وظیفه ما در سیر زمانی چیست و آیا
 می توان منتظر بود که فقط زمان مسائل را حل
 کند یا خیر؟
 قانون اساسی ما به صراحت می گوید که
 کلیه قوانین و مقررات باید بر اساس موازین
 اسلامی باشد و بعد از انقلاب در راستای
 اسلامی کردن قوانین برخی مقررات را تغییر یا
 اصلاح کرده ایم. مثلاً قانون مدنی اگر صریحاً
 کافر را از ارث محروم نکرده بود، ما بعد از
 انقلاب این تغییر را دادیم که کافزاراث محروم
 است، به صورت ماده مکرر آن هم برای
 اسلامی کردن. و یا در مورد قانون مجازات که

تصور نیست. مثلاً فقها در مورد تفاوت بین زن و مرد در ارث خیلی خوب بحث و جدل می‌کنند و نظر به تکلیف مرد به پرداخت مهریه و نفقه و اعطای جهیزیه به زن در مقابل می‌گویند... ارث به زن کمتر می‌دهیم که نوعی تعادل برقرار کنیم، ولی در مورد اینکه حالا شخصی تابع ایران، ایرانی الاصل طرفدار حکومت اسلامی و مطیع قوانین و تکالیف شما زندگی می‌کند، مالیات می‌دهد، به سربازی می‌رود و حالا چگونه شما بین این فرد مسیحی و یک شخص مسلمان به صرف اینکه او یکشنبه کلیسا می‌رود و مسیح را پیامبر می‌داند، حتی از نظر جانش تفاوت قائل هستید و می‌گویید اگر کسی بر سر این مسلمان بزند و او را بکشد قصاص می‌شود، ولی در مورد آن مسیحی می‌گویید قصاص ندارد. به نظر ما این موارد روی بحث نسبت حقوق بشر نمی‌رود. معمولاً وقتی موضوعی طرح می‌شود جنبه‌های فرعی بحث توسعه می‌یابد و از اصل دور می‌شویم.

پس به نظر من از مباحث تاریخی فلسفی و نظریه پردازی باید فعلاً اجتناب کنیم و به عنوان یک موردی که فعلاً با آن مشکل داریم، به زوایای مختلف بحث تبعیض از نظر عقیده و مذهب یا دین پردازیم که جایگاه مسئله در قرآن چیست؟ در تمام آیات قرآن ارتداد تقبیح شده است و اینکه اگر کسی دین دیگری بگیرد عملی انجام داده است و حالا اگر فرد دین دیگری برگزید و

هدایت نشد، توجه نکرد باید او را بکشیم؟ زنش بر او حرام شود؟ اموالش مصادره شود؟ طبیعی است که باید مطابق با قوانین و مقررات کشور اسلامی برخورد شود. در مورد مرتد در قرآن مجازاتی به صراحت تعیین نشده و لذا باید به احادیث مراجعه کرد و اینکه آیا می‌توان با فهم دقیق قرآن و دقت بیشتر در مقررات فقهی و احادیث در آنچه که در مورد مرتد گفته شده بازنگری کرد و در قوانین مدون و موضوعه جایگاه واقعی آن را ترسیم کرد یا خیر؟

نبوی: اگر یک مذهب یا اندیشه دینی قابلیت‌های رشد و تحول نداشته باشد، عملاً به حاشیه می‌رود و به صراحت موضع آن مشخص می‌شود. مثلاً سلفیه تکلیفشان الان هم روشن است. آنها به مجتهدین فعلی شان هم کار ندارند، یک مجموعه‌ای مدون تهیه کرده‌اند که مجموعه فتاوی ائمه قبل و اربعه آنهاست و باب بحث و نقد در آن بسته شده و هیچ بحثی و اختلافی راجع به آنها ندارند. مثلاً وقتی در قرآن نهی کرده که در ایام حیض زنان، مباشرت نداشته باشید، برای سلفیه مسئله تمام است و هر نوع و هر شیوه و هر حدی از تقارب را ممنوع می‌کنند، ولی شیعه به توسیع بحث و به تمام جوانب آن پرداخته و فتاوی زیادی صادر شده است که میان درجات قرب و تقارب فرق گذاشته و احکام آنها را جدا کرده‌اند. پس یک

