

# حقوق

مقالات • گفتگوها • نامه‌ها

مباحثات و  
مناظرات



عمادالدین باقی





# حق حیات

۴

## مباحثات و مناظرات

عمادالدین باقی



انجمن پاسداران حق حیات

چاپ نخست: ۱۴۰۱

نام کتاب: حق حیات (جلد ۴)

مباحثات و مناظرات


نویسنده: عمادالدین باقی

چاپ اول: ۱۴۰۱

ناشر: پاسداران حق حیات

 [www.telegram.me/emadbaghi](https://www.telegram.me/emadbaghi)

 [www.instagram.com/emadeddinbaghi](https://www.instagram.com/emadeddinbaghi)

 [www.emadbaghi.com](http://www.emadbaghi.com)

لطفاً طبق کپی‌رایت هرگونه نقل قول مستقیم  
و غیرمستقیم با ذکر مأخذ انجام شود

برای یادبود و پیشکش به روح دوست  
دیرین و برادر دلبندم، عالم ربّانی،  
شادروان سیدرضا حسینی امین (رزمگیر)  
که از ارکان «پاسداران حق حیات» بود.

زندگی زیباست ای زیبا پسند  
زنده اندیشان به زیبایی رسند  
آنقدر زیباست این بی‌بازگشت  
کز برایش می‌توان از جان گذشت  
...

شاخه‌ها را از جدایی گر غم است  
ریشه‌هاشان دست در دست هم است.

هوشنگ ابتهاج (ه.ا. سایه)

دکتر سعید حجاریان در تاریخ ۸۵/۴/۱۵ این شعر را با خط لوزان  
خود نوشت و توصیه کرد شعار پاسداران حق حیات شود.



# فهرست

پیش سخن

۹

## بخش نخست مباحثات گروه مبانی

- ۱۳ جلسه اول گروه مبانی: ۱۶ بهمن ۱۳۹۹
- ۱۳ ○ چکیده جلد نخست حق حیات
- ۴۱ ● نقدها
- ۴۱ نقد هوشمند: مطلق نبودن حق حیات، ادله اخلاقی، دیدگاه لیبرالی
- ۴۴ نقد علیزاده: افزایش جنایت در صورت حذف کامل اعدام
- ۴۵ کتاب حق حیات و مذموم نبودن مطلق اعدام
- ۴۹ نقد ابطحی: لزوم توجه به زجر و شکنجه روانی منتظر اعدام
- ۵۱ نقد مروارید: مخالفت با اعدام در واکنش به سهلگیری در اعدام
- ۵۳ ● پاسخ به نقدها
- ۶۵ جلسه دوم گروه مبانی: ۱۴ اسفند ۱۳۹۹
- ۶۶ ○ جرائم مستوجب مرگ در قانون مجازات اسلامی ایران
- ۶۸ ○ سنگسار و اعدام برای جرائم جنسی و ارتداد
- ۷۸ ○ وفور اعدام بخاطر مجازات مرگ در قتل‌های ارتجالی
- ۸۳ نقد ابطحی: اعدام طوالتی روح و روان برای منتظر اجرای حکم
- ۸۵ نقد آرمین: خاستگاه بحث درون دینی است یا برون دینی؟ حقوق بشر است یا دین؟
- ۸۸ ● پاسخ به نقدها
- ۸۸ ○ چالش تقسیم بندی درون دینی و برون دینی
- ۹۵ نقد شجاعی: تفاوت مبانی وحی با دستاورد بشر

- نقد قابل: دخالت پیشفرض‌های متأثر از تجارب عملی و انجمنی ۹۹
- نقد آرمین: ابهام روشی و مبنای نظری و اینکه پیامبر نابغه است یا نبی؟ ۱۰۲
- نقد واله: نظریه حق حیات در چارچوب فقه سنتی است ۱۰۴
- جلسه سوم گروه مبانی: ۱۹ فروردین ۱۴۰۰**
- ۱۰۹ ○ پاسخ به پاره‌ای از نقدها و تقریر متدولوژی و مبانی بحث
- ۱۰۹ تأکید ابطحی بر لزوم توجه به پارامتر تأثیر روانی مجازات‌ها
- ۱۳۲ بر روی شخص محکوم
- نقد علیزاده: بلا اشکال بودن توسل به چند روشی و تأکید
- ۱۳۵ بر فوران جرم و جنایت در صورت حذف کامل اعدام
- نقد بیات: لزوم تبیین رابطه دو نگاه درون دینی و برون دینی
- ۱۳۷ و عقل و وحی
- نقد آرمین: معضل زمان پریشی و گزینشگری و اینکه روش
- ۱۴۰ اجتهاد است یا اتکا به حقوق بشر؟
- ۱۴۵ نقد واله: سلطه بر نفس و تراضی، رافع مجازات نیست
- ۱۴۸ واله و لزوم تعیین تکلیف ادبیات دینی و غیر دینی و پاسخی به آرمین
- جلسه چهارم گروه مبانی: ۲ اردیبهشت ۱۴۰۰**
- ۱۵۳ ○ پاسخ به نقدها: بطلان نظریه بازدارندگی اعدام، برتری حقوق ترمیمی
- ۱۵۳ ○ پاسخ نقدها: پیوستگی روش تحقیق با هدف و نتیجه مجازات،
- ۱۵۵ خطا در قضاوت و اصل دوری از مجازات
- ۱۵۹ ○ پاسخ به نقدها درباره سلطه بر نفس و تراضی
- اصالت جامعه و عادلانه بودن یا نبودن مجازات اعدام و اینکه
- ۱۶۲ قتل جرم خصوصی است یا عمومی؟
- تبیین روش کتاب حق حیات، رابطه دو نگاه درون دینی و
- ۱۶۳ برون دینی و دفاع از گزینشگری
- ۱۷۹ ○ اعتبار «قول شاذ»
- ۱۸۱ ابطحی: لزوم تناسب جرم و مجازات
- نقد واله: روش کتاب حق حیات اجتهادی و درون دینی
- ۱۸۵ است اما با فرض اصالت جامعه، اعدام در مواردی مجاز است
- ۱۹۲ ● نقد نقد
- ۱۹۵ برداشت واله از دوگانه ی قدسی - عرفی

- ۱۹۷ نقد حسینی امین: تفاوت رویکرد نظری و عملی در تجربه همکاری  
۱۹۸ ○ سخن پایانی و پایان ناپذیر بودن اختلاف نظرها

## بخش دوم

### مناظره در برنامه پرگار بی‌بی‌سی

- ۲۰۱ ○ پیش سخن  
۲۰۲ برنامه پرگار بی‌بی‌سی (اعدام، دلایل مخالفت و دفاع از آن)  
۲۲۹ نقدی بر نفی «مطلق» کیفر مرگ؛ مقاله‌ای از صالح طباطبایی  
۲۳۴ آدم‌سازی و آدم‌سوزی؛ مقاله‌ای از عمادالدین باقی





## پیش سخن

کتاب پیش رو از دو بخش تشکیل می شود. بخش نخست مباحثاتی است که در گروه مبانی انجام شده و بخش دوم مباحثه‌ای است در برنامه برگزار بی بی سی.

با گروه مبانی نخست بار از طریق برادر عزیز و فرزانه ام، شادروان سیدرضا حسینی امین آشنا شدم که اطلاع داد گفتگوهایی را درباره حکومت دینی آغازیده اند و درباره برخی نکات از من مشورت می خواست مانند اینکه در جایی نوشته بودم آیت الله منتظری معتقد است حکومت دینی هیچ شکل منصوصی ندارد و بن مایه آن را می خواست. نشست های این گروه، حضوری بود و با ظهور پاندومی کرونا به صورت مجازی در اسکایپ برگزار می شد.

پس از بازنشر ویرایش جدید کتاب حق حیات به مناسبت ۱۰ اکتبر ۲۰۲۱ (روز جهانی مبارزه با مجازات اعدام) سید رضا گفت دوستان می خواهند درباره کتاب حق حیات، نشستی بگذارند و نقدهای شان را بگویند. پس از آن دکتر واله از نگارنده برای شرکت در بحثی در این گروه دعوت کردند.

برخی از اعضای گروه عبارتند از: دکتر حسین واله، دکتر محسن آرمین، دکتر حسین سیمایی، حجج اسلام و اندیشندان گرامی آقایان هادی قابل، آقای محمدعلی ابطحی، آقای حسین علیزاده، آقای حسینی امین، آقای حسین علیزاده، آقای محمود مروارید، آقای حسین هوشمند، آقای محمد رضا بیات و ...

اهمیت این گروه در چند ویژگی است: ۱- خبرویت اغلب آنها در مباحث دینی و قرآنی. ۲- نواندیش بودن. ۳- دغدغه دینی داشتن. ۴- دغدغه حقوق بشر داشتن با قرائت‌هایی که از آن دارند. ۵- بی‌مجامله و پرده‌پوشی سخن گفتن و نقد کردن.

به دلیل حضور افراد دیگر در این مباحثات، گفتگوها بدون هیچ دخل و تصرفی عیناً پیاده شده است و تنها چند میان‌تیر گذاشته شده و هر جا مطلبی افزوده شده در پاورقی آمده است. صوت مباحثات گروه مبانی نزد برخی از اعضای گروه موجود است و گفتگوی بی‌بی‌سی نیز در اینترنت در دسترس است.

من درباره مجازات اعدام به باوری رسیده‌ام اما در شرایط ایران بیش از آنکه اصرار بر اثبات نظریه خود بر پایه حقوق جهانی بشر و دیدگاه خویش درباره «اعدام و قصاص در نگاه دیگری به قرآن» داشته باشم، دغدغه طرح پرسش و چالش و تأمل در موضوع را دارم و هرچه نقدی بر نظریه‌ام توانمندتر باشد بیشتر خوشنود و سپاسگزارش خواهم بود.

نکته دیگر اینکه این مجلد در دنباله ۳ جلد دیگر است و طبعاً برخی ابهامات در حلقه‌های دیگر این مجموعه پاسخ داده شده‌اند. با انتشار این مجموعه در حقیقت برآنم که با یک هم‌اندیشی جمعی، اندیشه پاسداری از حق حیات را به پیش ببریم. برگام‌های همه فرزانه‌گانی که در این راه مشارکت داشته و خواهند داشت بوسه می‌زنم.

# بخش نخست

---

مباحثات گروه مبانی



## جلسه اول گروه مبانی: ۱۶ بهمن ۱۳۹۹

### چکیده جلد نخست حق حیات

مدیر نشست (دکتر حسین واله): چنانچه در خاطر دوستان هست این پیشنهاد قبلاً مطرح شد که چاپ مجددی از کتاب آقای باقی صورت گرفته و به همین مناسبت از ایشان خواهش کنیم که تشریف بیاورند و یک گزارش مختصری به زبان شریف خودشان از نظریه‌ی حق که ارائه کردند اینجا ارائه بفرمایند و استدلال‌هایشان را هم بیان بفرمایند و اگر دوستان نکاتی، اصلاحاً، پیشنهاداً یا سؤالاً به هر ترتیب داشته باشند آنها را هم بپرسند.

از باب اطلاع عرض می‌کنم آقای باقی که اولین جلسه‌ای است که اینجا تشریف آورده‌اند. این کارگروه که اینجا تشریف دارید - جمع دیگری از اعضاء هم هستند که ان شاء الله شاید ملحق می‌شوند - قدمت دارد و مدت‌هاست به این بحث بیشتر علاقه دارند که فکر دینی بر چه پایه و چه مبانی‌ای استوار بوده و هست و آن مبانی چقدر قابل دفاع است و چه اصلاحاتی در آن لازم است؟ بحث‌ها و موضوعات مختلفی اینجا مطرح شده است. یکی از بحث‌هایی که اخیراً تا حد زیادی مطرح شده بود این بود که ما یک ساختار هنجاری در شریعت داریم و احتمالاً در نفس الامر این ساختار مبتنی است بر یک نظام عادلانه و نظام عادلانه یعنی نظامی که خوب است و همه‌ی ذوالحقوق در آن رعایت می‌شود

و وقتی ما در شریعت یا در فقه می‌آییم، احتیاج داریم که نظریه‌ی حقوق داشته باشیم و برپایه‌ی آن می‌شود هنجار را تعبیر کرد. اینجوری می‌شود مطمئن بود چیزی که ما به عنوان شریعت می‌شناسیم واقعاً شریعت است. بحثی در این باره شد و حضرتعالی هم که در آن آثار به نظریه حق حیات پرداخته‌اید، ما مشتاقیم که در خدمت شما باشیم و استفاده کنیم از تجربه و زحماتی که شما کشیده‌اید و حدود یک ساعت در خدمت شما هستیم. مطالب را بفرمایید و بعد نیم ساعتی وقت در اختیار دوستان قرار می‌گیرد که اگر نکاتی هست بفرمایند سپس مجدداً در خدمت شما خواهیم بود که اگر لازم بود تکمیل کنید. اگر هم بحث طولانی شد در جلسه‌ی بعدی ادامه بدهیم.

باقی: خدمت دوستان سلام عرض می‌کنم. واقعیت این است که بعد از یک چند روز پرتنشی که ما داشتیم، از لحاظ روحی هم خیلی آمادگی بحث‌ها را نداشتم، فکر می‌کنم این جلسه و دیدار با دوستان خوب و شما، بهانه و فرصتی باشد برای خروج از این وضعیت غیرعادی که ما در این چند روز داشتیم. این چند روز ما گرفتار ائتلاف همجنس‌گراها و امنیتی‌ها شده بودیم و خیلی آزاردهنده بود این رفتار و برخوردهای دو طرف.

چون تجهیزات من، همه برده شد، ناچار شدم از دستگاه یکی دیگر از بچه‌ها استفاده کنم. دیشب که تست می‌کردم، یک بار وسط تست خاموش شد. همه‌اش نگران بودم که امروز وسط جلسه این اتفاق نیفتد. اگر احیاناً قطع شد، من بلافاصله با گوشی وصل می‌شوم.

قبل از ورود به بحث مربوط به کتاب، ابتدا باید عرض کنم که در این

کتاب مفروضاتی بیان شده، ولی یکی از مفروضات خیلی مهم که من سربسته می‌خواهم به آن اشاره کنم، یک مفروضه‌ی بنیادی هم هست در این کتاب، این است که حقوق بشر معیار مطالعه بوده است. من ده-دوازده سال پیش هم یک جایی بحث داشتم و این را به طور مختصر آنجا گفتم که ما باید با معیار حقوق بشر به بازخوانی سیاست و اقتصاد و فرهنگ و دین پردازیم، اما همین طور که در اصول فقه، ما اصولی داریم به عنوان مبانی استنباط، حقوق بشر هم باید در اصول فقه ما راه پیدا بکند به عنوان اصول استنباط. یعنی وقتی می‌گوییم با معیار حقوق بشر، بیشتر به این معناست. البته این حرف امکان دارد شبهه‌اتی را القاء می‌کند، خصوصاً به خاطر این که سال‌هاست یک شبهه‌ای خیلی مطرح و القاء شده که حقوق بشر یک ارمان غربی است و این بحث مهمی است که الآن نمی‌خواهم وارد آن بشوم، چون در نوشته‌های زیادی که بعضاً منتشر هم شده - البته هنوز تجمیع نشده که به صورت یک کتاب در بیاید و فرصت دست نداده - ما در کلاس‌های مختلفی که در مناسبت‌های مختلف داشته‌ایم، در این نوشته‌ها توضیح داده‌ام برخلاف تصویری که القاء شده مبنی بر اینکه حقوق بشر محصول دنیای غرب و دوره‌ی مدرنیته است، حقوق بشر پیشینه‌ی درازی دارد. در آن بحث‌ها نشان داده‌ام آبخورهای مختلف حقوق بشر را که از یونان باستان تا دنیای اسلام و بقیه‌ی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و مذاهب - مثل مسیحیت - است و بعد نشان داده شده که چطور این مفاهیم در یک دورانی در غرب به یک پارادایم تبدیل می‌شود. می‌توان گفت دوره‌ی



پارادایم شدن حقوق بشر مربوط به عصر مدرنیته است، نه اینکه حقوق بشر محصول غرب و مدرنیته باشد. با توجه به این نکته وقتی می‌گوییم حقوق بشر معیار قرار بگیرد، روشن می‌شود که منظور این نیست که حقوق بشر به عنوان دستاورد غرب، بلکه حقوق بشر به عنوان دستاورد تاریخی و بشری باید مبنا قرار بگیرد. البته این روزها چیزی که بحث را یک مقدار مشکل‌تر می‌کند، این است که کسانی آمده‌اند بحث حقوق بشر را به ابتدال کشیده‌اند و دین جدید و ایدئولوژی جدیدی به اسم حقوق بشر ساخته‌اند و بدتر از آن این که آمده‌اند و این بحث را آنقدر به ابتدال کشیده‌اند که مثلاً بحث حقوق بشر با همه ابعاد عظیمش را همسنگ با مقام همجنس‌گرایی کرده‌اند. طبیعتاً اینها مشکلاتی را در مفاهمه ایجاد می‌کند. وقتی ما اصطلاح فقه حقوق بشر را به کار می‌بریم، باعث ایجاد واکنش می‌شود. اصطلاح فقه حقوق بشر را سال‌هاست که ما به کار برده‌ایم و خوشبختانه اخیراً دیدم یک کسی در قم یک درسی را شروع کرده با عنوان فقه حقوق بشر که نمی‌دانم موضوع آن چیست، اما صرف اینکه این اصطلاح پذیرفته بشود و رواج پیدا کند اتفاق خوبی است. این نشان می‌دهد که ما با حفظ همان سنت‌های ریشه‌دار فکری خودمان، به مقوله‌ی حقوق بشر نگاه می‌کنیم و در واقع همان سنت‌ها را بر پایه‌ی حقوق بشر بازخوانی می‌کنیم. این کاری هم که انجام شده و امروز قرار است در مورد آن صحبت کنیم، در واقع یک پژوهش از منظر حقوق بشر است و با نگاه درون‌دینی، ولی با توجه به اصول و مبانی استنباط مثل کرامت انسان بوده و به مقوله‌ی قصاص

نگریسته و کار هم در سه جلد منتشر شده است. البته بار اول کتاب در سال ۱۳۸۵ و ۸۶ منتشر شد. آن موقع در قالب دو جلد بود. جلد اول اختصاص دارد به بحث اعدام و قصاص که می‌خواست نشان بدهد که می‌شود مجازات اعدام و قصاص را تعطیل کرد بدون اینکه هیچ منافاتی با شریعت داشته باشد.

جلد دوم اختصاص داشت به بحث مجازات اعدام برای مجرمین زیر هجده سال که یک معضل مهمی بود و به همین دلیل به طور ویژه به آن پرداخته شد و آن هم مشکلاتی داشت. مرحوم احمد قابل برادر عزیز و دانشمندم را خدا رحمت کند، من وقتی این کار را شروع کردم با ایشان مشورت کردم و گفتم که چنین معضل بزرگی را داریم و من با توجه به این که می‌بینم در نظام حقوقی ما، در دستگاه حکومتی ما نگاه مثبتی نسبت به مقوله‌ی حقوق بشر وجود ندارد و این اتفاق دارد می‌افتد و احکام اعدام برای مجرمین زیر هجده سال صادر می‌شود، من می‌خواهم نشان بدهم که این با مبانی دینی هم در تعارض است. مرحوم حاج احمد آقا قابل گفتند این تلاش بیهوده است برای اینکه در فقه ما هرچه جستجو کنید، چیزی جز همان که الآن در حال اجرا هست به دست نمی‌آید. من البته این کار را انجام دادم و محصول آن شد چیزی که در قالب جلد دوم این کتاب است. بخش اولش نتیجه‌ی تحقیق است و بخش دوم کتاب دوم، یک گزارش مفصل است از محکومان زیر هجده سال با یک جدول آماری از تعداد محکومین، اعم از محکومینی که منتظر اجرای حکم هستند و یا محکومینی که حکم‌شان اجرا شده و

چکیده‌ی بعضی از پرونده‌ها آورده شده و نتیجه‌گیری‌هایی شده است. وقتی این کار انجام شد و حاج احمد آقا قابل هم دیدند ایشان خیلی خوشنود شد از اینکه باب بحث گشوده شده و یک حرف‌هایی زده شده و نشان داده که ما می‌توانیم بر پایه‌ی همین سنت فکری خودمان نگاه دیگری هم داشته باشیم.

من در این جلسه بیشتر در مورد جلد اول بحث می‌کنم، جلد اول مباحثش، مباحث بنیادی است. البته این جلد اول هم چند بخش دارد. یک بخش که از همه مفصل‌تر است، در مورد اعدام و قصاص است. بخش‌های بعدی در مورد مجازات جایگزین‌های اعدام و قصاص و در مورد همه‌پرسی که می‌شود در مورد چنین مسئله‌ای از طریق مراجعه به آراء عمومی تصمیم گرفت؟ و یک بخش هم در مورد مسئله‌ی فرزندکشی است و این دیدگاه رایج که پدر که ولی دم محسوب می‌شود، قصاص نمی‌شود ولی مادر قصاص می‌شود. یک بخش هم در مورد مجازات سنگسار است و بحثی هم دارد در مورد جرائم جنسی در نظام حقوقی غرب و اسلام. البته این بخش سنگسار و جرائم جنسی به نوعی تفصیل بعضی از بخش‌های اول کتاب محسوب می‌شود. چون در بخش اول راجع به مجازات مرگ برای جرائم جنسی بحث شده و آنجا خیلی مختصر مطرح شده و عبور کرده‌ام و اینجا در بخش سنگسار و جرائم جنسی به طور مبسوط به آن پرداخته‌ام. من این قسمت را چون مربوط به بخش بعدی است و یک مقدار هم مناسب با همین اوضاع و احوال دارد، یک اشاره خیلی گذرا می‌کنم. چون در بحثی که خواهیم داشت

به آن برمی‌گردیم. اتفاقاً در همین چند روز اخیر که موجی از دشنام و کلمات رکیک و اتهامات و اینها از طرفین مدافعین همجنس‌گرایی راه افتاد و واقعاً برای خود من هم عجیب بود که این چند روز خیلی دیدگاه من را نسبت به خیلی از مسائل عوض کرد. نشان داد که ما با پدیده‌های جدیدی مواجهیم که دیکتاتوری مدرن، دیکتاتوری مجازی، شبکه‌های اجتماعی که می‌توانند یک موج ایجاد کنند و بعد هم تلویزیون‌های برون‌مرزی که خود من هم شگفت‌زده شدم و شبکه‌هایی مثل من و تو، ایران اینترنشنال و بی‌بی‌سی و اینها هم دست گرفتند و کل اینها از یک کلمه زیر یک عکس که اصلاً تصور نمی‌کردم یک کلمه این غوغا را درست کند. ولی نکته‌ای که مربوط به این بحث است، این که من در توضیحی که در برابر بعضی از حملات دادم، حمله به این بود که چرا این کلمه را در زیر عکسی از یک همجنس‌باز نوشته‌ام؟ توضیح دادم که ما وقتی از دگراندیشی دفاع می‌کنیم، از عقاید دگراندیش دفاع نمی‌کنیم، از حقوقش دفاع می‌کنیم. و وقتی مثلاً از قاتل دفاع کنیم، از حقوق قاتل دفاع می‌کنیم نه از عمل قتل. واضح است که این فقط مثال است و من در مثال می‌خواهم تفکیک کنم حیطه‌ی عملی، حیطه‌ی عقیده و حیطه‌ی حقوقی و اخلاقی را. خیلی روشن است. ولی بلافاصله این را هم دست‌او‌ب‌پاز تازه‌ای کردند و گفتند که فلانی دارد جرم‌انگاری می‌کند و منظورشان این است که همجنس‌گراها مثل قاتل‌ها می‌مانند و دوباره یک موج جدیدی درست کردند. این در حالی بود که اگر اینها یک مقدار اهل اطلاع بودند و اهل کتاب و اینها بودند، چون اینها غوغاسالار

هستند و اهل دانش و فرهنگ و تحقیق نیستند، لاقلاً در چنین مواردی باید از آدم‌ها سؤال کنند، نه اینکه کلی دستاویز درست کنند. در همین کتاب «حق حیات» در قسمت سنگسار، خصوصاً بخش جرایم جنسی در نظام حقوق اسلام و غرب، بحث کردم و یک مبنایی را ارائه دادم. این مبنا جنبه‌ی حقوقی و حقوق بشری دارد و آنجا گفته‌ام که جرم هنگامی محقق می‌شود که مجنی‌علیه وجود داشته باشد. اگر در یک رابطه، تراضی وجود داشته باشد، هرچند این رابطه خلاف هنجارهای اجتماعی باشد، یا حتی این رابطه از لحاظ دینی هم گناه باشد، گناه هم باشد مربوط به گناهکار و خدای خودش است و عقوبتی هم اگر داشته باشد عقوبت اخروی است، ولی از لحاظ حقوقی نمی‌شود جرم‌انگاری کرد برای اینکه وقتی تراضی وجود دارد مجنی‌علیه وجود ندارد. آنجا بحث کرده و نتیجه گرفته‌ام در این مورد که روابط جنسی که در فقه ما این مجازات بسیار سنگین برایش مقرر شده با این مبنای حقوقی هیچگونه سازگاری ندارد و در واقع این مبنا را رد کرده‌ام. جالب‌تر این که بعد از اینکه این حرف‌ها را آنجا توضیح دادم نشان دادم که یکی از نقاط اشتراک نظام حقوقی اسلام و غرب همین جاست. یعنی با تمام تعارضاتی که در دیدگاه‌های مختلف دارند، در این نکته مشترک است و بعد شواهدی را از فقه اسلامی آورده‌ام برای نشان دادن بحث‌ها.

اینها بخش‌های بعدی کتاب است و بخش اول را همان طور که عرض کردم مربوط به اعدام و قصاص است که طبیعتاً آنچه که من خواهم گفت بیشتر فهرستی از مباحث است. یک نگاه خیلی مروری دارم و

این مقدار توضیح هم که من می‌دهم بیانگر ادله و جزئیات مکتوب در این کتاب نیست، یک سیمای کلی از بحث را ترسیم می‌کنم. این کتاب درست است که یک بحث نظری است، اما نگاه صرفاً آرمانی و نگاه مدرسه‌ای و نظری به این بحث ندارد، رویکرد عملیاتی هم داشته، به این معنی که وقتی چنین معضلی را در کشوری داریم که جزو چهار کشوری است که بیشترین آمار مجازات اعدام را در دنیا دارد و در زمانی که بیش از سه چهارم کشورهای دنیا مجازات اعدام را به طور کامل تعطیل کرده‌اند، یا قانونگذاری کرده و در قوانین منع کرده‌اند و یا حتی اگر در قوانین شان هست، اجرا نمی‌کنند.

(از دقیقه ۲۱ تا ۲۴ صدا قطع می‌شود).

یکی (روش حلّی) دیدگاه سنتی است که فقهای مثل علامه‌ی حلّی و محقق حلّی و از متأخرین، مرحوم خوانساری و حتی مرحوم حلبی - در یکی از سخنرانی‌هایی که داشتند - اینها معتقدند که اساساً اجرای حدود و قصاص منحصر به عصر حکومت امام معصوم و صرفاً در صلاحیت ایشان است. در دوران غیبت احکام اجرا نمی‌شود. من همین جا این نکته را هم اشاره کنم - در کتاب هم آورده‌ام و واقعاً حیفم می‌آید که این نکته گفته نشود - چون بعضی‌ها وقتی ما این بحث‌ها را مطرح می‌کنیم متهم می‌کنند که شما همه‌اش بحث تئولوژیک دارید. ما گزارش می‌دهیم، فارغ از اینکه خودت قبول داشته باشی یا نه، به عنوان راوی نشان می‌دهیم که این دیدگاه در سنت فکری و فقهی ما وجود دارد که احکام قصاص در دوره‌ی غیبت اجرا نمی‌شود. خود این یک راهی

است برای جلوگیری از اعدام و نشان می‌دهد که شما اگر همین الآن کل مجازات‌های سخت از جمله اعدام و قصاص و شلاق و همه‌ی اینها را اجرا نکنید، هیچ مغایرتی با دینداری و شریعت ندارد. اما نکته‌ی جالب این است که آلبر کامو، کتابچه‌ای دارد تحت عنوان «تأمل درباره‌ی گیوتین»، یک جمله‌ای دارد که خیلی شبیه عبارت فقهای سنتی ما است. می‌گوید: «قاضی مجاز نیست در مورد مرگ و زندگی انسان تصمیم بگیرد و از گناه مبرا باشد. چون معصومیت امر مطلقی نیست، پس قاضی هم فرد کامل و معصومی محسوب نمی‌شود، آری همه ما در زندگی خود مرتکب اعمال خطا و خلاف می‌شویم، حتی اگر این عمل خلاف در چارچوب قانون تعریف نشده باشد». یک کسی مثل آلبر کامو با این منطق می‌گوید که چون ما انسان‌ها معصوم نیستیم، نمی‌توانیم در مورد جان دیگری تصمیم بگیریم. این حرف به خاطر شباهتش به دیدگاه فقهای سنتی ما از نظر من جالب بود که به آن اشاره کنم.

یک رویکرد دیگر و یا روشی که وجود دارد، روشی است که امام خمینی مطرح کردند و برمی‌گردد به دیدگاه فقه حکومتی ایشان و بحثی که در احکام اولیه و ثانویه مطرح کرده‌اند و همه‌ی دوستان استحضار دارند که ایشان می‌گفتند که حکومت می‌تواند بسیاری از احکام را تعطیل کند. چیزهایی که جزو فروع دین هم محسوب می‌شوند و مثلاً حج را می‌تواند تعطیل کند.

یکی هم از باب تزامم و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است که اگر در روزگار ما محرز بشود که اجرای این احکام مثلاً موجب وهن اسلام

می‌شود، طبیعتاً بایستی این کار را متوقف کرد. شیوه‌ی دیگر هم استناد به وجوب وفای به عهد است که با توجه به اینکه ایران به معاهدات بین‌المللی پیوسته، هم اعلامیه‌ی جهانی و هم میثاق‌ها را امضاء کرده، از لحاظ دینی متعهد به این قوانین است و به تبع آن می‌تواند این مجازات را تعطیل کند. اینها در قسمتی از کتاب به عنوان راه‌ها و روش‌های حلی برای متوقف کردن این مجازات‌ها در ایران مطرح شده است.

روش بعدی، روش تضییقی است. این روش ضمن این که جنبه‌ی نظری و فقهی و حقوق بشری دارد، یک گوشه‌ی چشمی هم به واقعیت دارد. یعنی می‌خواهد نشان بدهد که ما چگونه می‌توانیم احکام اعدام را آنقدر محدود کنیم که تا مرز لغو مجازات اعدام پیش برویم.

یکی از کارهایی که در این قسمت شده این است که توضیح داده‌ام که خود این روش تضییقی هم مبنای دینی دارد. مثال این را به تفصیل توضیح داده‌ام در مورد روشی که پیامبر اسلام داشت و در قرآن برای مقابله با شراب‌خواری به عنوان یک هنجار مسلط در آن زمان یا روشی که در مورد لغو تدریجی برده‌داری مطرح شده اینها را توضیح دادم تا نشان داده شود که اصلاً این سابقه و ریشه‌ی دینی دارد و شما می‌توانید به شیوه‌ی فرسایشی، محدودسازی تدریجی، بعضی از احکامی را که در جامعه مقبولیت دارند، تعطیل کنید.

بعد از آن یک دسته‌بندی شده از مواد قانونی که برای مجازات مرگ در قانون مجازات اسلامی آمده است. در قانون مجازات اسلامی برگرفته از فقه - البته بعضی جاها عین عباراتی که در کتب عربی هست به فارسی



در قانون مجازات اسلامی آمده است - آنجا مجموع مجازات اعدام در پانزده دسته طبقه‌بندی شده: ۱- مجازات مرگ برای جرایم مواد مخدر، ۲- برای جرائم جاسوسی، ۳- خیانت به کشور، ۴- شرب خمر، ۵- تکرار مساحقه ۶- تکرار تفخیز، ۷- تکرار زنا، ۸- تکرار قصد، ۹- تکرار سرقت، ۱۰- تروریسم اقتصادی، ۱۱- زنا، ۱۲- لواط، ۱۳- ارتداد، ۱۴- محاربه و ۱۵- قتل عمد. که البته برای هرکدام از اینها هم مواد قانونی‌اش ذکر شده که حکم آنها در قانون مجازات اسلامی چیست؟

اینجا یک نکته را هم من اشاره کنم، چون بخشی از این مجازات‌ها از باب تکرار جرم است. مثلاً شرب خمر و سرقت و مساحقه و اینها در صورت تکرار، کسی که محکوم می‌شود بار اول و بار دوم و سوم مجازات می‌شود و مرتبه چهارم و بعد از آن حکم اعدام دارد. نکته‌ای را هم اشاره کرده‌ام که بعضی‌ها واقعاً نگاه‌های شان خیلی نگاه‌های سوگیرانه است و فکر می‌کنند این بحث‌ها فقط در فقه اسلامی و در جهان اسلام رواج داشته و تصورشان این است که همه جای دنیا از روز اول، جهان گل و بلبل و کرامت انسانی بوده، در حالی که همین الآن هم نیست. از این که بگذریم، خیلی خشونت‌ها و جنایت‌ها و جنگ‌ها از طرف همین دولت‌ها و کشورهایی انجام می‌شود که خودشان مدعی حقوق بشرند. نمونه‌هایی را اشاره کردم که در بعضی از کشورها از جمله در آمریکا هم برای تکرار جرم، تشدید مجازات قائل می‌شوند. هرچند تشدید مجازات در قوانین ما خیلی سخت‌تر و شدیدتر است.

بعدش بحثی داریم در مورد انواع مجازات‌های اسلامی، که در سه

دسته‌ی حدود، قصاص و تعزیرات مورد بحث قرار گرفته و بعد از توضیح و تعریف این سه نوع حدود، قصاص و تعزیرات (دقیقه ۳۴ تا ۳۵ مفهوم نیست).

چند سال پیش در قانون، اصلاحاتی پیرامون آنها صورت گرفت. به طور کلی مجازات اعدام برای مواد مخدر هیچ مبنای شرعی ندارد و جعل حاکم است. مورد دوم و سوم مثل مجازات مرگ برای جاسوسی هم جزو مواردی است که جعل حکومت تلقی می‌شود. در حقوق غرب هم سابقه داشته و چیزی را که حکومت جعل می‌کند، خودش هم می‌تواند تعطیل کند و نقض کند.

مورد چهارم، شرب خمر است که (گناه بودنش) اشاره شده در قرآن و منصوص است ولی مجازات حدی که برای آن مقرر شده براساس روایاتی است که روایات دلالت بر چهل ضربه تازیانه دارد و در قرآن هم برای آن مجازات دنیوی مقرر نشده است. اینجا اشاره شده به سه دلیل: یک: عدم تواتر روایات مورد استناد،

دو: لزوم احتیاط در دماء.

سه: حکم کلی قرآن که «من قتل نفسا بغير نفس أوفساد فی الأرض فکأنما قتل الناس جمیعا» است. که این آیه مجازات مرگ را منحصر کرده به محاربه و قصاص. بنابراین تعیین مجازات سالب حیات به غیر از این دو مورد در قرآن تجویز نشده است.

در مورد بند ۴ تا ۹ هم توضیح داده شده که بنا بر آنچه که در کتاب‌های المبسوط، الخلاف، و جواهر - که اینها البته با ذکر منابع و شماره صفحاتشان هست - می‌گویند دلیل بر این کیفرها اجماع

فرقه‌ی شیعه و اخبار آنهاست. یعنی هیچ کس مدعی این نشده که اینها از قرآن است. این هم یکی از مباحث خلیلی مهم من در این بحث است که بحث جان و سلب حیات است و ما فقط بر پایه‌ی قرآن بایست عمل کنیم.

در رابطه روایات مورد استناد، قیل و قال خیلی زیاد است. جالب است که بعضی فقها هم گفته‌اند که ما حتی در مورد اخبار مورد وثوق بخصوص در این موارد اصلاً نمی‌توانیم برای جان انسان و حتی آبروی انسان به یک خبر واحد هرچند خبر معتبر باشد استناد کنیم. چون این مبنایی بوده در این بحث، به همین دلیل این قول، خیلی قول مهمی است. از قول فقهای مختلف نقل شده که می‌گویند دلیل بر این کیفرها، اجماع فرقه شیعه و اخبار آنان است.

در مورد بند پنج و شش و هفت و هشت و نه - بحث شرب خمر و زنا و مساحقه و سرقت برای مرتبه سوم و یا چهارم - که اعدام صادر می‌شود، آنجا هم نه تنها فاقد مبنای قرآنی است، بلکه حتی مستند روایی خاصی هم در مورد اینها وجود ندارد. یک بحث مثالی در مورد سرقت شده که گفته شده حتی از منظر همان فقه سنتی این مجازات سخت را برای سرقت در مرتبه‌ی چهارم - که اگر مرتکب سرقت شد اعدام می‌شود - من از منابع مختلف فقهی، شروطی را که فقها ذکر کرده‌اند، استخراج کرده‌ام. بعضی از فقها ده شرط را ذکر کرده‌اند و بعضی‌ها دوازده شرط را و بعضی‌ها شانزده شرط را ذکر کرده‌اند. مجموع شروطی که بیان کرده‌اند را من فهرست کردم، حدوداً ۲۲ شرط استخراج

شده. جالب این است که این ۲۲ شرط هم باید همه وجود داشته باشند یعنی اگر فرضاً سرقتی انجام بشود، ولی فاقد یکی از این شروط باشد، مجازات از آن ساقط می‌شود. نشان داده شده که طبق همین فقه سنتی اصلاً اجرای این مجازات تعلیق به محال می‌شود.

بعد از این بحث‌ها که عرض کردم، می‌رسیم به بندهای یازده تا پانزده -بند مربوط به زنا و لواط و ارتداد و بعد هم محاربه- . بند یازده و دوازده و سیزده، زنا، لواط و ارتداد است که اینها هم توضیح داده شده که مستند به روایات است و دلیل قرآنی ندارد. البته بحث تفصیلی شده که اینجا فقط می‌خواهم یک سیمای کلی از آن ارائه بدهم و اینها را بیان می‌کنم و از آن رد می‌شوم. همان طور که گفتم بحث مربوط به زنا و لواط را در بخش آخر کتاب، فصل مستقلی داشتیم که بحث فقدان مجنی علیه آنجا هست و یا در بحث سنگسار، فهرستی از شروط مطرح شده که اگر آن شروط را نگاه کنید، انگار همان فقهای سنتی که قائل به چنین مجازات‌های سختی بوده‌اند، به گونه‌ای این حکم را بیان کرده‌اند -هرچند مستند است به روایات- که اصلاً تا قیامت یک مورد هم پیدا نمی‌شود که اثبات بشود که چنین مجازاتی در موردش اجرا شود، مگر اینکه مستند به اقرار باشد.

بعد از بحث مربوط به بند ده و یازده و دوازده که نشان می‌دهد مجازات حدی برای لواط و زنا قابل اجرا نیست، در مورد ارتداد هم بحث شده که در قرآن با وجودی که ارتداد مطرح شده، اما فقط وعده عقوبت اخروی دارد. این بحث‌ها را من اینجا خیلی وارد نشده‌ام، علتش این است

که کتاب «فلسفه‌ی سیاسی، اجتماعی آیت‌الله منتظری»، یک بخش مستقل در مورد ارتداد دارد که من آنجا در مقام بیان سیر دگرذیسی نظر فقهی آیت‌الله منتظری پیرامون ارتداد، بحث مفصلی داشتم و نشان دادم که براساس نظر آیت‌الله منتظری اگر کسی تغییر عقیده بدهد جرم نیست که مجازات بشود. آنجا گسترده بحث شده و اینجا فقط اشاره شده و از آن عبور کرده‌ایم.

اما این مقدمات همه برای این بوده که با روش تزییقی نشان دهیم از این پانزده دسته مجازات که مقرر شده، سیزده دسته‌اش مبنای قرآنی ندارد و از لحاظ روایی هم پایه‌اش بسیار سست است و روایاتی که به آن استناد می‌کنند اکثراً روایات مخدوشی است و اگر نهایتاً به یک روایت برسد و جزو اخبار آحاد باشد که در مورد سلب حیات قابل استناد نیست. بنابر این می‌ماند دو مورد دیگر یعنی محاربه و قصاص. این بحث نشان می‌دهد که حتی از نظر فقه سنتی، مجازات مرگ کاهش پیدا می‌کند به این دو مورد.

در مورد مجازات محاربه که بحث چهاردهم است، آنجا هم یک مقدار بحث مفصل‌تری شده است و اشاره هم شده است که اساساً انحصار مجازات مرگ به دو مورد محاربه و قصاص، در خود قرآن به آن تصریح شده در سوره‌ی مائده که می‌فرماید «مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...» یعنی فقط این دو تا مورد قتل نفس و فساد فی الارض دو موردی است که مجازات مرگ

برایش تجویز شده است. این دو مورد را جداگانه مورد بحث قرار داده‌ام که یکی بحث محاربه و افساد است که مستندش همین آیه ۵ سوره‌ی مائده است *إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُنَقَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ...*

اینجا چند تا بحث مطرح شده که به نظرم نکات قابل توجهی است. در واقع این بحث فارغ از این که من اشاره کردم روایاتی هست - که من روایات را هم نقل کردم که این مجازات هیچ وقت اجرا نشد و قبل از اتفاقی که این آیه به آن مناسبت نازل شده و بعدش هم هیچ وقت اجرا نشد و بعداً هم دستور به منع اجرای آن دادند چون شیعه و سنی اتفاق نظر دارند و گفته می‌شود که ماجرا مربوط می‌شود به عده‌ای از قبیله عُرَیْنِیْن یا عُرَیْنَه، از بحرین که هشت نفری بودند که اینها شرفیاب می‌شوند به محضر پیامبر و ادعا می‌کنند که می‌خواهند اسلام بیاورند و چون راه درازی را آمده بودند و دچار بیماری گرم‌زدگی بودند، پیامبر هم طبق عرف پزشکی زمان خودشان دستور می‌دهند که ساربان، اینها را ببرد و از شیر شتر به آنها بدهند تا درمانی برای گرم‌زدگی اینها بشود. بعد به پیامبر می‌گویند که اینها ساربان را کشتند و مُثله کردند. بعد از این حادثه چنین دستور صادر می‌شود و بعد از آن هم دیگر اجرا نشده. در عین حال فارغ از این بحث‌ها اینجا توضیح داده‌ام که این آیه در مورد افساد مطابقت زیادی دارد با بحث نسل‌کشی در اسناد حقوق بشر. بر خلاف تفسیری عجیبی که از این آیه می‌کنند که یعنی کسی اگر در خیابان زورگیری کرد اسمش را می‌گذارند محاربه و با کمال تأسف چند

بار هم این حکم را اجرا کرده‌اند، اینجا توضیح داده شده که ما در مورد مجازات‌ها تا نص وجود نداشته باشد نمی‌توانیم چنین مجازات‌هایی را اعمال کنیم. بعد هم این بحث مطرح شده که اصلاً فساد به ماهو فساد که نمی‌تواند مبنای یک سری مجازات‌ها باشد. به عبارتی، مفسد فی الارض بودن خودش فی نفسه موضوع حکم نیست، بلکه مفسد بما هو زان، مفسد بما هو محارب، فساد در یک چیزی باید باشد تا موضوع حکم قرار بگیرد. بعضی از فقها فساد و محاربه را تفکیک کرده‌اند و معتقدند این واوی که در آیه «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» واو منفصله است بنابر این برای محاربه یک جرم‌انگاری می‌کنند و برای افساد هم یک جرم‌انگاری می‌کنند. در حالی برای افساد فی نفسه نمی‌شود جرم‌انگاری کرد. فساد یعنی چیزی باید اتفاق بیفتد، به همین دلیل است که «و» اینجا یک واو منفصله است. با این توضیح وارد این بحث شده‌ام که این آیه وقتی می‌گوید «و يسعون في الارض فساداً»، اولاً فی الارض، گسترده است و چیزی است که الآن در علم حقوق می‌گویند قلمرو جرم. قلمرو جرم یعنی این که این جرم در چه محدوده‌ای دارد اتفاق می‌افتد و صرف اینکه یک نفر دست به اقدامی بزند را نگفته «و يسعون في الارض فساداً» در محدوده یک خانه است یا در محدوده‌ی یک شهر؟ وقتی می‌گوید «فی الارض»، اشاره دارد به ابعاد گسترده‌ی این جرم و در واقع آن چیزی است که در اسناد حقوق بشر هم مشاهده می‌شود. مثلاً در اسناد حقوق بشر - البته من این برداشت را کردم - مثلاً این آیه وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ.

اینجا بحث در مورد فساد است. جالب این است که آیه دارد همان فساد را توضیح می‌دهد و در توضیح هم اشاره می‌کند به این که انسان می‌کوشد در زمین فساد کند و کشت و نسل را نابود کند. یعنی فساد اینجا به معنی «یهلک الحرث و النسل» است. باز نکته‌ی جالبی که در آیه هست این است که می‌گوید و «اذا تولى»، با توجه به اینکه تولى معانی مختلفی دارد، به معنی اعراض کردن و بعضی از مترجمین معنی اعراض را گفته‌اند و یک معنی‌اش هم معنی سرپرستی است. این خیلی نزدیک می‌شود به آنچه در اسناد بین‌المللی هست. در اسناد بین‌المللی جرم نسل‌کشی به عنوان یک جرم حکومتی و البته با اشاره در مورد گروه‌های سازمان یافته‌ای که مسلح هستند، مثل موردی که در سودان هم اتفاق افتاد و شورای امنیت دستور مقابله داد<sup>۱</sup>.

---

۱ - این نکته اشاره دارد به جنگ‌های داخلی سودان. سودان کشوری مرکب از جمعیت مسلمانان عرب تبار و آفریقایی تبار است. در سال ۲۰۰۳ سال اهالی دارفور در اعتراض به تبعیض‌های سیاسی و اقتصادی دولت مرکزی سودان دست به شورش زدند. دارفور در غرب کشور سودان با مساحتی کمی بزرگ‌تر از ایالت کالیفرنیا است. اهالی دارفور که اکثراً آفریقایی تبار هستند اما از نحوه اختصاص بودجه دولتی ناخرسند بودند و دولت را متهم کردند که بین آنان و اهالی عرب تبار منطقه تبعیض قائل می‌شود. دولت خارطوم با حمایت شبه نظامیان محلی به مقابله با آنها پرداخت. این درگیری میان ارتش سودان و گروه شبه نظامی «جَنجَوید» در مقابل جدایی طلبان بود. «جَنجَوید»‌ها از حکومت مرکزی دفاع می‌کردند. آفریقایی تبارها با این استدلال که دولت، گروه‌های شبه نظامی عرب تبار ایجاد کرده و آنها را برای سرکوب آفریقایی تباران به کار می‌برد گروه‌های مسلحی را برای مقابله با دولت مرکزی تشکیل دادند.

وقتی جامعه جهانی به این خشونت‌ها واکنش نشان داد دولت وانمود می‌کرد خود مردم محلی با آنها مقابله می‌کنند در حالی که این شبه نظامیان مورد حمایت دولت بودند. شبه نظامیان مورد حمایت حکومت در طی چند ماه اقدام به پاکسازی



می‌خواهم بگویم که در اسناد بین‌المللی به چشم جرم حکومتی به آن نگاه می‌کنند و این آیه‌ی قرآن که دارد بحث فساد را توضیح می‌دهد و می‌گوید به معنی از بین بردن کشت و زرع و محصول و اینهاست و این را به معنی فساد فی‌الارض گرفته، اینجا «تولی» اشاره به بُعد حکومتی جرم هم هست. یعنی این که کسانی که قدرت دارند، سلاح در اختیار دارند - و در دیوان کیفری بین‌المللی برای این کار مجازات مقرر شده و طبق اسناد بین‌المللی هم در زمانی که این جرایم رخ می‌دهد شورای امنیت سازمان ملل می‌تواند مجوز اقدام نظامی بین‌المللی را علیه مرتکبین این جرم صادر کند ولو اینکه منجر به قتل مجرمین بشود - این بحث اینجا مطرح شده که فقط یک بار... (دقیقه ۵۴ تا ۵۷ صدا قطع می‌شود).