نوع قابلیت در فقه شیعه وجود دارد که نمی‌توان آن را در حاشیه قرار داد. بحث اساسی که وجود دارد این که درست است که اصولیان شیعه از بحث الفاظ شروع می‌کنند، ولی در شیعه هیچ وقت یک نوع اجتهاد لفظانی محض نتوانست شکل بگیرد. اما نقضی که در دوران معاصر دارد این است که دیگر تکلیفش را مشخص نکرده که اگر شیعه به دنبال اجتهاد لفظانی محض نیست، پس رابطه خود را با بقیه منابع معرفت چگونه می‌خواهد حل کند؟ وقتی انعطاف لفظانی پذیرفته شد، این انعطاف در روش هم می‌آید، در اصول فقه هم می‌آید و در موارد بسیار دیگر نیز وارد می‌شود. مثلاً شیخ انصاری موضوع‌شناسی را دائماً به عرف ارجاع داد و منظورش از عرف، بازار بود و همه فقهای مابعد نیز گفتند عرف. اما امروزه عرف یعنی تخصص و محدود به عرف بازار نیست و بازار محدود به خرید و فروش و تجارت است ولی عرف امروزین، تخصص است و هنگام که بحث به تخصص رسید، مجال موضوع‌شناسی و تیپولوژی و طبقه‌بندی باز می‌شود و اینجاست که در بحثهای فقهی ما، بسیاری از مطلقها مقید می‌شوند و انعطاف فقه عملی می‌گردد!

شهید مطهری مدعی است یک راه حل اساسی و منطقی اینجا وجود دارد و امام خمینی(ره) نیز در سیره عملی خود آن را اجرا کرد؛ راه حل این است که هنگامی که ماسراغ روایات می‌رویم و یا سراغ آیات می‌رویم، نگرشهای لفظانی که فوراً بدون مباحث معنی‌شناسی و به ویژه موضوع‌شناسی مطرح می‌شوند، نباید کفایت کنند. باید در راستای عقلانی‌تر شدن بحث حرکت کرد و مناسبت حکم و موضوع مطرح شود و بدیهی است که تجدد در موضوع و تخصصی شدن موضوع، اطلاق حکم را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و بلکه بعضاً دگرگون می‌کند. آخوند خراسانی بسیاری از این مباحث را عقلانی کرد و به لحاظ این نگاه بود که دعوی مسلک احتیاطیها و برائتها خیلی جدی‌تر شد. قبل از شیخ انصاری و آخوند خراسانی برائتی بودن یک قاعده نبوده است و این مسئله که برائت چه ریشه‌های روایی دارد و مباحث استنباطی مربوط به «حدیث رفع» و غیره چگونه باید حل شود، به آن بزرگان نشان داد که باید یک اصول فقه قوی و جدید داشته باشید که بتوانید بر پایه آن استنباط کنید. امروزه بسیاری از فضلا معتقدند که دعاوی و حیانی، اصولاً دعاوی عقلی اند و آیات و روایات ما را ارشاد و کمک می‌کنند، پس باید ابتدا مسائل را عاقلانه در اصول فقه حل کرد و مباحث اصولی صرفاً مباحث حاشیه‌ای نیستند، بلکه مباحث مبنایی‌اند که قابل توسعه‌اند.

به عنوان مثال در موضوع بلوغ، یک بحث

اساسی این است که امروزه در کشورهای شمال اروپای غربی که نزدیک قطب شمال هستند، ایام بلوغ طبیعی دختران در حدود ۱۶ سال شروع می‌شود و بلوغ طبیعی پسران بعضاً به ۲۲ یا ۲۳ سال می‌گردد، حال شما چگونه می‌توانید تمامی احکام بلوغ را بر کودک ۹ ساله در این مناطق بار کنید؟ روشن است که هیچ فقیهی نمی‌تواند بگوید که ملاک ما فقط حجاز است و یا به ما ربطی ندارد که بلوغ طبیعی چه زمانی حاصل می‌شود؟ ما ندیده‌ایم از فقهای شیعی کسی پا به مناطقی مثل فنلاند بگذارد و چنین حرفی بزند و درقم هم حتی عموم فقها چنین حرفی نزده‌اند. پس بحث صرفاً حاشیه انعطاف نیست، بلکه بر سر این است که احکام مطلق استنباط شده توسط فقهای پیشین، در آن گرایش به لفظانی بودن زیاد است و این مباحث جدید بین آنان همه جانبه مطرح یا به صورت موضوعی تخصصی بررسی نشده بوده. امروزه ما تفسیر قرآنی که جامع و شامل تمام معارف و آموزه‌های قرآن را پوشش بدهد، نداریم. در همین بحث ماهیت انسان، حداقل هفتاد آیه را باید بحث کرد و پس از بررسی‌های موضوع شناسی وسیع و سنگین، دسته بندی کرد که انسان نهاد ثابت و کانون ثابت او چیست؟ و ظرفیت متغیر او چیست؟ تاکنون بیشتر مفسران با همان مجال و ظرفی که داشته‌اند، مباحث را مطرح کرده‌اند و جلو رفته‌اند و گاهی یک ابن جنیدی هم بوده