رسیده بودم به جایی که در رابطه با مجازات مرگ، از ۱۵ گروه مجازات‌ها محدود می‌شویم به مجازات محاربه و قصاص. در مورد محاربه هم توضیح دادم که محاربه بیشتر - مطابق آنچه در اسناد بین‌المللی

قومی و جایجایی اجباری بیش از دو میلیون نفر کرده و ده‌ها هزار نفر را به کام مرگ فرستادند و سازمان تا ۳۰۰ هزار کشته را اعلام کرده است. شورای امنیت چند بار قطعنامه‌هایی صادر کرد و از جمله از دولت خواست «جنجیوید» ها را خلع سلاح کند اما دولت سودان به آن اعتنا نکرد. سرانجام شورای امنیت وضعیت دارفور را به دیوان کیفری بین‌المللی ارجاع داد و دادگاه بین‌المللی لاهه در تاریخ ۴ فوریه ۲۰۰۹ میلادی و در اقدامی بی‌سابقه و برای نخستین بار حکم بازداشت عمر البشیر، رئیس‌جمهور سودان را به اتهام ارتکاب «جنایات جنگی و جنایت علیه بشریت» در نزاع دارفور را صادر کرد.

در جنگ داخلی سودان که ریشه‌های قومی و مذهبی داشت و نهایتاً در سال ۲۰۱۱ با انجام یک همه‌پرسی به جدایی و تأسیس کشور مستقل سودان جنوبی انجامید و جمهوری سودان جنوبی به عنوان پنجاه و پنجمین کشور در قاره آفریقا عضو سازمان ملل شد.

پیرامون نسل‌کشی تنظیم شده - تأکید می‌کند بر اینکه جرم حکومتی هم هست و این با آنچه که باعث شده یک عده به صرف اینکه سلاح دست می‌گیرند (اعدام شوند فرق دارد). جالب این است که خود فقها هم صرف اخافه و تشهیر را دلیل بر مجازات مرگ نمی‌گیرند. ولی اینجا نقل قول‌ها همه مستنداً ذکر شده که فقها هم تصریح دارند در صورتی که منجر به قتل شده باشد مجازاتش مرگ است، در غیر این صورت چون مجازات‌های دیگری مثل نفی بلد و اینها هست، مجازات‌های دیگر اجرا می‌شود. ضمن اینکه این اتفاقات در صورتی که محاربه منجر به قتل بشود، فرد کشته می‌شود بنابراین می‌رود ذیل قصاص. وقتی کسی جرم محاربه داشته باشد، محاربه‌ای که منجر به قتل نشود، مجازاتش مرگ نیست، بنابراین یک جرم دیگری است و نشان می‌دهد آنجا که مجازات مرگ تعیین می‌شود به خاطر همان قتل نفس است. بنابراین بحث محاربه را هم برده‌ام ذیل قصاص و نتیجه گرفته‌ام که در قرآن تنها موردی که برایش مجازات مرگ مقرر شده بحث قتل نفس است. (دقیقه ۵۹ - ۶۱ صدا قطع می‌شود).

در پاورقی این توضیح را داده‌ام که از نظر حقوقی این یک نکته‌ی بسیار مهمی است. شما می‌دانید که قرآن در آن زمان، یعنی زمانی که خیلی مجازات‌های خشن در دنیا وجود داشته و حتی تا قرن‌ها بعد از ظهور اسلام هم می‌بینید که در کشورهای دیگر، در کشورهای غربی، برای جرم‌هایی مثل زنا، دروغ، ارتشاء و جاسوسی و جادوگری، مالیات ندادن و... حکم اعدام صادر می‌کردند که نقل شده از نویسندگان غربی که

بعضی از این مجازات‌ها حتی تا قرن شانزده و هفده هم جریان داشته است. در دنیایی که تا قرن‌ها بعد از ظهور اسلام برای این جرائم، برای جیب‌بری، برای دروغ، برای زنا مجازات مرگ مقرر می‌شده، قرآن کتابی است که در سراسر این کتاب فقط در یک مورد مجازات مرگ را تجویز کرده و آن هم قتل نفس است یعنی اگر بپذیریم که محاربه ذیل قصاص آمده است. در مورد قصاص هم ادله قرآنی‌اش (در کتاب حق حیات) آمده و آیات مختلف ذکر شده و بعد از بیان آیات و دسته‌بندی‌های شان، وارد این بحث شده که همین قصاص که در قرآن تجویز شده، (در فقه) مشروط به عده‌ای از شروط است و این شروط مورد بحث قرار گرفته است.

شروط و محدودیت‌های دسته اول مربوط به همان چیزی است که کتب فقهی هم ذکر کرده‌اند. که باید شرایط هشت‌گانه‌ای وجود داشته باشد، عمدی باشد، سوءنیت وجود داشته باشد، محکوم بی‌گناه باشد و... این یک دسته از شروط است. محدودیت‌های دسته‌ی دوم برای قصاص تشریح شده که غیر از شرایط هشت‌گانه است و توضیح داده می‌شود که بعضی از قتل‌ها کیفر مرگ دارند و بعضی از قتل‌ها اصلاً کیفر مرگ و قصاص ندارند که اینها مواردش احصاء شده، مثلاً جنایاتی که توسط خطای پزشک انجام می‌شود مثل اتانازی، سقط جنین و بحث کشتن نوزاد که حتی در کشورهای غربی هم امروزه مجازات خفیف‌تر از قتل برای آن مقرر می‌کنند. فهرستی از این مواردی که قتل صورت می‌گیرد ولی مجازات آن قصاص نیست ذکر شده است.

محدودیت‌های دسته‌ی سوم مربوط به عدم انحصار مجازات قصاص است. یکی اینکه آیات قرآن صراحت دارند که مجازات قصاص، مجازات تعیینی نیست، تخییری است. شریعت یهود بود که گفته‌الاً و لابد کسی که می‌کشد باید کشته شود. البته بعضی از متفکرین بزرگ دوره‌ی روشنگری هم همین نظر را داشتند، چون بیشتر متأثر از شریعت یهود بودند مثل روسو و کانت، اینها کسانی هستند که در مورد مجازات مرگ برای مجرم، قائل به هیچ انعطافی نیستند، اما اینجا اشاره شده که در قرآن، همان زمان اولاً همین یک مورد را تجویز کرده و این را هم به شکل تخییری بیان می‌کند و گزینه‌های دیه و عفو را در کنار قصاص مطرح می‌کند. یعنی در برابر این جرم، سه گزینه را مقرر کرده است و غیر واجب بودن و غیر تکلیفی بودن، یکی دیگر از بحث‌های مهم است.

محدودیت دسته‌ی پنجم در مورد شرطیت نظر کارشناسان جنایی و روان‌درمانی است که اینجا سوابق علمی آن هم ذکر شده و آنچه در قانون مجازات اسلامی هست را به آن استناد کرده. محدودیت دسته‌ی ششم در مورد ضرورت و شرطیت حقوق بشری و شرعی حضور هیئت منصفه در کلیه‌ی جریان دادرسی است که نمونه‌هایی نشان داده شده که شیخ طوسی و خیلی از فقها می‌گویند اصلاً در جرایم قتل باید هیئتی از علمای فریقین حضور داشته باشند. جالب این است که وقتی می‌گوید «فریقین» برای علما و فقهای مختلف، نظرهای مختلف هست، به خاطر این که دماء مطرح است، در واقع نوعی هیئت منصفه است. هیئت منصفه‌ای که از علما هستند و مختلف‌النظر هستند.

می‌شود گفت هیئت منصفه به نوعی پذیرفته شده است. یک فهرستی از دلایل یازده‌گانه شرطیت حضور هیئت منصفه در محاکم جنایی و اجرای قصاص ذکر شده که فقط اشاره می‌کنم به اینها. مثلاً یکی از آنها «قاعده درء» است. اینجا گفته‌ام که قاعده‌ی درء، یک شبهه‌ی دائمی است که بحث تفصیلی شده است. بحث لوث و قسامه هم مطرح شده هرچند توضیح داده‌ام که در دنیای امروز به لحاظ عقلی و شرعی هم تصمیم‌گیری در مورد جان انسان براساس قسم خیلی فاجعه‌آمیز است. مثلاً جایی که لوث وجود دارد و دلیل و بینه وجود ندارد که جرم ثابت بشود، فقط شک و شبهه است و اتهام هست، متوسل به قسم بشویم و پنجاه نفر قسم بخورند و اگر پنجاه نفر پیدا نشدند یک نفر پنجاه تا قسم بخورد. این شیوه‌ی اثبات جرم برای مواردی که سلب حیات می‌شود غیرقابل پذیرش است، ولی من از یک منظر دیگر نگاه کردم و گفتم بحث قسامه از این جهت می‌تواند قابل توجه باشد که این نوعی هیئت منصفه است، چون دلایل یازده‌گانه را ذکر کردم، قسامه را به عنوان یک نمونه مطرح کردم.

نکته‌ی بعد در مورد این است که آیا حق اولیاء دم رافع مسئولیت حکومت هست یا نه؟ در جمهوری اسلامی سال‌هاست که وقتی اعتراض می‌شود به این اعدام‌ها، مسئولان قضایی می‌گویند که این حق اولیاء دم است و ربطی به حکومت ندارد و ما نمی‌توانیم کاری بکنیم، انگار که مثلاً ما در عصر قبيله‌ای داریم زندگی می‌کنیم. این مربوط به دورانی می‌شود که قبایل باید تصمیم می‌گرفتند و مربوط به خودشان

بوده و اصلاً با مفهوم دولت، دولت مدرن، این پاسخ‌ها هیچ سازگاری ندارد. البته من توضیح داده‌ام که برداشت نادرستی از همین آیه «فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا» شده که سلطنت مطلق برای اولیاء دم گرفته‌اند. مناقشه کرده‌ام و گفته‌ام اگر شما معتقدید این به معنای سلطنت اولیاء دم و سلطنت مطلق برای اولیاء دم است، چرا خیلی از فقها شرط می‌کنند، الزامی می‌کنند امضای حاکم را؟ بر همین اساس در قانون مجازات اسلامی هم حکم قصاص، استیذان می‌شود و باید حاکم و مجتهد و یا نماینده‌ی حاکم که مثلاً رئیس قوه‌ی قضائیه در جمهوری اسلامی است باید حکم اعدام را امضاء کند. حتی می‌گویند اگر کسی بدون اذن حاکم، قصاص کند، خودش قصاص می‌شود. این که در قرآن نیامده! پس فقها ادله یا شواهدی داشته‌اند مبنی بر شرطیت اذن حاکم و این را خارج از قرآن اخذ کرده‌اند و یک دلیلش هم این است که اصلاً سلطه اینجا به معنی حکومت مطلق نیست که من توضیح داده‌ام که اینجا سلطه به معنی اولویت است. اولیاء دم اولویت دارند.

یک نکته‌ی دیگر هم اینجا اشاره شده که تفاوت بین قصاص و محاربه است. در قصاص سه گزینه مقرر شده ولی در محاربه چهار گزینه، انتها یک گزینه دیگری هم هست که من اینجا بحث مفصلی کرده‌ام و اگر آن را هم اضافه کنیم، می‌شود گفت که در جرم قتل ما با چهار گزینه مواجهیم آن هم گزینه‌ای که من اضافه کردم و به نظرم مسئله‌ی بسیار مهمی است، معضل امروز ما هم هست و آن این است که در قانون مجازات اسلامی منهای این که در قرآن ترجیح بر عفو است، ولی قانون

هیچ ساز و کاری برای این تعریف نمی‌کند و تمام ساز و کارهای قانون مربوط به قصاص را اجرا می‌کند. پس منهای این در قانون، همین سه گزینه دیده شده، در حالی که ما در این سال‌ها به کزات مواجه شده‌ایم با اولیاء دم در پروسه‌های جزایی ایران که اینها حاضر به قصاص نیستند اما حاضر به عدم مجازات هم نیستند. یعنی حاضر نیستند که طرف مجازات نشود و حاضر به قصاص هم نیستند. به این معنی که ترجیح می‌دهند طرف در زندان باشد. قانون جدید در یک ماده‌ی تصریح کرده، ماده‌ی ۹۲ که می‌گوید اولیاء دم باید تعیین تکلیف کنند اگر اولیاء دم تعیین تکلیف نکنند، یا باید حکم قصاص را اجرا کنند و یا عفو کنند، در غیر این صورت دادستان خودش می‌تواند رأساً مبادرت به اخذ وثیقه و تأمین کافی و آزادی مجرم کند. این ماده در حقیقت اولیاء دم را مجبور می‌کند که شما باید بین گزینه‌ی عفو یا قصاص یکی را انتخاب کنید. وقتی در قرآن ما می‌بینیم که کف و سفش را عفو و قصاص قرار می‌دهد، طبیعتاً وقتی عفو مجاز است، مجازات حبس بین اینها قرار می‌گیرد. مجازات حبس را هم می‌شود تجویز کرد و مجازات حبس هیچ مغایرتی با قرآن ندارد وقتی که اصطلاحاً عفو تجویز و بلکه ترجیح داده شده است. به عبارتی می‌شود گفت قانون دارد مردم را مجبور به آدمکشی می‌کند. در حالی که از نظر قرآن اصل بر این است که شما راه نجاتی برای مجرم باز کنید و خود قرآن هم ترجیح بر عفو دارد، بنابراین این قانون یک گزینه‌ی چهارمی را باید مقرر کند که آن هم گزینه‌ی حبس است که اولیاء دم، بسیاری‌شان حاضر نیستند مرتکب قتل بشوند و من

نمونه‌های زیادی داشته‌ام که گفته‌اند اگر ما مطمئن بودیم که این فرد مادام‌العمر در زندان حبس می‌شود قصاص نمی‌کردیم، چون کراهت دارد. این بحث هم اینجا مطرح شده است.

یک نکته‌ی کلیدی در بحث قصاص که فقط به طور اجمال اشاره می‌کنم و رد می‌شوم - چون در کتاب خیلی مفصل بحث شده - این است که یک اشتباهی در طول سده‌های گذشته در مورد آیات قصاص صورت گرفته که اشتباه خیلی جزئی است که نتایج بسیار بزرگ و مهمی داشته و آن اشتباه جزئی هم این است که وقتی قرآن می‌فرماید «ولکم فی القصاص حیات یا اولی‌الالباب»، شما وقتی در هزار و چهارصد سال گذشته را نگاه می‌کنید، روایات و تفاسیر همه این است که قصاص موجب تأمین حیات است و استنباط‌شان هم این است که قصاص موجب بازدارندگی است. بنابر این می‌گویند قصاص باعث حیات بخشی است. ولی یک نکته‌ی ظریفی که از چشم افتاده این است که در این آیه آیا قصاص هدف است یا وسیله؟ وقتی قصاص را هدف‌انگاری می‌کنند، نتیجه همین می‌شود که ما در تمام سده‌های گذشته شاهد آن بوده‌ایم. من اینجا توضیح داده‌ام که - در واقع این تفسیر و تأویل نیست - این عبارت لفظی و صریح قرآن است که قصاص اینجا طریقت دارد و قصاص وسیله است، هدف نیست، هدف، همان تأمین حیات است. یعنی قرآن هدف اصلی را تأمین و تضمین حیات فردی و جامعه می‌داند. حالا در یک دورانی فرض کنید تا لااقل دویست سال گذشته (چنین بوده) از دویست سال پیش به این طرف،



تحقیقات فراوانی در این زمینه صورت گرفته و تحقیقات تجربی در مورد کشورهای مختلف که از لحاظ فرهنگی، جغرافیایی، مذهبی، خیلی تفاوت داشتند، تمام تحقیقات نشان داده که مجازات مرگ بازدارنده نبوده و در واقع تضمین کننده‌ی حیات جمعی نبوده است و برعکس تجربه‌ها نشان داده که کشورهایی که این مجازات را تعطیل کرده‌اند، حتی مثلاً ویکتور هوگو یا آلبر کامو یا دیگران، که کتاب‌هایشان چند دهه پیش منتشر شده خودشان استناد می‌کنند کشورهایی که از چند دهه‌ی گذشته مجازات مرگ را تعطیل کرده‌اند آمار جرائم‌شان کاهش پیدا کرده است. این نشان می‌دهد بعضی کشورهایی که چند دهه پیش مجازات را تعطیل کرده‌اند نتیجه‌ی مثبت گرفته‌اند. من در مورد قبل از این دوست سال، نمی‌خواهم قضاوت کنم، می‌خواهم فرض را بگذارم بر این که اصلاً در آن دوران یک سری مجازات‌ها کارآمد بوده و بازدارنده هم بوده است، اما وقتی قرآن صراحت دارد که هدف، تأمین حیات است و قصاص وسیله است، طریقت دارد، بنابراین اگر یک زمان کارآمد بوده، الآن دیگر کارآمد نیست و وقتی کارآمد نیست شما باید وسیله و روش‌های دیگری که آن هدف را تأمین می‌کند به استخدام در بیاورید.

یک بحثی هم شده در مورد مناسک‌گرایی از دیدگاه «مرتن». بحث مناسک‌گرایی که مرتن باز کرده و مثال‌هایی هم ذکر کرده است. (توضیح داده‌ام که) مناسک‌گرایی یعنی جمود بر لفظ. به عبارتی لفظ قانون را جایگزین فلسفه‌ی قانون کرده‌اند. مثلاً فرض کنید قانون

راهنمایی رانندگی برای تنظیم امور آمد و شد و جلوگیری از اختلال در زندگی جمعی و شهری است. حالا اگر زمانی پیشرفت تکنولوژی و فناوری‌های جدید که الآن بحث آن هست که مثلاً اتومبیل‌هایی که هوشمند هستند و بدون راننده حرکت می‌کنند بیاید، شرایطی به وجود بیاید از نظر زندگی شهری و بافت شهری، تمدن و ماشین‌ها که این قانون راهنمایی و رانندگی دیگر جوابگوی آنها نباشد. به جای این که تنظیم امور بشود، این قانون خودش موجب اختلال و بهم‌ریختگی بشود. مناسک‌گرایی یعنی جمود بر لفظ. یعنی لفظ قانون محترم و مقدس است، بنابر این تحت هر شرایطی باید اجرا بشود و در مورد قصاص هم همین‌طور است. وقتی این روش پاسخ نمی‌دهد جمود بر لفظ نباید اینجا جایگزین فلسفه‌ی قانون بشود. فلسفه‌ی حکم قصاص تأمین حیات اجتماعی است، بنابر این می‌شود قصاص را تعطیل کرد. من سعی کردم خیلی خلاصه گزارش کنم.

مجری: خیلی ممنون آقای باقی.

## نقدها

نقد هوشمند: مطلق نبودن حق حیات، ادله اخلاقی، دیدگاه لیبرالی  
حسین هوشمند: من سلام عرض می‌کنم خدمت آقای باقی و دوستان عزیز و تشکر می‌کنم از بحث خوب شما و شجاعت عملی و نظری شما. این یادآور استاد بزرگوار شماست و البته غیرقابل انتظار هم نیست. من چیزی که به نظرم رسید و نقطه‌ی قدرت بحث شما بیشتر در مبانی بحث حقوقی است که بحثی سیاسی است تا بحث اخلاقی.

البته من عرض کردم به اعتقاد من این نقطه‌ی قوت است، چون عنوان بحث شما این بود: «حق حیات»، من هم احساسم این بود که شما می‌خواهید ادله‌ی اخلاقی را مطرح کنید، واقعیت این است که ادله‌ی اخلاقی که درباره‌ی حق حیات مطرح شده خیلی چلنج دارد از دوران ژان ژاک به این طرف. در ایام معاصر هم بحث‌های متعددی شده که کسی اگر حق حیات دیگران سلب می‌کند، حق حیات او هم باید سلب شود. اینکه حق حیات حق مطلق نیست، همچنان که پاره‌ای از فقها می‌گویند حق مالکیت خصوصی، مطلق نیست. به هرحال من خیلی خوشحالم که شما بحث خودتان را بر این مباحث خیلی چالش‌برانگیز اخلاق مطرح نکردید و بیشتر در مبانی فلسفه‌ی حقوقی و سیاسی و تفسیر عالی که از آیات خاصی از قرآن کریم دادید مطرح کردید. من یک نکته و یک سؤال و یک کامنت دارم. شما چند تا استدلال را مطرح کردید. بحث اولیه‌ی شما این بود که در واقع یک نظریه‌ای در فقه سنتی وجود دارد که می‌گوید احکام مجازات و قصاص در زمان غیبت اجرا نمی‌شود. من سؤال دارم که آنها ادله‌شان چی بود و چرا معتقدند در زمان غیبت قصاص اجرا نمی‌شود؟ فرض من این است که در زمان غیبت اجرا نمی‌شود برای اینکه در غیاب دولت عادل یا موجه، خشونت‌های غیرحقوقی و ناروا را دامن می‌زند. این نظریه کاملاً نزدیک به آن چیزی است که در فلسفه‌ی حقوق لیبرالی گفته می‌شود. در حقوق لیبرالی در دوران مدرن خصوصاً افرادی مثل رونالد دورکین اینها را بحث کرده‌اند که نظام لیبرال دموکراسی مخالف است و

اصلاً بنیاداً یک لیبرال دمکرات مخالف بحث اعدام و یا اشاعه‌ی اعدام است و می‌گوید حتی المقدور باید بکوشیم این مجازات را تخفیف بدهیم. یعنی همان چیزی که شما گفتید: تزییق. آنها به سمت حل این مسئله هم می‌روند همان طور که شما هم اشاره کردید که رویکرد حلّی داریم. بحث نظام لیبرال دمکراسی این است که حکومت مسئول جان فردی افراد نیست، یعنی جان فردی افراد محترم است گرچه حکومت نمی‌تواند آن را سلب کند و اگر یک امری منافع اجتماعی و منافع بسیار با اهمیت اجتماعی را تهدید بکند آن موقع حکومت وارد عمل می‌شود و از طرق مختلف که خیلی شبیه است به همان نکاتی که شما اشاره کردید که بتواند از طریق زندان طولانی مدت، مانعی بر سر راه اشاعه و رشد خشونت در جامعه بشود. آنها معتقدند اگر ما بتوانیم با مکانیسم‌های زندان طولانی مدت، زندان ابد، جلوی این حکم اعدام را بگیریم، باعث شده‌ایم که خشونت‌ها کمتر در جامعه رخ بدهد. به هر حال بحث این است که چرا در زمان غیبت، این احکام قضایی باید ملغی بشود؟ یکی از دلایل آن مسئله عدم حاکمیت عادلانه است. به نظر می‌آید خیلی این (دیدگاه) به نظام لیبرالی درباره‌ی مخالفت با اعدام نزدیک است و اگر این طور هست، لطف بفرمایید به من بگویید چون من احساس می‌کنم این نظریه‌ای که شما فرمودید، می‌شود بسط و توسعه داد و به یک جور فلسفه‌ی حقوقی و فلسفی در این زمینه برسیم که خیلی نزدیک به مبانی حقوقی قانون است. متشکرم.

### نقد علیزاده: افزایش جنایت در صورت حذف کامل اعدام

آقای حسین علیزاده: من مجدداً سلام عرض می‌کنم و از همه دوستان تشکر می‌کنم بویژه جناب باقی عزیز. یکی دو تا سؤال برای من پیش آمده یکی اینکه روی بحث مبانی، من البته کتاب را ظاهرش را دیده‌ام و نتوانستم مستقیم از کتاب استفاده کنم و واقعاً تلاش اثرگذاری داشته و دارند جناب آقای باقی که برای ایشان آرزوی توفیق می‌کنیم. باید برای استحکام این بحث روی مبانی بیشتر کار بشود. البته ایشان به قوانین پرداخته‌اند و شاید اینجا از بحث زودتر عبور کردند ولی باید روی مبانی بحث - چه بحث فقهی و چه اصولی و چه کلامی و جایی که بحث تفسیری می‌شود راجع به آیات، مبانی تفسیری و یا جایی که احادیث زیادی کنار گذاشته باید روی مبانی بین‌الحديث - یک مقدار توقف بیشتر و توجه بیشتری بشود، یعنی اگر مبنا محکم بشود، طبیعتاً بنا هم درست‌تر و دقیق‌تر پیش خواهد رفت. ولی سؤال دیگری که برای من و برای خیلی‌ها مطرح است این است که خود من به عنوان کسی که طرفدار تقلیل اعدام هستم، نمی‌توانم تصور کنم که اگر اعدام کلاً برداشته بشود، آیا این تشویق به قتل نمی‌شود؟ چون خود قرآن می‌فرماید «ولکم فی القصاص حیات یا اولی‌الالباب». قصاص انجام می‌گیرد تا مایه‌ی عبرت بشود تا دیگران به راحتی جرم انجام ندهند. اگر کسی بداند که اگر صد تا قتل هم انجام بدهد، او را نمی‌کشند - که البته با فرض از بین برداشتن کلی مجازات اعدام است - آیا این یک جور تشویق به قتل نیست؟ چون کسانی هستند در دنیای دیوانه‌ای که ما

می‌شناسیم و این نظامات فاسدی که در دنیا هستند، کسانی هستند که آدمکش حرفه‌ای هستند و پول می‌گیرند و عین آب خوردن آدم می‌کشند، وقتی بدانند که مجازات سخت و قصاصی در انتظار آنها نیست، آیا این تشویق اینجور افراد حساب نمی‌شود؟

آقای باقی گفتند در کشورهایی که حکم اعدام را لغو کرده‌اند آمار جرم و جنایت کمتر شده است. این راه باید آمار دقیق باشد و توجه داشته باشند که واقعاً این آمار وجود دارد و هر جا که کلاً مجازات اعدام کنار گذاشته شده، کلاً تأثیر مثبت داشته یا نه؟ چون همین اشکال وجود دارد که وقتی طرف می‌داند که حتی اگر افراد متعددی را بکشد، خودش مجازات حبس را می‌کشد و او را نمی‌کشند نباید آمار مثبتی داشته باشد و اینها برای من سؤال است. اگر این آمار دقیق‌تر مطرح بشود بهتر است.

**نقد آرمین: عدم اتقان فلسفی حقوق بشر، چپستی مبنای کتاب حق**

**حیات و مذموم نبودن مطلق اعدام**

محسن آرمین: سلام علیکم، تشکر ویژه می‌کنم از عزیز خودمان جناب باقی که بعد از مدت‌ها صدای گرم و دلنواز ایشان را شنیدم. فکر می‌کنم ایشان با این تلاش و اهتمامی که در حوزه‌ی حقوق و قضای کشور در لغو مجازات اعدام دارند هم به لحاظ عملی و موردی و هم به لحاظ فکری و نظری، من فکر می‌کنم یکی از کسانی هستند که اسم ایشان باقی خواهد ماند در این حوزه در تاریخ و دستشان هم درد نکند. من یکی دو تا ابهام داشتم در مورد فرمایشات ایشان. یکی

برمی‌گردد به همان اولین جملاتی که ایشان مطرح کردند. ایشان چیزی شبیه به این گفتند که ما باید در بحث‌های فقهی ناظر به مجازات‌ها باید رویکرد حقوق بشری داشته باشیم. من این الزام را متوجه نشدم. چرا باید مبنا حقوق بشر باشد؟ یک موقع می‌گوییم حقوق بشر دارای یک مبانی فلسفی و نظری خیلی متقنی است و از حقوقی است که به صورت بدیهی درآمده و یا مبادی و نکته‌های بسیار مستحکمی دارد، اینجا پای عقل در میان است، اما واقعاً در این زمینه در فلسفه‌ی حقوق، اتفاق نظر ندارند. بلکه حتی نظر غالب این است که حقوق بشر اساساً مبتنی بر یک مباحث و اصول و رأی متقن نیست، بلکه یک نوع توافق و وفاق است و استدلال و برهانی برای اصول حقوق بشر شما نمی‌توانید ارائه بکنید به طوری که بتوانید همه را قانع کنید، یا بخش اعظمی را قانع کنید. این بحث البته در فلسفه‌ی حقوق هست بنابراین می‌شود گفت حقوق بشر یک نوع پارادایم است. اگر این‌جور باشد آیا ما می‌توانیم با همین اتقان و استحکام بگوییم که ما در تفسیر و تبیین دین باید مبنای مان حقوق بشر باشد؟ به نظر من این درست نیست و قانع‌کننده نیست، مگر اینکه دلایل دیگری داشته باشد. این یک نکته، که البته به نظر من مبنایی است.

نکته دیگر این که من در فرمایشات آقای باقی احساس می‌کنم ایشان بیش از این که یک رویکرد نظری و تئوریک داشته باشند، یک رویکرد عملی و کارکردی دارند و به همین دلیل در ارزیابی ادله یا قوانین ناظر بر اعدام، ایشان بیشتر رویکرد نقضی دارند. من نفهمیدم که در

صحبت‌های ایشان بالاخره مبنای ایشان چیست؟ یک موقع می‌گوییم مبنا فقط قرآن است، اصلاً برای روایت و احادیث و فقه و اینها ارزشی قائل نیستیم، مثل قرآنیون. یک جمعی هستند به نام اهل القرآن و قرآنیون و می‌گویند مبنا برای ما قرآن است و روایات برای ما هیچ سندیتی ندارند و یا قابل اعتماد نیستند. یک موقع هست که می‌گوییم قرآن و روایات. یا مثلاً روایات هم برای ما مهم است. یک موقع هست که می‌گوییم اجماع اهل شریعت و فقها، آقای باقی در نقض مجازات اعدام یا احکام حدود ناظر بر مسئله‌ی اعدام در هر مورد به یکی از اینها استناد می‌کنند. یکجا می‌گویند قرآن، یک جای دیگر که می‌خواهند حکمی را نقض بکنند می‌گویند اجماع فقها، یک جای دیگر می‌گویند ما یک روایتی داریم. بالاخره کدام است؟ به همین دلیل من احساسم این است که ایشان یک رویکرد کاملاً نقضی دارد، نه براساس یک مبانی نظری روشن یا ارائه‌ی یک نظریه در این زمینه. یک جا به عقاید نقیض یا فتاواوی نقیض ارجاع می‌دهند، یک جایی که مثلاً ممکن است یک اجماعی هم وجود داشته باشد، در مورد حکم اعدام ایشان به قرآن ارجاع می‌دهند و می‌گویند قرآن این حکم را داده است. در واقع مشخص نیست که بالاخره ایشان که دارند اعدام را نقد می‌کنند کجا ایستاده؟ یعنی پایگاه و نقطه‌ی عزیمت این فتوا کجاست؟ به همین دلیل فکر می‌کنم یک مورد کاملاً نقضی است.

اشکال سوم و آخرین اشکال من این است که اصلاً کی گفته که اعدام در هر شکل و هر صورتی کار غلطی است؟ از کجا ما می‌توانیم



چنین چیزی را اثبات کنیم؟ یک موقع می‌گوییم اعدام را محدود کنیم، بله. مواردی هست. شما بر اساس روایات واحد بیابید این مبنا را بگذارید، ولی براساس روایت واحد که نمی‌شود جان افراد را گرفت، یا مثلاً می‌آییم و می‌گوییم ما براساس همان نظریه‌ای که امثال آیت‌الله خوانساری داشتند، که اصلاً در زمان غیبت حدود را اجرا نمی‌کنیم، اما عدم اجرای حدود به معنای عدم مجازات اعدام نیست. معنایش این است که حدود شرعی را اجرا نمی‌کنیم، بلکه تعزیرات یا مواردی که حکومت و حاکم می‌تواند تصمیم بگیرد، براساس اقتضائات و شرایط و مصالح جامعه آنجا ممکن است حکم اعدام هم باشد. لزوماً عدم اجرای حدود در زمان غیبت، به معنای عدم حکم اعدام نیست، کما اینکه به معنای عدم مجازات‌های دیگر نیست. منتها مجازات‌های دیگر حالت شرعی پیدا می‌کند.

حالا سؤال من این است که چه کسی گفته که واقعاً اعدام در هر شکل و هر صورتش یک امر مذمومی است و نباید باشد؟ اتفاقاً به نظر من در بعضی موارد اعدام کار درستی هم هست. ببینید مثلاً فرض کنید چند سال پیش در همین جنگل‌های اطراف تهران، سه چهار نفر از گردن کلفت‌ها بودند که می‌رفتند زن و بچه‌ی مردم را در برای تفریح در اطراف تهران می‌رفتند شوهر را می‌بستند به درخت همانجا به زن او تجاوز می‌کردند و می‌رفتند اگر اینها را اعدام کنند چه اشکالی پیش می‌آید؟ مگر بد است اینجور افراد را اعدام کنند؟ من می‌خواهم بدانم علت اینکه از نظر آقای باقی اعدام کار قبیحی است چیست؟ استناد

به آمار و ارقام و نظرسنجی‌ها و مثلاً آمارها در این زمینه اصلاً قابل اعتماد نیست، به خاطر اینکه لغو اعدام باعث کاهش جرم می‌شود اگر در یک جامعه‌ای آمار گرفتند و به این نتیجه رسیدند، معنای آن این نیست که در یک جامعه دیگر با مختصات و مشخصات فرهنگی اجتماعی دیگر هم کاملاً همین نتیجه صادق باشد. نه! این برمی‌گردد به مسائل و مختصات اجتماعی و فرهنگی و تاریخی یک کشور و یک جامعه که ممکن است کاملاً نتایج متفاوتی را هم بدهد.

**نقد ابطحی: لزوم توجه به زجر و شکنجه روانی منتظر اعدام**

**آقای محمد علی ابطحی: سلام علیکم. تشکر می‌کنم از آقای باقی.** بحث خیلی قابل توجهی بود و مورد نیاز وضعیت فعلی جامعه‌ی خودمان و جامعه بشری. من از همین جا کامنت کوچک خودم را شروع می‌کنم که نظر آقای آرمین این است که این بحران در حقیقت به صورت بیرونی برای بشریت به وجود آمده که بحران اعدام و مسئله است و بعد مثل بقیه مسائلی که در تطور فقه شکل پیدا کرده، یک نفر مثل آقای باقی رفته و از جاهای مختلف برای این واقعیتی که جامعه به آن نیاز دارد - حداقل براساس نظر آقای باقی - بر آن اساس و نظر رفته دنبالش و این مسئله را به راه‌حل‌هایی رسانده است. اما بحث اساسی من یک نکته‌ای است که در فرمایش آقای باقی وجود نداشت و فکر می‌کنم کمک بزرگی باشد به نظرات ایشان و آن اینکه مسئله‌ی اعدام از زمانی که طرف مطلع می‌شود که حکمش اعدام است تا موقعی که اجرا می‌شود، این مسئله متناسب با هیچ جرمی نیست. همین

جرمی که آقای آرمین مثال زدند، جرم‌هایی که هست، علتش هم این است که علت روانی است. بالاخره یک آدم زنده، روانش است که در او تأثیر می‌گذارد یک آدم که محکوم به اعدام می‌شود و یا احتمال اعدام می‌دهد، از زمانی که این احتمال در وجودش شکل می‌گیرد و یا از زمانی که به او ابلاغ می‌شود تا زمانی که حکم اجرا می‌شود هر ثانیه یک بار اعدام در روانش اتفاق می‌افتد. این نکته از نظر تحمل روانی خیلی سخت‌تر از کشتن یک فرد است که ناگهانی یا غیرناگهانی یکی را کشته بعد می‌خواهد قصاص بشود. این بحثی که روان آدم‌ها، آدمی که محکوم به اعدام است - چون من چند روزی را خودم تحمل کرده‌ام و می‌دانم - ولی این جور خیلی از بزرگان رمان نویسی را دیده‌ام که اشاره کرده‌اند و واقعاً قابل توجه است و آن این است که مجازات لحظه به لحظه‌ی کسی که فکر می‌کند باید بمیرد، خیلی سنگین‌تر از هر نوع عملی است که انجام داده و این را من فکر می‌کنم آقای باقی یک جایی اگر به آن اشاره می‌کردند نکته‌ی قابل توجهی و مهمی باشد. شاید هم دلیل کشورهایایی که اعدام را حذف می‌کنند این نیست که می‌خواهند تشویق کنند از مجرمین، بلکه به همین نوع دلایل باشد که در حقیقت جرمی است و مجازاتی است خیلی فوق‌العاده‌تر و غیرقابل‌تصورتر از اعدامی که توسط یک فرد اتفاق افتاده و دومینویی که ممکن است توسط همین اعدام ادامه پیدا کند.

این نکته‌ی اصلی بنده بود که اگر آقای باقی قبول داشته باشند، در یک بخش هم روی این مجموعه‌ها کار کنند شاید از همه چیز

تأثیرگذارتر باشد.

مسئله‌ی تأثیر بازدارندگی هم که جناب آقای علیزاده فرمودند، تأثیر بازدارندگی اگر واقعاً بررسی میدانی اتفاق بیفتد، هر چند وقت یک بار باید این اتفاق بیفتد که «ولکم فی القصاص حیات یا اولی الالباب». آن حیات اتفاقاً نتیجه داده بشود، و الا «ولکم فی القصاص» موضوعیت اولیه ندارد و موضوعیت آن مدلل به دلیل حیات آفرینی قصاص است. اگر واقعاً فکر می‌کنید در دنیای فعلی حیات ایجاد نمی‌کند به دلیلی که یک آدم جانی که زندگی برایش چیز مهمی نیست و جنایت‌های مختلف می‌کند این آدم جانی را یک بار که اعدام کنند تمام می‌شود و ترسش از یک اعدام شاید خیلی کمتر باشد از ترسش از یک عمر زندگی کردن با شکنجه در یک زندان، به همین دلیل این شاید بازدارندگی‌اش بیشتر از اعدام هم باشد. پس باید ما حیات را ببینیم که در کدام یک از اینها ممکن است اتفاق بیفتد.

**نقد مروارید: مخالفت با اعدام در واکنش به سهل‌گیری در اعدام آقای محمود مروارید: واقعاً فرمایشات آقای باقی خیلی قابل استفاده بود و ملاحظات دوستان مثل جناب ابطحی و آرمین خیلی جدی است. به نظرم نکات مهمی را فرمودند. من فقط می‌خواهم به این نکته اشاره کنم که افراطی که ما در اجرای مجازات‌های خشن کردیم، باعث این تأمل و بازنگری جدی شده که گاهی اصل مجازات را منکر بشویم. واقع این است که به عنوان مثال من می‌گویم حتی در قصاص که در مورد قتل عمد - که اعدام بالاخره در قرآن آمده و مسلم هم گرفتند**

جناب آقای باقی - شرایط احراز این جرم را ما خیلی آسان گرفته ایم. در فقه احکام مختلفی هست که چه کسی باید اعدام بشود و قتل عمد به چه عملی گفته می شود. نظریه ای هست که باید سبق تصمیم داشته باشد، قصد مشخص برای قتل داشته باشد و نظریه ای هم هست که می گوید اگر سبق تصمیم هم نداشته و صرفاً به آلت قتاله متوسل شده، او دیگر مستحق قصاص است. آلت قتاله چیست؟ آلت قتاله می تواند یک عصایی باشد که کسی به طرف دیگری پرت می کند و یا یک کسی او را هل می دهد و او می افتد و از قضا می میرد. این سهل انگاری یا سهل گیری در مفهوم قتل عمد و در نتیجه، استحقاق قصاص، باعث می شود که اینقدر نفرت از قصاص و اعدام شیوع پیدا کند و حتی مواردی مثل موردی که آقای آرمین مثال زدند اتفاق می افتد و ما غفلت کنیم و فراموش کنیم. یا همین سهل گیری در شرایط جرم محاربه. یک کسی اگر خاطرتان باشد چند سال قبل یک کیف قاپی کردند چند تا جوان که معلوم شد بر اثر گرسنگی بوده و دویست هزار تومان سرقت کردند و یک خانمی را با موتور انداختند و آن خانم آسیب بدنی جزئی هم دید. این دو تا جوان اعدام شدند به خاطر محاربه. من فکر می کنم یک تأملی هم باید کرد حتی در مواردی که اعدام قرآنی است و مستند به خبر واحد هم نیست و مستند به احادیث هم نیست، در شرایط احراز آن جرائم باید دوباره تحقیق کرد. قانون مجازات ما متأسفانه آسان ترین و سهل ترین مفهوم به اصطلاح قتل عمد را از بین مفاهیم و نظرات فقهی انتخاب کرده است.

مجری: خیلی ممنون. چون وقت ما تمام شده، من فرصت ندارم عرایض خودم را بگویم و آقای دکتر... .. وقت می‌خواستند که دیگر وقت نمی‌شود. اگر چند دقیقه خیلی مختصر لازم می‌دانید توضیحات اضافه کنید بفرمایید و اگر احساس می‌کنید بخشی از مباحثی که مطرح کردید ناقص است و احتمالاً توضیحات کامل‌تر و مفصل‌تر یا مثلاً استدلال‌های بهتر و بیشتر اضافه کنید تارفع اشکالات بشود، در این صورت ما یک جلسه‌ی دومی هم بگذاریم و در آن جلسه دوم شما بحث خودتان را تکمیل کنید و بنده و دیگر دوستانی که اینجا وقت نشد، نکات خودمان را بگوییم و جنابعالی هم جواب موضوعات را آنجا بگویید. اما اگر فکر می‌کنید نیازی به جلسه‌ی دوم نیست، در حد حداکثر یک ربع فرصت دارید که پاسخ بدهید.

### پاسخ به نقدها

باقی: فکر کنم در حد ده دقیقه پیرامون چند تا نکته توضیح بدهم به نظرم به جلسه‌ی بعد نکشد، مگر این که تشخیص جمع این باشد که لازم است صحبت‌هایی با هم داشته باشیم. اگر مشکل نیست، من توضیح بدهم؟

اولاً من از تک تک دوستان تشکر می‌کنم. نکاتی که گفتند همه نکات خیلی خوبی بود، اما بعضی از آنها نیازمند توضیح بود. اشکالات دو بخش است، یک بخش چیزهایی است که فکر می‌کنم کمابیش روی آنها توافق داریم، از جمله این که یک مقدار زیادی سهل‌انگاری‌ها در مجازات سالب حیات وجود داشته که متأسفانه اینها به فقه راه پیدا

کرده و علی‌رغم اینکه ما می‌بینیم قرآن در آن زمان، یعنی زمانی که بحث کرامت انسانی معنا ندارد و موضوعیت ندارد و زمانی که مجازات‌های خشن در دنیا رایج است مثلاً اعدام برای جرایم خیلی معمولی یک امر رایجی است، اما شما ببینید در قرآن هیچ کجا کشتن تجویز نشده. بحث جنگ و صلح یک مقوله‌ی دیگری است که اینجا نباید وارد آن شد و بعضی‌ها اصلاً اینها را اشتباه می‌کنند. دنیای امروز هم اسناد حقوق بشر دوستانه، مرتبط با جنگ، و اسناد حقوق بشر، مبتنی بر شرایط صلح است و حقوق بشردوستانه هیچ کجا نمی‌گوید نباید بکشی، چون جنگ طبیعتش کشتن است. این بحث‌ها را اگر جدا کنیم، در بحث جرایم و مجازات‌ها در قرآن فقط و فقط یک مورد کشتن تجویز شده است، ولی این که شما نگاه کنید این همه گشاده‌دستی شده برای مقرر کردن مجازات، همین موردی که الآن دوستان اشاره کردند، مثلاً می‌آیند گاهی اوقات یک موشکافی‌هایی می‌کنند که اینها را از قرآن دورتر می‌کند. به هر حال ورود در آن فضا نشان می‌دهد که قرآن چقدر نسبت به مجازات کشتن موضع دارد که حتی در این یک مورد هم تأکید و توصیه‌اش این است - حتی جایی که قتل عمدی صورت می‌گیرد با سوءنیت - اگر باز هم عفو کنید بهتر است. این مشی و روح قرآن را نشان می‌دهد ولی در فقه ما می‌آیند و باریک‌اندیشی‌هایی می‌کنند مثل همین بحث که اگر آلت قتاله باشد یا نباشد. یکی از بحث‌های عجیبی که در فقه داریم و الآن در قانون مجازات هم هست و قضات به آن استناد می‌کنند، می‌گویند ممکن است آلت قتاله به

کار نرود، مثلاً یک کسی مشت زده باشد، اما موضع اصابت، یک موضع حساس باشد. یک نفر فقط یک مشت زده و نه اسلحه به کار برده و نه آلت قتاله به کار برده، مشت هم عرفاً قتاله محسوب نمی شود ولی مشت نسبت به مریض یا کودک قتاله محسوب می شود. اما نسبت به یک فرد توانمندتر هیچ وقت نه عرف و نه شرع مشت را قتاله نمی داند. اما می گویند اگر موضع، موضع حساسی باشد و منجر به قتل بشود این می شود قتاله. بنابراین کسی ممکن است در دعوی یک مشت به کسی بزند، ولی اتفاقاً آن مشت به جای حساسی برخورد کند و طرف کشته بشود. فکر می کنم که بخشی از قانون خیلی سخت گیری می کند. اما چند تا نکته در خلال فرمایشات دوستان بود که من فکر می کنم خوب است به آن اشاره بشود.

یکی این که وقتی اشاره می شود بحث اعدام و قتل مربوط به نظام های لیبرال دموکراسی است، این یکی از مواردی است که من در ابتدا عرض کردم باعث اغوا می شود. یکی از دوستان گفتند چرا باید حقوق بشر را به کار ببریم؟ اتفاقاً برای دفع اشکال مقدر، مقدمه عرایض همین بود. ما وقتی می گوییم معیار، حقوق بشر است بلافاصله یک سری شبهاتی که القاء شده که اصلاً حقوق بشر یک کالای غربی و برآمده از دوران مدرنیته و غرب بعد از رنسانس است، این شبهه به وجود می آید که چرا باید آن را مبنا قرار بدهیم؟ عرض کردم یک تحقیق مفصلی است که من به شکل پراکنده منتشر کرده ام در قالب رشته مقالات و سلسله مقالات و در کلاس های زیادی بحث کرده ام در مورد تاریخ اندیشه حقوق



بشر که نشان دادم اصلاً حقوق بشر یک دستاورد بشری است و ریشه در اندیشه‌های کهن دارد و از دنیای شرق تا دنیای غرب آبخورهای مختلف آن را توضیح داده‌ام، از جمله در مورد بحث اعدام. در یونان باستان یکی از بحث‌های جدی که مطرح است، لغو مجازات اعدام است. در کتاب تاریخ تمدن ویل دورانت می‌بینید که در یک مقطع و دورانی بحث می‌شود که در بعضی از کشورها مجازات اعدام لغو شده و این مربوط به چهار هزار سال پیش است. اصلاً آن موقع چیزی به اسم لیبرال دمکراسی وجود نداشته است. دوران جدید هم اصلاً این بحث مربوط به ماقبل از نظام‌های لیبرال دمکراسی است. مثلاً کتاب رساله‌ی جرایم و مجازات‌ها از سزار بکاریا، این حدود دویست و ده سال از انتشارش می‌گذرد، دویست سال پیش که این کتاب نوشته شده، آن موقع که بحث نظام لیبرال دمکراسی مطرح نبوده. باز جالب‌تر اینکه خود نویسنده در همین کتاب استناد می‌کند به آراء و نظریات حقوقدانان و متفکران قبل از خودش که معتقد به لغو مجازات مجازات اعدام بوده‌اند و جوامعی که به این سمت رفته‌اند. پس نشان می‌دهد که این بحث نباید محصول لیبرال دمکراسی شناخته بشود.