که رأی مخالف می‌داده و فقها او را مخالف مثبت می‌دانستند و همیشه رأی مخالف مثبت مطرح می‌شده تا سریعاً ابطال شود! این کجا و آن دنیا که در جزء جزء مسائل تخصص لازم دارد کجا؟ امروزه در موارد زیادی که موضوعات مورد بررسی تخصصی قرار گرفته‌اند، عملاً هیچ مرجع تقلیدی پایبند آن اطلاعات قبلی باقی نمانده است، به ویژه در موضوعات فیزیولوژیکی نظیر تشریح جسد که بر اساس طرح مباحث تخصصی، برخی از مراجع تقلید به فکر اصلاح رساله خود افتاده‌اند.

در همین موضوع تشریح جسد میّت، ما ابتدا کمیسیون تخصصی تشکیل دادیم. دکتر اکبری از دانشگاه میشیگان گزارش علمی فرستاد. نقش تشریح جسد را در جامعه امروزی شکافتیم. بدیهی است که امروزه تشریح جسد در پژوهشهای پزشکی، بحث تنفر از میّت نیست که نظیر روش مسئله تاریخی او را تکه پاره کنیم و بعداً رهایش کنیم. در قرون گذشته جسد میّت به درد مصارف علمی نمی‌خورده و آن زمان اصلاً لزومی نداشته که هیچ جسدی تشریح شود، بلکه سریعاً باید به خاک سپرده می‌شد که بوی تعفن جامعه را نگیرد. ولی امروز تشریح جسد بعد آموزش، پژوهشی و بعد حفظ انسانها از خطرات و بیماریهای آتی به خود گرفته و درحقیقت، بحث جلوگیری از مضرات و خسارات مردم و بحث کاربرد وسیع قاعده

لاضرر درشمول جوامع انسانی است. و وقتی از فقها می پرسیم نظر شماراجع به چنین تشریحی چیست؟ اکثراً می گویند که اینها همه درست است، ولی یک فقیهی از بزرگان و فحول می خواهد که بیاید و فتوای جواز عام تشریح را بدهد و پافشاری کند تا فتوایش جا بیفتد و یا می گویند کسی مثل امام خمینی(ره) یا شیخ انصاری لازم داریم که حتی بدون اعتنا به نظر غالب فقها، خودش صاحب فتوایی مغایر با دیگران باشد و بتواند جای مشهور را پُر کند! و البته اینکه فحول موردنظر به موقع از راه برسند، کمتر اتفاق افتاده است!

همین که بسیاری از بزرگان فقها، در حقوق زن و خانواده، موافق آنچه می گویند و فتوا می دهند عمل نمی کنند، حاکی از آن است که آن مطلق مطلق، در مقام زندگی و عمل اگر بخواهد تخصصی و عملی شود، تیپولوژی و جدول می خواهد. یکی از مشکلات اساسی که امروزه وجود دارد این است که آن مطلقها به سرعت قانون می شوند و وارد نظام دیوان سالاری می شوند و لذا نظام وقت کافی برای تخصصی کردن موضوعات و احکام پیدا نمی کند و در مقام داوری بر پایه قوانین، قاضی نیز بین دو کفه گیر می کند. از طرفی باید شجاعت داشته باشد و رأی صادر کند و از طرفی یقین دارد که این اطلاقات بدون قید نبوده است و معلوم نیست چرا این گونه مطلق

به شکل قانون درآمده است؟ بنابراین، موضوع اصلی، بررسی حاشیه انعطاف نیست، بلکه بحث قابلیت فقه ماست، برای اینکه از این حالت بسیط در بیاید و آماده شود به بخشهای پیچیده تر حرکت کند.