نکته‌ی دیگر این که موردی که دوستان اشاره کردند و گفتند وقتی کسی قتل می‌کند چرا نباید کشته بشود؟ من اول یک چیزی بگویم که در بحث‌ها هم به آن اشاره شده است. فکر می‌کنم در جلد سه حق حیات - که جدید است و مجموعه‌ی مصاحبه‌ها و مطالب مقالاتی است که در طی این سال‌ها منتشر شده و چون مبنایش این دو تا

کتاب بوده تجمیع شده- در آنجا بحثی دارم در مورد یکی از مشهورات به شدت رایج و نیرومند که اختصاص به هیچ قومی هم ندارد یعنی از غرب تا شرق وجود داشته که به شدت سست و بی پایه است، این است که مجازات اعدام بازدارنده است. یعنی من تقریباً می توانم بگویم یک آرشيو از کتاب هایی که در این زمینه منتشر شده دارم کتاب های زیادی که تخصصی بوده و از متون فقهی و حقوقی و جامعه شناسختی همه و همه برای موجه سازی مجازات اعدام، محکمترین و مهمترین دلیل شان بحث عبرت است و می گویند این موجب عبرت و بازدارندگی است. در حالی که یکی از نادرست ترین گزاره های تاریخ بشری است. لااقل تحقیقات تجربی دویست سال اخیر که صدها تحقیق تجربی و علمی جدی شده و همه نشان داده که نه تنها بازدارنده نبوده بلکه خودش یکی از عوامل تشدید چرخه ی خشونت و جرائم بوده. اینجا اتکاء به تجربه و دانش تجربی است. نکته مهم این است که دوستان می گویند در جرایم سازمان یافته یک عده به صورت باندی می آیند جرم و جنایت می کنند و چرا نباید اعدام بشوند بعد هم می گویند اگر دولت نباشد چه اتفاقی می افتد؟

شما این طرف قضیه را هم ببینید که اساساً دولت برای چه آمده است؟ فلسفه ی وجودی دولت این است که شرایط و زمینه های اجتماعی به گونه ای ساخته بشود که این اتفاقات نیفتد. فلسفه ی وجودی دولت ها اساساً پیشگیری است. اگر قرار باشد پیشگیری در کار نباشد، دولت؛ بود و نبودش علی السویه است. چه فرقی می کند

نهادی به اسم دولت و اقتدار وجود داشته باشد، صبر کنند تا جرم و جنایت اتفاق بیفتد و بعد اینها بیایند مجازات کنند؟ این را اگر به خود جامعه بسپارید کمتر مشکل پیش می‌آید. ولی مشکلی که به وجود آمده این است که مجازات اعدام به نوعی سرپوش نهادن بر ضعف نهاد دولت و حکومت در اصلاح زمینه‌ها و از بین بردن زمینه‌های جرم و در پیشگیری است. یعنی اگر دولت‌ها به فلسفه‌ی وجودی خودشان عمل کنند خیلی از این اتفاقات نمی‌افتد.

نکته دیگر اینکه من در همین کتاب هم اشاره کردم و گفتم درست است ایده‌ای که مطرح می‌کنم نفی مطلق مجازات اعدام و قصاص است، اما این بحث یک بحث آرمانی و خیالی نیست، ما در یک جامعه‌ی واقعی زندگی می‌کنیم و گفته‌ام معتقد به تحقق مرحله به مرحله‌ی آن هستیم. یعنی اول باید بگوییم مجازات اعدام برای مواد مخدر نباشد، بعد باید بگوییم برای زیر هجده سال نباشد، بعد برای جرایم جنسی که بعضی‌ها گفته‌اند خیلی از جرائم جنسی گناه هست ولی جرم‌انگاری نیست.

در بحث قصاص هم من می‌گویم وقتی خود قرآن راه را باز کرده و خود قرآن توصیه و تأکیدش در هزار و چهارصد سال پیش، عفو و رحمت است، قانونگذار موظف است برای چیزی که قرآن بیشتر روی آن تأکید می‌کند و ترجیح می‌دهد، قانون وضع کند، ساز و کار وضع کند. این قسمت را رها کرده و برای آن گزینه‌ی مرجوح قانونگذاری می‌کنند و به اندازه یک کتاب قانون تصویب می‌کنند. به هر حال معتقد به اجرای

مرحله به مرحله هستیم.

اما اشکالی که فکر می‌کنم آقای آرمین اشاره کردند. گفتند من گاهی وقت‌ها می‌گویم مبنا قرآن است و بعد می‌روم سراغ روایات و هر جا لازم شد آن را ارجاع می‌دهم و این را نوعی تناقض تصور می‌کنند، اولاً من باز تأکید می‌کنم در کل این کار، مبنا «قرآن» است. ولی مبنا بودن قرآن به این معناست که به قول مرحوم علامه‌ی طباطبایی در المیزان می‌فرمایند شما می‌توانید یک دوره فقه بخوانید بدون اینکه نیاز داشته باشید لای قرآن را باز کنید. چون فقه ما شده فقه روایی. چیزی که من می‌گویم به این معناست که پایه قرآن است و روایات نیست، ولی روایتی هست که شیعه و سنی هم بیان کرده‌اند و جزو نادر روایات بین فرق شیعه و سنی است که دوستان هم زیاد شنیده‌اند که «إِذَا أَتَاكُمْ عَتِّي حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَحُجَّةِ عُقُولِكُمْ فَإِنْ أَفْقَهُمَا فَاقْبَلُوهُ وَإِلَّا فَاضْرِبُوا بِهِ عَرْضَ الْجِدَارِ». اولاً جالب این است که روایت از قول پیامبر می‌گوید که هر حدیثی از من رسید اینها را عرضه کنید به کتاب خدا و حجت عقلی. فقط نگفته به کتاب خدا، این روایت، جدید خلق نشده و برای بیش از هزار سال پیش است، این چیزی است که معتقد مسلمان بوده و می‌گوید شما حدیث را به کتاب خدا ارجاع بدهید و یک جایی ممکن است کتاب خدا هم نص نداشته باشد، آنجا می‌گوید «و حجت عقولکم» و به عقلمان هم ارجاع بدهید و اگر با این دو تا موافق بود حدیث را بپذیرید والا آن را به سینه دیوار بکوبید. اگر موافق کتاب خدا و موافق حجت عقل نبود بزنید به دیوار. ما هم همین

کار را می‌کنیم. حالا اگر روایاتی وجود داشت، چون پایه قرآن است، ما روایات را تا جایی که موافق قرآن هست، می‌پذیریم، به همین دلیل است که گاهی اوقات ممکن است به روایات هم برگردیم. منتها معیار ما این است که این موافق قرآن و حجت عقلی باشد. دائماً می‌گوییم مبنا قرآن است، اما نافی مراجعه به دیگر منابع نیست.

نکته‌ی دیگری که مهم است اشاره کنم یکی دو تا بحث معیاری هست که بحث معیاری، ربطی به زمان و مکان و شرایط خاصی هم ندارد. مثلاً در قرآن آیاتی داریم که در مورد همین معیارها هست. در قرآن آیه‌ی ۲۱۹ سوره‌ی بقره می‌گوید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا». این یک معیار است. قرآن معیار عقلی و فرازمانی و فرامکانی داده. معیار این است که می‌گوید هر چیزی نفعش بیشتر از ضررش باشد معیار حلال و حرام بودن، درست و نادرست بودن، پذیرفته و ناپذیرفته بودن، همین است. می‌گوید خمر و میسر گناه بزرگی در آن است ولی منافی هم برای مردم دارد، بعد مقایسه می‌کند و می‌گوید چون گناهش و ضررش بیشتر از نفعش هست جایز نیست. باز می‌بینید که در سوره‌ی رعد هم در آیه‌ی هفده این عبارت «وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمُكِّتُ فِي الْأَرْضِ» خیلی معیار مهمی است که می‌گوید بالاخره چیزی که ماندگار است، چیزی که اصالت دارد و چیزی که حقیقت دارد «ماینفع للناس» است، تازه نمی‌گوید برای مؤمنین و یا برای مسلمین و متدینین، می‌گوید برای ناس، برای همه‌ی مردم، برای بنی آدم و بنی بشر و هر چیزی که به نفع انسان است، این ماندگار است

و اصالت دارد.

عرض من این است که چرا در اصول فقه - همه جزو فضلا و اساتید هستید - این همه معیارهایی که قابل مناقشه هم هستند، دخیل می‌شوند در اصول استنباط، شما چنین معیار بسیار مهمی که هم عقلانی است و هم نص صریح قرآن است و هم فرازمانی و فرامکانی است و متعلق به هیچ شریعت خاصی هم نمی‌تواند باشد اما در اجتهاد دخیل نشده است؟ به عبارتی این آیات می‌گویند مرجع تشخیص، نفع و ضرر است. این دارد یک جوری ارجاع می‌دهد به عرف و عقل و تجربه‌ی علمی. شما اگر همین را معیار قرار بدهید، معیاری که از قرآن اخذ می‌کنید، دوستانی که می‌گویند چرا شما می‌گویید اصالت با حقوق بشر، من می‌گویم مگر حقوق بشر جز این است. آنچه که به سود بشر است، آنچه که نافع برای بشر است، وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ است، به همین دلیل است. در قرآن هم آیات موازی و آیات مکمل داریم. به همین دلیل است که می‌گوییم آیاتی که چنین معیار مهمی را بیان می‌کنند را مبنا قرار دهیم، با همین معیار قرآنی و عقلی، در مورد قصاص تصمیم بگیریم. منهای چیزی که عرض کردم در مورد قرآن و ترجیح آن بر عفو که راه را گشوده که علامه طباطبایی ذیل همین آیه‌ی قصاص می‌گویند اگر روزی بشریت به حدی از رشد و تکامل اخلاقی برسد که قصاص را تعطیل کند، خداوند نمی‌گوید چرا تعطیل کردید؟ بلکه علامه طباطبایی می‌گوید این نشانه‌ی اوج و اعتلاء رشد اخلاقی و تکامل جامعه است که به این حد برسد.

بنابر این قرآن دارد راه را باز می‌کند که شما هم همین را معیار قرار بدهید و با همین معیار که قرآن می‌گوید با تحقیقات تجربی امروز دارند به ما می‌گویند که مجازات اعدام بازدارنده نیست، اگر مجازات اعدام بازدارنده بود که جرم و جنایت سده‌های پیش خاموش می‌شد. پس این همه مجازات‌ها را شما در تاریخ مجازات‌ها که نگاه کنید از چند هزار سال پیش به این طرف، روند مجازات‌ها به سمت نرم‌تر و انسانی‌تر شدن می‌رود. چرا؟ چون در گذشته، مجازات‌ها خیلی خشن بودند و بشریت بعد از صدها سال می‌بیند که شدت مجازات‌ها هیچ تأثیری نداشته بلکه بدتر کرده است. یک دلیل دیگر غیر از تحقیقات تجربی همین تاریخ مجازات‌هاست. تاریخ مجازات‌ها دلیل دیگری است که باید اینها تعطیل بشود.

ممکن است نکات دیگری هم دوستان گفته باشند که از قلم افتاده باشد اما یک نکته‌ی ظریفی را من اینجا بگویم که ما دچار یک مشکل بزرگ در این بحث هستیم. مثلاً در یکی از روزنامه‌ها نوشته بود که عمادالدین باقی می‌گوید که مجازات اعدام را لغو کنید و قاتل به خاطر آن جایزه بگیرد. این یک نوع ایجاد اشتباه بود. ما نمی‌گوییم مجرم مجازات نشود بلکه می‌گوییم کسی که قتل می‌کند باید مجازات بشود، منتها بحث این است که اعدام نشود. خداوند به انسان اجازه نداده جان انسان را بگیرد، به همین دلیل در قرآن در آن فضای خشونت آن زمان فقط یک مورد تجویز کرده و آن هم اصرار و تأکید دارد که انجام نشود و در واقع می‌گوید انسانی یک انسان دیگر را نکشد. چون ادیان

برای آدمکشی نیامده‌اند بلکه ادیان برای آدم‌سازی آمده‌اند که بشر به جرم و جنایت نرسد. این فلسفه‌ی ادیان است. باید تاوان جرم را بدهد و تنبیه بشود. مگر تنها شکل مجازات اعدام است؟ یکی از اشتباهات عجیب این است که همه منحصر می‌کنند مجازات جرائم خشن مثل قتل و جرائم بزرگ را به اعدام. مجازات، اشکال مختلف دارد. جالب‌تر این که از نظر بعضی‌ها مجازات حبس زندان طولانی مدت بدتر از اعدام است. مثلاً سزار بکاریا همان زمان که کتاب را نوشت جزو کسانی بود که مخالف مجازات اعدام بود و یکی از حرف‌هایش این است که مجازات اعدام عادلانه نیست، یک کسی یک نفر را می‌کشد و تمام حیات و هستی او را از بین می‌برد و او کشته شده و خانواده و بستگانش رنج کشیده‌اند و شما او را ظرف دو دقیقه که درد و رنج را تحمل می‌کند از بین می‌برید و این عادلانه نیست. البته این نگاه یک مقدار رویکرد انتقامی هم هست ما رویکرد انتقامی را نفی می‌کنیم که وارد این بحث نمی‌شویم، ولی می‌خواهم بگویم که از یک منظر دیگر اعدام عادلانه نیست و اصلاً مجازات نیست و یکی از دلایلی که می‌گویم مجازات اعدام بازدارنده نیست همین است که مجرم نهایتش این است که دو دقیقه درد را تحمل می‌کند. ولی تحمل رنج طولانی صدها برابر بدتر از مرگ است، ما نمی‌گوییم مجازات نشود اعدام نشود. البته بحث‌های دیگری پیش می‌آید که بیشتر جنبه سوسیولوژیک دارد. چون اینجا قصد من بحث فقهی است وارد این مقوله نشدم. یک کار دیگری من انجام داده‌ام که عنوان آن جامعه‌شناسی اعدام است. اشکال می‌کنند



اگر قرار باشد ما این کار را بکنیم زندان‌ها پر می‌شود از قاتلین و هزینه اینها بر عهده جامعه می‌افتد. چرا جامعه باید چنین هزینه‌ای بدهد؟ که اینها مقولات اجتماعی و جامعه‌شناختی است که جداگانه بحث شده و در موقعیت دیگری می‌شود به آن پرداخت.

**مجری:** دست شما درد نکند. ممنون از آقای باقی و همه دوستان.

## جلسه دوم گروه مبانی: ۱۴ اسفند ۱۳۹۹

مدیر گروه (دکتر حسین واله): چنانچه در خاطر دوستان هست این پیشنهاد قبلاً مطرح شد که چاپ مجددی از کتاب آقای باقی صورت گرفته و به همین مناسبت از ایشان خواهش کنیم که تشریف بیاورند و یک گزارش مختصری به زبان شریف خودشان از نظریه‌ی حق حیات که ارائه کرده‌اند اینجا ارائه بفرمایند و استدلال‌های شان را هم بیان کنند و اگر دوستان نکاتی، اصلاحاً، پیشنهاداً یا سؤالاً به هر ترتیب داشته باشند پرسند.

از باب اطلاع عرض می‌کنم آقای باقی اولین جلسه‌ای است که اینجا تشریف آورده‌اند. این کارگروه که اینجا تشریف دارید- جمع دیگری از اعضاء هم هستند که ان شاء الله ملحق می‌شوند- قدمت دارد و به این بحث بیشتر علاقه دارند که فکر دینی بر پایه چه مبانی‌ای استوار بوده و هست و آن مبانی چقدر قابل دفاع است و چه اصلاحاتی در آن لازم است؟ بحث‌ها و موضوعات مختلفی اینجا مطرح شده و یکی از موضوعاتی که اخیراً تا حد زیادی مطرح شده بود این بود که ما یک ساختار هنجاری در شریعت داریم و احتمالاً این ساختار مبتنی است بر یک نظام عادلانه و نظام عادلانه یعنی نظامی که خوب است و همه‌ی ذوالحقوق در آن رعایت می‌شود و در فقه وقتی ما شریعت را می‌آموزیم احتیاج داریم که نظریه‌ی حقوق داشته باشیم و برپایه‌ی آن

می شود هنجار را تعبیر کرد. اینجوری می شود مطمئن بود چیزی که ما به عنوان شریعت می شناسیم واقعاً شریعت است؟ ما مشتاقیم که در خدمت شما باشیم و استفاده کنیم از زحماتی که کشیده اید. حدود یک ساعت در خدمت شما هستیم. مطالب را بفرمایید و بعد نیم ساعتی وقت در اختیار دوستان قرار می گیرد که اگر نکاتی هست بفرمایند و بعد مجدداً در خدمت شما خواهیم بود که اگر لازم بود تکمیل کنید. اگر هم لازم بود در جلسه ی بعدی ادامه بدهیم.

### جرائم مستوجب مرگ در قانون مجازات اسلامی ایران

عمادالدین باقی: بحث هایی که دوستان داشتند خیلی مایل بودم که گوش کنم، متأسفانه مشکلی که من دارم وقتی این تماس های چهره به چهره را از دست می دهم انگار پنجاه درصد درک مطلب را هم از دست می دهم. مطالب دوستان را هم خیلی نصفه و نیمه شنیده ام و این هم مشکلی است که این روزها برای ما به وجود آمده. در بحث هم اگر دوستان نکاتی داشتند که من متوجه نشدم، تکرار کنند یا بلندتر بگویند، به خاطر همین مشکل بود که خدمت دوستان گفتم اگر مطلبی بود، بهتر بود دوستان از قبل می فرستادند که چون من از نظر شنیدن دچار مشکل هستم از قبل سؤال را مطالعه کرده باشم. فعلاً مشکل را یک جوری با هم حل می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم. در مورد کتاب حق حیات، در جلسه ی قبل یک گزارشی دادم و خلاصه ای را عرض کردم، ولی امروز قسمت دیگرش

که به نظر من بحث مهمی است را عرض می‌کنم و بعد از نظرات دوستان استفاده می‌کنیم.

در کتاب دو روش را بحث کردم: یکی روش حلی بود و یکی روش تضییقی. روش تضییقی روشی است که شما به شکل تدریجی مجازات اعدام را محدود می‌کنید. برای این کار تفکیکی از اعدام و قصاص صورت گرفته و بعد یک طبقه‌بندی از جرایمی که منجر به مجازات مرگ است. هم در شریعت و هم در قوانین ایران و بیشتر در قوانین مجازات اسلامی. بیش از ۸۰ مورد در مواد قانونی، مجازات مرگ تعیین شده که من اینها را در ۱۵ گروه آورده‌ام. ۱- جرایم مربوط به مواد مخدر، ۲- جرائم جاسوسی، ۳- خیانت به کشور، ۴- شرب خمر در مرتبه سوم، ۵- تکرار مساحقه در مرحله‌ی چهارم، ۶- تکرار تفخیذ در مرحله چهارم، ۷- تکرار زنا، ۸- زنا. (زنا و تکرار زنا دو مقوله‌ی جداست) زنا‌ی محصنه مجازات سنگسار دارد، زنا‌ی غیرمحصنه در صورت تکرار مجازات مرگ دارد. ۹- لواط، ۱۰- قذف آن هم قذف در صورت تکرار ۱۱- تکرار سرقت در مرتبه‌ی چهارم منجر به اعدام می‌شود. ۱۲- تروریسم اقتصادی، ۱۳- ارتداد ۱۴- محاربه و ۱۵- قتل.

در این پانزده مورد که گروه‌بندی شد روش ما این بود که نشان بدهیم که سیزده مورد اول مبنای قرآنی ندارد و بخشی از آنها مربوط به تعزیرات است و تعزیرات هم جعل حکومت است و حکومت خودش جعل کرده و حکومت می‌تواند این مجازات‌ها را لغو کند که نهایتاً در اینها می‌ماند محاربه و قتل، محاربه هم گفتم چون خیلی از فقها معتقدند

وقتی محاربه منجر به قتل بشود مجازاتش مرگ است، به همین دلیل آن را هم بردیم ذیل قصاص. نتیجه گرفته شد که در قرآن تنها موردی که مجازات مرگ تجویز شده فقط در بحث قتل عمد است. درباره این قسمت در جلسه‌ی قبل توضیحاتی دادم.

### سنگسار و اعدام برای جرائم جنسی و ارتداد

نکته‌ای که می‌خواستم اینجا بیشتر روی آن بحث کنیم، این است که در این پانزده گروه، پنج گروه از جرائم، جرائم جنسی هستند. یعنی بحث لواط، تفخیذ، مساحقه و زنا که برای اینها مجازات مرگ گذاشته شده است. در جلد اول کتاب حق حیات به دلیل اینکه بخش قابل توجهی از مجازات اعدام مربوط به جرائم جنسی است، بخش مستقلی باز شده بود تحت عنوان سنگسار. البته هم راجع به سنگسار و هم راجع به جرائم جنسی به طور کلی بحث شده است. در بحث سنگسار اشاره شده که دو آیه برای جرم زنا در قرآن مطرح است که یکی آیات ۱۵ - ۱۶ سوره‌ی نساء است. این آیه خودش دو بخش است. آیه‌ی ۱۵ که آیه‌ی اصلی است «وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا» بخش اولش راجع به جرم است. این که جرم چطوری ثابت می‌شود که می‌گوید اگر چنین جرمی واقع شد باید چهارتا شاهد بیاورید و فقها در جزئیات آن وارد شده‌اند و شروط گذاشته‌اند که این چهارتا شاهد

باید همزمان باشند و همه یک چیز را در مورد ماجرا بگویند و... ادامه‌ی آیه در مورد مجازات است. یعنی اول در مورد جرم و نحوه‌ی اثبات است و بعد از آن در ادامه می‌گوید: «فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ». اگر این راه را رفتید و این جرم هم ثابت شد اینها را در خانه زندانی کنید. این آیه‌ای است که ابتدا آمده منتها در ادامه می‌گوید «حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» یعنی می‌گوید اینها را در خانه آنقدر زندانی کنید تا فوت کنند. یعنی حبس ابد در منزل، تا این که خداوند یک راهی را باز کند.

بعد از آن هم آیه‌ی دوم از سوره‌ی نور است که اکثر مفسران معتقدند که این آیه، ناسخ آیه‌ی قبلی است. در آیه‌ی قبلی وقتی در پایان می‌فرماید «أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» یعنی خدا یک راهی را باز کند، می‌گویند آن راه همین است که در آیه ۲ از سوره‌ی نور آمده است که می‌فرماید: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ». می‌گویند این همان راهی است که خدا وعده داده و اینجا می‌گوید مرد زناکار و زن زناکار مجازاتشان این است که صدضربه تازیانه بخورند و در واقع مجازات قبلی را تخفیف داده است.

اینجا چند نکته هم مطرح است که به نظر مهم است به آنها اشاره بشود: یکی این که الف لام در «الزانی و الزانیة»، الف لام استقراء است یعنی شامل انواع جرایم زنا می‌شود ولی قیود و شروط بعدی که آمده‌اند فقها تفکیک کرده‌اند به زنا‌ی محصنه و غیرمحصنه و مجازات‌های متفاوت گذاشته‌اند. اینها چیزهایی است که از خارج قرآن اخذ شده

است والا خود قرآن به صورت عام و استقرایی مطرح است. نکته بعدی این که آیه در مقام بیان حکم است خصوصاً اگر ما بپذیریم که این آیه آمده نقض کرده آیهی قبلی را و در مقام تخفیف مجازات هم بوده، یعنی مجازات قبلی که حبس ابد در منزل بوده مجازات سنگینی بوده و این را تبدیل کرده به صدضربه تازیانه و در مقام بیان حکم هم هست، این منطقی نیست که خداوند در مقام بیان حکم، یک جزئی از حکم را بگوید و یک جزء را بلا تکلیف و مبهم بگذارد که بعداً بیاییم و از خارج از قرآن برای آن مجازات سنگین را اختیار کنیم. وقتی خود قرآن برای جرم زنا مجازات مرگ مقرر نکرده، ما مجاز نیستیم آن هم به استناد چند روایت که محل بحث و مناقشه است، چنین مجازات سنگینی را قرار بدهیم.

یک بحث کلی تر هم داریم. این بخش که راجع به سنگسار است، تمرکزش روی موضوع زنا است و حداقل شانزده شرط را احصاء کرده که البته این شانزده شرط، حداقلی است که در قانون مجازات اسلامی آمده و هم در آراء فقها آمده ولی مجموع شروطی که از روی این آراء و اقوال فقهی مطرح بوده، بعضی هایش محل اختلاف بود، اینها را احصاء کردم، حدوداً ۲۸ شرط می شود. یعنی این جرم در صورتی که این ۲۸ شرط توأمان محقق بشود ثابت می شود.

بحث دیگری که به نظرم یک مقدار اعم از بحث زنا می شود، در قسمت دیگری از این کتاب است تحت عنوان «جرائم جنسی در حقوق غرب و اسلام، بنیان مشترک، احکام مختلف». بحثی شده

در مورد اینکه در نظام حقوقی غرب جوهر نگاه‌شان به جرائم جنسی این است که در جرائم جنسی در صورتی که تراضی وجود داشته باشد مجنی‌علیه وجود ندارد. این رابطه‌ی نامشروع اعم از این که رابطه در مورد همجنس‌ها یا ناهمجنس‌ها باشد. در واقع رضایت، ضایع‌کننده وصف مجرمانه است. این منطق که در جرائم جنسی وجود داشته باشد مجنی‌علیه یا قربانی وجود ندارد. جرم، اختصاصاً وقتی است که قربانی وجود داشته باشد. مجنی‌علیه وجود داشته باشد، وقتی چنین چیزی وجود نداشته باشد بنابراین جرم نیست و اگر تراضی وجود نداشته باشد می‌شود تجاوز، تجاوز به عنف که این هم در نظام حقوقی غرب و هم در نظام حقوقی اسلام کیفر دارد و مجازات‌هایی برای آن در نظر گرفته شده است. البته در نظام حقوقی اسلام مجازات‌ش سنگین‌تر است.

اما آن منطقی که در نظام حقوقی غرب است، به زبان دیگری می‌شود گفت که در نظام حقوقی اسلام هم آمده البته ما وقتی می‌خواهیم مقایسه کنیم، الآن می‌آییم نظام حقوقی اسلام و غرب را امروز مقایسه می‌کنیم، که تفاوت زیادی بین اینها وجود دارد، اما اگر توجه داشته باشیم که در مسیر پیشرفت و تکامل اجتماعی تقدم و تأخر وجود دارد یعنی همزمانی نیست، آن وقت شما می‌بینید که همین مجازات‌های سختی که برای جرائم جنسی الآن در نظام حقوقی اسلام مطرح است، در سده‌های قبل در جوامع غربی هم وجود داشته است. یعنی آنجا هم جرائم جنسی از جمله زنا مجازات مرگ داشته است. بنابراین اگر از این جهت در دو نظام حقوقی بحث همزمانی را بگیریم، و به تقدم و تأخر توجه کنیم در



آنجا هم چنین مجازاتی وجود داشته است.

اما این منطق که امروز مطرح می‌شود که در جرائم جنسی و رابطه‌ی نامشروع با ناهمجنس اگر تراضی باشد، بنابر این جرم واقع نشده، در نظام حقوقی اسلام هم زنا به عنوان یک جرم خصوصی شناخته می‌شود. نکته جالب این است که با وجود این که به نظر می‌آید ظاهراً اینجا هم متضرر وجود داشته باشد، یعنی اگر زنا، زنا‌ی محصنه باشد، زن یا مرد یک طرف قرارداد هستند و یک طرف که متعهد است، پیمان شکنی اینجا صورت گرفته، بنابر این یک نفر متضرر است و مجنی علیه وجود دارد، اما در نظام حقوقی اسلام، جرم زنا را جزو جرائم حق الهی محسوب کرده‌اند. جرائم حق الناسی مثل جرائم مالی، متضرر دارد و تا متضرر رضایت ندهد مجرم بخشیده نمی‌شود. در جرائم غیرحق الناسی مسئله بین خودش و خدای خودش است و باید توبه بکند. در نظام حقوقی اسلام، زنا را جزو جرائم حق الهی محسوب کرده‌اند و این که اگر این جرم مخفی بود، رابطه اگر مخفی بود، افراد مجاز نیستند آن را افشا کنند، ولی اگر افشا شد و تبدیل به یک جرم علنی شد، از حالت گناه خارج می‌شود. تا وقتی که به شکل جرم درنیامده و علنی نشده و اثبات نشده، این گناه است، گناهی است که بین فرد و خدای خودش است و باید از آن توبه کند، اما اگر این تبدیل به یک جرم علنی و عمومی شد اینجا دیگر کیفر دارد. اینجا من یک بحث لغوی هم دارم برای اینکه خود من هم گاهی مجنی علیه را مثل مشتکی عنه و مجنی علیه، یکی دو بار تلفظ کرده‌ام مثل معنی و معنا که اولی اسم فاعل است و دومی مفعول

است، مجنی و مجنا هم به همین قیاس گفته می‌شود. اما اینجا ما می‌گوییم مجنی علیه مثل محکوم علیه. دوستان که اینجا اهل ادبیات و لغت هستند تفاوت ظریف و باریک بین مجنی و مجنا و مجنی علیه چه هست؟ خودشان صاحب نظر هستند و می‌دانند، ولی به نظر من مسئله‌ای که امروز با آن مواجه هستیم، یکی همین جرم‌انگاری روابط جنسی و مجازات‌های سنگینی است که بر آن قرار داده می‌شود. با منطقی که اینجا توضیح داده شده است، ما نمی‌توانیم جرم‌انگاری کنیم. البته یک مسئله‌ای هم برای خود من مطرح بود این روزها، بخصوص بعد از شایعه‌ای که مدتی پیش در رسانه‌ها پخش شد که گفتند در فرانسه اخیراً قانونی گذرانده شده که ازدواج با محارم تصویب شده و فقط شرط سنی گذاشته شده مانند این که فرد اگر بالای ۱۸ سال باشد، از باب این که هرکس حق مالکیت بر بدن خودش را دارد، بنابر این خودش می‌تواند تصمیم بگیرد. هرچند که بعد مشخص شد این موضوع صحت ندارد ولی به هر حال می‌گویند فرض محال که محال نیست. همان موقع که این مسئله مطرح شد، مبنایی شد برای این مسئله که اولاً اگر آن مبنا یعنی حق مالکیت فرد بر بدن یک حق حقوق بشری شناخته بشود و از طرفی اصل تراضی را هم بپذیریم، توافق طرفینی باشد، بنابر این آن چیزی که حالا جرم شناخته شده - در نظام انگلستان هم رابطه با محارم جرم شناخته می‌شود و برای آن مجازات مقرر شده است - ولی به استناد همین حق مالکیت بر بدن و تراضی فرض کنید یک روز قانونی برای جواز ازدواج با محارم گذرانده می‌شود و بعداً هم

یواش یواش مثل همین قانون همجنس‌گرایی به عنوان یک حق بشری شناخته می‌شود، آنجا تکلیف چی است؟ چون اینجا هم گفته می‌شود که مجنی علیه وجود ندارد.

آیا ما اینجا می‌توانیم بگوییم فرزندى که حاصل این ازدواج است، مصداق مجنی علیه شناخته می‌شود؟ آیا می‌توانیم بگوییم اینجا مجنی علیه شخص نیست و جامعه است؟ و یک توجیهی برای مجرمانه بودن این عمل پیدا بشود یا نه؟ خوب این جا پاسخ می‌دهند که وقتی شما بگویید که مجنی علیه جامعه است، اگر فرزندوم بشود و خود آن جامعه این قانون را بپذیرند، بنابر این باز هم اینجا وصف مجرمانه منتفی می‌شود.

نهایتاً تأملی که داشتم و جمع‌بندی من این بود که بیشتر وظیفه‌ی ماست که در این زمینه‌ها کار فکری و فرهنگی کنیم و وقتی حقوق بشر را مطرح می‌کنیم معلوم بشود که بالاخره وقتی می‌گوییم حق مالکیت بر بدن، تا کجا؟ وقتی می‌گوییم اصل تراضی این تا کجاست؟ آیا تا جایی که رابطه با محارم هم تجویز بشود؟ چون فاقد مجنی علیه ست و به عنوان یک حق بشری به رسمیت شناخته شده؟

اینها یک سری ان‌قلت‌هایی است که در این بحث پیش می‌آید که به نظر من باید به آن توجه بشود، اما آنچه که الآن قدر مسلم می‌شود - چون این یک بحث فرضی است - که اگر واقعاً این شایعه بخواد به تحقق پیوندد و قانون باشد که رابطه با محارم مجاز بشود، اما چیزی که الآن در دنیا مطرح است این است که رابطه‌ی همجنس‌ها که تا

چهل پنجاه سال پیش هم ناهنجار شناخته می شد، جرم تلقی می شد، الآن با استناد به این که این بر مبنای توافق و تراضی است و نمی شود جرم انگاری کرد، جرم تلقی نمی شود. ما بحثی که در کتاب «حق حیات» داریم این است که از نظر فقهی درست است که جزو مسائل حق الهی شناخته می شود و تا وقتی که افشاء نشده و جنبه ی عمومی و علنی پیدا نکرده و آسیبی به نظام اجتماعی وارد نمی کند جرم نیست، اما گناه شناخته می شود. گناه هم گناهی است که باید فرد خودش بین خود و خدای خود از آن توبه کند. اما جرم نیست.

در نظام غرب ممکن است چون نگاه متافیزیکی و مذهبی به این موضوع ندارند این بخش پذیرفته نشود و گناه هم ندانند ولی یک چیزی اگر گناه هم باشد و مخالف هنجارهای اجتماعی هم باشد، جامعه هم نسبت به آن اکراره داشته باشد، ولی مجنی علیه نداشته باشد، این جرم تلقی نمی شود. بحث جرم انگاری است که به نظر من مهم است و باید تکلیف خودمان را با آن روشن کنیم که به نظر در شریعت اسلامی هم همین نگاه وجود دارد. وقتی در قرآن برای زناکار سقف مجازات تعیین می شود بعد از اینکه مجازات قبلی که حبس ابد در خانه است را تخفیف می دهد می شود صد ضربه تازیانه. مایک بحث دیگری هم داریم که این مجازات هم قابل جایگزین است. از نظر فقهی می شود برای مجازات تازیانه جایگزین گذاشت ولی وقتی حداکثرش این است، پس مجازات مرگ برای آن توجیهی ندارد و بعد هم این رابطه در صورتی است که به شکل مجرمانه در بیاید یعنی زنا ثابت شود و اگر مخفی

بود از نظر شرعی کسی حق علنی کردنش را ندارد. البته بحث مفصلی در کتاب «بحثی در آیه ضرب و قیوموت» دارم که آنجا به طور مستقل بحث شده که این هم در صورتی است که به شکل فحشای مبین تبدیل بشود. آنجا آیات قرآنی و ادله‌ی قرآنی ذکر شده که «الزانیه والزانیه»، اشاره به فحشای مبین است. باز برای فحشای مبین هم مجوز قتل نمی‌دهد و آیات نشان می‌دهد که حق متارکه وجود دارد و زن یا مرد می‌توانند به استناد همین قانون شکنی، درخواست طلاق کنند. اما آنچه که به کل نفی می‌شود - چون موضوع من اینجا بحث مجازات اعدام و قصاص بوده - منهای این که جرم‌انگاری محل بحث و مناقشه است، اصلاً مجازات مرگ هیچ وجهی ندارد. نه تنها دلیل قرآنی ندارد از لحاظ حقوق بشری هم قابل قبول نیست. مجازات مرگ از نظر فقهی مستند به چند روایت است که آن روایات هم محل بحث و مناقشه است و مرحوم غروی روایات مربوط به این موضوع را یکی یکی بحث کرده و تضعیف کرده و نشان داده که بعضی از این روایات قابل اتکا نیست و سندیت ندارد و ضعیف است.

بقیه موارد هم در کتاب حق حیات بطور مفصل بحث شده، مثل شرب خمر، جاسوسی و مواد مخدر که اینها جنبه‌ی تعزیری دارند. بحث تعزیری هم خلاف قاعده‌ی فقهی است چون در تعزیرات، حداکثر مجازات نباید بیشتر از حداقل مجازات حدی باشد. در این صورت شما نمی‌توانید برای این جور جرایم مجازات مرگ وضع کنید، چون تعزیری است، مربوط به حاکم است و ربطی هم به شرع ندارد.

حاکم هم می‌تواند خودش تعزیر کند. بقیه موارد، مواردی است که توضیح دادم. البته اینها یعنی جرایم مربوط به مواد مخدر و جاسوسی علیه کشور و تروریسم اقتصادی، جرائم تعزیری هستند و بقیه پنج گروه هم جرایم جنسی است که توضیح دادم، درمورد اینها هم جواز مجازات مرگ نمی‌شود در نظر گرفت. نهایتاً بحث ارتداد و محاربه و قتل می‌ماند. در مورد ارتداد هم بحث مفصلی از دیدگاه آیت‌الله منتظری در کتاب فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی آیت‌الله منتظری و سیر دیدگاه ایشان آورده‌ام. در مورد ارتداد آخرین نظر ایشان این بود که اصلاً تغییر عقیده، فعل مجرمانه نیست و مصداق ارتداد نیست و ارتدادی که مجازات برای آن مقرر شده، صرف ارتداد نبوده است، به خاطر تغییر عقیده نیست، به خاطر جرم دیگری است که اتفاق افتاده. مثل جرم قتل. اشاره می‌کنند به ماجرای قبیله‌ی عُزَیْنِیْن از بحرین که می‌روند پیش پیامبر. از مستندهای بحث محاربه هم همین است اینها می‌آیند پیش پیامبر که اسلام بیاورند ولی به دلیل بیماری گرمزدگی، پیامبر به ساربان‌شان می‌سپارند که به اینها شیر شتر بدهند - چون آن زمان درمان گرمزدگی بوده - ولی اینها می‌روند و شتر را پی می‌کنند و ساربان را هم به قتل می‌رسانند و مثله می‌کنند لذا دستور مجازات داده می‌شود. می‌گویند آیه‌ی محاربه به همین مناسبت نازل شده است. در بحث ارتداد هم همین است و می‌گویند به صرف تغییر عقیده نبوده که پیامبر دستور داده اینها را بگیرند و مجازات کنند، به دلیل جرمی بود که بعد از تغییر عقیده مرتکب شده‌اند. بحث محاربه هم گفتم اگر منجر به قتل بشود،

مجازات مرگ دارد که می‌رود ذیل قصاص.

## وفور اعدام بخاطر مجازات مرگ در قتل‌های ارتجالی

در نهایت تنها موردی که در قرآن برای آن مجازات مرگ مقرر شده همین بحث قتل عمد است که توأم با سوء نیت باشد. اینجا هم نکته‌ی مهم این است که متأسفانه قانون مجازات اسلامی بر مبنای باریک‌اندیشی‌هایی که در فقه صورت گرفته به گونه‌ای نوشته شده که خیلی از قتل‌ها که قتل عمد برنامه‌ریزی شده نیست، صدفه‌ای است و قتل‌های ارتجالی است، هم قتل عمد محسوب شده. واقعاً بین این دو تا قتل خیلی فرق هست، یک وقتی کسی می‌نشیند و برنامه‌ریزی می‌کند و سازماندهی می‌کند برای انجام یک قتل، یک وقت دو نفر بر اثر یک حادثه و نزاع، مثلاً در صف نانویی سر نوبت دعوایشان می‌شود و تا ده دقیقه قبل هر دو آدم‌های خوبی بوده‌اند و نه این تصور می‌کرده قاتل باشد و نه آن یکی تصور می‌کرده مقتول باشد. بر اثر یک مسئله‌ی جزئی، مشاجره‌ای می‌شود و یکی چوب استفاده می‌کند و یکی چاقو استفاده می‌کند و کسی کشته می‌شود. این با قتل برنامه‌ریزی شده خیلی تفاوت می‌کند، ولی قانون، این قتل ارتجالی را با قتل عمد برنامه‌ریزی شده یکی گرفته و برای هر دو قصاص معین می‌کند.

ما یک تحلیلی داشتیم که این تحلیل در جلد سوم حق حیات آمده است. زمانی که آقای شاهرودی رئیس قوه‌ی قضائیه بود من این را منتشر کردم. آمار قصاص‌های اجرا شده در یک مقطع چهارساله

را استخراج کردم، منتها این آمارها را چون براساس گزارش وقایع از مطبوعات استخراج کرده بودیم و جزئیات پرونده را درآورده بودیم، آماری که استخراج شد نشان می داد که ۲۵ درصد از احکام اجرا شده‌ی قصاص مربوط به قتل های ارتجالی است، یعنی قتل هایی که به شکل ناگهانی اتفاق می افتند. حتی آنجا یک مورد را مثال زده بودم که به تازگی به وقوع پیوسته بود و آن هم این بود که یک زن و شوهری می رفتند شاه عبدالعظیم، موقعی که از تاکسی پیاده می شوند، سر کرایه مشاجره می شود و در اثر مشاجره، راننده، قفل فرمان را می کشد و این یکی هم چاقو می کشد و یک نفرشان این وسط کشته می شود. این قتل، قتل ارتجالی است. ۲۵ درصد احکام اجرا شده مربوط به همین نوع قتل ها بود. باز قانون از این هم بدتر است. در فقه ما بحثی داریم در مورد این که مثلاً استفاده از آلت قتاله در صورتی که آلت قتاله غالباً کشنده باشد - مثلاً از چاقو و شمشیر و تفنگ اگر استفاده کند، چون غالباً کشنده است - بنابر این اینجا قتل محسوب می شود، ولی اگر مثلاً یک چوب، چوب معمولی که کشنده نیست استفاده شد این نباید قتل محسوب شود. اما همین آلتی که غالباً کشنده نیست، ممکن است نسبت به مورد، کشنده باشد. مثلاً استفاده از چوب ممکن است نسبت به یک فرد جوان بُرنا کشنده نباشد، اما نسبت به یک کودک دو ساله کشنده باشد. پس اینجا قتل محسوب می شود. اما در قانون مجازات اسلامی یک جا می گوید که اگر موضعی که آسیب می بیند موضعی باشد که موضع حساس باشد باز هم قتل عمد محسوب می شود. مثلاً زدن



مشت قاعدتاً کُشنده نیست و جزو ضربه‌های غالباً کُشنده از نظر فقهی محسوب نمی‌شود ولی اگر کسی مشت زد و به سینه‌ی کسی و قلب کسی خورد، چون موضع اصابت، موضع حساسی است، آنجا قتل عمد محسوب می‌شود. اتفاقاً همین الآن یک پرونده‌ای هست که ما درگیر آن هستیم، یک شخصی با همسرش بوده و یک بسیجی می‌آید که نهی از منکر کند نسبت به خانم و نزاعی درمی‌گیرد. در نزاع این فرد در دفاع از همسرش یک مشت زده و مشت تصادفاً به قلب این جوان بسیجی که نهی از منکر کرده می‌خورد و الآن حکم قصاص صادر شده و رأی دادگاه هم اتفاقاً به همین استناد شده که در فقه در قانون مجازات آمده که چون این مشت درست است که غالباً کُشنده نیست، اما به موضع حساس اصابت کرده بنابراین این قتل عمد محسوب می‌شود. اینها جزو مواردی است که در شرع و در قانون هم آمده و خیلی گشاده‌دستانه است. یعنی چیزی که در قرآن به عنوان قتل عمد شناخته شده قتل عمد توأم با سوءنیت و برنامه‌ریزی است. باید سبق نیت و تصمیم وجود داشته باشد. قتل ارتجالی یک رخداد هیجانی است و ممکن است شبه عمد محسوب بشود. حتی قتل خطایی هم نیست. شاید شبه عمد باشد ولی قتل عمد محسوب نمی‌شود که برای آن مجازات قصاص منظور بشود. اگر هم قتل عمد توأم با سبق نیت و تصمیم باشد، مجازاتش از نظر قرآن مجازات تعیینی نیست که مثل شریعت یهود بگوید الا و لابد باید اجرا شود در شریعت قرآن، تخییری است و واکنش‌هایی که در قرآن مقرر شده، یکی قصاص است، یکی دیه و یکی هم عفو. در جلسه‌ی قبل

اشاره کردم که وقتی قصاص مقرر می‌شود، جواز عفو هم داده می‌شود و ترجیح و تأکید بر عفو است، بنابراین باید قانونگذار به گونه‌ای قانون را وضع کند که اولیاء دم ترغیب بشوند به عفو کردن. ولی قانون مجازات به گونه‌ای مقرر شده که افراد را سوق می‌دهد و مجبور می‌کند که یا عفو کنید و یا قصاص کنید. اگر عفو نکنید دادستان با اخذ تمهید مناسب می‌تواند قاتل را آزاد کند. اولیاء دم هم چون راضی نیستند قاتل عزیزشان آزاد بشود، میل‌شان را می‌برند به سمت قصاص، لذا پیشنهاد من در کتاب حق حیات این بود که مایک گزینه‌ی چهارمی هم مقرر کنیم و آن هم گزینه‌ی حبس بود. گزینه‌ی حبس هم جوازش در دل جواز عفو نهفته است. وقتی شما از عفو تا قصاص را مجاز هستید انجام بدهید، حبس به طریق اولی مجاز خواهد بود و اگر در قانون مجازات حبس مقرر بشود، شما خواهید دید که خیلی از اولیاء دم به سمت قصاص نمی‌روند و این باعث می‌شود که تعداد آمارهای اعدام و قصاص به حداقل برسد. در خیلی از کشورهای دنیا هم الآن اینجوری است. مثلاً الآن در معدود کشورهایی در دنیا که همچنان مجازات مرگ را برای جرایم سنگین حفظ کرده‌اند، حدود دو سوم کشورهای دنیا کلاً مجازات مرگ را به طور کامل تعطیل کرده‌اند. کشورهایی که باقی مانده‌اند ۱۴ کشور بالاترین آمار را دارند که پاکستان و عربستان و چین و ایالت‌هایی در آمریکا که مجازات اعدام لغو نشده، اما در کشورهایی مثل هند و مالزی و ژاپن، هنوز این مجازات را برای جرایم سنگین مثل قتل حفظ کرده‌اند ولی مثلاً در هند ۱۲-۱۳ سال بود که چنین مجازاتی اجرا نشده بود. تا

دوسال پیش که چهار نفر را به خاطر جرم تجاوز به عنف منجر به قتل، اعدام کردند. در ژاپن سالی دو سه مورد مجازات مرگ اتفاق می افتد. آن هم برای جرایم سنگین و قتل های برنامه ریزی شده و نه برای قتل های ارتجالی بلکه برای قتل های گروهی و مافیایی و بانندی و سازماندهی شده، این مجازات مقرر شده. به خاطر همین است که حتی در آن کشورها که این مجازات هست، ولی به حداقل رسیده. جالب است که بدانید ژاپن یکی از امن ترین کشورهای دنیاست و این مجازات هم لغو نشده ولی به حداقل رسیده است.

من فکر می کنم ما اگر همین که در قرآن هست راعایت کنیم، یعنی تخییری بودن مجازات و بعد هم اتخاذ سازوکارهایی در قانون که جامعه را به سمت عفو سوق بدهد، یعنی وقتی شما مثلاً در قانون مجازات حبس مقرر کنید، شما فرصت ایجاد می کنید که اولیاء دم با گذشت زمان نسبت به عفو تمایل پیدا کنند، یعنی خشم و حس کینه فروکش پیدا کند و بروند به سمت عفو. وقتی قرآن تأکید و ترجیحش بر عفو است، بنابر این گزینه ی حبس در جهت تأمین دأب شارع است. می خواهم بگویم نه تنها جواز حبس در دل این جواز عفو نهفته است، بلکه حتی به نظر من چون تأمین کننده دأب شارع است، مرجح هم هست.

اگر دوستان در رابطه با موضوعاتی که مطرح شد نظری دارند مطرح کنند من هم استفاده می کنم، فقط امیدوارم که دوستان موقع صحبت کردن بلندتر حرف بزنند.

مجری (دکتر واله): ممنون از آقای باقی. در جلسه‌ی گذشته فرصت نشد که حضار محترم دیگر جلسه نکاتی را که دارند بیان کنند. در این جلسه بحمدالله فرصت هست و خواهش می‌کنم دوستانی که می‌خواهند صحبت کنند دوربین خودشان را باز کنند تا آقای باقی چهره‌ی آنها را ببینند.

آقای ابطحی و آقای آرمین، آقای شجاعی وقت می‌خواهند که صحبت کنند. آقای ابطحی لطفاً شروع بفرمایید.

## نقدها

نقد ابطحی: اعدام طولانی روح و روان برای منتظر اجرای حکم

محمدعلی ابطحی: بسم الله الرحمن الرحيم. من هفته پیش هم این نکته را گفتم و ذهنم هم خیلی مشغول است و فرصت نشد و آن این است که در ارتباط با مسئله‌ی اعدام، بخصوص در ارتجالی‌ها یک عملی است که یک لحظه انجام می‌شود. حتی در مورد برنامه‌ریزی شده‌ها. اما در حکم اعدام، روح و روان جزئی از وجود انسان است، یعنی فقط فیزیک بدنش نیست. روح و روان هم جزئی از وجود انسان است و از آن لحظه‌ای که به یک نفر خبر حکم اعدام را می‌دهند تا موقعی که حکم را اجرا می‌کنند، هر ثانیه یک اعدام در روح و بدن او به وجود می‌آید. این را نمی‌شود ندیده گرفت. من فکر می‌کنم یکی از دلایل اصلی جاهایی که اعدام را لغو می‌کنند مسئله‌ی روحی برای کسی است که محکوم به اعدام شده، حالا چه مقصر باشد و چه ارتجالی باشد و چه سازماندهی باشد. این عدم تناسب جرم و حکم بیشتر از نظر روحی و روانی در مورد

آدمی است که مثلاً سه سال می‌خواهد منتظر اعدام باشد، حتی دو روز هم می‌خواهد منتظر اعدام باشد، اصلاً تناسب با جرم ندارد. جرمی که اتفاق افتاد در مورد اعدام فیزیکی یک فرد، چون این زمان و این زمان پرآزار که هر لحظه‌اش یک اعدام است، این در انسانیت انسان خیلی تعیین کننده است و این شاید در خیلی جاها در فقه دیده نمی‌شود. این می‌تواند از دلایل بسیار مهمی باشد که اعدام اگر بخواهد برداشته بشود به دلیل همین عدم تناسب باشد.

نکته‌ی دوم در رابطه با اعدام‌های جنسی، من فکر می‌کنم که حتماً باید یک نگاه تاریخی به مبانی روایی و قرآنی داشت. جایی که زن یا دختری را می‌گشتند و این می‌گوید نکشید و اگر بد بود بزنید، این به معنای این است که مرحله‌ی بسیار زیادی را از زنده‌بگور رد کرده و رسیده به این مرحله. همین نکته در ارتباط با اینکه بخواهیم یک فضای تاریخی بررسی کنیم، یک فضای به هم ریخته و درهم آمیخته‌ی حتی از نظر جنسیت و یا حتی از نظر اینکه فرزند معلوم نیست که مال چه کسی بوده، خانواده نبوده، آن احکام را یک مقداری در این فضاها ایجاد کردند و این حکم‌ها را ایجاد کرده است، والا در یک فضایی که در آن تراضی هست، خانواده در آن وجود دارد، اینها خیلی تعیین کننده است در مسائل جنسی.

فرهنگی که در این جامعه شکل می‌گیرد و الزاماً هم فرهنگ یک جامعه غربی نیست. حتی در جامعه‌ی دینی چه چیزهایی می‌تواند مبنای حکم باشد یا نباشد؟

نکته‌ی سوم و آخری اینکه در مسئله‌ی اعدام.... والسلام علیکم و رحمت الله.

باقی: نکته سوم را متوجه نشدم.

مجری: نکته سوم حذف شد. آقای آرمین بفرمایید. همه‌ی دوستان نکات خودشان را بفرمایند اگر لازم بود در انتها شما (آقای باقی) توضیح بفرمایید.

نقد آرمین: خاستگاه بحث درون دینی است یا برون دینی؟ حقوق بشر است یا دین؟

محسن آرمین: تشکر می‌کنم از آقای باقی به خاطر بحث خوبشان. من هم در آن جلسه و هم در این جلسه دقیقاً متوجه نشدم که خاستگاه آقای باقی در بحث اعدام یا مجازات‌های خشن دقیقاً چیست؟ یک موقع آقای باقی می‌گوید اعدام چیز خوبی نیست. حتی المقدور ما سعی کنیم کمترش کنیم. بله. این یک نظر شخصی و خیلی انسانی است و می‌خواهیم مجازات اعدام را کمتر کنیم. موارد مجازات اعدام را در قوانین حقوقی ایران کمتر کنیم. حالا می‌رویم دنبال منابع می‌گردیم و پیدا می‌کنیم که مثلاً توصیه کنیم که در قصاص بیابید و یک مقرراتی و قانونی که تصویب کنید، که بیشتر ترغیب و تشویق به عفو باشد، خوب نیست این همه جامعه را اعدام کنیم و خانواده‌ها بی سرپرست بشوند و از هم بپاشند.

اما یک موقع مبنای ما حقوق بشر است، می‌گوییم چون در حقوق بشر این موارد آمده است، ما باید سعی کنیم خودمان را با حقوق بشر

تطبیق بدهیم. حالا چکار کنیم؟ مثلاً در مجازات‌ها بیاییم این کارها را انجام بدهیم و سعی کنیم یک سری قوانین را تغییر بدهیم که با حقوق بشر سازگار باشد. آن وقت در این صورت سعی می‌کنیم چون برای ما مسئله این که قرآن دقیقاً چه می‌گوید یا دین چه می‌گوید مبنا نیست، مبنا حقوق بشر است.

بحث دیگر اینکه آقای باقی در بخشی از صحبت گفتند که ما قوانین مربوط به زنا اگر زنای محصنه باشد، مثلاً در نظام حقوقی اسلام و نظام حقوقی غرب تفاوتی نمی‌کند. تقریباً آنجا هم این مجازات دارد، منتها ما باید تاریخ را در نظر بگیریم. یعنی سطح توسعه یافتگی جامعه را باید در نظر بگیریم. مثلاً شرایطی که الان جامعه‌ی اروپا هست، جامعه‌ی ما در این شرایط نیست، مثلاً ما دویست سال عقب‌تر هستیم و یک فاصله‌ی زمانی دویست ساله داریم. بالحاظ این فاصله‌ی زمانی دویست ساله می‌توانیم بگوییم که نظام حقوقی ما و نظام حقوقی غرب در مورد مثلاً مجازات زنای محصنه با هم تفاوتی ندارد. این استدلال یک استدلال کاملاً توجیه‌گرانه است. یعنی ما کاری به دین و شرع و اینها نداریم، معتقد هم نیستیم که این قوانین، قوانین واقعاً شرعی و دینی است و باید اجرا بشود، می‌گوییم اینها مسائل همه برساخته‌های اجتماعی است و این نظام حقوقی یک برساخته اجتماعی است و در طول زمان تعدیل می‌شود، تصحیح می‌شود، تلطیف می‌شود، بنابر این اصلاً مسئله‌ی ما، این نیست که این مجموعه قوانین یک چیزی است که از دل دین درآمده و از مستندات دینی درآمده است، می‌گوییم این برساخته‌های

اجتماعی است و یکی بخاطر تحولات و میزان پیشرفت اجتماعی و این قوانین هم تصحیح می شود و تعدیل می شود. حالا ما سعی می کنیم یک مقدار این مسیر را تسریع کنیم. یک موقع می آییم و واقعاً بحث علی‌المبنا می کنیم. یعنی می گوییم مبنا دینی و شرعی را می پذیریم حالا می خواهیم ببینیم آیا با توجه به این مبانی و قواعد و ضوابط دینی و مستندات دینی آیا ما می توانیم اجتهاد عمومی کنیم و مثلاً اعدام را کمتر یا تجدید نظر در دیگر مجازات‌ها بکنیم؟ اینجا بحث اجتهاد پیش می آید. علی‌المبنا بحث می شود. من در واقع متوجه نشدم. مثلاً یک جایی آقای باقی می آیند می گویند این مجازات در قرآن نیست، حتی روایات، اما در جای دیگر و در مورد دیگر استدلال می کنند و آنجایی که در روایات یک موضوع مورد تأییدشان هست می گویند در روایات هم ما این مورد را داریم. اینجا می خواهیم بگویم که مبنا آقای باقی دقیقاً مشخص نیست. من خلاصه عرض کنم، یک موقع آقای باقی به عنوان یک فعال حقوق بشری حرف می زند و سعی می کند تا حدودی تعدیل بکند به اشکال مختلف به انحاء مختلف. آن وقت باید آقای باقی به ما بگوید که مبنایش چیست؟ از نظر ایشان مثلاً حقوق بشر و اعلامیه حقوق بشر و یا عرفی که الآن در جامعه‌ی بین‌الملل هست اصل است؟ یک موقع به عنوان یک چهره‌ی مذهبی و دینی وارد این مقوله می شود و ادعایش این است که در اسلام این مجازات‌ها نیست و یا به این شکل نیست. اینجا فرق می کند. واقعاً باید ایشان استدلال دینی کند، باید بحث درون دینی بکند. اینجا باید باز دقیقاً مبانی خودش را



مشخص کند. بالاخره به قول معروف جزو قرآنیون است و می‌گوید من به روایت کاری ندارم و فقط قرآن؟ یا این که به روایت هم کار دارد؟ و آن موقع مبانی و ضوابط اجتماعی را صحبت می‌کند. من خیلی متوجه نشدم آقای باقی از چه موضعی دارد وارد این مقوله می‌شود. اگر این موضع مشخص بشود، آن وقت می‌شود در مورد استدلال‌های آقای باقی و صحبتی که می‌کنند داوروری کرد و مشخص کرد که تا چه حد این استدلال‌ها استوار و محکم است.

### پاسخ به نقدها: چالش تقسیم‌بندی درون‌دینی و برون‌دینی

باقی: خیلی ممنون از آقای آرمین. نقطه‌ی خوبی را دست گذاشتند و این که بالاخره نقطه‌ی عزیمت ما در بحث کجاست؟ آیا ما از پایگاه شرع و دین داریم حرکت می‌کنیم و یا از پایگاه عقل و حقوق بشر؟ این سؤال، سؤال مهمی است و یک مقدار برمی‌گردد به یک جریان فکری که در این تاریخ سده‌ی اخیر ما هم مطرح بوده که یک عده معتقد بودند از پایگاه عقل حرکت کنیم و یک عده می‌گفتند از پایگاه دین حرکت کنیم. مرحوم بازرگان هم در کتاب «راه طی شده» چنددهه پیش به همین موضوع پرداخت و بحثش اصلاً این بود که ما از دو پایگاه هم حرکت کنیم، نهایتاً به یک نقطه می‌رسیم. این سؤال آقای آرمین از جهت این پیشینه‌ی تاریخی، خیلی سؤال مهمی است ولی من توضیحی که لازم است را می‌گویم:

اول اینکه ما با یک مشکل بزرگ مواجه هستیم و آن هم این است که همیشه فکر می‌کنیم این نگاه درون‌دینی و نگاه برون‌دینی و این که ما

از پایگاه دین حرکت می‌کنیم یا عقل؟ این که خاستگاه سخن گفتن ما حقوق بشر است یا دین؟ این نگاه یک اشکالش این است که دیواری بین اینها می‌کشد. در دیدگاه من، بین این دو خاستگاه، یک رابطه‌ی دیالکتیکی برقرار است. یعنی دوتا جزیره‌ی جدا از هم نیستند. این یک نکته مهم است در بحث که بینش دیوار بکشند.

نکته دوم این که اتفاقاً این اشکال آقای آرمین و سؤال‌شان را در شروع کتاب حق حیات پاسخ داده‌ام. یعنی در مقدمه گفته‌ام که معیار من در این بحث، حقوق بشر است، منتها همین نکته با همین دیدگاه که آقای آرمین می‌گویند، یک اشکالاتی ایجاد می‌کند. از جمله این که وقتی می‌گویم معیار من حقوق بشر است، بلافاصله این اشکال مطرح می‌شود که شما هم می‌خواهید سعی کنید دین را با حقوق بشر تطبیق بدهید، یعنی برمی‌گردد به همان نگاهی که بین این دو، شکاف قائل می‌شود که یکی می‌شود اصل و دومی باید با این تطبیق داده بشود. یک بحث گسترده‌ای است که در این کتاب جایش نبوده که من وارد بشوم، بحثی که چندین سال است آماده شده و به شکل سلسله مقالات هم در مجله چاپ شد و در چند ترم هم من این را تدریس کردم. بحثی درباره‌ی حقوق بشر و تاریخ امروز حقوق بشر، و مبانی کلامی‌اش. مهمترین بحث من این بود که برخلاف تصویری که در جامعه‌ی ما وجود دارد - و آثارش را در همین داوری آقای آرمین هم می‌بینیم - این است که ما فکر می‌کنیم حقوق بشر محصول کامل عقل مدرن است و یا به قول آقای مصباح می‌گفت حقوق بشر یک محصول غربی و دستاورد

غربی هاست. اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا ما باید این را با دین تطبیق بدهیم؟ بحثی که من در آن تحقیق داشتم - که چند ترم تدریس شد و بخشی از آن هم به شکل پاورقی چاپ شد - این بود که نشان دادم حقوق بشر یک دستاورد بشری است و آبشخور فکر حقوق بشر را از دوران باستان شروع کردم و بحث‌ها و بذره‌های فکر حقوق بشر از دوره‌ی آئین کنفوسیوس تا قانون حمورابی و یونان باستان و دوره مسیحیت و دوره اسلامی. این آبشخورها یکی یکی به صورت جریان‌های مختلف فکری یک جایی به هم رسیده‌اند و اینطور نیست که حقوق بشر در عصر روشنگری و در دوره‌ی مدرن در غرب ساخته شده، در این دوره حقوق بشر پارادیمی شد. یعنی از دوره روشنگری به بعد، حقوق بشر رفت به سمت پارادایمی شدن، نه اینکه وجود نداشت و به وجود آمد. من وقتی این دیدگاه را دارم که حقوق بشر را یک دستاورد بشری می‌دانم که ریشه در فرهنگ و مذهب و سنت‌های دنیای شرق و غرب دارد و اتفاقاً بیشتر هم متأثر از دنیای شرق بوده، با این دیدگاه وقتی بگویم معیارم حقوق بشر است، یک معنا می‌دهد. ولی آن کسی که می‌گوید معیار من حقوق بشر است ولی تلقی‌اش این است که حقوق بشر محصول مدرنیته و دوران جدید است یک معنای دیگری می‌دهد. آن حقوق بشری که می‌گویم معیار من است، حقوق بشری است که محصول مجموع جریانات فکری و دینی و تاریخ بشر است. به این معنا وقتی می‌گویم حقوق بشر خاستگاه اصلی من است به این معناست. منتها وقتی ما الآن می‌خواهیم این ایده را پیش ببریم، یک مقداری باید

نگاه عملیاتی داشته باشیم. اتفاقاً من اینجا می‌گویم مشی ما باید مثل مشی خود پیامبر اسلام باشد. می‌گویم پیامبر اسلام یک جامعه‌شناس بود. منظورم هم از جامعه‌شناس بودن پیامبر اسلام، به معنی آکادمیک نیست که فوراً یک عده گیر بدهند که جامعه‌شناسی مدرن است و متکی به تجربه و علم تجربی است، منظورم از جامعه‌شناس بودن این است که پیامبر، جامعه و ظرفیت‌های جامعه را می‌شناخت و به همین دلیل ایده‌آل‌ها و آرمان‌هایی داشت، اما این ایده‌آل‌ها و آرمان‌ها با واقعیت‌های اجتماعی با هم فاصله داشتند. این شکافی که وجود داشت، باعث می‌شد که پیامبر بعضی از سنت‌هایی که مقبول نبود را به شکل تدریجی کنار می‌گذاشت و این یک مشی جامعه‌شناسانه است. یعنی یک چیزی را که شما می‌خواهید تغییر بدهید، ولی نمی‌توانید چون واقعیت اجتماعی هم نیرومند و متصلب است و شما نمی‌توانید از همان اول بروید به جنگ واقعیت. باید این را نرم کنید و آرام آرام تغییر بدهید. روشی که آن زمان پیامبر اسلام در مورد مجازات قصاص پیش می‌گیرد این است که برخلاف سنت‌های تثبیت شده اجتماعی - که یک مقدار زیادی هم ریشه در شریعت یهود داشته و مجازات قتل را منحصر کرده بود به قصاص - که اصلاً در این شرایط شما نمی‌توانید ترتیب مجازات را بر هم بزنید، ولی پیامبر آن را نقد کرده و انحصار به قصاص را بر می‌دارد و مجازات تعیینی را تخییری می‌کند و بعد در کنار قصاص، عفو را قرار می‌دهد و بعد خودش عفو را ترجیح می‌دهد و تأکید می‌کند. جالب است که روایتی داریم که شاید روایت را

در جلسه‌ی قبل خوانده باشم. تعجب من همین است که چرا فقهای ما در حالی که ما این همه روایت داریم، می‌روند روی یک روایات خاص تمرکز می‌کنند. روایت داریم از پیامبر که کسی می‌خواست قصاص کند بعد از آیات مربوط به قصاص که توصیه به عفو می‌کند، پیامبر به آن فرد می‌گویند کسی که بخواهد بعد از توصیه قرآن به عفو قصاص کند، «فهو مثله»، کسی که قصاص می‌کند هم مثل همان قاتل می‌ماند. این باعث می‌شود که فرد از قصاص کردن صرفنظر کند. پیامبر روشش این نیست که مجازات را مثل دنیای امروز قانون بگذراند و تعطیل کند، این عملی نیست. ولی روشش مثل همان چیزی است که در میثاق بین‌المللی مدنی و سیاسی هست. در میثاق می‌گوید در کشورهایی که مجازات اعدام هنوز لغو نشده، باید این مجازات محدود بشود به جرائم سنگین. یعنی فقط برای جرائم سنگین مثل قتل و نسل‌کشی باید مجازات مرگ تعیین شود. اما بعد می‌گوید این هم به معنای این نیست که کشورها نباید در آینده به سمت لغو مجازات اعدام بروند. چیزی که در میثاق هست، به نظر من خیلی شبیه روشی است که پیامبر دارد. یعنی پیامبر در آن شرایط و در دورانی که برای بسیاری از جرائم مجازات مرگ می‌گذاشتند این روش را اتخاذ می‌کند. جالب اینکه در دنیای غرب هم نه آن زمان بلکه تا چند قرن بعد از اسلام، من نمونه‌هایش را در کتاب حق حیات آورده‌ام، که برای جیب‌بری مجازات مرگ در نظر گرفته‌اند، برای سحر و جادو مجازات مرگ بود، برای دروغ، برای زنا و برای همه‌ی اینها مجازات مرگ بود و چند قرن این مجازات‌ها در کشورهای غربی

وجود داشت. شما در قرآن که نگاه می‌کنید می‌بینید در آن زمان پیامبر تمام مجازات‌های مرگ را تعطیل کرده و تنها موردی که تجویز شده همین است که میثاق هم می‌گوید که فقط برای جرم قتل مجازات مرگ مقرر شده، تازه آن هم به شکل اجباری و انحصاری نیست. پس وقتی می‌گوییم معیار ما حقوق بشر است، وقتی بخواهیم در عمل برویم به سمت نحوه‌ی مجازات، باید با همان روشی که پیغمبر روز اول عمل کرد، واقعیت‌ها را بسنجیم، شرایط را ببینیم، امکان‌سنجی کنیم. اینجا یک خاطره هم بد نیست بگویم.

زمانی که در سال ۷۹ - ۸۰ آقای عبدالله نوری در بند ۳۲۵ زندان بود محل اقامت ما جدا بود ولی در یک بند بودیم. من از رئیس زندان اجازه خواستم که با آقای نوری ملاقات داشته باشم، چون بحث اعدام و قصاص را در زندان نوشته بودم و از طریق مسئول بند برای آقای نوری فرستاده بودم. یک جلسه گذاشتیم که بحث کنیم. اتفاقاً این حرف آقای نوری در آن ملاقات بود که گفت شما با دلایل عقلی و جامعه‌شناختی رسیدی به اینجا که اعدام کارآمد نیست و باید تعطیل بشود. حالا اگر شما بیایید و ببینید که در قرآن هیچ راهی وجود ندارد و هیچ تردیدی هم نیست و الاً ولابد مجازات مرگ وجود دارد، اینجا می‌خواهی چکار کنی؟ من گفتم اولاً دعا می‌کنم در معرض این دوراهی و تضاد قرار نگیرم که ناگزیر به انتخاب باشم انتخاب بین حکم عقل یعنی شما تحقیق کردید و به این نتیجه رسیدید که مجازات مرگ غیرانسانی است و هیچ سودی هم ندارد و بازدارنده هم نیست و بعد از آن طرف ببینید

که در دین تصریح شده و راه گریزی هم برای آن نیست. به آقای نوری گفتم واقعیت این است که من بعد از این دیدگاه رفتم و یک دور قرآن را با دقت بازخوانی کردم. منتها این بار وقتی بازخوانی کردم روشی که آقای آرمین می‌گویند و درست هم هست لحاظ کردم. تذکر آقای آرمین از این جهت درست است که اگر ما بخواهیم یک چیزی را بپذیریم و بعد بیاییم این را تحمیل کنیم به قرآن، می‌شود همان کاری که سازمان مجاهدین خلق (منافقین) کردند. اینها از بیرون رسیدند به این که مبارزه‌ی علم است و گشتند یک روایت پیدا کنند که آن را تأیید کند. یک چیزهایی از بیرون می‌خواستند به دین تحمیل کنند و یک جور دینی کنند. این دغدغه آقای آرمین از این جهت درست است، ولی من به آقای نوری گفتم بعد از این که از لحاظ عقلی به این نتیجه رسیدم، واقعاً بدون این که بخواهم تحمیل کنم، بازخوانی کردم و گفتم دقیقاً مبنا باید قرآن باشد چون روایات ما تا جایی که موافق قرآن است اخذ می‌کنیم و هر جا موافق قرآن نباشد، طبق همان روایت معروف، می‌زنیم به دیوار. بنابر این مبنا برای ما می‌شود قرآن. لذا در این بازخوانی نکته‌ای که به آن رسیدم این بود که حتی اگر نه امروز که من می‌گویم با معیار حقوق بشر بازخوانی می‌کنیم، اگر پانصد سال پیش و هزار سال پیش هم کسی قرآن را می‌خواست فارغ از همه‌ی بحث‌ها یک دور

---

۱ - روی عن النبی ﷺ: «إذا أتاكم غني حديث فاعرضوه على كتاب هلال و حجة عقولكم فان وافقهما فاقبلوه و آل فاضربوا به عرض الجدار».  
هرگاه حدیثی از من به شما برسد، آنرا بر کتاب خدا عرضه کنید و با عقلتان بسنجید، اگر مطابق باشد قبول کرده و گرنه به پهنای دیوار بکوبید.

مطالعه کند و بداند در قرآن مجازات مرگ برای چه جرائمی مقرر شده، حتماً پانصد سال پیش و هزار سال پیش هم می‌دید که در قرآن هیچ کجا مجازات مرگ برای هیچ جرمی مقرر نشده الا در مورد قتل. این که از بیرون تحمیل کردن نیست. شما متن را بدون هیچ تأویل و تفسیری می‌خوانید و می‌گویید در قرآن مجازات مرگ مقرر نشده است، حتی شما در مورد زنا هم می‌بینید که حداکثر مجازات را مقرر می‌کنند و ما می‌گوییم جایی که قرآن در مقام بیان حکم است، یعنی جرم مشخص را کرده و دارد مجازات آن را هم مشخص می‌کند، آنجا هم مجازات مرگ را مشخص نکرده و نگفته سنگسار کنید. می‌گوید زانی و زانیه را صد ضربه شلاق بزنید. می‌خواهم بگویم وقتی می‌گویم معیار من حقوق بشر است، بدون اینکه بخواهم واقعاً تحمیل کنم، واقعاً فقط یک دور یک بازخوانی کردم و در این بازخوانی دیدم که واقعاً در قرآن مجازات مرگ نیست. این یک مورد هم که مقرر شده خود قرآن راه فرار برای آن گذاشته، بنا بر این من هیچ منافاتی بین این که معیار را حقوق بشر بگیریم و بعد در جمع‌بندی بر مبنای قرآن به این نتیجه برسیم که مجازات مرگ را می‌شود تعدیل کرد هیچ منافاتی بین اینها نمی‌بینم.

مجری: آقای شجاعی.

نقد شجاعی: تفاوت مبنای وحی با دستاورد بشر

بهرام شجاعی: بسم الله الرحمن الرحيم. من با عرض معذرت از آقای باقی باید بگویم که من از دفاعی که کردند قانع نشدم. نهایتاً به اینجا رسیدم که مثلاً ایشان می‌خواهند بگویند که اگر که ما مبنای حقوق بشر



را بگیریم، انگار قرآن را گرفته ایم. پس از اساس شما بایستی کار به اینجا برسد که قرآن را بگذاریم کنار. اما من دوباره یک مروری می‌کنم به مطالبی که اینجا یادداشت کرده‌ام. گرچه ممکن است تکراری باشد و آقای آرمین قبلاً اشاره کرده باشند. بالاخره ما مبنای حقوق بشری، ولو شما بروید از اول پیدایش بشر، این را تعقیب کنید و بیایید برسید به زمان مدرنیسم و بعد هم به پسامدرنیسم و بعد هم پساپسا مدرنیسم. تمام اینها بشری است و روی ادارک محدود بشر سوار شده است. ما وقتی بحث بشر را مطرح می‌کنیم، حالا چه در حقوق و چه در مباحث حقوقی و علوم انسانی و یا مسائل فلسفه و مباحث نظری، فرقی نمی‌کند، ما با یک موجودی مواجه هستیم که خودمان هم جزو آن هستیم. ما خودمان جزو بشر هستیم که داریم حرف می‌زنیم و من احساس دارم که محدودیت دارم. کسان دیگری احساس می‌کنند که آنها نامحدود هستند. نه آنها هم همین احساس را دارند و اگر ما به عنوان بشر احساس می‌کنیم که ادارک مان محدود است ما قبول می‌کنیم که نتایجی که می‌گیریم و حرف‌هایی که می‌زنیم، براساس این محدودیت ادراکی ما است و ممکن است خطا کرده باشیم و ممکن است امروز یک حرفی بزنیم و فردا یک حرف دیگری بزنیم. ممکن است امروز یک چیزی را نفهمیم و فردا بفهمیم و براساس فهم جدید مطلب قبلی خودمان را اصلاح کنیم. این را می‌پذیریم در مورد بشر یا نه؟

اگر این را می‌پذیریم بشر حکمش همین است. ما یک مبنای دینی داریم که از وحی ارتزاق می‌کند. کسانی آمدند ادعا کردند که ما پیامبر

هستیم و از جانب خدا تلقی‌ها و دریافت‌هایی داریم به عنوان وحی و حرف‌هایی را زدندف مطالبی را گفتند و قرآن یکی از آنهاست. انجیل و تورات و کتب آسمانی دیگر هم که آمده، آنها هم همین ادعا را داشتند و خواستند بگویند ما چیزی را می‌گوییم که از محدوده‌ی فکر شما خارج است و از کسی حرف می‌زنیم که اشراف بر عالم انسان و عالم هستی دارد و مطالبی را از او می‌گوییم. این دو تاست و اینها نمی‌توانند به نظر من در هیچ کجا با هم به طور صد درصد منطبق شوند که بگوییم هرچه را بشر می‌گوید وحی گفته و هرچه را وحی نگفته بشر می‌گوید. چنین رابطه‌ای را نمی‌توانیم داشته باشیم و چنین دیالوگی نیست. دیالوگ این است که بعضی جاها که بشر حرف زده و براساس عقل خالص و نابش، اتفاقاً آنجا وحی هم همان را گفته و قبول کرده و پذیرفته براساس آن ملازمه‌ای که بنده به آن باور دارم. ولی یک جاهایی بشر حرف زده که دین نگفته و یک جاهایی دین گفته و حرف زده که بشر می‌گوید نمی‌فهمم که این چی است و چرا این را گفته؟ اینجا باید برویم سراغ متولی دین که پیامبر است و به اعتقاد ما ائمه‌ی معصومین هم هستند. اینها ببینیم که بیان‌شان چیست و اگر آنها یک جاهایی آمده‌اند حرفی زده‌اند و حرف‌شان هم ناظر به شرایط خاص زمان و مکان نبوده، یعنی استفاده کرده‌ایم که این حرف کلیت و عمومیت دارد، و اگر شأن صدورش را یقین داشته باشیم براساس شرایط و جایی که گفته شده، آن راه هم باید بپذیریم. اگر این مبنا را پذیرفته باشیم که پیامبر سخنانی دارد که می‌تواند به عنوان سخن دین تلقی بشود و این خودش یک

مینا است. البته ممکن است کسی باشد که بگوید من دین را هم قبول ندارم. یا بگوید ائمه را قبول ندارم که در این مقام قرار گرفته باشند. ائمه مثلاً علمای ابرار هستند، ولی اگر پذیرفتیم باید به آن ملتزم باشیم. اگر نپذیرفتیم هم می‌توانیم نپذیریم، یعنی اگر ادله برای کسی تمام نشده باشد می‌تواند نپذیرد. بنابراین ما این دو مینا را داریم و با توجه به این دو مینا آن وقت می‌توانیم به دستاوردهای بشر و عرضه‌های دین مراجعه کنیم و ببینیم اینها چه نسبتی با هم دارند.

من علی‌الاصول موافق دوستان آقای باقی هستم که هرچه ما بتوانیم مواردی که ایشان پانزده مورد آن را در قانون مجازات برای عفو را جدا کردند، اینها را کم کنیم و الآن خیلی‌ها از کسانی که یک روز برای چند گرم مواد مخدر اعدام کرده شاید الآن عذاب وجدان داشته باشد که من این را برای چند گرم حکم اعدام دادم و این را اعدام کردند. الآن به مقدارهای زیاد حتی به صورت تناثر جابجا می‌کنند و طرف اعدام نمی‌شود. باید اینها را کم کنیم و برگردیم به همان مواردی که قرآن گفته که قتل باشد یا فساد فی‌الارض باشد - که باید به نظر من همان فساد فی‌الارض هم در آن باید قطعی باشد که بشود مجوز کشتن را صادر کرد - محدود کنیم و من کاملاً با ایشان موافق هستم منتها باید مبنای خودمان را درست کنیم و اگر مینا درست بشود بنده عرضی ندارم.

در مورد زنا هم من خواستم یک نکته‌ای را عرض کنم که در حقوق بشر فردا فرانسه و یا غیرفرانسه به این نتیجه برسند که رابطه‌ی جنسی با محارم آزاد است. ما باید رابطه‌ی جنسی را مطرح کنیم که کجا ممنوع

است و کجا غیرممنوع است. اگر آنها آمدند و گفتند با محارم ممنوع نیست و مشکلی نیست، شرایطی هم برای آن بگذارند این حقوق بشری است. ولی ما می‌بینیم که بر مبنای قرآنی و در این فقهی که از این قرآن و روایات گرفته شده، آنجا می‌آید رابطه جنسی را ممنوع و غیرممنوع می‌کند و ممنوعش فرض کنید زنا رابطه‌ی جنسی با محصن. این مشکل دارد. آن که راضی نیست مشکل دارد. با کسی که محارم است مشکل دارد، آن جاهایی هم که قصدش قصد سوء است، آن را هم می‌گوید مشکل دارد و اسم آن را سفاح یا زنا می‌گذارد و می‌گوید همه‌ی اینها یک حکم دارند. اگر اینجوری گفت بله ما در تک تک اینها می‌توانیم بحث کنیم و اگر قانع شدیم و ادله‌اش برای ما کفاف بود فتوا بدهیم. اگر کفاف نبود، دیگران ممکن است پنج مورد گفته باشند و ما سه مورد بگوییم یا آنها ده مورد گفته باشند و ما پنج مورد بگوییم. اینها قابل رفت و آمد است. مجری: خیلی ممنون. از دوستان کسی هست که بخواهد صحبتی داشته باشد؟ آقای قابل بفرمایید.

#### نقد قابل: دخالت پیشفرض‌های متأثر از تجارب عملی و انجمنی

آقای هادی قابل: بسم الله الرحمن الرحيم. تشکر می‌کنم از جناب آقای باقی و زحمتی که کشیدند و تلاش‌شان ان شاء الله مأجور باشد عندالله. فکر می‌کنم جناب آقای باقی در بررسی این موضوع ابتدا به دو مسئله یعنی در دو مسئله و مقوله وارد شدند و بعد آمدند روی مقوله‌ی دین و شروع کردند به کار کردن. مقوله‌ی اول‌شان انجمن دفاع از زندانیان بود، که مواجه با پرونده‌های بسیاری بودند که این پرونده‌ها جاهایی ممکن

است به کسانی ظلم شده و بی جهت اعدام شده‌اند و یا مثلاً امکان گذشت بوده و نشده و دادگاه‌ها در این زمینه کوتاهی کرده‌اند. خود این یک زمینه‌ی ذهنی و ضمنی و روحی روانی برای ایشان ایجاد کرده است و یکی هم بحث غور در حقوق بشر. وقتی ایشان وارد مقوله‌ی حقوق بشر بشود و کار بکند و ریشه‌یابی تاریخی بکند و بیاید تا زمان هذا، آن وقت باید بیاید روی اسلام و می‌خواهد اسلام را آرایش کند. به نظر من یک نگاه اینچنینی شده است. به عبارتی دیگر من می‌خواهم عرض کنم، جناب آقای باقی، اگر نگاه ما به سبک نگاه علامه باشد، که وقتی نزح ماء بئر را می‌خواست بررسی کند دید که همه‌ی ذهنیتش روی چاه منزلش است، اول چاه منزلش را پر کرد و بعد نشست حکم را استخراج کرد. یعنی پیش‌زمینه‌ی ذهنی و فکری و روحی روانی ما گاهی اوقات باعث می‌شود که ما بیاییم و دست‌اندازی بکنیم به احکام شریعت و به قول معروف چارچوب احکام شریعت را هم بشکنیم. اما می‌آییم نسبت به مواردی که شما شمارش کردید. ببینید در بحث قرآن صریح آمده و مقوله‌ی عفو را مقدم بر اعدام دانسته است و البته بر قصاص. بعد هم می‌گوید اگر نخواستید عفو کنید، حق شما اولیاء دم، قصاص است. اما این که ببینیم جامعه که ما نتوانستیم فرهنگ گذشت را در آن جامعه ایجاد کنیم و مردم را از نظر روحی و روانی روی آنها کار کنیم که گذشت کنند، آن یک بحث دیگری است و اصلاً به اسلام ربطی ندارد. اسلام می‌گوید اول قصاص، بعد هم می‌گوید اگر شما ببخشید خیلی بهتر است. پس در حوزه‌ی قصاص، کار فکری فرهنگی در جامعه لازم

دارد که متأسفانه مجاری فرهنگی ما این کار را انجام نمی دهند. بعضی گناهان که نهایتاً منجر به قتل می شود مثل اصرار بر خمر، یا سرقت یا مساحقه و امثال اینها، بنده هم با شما همسو هستم و اینها هم مواردی هست که به نظر می رسد تعزیری است و می شود اینها را جمع و جور کرد، اما برادر عزیز، یک بحث همجنس بازی و اینکه ما زنای با محارم را ببریم در حقوق بشر و بعد بگوییم از حقوق انسان است و بر سرنوشت و جسم و روح و روان خودش حق دارد و کسی نمی تواند اینجا جلوی او را بگیرد و احکام را بخواهیم زیر پایه اش را لغو کنیم، اینجا جای بحث با شما هست که آیا چنین چیزی درست است یا درست نیست؟ اگر این طور باشد ما به طور کلی تمام احکام دینی و احکام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و دینی مان، همه را زیرآبش رازده ایم حتی احکام عبادی را، به خاطر این که آدم بر سرنوشت و جسم خودش مسلط است و چه کار دارد که در ماه تابستان روزه بگیرد و گرسنگی و تشنگی بکشد. این مسلط بر جان و نفس خودش است و دیگر چیزی از دین باقی نمی ماند. آرایش کردن به شکلی که مطلوب ما باشد با حقوق بشر، این دیگر دینی نمی شود و می شود یک چیز جدیدی که ما می خواهیم بسازیم. به نظر می رسد باید یک مقدار نگاه روحی روانی خودمان را در این قضیه دخیل نکنیم و واقعاً احکام دین را با پیشینه، یعنی ببینید در ادیان گذشته چه بوده و بعد دین اسلام که آمده چه گفته، همان طور که شما تاریخ یابی در حقوق بشر می کنید، تاریخ یابی در احکام دینی هم بکنید. مجازات ها در ادیان گذشته چگونه بوده و اسلام آمده تا کجا

اصلاح کرده و کجا را تأیید کرده. اگر اسلام تأیید احکام ادیان گذشته را کرده، یعنی یک ضرورت و اصالتی داشته که اسلام آنها را تأیید کرده است. موارد دیگری بوده که اسلام تأیید نکرده و یا در ادیان دیگر هم نبوده، می‌تواند حمل بر زمان و مقطع زمانی بشود و امثال اینها.

**مجرى:** بسیار خوب، سه دقیقه بیشتر وقت نداریم. آقای باقى در این سه دقیقه چقدر فرصت دارید که بفرمایید یا نه. من اجازه می‌خواهم از آقای باقى که بقیه‌ی صحبت‌های دوستان را هم گوش بدهیم، اگر آقای باقى احساس کردند و فرصت بود همین جا جواب بدهند و یا ان شاء الله یک جلسه‌ی دیگر می‌گذاریم که ایشان جواب بدهند و یا لطف کنند جواب را بدهند. لذا آقای آرمین ادامه بدهند.

**نقد آرمین:** ابهام روشی و مبنای نظری و اینکه پیامبر نابغه است یا نبی؟ آرمین: در ضمن پاسخ‌های آقای باقى که به اشکال بنده می‌دادند، یک جمله‌ای را گفتند که به نظر من خیلی مهم بود در بحث و نکته‌ای که مورد نظر من است و آن این است که پیغمبر درک عمیقی که از جامعه زمان خودش داشت و می‌دانست که چگونه باید این جامعه را اصلاح کند. یک دفعه نمی‌توانست تمام آن چیزی را که در ذهنش داشت با توجه به مشکلات و محدودیت‌ها و شرایط تاریخی و فرهنگی و اجتماعی جامعه‌ی خودش یک دفعه خواسته‌ها را مطرح کند بنابراین این یک حالت تدریج را در پیش گرفت و یا این که به گونه‌ای سخن گفت که ما امروز می‌توانیم بفهمیم که جهت‌گیری پیغمبر چیست. من این را حمل بر این نمی‌کنم که آقای باقى پیغمبر را یک شخص نابغه

می‌داند نه پیغمبر. آقای باقی هم یک بچه مسلمان است و طبعاً نظرش این نیست. من حرفم این است و می‌گویم آقای باقی، نقطه عزیمت در اشکالی که مطرح می‌کنم و نقطه‌ی عزیمت یا نوع نگاهم به مسئله با نوع نقدی که مثلاً آقای شجاعی عزیز دارند یا آقای قابل دارند یک مقدار متفاوت است. من اصلاً از نظر فقهی بحث نمی‌کنم که اصلاً در شریعت اسلام اینها هست و ما نباید بیاییم و توجیه کنیم. این یک استدلال و یک بحث است. بحث من این است که می‌گویم آقای باقی باید قوانین خودش را در بحث دینی روشن بکند. مثلاً این استدلالی که ایشان کرد که پیغمبر جامعه خودش را می‌شناخت، من درکم این می‌شود که آقای باقی همزمان نگاهش به مسئله یک نگاه مصالحی است یا به تعبیر آن بنده خدا که کتاب هم نوشته فقه المصلحه است. بیشتر نگاهش این است که ما باید ببینیم مقصود و هدف اسلام از این حکم چه بوده است؟ این خودش یک مبناست و اشکالی هم ندارد و چیز خوبی هم هست، به شرط این که این مبانی کاملاً روشن و منقح باشد. حرف من این بود که رهیافت و یا نقطه‌ی عزیمت آقای باقی مخصوصاً وقتی بحث دینی می‌کند دقیقاً مشخص نیست. بالاخره حق المصلحه‌ای است یا نه در چارچوب فقه مرسوم صحبت می‌کند یا مثلاً اهل القرآن است؟

تا مبانی روشن‌تر نشود، به نظر من نقص و خلاء در بحث آقای باقی همچنان باقی می‌ماند. من اشکالی نمی‌بینم که ایشان بیاید و مبنای خودش را روشن کند و بگوید من نگاهم یک نگاه مقاصدی است و



وقتی احکام اسلام را کنار هم می‌گذارم می‌بینم جهت‌گیری‌اش در جهت آزادی برده است، در جهت نفی بردگی است، در جهت برقراری حقوق زن و مردم است. بنابراین این جهت‌گیری را ما اگر ادامه بدهیم براساس مبنای قرآن می‌شود، خوب باشد، اشکالی ندارد ولی اینها باید مشخص بشود که آقای باقی از کدام جایگاه و پایگاه دارد در مورد مسائل دینی صحبت می‌کند و تا این روشن نشود، ابهامی که بنده عرض کردم و بزرگواران دیگر عرض کردند که احساس می‌شود آقای باقی به نحوی دارد یک جواری تلاش می‌کند تا اسلام را با حقوق بشر تطبیق بدهد، این تصور همچنان برجای خواهد ماند. والسلام.

مجری: خیلی ممنون. آقای باقی وقت ما تمام شده، این اشکالاتی که دوستان گفتند نسبتاً اشکالات بزرگی است و فکر نمی‌کنم شما در پنج شش دقیقه بتوانید اینها را جمع کنید. شهید می‌شود. هم اشکال آقای آرمین و هم اشکال آقای قابل، اگر اجازه بدهید ما جواب حضرتعالی را یا در یک جلسه‌ی دیگر فرصت باشد که تشریف بیاورید و توضیحات لازم را بدهید و یا اگر خودتان ترجیح می‌دهید بنویسید. نوشته هم از جهاتی شاید مرجح باشد. یک پاسخی هم به سؤال کتبی که من برای شما فرستادم، یک پاسخی هم برای آن در نظر داشته باشید. اگر پیشنهاد من را بپذیرید، دوستان الآن کم‌کم می‌روند و جلسه ابتر می‌شود.

باقی: در مورد مطلب آقای قابل و مطلبی که برای من فرستاده شد. من برایتان می‌نویسم.

نقد واله: نظریه حق حیات در چارچوب فقه سنتی است

مجری: فقط من خودم هم یک وقتی می خواستم بگیرم و دوکلمه اضافه کنم و این را بگویم و جلسه را امروز ختم کنیم. می خواهم خدمت دوستان بگویم که برداشت من این است که آقای باقی در چارچوب فقه سنتی بحث خودشان را پیش بردند، یعنی تجدیدنظر خیلی بنیادینی در علم اصول نداشتند در صحبت هایی که داشتند. در همان چارچوب و همان روشی که سنتی ها پیش می روند می فرمایند که ما در شریعت، حکم اعدام نداریم جز برای مورد قتل. حالا این که استدلال های ایشان درست است یا غلط، این محل بحث می تواند باشد و اینکه ایشان این ایده را از کجا گرفته خودش یک بحث دیگری است. از هر کجا گرفته. برای سنتی ها اصلاً اینها اهمیت ندارد. مادام که در چارچوب آن رفتند جلو، اگر کسی استدلال های ایشان را بپذیرد، آن راهم باید بپذیرد.

باقی: ما یک روش تزییعی داریم و یک روش حلّی که من الآن بحثم بیشتر با روش تزییعی بود.

مجری: شما براساس مبانی سنتی دارید سیر می کنید. من یک سؤالی را خدمت شما فرستادم و حالا یک سؤال دیگر راهم می خواهم به آن اضافه کنم عرض کردم و پرسیدم آیا این دیدگاه شما مثل دیدگاه سنتی ها مبتنی بر شرایط حق هست یا نیست، که به نظر من هست. اگر اینجوری باشد یک چیز مبنایی است شاید بتوان با همین نگاه آقای باقی یک بار دیگر رفت و از داخل متن دینی به انضمام تفسیرهایی که تا به حال شده، به دست آورد که اصالت فرد نظر درستی نیست. اصالت اجتماع نظر درستی است. و اگر اصالت اجتماع یا فرد

را تثبیت بکند طبیعتاً رویکرد ما تغییر خواهد کرد. با این نگاه بعضی چیزها که آقای باقی مسلم گرفتند، خیلی مسلم نیست. مثلاً شخص مالک بدن خودش است. کی گفته که شخص مالک بدن خودش است؟ مگر شخص بدن خودش را خودش تولید کرده است؟ این که مبنای مالکیت چیست خودش بحث مفصلی است. مارکسیست‌ها حتماً قبول ندارند چون می‌گویند مالکیت فقط و فقط ناشی از کار است. وقتی خود شخص آن را انجام نداده کی گفته که مالک است، حتی اگر خودش هم نقشی داشته باشد ولی جامعه هم در آن نقش داشته. اصلاً این بدون جامعه نمی‌توانسته ادامه حیات بدهد. مادری یک بچه‌ای بیندازد در یک جنگلی و برود این حتماً نابود می‌شود و جامعه است که او را نگه می‌دارد و او را بزرگ می‌کند. بنابراین بدن او تعلق دارد به جامعه. از این جور فرضیات امروز خیلی زیاد گفته شده و می‌شود روی هر کدام از اینها دست گذاشت و گفت معلوم نیست که اینجوری باشد و از همین موضع من خدمت ایشان سؤال کردم که چرا باید اعدام فقط مجازات کسی باشد که مرتکب قتل شده، ممکن است جرایم دیگری باشد که به اندازه‌ی قتل آسیب بزند، نه به یک فرد معین، حتی به یک جامعه که وقتی به جامعه هم آسیب بزند برمی‌گردد به فرد. سرشکن می‌شود روی افراد و عادلانه باشد که آن فرد را اعدام کرد. الآن در غرب هم همین طور است و اینجوری نیست که فقط در برابر قتل کسی را مجازات کنند و برای کارهای دیگر هم افراد را مجازات می‌کنند. من اینجوری استدلال کردم که اگر ما اجازه می‌دهیم حداقل عاقلانه

می‌دانیم که برای جلوگیری از قتل، پلیس متوسل به زور بشود و اگر مجبور شد قاتل را بکشد. به همین دلیل اگر کسی بخواهد آب یک شهر را مسموم کند و شما دستتان برسد باید این را بکشید. اگر راه دیگری ندارد برای جلوگیری باید کشته شود. اینها در قوانین هست و در قوانین عقلانی هم هست که اگر کشتن برای جلوگیری در یک سری جرائم اعم از قتل مجاز باشد، مجازات قتل مجاز نباشد؟ یعنی مجازات برای کسی که این کار را انجام داده؟ این مبتنی است بر استراتژی ما. به فرض اینکه چیزی جز ایندوی جوال، هم وجود دارد و آن هم وظایفی دارد و آن را باید در نظر بگیریم. آن پارامتر را باید در نظر گرفت و بعد تصمیم گرفت که آیا مجازات اعدام و قتل منحصراً باید در قتل باشد یا نه؟ شاید اگر اینجور نگاه کردیم، محاربه را هم مشروط به قتل نکنیم. کسی که مرتکب قتل شده حق قصاص دارد، اولیاء دم یک بحث است، جامعه هم تکلیف دارد که جلوی ارتکاب قتل را به وسیله‌ی کسی بگیرد. این یک حرف دیگر است. اگر کسی هم مرتکب قتل شد می‌شود او را اعدام کرد که این بحث سومی است. حالا این قتل را بگذاریم کنار و جرائم دیگر. اگر جریمه‌ای یا عمل خلاف قانونی آنقدر آسیب به جامعه بزند که سرشکن آن روی اخلاق جامعه اندازه‌اش بیش از قتل باشد، حتماً پیشگیری از آن فعل بر حکومت واجب است و لو از طریق قتل اگر لازم شد. چه اشکالی دارد و چرا و به چه دلیل غیرعادلانه است مجازات این فرد؟ اینها را باید قشنگ استدلال کرد و هر استدلالی که اینجا به لحاظ عقلی بتوانیم بیاوریم، در تفسیر ما از متن دینی اثر خواهد گذاشت.