مرکز تحقیقات استراتژیک می تواند در تمام مواردی که تعارض آشکار مبانی فقهی یا قوانین کشور با مباحث حقوق بشری وجود دارد، تشکیل کمیسیون تخصصی بدهد و مطالعه را هم موضوعی و هم فقهی انجام دهد و هنگامی که بحث آماده شد، به اطلاع آقایان مراجع عظام برساند که نظر و فتوا بدهند. اگر دید زمینه آماده است به فکر طرح بحث به شکل قانون نیز بیفتد. ولی بیشتر فقها منتظر همان فحول هستند که از راه برسند و چنین فتوایی را بدهند. این موارد نشانگر قابلیتهای درون فقه ماست نه حاشیه انعطاف. در درسهای خارج، فقها در مباحث زیادی، ورودشان، خروشان و غیر ذلک، معمولاً منتظرند که کارهای جدیدی بشود و من فکر می کنم بیش از اندازه ای که امروزه مشکل فقهی داشته باشیم، بحث انجماد موضوعی فقه را داریم. در طول چهل پنجاه سال اخیر، مسائل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، بسیار پیچیده و غلیظ شده اند. در گذشته علمای ما زیاد درگیر مسائل روز می شده اند و کارهایی نظیر ابتکارات محقق حلّی و علامه حلّی انجام می دادند، تارسید به زمان شیخ انصاری و بعد از

آن گویی باب این ابتکارات و روزآمدنگری بسته شده است. البته به استثنای امام خمینی (ره) و نوادری نظیر ایشان. امروزه برخی از فقها برای دفاع از همین فقه موجود خودشان که به صورت قانون جمهوری اسلامی ایران درآمده آمادگی ندارند و البته برخی دیگر، بسط موضوعی بهتری را دنبال می کنند.

این مرکز می تواند در هر موضوعی به صورت تخصصی و در زمینه مطالعات مربوط به تخصصهای مختلف، راه بررسیهای جدید موضوعی را باز کند. برای مثال در مبحث ارتداد مطرح شود که به دلایل مختلف ممکن است شخصی ظاهراً اظهار ارتداد کند؛ مثلاً یک روشنفکر مآب کم اطلاع از مسائل دینی، لزوماً مبتنی بر یک تئوری، انگیزه و یا تعمد، اظهار ارتداد نمی کند و ممکن است اظهار ارتداد به دهها دلیل رخ دهد، آیا تمام طرق اظهار ارتداد مشمول حکم فقها، ارتدادند؟ حتی خود حکم فقهی نیز قابل بررسی است. مثلاً بررسی شود که آیا در دنیای ارتباطات با این تهاجم فرهنگی که با آن مواجه ایم و با فریب رسانه ای که جهان و مردم جهان با آن مواجه اند، آیا اجرای حکم ارتداد، اثرش همان است که شارع می خواسته است و آیا اینجا فقیه می تواند حکم را مشروط به تحقق قیود و شرایط خاص کند؟ به تعبیر حضرت امام (ره) در اطلاق ولایت فقیه مطالب مستتری وجود دارد که گفتنی نیست و شاید

امام منظورش این باشد که اطلاق ولایت فقیه، حاکم بر تعیین شرایط و قیود این گونه احکام است. نتیجه این اعمال ولایت در این گونه مسائل این است که از لحاظ نگاه فقها از الان تا به آخر تاریخ، دیگر حکم مطلق ارتداد مجازات آن ولو قبلاً انجام می شده، اعمال نخواهد شد و حکم مشروط به تحقق مقیدها می شود.

مهرپور: موضوع بحث تفاوت های موجود بین مقررات قانونی و مقررات حقوق بشری است و یا مقررات تبعیض آمیز موجود در حقوق ایران یا اینکه موضوع جداگانه بررسی کنیم، برای مثال تفاوت هایی که در مجازات قتل عمد مسلمان و غیر مسلمان موجود است. باید مبنای قرآنی، روایی، استدالات فقهی و نظراهل فن را بیابیم و در واقع بررسی تخصصی آن بشود و در مجموع چه چیزی قابل بحث می یابیم و ما به لحاظ این مقررات مورد هجوم هم هستیم که انجام کارهای اجتهادی روی موضوعات خاص کار ارزنده ای است و برای کار اجتهادی باید تمام اقوال و نظرات نوشته شود و از طرفی مطمئن باشد که مشکل حل می شود.

موضوع بحث علاوه بر جنبه حقوق بشری آن خود نگاه جدیدی است به دلایل و منابع فقهی و بررسی مبانی و کلیات حقوق بشری در خصوص حیثیت و کرامت انسانی که مورد استفاده موضوعات جزئی بحث ماست.