البته عرض کردم این خارج از مطلب آقای باقی بود و آقای باقی براساس فقه سنتی و متون موجود مطلب شان را بیان کردند. حرفی که من عرض کردم براساس برداشت مبنایی منابع موجود است.

من عرضم تمام شد و خواهش می‌کنم دوستان نکاتی که راجع به این بحث دارند مکتوب هم بفرمایند. مکتوب کردنش هم آسان تر است و هم شسته و رفته تر است، هم به آقای باقی هم بیشتر کمک می‌کند که مطالعه کنند و روی آنها نظر بدهند. ان شاء الله هماهنگ می‌کنیم برای جواب‌های آقای باقی نسبت به مسائلی که مطرح کردند که چه جلسه‌ای را چه زمانی بگذاریم و از چه طریقی ان شاء الله انجام بدهیم.

## جلسه سوم گروه مبانی: ۱۹ فروردین ۱۴۰۰

مجری (دکتر واله): بحث‌های حضرتعالی خیلی مفید بوده و ما به خاطر بحث‌های حضرتعالی می‌آییم اینجا.

### پاسخ به پاره‌ای از نقدها و تقریر متدولوژی و مبانی بحث

باقی: درمورد اشکالاتی که مطرح شده بود، واقعیت این است که ترجیح خود من این است که از محضر همه‌ی دوستان که از علما و افاضل هستند، کسب فیض کنم. بیشتر هم از باب امثال امر انجام وظیفه می‌کنم. آقای دکتر واله هم زحمت کشیده بودند فایل جلسه‌ی قبل را فرستادند که من به خاطر مشکلات شنوایی که دارم، فرصت کنم یک بار دیگر گوش کنم. البته گوش کردم اشکالات دوستان را، امیدوارم که درست شنیده باشم و هم با توجه به فاصله‌ی زمانی که ایجاد شده، نکات در ذهن من مانده باشد و اگر چیزی از قلم افتاده بود، دوستان لطف می‌کنند و یادآوری می‌کنند.

خود آقای دکتر واله مطلبی را به شکل نوشته فرستاده بودند که به نظرم آخر سر یا خودشان یا من می‌خوانیم و یک توضیحی هم در مورد آن داده می‌شود.

جلسه‌ی قبل که جلسه‌ی دوم بود، آقای آرمین، اشکال مهمی را مطرح کردند. البته به تفصیل توضیح دادند، ولی خلاصه‌اش این بود که باید معلوم بشود که خاستگاه این بحث و کتاب حق حیات، خاستگاه

دینی است یا حقوق بشری؟ و اینکه قبلاً یک چیزی را به عنوان حقوق بشر پذیرفته ایم و بعد سعی می‌کنیم یک جوری دین و مفاهیم دینی را با آن تطبیق بدهیم یا خیر؟

این لب اشکال ایشان بود و من هم یک توضیح در حدود پانزده دقیقه دادم. توضیحاتی که دادم با توجه به اینکه آقای آرمین اشاره داشتند که باید روشن بشود که این بحث نقطه‌ی عزیمتش درون دینی است یا بیرون دینی است، یا مبنای آن دین است یا حقوق بشر؟ من هم اجمالاً توضیح دادم در مورد اینکه رویکردهای درون دینی و بیرون دینی بر خلاف تصور رایج و شایعی که وجود دارد، اینها دو جزیره‌ی دورافتاده از هم نیستند و بین اینها دیوار نیست و رابطه‌شان مثل رابطه‌ی ظروف مرتبطه است. یک رابطه‌ی دیالکتیکی با هم دارند.

نکته‌ی بعدی هم که توضیح دادم این بود که من تصور خودم در مورد حقوق بشر این تصور رایج نیست که حقوق بشر محصول عصر مدرنیته و یک ارمغان غربی است، پس در نتیجه یک مسئله‌ی کاملاً جدا از دین است و حتی از نظر بعضی‌ها در تقابل با دین است. مشکلی که ما در این بحث داریم این است که این بحث نیازمند یک سلسله مفروضات خیلی مهم است که نمی‌شد در این کتاب وارد آنها شد و باید در جای دیگری در مورد آنها بحث می‌کردیم. جای دیگر در مورد آن بحث شده و نکاتش هم منتشر شده و آن هم این است که اصلاً حقوق بشر آبشخورهای مختلفی دارد و جریان‌ات فکری گوناگون از ایران باستان تا روم باستان شروع می‌شود تا دوره‌ی معاصر. در تحلیلی که بخش‌هایی

از آن منتشر شده، تأثیر این جریانات فکری به علاوه‌ی جریانات فکری مذهبی از مسیحیت و اسلام روی شکل‌گیری عناصر و اجزاء و مفاهیم حقوق بشر را توضیح داده بودم و بعد رسیدم به اینکه عصر روشنگری، عصر تأسیس حقوق بشر نیست و دوره‌ی پارادیمیک شدن حقوق بشر است. به همین دلیل من تصورم این است که حقوق بشر یک دستاورد بشری است که محصول مجموع جریانات فکری و بخصوص ادیان و مذاهب مهم در دنیا هم هست. با این دیدگاه طبیعتاً این اشکال خیلی اشکال واردی نیست که آیا نقطه‌ی عزیمت بحث، حقوق بشر است یا دین؟ چون این دیدگاه دیوار بین اینها نمی‌کشد.

نکته‌ی بعدی این که دوستان اشراف دارند به دیدگاه‌ها و نظرات مرحوم مطهری. ایشان معتقد است که حقوق بشر فطری و یک امر عقلایی است. حتی آقای مطهری حقوق بشر را در حیطه‌ی مستقلات عقلی مورد بحث قرار داده است. در واقع می‌شود گفت که حرف ایشان هم یک پاسخی است به همین اشکالی که دوستان مطرح کرده‌اند. بعد از اشکالاتی که آقای دکتر آرمین مطرح کردند و توضیحی که بنده دادم که هم اشکال و هم توضیحات من مختصر بود، آقای شجاعی گفتند که من از این توضیحات اقناع نشدم. حالا یا اقناع نشدن، ناشی از ضعف استدلال و بیان من بوده، یا نیاز به پاسخ مجدد تفصیلی هست و تأمل بیشتر در توضیحات خود ایشان. ولی در هر صورت قرار هم نیست، همه حتماً اقناع بشویم. اگر قرار بر این بود که هر بحثی حتماً به نتیجه برسد که خیلی وقت پیش نزاع‌های فکری بشر تمام شده بود.



به هر حال همه‌ی ما فقط سعی می‌کنیم مجهولات را بیشتر بکاویم و بفهمیم و روشن کنیم. حالا در این مسیر یا موفق می‌شویم یا نمی‌شویم. این چیزی که علماء شیعه به آن می‌گویند مخطئه و مصوبه، یعنی یا تلاش‌های ما به نتیجه می‌رسد و یا نمی‌رسد، یا اصابت به واقع می‌کند یا نمی‌کند. ولی از این باب که من وظیفه دارم توضیح بیشتری بدهم، در ادامه‌ی بحث قبلی با توجه به اینکه آقای شجاعی هم فرمودند که اقناع نشده‌اند، توضیحاتی را اضافه می‌کنم. البته ایرادهایی که مطرح شد، بیشتر ناظر بر چکیده‌ی بحثی بود که من ارائه کردم نه ناظر به خود کتاب. خود کتاب خیلی بحثش گسترده است و من فکر می‌کنم اگر مطالعه می‌شد شاید خیلی از اشکالات یا مطرح نمی‌شد و یا به شکل دیگری مطرح می‌شد.

این نکته‌ای که آقای آرمین گفتند از این جهت نکته‌ی مهمی است که خود من هم التفاتی به آن داشته‌ام در نامه‌ای که به آقای مکارم نوشته بودم در مورد بحث حجاب که مجله‌ی تقریرات منتشر کرده است. نامه‌ای بود مربوط به سال ۱۳۹۵. آقای مکارم در مورد حجاب یک اظهارنظری کردند که البته جواب من اسمش نامه است ولی ۹ صفحه‌ی A4 بود در حد یک مقاله‌ی بلند بود. اساس اشکالم این بود که گفتم بالاخره اجتهاد باید علی‌المبناء باشد نه علی‌البنا. یعنی اول شما چیزی را فرض می‌گیرید و بعد سعی می‌کنید بدون نیاز به هیچ استدلالی آن را به کرسی بنشانید. بعد توضیح دادم آنچه که شما در مورد حجاب گفته‌اید علی‌البنا است و علی‌المبناء نیست. تصریح

کرده بودم که فتوای ذوقی است. طبیعتاً وقتی این اشکال را به عنوان یک مسئله متدولوژیک مطرح می‌کنیم خود من هم حواسم هست که بحث‌ها را علی‌المبنا نظر بدهیم نه این که از قبل یک چیزی را پذیرفته باشیم و بعد سعی کنیم یک جوری مفاهیم دینی را با آن تطبیق بدهیم. به نظر من برای توجه به این اشکال که آقای آرمین و آقای شجاعی مطرح کردند، و اشکال جدی هم هست، ما باید ابتدا اصول و فروضی را بپذیریم که در مطالعه‌ی کتاب یا در استماع این بحث دچار این اشکالات نشویم. آن فروض هم به ترتیب یکی این است که ما بپذیریم که اصلاً مجازات‌ها (که موضوع بحث ما اینجا بیشتر در مورد موضوعات قصاص است)، جزو ذاتیات دین نیستند.

البته من همین جا یک پرانتز باز کنم این اصطلاح را استفاده کردم بیشتر به خاطر این که با ذهن دوستان آشناست. اصلاح ذاتیات و عرضیات را که آقای سروش مطرح کرد و بعد هم خیلی مورد بحث قرار گرفت، من چند سال پیش مقاله‌ای داشتم تحت عنوان «مغالطه‌های دوقطبی» با زیرتیتر «مضاف و مضاف‌الیه‌های دینی» که در مجله‌ی مهرنامه شماره ۵۲ چاپ شد. آنجا یک نقدی داشتم به این حرف که اصلاً قائل شدن به ذاتیات و عرضیات منشاء چه لغزش‌هایی می‌شود و بعد توضیح دادم که چطور می‌تواند از داخل آن بنیادگرایی هم در بیاید و اینکه به لحاظ منطقی هم اصلاً این مفهوم ذاتی را نمی‌شود در مورد مسائل دینی به کاربرد چون اصلاً دین ذات ندارد. در واقع چیزی که در فلسفه مطرح است، تحت عنوان essential به عنوان ذاتی و excellent

به عنوان عرضی به کار می‌برند، این کاربردش بیشتر در فلسفه بوده ولی بیشتر در امور فیزیکی مصداق دارد. اینجا البته به عنوان مقدمه در اصل بحث توضیح دادم که ما می‌توانیم در این بحث مثلاً تعبیر آموزه‌های دینی را به کار ببریم. آموزه‌های دینی خیلی دقیق‌تر از essential است یا مثلاً تعبیر باورهای زیرساختی foundational beliefs یا باورهای بنیادین basic beliefs که می‌توانیم به جای ذاتیات به کار ببریم که در اصطلاح، عرضیات هم باورهای روساختی و یا غیرپایه non-basic beliefs بوده‌اند یا اصطلاح باورهای استنتاجی که inferential beliefs می‌گوییم. اینها اصطلاحاتی است که متداول هم هست.

در اینجا مقصود من همین است که مجازات‌ها جزو باورهای زیرساختی نیستند، اینها چیزهایی هستند که جزو عرضیات و یا به تعبیر ما جزو باورها و مفاهیم روساختی دین است. این به نظرم یک نکته‌ی خیلی مهمی است.

نکته‌ی دوم هم این که دوستان می‌گویند بحث‌هایی که شما مطرح می‌کنید، این بحث خاستگاه دینی دارد یا حقوق بشری؟ منهای این که یک پیش‌فرض نادرستی دارد، و آن پیش‌فرض هم این است که اینها را دو تا ایده‌ی کاملاً جداگانه می‌بیند که بین آنها دیوار کشیده، این اشکال را هم دارد که ما در مباحث اندیشه‌ای که داریم، به ندرت می‌بینیم که بعضی از مقولات تفکیک بشوند. در حالی که بحث «دین»، «فقه» و «شریعت»، سه مقوله‌ی کاملاً جدا هستند و غالباً در بحث‌هایی که در مسائل دینی و مذهبی می‌بینیم، اینها درهم آمیخته می‌شوند. یک

مسئله‌ای ممکن است مسئله‌ی فقهی باشد یا جنبه‌ی شرعی باشد، ولی اینجا ما نمی‌توانیم بگوییم این بحث دینی است. اما وقتی بحث از دین می‌کنیم، غالباً مفاهیم زیرساختی مطرح می‌شوند. بحث‌های مربوط به مجازات‌ها بیشتر بحث‌های فقهی است. این مجازات‌ها هم جزو اصول دین نیستند، جزو باورهای پایه‌ای هم نیستند، یک سری امور عرفی هستند که غالباً هم شارع اینها را تأسیس نکرده و نوعاً جنبه‌ی امضایی دارند یا حتی در بعضی موارد شارع تأسیس کرده و بعد خودش اینها را بر حسب شرایط و اوضاع و احوال زمانه، نسخ کرده است ولی همین تأسیس و نسخ که خیلی هم نادر است، نشان می‌دهد که اینها جزو ثابتات دین نیست. یک تعبیری که قابل قبول‌تر است همین ثابتات و متغیرات است که نشان می‌دهد این احکام جزو ثابتات نیست و جزو متغیرات است.

نکته‌ی سوم که باز به نظر من بحث مهمی است و اگر به آن توجه بشود از آن اشکالی که دوستان مطرح کردند دور می‌شویم، این است که ما وقتی می‌گوییم حقوق بشر، فطری و عقلایی است، این دیگر مسئله‌ی برون‌دینی نیست. اصلاً یکی از ثابتات دین، مرجعیت عقل است، به خاطر این که نصوص شرعی و محکم قرآنی هم دارد. اتفاقاً باور به مرجعیت عقل وقتی ما می‌گوییم باورهای زیرساختی یا آگزیوم‌های دینی، بیشتر منظورمان توحید، نبوت و معاد است ولی بحث مرجعیت عقل به خاطر جایگاهی که در دین دارد و اهمیتی که قرآن به آن می‌دهد، این هم می‌تواند جزو همین ثابتات دین باشد. وقتی خود عقل

و مرجعیت عقل یک ضابطه‌ی دینی و قرآنی است، بنابراین نمی‌شود این ایراد را مطرح کرد که این بحث که شما الآن می‌گویید یک بحث عقلی است یا بحث حقوق بشری است یا بحث دینی؟ خصوصاً اگر به این نکته توجه کنیم که در همین آیه‌ی مورد بحث، (آیه‌ی قصاص)، اولالباب آمده، «ولکم فی القصاص حیات یا الالباب». من در کتاب حق حیات در صفحه‌ی ۱۷۲ و ۱۷۳ این قسمت آیه را بحث مفصلی‌تری داشته‌ام و این که اصلاً چرا در قرآن این تعبیر اولوالالباب را به کار می‌برد که بحث مفصلی است و یک قسمتش این است که گفته شده هر معنایی که از این در نظر بگیریم، زیاد تفاوت نخواهد کرد، این آیه خرد انسان را مورد خطاب قرار داده و می‌گوید ای صاحبان خرد، بدانید که قصاص موجب حیات است، بعد توضیح داده شده که این خردمندان معمولاً نخبگان، سیاستمداران، مدیران، قانونگذاران و محققان هستند که مخاطب کلام هستند، زیرا چنین امور مهمه‌ای نباید به دست عوام سپرده شود و باید خردمندان تدبیر امور و تصمیم‌سازی کنند. توضیح بیشتری داده شده در مورد این که اهمیت این نکته چیست که در این آیه وقتی بحث قصاص می‌کند، با عواطف کار ندارد، عاطفه‌ی مخاطب را هم مورد نظر قرار نمی‌دهد و اولی‌الالباب مطرح است. در یک چنین مسئله‌ی مهمی، خردمندان به عنوان مرجع مطرح می‌شوند. پس نکته سوم که گفتم به عنوان موضع اساسی در بحث باید توجه بشود بحث اهمیت عقل است.

نکته‌ی چهارم هم این است که ما در علوم اجتماعی یک اصل داریم

و آن این است که فرضیات وقتی که در تحقیقات مختلفی آزموده می‌شوند وقتی این فرضیات بر اثر تحقیقات مکرر تأیید می‌شوند، تأیید مکرر آنها، آن را تبدیل به قانون می‌کند. یعنی قانون یک فرضیه‌ای است که استحکام یافته است. به عبارتی معنایش این است که خیلی از تجربه‌های بشری، تجربیاتی هستند که در طول زمان و بر اثر آزمون و خطا شکل گرفته‌اند و ساخته شده‌اند و می‌شود گفت بخشی از تجربیات، خودشان عین دین هستند و ما نمی‌توانیم دیوار بکشیم بین این تجربیات که در طول تاریخ، مکرر در آزمون و خطا تصویب شده‌اند و آن را یک مسئله مستقل از دین بدانیم.

نکته‌ی پنجم هم که باز قابل توجه است، این است که در آیاتی از خود قرآن شما می‌بینید که جاهایی دین و عرف و عقل و حقوق بشر، یک جا ادغام شده‌اند. یعنی اینها به شکل منفک و مجزا مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. مثلاً فرض کنید یکی از نکاتی که در بحث اجتهاد خیلی کم به آن توجه می‌شود این است که در قرآن آنجا که مسئله‌ی حرمت خمر مطرح می‌شود، در سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۱۹ می‌فرماید: *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا*، این آیه بیان حکم نیست، یک فقه استدلالی است، یعنی دارد حکم را مستدلاً بیان می‌کند. وقتی می‌خواهد بگوید شرب خمر جایز نیست توضیح می‌دهد که چرا جایز نیست. معتقدم این آیه یک جوری دارد ملاک دست ما می‌دهد که حکم را مطرح می‌کند، بعد فلسفه‌ی حکم را مطرح می‌کند و ملاک خیلی مهمی را در اختیار ما قرار می‌دهد برای بیان حکم

و برای استنباط، آن هم این است که استدلال می‌کند: در خمر و میسر، منفعی برای مردم هست، این طور نیست که همه اش ضرر باشد، اما اثم آن بیشتر است. اینجا به قرینه‌ی سیاق آیه و آیات دیگر، اثم هم بیشتر ناظر بر ضرر و زیان است. می‌گوید ضرر و زیان داشتن یک چیزی موجب اثم و گناه است. اینجا می‌گوید برای مردم منفعی دارد، ولی گناهِش بیشتر از منفعتش است. این یک ملاک اصولی دست ما می‌دهد. آیه‌ای که در سوره‌ی رعد مورد نظر من است، آیه‌ی «فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ» (رعد/۱۷) می‌گوید چیزی که به سود خلایق است، به سود ناس است، جالب است که نمی‌گوید به سود مؤمنین یا مسلمین، می‌گوید «اما ماینفع الناس»، چیزی که به سود مردم است، ماندگار است.

البته روایات زیادی هم هست. یک روایتی بود که آقای منتظری خیلی هم در سخنرانی‌های شان استفاده می‌کردند. به اشکال مختلف هم این روایت نقل شده است که می‌گوید «خیرالناس انفع الناس»، یا «انفع للناس». این را ایشان زیاد استفاده می‌کردند. این روایت هم جزو روایاتی است که به نوعی برگرفته از قرآن است، چون ما روایت داریم که وقتی از امام صادق سؤال شد، ایشان گفتند اگر از ما سؤال کنید، ما به شما خواهیم گفت که این روایت از کجای قرآن استنباط شده است. روایت از قرآن استفاده شده. این هم دارد یک معیار به دست ما می‌دهد. معیار درستی و نادرستی هر چیزی این است که چقدر به سود مردم است. الآن ما وقتی این را مطرح می‌کنیم، در مباحث عرفی می‌خواهم بگویم

یک معیار پذیرفته شده است. یعنی این که آن چیزی که به سود مردم هست باید اخذ بشود. این عبارت ممکن است فی البداهه این دافعه را ایجاد کند که پس تکلیف وحی چه می شود؟ تکلیف دین چه می شود؟ اگر ما بگوییم هرچه به سود مردم است!

این ابهام ریشه در همین شکاف دارد. این دوالیسمی که در ذهن ما نهادینه شده و فکر می کنیم اینها مقولات جدا از هم هستند، در حالی که همین معیاری که شما به شکل عرف مطرح می کنید بلافاصله با انکار مواجه می شوید که پس تکلیف دین چه شد؟ این که نمی شود بگوییم هرچه به سود مردم است باید اخذ بشود! ولی وقتی به قرآن مراجعه می کنید، می بینید که خود این جنبه ی دینی دارد و خود این یک ضابطه ی دینی است و یک نص قرآنی دارد.

نکته ی ششم در تکمیل بحث قبلی، این است که اگر ما بپذیریم که کرامت ذاتی انسان شالوده ی دین است، این نظر، نظر آیت الله منتظری است و ایشان در کتاب « حقوق انسان و سب و بهتان » که واقعاً کتاب فوق العاده و ارزشمندی است، نکته ی مهم بحث شان همین است و جزو آخرین درس های خارج است که ایشان داشته اند. ایشان می گویند من در مورد جواز سب کافر تحقیق کردم و هرچه جستجو کردم، دیدم دلیل محکمی ندارد و همه آنها ختم می شود به یک خبر واحد که اصلاً خبر واحد نمی تواند حجت باشد برای جایی که مربوط به کرامت و شخصیت انسان است. بعد ایشان می گویند فقه ما مبتنی بر دفاع از حق مؤمن بوده و این اشتباه است. بعد می گویند فقه باید مبتنی بر حق



انسان باشد. بعد شروع کردند به استدلال کردن و حدود هفده دلیل قرآنی و روایی می آورند مبنی بر اینکه اصل بر حق انسان است، نه حق مؤمن. نظریه‌ی کرامت ذاتی انسان را آیت الله منتظری دنبال کردند و در کتاب انتقاد از خود، که حکم وصیتنامه‌ی ایشان را هم دارد، می‌گویند من این بحث را شروع کردم ولی مجالی پیدا نشد که ادامه بدهم و اظهار امیدواری می‌کنند که شاگردانشان بحث را ادامه بدهند. این نشان می‌دهد که این بحث، از نظر ایشان آنقدر بحث مهمی بوده که جزو وصایای ایشان است.

در هر حال اگر ما کرامت ذاتی انسان را به عنوان شالوده‌ی دین بپذیریم، این یک بحث بنیادی است. یعنی کل حقوق بشر مبتنی است بر بحث کرامت انسان. وقتی کسی مثل آیت الله منتظری می‌آیند و ادله‌ی قرآنی و روایی و دینی برای آن می‌آورند، بنابر این ما که قائل به حقوق بشر شدیم، حقوق بشری که اصلاً اساسش مبتنی بر کرامت انسان است، نمی‌شود این اشکال را مطرح کرد که این حرفی که شما می‌زنید، مبنایش دین است یا حقوق بشر؟ ما قائل به این دوگانه نیستیم.

البته یک نکته‌ی دیگر را هم مرحوم آیت الله منتظری گفته‌اند که یک جوری سابقه در فقه سنتی هم دارد. کافه‌ی فقهای فریقین، قائل به حاکمیت اصل حرمت دماء و سایر احکام هستند و این نکته جزو موارد و مسائل اجماعی بین فقهای عامه و خاصه است، این دیگر بحث سنتی است و بحث امروز نیست و مربوط به دوره‌ی مدرنیته و این چیزها نیست که ما بگوییم این اشکال مطرح می‌شود که بحث شما براساس

دستاورد‌های مدرنیته است یا براساس دین است؟ همه فقها به عنوان یک اصل دینی قائل به این هستند که مسئله‌ی جان، حیات و دماء آنقدر اهمیت دارد که بر همه‌ی احکام تقدم دارد. این بحث امروزی و غربی نیست که شائبه‌ی تعمیم به دین را پیدا کند. وقتی کرامت انسان هم اصل حقوق بشری باشد و هم اصل عقلی و وجدانی و دینی، اینجا دیوارکشی بین دین و حقوق بشر و بحث درون دینی و برون دینی به نظر من بیشتر به جای اینکه باعث روشنگری بشود، باعث گل آلود فضای بحث می‌شود و بعضی از اصول که در قرآن هم ذکر شده، مثل همین بحث نفع انسان، اینها عقلایی و شرعی هستند و اصلاً مصداق بارز همین جمله هستند که اصولیون می‌گویند «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» واقعاً این مصداق بارزش است. یک جاهایی هست که حکم عقل و شرع کاملاً منطبق است و یکی است و نمی‌شود تفکیک و تضادی بین اینها قائل شد.

یک بحث دیگر هم که البته آقای آرمین اشاره کردند و گفتند که اگر منظور شما دیدگاه مقاصدی است، یک بحث دیگری است. چون آقای آرمین هم فقط گریزی زدند و توضیح بیشتری ندادند که من مقصود ایشان را متوجه بشوم، اما دو تا نکته را اینجا مطرح می‌کنم. اولاً یک تفکیکی در این کتاب دارم در مورد تفاوت فلسفه‌ی قصاص و حدّ قصاص. دو تا مقوله است. بعد از اینکه حدّ قصاص مورد بحث قرار گرفته در صفحه ۱۵۶ وارد بحث فلسفه‌ی قصاص می‌شوم. در بحث فلسفه‌ی قصاص، این نکته هم مطرح شده که بحث فلسفه‌ی احکام

در ادبیات فقهی پیشینه‌ی درازی دارد و در دوران جدید هم تحت عنوان مقاصد شریعت یا مقاصد الشریعه، مطرح شده است. در آنجا در صفحه ۱۶۰ نوشته شده که ده‌ها کتاب تحت عناوین علل الشرایع، فلسفه التشریح، اهداف التشریح، مقاصد الشریعه، کتاب العلل، و یا عناوین دیگر در این زمینه نوشته شده و اینجا اشاره کرده‌ام که در دو سده‌ی گذشته کتاب‌هایی تحت همین موضوع منتشر شده که اینها در واقع بیان فلسفه‌ی حکم و چیزی است که امروزه به آن می‌گویند مقاصد الشریعه. بحث قیاس منصوص العله و حجت آن در علم اصول مطرح شده که آن هم یک جورهایی ناظر بر همین بحث است، البته یک پاورقی هم زده‌ام چون نمی‌خواستم وارد بحث بشوم و در پاورقی صفحه ۱۶۳ آورده شده «در جهان تسنن میان عالمان متأخر، مکتب مقاصدی به وجود آمد که پیروانش معروف به علمای مقاصدی هستند این رویکرد با وجود نتایج ارجمندی که داشته دچار افراط شده، که اینجا مجال بحث درباره‌ی آن نیست».

این دیدگاه مقاصدی درست است که خیلی مترقی به نظر می‌آید و از بعضی جهات مترقی هم هست، اما منشاء اشتباهات و لغزش‌هایی هم هست که باید جداگانه در مورد آن بحث کرد، ولی اینجا این دیدگاه مقاصدی مفصل بحث شده و اصلاً بخشی از کتاب بحثش در مورد فلسفه‌ی حکم قصاص است و این که استدلال می‌شود که آیا مقصود از قصاص و آیات قصاص چیست؟ بعد توضیح داده شده که طبق همین آیه‌ی «ولکم فی القصاص حیات»، حیات، «غایت» است و قصاص،

«آلت». بحث از نظرات مقاصدی هم توضیح داده شده.

من از این نکته عبور می‌کنم و فقط می‌خواستم بگویم نکته‌ای که آقای آرمین اشاره کردند، مفصل مطرح شده و یکی از مبانی مهم کتاب بوده که گفتیم اگر ما بپذیریم یک اشتباه جزئی بین مفسرین ما در طول سده‌های گذشته شده و آن هم این که در همین آیه که از مهمترین ادله قصاص است (لکم فی القصاص حیات)، اشتباه جزئی رخ داده که نتایج بزرگ و بسیار مهمی داشته و آن هم این که تصور شده است که اینجا قصاص، هدف است. وقتی قصاص هدف است، بنابراین اجرای آن ناگزیر است. بحثم در کتاب این بوده که در واقع قصاص وسیله است و هدف، حیات است. چون اگر قصاص باید باشد، و قصاص هدف باشد، آیات دیگری که در قرآن آمده در خصوص این که اگر قصاص نکنید و عفو کنید بهتر است، اینها لغو می‌شود و اصلاً تضاد پیدا می‌کند با غایت و هدف بودن قصاص. چون اگر غایت باشد باید الاً و لابد اجرا بشود. اینجا دیگر گزینه‌ی عفو معنا نمی‌دهد، تبدیل کردن مجازات به جریمه و دیه معنا پیدا نمی‌کند و می‌شود همان چیزی که در شریعت یهود هست. قرآن آمده و شریعت یهود را اصلاح کرده است. شریعت یهود قائل به انحصار قصاص است، الاً و لابد مجرم باید قصاص بشود، ولی قرآن آمده و این را متزلزل کرده و حکم تعیینی را تبدیل به حکم تخییری کرده است. به همین دلیل است و البته دلایل دیگر که در کتاب روی آنها بحث شده و به نظر بعضی‌هایش دلایل قابل ملاحظه‌ای است، اگر ما بپذیریم که این اشتباه جزئی صورت

گرفته که قصاص را هدف و غایت دانسته‌اند، و این جابجایی را اصلاح کنیم، کار خاصی نکرده‌ایم، یعنی در واقع چیزی که صریح آیه است و تعبیر و تفسیر هم نیست و نص قرآنی است این است که قصاص آلیت دارد و هدف حفظ حیات است. لذا وقتی مقصود و مقصد، حفظ حیات و قصاص وسیله است، اگر در زمانی قصاص کارآمده بوده و در سده‌های گذشته جنبه‌ی بازدارندگی هم داشته است ولی امروز تحقیقات به ما ثابت کند که قصاص دیگر کارآمد نیست، می‌شود مثل خیلی از بحث‌های دیگر که در یک دورانی کاربرد داشتند اما الآن کاربرد خودشان را از دست داده‌اند. پیشرفت تکنولوژی و فناوری باعث می‌شود که یک سری ابزارها و روش‌هایی که قبلاً مفید بوده‌اند، الآن از حیز انتفاع ساقط بشوند. مثلاً الآن شما نمی‌آیید بگویید ما همچنان باید به روش قدیم از بیل استفاده کنیم. وقتی دستگاه‌های پیشرفته بیل مکانیکی و کشاورزی مکانیزه هست، توسل به آن روش‌های قدیمی، کلاً ضرر است. در مفاهیم و مسائل دینی هم همین جور است، بعضی از چیزها، امروز پر از ضرر است. اگر فرضاً دیروز مفید بوده و ضروری هم بوده، ولی امروز نیست. بنابر این وقتی ما می‌پذیریم قصاص، امروز ما را به آن هدف و مقصد نمی‌رساند، آن وقت می‌توانیم مجازات‌های دیگر را جایگزین کنیم. جالب این است که خود قرآن هم راه را باز کرده، خود قرآن منحصراً قصاص را تجویز نمی‌کند، طیفی مطرح می‌شود و وقتی می‌گوید قصاص و عفو، در بین آن تمام گزینه‌های دیگر گنجانده می‌شود. مثلاً حبس در جوف این طیف قرار می‌گیرد. بنابر این خود

قرآن راه را باز کرده که اگر قصاص کارآمد نبود، شما بتوانید حبس را جایگزین کنید. یعنی جایگزین کردن حبس هیچ تضادی و منافاتی با قرآن ندارد بلکه جواز ضمنی آن هم داده شده و تجویز عقل و بالاتر از آن جواز ترجیح عقل هم قبلاً داده شده است.

بحث بعدی این که آقای قابل دو سه تا نکته را مطرح کردند. آقای قابل اول تا آنجا که یادم هست اشاره کردند باقی به دلیل این که سال هاست پیگیر مسئله‌ی زندانی‌ها و اعدامی‌ها است و این برایش تبدیل به یک مسئله شده، سعی کرده راه‌حلی برای مسئله‌ای که مدت‌ها با آن مواجه بوده را پیدا کند. ضمن اینکه این سخن ایشان، سخن درستی هم هست، اما یک تذکری به نظر من اینجا لازم است و آن این است که ما عنایت داشته باشیم که اصولاً و به طور کلی، مباحث حقوقی و فقهی مباحث انتزاعی نیستند، این طور نیست که ما فکر کنیم باید مثل مباحث فلسفی باشند. شما می‌توانید بدون هیچ ارتباطی با واقعیت، نظریه داشته باشید - البته این که می‌گویم فلسفه، نه به معنای فلسفه‌ی جدید - و اصلاً تحت تأثیر واقعیت هم نباشید و بنشیند در برج عاج و برای خودتان تحلیل کنید. اساساً مباحث فقهی و حقوقی تحت تأثیر واقعیت هستند. بنابراین، اینکه کسی در اثر کنشگری عملی، نظراتی را مطرح کند، فتوری در نظرات نمی‌اندازد. اصولاً دانش حقوق، واکنش است به بن‌بست‌ها و مشکلات زیست اجتماعی و عملی و نسخه‌ی راهگشاست برای خروج از این تخصصات و مشکلاتی که در زیست جمعی ایجاد می‌شود.

حتی در خود قرآن هم احکام جزایی و حقوقی مأخوذ از تجربه و واقعیت است. بالاخره شما وقتی می بینید در قرآن مثلاً برای زنا اول یک حکم داده می شود و حکم این است که اینها را در خانه نگه دارید و حبس ابد کنید و تا بعداً خداوند راهی را نشان بدهد، بعد آیه ی دیگر نازل می شود که آن راهی را که وعده داده شده بیان می کند و به جای حبس ابد در خانه، حکم صدضربه تازیانه را جایگزین می کند. این نشان می دهد که احکام جزا مرتبط با تجربه و واقعیت هستند و متأثر از واقعیت و بازتاب شرایط عینی هستند. البته چه بسا بعضی نظرات فلسفی هم همین جور هستند و این طور نیست که همانند نظرات فلسفی خیلی انتزاعی باشند. این را بیشتر به عنوان یک توضیح و تذکر در مورد قسمت ابتدایی و مقدماتی عرض کردم.

اما بحث اصلی که آقای قابل مطرح کردند در مسئله ی مالکیت انسان بر خودش است. ما در بحث جرائم جنسی و مقرر شدن مجازات مرگ در جرائم جنسی گفتیم اصلی وجود دارد و آن هم مالکیت انسان بر خودش است. این مبنایی شده برای خیلی از آراء و نظرات حقوقی که خیلی ها هم انتقاد می کنند، منتها من در کتابم این را پذیرفته ام. معتقد هستم که این بحث مالکیت انسان بر بدن خودش یا سلطه ی انسان بر خویش، همان قاعده ی تسلیط در فقه یا سلطه ی انسان بر مال و نفس خویش است که این برگرفته از یک حدیث نبوی است که می گوید «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ». منتها چون در دهه ی شصت این تفکرات سوسیالیستی خیلی رواج پیدا کرده بود و در مقابل

آن افرادی مثل آقای آذری قمی و جریانات سنتی مقابله می‌کردند، یک وجه آن را گرفته بودند وجهی که مربوط به سلطه بر مال هست و «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ» را می‌گفتند در حالی که حدیث خیلی غنی‌تر و واقعاً یک سخن طلایی است که النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ و انفسهم حتی نشان می‌دهد که ما می‌توانیم از این حدیث در مورد منع شکنجه و در مورد منع اعدام استفاده کنیم. وقتی انسان مالک بر خودش و جان و نفس خودش است، دیگری نمی‌تواند متعرض او بشود. در واقع این قاعده‌ی مالکیت انسان بر خود یا سلطه‌ی انسان بر خود هم متکی بر روایت نبوی است، هم یک بحث عقلایی است. جان لاک هم در بحثی که در مورد نظریه‌ی حکومت در لیبرالیسم و آزادی انسان و حقوق انسان دارد، همین را مبنا قرار داده، منتها جان لاک این را به عنوان یک اصل عقلایی مبنا قرار داده است. هایک هم در کتاب «قانون، قانونگذاری و آزادی» که آقای دکتر موسی غنی نژاد ترجمه کرده‌اند، مبنایش در کل کتاب همین است ولی به عنوان اصل عقلایی.

جالب است بگویم این هم یکی دیگر از مصادیق همان جمله‌ی معروف «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» است و نشان می‌دهد که سلطه انسان بر خویش، هم یک بحث عقلایی و هم یک بحث شرعی است. هم یک روایت نبوی دارد و هم یک منطق عقلایی. البته این اصل سلطه در قرآن هم به اشکال مختلفی تأیید شده است. هم به شکل سلبی و هم ایجابی. در صورت ایجابی همین آیات فراوانی است که من فکر می‌کنم وقتی محاسبه کردم بیش از شصت آیه در قرآن



بود که آیات مختلفی به پیامبر می‌فرماید که لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ، آیاتی که به پیامبر می‌گوید تو جبار نیستی و تو حاکم بر مردم نیستی، تو سلطه بر آنها نداری و تو وکیل آنها نیستی و قرار نیست تو به آنها چیزی را دیکته کنی و زور بگویی و بعد هم می‌گوید تو وظیفه‌ای جز ابلاغ نداری، إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا. این که به کرات می‌بینید که در مورد پیامبر که به قول آیت الله منتظری اشرف مخلوقات هستند، وقتی در مورد پیامبر که چنین شخصیت و جایگاهی دارند قرآن می‌گوید تو چنین جایگاهی نداری، در واقع به نحوی دارد نشان می‌دهد که انسان سلطه‌ای بر خودش دارد که پیامبر هم نمی‌تواند بر او سیطره داشته باشد. البته در نقد و نقض این سخن ممکن است به آیه «التَّيْبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» استناد بشود که قبلاً هم این اشکال را مطرح کرده‌اند، منتها آنجا توضیح دادم که این آیه استثنائاً در مورد پیامبر به عنوان ولی و حاکم است. این آیه در مورد جنگ است و این که در شرایط جنگی پیامبر به عنوان حاکم اولویت دارد بر شما و اتفاقاً با وجود اینکه خیلی از لائیک‌ها این آیه را دستاویز قرار می‌دهند و مورد خدشه قرار می‌دهند، ولی یکی از اصول پذیرفته شده در دنیای مدرن است. در دنیای مدرن هم در شرایط جنگی حکومت‌ها اولویت دارند. در شرایط جنگی که وضع اضطراری و غیرعادی است، حکومت‌ها می‌توانند قانون وضع کنند که مثلاً خدمت نظام را اجباری کنند و حتی می‌توانند شرکت در جنگ را اجباری کنند. در واقع حکومت اولی به انفسهم است و این به عنوان یک قاعده عقلایی پذیرفته شده و اگر

حکومت را به عنوان یک امر عقلایی برای نظم اجتماعی بپذیریم، این هم جزو آن و در تمام دنیا پذیرفته شده است. بنابراین آیه مربوط به شرایط جنگی است و تناقضی با قاعده‌ی تسلیط ندارد.

تا اینجا معلوم می‌شود که حکم مالکیت انسان بر بدن خود، چیز جدیدی نیست و اصل قاعده، جدید نیست. درست است که امروز به بیان و زبان جدیدی مطرح می‌شود به گونه‌ای که انگار این دستاورد عقل مدرن و مدرنیته است، بنابراین ربطی به سنت ندارد، ولی بحث بعدی نشان می‌دهد که این محصول بحث‌های جدید نیست و ریشه‌های عمیقی در سنت دارد. منتها در جلسه‌ی قبل من یک اشاره کردم و اتفاقاً آقای قابل این را نقد فرمودند و آن هم این بود که ضمن اینکه این قاعده را مطرح کردم گفتم این اصل یک جایی محل ابهام و نزاع هم دارد و آن این است که سلطه انسان بر نفس خویش، تا کجا می‌رود؟ البته دستاوردهای این قاعده خیلی مهم است. در کتاب ولایت فقیه - که آقای شجاعی که خودشان جزو تشکیل دهندگان این جلسه بودند، ایشان در همین کتاب مبانی مردمسالاری دینی که چکیده‌ی همین کتاب ولایت فقیه است که ایشان تدوین کرده‌اند و به دست آیت‌الله منتظری هم رسید و تأیید هم شد و با یک حواشی و پاورقی هم چاپ کردند یک کار خوب کردند - آقای شجاعی در ابتدای کتاب آمده‌اند اصولی که نظریه‌ی آیت‌الله منتظری در مورد حکومت، مبتنی بر آن است را در ابتدای کتاب احصاء کرده‌اند و یکی هم نظریه‌ی سلطه‌ی انسان بر نفس خویش است و خیلی دستاوردهای بزرگی داشته. در بحثی که

در جمع دوستان اصلاح طلب حزب اتحاد ملت دماوند داشتم اصلاً همین را آنجا مطرح کردم که حقوق مخالف که آیت الله منتظری مطرح می‌کنند، برگرفته از اصل سلطه‌ی انسان بر نفس خویش است.

تا اینجا به عنوان یک نظریه مهم که ریشه در سنت دارد، دستاوردهای بزرگی هم در مورد مجازات‌ها و در مورد منع شکنجه در مورد حقوق مخالف داشته اما این سؤال به وجود می‌آید که مرز این تا کجاست؟ اتفاقاً جلسه‌ی قبل یک مثال زدم و گفتم فرض کنید در بحث قاعده‌ی تراضی که در مبحث سنگسار من این را پذیرفته‌ام و گفتم جایی که تراضی وجود داشته باشد نمی‌شود گفت جرم است، چون مجنی علیه وجود ندارد - که در کتاب به تفصیل آمده است - اما ضمن این که ما اصل تراضی را می‌پذیریم اصل تراضی هم ادامه‌ی همین مالکیت انسان بر بدن خویش است ولی این سؤال به وجود می‌آید که آیا مرزی ندارد؟ اشکالی که در جلسه‌ی قبل مطرح کردم این بود که ببینید الان ازدواج با محارم نه فقط در شریعت اسلامی، در قوانین همه‌ی کشورهای دنیا ممنوع است. در یک سری از کشورهای دنیا هم مجازات دارد نه فقط کشورهای اسلامی. اما یک شایعه‌ای مطرح شد و بعد هم تکذیب شد و شایعه این بود که در فرانسه قانونی تصویب شده که ازدواج با محارم مجاز است و فقط شرط این است که افراد بالای هجده سال باشند. یعنی براساس همین اصل مالکیت انسان مالک بر بدن خویش اگر یک کسی خودش با رضایت خودش تن به این رابطه داد مجاز است. بنابراین این ازدواج با محارم ممنوع نیست. هرچند تکذیب شد، ولی بحث را

منتفی نمی‌کند. براساس همان قانون تراضی و مالکیت بر بدن، می‌شود واقعاً نتیجه گرفت. سؤال من اتفاقاً این بود که آیا این هیچ حد و مرزی ندارد؟ یک اشاره‌ی کلی به قول طلبه‌ها کردم که اگر ما این اصل را که اصل مهم و درستی هم هست، گرچه خیلی از اصول دیگر هم اصول مهم و درستی هستند، اما مقید می‌شوند و اگر خیلی از این اصول به صورت مطلق پذیرفته بشود، خودش را نقض می‌کند. در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر هم اتفاقاً همین جور است. یک اصولی مطرح شده و آخر اعلامیه می‌گوید نمی‌شود تفسیری از این اصول ارائه داد که ناقض این اصول باشد. یعنی می‌شود از همین اصول هم تفسیری استخراج کرد که آن اصل را زیر سؤال ببرد. بنابراین خیلی از این اصول اگر قائل به مطلقیت‌شان بشویم، باعث می‌شود که خود اصل تهدید بشود، مثلاً در همین جا اگر ما این جمله را مطلق بگیریم، خود اصل باعث می‌شود که نفس انسان تهدید می‌شود و به خطر می‌افتد. مثلاً الآن خودکشی در بسیاری از کشورهای دنیا ممنوع است. در خیلی از کشورها هم جرم است. از نظر شرعی هم حرام و گناه است. حالا شما تصور کنید اصل مالکیت انسان بر نفس خویش می‌تواند این را هم تجویز کند که من چون مالک بدن خودم هستم می‌توانم خودم را از بین ببرم. این یک مرزی باید داشته باشد. ضمن این که این قاعده را پذیرفته‌ام و آثار حقوقی آن را تا حدی پذیرفته‌ام، آثار حقوقی‌اش تا جایی که خود اصل را نقض نمی‌کند. همین اشکال را در جلسه‌ی قبل مطرح کردم و البته بحث را ادامه ندادیم چون موضوع بحث ما هم نبود.

**مجری:** جناب آقای باقی از وقت شما بیشتر از یک ساعت گذشت، ما چهل دقیقه تا پایان جلسه بیشتر فرصت نداریم، این را هم در نظر داشته باشید. اگر قرار باشد دوستان دیگر هم نکاتی را بگویند، بنابر این شما باید وقت را مدیریت کنید.

**باقی:** یک اشکالی هم شما مطرح کرده بودید که اگر وقت بود می‌توانید خودتان بخوانید و چند دقیقه راجع به آن صحبت کنیم، اگر هم نه که ما تابع نظر دوستان هستیم.

**مجری:** مطالب شما تمام شد؟ اشکالاتی که دوستان مطرح کرده بودند تمام شد؟

**باقی:** بله.

**واله:** چون وقت ما الآن کم است، بیست دقیقه بیشتر فرصت نداریم و مطالبی که شما فرمودید ناظر بود بر اشکالات و سؤالاتی که دوستان قبلاً مطرح کرده بودند، من خودم فکر می‌کنم شاید بهتر باشد که آن مطالب را اگر دوستان چیزی دارند راجع به آن بفرمایند و خود من هم یکی دو تا نکته دارم راجع به این مطالبی که فرمودید، اینها را بحث کنیم و سؤالی که من کرده بودم و پرسش را بگذاریم برای بعد، اگر فرصت شد آخر جلسه و اگر هم نشد موکول کنید به آینده، به خاطر این که از شاخه‌ای به شاخه‌ی دیگر نپریم. الآن بر شاخه‌هایی که هستیم اگر دوستان نکته‌ای می‌خواهند بفرمایند را مطرح کنند و بعد برویم سراغ حرف تازه.

**تأکید ابطحی بر لزوم توجه به پارامتر تأثیر روانی مجازات‌ها بر روی**

**شخص محکوم**

**ابطحی:** ما دو هفته پیش با متلک و چیزهای دیگر گفتیم که مظلومیم و سؤال ما مطرح شد ولی کسی جواب نداد.

واله: آقای ابطحی گفتند سؤال و اشکالی را که مطرح کرده‌اند، حضرتعالی اصلاً مورد توجه قرار نداده‌اید و پاسخی نداده‌اید. البته سؤال ایشان نقد شما نبود، تحلیل خودشان بود. ولی شما هیچ اشاره‌ای نکردید. آقای ابطحی نکته‌ی شما اشکال به نظر آقای باقی است؟  
**ابطحی:** اشکال به نظر آقای باقی نبود، تأیید نظر آقای باقی بود با دلایل دیگری. ولی این دونکته مهم بود که بالاخره آن نگاه روانی مسئله از زمانی که خبر حکم اعدام اعلام می‌شود تا موقعی که این کار صورت می‌گیرد، این ده‌ها برابر بیش از خود اعدام سخت می‌گذرد بر انسان و نتیجه بسیار سنگین‌تر است.

واله: آقای باقی چون احتمالاً فکر کرده‌اند که این له ایشان است و نه علیه ایشان، احساس نکردند که ضرورت دارد که پاسخ به آن بدهند.  
**ابطحی:** این اصلاً له و علیه نیست. یک مسیر متفاوتی است که در بحث‌های مختلف هم اگر این موضوع به وضوح مورد توجه قرار بگیرد، مثلاً زندانی‌های طولانی مدت و اعدام‌های مختلف، خشونت‌ها، همه اینها را می‌توانیم با این مسیر مهار کنیم.

واله: بله، یک پارامتر جدید است. خوب من پیشنهادم این است که آقای باقی همین جا توقف کنند و دوستانی که وقت گرفته‌اند راجع به آنچه که امروز آقای باقی گفتند، اگر نکته‌ای دارند بفرمایند. دوستانی هم که وقت نگرفته‌اند، از جمله مستشکلین سابق راجع به نکاتی که امروز

آقای باقی گفتند اگر نکته‌ای دارند بفرمایند. الآن چیز جدید مجدداً مطرح نکنید. اگر بحث آقای باقی ناقص و ناتمام ماند و حس کردیم ضرورت دارد باز هم مزاحم بشویم، یک جلسه‌ی دیگر هم در خدمت ایشان خواهیم بود که تکمله‌ی بحث را دنبال کنیم. برای اینکه نظم بحث حفظ بشود، من این پیشنهاد را مطرح کردم.

**ابطحی:** من دوست داشتم این موضوع مورد توجه آقای باقی قرار بگیرد که هیچ اشاره‌ای نکردند که اگر این موضوع مورد توجه قرار بگیرد، سیر بحث هم یک فصل جدیدی است.

**باقی:** بحث آثار زندان طولانی مدت منظورتان است؟

**ابطحی:** بحث من این بود که در اعدام از زمانی که به متهم اطلاع داده می‌شود که اعدام خواهد شد، او هر لحظه یک اعدامی از نظر روانی برایش شکل می‌گیرد و آن حوزه‌ی روانی برای انسان هیچ وقت در مباحث جزایی و حقوقی مورد توجه قرار نمی‌گیرد، در حالی که آن خیلی اثرش مشکل‌تر و سخت‌تر از این است که او را اعدام کنند.

**واله:** جناب آقای باقی، حرف آقای ابطحی این است که پارامتر تأثیر روانی مجازات‌ها بر روی شخصی که موضوع مجازات هست، باید در تنظیم مجازات‌ها مورد نظر قرار بگیرد که نگرفته است. به عنوان یک قاعده کلی. از جمله در قصاص. من پیشنهادم این است که بحث‌های جدید و مابقی بحث‌های قبلی که شما جواب ندادید، اینها موکول بشود به بعد. در این کمتر از بیست دقیقه که باقی مانده است، دوستانی که اشکالاتی کرده بودند و شما جواب دادید، اگر به جواب شما هنوز

مناقشه دارند بگویند و دونفر از دوستان هم وقت گرفته‌اند. آقای علیزاده و آقای قابل.

من خواهم این است که آقای قابل و آقای علیزاده که وقت گرفته‌اند اگر ناظر به جواب‌هایی که آقای قابل در این جلسه گفتند، می‌خواهند چیزی بفرمایند خوب بفرمایند، اگر چیز تازه‌ای و مسئله‌ی مجزای جدیدی را می‌خواهند بگویند، اجازه بدهند که آن را موکول کنیم به بعد از این که این موضوعی که مطرح شده به نهایت برسد. یعنی آقای قابل اگر اشکالی به پاسخ‌های آقای باقی دارند، آنها را بگویند و آقای آرمین هم همین‌طور. این را تمام کنیم و بعد برویم سراغ بحث‌های تازه. اگر سؤال جدیدی هست، اشکال جدیدی هست، از جمله اشکال آقای ابطحی. از جمله اشکالی که من خودم قبلاً عرض کردم. خودم هم راجع به نکاتی که آقای باقی فرمودند که همین امروز یکی دو تا نکته دارم که اگر بپذیرند جمع‌ی این‌طوری پیش برویم، این دو نکته را هم من آخر عرض خواهم کرد. آقای علیزاده شما راجع به همین موضوعاتی که ایشان مطرح کردند می‌خواهید صحبت کنید یا حرف تازه‌ای را مطرح می‌کنید؟

نقد علیزاده: بلا اشکال بودن توسل به چند روشی و تأکید بر فوران جرم و جنایت در صورت حذف کامل اعدام

علیزاده: من خواستم مجدداً تشکر کنم از جناب آقای باقی، اگرچه جلسه‌ی قبل را من به طور ناقص شنیدم و صوتی آن را می‌خواهم و موفق نشدم کامل بشنوم. در مجموع بحث ایشان را برای خودم من قانع‌کننده یافتم و واقعاً جای تقدیر دارد که ایشان چه کتبی و چه به طور شفاهی



زوایای مختلف این بحث را از ابعاد مختلف بررسی کردند و این اشکال را به نظر وارد نمی‌بینم به ایشان که ایشان «چندروشی» در این قضیه بوده‌اند. چون ما می‌توانیم از روش‌های مختلف و از ابعاد مختلف استفاده کنیم برای رسیدن به یک مقصد و یک نتیجه. ایشان به نظرم با ادله و شواهد و قرائن و نکات مختلفی که آوردند تا حد نزدیک به صد درصد قانع کننده هست، اما فقط یک جمله و سؤالی که در ذهن همه هست و از اول هم من این سؤال را داشتم این است که ما اگر آمدیم اعدام را و قصاص را کاملاً برداشتیم، این یک نوع اگر مستقیم هم نباشد ولی به طور غیرمستقیم، تشویق به قتل هم هست. یعنی این که کسی که ده تا، بیست تا، صد تا جنایت هم بکند، چون مطمئن است که او را نخواهند کشت و با رعایت حقوق بشر زندانی می‌کنند و خورد و خوراک و آسایش او فراهم است، این یک جور مشوق برای او خواهد بود، اما وقتی خطر را احساس کند که با یک قتل هم ممکن است جان خودش را از دست بدهد این بازدارنده است، این را من از جواب آقای باقی خیلی قانع نشدم. یک داستان یادم می‌آید از آمریکا که چند سال پیش که یک نفر آنجا رفته بود نقل می‌کرد می‌گفت از تلویزیون آن ایالت پخش می‌شد که یک قاتل حرفه‌ای که بعداً در سنین بالا می‌گفت من قتل‌های زیادی انجام داده‌ام و الآن به آنها اعتراف می‌کنم، ولی قانون آن ایالت یا شاید هم قانون آمریکا است که مرور زمان را در قتل، ناسخ اعدام می‌دانسته و می‌گفتند چون بیست سال، سی سال از این قتل گذشته دیگر اعدام نمی‌شود لذا این شخص با کمال وقاحت و خونسردی

پشت تلویزیون در یک مصاحبه‌ی تلویزیونی گفته که من در فلان تاریخ و فلان تاریخ و فلان جا، جان خیلی‌ها را گرفته‌ام و خیلی راحت اقرار می‌کرده چون می‌دانسته که دیگر کاری با او ندارند و مشمول مرور زمان شده است. می‌خواهم بگویم اگر ما هیچ استثنایی قائل نشویم و بگوییم بلااستثناء باید حکم اعدام لغو شود و قانون قصاص برداشته بشود، آن وقت فی‌القصاص حیات یا اولی‌الالباب به همین مسئله می‌خورد و حیات در مخاطره قرار می‌گیرد. قصاص برداشته شده و باعث می‌شود حیات دیگران در مخاطره قرار بگیرد. من این شبهه و اشکال را قانع نشده‌ام.

واله: متشکرم. من اشتباه کردم. آقای بیات وقت گرفته بودند من فکر کردم آقای قابل وقت گرفته‌اند. جناب آقای بیات اگر حضرتعالی راجع به مطالبی که آقای باقی در این جلسه فرمودند، نکته‌ای دارید بفرمایید. اگر موضوع تازه‌ای یا بحث دیگری را می‌خواهید مطرح کنید، اگر صلاح می‌دانید موکول بشود به بعد از این جلسه یا آخر وقت.

نقد بیات: لزوم تبیین رابطه دو نگاه درون دینی و برون دینی و عقل و

#### وحی

بیات: بسم الله الرحمن الرحيم. من راجع به بحث‌های امروز ایشان می‌خواهم چند نکته بگویم. از آقای باقی تشکر می‌کنم، استفاده بردیم. جناب باقی، این ارتباط بین مباحث درون دینی و برون دینی که شما فرمودید یک نوع ارتباط متقابل با هم دارند، این مقدار کافی نیست. این نیاز به تبیین دارد. با صرف اینکه اینها با هم ارتباط دارند، مشکل حل

نمی‌شود. در فرمایش شما تبیین این ارتباط بین مباحث درون دینی و برون دینی روشن نشد. این نکته اول.

نکته‌ی دوم این است که تعبیری مثل ذاتی و عرضی که شما پیشنهاد کردید به این استیل و پایه و غیر پایه و ثابتات و متغیرات هر کدام از اینها بار معنایی خاص خودشان را دارند و مشکل را حل نمی‌کنند. آنجایی که گفته می‌شود پایه یا غیر پایه، نگاه معرفت شناسانه هست یعنی آیا ما برای توجیه یا اثبات اینها نیاز به استدلال داریم یا نداریم؟ اما وقتی می‌گوییم ذاتی و عرضی، فارغ شدیم از آن. سخن در این است که آیا همه‌ی آن باورهایی که در یک دین موجه‌اند و اثبات شده‌اند، در یک رتبه هستند یا در یک رتبه نیستند؟ آنجا بحث ذاتی و عرضی است. یعنی نمی‌شود کار را با این مقدار چون اینجا، آن بخشی که شما آن را قبول ندارید، بلکه یکی از مبانی هست، ممکن است یک چیزهایی را شما قبول نداشته باشید، ولی این مفاهیم هر کدام ناظر بر یک مبنای خاصی هستند که نمی‌توانند جایگزین هم بشوند. یا مثلاً ثابتات و متغیرات یک نتایجی است بعد از این که کسی باورهایی جدی برای او اثبات و موجه شد و او را توجیه کرد، آن وقت او قائل می‌شود که بعضی‌هایش متغیر هستند و بعضی‌هایش ثابت.

نکته‌ی دیگر این است که شما نمی‌توانید در باب مرجعیت عقل بگویید که چون در دین هم به مرجعیت عقل یا به تعقل عقلانی توصیه شده است، لذا نتیجه می‌گیرم که بحث هر دو یکی است. نه! آنجا اولاً به راحتی ممکن است بگوییم دین ارشاد کرده به حکم عقل، یعنی در دین

حکم عقل یعنی عقل به معنای دستاوردهای عقلی، دستاوردهایی که متکی به متون دینی نیستند با این مقدار بیان نمی‌توانیم بگوییم که اینها یکی هستند و آنچه گفته می‌شود دین و عقل، یکی است. در تعبیرهایی مثل اولی الالباب و اینها هم ممکن است عقل که به احتمال قوی بوده، یک نوع عقل شهودی، یک نوع عقل بی‌واسطه‌ی باشد، آن عقلی که من و شما در این بحث می‌خواهیم بگوییم با تکیه بر استدلال‌ها و دریافت‌های عقلی استدلالی می‌خواهیم به آن برسیم، نیست.

تعبیر دیگری که فرمودید تجربه‌ها در طول تاریخ عین دین می‌شوند، این برای من روشن نشد. ممکن است بگویید در مفاهمه و درک مؤمنان، جزو دین شمرده می‌شود، اما این غیر از این است که بگوییم عین دین می‌شود. اما سخن دیگر اینکه این نکته که هم دین - اینجا بگوییم اسلام و متون دینی خودمان - و هم حقوق بشر، بر کرامت انسان تکیه می‌کنند، بر حفظ حیات انسان، همه‌ی اینها درست است ولی کافی نیست، به خاطر اینکه سخن اصلی این است که این مقدار توافق، مشکلی را حل نمی‌کند. سخن در این است که کرامت انسان نیاز به تبیین دارد. یعنی کجاهاست حد و مرز کرامت انسان؟ آنجاست که متون دینی با آن چیزی که عقل بشری و یا آن چیزی که روزگار مادر باب حقوق بشر گفته می‌شود، با هم به تعارض و یا حداقل تفاوت می‌رسد.

مثل قصه‌ی سعادت است، الآن به نظر من کسی روی کوهی زمین نیست که موافق این نباشد که ما همه دنبال سعادتیم. اما این مقدار کافی نیست، به خاطر اینکه سخن در این است که اصلاً سعادت

انسان به چیست؟ اینجا اول دعواست. این که بگوییم هم دین گفته و هم عقل، ما چرا دیوارکشی کنیم بین امور برون دینی و درون دینی؟ نه، سخن در تبیین اینهاست.

عرض اصلی من این است که جناب آقای باقی، به نظرم می آید این قصه را همین طور که از توضیحات شما روشن است، با تکیه بر متون دینی می خواهید اثبات کنید و این خیلی خوب است. به این معنا که شما می گوئید مستند من منابع دینی است، یعنی من قرآن و روایات را به عنوان منبع معرفتی مبنا قرار داده ام اما حرفی که آقای آرمین گفتند را به روشنی اینجا شما قبول کنید. بگویید من مستندم به عنوان منبع معرفتی، متون دینی است، این که آقای آرمین گفتند منظور این است که آیا متون دینی به تنهایی او را به عنوان منبع معرفت حساب می کنید و یا نه؟ حالا اگر از منابع دیگر هم استفاده کنید مانعی ندارد، ولی نکته در این است که اینها باید روشن بشود و با این مقدار که ما بگوییم هم دین گفته و هم عقل دارد می گوید، این مشکل حل نمی شود چون تبیین های گوناگونی در دین و در عقل به عنوان دستاوردهای بشری از آن استفاده می شود.

نقد آرمین: معضل زمان پریشی و گزینشگری و اینکه روش اجتهاد است

یا اتکا به حقوق بشر؟

آرمین: بسم الله الرحمن الرحيم. تشکر می کنم از آقای باقی عزیز، استفاده کردیم، نکته ی بعد این است که یک جوری کتاب شما را ما اگر داشته باشیم و بگویید کدام انتشاراتی منتشر کرده و یا یک جوری

ما بتوانیم به کتاب دسترسی پیدا کنیم که آن را مطالعه کنیم و بیشتر استفاده کنیم.

اما در مورد نکاتی که شما مطرح کردید. ببینید بحث من این نبود که چرا از دستاوردهای عقل بشری استفاده کردیم و یا این مطلب مخالف محصول عقل جدید مدرن است و یا در گذشته بوده و یا نبوده، بحث در رابطه با شیوهی بحث شماست. یعنی اشکال من یک اشکال روشی بود که روش شما در بحث چیست؟ آیا روش شما یک روش اجتهادی و یک روش سنتی است که با مراجعه به متون و استناد به روایت و حدیث و قرآن و آیه شما مطالبی را استنباط می‌کنید؟ نتیجه و محصول بحث شما می‌شود فرض کنید نفی... می‌شود فرضاً آزادی‌ها و یا شما می‌گویید بشر یک دستاوردهایی دارد که این دستاوردها عقلی است یا هر چه هست، من اینها را قبول می‌کنم بعد به متن دینی رجوع می‌کنم تا شواهدی برای صحت اینها و برای تسلط بر اینها پیدا کنم.

اگر این روش دوم باشد، شما ناگزیر به گزینش می‌شوید. یعنی مجبور هستید بعضی از روایات را بگذارید کنار و برخی را قبول کنید، برخی آیات را بگذارید کنار و بعضی را بپذیرید. برخی از آیات را بگویید تاریخی‌اند، و همچنین شما ناچار خواهید شد که در تبیین و معنای اصطلاحات و واژه‌ها دچار یک نوع زمان‌پریشی بشوید. یعنی یک واژه‌ای که در گذشته یک معنای دیگری داشته، این واژه را شما به مفهوم امروزی یا واژه‌ای که در متن دین آمده را به معنای امروزی تعبیر کنید. من مثال می‌زنم. اولوالالباب که شما می‌گویید، اولوالالباب را شما می‌گویید که

این یعنی صاحب عقل است و می اندیشد و فکر می کند، ولی به قرآن که رجوع می کنیم، می بینیم که اولوالالباب در قرآن چه معنایی می دهد و قرآن به چه معنایی به کار برده است؟ اینکه امروز ما چی می فهمیم بحث دیگری است. بینیم قرآن آن را به چه معنایی بکار برده است و از این واژه چه چیزی مراد کرده است؟ مثلاً فرض کنید در سوره ی رعد می خوانیم *إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْفُضُونَ الْمِيثَاقَ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ*. این تعریف می کند اولوالالباب را و می گوید وقتی من این کلمه را به کار می برم منظورم این است. این هیچ ارتباطی با نظریه و اینها ندارد. لذا بحث من این است که اصلاً مهم نیست که سابقه ی این بحث به یونان رسیده یا به روم و یا به ایران می رسد، هر جا که هست. بحث این است که آیا از متن دینی ما می توانیم اینها را استنباط کنیم؟ یعنی ما با شما از روایت و آیه آیا می توانیم این استنباط را بکنیم یا نه؟ اشکالی ندارد شما بیابید و بگویید من اجتهاد در مبنا می کنم یعنی مبانی که الآن در فقه هست، من بعضاً این مبانی را حذف می کنم و یک سری مبانی جدید جایگزین می کنم. اشکالی ندارد، شما مثلاً می گوید من کرامت را به عنوان مبنا می گذارم، این یک اختیار درون دینی است که من کاری ندارم انگیزه چیست و اینجا مثلاً این مبنا را که مبنای جدید است، برای یک سری مطالبی که از پیش پذیرفتیم بخواهیم نتیجه بگیریم یا نه، اما اینجا به هر حال شما می گوید در چارچوب فقه سنتی، شما یک مبنای جدید می گذارید، شما یک قاعده جدید می گذارید.

شما نه تنها مبنای جدید بلکه مبانی ای هم که تا به حال وجود داشته را یا نقض می‌کنید، یا مفهومی جدیدی برای آنها ارائه می‌کنید، مثلاً از التاس مسلطون علی انفسهم و اموالهم شما مسلطون علی ابدانهم را استنباط می‌کنید و بعد از اینجا مثلاً مسئله‌ی نفی اعدام را نتیجه‌گیری می‌کنید یا مسئله‌ی حقوق مخالف را نتیجه می‌گیرید و فقهاییی که این را مطرح کرده‌اند از این اصل چنین معنایی استنتاج نکردند. مرحوم جابری یک حرفی دارند که جاهای دیگر هم شاید گفته شده، می‌گویند مفاهیم به سه دسته است، یا مفاهیمی هستند که قابل اندیشیدن هستند، یا مفاهیمی هستند که اندیشیده شده‌اند، در تاریخ و فرهنگ و فکر اسلامی اندیشیده شده‌اند، یا مفاهیمی هستند که «لامفکر» اصلاً اندیشیده نشده‌اند. یعنی فضا این نبوده، اصلاً پارادایم حاکم در شرایط تاریخی اینها اصلاً باعث می‌شود این مفاهیم به ذهن اینها خطور نکند. دسته‌ی سوم مفاهیمی هستند که قابل اندیشیدن بوده‌اند، اما درباره‌ی آنها اندیشیده نشده است. این سه تا را ما باید مشخص کنیم. یعنی باید مشخص بشود که مفاهیم حقوق بشری کدام‌شان در تاریخ ما ذیل کدام یک از این تعاریف قرار دارد؟ آیا مثلاً دموکراسی، مفهوم اندیشیده شده بوده؟ یا قابل اندیشیدن بوده؟ اینها را ما باید یک مقدار کار تاریخی روی آنها انجام بدهیم همین جوری نمی‌توانیم بگوییم که چون مثلاً اینها مفاهیم عقلی است و به قول شما فطری است، نه. این کافی نیست. به عقل امروز من و شما این عقلی است و معلوم نیست که به عقل پانصد سال پیش و یک هزار سال پیش این مفاهیم عقلی بوده باشد. به همین



دلیل است که به قول آقای منتظری شما می بینید که فقه ما مبتنی بر حقوق مؤمن است. دوگانه‌ی حقوق مؤمن و غیرمؤمن است. مؤمن از همه‌ی حقوق برخوردار است و غیرمؤمن اصلاً برخوردار نیست. اگر واقعاً این مفاهیم از دید این معنایی است که امروز می فهمیم، علی القاعده در فقه ما هم باید تفکیک به این صورت انجام می شد و می آمدند براساس حقوق انسان می گذاشتند نه حقوق مؤمن. مبنای حقوق انسان قرار می دادند. ولی در فقه ما این کار را نکردند، یعنی در تاریخ اندیشه‌ی فقهی و اسلامی ما این مفاهیم یا غیرقابل اندیشیدن بوده یا این که قابل اندیشیدن بوده ولی اندیشیده نشده است. این را شما باید روشن کنید. یعنی اولین بحث اینجا این است که آیا این مفاهیم قابل اندیشیدن بوده، یعنی می شده ما مثلاً از متون اینها را استخراج کنیم؟ اگر این را اثبات کنید اما باز از روش اجتهاد فقهی وارد می شویم. اما من فکر می کنم این راه خیلی روشن نیست. یعنی ما ناگزیر هستیم در اسناد و در متون دست به گزینش بزنیم. یعنی ناگزیر هستیم که مبنای کار را عوض کنیم و اجتهاد در مبنا بکنیم. بنابر این بحث شما مسبق به بحث روش شناسانه است، تا این بحث را انجام ندهید، نتایجی را که می گیرید، قابل اعتماد نخواهد بود. مثلاً در مورد عقل هم همین بحث هست، شما می گوئید فرض کن حقوق بشر یک بحث کاملاً عقلی است، اشکال بعدی من این بود که آیا واقعاً اینطوری است؟ یعنی حقوق بشر - این سؤال در حقوق اجتماعی مطرح است - آیا آنچه که ما حقوق بشر می دانیم، آیا این حقوق، یک مبانی فلسفی و عقلی بسیار متقنی

دارد؟ یا اینکه اصول و آن مفاهیم هستند که بنا گذاشتیم بر توافق بر آنها؟ من بعید بدانم بشود ثابت کرد که این حقوق یک مبنای فلسفی متقنی دارد. واضعان حقوق بشر هیچ کدام نتوانستند چنین بحثی را بکنند که این مبانی فلسفی دقیقی دارد. نویسندگان قانون اساسی آمریکا همه که فیلسوف نبودند که بنشینند و این بحث‌ها را اثبات کنند از لحاظ فلسفی. گفتند در مورد این، ما اتفاق نظر داریم، اینجوری جامعه بهتر سامان پیدا خواهد کرد و یک چنین فرضی کرده‌اند، وگرنه شما با چه استدلالی می‌توانید ثابت کنید که اعدام نباید باشد؟ با کدام استدلال فلسفی؟ به قول آقای واله واقعاً قابل اثبات نیست و مواردی هست که نمی‌شود اثبات کرد. می‌گویید این باید اعدام شود. همین الآن در این جلسه ما چهار نفر آدم عاقل هستیم، واقعاً ما در مورد نفی اعدام به لحاظ عقلی یک جور نظر و استدلال داریم؟ این اشکال روش‌شناسانه در بحث شما هست. متشکرم.

#### نقد واله: سلطه بر نفس و تراضی، رافع مجازات نیست

واله: دوتا نکته هم به ذهن من رسید در صحبت‌هایی که شما فرمودید که به طور خیلی خلاصه می‌گویم. یکی این که الناس مسلطون علی انفسهم و اموالهم، تا آنجا که من یادم هست، انفسهم ندارد. چیزی که از پیغمبر نقل شده اموالهم است و انفسهم را بعداً فقها از باب اولویت درست کرده‌اند. من خودم معتقدم این اولویت غلط است و چنین اولویتی وجود ندارد، به دلیل این که اموالهم که می‌گویند منظور از اموال، اموالی که ملک آنهاست. این یک توپولوژی است، الناس مسلطون

علی ما یملکون و یا علی ما یسلطون علیه. اما در مورد انفسهم اینجوری نیست، اموالی که مردم مالک هستند، خوب مالکند. اما مردم مالک نفس خودشان نیستند، مالک بدن خودشان هم نیستند. کی گفته که مالک نفس و بدن خودشان هستند و به چه مبنایی؟ از کجا این آمده؟ اتفاقاً اگر کسی مالک انفس باشد، جامعه مالک انفس است. به خاطر اینکه در پیدایش هر شخص جامعه نقش داشته است. شخص نمی‌تواند در یک جامعه پدید بیاید و رشد کند. حالا غیر از پدر و مادر و خانواده و عشیره و قبیله که اگر آنها نباشد در زندگی عشیره‌ای و قبیله‌ای حیات ممکن نیست، در زندگی جامعه قرن بیست و یکم به بعد هم اگر جامعه نباشد، این فرد نیست. بنابر این اولویت تسلط مردم بر نفس شان به خاطر تسلط بر مال شان یک اولویت نادرستی است. حالا اگر روایتی هست که انفسهم هم در آن هست، من تا به حال در هیچ مأخذی انفسهم ندیدم.

نکته‌ی دیگر اینکه شما گفتید اولویت پیامبر بر مؤمنان در شرایط جنگی است. این هم به نظرم می‌آید که خلاف سیاق آیه است و شاید توضیح بهتر این باشد که اولویت پیامبر بر مؤمنین به خاطر ایمان مؤمنین است و این اقتضای ایمان است. اگر کسی فرض بر این گذاشت که این آقا پیغمبر است و دارد حرف خدا را می‌زند و خداست که ما را آفریده و خداست که صاحب اختیار ما است و این دارد از طرف خدا می‌گوید و ماینطق عن الهوی، طبیعی است که حرف پیغمبر اولی می‌شود و این جنگ و غیرجنگ هم ندارد. این اقتضای ایمان است، لذا

النبي اولى بالمؤمنين نه النبي اولى بالناس.

نکته‌ی سوم هم در صحبت‌های شما بود که به نظرم یک مقدار عجولانه است. فرمودید تراضی رافع مجازات است. این را البته در رابطه با مجازات زنا گفتید، به خاطر این که مجنی علیه وجود ندارد. من فکر می‌کنم به طور مطلق نمی‌شود گفت که تراضی رافع مجازات است. تراضی زمانی اصلاً تأثیر دارد که عادلانه باشد، تراضی غیر عادلانه یک پول نمی‌ارزد. همان طور که جبر و اجبار مشروعیت نمی‌آورد، اگر مال کسی را به زور از کسی بگیری، ولی مالک نمی‌شوی. به همین ترتیب اگر دو نفر بر سر یک روشی تراضی کنند و آن روش یک محصولی داشته باشد، اما آن روش عادلانه نباشد، این تراضی هم بی‌خود است و اثر وضعی نخواهد داشت. مثل این می‌ماند که دو نفر تراضی کنند که من بشوم برده‌ی جنابعالی و شما بشوید ارباب من و هرچه که من دارم و هر کاری که من می‌کنم بشود مال شما و شما هم مالک من و مالک امور من بشوید، این تراضی یک ریال هم ارزش ندارد. لذا در مورد آن هم همین طور است. اگر زنی که شوهر دارد با مرد دیگری تراضی کند و هم‌خوابی کند، این تراضی رافع مجازات نیست چون حق کس دیگری این وسط ضایع شده. در مورد زنا ممکن است این اتفاق بیفتد، اگر حتی زنای غیر محصنه با تراضی باشد، در فرض آن که آن اتفاق آسیب بزند به کسان دیگر، حالا به جامعه آسیب بزند یا به خانواده‌ها آسیب بزند باز هم آن تراضی رافع مجازات نیست. چون اثر وضعی ندارد. زمانی تراضی اثر وضعی دارد که موضوع تراضی عادلانه باشد و ظالمانه نباشد

و من فکر می‌کنم هر کدام از اینها را در جای خودش باید دید.

واله و لزوم تعیین تکلیف ادبیات دینی و غیر دینی و پاسخی به آرمین آخرین نکته هم این که من بخشی از اشکالات آقای آرمین را وارد می‌دانم ولی بخش دیگری را وارد نمی‌دانم. بخشی که وارد می‌دانم این است که آقای باقی مسئله این نیست که در نظریه‌ی انحصار مجازات اعدام و قصاص که شما فرمودید، یک استنادی کردید به حقوق بشری که حقوق بشر در دین هم هست، در فلسفه‌های قدیم هم بوده و از سه هزار سال پیش هم بوده است. مسئله این نیست که اینطور نبوده و یا این طور بوده، سؤال بر سر این موضوع نیست، سؤال بر سر این است که امروزه دو دسته ادبیات وجود دارد و دو دسته مقالات وجود دارد. دو دسته سخنرانی‌ها و کتاب‌ها وجود دارد. یک دسته و یک بخش از اینها برمی‌گردد به متن دینی و تفسیر متن دینی، یعنی آیات و روایات و اینها و یک بخش دیگر برمی‌گردد به محصولات فکر فلسفی، فکر حقوقی، فکر سیاسی و عمدتاً هم از عهد روشنگری به این طرف. دو دسته ادبیات هست.

حالا مسئله‌ی آرمین این است - که به نظر من در اینجا جایش وارد است - مسئله‌ی آقای آرمین این است که شما ورودتان به موضوع انحصار مجازات اعدام در قصاص مبتنی بر ادبیات دینی است یا مبتنی بر ادبیات غیردینی؟ یعنی این دو دسته آثار مدون و چاپ شده‌ای که در خارج هست، لذا است که اصرار می‌کند اگر شما می‌خواهید پای آنها را در دین سفت کنید، آن وقت نیاید براساس ادبیات غیردینی در ادبیات دینی گزینش کنید. لذا اشکال اینجوری می‌گیرد.

یا آقای بیات ایراد گرفت که به صرف اینکه شما بگویید این قاعده در دین هم هست مشکل حل نمی‌شود، باید قشنگ تبیین کنید که کجاش و چطوری و با چه نسبت و رابطه‌ای این مناسبات برقرار است؟ اینجایش به نظر من انتقاد آقای آرمین وارد است ولی یک جای دیگر انتقاد آقای آرمین وارد نیست به نظر من و آنجا این است که ایشان فکر می‌کند اگر کسی بخواهد استناد کند به متن دینی و یا حتی بخواهد استناد کند به متن ادبیات مدرن در یک موضوعی، اینجا حتماً باید گزینش نکند. نه. به نظر من مجبور است گزینش بکند و یا اگر می‌خواهد گزینش کند، در آن گزینش باید کاملاً فارغ‌الذهن باشد. خالی‌الذهن باشد که به نظر من این هم شدنی نیست. فارغ‌الذهن و خالی‌الذهن امکان‌پذیر نیست، لذا البته که سمت ذهنی به یک چیزهایی دارد، ولی باید آنچه را که نمی‌گویید، پیش فرض‌هایی که نمی‌گویید، باید این را بگویید چون ممکن است دچار مغالطه بشود. مغالطه‌ی اشتراک لفظ بشود، مغالطات پدیده‌ی صوری یا مادی بشود و برای اینکه از این مخمسه دربرود باید هر پیش فرضی دارد باید منقح کند. اما انسان بالاخره بدون پیش فرض نخواهد بود.

و آخرین نکته‌ی من این است که آقای آرمین گفتند که حقوق بشر عقلایی است و قراردادی می‌شود درستش کرد. این یک دیدگاه است. اما دیدگاه مقابلش هم هست که حقوق بشر را عقلی می‌داند نه عقلایی. اینجا بین فیلسوفان مسلمان هم دعواست، مثلاً ابن سینا عقلایی می‌داند نه عقلی. اما خیلی از فیلسوفان مسلمان همین را عقلی

می‌دانند، یعنی می‌گویند عقل نظری دو دسته احکام صادر می‌کند. یک دسته احکام هست‌ها را صادر می‌کند. مثلاً می‌گوید دو دوتا می‌شود چهارتا. اینها پایه است، یک دسته احکام به اصطلاح هنجاری صادر می‌کند. این نظریه هست و کسانی که معتقدند به حقوق طبیعی، این اعتقاد را دارند. می‌گویند عقل ما تشخیص می‌دهد که هر انسانی به موجب طبیعتش دارای حقوقی است. این که مصادیق حقوق چیست؟ اختلاف نظر هست و این اشکالی ندارد. در باب قضاوت اهل نظر هم بین دانشمندان و عقلاست که سر مسائل اختلاف نظر هست. پس ما اگر هشت نفر که اینجا نشستیم، سر مصداق حق بخواهیم دعوا داشته باشیم، این منافاتی با این ندارد که مبنای حق بشری، عقل باشد و نه قرارداد عقلا، ولی البته آنجایی که اختلاف نظر می‌شود بین عقلا، یک بحث تازه مطرح می‌شود. آیا اختلاف معقول هست یا نیست؟ تقریباً اکثر فیلسوف‌ها معتقدند اختلاف معقول، ممکن است و وجود دارد و یک راه‌حل هم دارد. ته آن راه‌حل البته ممکن است برگردد به قرارداد دمکراتیک که اشکالی ندارد. در مقام عمل، نه در مقام نظر، پراگماتیکی، چطوری حل و فصل کنیم دعوای عقلی را؟ با رجوع به معیار اکثریت بعد از... .. این می‌شود نظریه‌ی آقای آرنولد: «دموکراسی شورایی و مشورتی» که گفته شده. این می‌شود نظر او. اما منظورم این است که خیلی مستقر نیست که بشود حقوق بشر را کاملاً براساس هر کس که این راه را رفته، مثلاً آقای مطهری این راه را رفته و درست است و بعضی از فقها هم یک چنین رأیی داشتند که نمی‌خواهند یک سری قواعدی را

بر پایه‌ی حقوقی از عقل استفاده کنند. می‌شود.

جلسه الآن تمام شد و عرض بعدی من بیرون از موضوع است. آرمین: در مورد حقوق بشر که شما فرمودید، من هم نگفتم لزوماً اینگونه است، گفتم در این زمینه نظر قطعی وجود ندارد و اختلاف نظر هست. یعنی در فلسفه‌ی اروپا یک نظر این است که عقلایی است و آقای باقی باید روشن کنند که معنایش کدام یک از این دو تاست و چرا؟

نکته‌ی دوم در رابطه با خالی‌الذهن بودن، من اصلاً منظورم این نبود که ما خالی‌الذهن وارد این موضوع بشویم، چون به قول شما اصلاً امکان‌پذیر نیست. اما یک نکته هست و آن این است که این تئوری با یکی دو شرط واقعاً قابل پذیرش است. یک: این که بتواند شواهدی را بیاورد در تأیید خودش و دوم بتواند موارد نقض را جواب بدهد. کافی نیست که ما حتماً گزینش کنیم، بعد وقتی دست به گزینش می‌زنیم یک تئوری درست می‌کنیم. اما مواردی که هست را می‌شود توضیح داد و مواردی که ناقص است را جواب بدهیم.

واله: این درست است ولی من الآن ادامه نمی‌دهم و بعداً خواهیم نوشت و در گروه خواهیم گذاشت. من یک تفاوتی که گاهی با مجموع دوستان دارم در این است که معتقدم متن دینی، جایی که خطاب به همه‌ی بشر است، این مراد الهی از آن متن یکسان و واحد و ثابت نیست، مراد، متکثر است. لذا فقط فهم ما نیست که کثیر است، خود واقع نفس‌الامری، اراده‌ی الهی هم کثیر است. لذا اشکالی ندارد که ما همین امروز هم اولی‌الالباب را بخوانیم و اگر روشمند رفتار کردیم، یک



چیزی از آن بفهمیم و همین اولی‌الالباب را سیدمرتضی هم خوانده باشد و اصلاً به مغز او خطور نکند چیزی که به ذهن ما خطور کرد. هیچ اشکالی هم ندارد که ما بگوییم منظور خدا از اولی‌الالباب این است و سیدمرتضی هم به خدا نسبت بدهد که منظور خدا از اولی‌الالباب این است و هر دو تا هم درست می‌گوییم.

اگر ما در چهارده قرن یک سیری بکنیم بخصوص در قرن چهارم و هفتم و مثلاً در قرن سیزدهم اگر خوب نگاه کنیم چه در عرفان، چه در فقه و کلام، خواهیم دید که بزرگان تشییع عملاً همین کار را کرده‌اند و من تعجب می‌کنم که چرا کسی کم به این توجه کرده است.

بخشی از سؤالات را هنوز آقای باقی پاسخ نفرمودند و بخشی از مطالبی هم که الآن دوستان دوباره اشکال گرفتند که آقای باقی باید توضیح بدهند که وقت نشد الآن توضیح بدهند. فکر می‌کنم موکول کنیم به جلسه‌ی دیگر. خواهش می‌کنم هم از دوستان و هم از آقای باقی که اینها را بنویسند. نوشتن خیلی بهتر است و تثبیت می‌شود. سؤالات و اشکالات را دوستان در گروه بنویسند و آقای باقی هم لطف کنند و تک تک بنویسند. چیزهای جدید را. اما بحث‌های بعدی را من پیشنهاد می‌کنم و خواهش می‌کنم دوستان بنویسند چون شفاف‌تر و واضح‌تر می‌شود. اگر هم لازم بود یک جلسه‌ی دیگر مزاحم ایشان خواهیم شد و ادامه بحث را دنبال خواهیم کرد.

## جلسه چهارم گروه مبانی: ۲ اردیبهشت ۱۴۰۰

باقی: یک توصیه ای آقای واله کرده اند که هیچ کس به توصیه این مدیر عمل نکرد. ایشان گفتند که دوستان مطالب شان را بنویسند تا دقیق تر باشد و من هم منتظر شدم، ولی دیدم چیزی نوشته نشد. واله: من هم شدم مثل حضرت امیر علیه السلام که فرمود لا امر لایطاع. پاسخ به نقدها: بطلان نظریه بازدارندگی اعدام، برتری حقوق ترمیمی باقی: دوستان فی البداهه یک مطالبی را گفتند که اگر می نوشتند دقیق تر بود و من هم بر مبنای همان چیزهایی که در جلسه ی قبل مطرح شد، نکاتی را یادداشت کردم که خدمت شما عرض می کنم. چند موردی را که من از فرمایش دوستان یادداشت کرده ام، مطرح می کنم. اول اظهارات جناب آقای علیزاده بود. ایشان گفتند که نفی مطلق قصاص موجب تشویق به قتل است و اگر کسی مطمئن بشود که اعدام نمی شود، با خیال راحت آدم می کشد و مثالی هم زدند که در تلویزیون برنامه ای را دیده بودند که در آمریکا یک نفر مرتکب قتل شده بود و با خونسردی از جنایات خودش می گفت و بعد هم اشاره کردند که آن فرد گفته چون قتلی را هم که انجام داده مشمول مرور زمان شده است، مجازات نمی شود.

البته این قسمت را من (باقی) احتمال می دهم که اشتباهی رخ داده باشد، چون تا آنجا که من اطلاع دارم، بعضی از جرایم در تمام دنیا

مشمول مرور زمان نمی‌شوند منجمله جرم قتل، احتمالاً آن فراز بیشتر مورد نظر آقای علیزاده بوده که اگر قرار باشد مجازات قصاص لغو بشود، باعث می‌شود که افراد تشویق به قتل بشوند.

اولاً این تصور از نظر من مبتنی است بر بدیهی انگاشتن نظریه‌ی بازدارندگی که در جلسات قبل در مورد آن صحبت کردیم و توضیح دادم که این نظریه امروز به شدت مردود شده. واقعاً کسانی که بر اساس مطالعات تجربی در این زمینه نظر می‌دهند قائل به بازدارندگی نیستند. اصلاً مطالعات تجربی که در دنیا در طول دو‌یست سال اخیر انجام شده این را ثابت می‌کند. از جمله در کشور خود ما تا به حال از زبان خیلی از مسئولان قوه‌ی قضاییه و امنیتی شنیده‌ایم. یک بار آقای شاهرودی در اردبیل سخنرانی داشتند و آنجا گفتند که تجربه به ما نشان داده که این اعدام‌ها بازدارنده نبوده است، اخیراً هم یکی از مسئولان نیروی انتظامی این مطلب را گفت.

نکته‌ی دوم هم اینکه تجربه‌ی جوامعی که امروز مجازات اعدام را تعطیل کرده‌اند، خلاف این نظریه است، برای اینکه در اکثر این کشورها مطالعات نشان داده که آمار جرم و جنایت بعد از لغو اعدام کاهش پیدا کرده است. البته ممکن است در بعضی از کشورها در برهه‌ای و در مقطعی تحت تأثیر شرایط خاصی اینجوری نبوده و جرم و جنایت بیشتر هم شده باشد، ولی معمولاً میانگین می‌گیرند و در اکثر کشورها آمار جرم و جنایت کاهش پیدا کرده است. این را من بارها دیده‌ام که کسانی که می‌خواهند دفاع کنند از مجازات اعدام، یکی دو مورد که

جرم و جنایت افزایش پیدا کرده آن را مستند قرار داده‌اند برای رد این نظریه، ولی ده‌ها مطالعه خلاف این را نشان می‌دهد.

نکته‌ی دیگر اینکه ما منکر وجود چنین افرادی نیستیم، افرادی باشند که وقتی ترس از مجازات اعدام از آنها برداشته بشود، اینها میل به جنایت پیدا کنند، ولی باز آنچه که در ایران و در کشورهای دیگر محرز شده این است که اکثریت قریب به اتفاق یعنی چیزی حدود ۹۸ تا ۹۹ درصد مجرمینی که به جرم قتل محکوم شده‌اند و بعد عفو خورده‌اند و یا آزاد شده‌اند، اینها به زندگی عادی برگشته‌اند و تکرار جرمی هم رخ نداده و تشویق به قتل نشده‌اند. به نظر شما اگر این مجازات را برداریم، آدم‌ها میل به کشتن پیدا می‌کنند. بالاخره اینجا یک مسئله‌ی وجدانی هم وجود دارد که تنفر طبیعی و بیزاری بشر از جنایت است. اگر هیچ قانونی هم وجود نداشت، بشر به سمت این کار نمی‌رفت و معمولاً کسانی که به این سمت کشیده می‌شوند، افراد خاص و قلیلی هستند که اگر هم مثلاً آمار ۹۸ و ۹۹ درصد مجرمین و محکومین به قتل که آزاد شده‌اند ببینید، درست است یک درصد هم پیدا می‌شوند افرادی که به خاطر آزادی بعد از ارتکاب جرم تشویق به قتل شده‌اند اما هیچ وقت استثناء نباید قاعده تلقی شود.

**پاسخ نقدها: پیوستگی روش تحقیق با هدف و نتیجه مجازات، خطا در قضاوت و اصل دوری از مجازات**

نکته‌ی چهارم که نکته مهمی است و اتفاقاً برای بحث‌های بعدی باید به آن توجه کرد- چون بعضی از دوستان مثل آقای آرمین خصوصاً

تأکیدشان روی این است که روش ما در این تحقیق چه بوده است - و یکی از بحث‌هایی است که از نظر روش خیلی مهم است، این است که ما باید ببینیم هدف از مجازات چیست؟ هدف از مجازات انتقام است؟ دورکیم بحثی دارد در مورد دو نوع نظام حقوقی و می‌گوید نظام‌های حقوقی سنتی، تنبیهی هستند و نظام‌های حقوقی مدرن، نظام حقوقی ترمیمی هستند. در نظام‌های حقوقی سنتی اصل بر حذف و کشتن و اعمال درد و رنج و محرومیت به مجرم است و در نظام حقوقی ترمیمی اصل بر بازپروری و احیای فرد و بازگرداندن او به جامعه است. پس باید ببینیم هدف مجازات چیست؟ هدف، انتقام و حذف است؟ یعنی نوع تنبیهی است؟ یا هدف، تأمین امنیت جامعه و دور کردن مجرم برای جلوگیری از آسیب رساندن به جامعه، یعنی حقوق ترمیمی است؟

در گذشته تصور می‌شد که این تأمین امنیت اجتماعی با اعدام میسر می‌شود، اما با این فرض که این تصور درست بود و منفعت داشت، چند تازیان هم داشت، یکی از زیان‌ها این بود که مطالعات جامعه‌شناختی نشان دادند که خود اعدام یکی از عواملی است که چرخه‌ی خشونت را تقویت می‌کند. اینجا جای بحث در این مورد نیست، من (در برخی مقالات) مکانیسم آن را توضیح داده‌ام که چطور می‌تواند مجازات اعدام باعث تقویت چرخه‌ی خشونت بشود. یکی بحث ترس از مجازات‌هاست که در مورد تعدادی از مجرمین، مصاحبه‌ها نشان می‌دهد که آنها از ترس همین مجازات، دست به کشتار می‌زنند، از ترس این که اگر به خاطر

جرم دستگیر بشوند کشته می شوند، می کشند.

مسئله دیگر، بحث خطا در قضاوت و تشخیص است. اینقدر این خطاها فراوان بود و نمونه های زیادی در دنیا واقع شده و در کشور ما هم به وفور رخ داده که افرادی محکوم به اعدام شدند و حکم اعدام اجرا شده، بعد معلوم شد که اشتباهی اعدام شده اند. ما همین الآن نمونه های زیادی داریم که در گذشته کسانی خودشان اقرار کرده اند، یعنی طرف اقرار کرده و مدارک و بینه هم این اقرار را تأیید می کرده، طرف تا مرز اعدام هم رفته ولی قاتل اصلی شناسایی شده و این فرد آزاد شده است، پس مسئله ی دوم خطا در تشخیص بود.

مسئله ی سوم هم این که اصل بر دور کردن مردم از مجازات است. همان طور که قبلاً در بحث ها اشاره کردم، این حدیث از پیامبر اسلام است که می فرمایند: «اذرُوا الحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا فَخَلُّوا سَبِيلَهُ» تا می توانید مردم و مسلمانان را از اجرای حدود دور کنید و اگر راهی برای خلاصی از مجازات پیدا شد، آنها را رها کنید از مجازات، پس مسئله ی سوم و ضرر سوم این که، به هرحال این مجازات اعدام خلاف اصل دور کردن از مجازات ها بود. چهارم هم این که انسانی برای سلب حیات انسان دیگری تصمیم می گیرد.

وجود این ضرر و زیان ها باعث شد بشر به این نتیجه برسد که اگر روشی پیدا بشود که هم تأمین امنیت اجتماعی بشود و هم جلوی این ضرر و زیان ها را بگیرد، مطلوب تر است. طبیعتاً رسیدند به اینکه

مجازات زندان بهتر از مجازات اعدام است، ولی اینجا اشکالی که پیش می‌آید - همان طور که آقای ابطحی گفتند- که مجازات زندان گاهی بدتر از مجازات مرگ است. مثلاً تکلیف کسی که سال‌هاست در زندان است و آسیب‌هایی که هم خودش و هم خانواده‌اش رنج می‌کشند و شکنجه می‌شوند، تکلیف این چیست؟

بالاخره شما می‌دانید که هر قانونی وضع کنید در هر زمان، این قانون آثار مثبت و منفی دارد، یک عده‌ای از آن منتفع می‌شوند و یک عده‌ای هم متضرر می‌شوند. بنابر این ملاک این است که قانون، بیشترین نفع و کمترین ضرر را داشته باشد. اگر فرض کنید قانونی را وضع کنید که برطبق قانون جلوی یک ضررهایی را می‌گیرید و امنیت اجتماعی را هم تأمین می‌کنید ولی باعث می‌شود یک عده‌ای مدت طولانی در زندان بمانند و رنج زندان را بکشند، این در مقایسه با منافعی که قانون دارد، قابل اغماض است و به طور کلی هم فلسفه‌ی حکومت و قانون، معدوم کردن آلام بشری نیست، فلسفه‌ی حکومت و قانون کاهش آلام بشری است. در این مورد وقتی لغو مجازات اعدام آلام بشری را کاهش می‌دهد یک عده‌ای هم ممکن است در زندان رنج بکشند، به هر حال کسی که مرتکب قتل شده، باید مجازات هم بشود. مثلاً یک کسی باعث سلب حیات انسانی شده او را در یک لحظه اعدامش می‌کنید و بدون هیچ درد و رنجی تمام می‌شود. این عادلانه نیست. ولی وقتی ما بحث از مجازات حبس، به جای اعدام، می‌کنیم منظورمان مجازات حبس با اعمال شاقه نیست که در زندان دائم آزار و شکنجه بدیم. فردی که

می‌رود زندان درباره زندان هم بایستی طبق همین اسناد حقوق بشر، حقوق زندانی رعایت بشود چون اصل بر حقوق ترمیمی است، اصل بر این است که فرد از طریق سلب آزادی اش جلوی ضرر رساندنش به جامعه و ایجاد خطر برای جامعه را بگیریم.

### پاسخ به نقدها درباره سلطه بر نفس و تراضی

آقای واله هم چند تا نکته گفتند که من بعضی‌هایشان را اشاره می‌کنم. یک مطلب‌شان را که در بحث با آقای آرمین داشتند یکجا به آن می‌پردازم. آقای واله آیه «النَّبِيِّ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» را که من گفتم تنها استثنائی که در مورد اصل سلطه‌ی انسان بر نفس خودش هست، همین آیه است، در حالی که ده‌ها آیه‌ی دیگر دلالت می‌کردند بر اصل سلطه. آقای واله گفتند منظور این آیه اولویت به خاطر ایمان است. یعنی گفتند پیامبر از نظر ایمانی اولویت دارد بر مؤمنین. چون جلسه‌ی قبل فرصت نشد توضیح بدهم، در نتیجه گفتم که این آیه استثناء است، ولی این آیه هم که گفتم استثناء است ناقض اصل سلطه انسان بر نفس خویش نیست، چون این آیه مربوط به شرایط جنگی است و می‌گوید در شرایط جنگی، نبی و پیامبر به دلیل حاکم بودنش، اولویت بر دیگران دارند، و گفتم عقلاً در همه دنیا، و همین الآن در نظام‌های متمدن دنیا هم حکومت‌ها قانون وضع می‌کنند برای خدمت نظام وظیفه یا در شرایط جنگی، اجبارهایی ایجاد می‌کنند برای اینکه افراد را به جنگ بیاورند. دلیل من هم این بود که اساساً این آیه شأن نزولش مربوط به جنگ است، بر خلاف نکته‌ای که آقای واله



فرمودند، این آیه در جنگ تبوک نازل شده و اتفاقاً هم موضوعش این است که در تبوک یک عده عذر و بهانه می‌آوردند برای استنکاف از شرکت در جنگ و می‌گفتند ما باید از والدین خودمان اجازه بگیریم که این آیه نازل شد که اینجا پیامبر بر خود شما و بر والدین شما اولویت دارند. بنابراین این آیه نازل، مؤید چیزی است که گفته بودم.

نکته دوم که آقای واله گفتند، این بود که در بحث مربوط به جرائم جنسی که من عرض کردم اگر تراضی وجود داشته باشد مجنی علیه وجود ندارد، بنابراین این نمی‌شود جرم انگاری کرد، یک ملاحظه‌ای داشتند که من در جلسه‌ی قبل مطرح کردم. تراضی یک حد و مرز باید داشته باشد. مثال خودکشی را زدم و مثال جرم زنا با محارم و رابطه با آنها را زدم.

آقای واله گفتند تراضی باید عادلانه باشد. شرایطش این است که ظاهراً دو نفر رضایت دارند، ولی رضایت عادلانه نیست، ممکن است یک نفر تحت شرایطی مجبور به رضایت شده باشد، اینجا وقتی ما بحث تراضی را مطرح می‌کنیم، در واقع جزئیات بحث همان چیزی است که در باب معاملات در فقه هم آمده است. در باب معاملات در فقه برای تراضی احکام زیادی هست، مثلاً بحث‌هایی که در مورد معامله‌ی مکروه یا غش در معامله هست، آنها در این بحث هم صدق می‌کند. در ادامه‌ی بحث تراضی ایشان گفتند که مثلاً در موضوع زنا درست است که تراضی وجود داشته، ولی حق و حقوق زوج یا زوجه ضایع شده است، یک کسی اینجا طرف پیمان بوده ولو اینکه بین دو نفر توافق حاصل

شده باشد، حق فرد سومی ضایع شده است. این حرف، حرف درستی است، ولی واقعیت این است که غیر از اینکه در نظام حقوقی غرب در این مورد زوج یا زوجه را مجنی علیه به این معنی که بایستی جرم انگاری بشود نمی دانند و فقط به آنها حق طلاق داده می شود و در صورت محرز شدن چنین رابطه ای آنها می توانند متارکه کنند و البته بعضی حقوق کسی که پیمان شکنی کرده هم ساقط می شود مثل حقوق مربوط به ازدواج؛ در فقه اسلامی هم اتفاقاً نکته ی ظریف و حساسی هست که می گوید این جرم جزو مواردی است که در شرع جزو مسائل حق الهی می شمارند، گرچه حقی از زوج یا زوجه ضایع می شود، ولی شارع این را حق الهی محسوب کرده و به همین دلیل گفته می شود که اگر کسی مرتکب این گناه شد همین که توبه کند خداوند می پذیرد.

نکته ی بعدی این که آقای واله گفتند حقوق بشر، مسئله عقلایی است و این را در چارچوب بحث عقل و دین مطرح کردند که مثلاً ما دو دسته ادبیات دینی و غیردینی داریم. این بحث را چون در موضوعاتی که پیرامون فرمایش آقای آرمین دارم توضیح بیشتری می دهم، اینجا صرف نظر می کنم و یک اشاره کلی می کنم که ما وقتی می گوئیم عقل، عقل را به عنوان یک مرجع ثابت و ایستا نگاه نمی کنیم. عقل امروز و عقل دیروز و عقل فردا یکی نیست. عقل، یک پدیده ی تکاملی است. آقای واله نکته دیگری هم گفتند که من اشاره کنم و بعد بروم به اشکالات آقای آرمین بپردازم. آقای واله در نقد بحث سلطه ی انسان بر نفس خویش و در متنی که نوشته بودند و کامنت گذاشته اند اشاره

کردند به امر به معروف ونهی از منکر و گفتند علاوه بر نهی از منکر، این حکم امر به معروف ونهی از منکر دلالت بر ولایت متقابل دارد و این مغایر با اصل سلطه انسان بر نفس خویش است. فقط اینجا اشاره می‌کنم که امر به معروف ونهی از منکر در حد تذکر و ارشاد است، نه در حد سلطه بر جان و مال، همین نکته است که بین این ولایت که ولایت متقابل است، با ولایت بر نفس تفاوت ایجاد می‌کند.

اصالت جامعه و عادلانه بودن یا نبودن مجازات اعدام و اینکه قتل جرم

خصوصی است یا عمومی؟

دیگر اینکه آقای واله گفتند که اگر اصالت جامعه مفروض باشد، چرا مجازات اعدام عادلانه نباشد؟ من سه مورد را اینجا گذرا مطرح می‌کنم، یکی این که اول این را باید ثابت کنیم که مجازات اعدام عادلانه است. وقتی شما می‌گویید اصالت جامعه مفروض باشد، چرا مجازات اعدام عادلانه نباشد این هم باید ثابت کنیم که مجازات اعدام عادلانه است. اصلاً از موضع موافق و مدافع اعدام هم نمی‌توانیم از عادلانه بودن اعدام دفاع کنیم چون همان طور که عرض کردم بعضی‌ها از این موضع می‌گویند یک کسی یک انسانی را از هستی ساقط کرده و کشته، ولی با یک لحظه درد و رنج و مجازات اعدام، شما این را مجازات می‌کنید و این عادلانه نیست، نکته‌ی دوم هم اینکه آیا مجازات اعدام بازدارنده هست؟ که بحث کردیم.

سوم هم این که اشاره کردند اصالت جامعه مفروض باشد بر مجازات. در مورد مجازات‌ها یک سیر تطور در تاریخ بشر هست. در گذشته‌های

دور، مجازات بیشتر امر اجتماعی بود. قتل هم یک امر اجتماعی بود، به خاطر همین وقتی کسی کشته می شد، کل قبیله درگیر می شد و حتی بحث این نبود که حتماً خود آن شخص مباشر در مجازات تنبیه شود، کل قبیله مجازات می شد. در مرحله ی بعد جامعه در مجازات محدود به قتل، مداخله نداشت و این مجازات تبدیل به حق خصوصی شد که در شریعت یهود این اتفاق افتاد و هدف از مجازات هم تسکین بازماندگان و انتقام بود. شریعت یهود یک امر اجتماعی را تبدیل به یک امر کاملاً خصوصی کرد. اما قرآن آمد و به این جرم جنبه ی اجتماعی هم داد «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» این در واقع نقد شریعت یهود است و به جنبه ی صرفاً و مطلقاً خصوصی این جرم، جنبه ی اجتماعی هم بخشید، ولی در دوران مدرن دوباره تبدیل به یک امر خصوصی شد و از اولیاء دم خلع ید کامل کردند و جامعه در مجازات مداخله می کند. به عبارت دیگر در نظام حقوقی مدرن می گویند جامعه مجنی علیه یا متضرر اصلی است. با این جرم این نظام جامعه است که دچار اختلال می شود، لذا دولت به نمایندگی از جامعه می آید و فرد را مجازات می کند. حالا دولت تصمیم می گیرد به جای مجازات مرگ، حبس کند. ولی بحث این است که جنبه ی خصوصی جرم قتل را از بین بردند، اما از نظر شریعت اسلامی قصاص یک امر حق الهی و حق الناسی است.

تبيين روش کتاب حق حیات، رابطه دو نگاه درون دینی و برون دینی و دفاع از گزینشگری

نکته‌ای آقای آرمین مطرح کردند که به نظر من یکی از اشکالاتی بود که تقریباً دوستان دیگر هم به نوع دیگری مطرح کردند. آقای آرمین فرمودند آیا این بحث که در کتاب حق حیات شده، یک اجتهاد است و اجتهاد بر اساس قرآن و حدیث است که نتیجه‌اش می‌شود نفی اعدام و یا اینکه نه، ما به این نتیجه رسیده‌ایم که دستاوردهای حقوق بشر را دستاورد بشر را که عقلی هم هست، برای ما حجت است و بعد در دین بگردیم و برای آن یک تأییدات و مؤیداتی پیدا بکنیم؟ و گفتند اگر دومی باشد، این روش ناچار از گزینش می‌شود و باید یک چیزهایی را گزینش کنیم که موافق و مؤید آن فرضی است که از قبل پذیرفته‌ایم. بعد هم در توضیح فرمایش‌شان گفتند اینکه ریشه‌ی حقوق بشر به یونان و شرق و غرب و اسلام و مسیحیت و اینها برمی‌گردد اصلاً مهم نیست، مهم این است که مبنای اینجا حقوق بشر است یا دین؟ و این که این بحث در چارچوب فقه سنتی مطرح شده و یا اینکه اصلاً یک مبنای جدیدی ارائه کرده است؟

این اجمال اشکال آقای آرمین بود. البته آقای واله هم بحثی داشتند که به همین اشاره کردند و گفتند که تمام نظریه‌هایی که مطرح است، در دو دسته‌ی کلان قرار می‌گیرد که به آن می‌گوییم ادبیات دینی و یا ادبیات غیردینی. ایشان گفتند که این روش به نظر من یک نوعی گزینشگری داشته است، گزینش از ادبیات غیردینی برای موافق کردن با ادبیات دینی.

من اینجا توضیح می‌دهم، هر چند در خود کتاب تا حدی توضیح

داده شده است. روش من در این کتاب این است که گرچه حقوق بشر را پایه گرفته، اما یک روش اجتهادی است. کتابی است که شاید دوستان دیده باشند، به اسم «حوزه و روحانیت» آسیب‌ها و کارکردها. این کتاب توسط مؤسسه‌ی بُشری در قم سال ۱۳۸۹ چاپ شده است. بخشی از آن بحثی است که ما در قم داشتیم در سال ۷۷ - ۷۸ که اتفاقاً بچه‌های مؤسسه آقای مصباح و یک عده از بچه‌های دفتر رهبری در قم بودند و نشست‌ی بود که گفتگوی انتقادی شد که بخشی از آنها در کتاب آمده. آنجا من همین نکته را عرض کردم و گفتم این یک رویکرد اجتهادی است، اما نه در چارچوب فقه سنتی، بلکه با استفاده از روش‌های فقه سنتی. فقه سنتی چنان که خیلی از بزرگان هم گفته‌اند و خیلی از دوستانی که در همین جمع هستند، در آراء و گفته‌ها و نوشته‌های شان دیده‌ام، فقه سنتی، فقه روایی است. مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم مطهری همین انتقاد را به فقه داشتند. من در ابتدای کتاب حق حیات اشاره کردم که با اتکای بر قرآن این پژوهش را پیش می‌برم و مبنای فقط قرآن است و روایت شأن تفسیری دارند. همین جا اشاره می‌کنم که مبنای قرآن است، باز با این پیش‌فرض که جلسه‌ی قبل هم توضیح دادم، احکام جزایی در قرآن، جزو احکام ثابت نیستند، جزو متغیرات هستند، جزو اصول و غیرقابل تغییر نیستند. یعنی اگر بگوییم مبنای قرآن است، با این فرض که مسائل جزایی جزو متغیرات است. پس می‌توان گفت که ما سعی کرده‌ایم به چیزی عمل کنیم که بزرگان هم گفته‌اند ولی کمتر به آن عمل می‌کنند.

یک حدیث بسیار مهم و کلیدی از قول پیامبر است که می‌فرماید: «إِذَا آتَاكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَحُجَّةِ عُقُولِكُمْ فَإِنْ وَافَقَهُمَا فَأَقْبِلُوهُ وَإِلَّا فَاصْرِبُوا بِهِ عَرْضَ الْجِدَارِ» نکته مهم این روایت پیامبر اولاد این است که اگر حدیثی از من وارد شد، این را عرضه کنید به کتاب خدا و به عقل، یعنی ممکن است ظاهراً با کتاب خدا هم جور در بیاید ولی با عقل جور در نیاید، ولی بخش اولش الآن مورد بحث من است. ما هم روش مان در تحقیق این بود که روایت را بنا بر توصیه‌ی خود پیامبر - چون مبنا را قرآن قرار دادیم- عرضه می‌کنیم به کتاب خدا، اگر با کتاب خدا سازگار و موافق بود اخذ می‌کنیم، اگر نبود، رد می‌کنیم. البته اشکالی که اینجا پیش می‌آید، و آقای آرمین و آقای واله و بقیه دوستان گفتند این است که یک نوع گزینشگری پیش می‌آید. گزینشگری یعنی شما یک روایت را که موافق نظر شما هست گزینش کرده‌اید. توضیح اینکه این طرد گزینشگری موجب خطا می‌شود، به خاطر این که اساساً سراسر علم گزینش است و نه تنها علم سراسر گزینش است، دین هم سراسر گزینش است، همه تفاسیر قرآن هم که شما می‌بینید، همه دچار گزینش هستند، به همین دلیل است که تفاسیر با هم خیلی اختلاف دارند. روایات ائمه هم گزینشی است. خود قرآن کریم هم گزینش دارد. قرآن یک جاهایی آیات و آموزه‌هایی از تورات و انجیل را برگرفته و بخش دیگری را وانهاده است و این یک نوعی گزینش است، قرآن نه تنها در مورد متون و روایات و آموزه‌های پیش از خودش، حتی در مورد واقعیات هم گزینش کرده است. در نوع رفتار قرآن در احکام امضایی و تأسیسی که مبتنی بر واقعیات است، این گزینش وجود داشته

است. بنابراین مذمت اصل‌گزینش خطاست. مهم دو چیز است، یکی روش‌گزینش که توضیح دادم و دوم محصول‌گزینش، که سنتز نهایی چه خواهد بود؟

آقای آرمین گفته‌اند که روش شما چیست؟ من این را توضیح دادم که روش چیست و گفتم درست است که روش ما در چارچوب فقه سنتی نیست، ولی از روش‌های فقه سنتی استفاده کرده‌ایم و در نتیجه می‌توانم ادعا کنم همان طور که آقای آرمین گفتند، مبنای جدیدی درافکنده شده و یک مبنای جدید که ما اسمش را گذاشته‌ایم «فقه حقوق بشر». در طول ده پانزده سال اخیر اتفاقاً به کرات در نوشته‌ها و هم در بحث‌ها در قم و جاهای دیگر، این اصطلاح را به کار برده‌ام که این جا بیفتد، به خاطر اینکه اصطلاح فقه حقوق بشر بیانگر همین روش جدید است که هم استفاده از ابزار سنتی و هم یک سری اصول عقلایی هست، و در اصول فقه هم اینها نقش مهمی در استنباط دارند. مثل مثلاً همین اصل برائت، اصل استصحاب، اصل احتیاط، اینها همه اصولی عقلایی و مبنای استنباط در فقه سنتی هم هستند و برای اینها ادله‌ی قرآنی و روایی هم آمده است. مثلاً اصل تناسب جرم و مجازات، و اصل شخصی بودن جرم و مجازات، اصولی هستند که هم جهانشمول‌اند و هم عقلایی و هم پشتوانه و مبنای قرآنی و روایی دارند. پس فقه حقوق بشر یعنی استفاده از همین اصول و ابزارها و روش‌هایی که در فقه سنتی هم هست، و البته بعضی از این اصول و دیدگاه‌های فقه سنتی را هم تصحیح می‌کند، مثل کاری که مرحوم آیت‌الله منتظری در بحث



«سَبَّ» انجام دادند و در باب کرامت انسان حرف تازه‌ای زدند که البته این حرف تازه، محصول برگشت به قرآن بود. یعنی ایشان از فقه روایی عبور کردند و برگشتند به قرآن و نشان دادند آنچه که در فقه آمده با قرآن همخوانی ندارد. اتفاقاً ایشان گفتند که من وقتی این بحث را دنبال کردم و این جواز سب کافر را، دیدم چیزی که در فقه گفته شده همه مبتنی بر روایات است و نهایتاً هم منتهی می‌شود به یک خبر واحد که در بحث عرض و دِماء، اخبار واحد حجیت ندارند. بعد هم ایشان براساس ادله‌ی قرآنی و روایی نتیجه گرفتند که اصل بر حق انسان است، نه حق مؤمن، پس فقه حقوق بشر یکی از ویژگی‌هایش همین نقش تسهیل‌گری در مورد بعضی از این دیدگاه‌ها و روش‌های فقه سنتی است.

در روش نگاه به قرآن هم آقای آرمین اشاره کردند آیه‌ی «ولکم فی القصاص حیات یا اولی‌الالباب» را مطرح کردند، روی اولی‌الالباب توقف کردند و گفتند این کلمه معنای مهمی دارد و توضیحاتی دادند. من گفتم این که قرآن مرجع تمیز و تشخیص در این موضوع را صاحبان خرد می‌داند، خردمندان جامعه، نه عوام الناس را یعنی عواطف جامعه را مخاطب قرار نمی‌دهد، بلکه عقول جامعه را مخاطب قرار می‌دهد که آقای آرمین گفتند ما نبایستی این اولی‌الالباب را جوری که خودمان تشخیص می‌دهیم بفهمیم. باید ببینیم قرآن در این زمینه چه می‌گوید. اتفاقاً من هم در همین بحث و کلاً روشی که در مطالعات داشتیم، با نظریه‌های مرگ مؤلف و نظریه‌ی هرمنوتیکی و اینها نبودم که بیشتر دنبال ارجاع به فهم تاریخی و برداشت‌های عصری از واژگان و اینکه

در دوره‌ای چه می‌فهمیدند است. اصل این بوده که ما معنی هر واژه را در خود قرآن بفهمیم و ببینیم خود قرآن در مورد آن واژه چه منظور و مقصودی داشته است. بعد از آن البته اشکال ندارد که ما هم به سراغ قضاوت‌های تاریخی و عصری هم در مورد مفهوم کلمات و واژگان برویم. جالب است همین جا اشاره کنم که - چون یک جور ربط به این بحث هم پیدا می‌کند - بحث مربوط به مجازات اعدام برای جرائم جنسی که مطرح شد، کتاب دیگری هست تحت عنوان «بحثی در آیه ضرب و قیاموت» که این کتاب با مجوز وزارت ارشاد منتشر شد. من آنجا هم برای اینکه همین مجازات برای روابط جنسی را نقد کنم، بحث مفصلی داشتم در رابطه با «نشوز». آنجا نشان دادم که تعبیر نشوز که فقهای ما صدها سال است به عنوان استنکاف زن از استمتاع جنسی مرد به کار می‌برند، اشتباه بوده و به دلالت آیات دیگر قرآن نشان دادم که نه به معنای استمتاع جنسی که به معنای فحشای مبین است. این خیلی آثار و نتایج مهمی دارد. آنجا نشان داده شده که آنچه که خود قرآن در مورد نشوز می‌گوید و معنا و مفهومش مورد نظر هست، با آنچه که بزرگان گفته‌اند خیلی متفاوت است. همین روش را در بحث حق حیات هم داشتم. مثلاً این نکته که آقای آرمین اشاره کردند که اولی‌الالباب را ببینیم خدا قرآن چه می‌گوید، من فقط اشاره می‌کنم که چند سال پیش من درسی داشتم آنجا اتفاقاً به تفاوت همین بحث اولی‌الالباب و اینکه چرا قرآن نمی‌گوید اولی‌العقل و به اولی‌الالباب اشاره کرده‌ام؟ در خطبه‌ی ۸۷ نهج‌البلاغه بحثی است در مورد عوامل هلاکت انسان.

خطبه چند مورد را به عنوان عوامل هلاکت انسان می‌گوید، یکی هم این است که می‌گوید «و ما کل ذی قلبٍ بلیب». این خطبه اشاره می‌کند به مصائب و گرفتاری‌ها و می‌گوید مصائبی که شما به آن پشت می‌کنید در اینها عبرت و اندرزی نهفته است و نه هر صاحب عقلی، خردمند و صاحب تفکر است و نه هر صاحب گوشی، شنوا و نه هر صاحب چشمی، بیناست. بعد بیشتر این قسمتش که می‌گوید «و ما کل ذی قلبٍ بالیب»، شاهد مثال من بود که می‌گوید این طور نیست که هر صاحب عقلی، صاحب مغز و تفکر باشد. به عبارتی قرآن هم بین عقل و تعقل تفاوت گذاشته است. با وجود این که کلمه عقل در قرآن مکرر به کار رفته است، اما از نظر قرآن لبیب، بالاتر از عقل است، قرآن هم وقتی می‌گوید اولی الالباب، نمی‌گوید اولی العقل به خاطر همین تفاوت باریک و لطیف است. یعنی می‌گوید ای صاحب تعقل، نمی‌گوید ای صاحبان عقل. در واقع دارد دعوت به تفکر و لبیب می‌کند. اینجا که من گفتم قرآن وقتی می‌گوید ولکم فی القصاص حیات یا اولی الالباب، نمی‌گوید اولی العقل، به خاطر این که خیلی‌ها در جامعه هستند که صاحب عقل هستند و عموم مردم صاحب عقل هستند، ولی صاحب تعقل نیستند. قرآن هم وقتی می‌گوید اولی الالباب، یعنی کسانی که صاحب تعقل هستند. به خاطر همین نتیجه می‌گیرم که اینجا وقتی می‌گوید اولی الالباب یعنی متخصصین، مدیران، سیاستمداران، تصمیم‌سازان و شاید همین باعث شده که آقای آرمین بگویند که این تعبیر، تعبیری است که ما از قرآن استنباط می‌کنیم. اتفاقاً این نکته که در قرآن هست

نشان می‌دهد خودکامگان هم عقل دارند اما تعقل ندارند. ممکن است خودکامگان حتی مشاور هم داشته باشند ولی عقل امر منفصل نیست و متصل است و مشاوره را دوست دارند که نظر آنها را تأیید کند. اینجاست که بحث اولی‌الالباب را در آیه در این جلسه تأکید داشتیم و باز هم این تأکید را تکرار می‌کنم و خدمت شما عرض می‌کنم که اتفاقاً با توجه به تفاوت لیب و عقل آن توضیح را دادم چون از نظر قرآن لیب بالاتر از عقل است و امیرالمؤمنین هم در همین خطبه می‌فرمایند چه بسیار انسان‌ها که صاحب عقل هستند، ولی تعقل ندارند.

نکته‌ی دیگری که آقای آرمین گفتند و روی آن هم خیلی تأکید داشتند، می‌گفتند مفاهیم سه دسته هستند: یکی مفاهیمی که قابل اندیشیدن هستند، مفاهیمی که اصلاً اندیشیده شده نیستند و سوم هم مفاهیمی که اندیشیده شده هستند. و سؤال کرده بودند که حقوق بشر جزو کدام یک از اینهاست؟ خودشان در توضیحی که داشتند گفتند که ظاهراً در حقوق بشر ننشسته‌اند که بحث کنند، به عبارت دیگر من استنباط کردم منظورشان این است که حقوق بشر جزو مفاهیم اندیشیده نشده است، چون گفتند که واضعان حقوق بشر، هم بحث نکرده‌اند و هم فیلسوف نبوده‌اند. وقتی هم که قانون اساسی آمریکا را می‌نوشتند ننشسته‌اند بر مبنای فلسفی بگویند که قانون اساسی آمریکا این را بیاورد یا نه؟ بر این اساس گفتند این قانون باعث ثبات وضعیت می‌شود و اینها را آورده‌اند.

من می‌خواستم اشاره کنم که بر خلاف آقای آرمین، من معتقدم که

اتفاقاً کاملاً این بحث اندیشیده شده است، هم به لحاظ سوابق تاریخی که جلسه قبل اشاره کردم و هم پژوهشی که در پیشینه اندیشه‌ی حقوق بشر داشتم دیدم که خیلی از مفاهیم اساسی حقوق بشر اصلاً محصول دوره‌ی مدرن نیست و یک پیشینه‌ی دو سه هزار ساله داشته و از دوره‌ی یونان و قبل از اینها مطرح بوده و اگر این پیشینه‌ی تاریخی‌اش را توجه کنیم، که البته در دوره روشننگری این بحث‌ها بالیده شده و جنبه‌ی پارادایمی پیدا کرده، علاوه بر این وقتی که اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر تنظیم می‌شد، چیزی حدود یازده سال حقوقدانان و اندیشمندان مختلف از سراسر دنیا از کشورها که متعلق به همه‌ی جوامع با مذاهب و نژادهای مختلف بودند، در نشست‌های تخصصی مختلفی بحث‌های طولانی و عمیقی داشتند و محصول آن هم میثاقین است. پس به نظر من این کاملاً بحث اندیشیده شده است، ولی آقای آرمین گفته‌اند بر فرض که این بحث‌ها اندیشیده شده هم باشد و دستاورد بشری باشد، چه ربطی دارد به بحث ما؟ این دستاورد بشری و یک امر عقلانی است ولی ما باید مشخص کنیم که خاستگاه ما در بحث این دستاورد عقلانی بشری بوده یا دین؟

من در این مورد قبلاً توضیح دادم و گفتم قائل به دیوارکشی بین این مقولات نیستم و اصلاً معتقد نیستم که ما وقتی می‌گوییم دستاورد بشری، این یک چیز غیر دینی است، بخصوص به همین دلیل دستاورد بشری نضجی هم داشته و همچنین اشاره کنم که خود حقوق بشر هم مثل دموکراسی خصلت تکاملی داشته و حقوق بشر

امروز با حقوق بشر سی سال پیش و حقوق بشر پنجاه سال پیش و حقوق بشر دویست سال پیش یکی نیست. برخلاف آن چیزی که آقای شبستری گفته‌اند - ایشان چند سال پیش یک بحثی داشتند و حرف عجیبی را زدند - که قرآن کتابی است که متعلق به دوره‌ی جاهلیت بوده و پیامبر آمده یک تصحیحاتی در قوانین زمان خودش به وجود آورده و یک کمی از زمان خودش جلوتر بوده و فقط بازتابنده‌ی هنجارهای همان عصر بوده و به درد همان زمان می‌خورد و به کار امروز ما نمی‌آید و ما امروز فقط باید به حقوق بشر مراجعه کنیم. بعد هم گفته‌اند وقتی می‌گوییم حقوق بشر، منظورم نه حقوق بشر امروزی، بلکه حقوق بشر دویست سال پیش است. یک طوری می‌گفتند که انگار مثلاً حقوق بشر در طول زمان هیچ تغییری نکرده. ایشان می‌گویند وقتی ما می‌گوییم حقوق بشر، «بایستی برویم به سراغ حقوق بشر به عنوان دستاورد امروزین بشر نه آن حقوق بشر طبیعی و ذاتی که منسوخ شده است. بلکه حقوق بشر به معنای امروزی» نه آن چیزی که دویست سال پیش گفته شده. در حالی که همان دویست سال پیش هم پدیدآورندگان حقوق بشر کسانی بودند که نظرات مختلف داشتند. همان دویست سال پیش هم بعضی‌ها قائل به وضعی بودن حقوق بشر بوده‌اند و بعضی‌ها قائل به این بوده‌اند که حقوق بشر به دلیل ذاتی بودن نیست که معتبر است، به دلیل این که خیر دارد، به دلیل این که به نفع بشر است معتبر است. پس این اختلافات نظرها آن زمان هم بوده است. مفاهیم حقوق بشر در طول زمان تغییر

عمده‌ای کرده است. در دوره‌ی روشنگری کسانی که بنیانگذار حقوق بشر بودند مثل ژان ژاک روسو و اینها، اصلاً دیدگاه‌های شان خیلی متفاوت است. مثلاً روسو از حق رأی برای مردان دفاع می‌کند، ولی یک فصل مفصل می‌نویسد در رد حق رأی زنان. یا منتسکیو فصل کثافی نوشته در دفاع از برده‌داری. هر کدام از اینها در آن زمان با وجودی که جزو بنیانگذاران عصر مدرن و روشنگری و حقوق بشر شناخته می‌شدند، ولی دیدگاه‌هایی داشتند که با حقوق بشر امروز همخوانی ندارد.

یکی از نکات مهم و کلیدی که بیشترین حساسیت و پرسش و چالش را تاکنون در بحث‌ها داشته و در این دو سه جلسه هم دوستان مطرح کرده‌اند، البته در نقدها و نظرات دوستان مختلف هم، بیان و مطرح شد، یک بحث روشن‌شناختی هم هست، همان چیزی است که آقای آرمین روی آن خیلی تأکید داشتند، این که مثلاً آقای بیات در جلسه‌ی پیش گفتند با بیان اینکه رویکردهای درون‌دینی و برون‌دینی با هم تعامل دارند، مشکل حل نمی‌شود و باید تنقیح شود. البته سرتاسر اصل بحث در جلسه‌ی قبل اصلاً تنقیح همین مسئله بود. ولی به هر حال این نظر جناب آقای بیات بود.

آقای آرمین هم همین مطلب را گفتند، آقای واله هم باز به همین بیان گفتند که تمام این نظریه‌ها و اندیشه‌های بشری به ادبیات دینی و غیردینی تقسیم شده و گفتند شما باید معلوم کنید که بالاخره با کدام ادبیات و بر پایه‌ی کدام یک از اینها سخن می‌گویید؟

این یکی از اشکالات جدی بود که دوستان مطرح کردند. البته در همین جلسات هم کم و بیش در این زمینه صحبت شد، اما لازم می‌دانم یک مقدار بیشتر توضیح بدهم.

یکی اینکه این دودسته‌گی که دوستان مطرح می‌کنند تحت عناوین مختلفی بیان شده است. مثلاً آقای واله می‌گویند ادبیات دینی - ادبیات غیردینی. تحت عنوان: عرفی - قدسی، تحت عنوان دوگانه‌ی تفسیری و طبیعی. یا دوگانه‌ی پوزیتیویستی و ایده‌آلیستی، دوگانه‌ی عقل و دین، دوگانه‌ی فلسفه و علم. این که دوستان می‌گویند دوگانه‌های متعددی مطرح شده واقعیت این است که اگر ما در این بحث غور کنیم، این دو دسته کردن بحث‌ها و رویه‌ها خیلی کار دشواری است، چون وقتی ما بحث می‌کنیم، یعنی در واقع ذهن ما که خیلی تمایل به زوجی بودن مصادیق دارد واقعا همه‌ی مسائل را پوشش نمی‌دهد. با غور در نظریه‌ها می‌بینیم که می‌شود اینها را چندگونه‌تر دید. یک بحثی چند سال پیش (مهر ۱۳۸۴) در انجمن جامعه‌شناسی داشتم که در سایت انجمن و بعد در مجله مهرنامه (شماره ۱۴) چاپ شد. آنجا این بحث را گفته‌ام که ما حداقل پنج انگاره را می‌توانیم مطرح کنیم یعنی انگاره‌های زوجی ما را به خطا می‌اندازد. من فقط فهرست و تیتراها را اشاره می‌کنم. در آنجا به تفصیل بحث کرده‌ام و گفته‌ام انگاره‌های امکانی، انگاره‌های امتناعی، انگاره‌ی وحدت یا ادغام، انگاره‌ی استقلال نظریات و انگاره‌ی ارجحیت. پنج انگاره هست که می‌شود مطرح کرد و حداقل این است که با سه تا از اینها ما بیشتر سر و کار داریم، یکی انگاره‌ی معروفی است



که مرحوم بازرگان و یدالله سحابی داشتند و قائل به این بودند که این نظریه‌های عرفی و قدسی و یا عقل و دین، دو خط موازی هستند و به یک جا می‌رسند. یکی هم دیدگاه‌هایی است که آقای دکتر حسین نصر داشتند و آقای گلشنی هم این دیدگاه‌ها را دنبال می‌کردند که اینها اصلاً قائل به این دوگانه نیستند و معتقد بودند که علم در طول دین است و کل علوم ریشه‌ی قدسی دارند و هر کاوشی در خلقت و طبیعت، کاوش در کتاب الهی است، بنابراین اصلاً دوگانه‌ی عرفی و قدسی و ادبیات دینی و غیردینی از نظر اینها بی‌معناست. همه چیز قدسی است.

در مقابل هم دیدگاه پوزیتیویستی است که در این دیدگاه اصل بر اصالت تجربه و ماده است و دین اصلاً روبنا است. حتی دورکیم که نگاهش به دین نگاه منطقی‌تری است و دین را مثلاً شیرازه‌ی جامعه می‌داند و دین را برای پایه‌های اخلاقی جامعه و تقویت وجدان جمعی ضروری می‌داند، اما همین دورکیم که دین را منبع انسجام اجتماعی جامعه می‌داند می‌گوید دین محصول فرم‌اسیون‌های اجتماعی است. یعنی چیزی که مادیت و اصالت دارد، از نظر دورکیم جامعه است و معتقد است جامعه هم که بعضی‌ها می‌گویند که اصلاً واقعیت ندارد او قائل به شیئیت و اصالت جامعه است و دین را روبنا می‌داند.

بنابر این من اساساً در این دوگانه‌ها اشکال دارم که دوستان می‌گویند شما باید معلوم کنید که از کدام پایگاه حرکت می‌کنید و یک دوگانه‌ای را مطرح می‌کنند که من معتقدم این دوگانه خودش مشکل دارد.

البته این را باز به عنوان بحث دوم اشاره می‌کنم که مشکل فقط در

مباحث دینی و کلامی و فلسفی نیست. این در سایر علوم انسانی هم هست. مثلاً ما در جامعه‌شناسی ده‌ها نظریه داریم. نظریه‌های تاریخی، تک‌متغیری، چندمتغیری یا نظریه‌های ساختارگرا، کارکردگرا، و بعدش هم نظریه‌های نوساختارگرا و نوکارکردگرا و جامعه‌شناسی خرد و جامعه‌شناسی کلان، تضاد، وفاق، نظریه‌هایی که ذهن و خود را در کنش متقابل نمادین برجسته می‌کند. نظریه‌های پدیدارشناسی، نظریه‌های فرهنگی، نظریه‌های فمینیستی، نظریه‌های شبکه‌ای، ده‌ها نمونه نظریه‌ی جامعه‌شناسی مطرح شده و جالب است که همه‌ی نظریه‌ها به جای اینکه کمک کنند به حل مشکل، اصلاً خودشان تبدیل به مشکل شده‌اند، یعنی مانعی شده‌اند برای شناخت جامعه و جامعه‌شناسی، چون آنجا هم همین نزاع وجود داشت که بالاخره هر کسی با یکی از این رویکردها، به مطالعه جامعه می‌پرداخت و بقیه رویکردها را تخطئه و رد می‌کرد، گویی که فقط باید جامعه را با آن رویکرد دید، اما این مسئله در جامعه‌شناسی هم به اینجا رسید که سرانجام یک کسی مثل ریتزر می‌آید و می‌گوید به چه دلیلی ما باید ملزم به یک نگاه و رویکرد بشویم؟ به چه دلیل فکر می‌کنید که ما حتماً باید خودمان را مقید و مکلف کنیم که بگوییم یا با این و یا با آن؟ یا مثلاً از پایگاه دین حرکت کنیم و یا از پایگاه عقل؟ البته ریتزر در جامعه‌شناسی این مشکل را به این صورت حل کرد که کتاب قطور «نظریه جامعه‌شناسی» را که منتشر کرد، بعد از بیان همه‌ی نظریه‌های جامعه‌شناسی، در فصل پایانی، بحثی را مطرح کرد تحت عنوان «فرا نظریه»، یا «جامعه‌شناسی به عنوان علم چند انگاره‌ای».

آنجا نظریه‌ی «جامعه‌شناسی ترکیبی» را مطرح کرد، یا «جامعه‌شناسی تلفیقی‌تر». می‌گفت چه ضرورتی دارد ما حتماً بخواهیم با اتکاء به یک مؤلفه یا یک نظریه وارد مطالعه‌ی جامعه بشویم؟ ما می‌توانیم یک دیدگاه ترکیبی داشته باشیم. بنابر این اینکه دوستان اصرار دارند که باید معلوم کنیم که ما می‌خواهیم با ادبیات دینی و یا ادبیات غیردینی وارد مطالعه بشویم، این به نظر من خودش مشکل است. من معتقدم که ما می‌توانیم با یک الگوی ترکیبی وارد مطالعه بشویم که البته قبلاً مفصل توضیح داده‌ام و گفتم این یک مبنایی دارد و منبایش هم این است که من بین رویکردهای درون دینی و برون دینی دیوار نمی‌کشم و دو تا جزیره‌ی مجزا از هم نمی‌بینم. البته این را هم به طور کلی به عنوان یک اصل همه‌ی دوستان قاعدتاً به آن التفات دارند که هر متنی و سخنی مبتنی بر مفروضاتی است که ممکن است این مفروضات لزوماً گفته نشوند و چون قائل هستیم که در پس و پشت این سخنان، مفروضاتی نهفته است، بایستی آنها را به عنوان انگاره‌ها و پیش فرض‌های گوینده بشناسیم تا سخن او کاملاً ادراک بشود. من در کل بحث‌هایی که دارم یک پیش فرض دارم و آن قابل توجه دوستانی که از حیث روشی سؤال می‌کنند که مثلاً چه روشی در این مطالعه داشتم؟ این را توضیح می‌دهم که بحثی را در «فصلنامه حضور» داشتم که سال ۷۶ چاپ شد و همان زمان‌ها در دو تا مجله‌ی دیگر هم چاپ شد. بحث مفصلی است در نقد نظریه‌ی دوآلیستی. البته کتاب «جنگ و صلح» هم یک فصلش را باز به همین اختصاص داده‌ام و گفته‌ام دوآلیسم کاذبی، عرصه دین،

کلام، فقه، فلسفه، جامعه‌شناسی و سیاست را تسخیر کرده و در واقع یک دوگانه‌ای که اصل دوگانه اعتباری بوده، یک امر اعتباری را تبدیل به امر حقیقی کرده‌اند. مثلاً همین دوگانه عرفی - قدسی که من آنجا توضیح دادم که اصلاً چنین دوگانه‌ای وجود ندارد. ما اگر دوگانه‌ها را می‌پذیریم و بیان می‌کنیم و یا بکار می‌بریم، مسامحتاً به کار می‌بریم، به خاطر اینکه تفکیک‌ها جنبه‌ی اعتباری دارند، برای تسهیل در شناخت است. مثالی که آنجا زدم این بود که شما وقتی در فیزیک می‌خواهید یک شیئی را تعریف کنید، این شئی را به حجم و وزن تعریف می‌کنید. درست است که شما در عالم تعریف وزن و حجم را از هم جدا کرده‌اید، این تفکیک برای این است که شما قادر به تعریف و شناخت مسئله بشوید، اما در عالم واقع که وزن و حجم جدا از هم نیستند، یکی است. بنابراین معتقدم که خیلی از این دوگانه‌ها و تفکیک آنها پایه و اساس محکمی ندارند و امر اعتباری هستند.

مجری: جناب آقای باقی شما از وقتتان یک ساعت و پنج دقیقه گذشته است.

### اعتبار «قول شاذ»

باقی: این را هم به عنوان نکته‌ی پایانی بگویم. هرچند دوستان این را به شکل‌های مختلف به من گفته‌اند و گفته‌اند این بحثی که در مورد قصاص در کتاب مطرح شده، «قول شاذ» است و از این موضع، نظریه را تضعیف کرده‌اند، من می‌خواستم بگویم که واقعاً شاذ بودن یک نظریه دلیل بر رد کردن آن و یا غیرقابل قبول بودن آن نیست، برای این که بسیار

قول‌های شاذ بودند که بعداً مشهور شدند. مثلاً عصمت به معنای متعارف امروز، در سده‌ی دوم و سوم شاذ بود، ولی امروز تبدیل به قول مشهور شده است و یا قول‌های مشهوری بودند که مطرود شدند. مثلاً روایاتی به نقل از امام باقر بود که منشاء فتاوی‌ی شد و اقوالی به وجود آورد و آقای صالح نجف‌آبادی در کتاب «حدیث‌های خیالی» نشان دادند روایاتی که به عنوان روایات امام صادق مطرح شده، اصلاً اینها حرف‌های امام صادق نیست. بنابراین همه‌ی فتاوی‌ی هم که برگرفته از آن بوده از اعتبار ساقط می‌شود.

در بحث سن تکلیف هم ما دو تا مسئله را می‌بینیم که قول شاذ بوده و مشهور شدند و یا برعکس یکی از معروفترین مسائل که مربوط به بحث ماست، همین بحث قصاص است. طبرسی که فکر می‌کنم متعلق به سده‌ی پنجم است، در ذیل همین آیه‌ی ولکم فی القصاص حیات یا اولی‌الالباب، می‌گوید حق قصاص و تولیت قصاص، با امام مسلمین یا حاکم شرع است. زمانی که مرحوم طبرسی این را گفتند قول شاذ بود، اکثریت فقها این را رد می‌کردند، ولی همین قول شاذ، اکنون تبدیل شده به قول مشهور و حتی در قانون مجازات اسلامی مصوب مجلس شورای اسلامی هم می‌گوید اگر اولیاء دم و یا هر کسی بدون اذن حاکم بخواهد خودش دست به مجازات بزند، مجازات می‌شود. یعنی این قول شاذ تبدیل می‌شود به قول مشهور و تبدیل شده به قانون.

این نکته‌ی پایانی را برای این گفتم که واقعاً با شبهه و استناد به قول شاذ بودن نمی‌شود یک حرفی را رد کرد، باید بحث را نقد کرد. ان شاء الله

آرزو می‌کنیم این هم لاقلاً از شاذّ بودن در بیاید و تبدیل به قول مشهور بشود.

مجری: ممنون از آقای باقی. اگر حضاران محترم می‌خواهند توضیحاتی بفرمایند و کم و زیاد کنند اگر تعداد زیاد هستند اعلام کنند تا من نوبت برای آنها بگذارم و اگر تعداد زیاد نیست، بگویند تا من خودم شروع کنم.

باقی: من خودم یک نکته می‌خواستم عرض کنم، اگر جلسه‌ی من تمام شد که البته بیشترش هم ممکن است ملال‌آور باشد برای دوستان، اگر اشکالاتی داشتید، چون واقعاً این نقدها خیلی خیلی کمک می‌کند برای غنی‌تر شدن بحث، این لطف دوستان است و منت سر من می‌گذارند که بتوانم نظرات آنها را داشته باشم، حتی به شکل نوشته که می‌توانند در گروه بگذارند و یا به هر نحوی برای من ارسال کنند و من استفاده کنم برای رفع نقایص و کاستی‌های بعدی.

واله: فرمایش صحیحی است، رفقا اگر نظری داشته باشند اضافه بفرمایند کمک بزرگی به آقای باقی شده است.

#### ابطحی: لزوم تناسب جرم و مجازات

ابطحی: من دو سه هفته هست که روی یک نکته‌ای تأکید می‌کنم و آن هم تناسب جرم و مجازات است که به صورت فیزیکی دیده شده و من مسئله‌ی اعدام را مثال زدم که کسی که حکم اعدام دارد، شما برداشت کردید که من گفتم مجازات نشود، من می‌گویم کسی که حکم اعدام برایش صادر می‌شود، از لحظه‌ی شنیدن و قطعی شدن

حکم اعدام هر لحظه دارد عقوبت اعدام را از نظر روانی می‌کشد و این از نظر روانی چیزی نیست که بشود از آن گذشت. این در مسائل دیگر هم عمومیت پیدا می‌کند. کل شکنجه‌های سفیدی که الآن اعمال می‌شود، این شکنجه‌های سفید ممکن است هیچ مشکل حقوقی نداشته باشد، یعنی برای شهردارها می‌گفتند که ۲۴ ساعت نوار آهنگران بالای سرشان روشن بود توی سلول، این نه گناهی دارد و نه معصیتی دارد و نه مجازاتی، ولی بالاخره روح و روان کجای مطالب شما جای می‌گیرد؟ کسی که به او حکم ابلاغ می‌شود، تا لحظه‌ی اعدام شاید هزاران بار اعدام را حس می‌کند، یعنی رنجی که موقع اعدام باید ببرد. یا این اصلاً کلاً شکنجه‌های سفید در مورد بحث‌های غیر از اعدام حتی، اینها که روی روان آدم اثر می‌گذارد، اینها مجازاتش را هم باید جزو همین مجموعه‌ها ببینید، حداقل بحث اعدام را ببینید و یکی از دلایلی که در دنیا راجع به آن فکر می‌کنند که شما به آن اشاره نکردید، همین است که حکم اعدام کشتن‌های فراوانی است که لحظه به لحظه برای یک آدم ممکن است پیش بیاید که من خودم تجربه‌اش را داشته‌ام و می‌فهمم، اگر همان موقعی که وارد اتاق آدم بشود و برق بزند آدم را بکشد، اعدام اینجوری شاید اصلاً مشکل خیلی سختی نیست، اما این که یک ماه، دو ماه، یک سال، کسانی که زیر سن قانونی هستند و باید چندین سال درانتظار مُردن بمانند. این بحث حقوقی را من می‌خواهم بگویم که شما

---

۱- این اشکال که برای چندمین بار مطرح شد، در حالی است که اساساً مناظره بر سر این است که کتاب حق حیات بطور کلی مجازات اعدام را نفی می‌کند لذا این اشکال موضوعاً منتفی است.

نمی بینید و الآن هم به من می گویند که یک کسی که جرم کرده باید مجازات بشود، من نمی گویم مجازات نشود، بلکه می گویم حکم اعدام را ابلاغ کردن به معنای لحظه به لحظه اعدام شدن است و از آن مهمتر مجازات های سفید است.

واله: ممنون. آقای باقی جواب می دهید یا یادداشت می کنید و در فرصت های بعدی پاسخ می دهید.

باقی: صدا که قطع و وصل می شد و گوش من هم که معیوب است، فکر می کنم آقای ابطرحی تحت تأثیر شرایط کنونی جامعه ما و نظام قضایی ما دارند بحث می کنند. بحث من، بحث کلی است فارغ از این که اصلاً جمهوری اسلامی هست یا نیست و چکار می کند. چون اگر خیلی بخواهیم حقوقی نگاه کنیم، در همین آئین دادرسی کیفری هم آمده است: تا قبل از تدارک ادله، مرجع قضایی حق ندارد هیچ کس را احضار کند. از لحاظ قانونی اگر ادله و بیته و قرار کافی برای جرم وجود نداشت، اصلاً نباید کسی را بازداشت کنند که در طول بازداشت به قول ایشان هزار بار اعدام بشود و رنج بکشد که آیا محکوم می شود یا نه؟ از نظر قانونی اگر ادله و دلایل کافی وجود داشت می توانند طرف را بازداشت کنند اگر قانونی باشد، اگر دلایل کافی نبود، چون به تعبیر خود آئین دادرسی که می گوید: «تدارک ادله ی کافی»، یعنی قید دارد. نمی گوید ادله ی احتمالی و ظنی. ادله ی کافی اگر وجود داشته باشد. این نشان می دهد که توجه اتهام وجود دارد و فرد مرتکب جرم شده و مثلاً آدم کشته و کسی که آدم کشته مرتکب جرم شده و دلایل کافی



هم وجود داشته و برآن اساس بازداشت شده، ما دیگر نباید نگران این باشیم که در مدت بازداشت، دلواپس این است که چه حکمی برایش صادر می‌شود. مرتکب جرم شده و در زندان باید حقوقی انسانی او رعایت بشود. نباید کتک بخورد.

**ابطحی:** من فکر می‌کنم بلد نیستم حرف خودم را بزنم. من چیز دیگری می‌گویم و شما چیز دیگری جواب می‌دهید.  
واله: شما باید بنویسید. این نکته را تا ننویسید حل نمی‌شود.

**ابطحی:** حرف من این است که این مجازات اعدام را حذف کنند، یکی از دلایل اصلی و جدی لغو حکم اعدام، این است که تعدد این لحظاتی که دارد اعدام می‌شود از زمانی که حکم اعدام را ابلاغ می‌کنند تا اجرا می‌کنند، خیلی بدتر از موقع اعدام است، ضمناً این هم تحت تأثیر شرایط فعلی نیست، شما در داستان‌های داستانیوفسکی - من دو سه تا داستان را خوانده‌ام - اساساً بحث مفصلی دارد راجع به کسی که وقتی به کسی ابلاغ حکم می‌کنند تا لحظه‌ای که اعدام می‌کنند چقدر موارد جدیدی رخ می‌دهد. چشم حالا من شاید بنویسم، چون من چیزی که می‌گویم آقای باقی چیز دیگری برداشت می‌کنند.

**باقی:** آقای ابطحی طوری صحبت می‌کنند که انگار من اصل مجازات اعدام را قبول دارم، حالا این اشکال پیش می‌آید که این طرف تا زمانی که حکم اعدام به او ابلاغ می‌شود چقدر زجر می‌کشد.

**ابطحی:** اتفاقاً برعکس من در کمک به شما می‌خواهم بگویم که یکی از ادله‌ای که می‌توانید روی آن تأکید کنید، همین مسئله‌ی تعیین زمان

و تعدد حالت‌های اعدامی است که برای او به وجود می‌آید. برای اینکه حکم اعدام را باید لغو کرد.

نقد واله: روش کتاب حق حیات اجتهادی و درون دینی است اما با فرض اصالت جامعه، اعدام در مواردی مجاز است

واله: چند تا نکته هم من دارم راجع به مطالبی که الان اشاره کردید و راجع به چیزهایی که قبلاً گفته‌اید. ببینید، ممکن است جوابی هم به آقای ابطحی عرض کنم. من برداشتم از مجموع صحبت شما این بود که شما دنبال منحصر کردن نهایی حکم مجازات اعدام به قصاص هستید. تازه آنجا هم معتقد هستید که این یک حکم نیست بلکه یک حق است. یعنی واجب نیست قصاص کنند ولی جایز هست، ولی مکروه هم هست و بهتر است که عفو کنند. من برداشتم این بود که جهت‌گیری سخنان شما این است. منتها یک برداشت دیگر هم این بود که صحبت‌ها و استدلال‌ات شما در قالب همین فقه و اصول سنتی است، یعنی شما یک ضابطه‌ی اصولی جدیدی نیاوردید که ارائه کنید که براساس آن ضابطه‌ی اصولی جدید ما از این منابع فقهی یک جور دیگر استنباط کنیم. براساس همین ضوابطی که در کفایه نوشته و بقیه آقایان هم به آن معتقدند، براساس همین دارید بحث می‌کنید. عرض من این بود که اگر یک تغییر در مبادی یا مبانی داشته باشید، بحث شما یک حالت پیدا می‌کند و نسبت به آن باید یک جور نقد کرد و اما اگر تغییری در مبادی یا مبانی نداشته باشیم، جور دیگری. اگر فرض من درست باشد که شما براساس همان مبانی علم اصول که رایج است دارید اجتهاد می‌کنید و

بحث می‌کنید، من باید خدمت شما عرض کنم که بعضی از ادله که از آیات و روایات هست، شما یک جوری تخصیص می‌زنید، ادله‌ای که مربوط است به مجازات اعدام، یک جوری تخصیص می‌زنید آنها را و مختص می‌فرمایید به قصاص که با همان ضوابط و مبادی علم اصولی رایج نمی‌سازد. این می‌شود اشکال بنایی. مثلاً آقای منتظری خودش بر خلاف امام خمینی، معتقد به این بود که مجازات محاربه و مجازات فساد دو تا چیز هستند. آقای خمینی معتقد بودند که اینها یک چیز است. یعنی حکم اعدام مال کسی است که محارب است و مفسد است، و در محاربه هم یک جوری قتل را وارد می‌کرد. ولی آقای منتظری می‌گفت این دو تا حکم متفاوت است. یک حکم مال فساد است و یک حکم مال محاربه است. کسی که مفسد است ولو محارب نباشد این هم محکوم به اعدام است و کسی که محارب است ولو مفسد هم نباشد، محکوم به اعدام است. این هم بستگی به این دارد که ما چطور آیات و روایات و اینها را طبق همان مبانی سنتی بالا و پایین کنیم و کدام را قبول کنیم از نظر سندی و کدام را قبول نکنیم و تضعیف کنیم و دلالتاً چکار کنیم و همین دعوایی که در شرح لمعه تا امروز در کتاب‌های فقهی همه فقها هست. اما اگر بخواهیم از این مسیر نرویم، اول باید در مبادی و در مبانی که مربوط به تفسیر متن دینی است، یک اصل تازه‌ای را ارائه کنیم و بعد براساس آن اصل تازه، بیاییم یک جور دیگر همین متون را تفسیر کنیم. در این صورت دیگر نقد فرمایشات شما از این طریق نیست که عرض کردم، مثلاً در قرآن گفته «كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا

بِعَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ» نگفته «و فسادی». «أو» هم دلیل بر کثرت است. برخلاف «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ» نه «أو يسعون في الأرض». اینجور بحث کردن، بحث علم اصولی است. یعنی با قبول کردن علم اصول اینجوری است. اما عرض من این است که یک وقت شما یک جوری حرف می‌زنید که انگار می‌روید بیرون از این چارچوب. وقتی می‌روید بیرون چارچوب، باید چهار تا قاعده بیاورید. من خودم مثلاً معتقدم به عنوان یک مبدأ باید یک چیزی را که جُلِّ اصولیون به آن معتقدند را گذاشت کنار. جُلِّ اصولیون فرموده‌اند که متن دینی همچنان که معنای واحد و ثابتی دارد، مراد واحد ثابتی هم دارد. بنده اعتقاد این است که این حرف غلط است. این یک مبناست. این یک مبدأ است. اگر کسی چنین مبدایی را بگیرد، آن وقت همین طور آیات قرآن و روایات را بیاورد با عقلانیت امروز و از آن تفسیر تازه بگیرد و هیچ اشکالی هم ندارد که معارض باشد همچون تفسیر سید مرتضی و هیچکس هم سعی نمی‌کند که تفسیر سید مرتضی را رد کند و می‌گوید تفسیر سید مرتضی هم درست بوده، این تفسیر هم درست است، اما این نقد را ما وقتی می‌توانیم بزنیم که شما می‌فرمایید عقلانیت زمان‌ها متفاوت است. بله. قبول، اما این حرف را وقتی می‌شود زد که ما بیایم و در علم اصول یک مبدایی را جابجا کنیم. اگر جابجا نکنیم که این حرف را نمی‌توانیم بزنیم. اگر فرض بر این باشد که مراد الهی از آنچه که صادر شده است، برای پیغمبر و بنده و جنابعالی یکی است. عقلانیت جابجا شده غلط است که جابجا شده و باید برگردانیم به همان که در صدر اسلام بوده، اینجوری نمی‌شود.

بنابر این در صحبت‌های جنابعالی یک اشکال هست، این را تکلیفش را روشن کنید.

آن هم که عرض کردم مبدأ بحثان یا آغاز تأکیدتان روی ادبیات معاصر و یا ادبیات دینی، منظورم این است که می‌خواهید مبناء را تغییر بدهید یا تغییر ندهید؟ اگر اصل عدالت را شما به عنوان یک مبنا بگیرید، یا مثلاً تکثر آراء را به عنوان یک مبدأ قبول کنید، یا همین که الآن گفتید حدیث هست که مطالب را به قرآن و عقل عرضه کنید و این عقل را خودتان توسعه بدهید، اینها همه احتیاج به مبنا دارد و باید یک مبنا بیاوریم، مثلاً معتزله یک مبنایی را درباره‌ی عقل و احکام عقلی بیان فرموده‌اند، باید قشنگ چارچوب آن را مشخص کرد و اینجوری می‌شود بحث شما را پیش برد.

یک نکته‌ی دیگر من هم این است که مثل بقیه‌ی فقهای ما، من برداشتم این است که در این بحث هم شما قائل به اصالت فرد هستید. یعنی مبدأ شما اصالت فرد است. اگر هنجار و ارزش را بر پایه اصالت فرد طراحی کنیم یک چیزی درمی‌آید که می‌شویم ارسطو. اگر براساس اصالت جامعه طراحی کنیم، چیز دیگری درمی‌آید می‌شویم افلاطون. خیلی اینها با هم فرق خواهند داشت. اگر اصالت فردی بگیریم، ممکن است بشود یک جوروی به دلایلی همین محدودیت‌هایی که شما می‌خواهید اعمال کرد. اما قائل به اصالت جامعه بشویم، واقعاً محدود کردن مجازات به اعدام در مورد قتل، خیلی اشکال خواهد داشت، یعنی آنجایی که جامعه آسیب می‌بیند، همان قدر برای ما اهمیت

پیدا می‌کند که یک فرد آسیب می‌بیند. شما می‌گویید اگر کسی، کسی را بکشد، به دلیل این که یک... .. از آسیب و یک فرد پدید آمده حق حیاتش سلب می‌شود. خیلی خوب. چطور شما یک... .. مشابه‌اش را برای کل جامعه در نظر نمی‌گیرید، که حق او ضایع شده در یک آستانه‌ی معین؟ چرا حق حیات این شخص ضایع نشود؟ زمانی که شما این صحبت را می‌کردید من عرض کردم و نوشتم که فرض بفرمایید یک آدمی بدون این که کسی را کشته و فسادی را در جامعه، عامداً عالماً با قصد شرّ انجام بدهد که سبب بشود بخش کثیری از مردم جامعه نتوانند به مطلوب‌شان در حیات دست پیدا کنند حق آنها برای اینکه حیات را استفاده کنند و برسند به مطلوب‌شان را، اینجا این آقا از بین برده. چرا جامعه اینجا حقش ضایع نشده؟ بنابر این به خاطر همین ضایع شدن حقش، حق حیات این آدم ضایع می‌شود. این عین عدالت است. به خاطر این که ما به آیین آدم حق بدهیم که تو مطلوب خودت را پیگیری کن، تو را نمی‌کشیم، حق حیات داری، ولی آنها حق ندارند حیات‌شان را آنطور که دلشان می‌خواهد پیگیری کنند. عدالت اقتضاء می‌کند چنین چیزی را بگیرند و بکشند. اتفاقاً بسیاری از قوانین جاری در دنیا همین را می‌گوید. بسیاری از نظام‌های حقوقی کسانی را که حتی قتل مرتکب نشده‌اند اما اصطلاحاً جنایت علیه بشریت کرده‌اند، جنایت علیه بشریت لزوماً قتل نیست، یا جنایت سازمان یافته کرده‌اند، اینها را هم می‌کشند. این بر می‌گردد به این که ما برای جامعه هویتی قائل باشیم و حقی برای جامعه قائل باشیم و اگر اینجوری نگاه

کردیم، آن مالکیت شخص بر سرنوشت خودش در ذات خودش و در نفس خودش آن هم مشکل پیدا می‌کند. من نوبت قبل عرض کردم و جواب حضرتعالی امروز جواب به آن نبود. بنده عرض کردم «الناس مسلطون علی اموالهم» هم بر مبنای اصالت فرد و هم بر مبنای اصالت جامعه مقبول است و معقول و قابل دفاع است. اما «الناس مسلطون علی انفسهم»، فقط بر پایه اصالت فرد قابل دفاع است. در پی اصالت جامعه قابل دفاع نیست. به خاطر اینکه بر پایه اصالت جامعه، فرد به جامعه تعلق دارد به خودش تعلق ندارد. این بی خود کرده که مسلط بر خودش است، در نتیجه حق ندارد خودش را بکشد، حق ندارد خودش را مریض کند، حق ندارد تنبلی کند، این کارها را حق ندارد بکند، چون تعلق دارد به جامعه، چون اگر جامعه نباشد این نمی‌تواند باشد. چون اگر جامعه خدماتی که به این می‌دهد، ندهد، این نمی‌تواند به این اهدافی که رسیده، برسد و این توانایی را دیگر نخواهد داشت. اگر این را بپذیریم، اصلاً معنا ندارد مالکیت شخص بر خودش، بنابراین عرض من این است که مبنای خودتان را اول درست کنید و بگویید که آقا من همان مبنای سنتی علم اصول را می‌خواهم پیش بروم، اگر اینجوری بود ما این انتقاد را به شما نمی‌کنیم، یا هیچ کس دیگر هم نباید بکند و می‌رویم بنایی بحث می‌کنیم. می‌گوییم این استدلال شما ظهور آیه نیست. یا مثلاً این ظهور با فلان ظهور تصادم می‌کند. اما اگر مبنای شما یک چیز جدید است، خوب بر آن مبنا صحبت کنید. اینجوری بین دو تا مبنا من حس می‌کنم بحث حضرتعالی شناور است و فکر

می‌کنم این برای بحث شما نقص ایجاد می‌کند، این را در چاپ‌های بعدی تان ان شاء الله درست کنید.

اما یک جمله برای آقای ابطحی، فرمایش شما به این برمی‌گردد، یک حقی برای محکوم وجود دارد به شکنجه نشدن، بعد می‌فرمایید اگر حکم اعدام باشد، این حق ضایع شده است. بنابر این به این دلیل باید حکم اعدام صادر نشود و مجازات را باید برداریم. بر می‌گردیم به کلام «حق شکنجه نشدن». آیا حق شکنجه نشدن اشخاص مطلق است؟ اگر حق شکنجه نشدن مطلق باشد، یعنی علی‌رغم اینکه هر کاری که آدم کرده ولی این حق را دارد. این استدلال شما درست است، اما بر می‌گردیم به کلام، ما چطور می‌توانیم اثبات کنیم که همه‌ی انسان‌ها به نحو مطلق و تحت همه‌ی شرایط حق دارند شکنجه نشوند و ممکن است حق شکنجه نشدن محدود به حدودی باشد. یکی از آن حدود همین حیات سایر مردم است. حق حیات خود همین آدم.

ابطحی: بفرمایید که جسمش نباید شکنجه بشود یا روحش؟  
واله: هر دو با هم، این برمی‌گردد به حق شکنجه شدن. من حرف شما را قبول دارم و همه‌ی انسان‌ها حق دارند که شکنجه نشوند، همه‌ی انسان‌ها حق دارند که مورد تعرض واقع نشوند، همه‌ی انسان‌ها حق دارند آنجوری که می‌خواهند فکر کنند و همه‌ی انسان‌ها حق دارند به باوری که رسیده‌اند پایبند باشند، اما نکته این است که این حقوق درجه‌بندی دارد. بعضی‌هایش خیلی مطلق است و بعضی‌هایش کمتر است. مثلاً آزادی خیلی مطلق‌تر است. اگر بین آزادی کسی و



شکنجه شدنش تصادم و تزامم باشد، آنجا آزادی اش را نباید از بین برد، بلکه باید حق شکنجه شدنش را از بین برد اینها به نسبت های مختلف بستگی دارد.

بنابراین استدلال حضرتعالی برمی گردد به این که اگر ما بتوانیم یک چنین حق مطلقى درست کنیم فیها. اما باز هم این بر می گردد به اصالت شخص. یعنی لیبرال ها هم چون قائل به اصالت فرد هستند خواهند گفت جامعه کشک است و اصل با فرد است و فرد خودش مهم است. حالاکه اینجوری است، شخص به ما هو شخص، حق دارد که شکنجه نشود. این را لیبرال ها می گویند ولی خیلی از دمکرات ها این را نمی گویند. خیلی از دمکرات ها می گویند در عین این که شخص حق دارد شکنجه نشود، اما این حق نباید مزاحم بشود به حقوق دیگری. یکی از آنها حق حیات خودش است، حق آزادی خودش و دیگری، حق حیات و آزادی دیگران است. اگر قرار باشد به سبب این که یک کسی آن حقوق را نقض کرده به نحو فاحش، حالانها راه اینکه نقض آن حقوق متوقف بشود، این باشد که این را شکنجه کنند. حالاحتی اگر تنها مجازاتش شکنجه باشد.

نکته اصلی من برای حضرتعالی و پیشنهادم این بود که در مقدمه ای بر چاپ های بعدی تصحیح کنید.

#### نقد نقد

باقی: من یک خاطره ای بگویم. سال ۱۳۶۵ کتابی منتشر شد به نام «کاوشی درباره ی روحانیت». این کتاب همان اوایل سریع توقیف شد،

یک روز صبح من دیدم که زنگ خانه‌ی ما به صدا درآمد و آقای ... و آقای حلم زاده، دوتایی آمدند. تعجب کردم چون صبح اول وقت بود. گفتند می‌خواستیم تا از خانه بیرون نرفته‌اید شما را ببینیم. بعد هم آقای ... گفت من کتاب کاوشی در روحانیت را دیدم و یک عالمه نقد دارم. ما هم خیلی خوشحال شدیم، چون آقای ... از همان موقع هم فرد پر مطالعه و اهل تحقیق بود. خوشحال شدم که یک آدم محقق نظرانش را می‌گوید. ایشان شروع کرد به گفتن. من همین جوری می‌نوشتم و تیرهایی هم می‌نوشتم به عنوان جواب و در جواب می‌گفتم به صفحه فلان کتاب رجوع کن. دو سه صفحه مطلب شد. بعد از یک ساعت یا بیشتر که ایشان حرف‌هایش را زد، من قبل از جواب دادن به ایشان گفتم آقای ... من الآن که به این کاغذها نگاه می‌کنم می‌بینم هر جا بخواهم به شما جواب بدهم، باید ارجاع بدهم به همین کتابی که شما نقد می‌کنید. اصلاً اجازه بدهید من این سؤال را بکنم که آیا شما این کتاب را خوانده‌اید؟ گفت نه! گفتم این یکی دو ساعت چی را دارید نقد می‌کنید؟ گفت من فهرست کتاب را خوانده‌ام. من گفتم شما اگر کتاب را خوانده بودی و به فهرست بسنده نمی‌کردی، چه بسا خیلی از این اشکالات مطرح نمی‌شد.

الآن هم چیزهایی که شما مطرح کردید، گرچه من در جلسه‌ی اول خودم خلاصه‌ی کتاب را گفتم و کتاب هم در گروه گذاشته شد و طبیعی است که افرادی مثل شما که کثیرالمشغله هستید، اولویت‌های فراوانی در مطالعات دارید، شاید فرصت نکردید، ولی اگر کتاب را خوانده بودید،

بسیاری از این اشکالات را مطرح نمی‌کردید. چون بعضی از چیزهایی که شما گفتید خلاف آن چیزی است که در کتاب آمده است. مثلاً شما گفتید من دنبال انحصار مجازات اعدام به قصاص هستم، در حالی که اصلاً کل کتاب حق حیات دنبال این است که مجازات اعدام و قصاص باید تعطیل بشود. دنبال لغو کامل مجازات اعدام است. منتها روش‌هایی مورد بحث قرار گرفته که روش‌های تزیینی و تدریجی را مفصل‌تر روی آنها بحث کرده‌ام. در مورد بحث فساد فی الارض هم اتفاقاً یک فصل اختصاص داده شده به همین موضوع، و من همانجا نشان داده‌ام که آیت الله منتظری اوایل قائل به این بودند که افساد فی الارض و محاربه دو عنوان جزایی جداگانه است ولی بعد ایشان از این نظر عدول کردند و در همان دوران قائم مقامی از این نظریه عدول کردند و بعدها به تفصیل استدلال کردند که این دو عنوان مجزا و جداگانه نیست و اصلاً «او» منفصله نیست، فساد فی الارضی است که در ادامه‌ی محاربه است و خودشان هم توضیح دادند که فساد فی الارض هم یک ویژگی‌هایی دارد مثلاً استمرار داشته باشد و خیلی وسیع و فراگیر باشد. بحث مفصلی راجع به این موضوع در کتاب شده که به نظرم اگر دیده بودید، این اشکال هم مطرح نمی‌شد و بحث‌ها مربوط به این می‌شد که حق فردی است یا حق عمومی است. باز یک قسمت کتاب در مورد همین است که آیا قصاص حق خصوصی و فردی است یا حق اجتماعی؟ که آنجا در مورد اینها مفصل بحث شده و نهایتاً هم این که شما می‌گویید مبنای‌تان را بیان کنید، اتفاقاً در کتاب هم مبنایش توضیح داده شده و

هم اینکه من چهارده قاعده‌ی فقهی و حقوقی را توضیح داده و گفته‌ام این چهارده تا هرچند به این صورت در متون وجود نداشته، ولی اینها را احصاء کردم به عنوان مبناى بحث و توضیح داده‌ام. در همین جلسه هم گفتم که اتفاقاً ما مبنایی داریم، و این مبنا را عنوان برایش گذاشته‌ایم تحت عنوان «فقه حقوق بشر» که این فقه حقوق بشر، مبنایش بر کرامت انسان است در حالی که فقه سنتی ما مبنایش بر حق مؤمن است. ما می‌گوییم مبنا بر حق انسان است. این خیلی بحث مبنایی مهمی است و یک عنوان ترکیبی هم برای آن درست کردیم به نام فقه حقوق بشر که هم مبنا و هم الگوی ترکیبی خودمان را بتوانیم رسم کنیم.

#### برداشت واله از دوگانه‌ی قدسی - عرفی

واله: من برداشت خودم از دوگانه‌ی قدسی - عرفی، دست کم در ادبیات معتزلیون جدید، این است که این آقایان معتقدند یک حوزه‌ی از حیات انسانی که در گذشته تصور می‌شده است، حوزه‌ی تشریح است، اینها حوزه‌ی تشریح نیست. بعد به این می‌گویند عرفی. اما آنجایی که معتقدند حوزه‌ی تشریح است، می‌گویند قدسی. مثلاً همین اخوان المسلمین، گرایش جدید اخوان المسلمین در تونس می‌گویند ما جامعه دینی می‌خواهیم، ولی حکومت عرفی. حکومت عرفی یا حکومت مدنی. منظورشان این است که ما قبلاً فکر می‌کردیم قلمرو تشریحی نیست، بیرون از قلمرو تشریحی است. حالا این که آیا حکومت خارج از تشریح است یا نیست، آقای شجاعی ما معتقد است که نیست و من هم تا حدی معتقدم که نیست و آقای آرمین معتقد است

که هست. در کتابی هم که زیر چاپ است، همین قضیه یک مقدار بحث شده که الآن کاری به آن ندارم. اما می‌خواهم بگویم اصل دوگانه‌ی قدسی - عرفی یا با هر تعبیر دیگری که بگوییم که شرعی - مدنی یا بگوییم دینی - مدنی، اصل این دوگانه یک چیز بیخودی نیست. یکی از همین اعتراضاتی که ما داریم و یکی از حرف‌های شاخدار عجیبی که می‌گویند که علم اسلامی، فیزیک اسلامی، طب اسلامی، و... همین است. داریم می‌گوییم قلمرو دین را نمی‌شود همین طور گل‌وگشاد انداخت. بالاخره یک چیزهایی در قلمرو دین هست و یک چیزهایی نیست. مثلاً در احکام خودمان ما چگونه کود بدهیم، چگونه آب بدهیم، چگونه اینها را حرس کنیم، اینها در دین هست یا نیست؟ اگر روایتی یک جایی از امام یا پیغمبری نقل شده در باب معالجه‌ی فلان بیماری، آیا این کار را دینی می‌کند یا نمی‌کند. در همان مقدمه‌ی اصول کافی، مترجم مرحوم کمره‌ای، این نکته را می‌گوید و این هم مربوط به قبل از انقلاب است و می‌گوید این روایاتی که راجع به ادعیه و اشربه و اطعمه هست، اینها را ائمه ضمن اینکه ائمه بودند، افراد مطلعی هم بوده‌اند از معارف زمانه‌ی خودشان. یعنی می‌خواهم بگویم که اصل دوگانه‌ی دینی - غیردینی، حالا دلتان می‌خواهد بگویید: شرعی - عرفی و یا بگویید: الهی - مدنی، مهم نیست. اصل این دوگانه را نمی‌شود بگذاریم کنار. ممکن است بگوییم که با تفاوت کانتکس‌ها در دوره‌های مختلف و ردیف‌های مختلف، قلمروها ممکن است تغییر بکنند، یعنی فیکس نیستند. ممکن است چیزی یک روزی در قلمرو دین باشد

و یک روزی از قلمرو خارج بشود. یک چیزی در قلمرو عقل دینی نباشد و یک روز دیگری وارد قلمرو بشود. این بسته به این است که تعریف ما از قلمرو چیست. این بستگی به این دارد که ما در کلام و در فلسفه‌ی دین چه مأموریتی برای دین تعریف کرده‌ایم. به نظرم می‌آید این تعریفی که شما فرمودید....

### نقد حسینی امین: تفاوت رویکرد نظری و عملی در تجربه همکاری

حسینی امین (قدس الله سره): من تشکر می‌کنم از جناب آقای باقی اما در ارتباط با اینکه کلاً اعدام نباید باشد، من یک چیز تجربی را می‌خواهم عرض کنم. خود ایشان می‌دانند که من با «انجمن حق حیات» همکاری می‌کنم. البته نه اینکه عضو باشم، ولی مواردی را ایشان خواسته‌اند و ما رفتیم برای جلوگیری از اعدام. آن چیزی که من احساس کردم، مواردی که دو مورد یا سه مورد بوده، اولویت را آقای باقی به کسی داده‌اند که در انجام قتلش کم‌گناه‌تر - نه اینکه بگوییم بیگناه، بلکه شرایط بهتری نسبت به دیگری داشته - است. خوب این فکر می‌کنم با توجه به اینکه آقای باقی مطلقاً با اعدام مخالف هستند، در شکل عملی می‌روند به سمت کسی که خطایش کمتر بوده و یا در هر صورت شرایط بهتری از دیگری دارد، یعنی عاجل‌تر است. از این جهت هم خواستم بگوییم که برای این هم باید یک تدبیری بیندیشند. یعنی به لحاظ نفسی هم خود آقای باقی باز به سمت کسی می‌رود که خطای کمتری دارد، اولویت بندی می‌کند.

## سخن پایانی و پایان ناپذیر بودن اختلاف نظرها

باقی: خداوند می‌گوید ما کتاب فرستادیم که این اختلاف‌ها را برطرف کنیم، اما همان کسانی که ما برایشان کتاب را فرستادیم روی همین کتاب هم باز اختلاف کردند. این اختلاف کردن به دو دلیل است. خود قرآن هم می‌گوید که یکی از دلایل این است که بشر میل به تجاوزگری و تضعیف حقوق دیگران دارند و یکی هم به خاطر خاصیت عقل بشر است. واقعاً این دو تا هیچ وقت نمی‌گذارد که این بحث‌ها پایان پذیرد و صدها نظریه و مکتب فکری در طول این هزاره‌ها آمده و خواهد آمد. من هم واقعیت این است که بعد از همه این کارها و مطالعات به شعر حافظ که می‌گوید: «ز هر طرف که رفتم جز حیرتم نیفزود» من این را اینجوری تعبیر می‌کنم که از هر طرف رفتم جز حیرتم نیفزود. زنهار از این بیابان. ولی به یک چیز رسیدم که در این وادی حیرت یک چیز اصل است و تغییرناپذیر است و آن هم خود انسان و تلاش برای کاهش آلام انسانی است. یعنی از کل این قیل و قال‌ها تنها چیزی که به عنوان یک امر محکم به آن رسیدم همین است و والسلام.

من باز هم تشکر می‌کنم از همه دوستان که وقت گرانبهایشان را گذاشتند سعادت‌ی شد در خدمت‌شان بودیم.

# بخش دوم

---

مناظره در برنامه پرگار بی بی سی





## پیش سخن

برنامه پرگار بی بی سی با مدیریت داریوش کریمی از برنامه‌های فرهنگی و فکری بی بی سی فارسی است که در میان فرهیختگان و تحصیلکردگان و حتی عامه، مخاطب دارد. این برنامه که شنبه‌ها پخش می‌شود تا برنامه بعدی در هفته دیگر، چند بار در تلویزیون بی بی سی بازپخش می‌شود. همچنین رسم برنامه پرگار این است که چون زمان، محدود است و برخی از بحث‌ها از قلم می‌افتد، طرفین مناظره می‌توانند آنچه را ناقص مانده یا در ویرایش در چارچوب زمان برنامه، کوتاه شده است، در قالب مقاله مستقلی ارائه کنند تا همزمان با پخش تصویری از بی بی سی، در سایت منتشر شود. صالح طباطبایی و عمادالدین باقی هر دو مقالات تکمیلی‌شان همزمان با پخش تلویزیونی بی بی سی در سایت و صفحه فیس بوک این رسانه بارگذاری شده است. لینک هر دو مقاله در پاورقی آمده است.<sup>۱</sup>

---

۱- [google.com/amp/s/www.bbc.com/persian/tv-and-radio-40234341.amp](https://www.google.com/amp/s/www.bbc.com/persian/tv-and-radio-40234341.amp)

مقاله صالح طباطبایی

[facebook.com/story.php?story\\_fbid=3950078238348231&id=162132707142822](https://facebook.com/story.php?story_fbid=3950078238348231&id=162132707142822)

مقاله عمادالدین باقی

[facebook.com/story.php?story\\_fbid=3950090485013673&id=162132707142822](https://facebook.com/story.php?story_fbid=3950090485013673&id=162132707142822)

## برنامه پرگار بی بی سی اعدام، دلایل مخالفت و دفاع از آن<sup>۱</sup>

(شنبه ۱۶ اسفند ۱۳۹۹ برابر با ۶ مارس ۲۰۲۱)

داریوش کریمی مدیر برنامه پرگار تلویزیون فارسی بی بی سی: لغو حکم اعدام به مرور در جوامع مختلف طرفداران بیشتری می یابد. با این حال مجازات مرگ در شماری از کشورها از جمله ایران کماکان برقرار است. موافقان و مخالفان لغو مجازات اعدام چه می گویند؟

براساس اسناد دوایر حقوقی در آمریکا در فاصله سال های ۱۹۹۲ - ۲۰۰۴ میلادی شواهد DNA نشان دادند که پانزده مجازات اعدام در آن کشور ناحق بوده است. یعنی در آن سال ها حداقل پانزده نفر بی گناه اعدام شده اند. کشورهای چین و ایران آمار اعدام بالاتری دارند و نظام قضایی کمتر قابل اعتماد! امکان پیگیری و میزان شفافیت در این کشورها هم آنچنان نیست که بفهمیم در نتیجه ی صدها اعدام سالیانه در هر یک از آنها چه تعداد بیگناه به مرگ محکوم می شوند.

تصور کنید آخرین لحظات کسی که در آستانه ی محروم شدن از حق حیات است، برای جنایتی که مرتکب نشده، آیا تصور آن لحظات شما را وانمی دارد که با مجازات مرگ مخالفت کنید؟ ولی هنوز هم در شماری

۱ - لینک برنامه تصویری و صوتی

از کشورها از جمله در بعضی جوامع توسعه یافته بیش از نیمی از مردم از حکم اعدام حمایت می‌کنند و لغو آن را به صلاح نمی‌دانند. چرا؟ در پرگار این هفته این موضوع را با دو مهمان از ایران در میان می‌گذاریم. عمادالدین باقی، پژوهشگر و فعال حقوق بشری در تهران که در مخالفت با مجازات اعدام کتاب نوشته و صالح طباطبایی، پژوهشگر علوم شناختی و نویسنده کتاب «تسلیم یا اسلام در تاریخ‌نگاری فتوحات اعراب مسلمان در ایران».

خیلی خوش آمدید. آقای باقی از شما شروع کنیم. کم نیستند حقوق‌دانانی که به موضوع اعدام‌های ناحق برای مخالفت با مجازات اعدام ایراد می‌گیرند و می‌گویند این مخاطب را در یک تناقض عاطفی قرار می‌دهد تا به نتیجه کذب برسد. می‌شود توضیح بدهید؟

باقی: اولاً سلام عرض می‌کنم خدمت بینندگان و شنوندگان محترم و خدمت جناب آقای طباطبایی و شما جناب آقای کریمی. اجازه می‌خواهم پیش از ورود به بحث چند دقیقه، فشرده‌ای از بحث و محورهای کلیدی آنچه که در این کتاب مطرح کرده‌ام را عرض کنم و جزئیات بیشتر را در خلال گفتگو خدمت شما بیان کنم.

اصلاً مسئله‌ی کشتن انسان به دست انسان، تأسیس ادیان نیست، این یک ابداع ناپسند بشری است که از آغاز پیدایش انسان وجود داشته و ادیان آمده‌اند و یا تأیید و یا تثبیت کرده‌اند و یا مقید و محدود و مشروط کرده‌اند تا زمان ما که در حال حاضر حدود دوسوم کشورهای جهان حکم اعدام را تعطیل کرده‌اند و یا متوقف کرده‌اند و در مابقی

کشورهایی هم که این حکم اجرا می‌شود به ندرت اجرا می‌کنند و چند کشوری که بیشترین مجازات اعدام را دارند، پنج تا از آنها در رأس هستند که متأسفانه ایران یکی از آنهاست. در کشورهای اسلامی هم یکی از دلایل پایداری این نوع کیفر، توجیه دینی است. یعنی تصور می‌شود که چون نص صریح قرآن در رابطه با قصاص هست، مخالفت با این حکم یا تشکیک در آن، تشکیک در دین و ضروریات دین است. به همین دلیل هم یکی از اهداف من در این کتاب این بود که نشان بدهم با یک منطقی درون دینی اتفاقاً می‌شود به طور کامل مجازات اعدام را تعطیل کرد و هیچ منافاتی هم با شرع ندارد. برای این کار دو نوع رویکرد اتخاذ شده است. یکی رویکرد حلّی یا رادیکال، یکی هم رویکرد تضيیقی.

رویکرد حلّی که چهار دلیل برای آن ذکر شده و بیشتر، دلایل مذکور در فقه سنتی و فقه سیاسی است. مثل قول مشهور عدم اجرای حدود و قصاص در دوره‌ی غیبت و یا این که مثلاً حاکم می‌تواند حتی احکام اولیه را تعطیل کند. اما رویکرد دوم که بیشتر ناظر به وضعیت ما است، یعنی رویکرد تضيیقی ابتدا اعدام و قصاص را تفکیک می‌کند و موارد اعدام را در فقه و در قانون مجازات اسلامی احصاء می‌کند و نشان می‌دهد که عمده‌ی احکام اعدام در فقه و در قانون مجازات اسلامی اینها یا ظاهراً جزو حدود هستند - ولی هیچ مبنای قرآنی ندارند و حتی از لحاظ روایی هم مبنای محکمی ندارند - و یا جزو تعزیرات هستند و احکام تعزیری هم احکامی هستند که شارع جعل نکرده، این را حاکم جعل کرده چون خودش وضع کرده، خودش هم می‌تواند تعطیل کند.

در سده‌های گذشته یک اشتباه بسیار جزئی توسط مفسرین و فقهای شیعه و سنی رخ داده، جزئی ولی نتایج بسیار بزرگی داشته، در حدی که حتی ناقض فلسفه‌ی دین و شریعت هم بوده است، آن هم این است که در یک مورد دچار بدفهمی شده‌اند. یعنی در آیه‌ی «ولکم فی القصاص حیات یا اولی الالباب» دو کلمه را در آن جابجا متوجه شده‌اند. به این معنی که تصور کرده‌اند در قرآن، هدف قصاص است، در حالی که من در این کتاب بر اساس دلالت‌های لفظی و صریح آیه و به قرینه‌ی آیات دیگر، نشان داده‌ام که در این آیه، هدف حیات و تضمین حیات اجتماعی و فردی است و قصاص آلیت دارد، قصاص وسیله است. بنابراین وقتی هدف، حیات باشد، اینجا بحث مناسک‌گرایی پیش می‌آید که من هم البته در کتاب راجع به آن توضیح داده‌ام و گفته‌ام که مناسک‌گرایی یعنی جمود بر لفظ، جمود بر وسیله، جمود بر شکل. قانون وضع می‌شود برای تأمین نظم شهری، نظم اجتماعی، اگر فرض کنید که فناوری پیشرفت کرد و ساخت شهری عوض شد و ماشین‌های بدون سرنشین آمد، این قانون قبلی دیگر جوابگو نیست و هدفی که تأمین نظم اجتماعی است را نمی‌تواند دنبال کند و تأمین کند، شما باید قانون را عوض کنید برای رسیدن به آن هدف. مناسک‌گرایی یعنی این قانونی که وسیله است، مقدس می‌شود، بر آن جمود ورزیده می‌شود و نمی‌خواهند تغییر بدهند. اگر ما بپذیریم این بدفهمیدن در مدعای صورت گرفته‌ها، آن وقت می‌گوییم اگر تجربه و تحقیق و نتایج یافته‌های علمی نشان بدهد که قصاص، امروز بازدارنده نیست و قصاص ما را به آن هدف که

تأمین حیات اجتماعی است نمی‌رساند، بنابراین باید وسیله‌ی دیگری و وسیله‌ی بهتری را برای رسیدن به آن هدف جایگزین کرد.

کریمی: خیلی ممنون. آقای طباطبایی برداشت آقای باقی از مهمترین آیه در قرآن در مورد قصاص این است که هدف در واقع حق حیات بوده و هدف متعالی شمردن این حق بوده و خود انجام قصاص یک وسیله بوده برای آن هدف و می‌گویند بر این مبنا فکر می‌کنند که می‌شود قصاص در این مورد، مجازات اعدام را، مسکوت گذاشت و یا حتی لغو کرد، در عین حال نکات دیگری گفتند که می‌شود گفت استدلال‌های برون دینی در مورد لغو مجازات اعدام است از جمله این که ایشان می‌گویند مجازات اعدام پیشگیری نمی‌کند، نشان داده که پیشگیری نکرده. شما نظرتان چیست و چرا شما فکر می‌کنید مجازات اعدام هرچند آنطور که به من گفتید بهتر است تا جایی که ممکن است تعدادش و مواردش کاهش پیدا بکند ولی نباید لغو بشود؟

صالح طباطبایی: من سلام عرض می‌کنم خدمت جناب آقای باقی، شما و بینندگان گرامی. نکته اینجاست که آقای باقی در کتاب خودشان در ص ۳۲ مرقوم فرموده‌اند «دومین نکته آنکه نگارنده فارغ از آموزه‌های اسلامی و از منظر برون دینی، براساس دلایلی به نفی مجازات اعدام باور پیدا کرده است». ایشان دلایل اصلی‌شان که مطلقاً اعدام را نادرست می‌دانند این طور که در کتاب من مطالعه کردم، دلایل برون دینی است. اجازه بدهید پیش از این که به دلایل برون دینی و درون دینی و دیدگاه ایشان در این زمینه پردازم، یک نکته را ذکر کنم. آن نکته این است

که بنده همان طور که قبلاً عرض کردم خدمت آقای کریمی، کاملاً با مساعی فرخنده و ارزنده‌ی جناب آقای باقی برای محدود کردن اعدام، پیشنهاد گزینہ‌ی چهارم که حبس هست، کیفیتش را امیدوارم در بحث به تفصیل بیاوریم، و مساعی ارزنده‌ای که در این راه مبذول داشته‌اند، کاملاً بر این مساعی ارج می‌نهم و کار ایشان را بزرگ می‌دارم. اما ایشان نظریه‌شان نفی مطلق اعدام است بدون هیچ استثنایی. حتی در مورد کسانی که جنایت بر علیه بشریت انجام می‌دهند. ایشان بارها در مقالات و در مصاحبه اخیرشان با نشریه‌ی «دیگر» که متعلق است به انجمن اسلامی دانشگاه صنعتی شریف، تأکید کرده‌اند که من حتی مخالف اعدام صدام و یا کسی مثل هیتلر هستم و هیچ استثنایی را در این زمینه بر نمی‌تابند. من نقدم نسبت به نظریه ایشان منحصر و متمرکز است بر نفی مطلق اعدام.

ایشان دلایلی را به عنوان دلایل برون‌دینی بر شمرده‌اند و دلایلی را از متن قرآن کریم و روایات. دلیل اول‌شان این است که مجازات اعدام بازدارندگی ندارد و مثال‌هایی را ذکر کرده‌اند. مثلاً از آرتور کسلر نقل کرده‌اند که می‌گفته در مراسم اعدام جیب‌برها در لندن، در زمانی که جیب‌برها را اعدام می‌کردند، افراد، جیب‌بری می‌کردند. یا دادستانی قم، پژوهشی انجام داده و دیده بسیاری از کسانی که اعدام می‌شوند، پیش‌تر در مراسم اعدام فرد دیگری شرکت کرده‌اند و از این قبیل مسائل. تمام این استدلال‌ها مبتنی بر یک تحلیل آماری نادرست است. جامعه‌ی آماری این تحلیل، اعدامی‌ها و یا جیب‌برها در مثال کسلر،



یعنی این که از زندانی‌ها پرسیده‌اند آیا شما پیش‌تر در مراسم اعدام شرکت کرده‌اید؟ فرض کنید که اکثریت بگویند بلی، ما شرکت کرده‌ایم. تعمیم یک جامعه‌ی آماری زندانی‌هایی که محکوم به اعدام هستند در کل جامعه‌ی آماری و کل جامعه، یک تعمیم آمار استنباطی نادرست است. کاملاً غلط است. بلکه اگر بخواهند تحلیل کنند باید دو جامعه را در نظر بگیرند در شرایط یکسان. در یکی شرایط اعدام باشد و در دیگری نباشد. یا در یک جامعه در یک دوره‌ای مجازات اعدام باشد و در یک دوره‌ای نباشد و بعد ببینند واقعا در شرایط یکسان آمار جنایت کاهش پیدا کرده یا نه؟

**کریمی، مجری برنامه:** آقای طباطبایی در مورد استدلال درون دینی آقای باقی چه می‌گویید؟ آقای باقی خیلی خلاصه می‌گویند فلسفه‌ی قصاص بر محترم شمردن حق حیات است. در صورتی که این فلسفه نادیده گرفته شده و حق قصاص، عمده شده است. یعنی مجازات کسی که قتل نفس کرده است و می‌گویند این براساس یک خوانش اشتباه از این آیه‌ی قرآنی است که ایشان برشمردند.

**طباطبایی:** ایشان به آیه ۱۷۹ سوره‌ی بقره استناد می‌کنند که ادامه‌ی آیه‌ی قبلی است که در آیه‌ی قبلی ذکر کرده که بر شما قصاص در مورد کشته‌گان مقرر شده و توضیح داده و مسئله عفو را مطرح کرده که «فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ» اگر کسی از سوی برادرش به چیزی بخشیده شد، کسی که ولی مقتول است باید پیگیری به نیکویی و شایستگی انجام بدهد برای گرفتن دیه و آن دیگری «فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ»

و دیگری هم که قاتل هست، باید دیه را به نیکویی پرداخت کند و در ادامه ی آیه می گوید «ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ» این یک ارفاقی از سوی خداوند است و رحمتی برای شما. در آیه ی بعدی می گوید «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» برای شما در قصاص حیاتی هست ای خردورزان.

آقای باقی در اینجا می فرمایند مفسرین درست نفهمیده اند و فکر کرده اند مراد از این حیات، در خود قصاص است، در حالی که ما باید الف لام مربوط به قصاص را الف لام عهد بدانیم که به آیه ی قبلی برمی گردد که منظور همان بخشش است.

کریمی: اما خوانش شما این نیست و معتقد هستید چنین خوانشی...  
طباطبایی: این خوانش، نه تنها خوانش من نیست، بلکه در کل تاریخ صدر اسلام هیچ کسی چنین خوانشی نداشته است.

باقی: البته چند تا نکته هست که نمی دانم مجالی هست یا نه. یک نکته کلیدی هست که ان شاء الله آخر بحث اگر فرصت شد عرض می کنم. من دلایلم را توضیح داده ام که چرا نمی شود گفت حیات در خود قصاص است. قصاص وسیله است نه این که هدف است. یکی اینکه اصلاً شما این را بپذیرید که حیات در خود قصاص است، اصلاً عفو بی معنا می شود. و قرآن اتفاقاً نمی گوید یا قصاص یا دیه یا عفو. عفو گزینه ی مؤکد و راجح است. بنابر این وقتی عفو مؤکد و راجح است دیگر نمی توانیم بگوییم معنایش این است که حیات در خود قصاص است، چون اگر این باشد اصلاً عفو منتفی می شود.

نکته‌ی بعد اینکه وقتی ما بحث درون‌دینی و برون‌دینی می‌کنیم، می‌گوییم یافته‌هایی که حداقل در این دو‌یست ساله بشر به دست آمده این را نشان می‌دهد و روایی و پایایی آن هم به تکرار این تحقیقات و نتایج مشابه آن است. اگر شما تاریخ مجازات‌ها را نگاه کنید می‌بینید که مجازات‌ها از گذشته‌های دور که دو شقه کردن و سوزاندن و تکه پاره کردن بوده است، در طول تاریخ به مرور انسانی‌تر و نرم‌تر و تعدیل شده است. یک دلیلش این است که دیده‌اند این مجازات‌ها کارآمد نیستند، بازدارنده نیستند و تعدیل می‌شدند. اگر شما امروز معتقد باشید که مجازات اعدام بازدارنده است، به طور طبیعی نتیجه این می‌شود که مجازات اعدام هرچه خشن‌تر باشد، بازدارنده‌تر است. یعنی ما باید برگردیم به شیوه‌های قدیم که بشر از آن عبور کرده است. از طرفی تحقیقات تجربی هم، در دو‌یست سال اخیر صدها تحقیق تجربی در کشورهای با فرهنگ و زبان و مذهب و جغرافیای مختلف صورت گرفته و نتایج مشابه داشته و نشان داده که مجازات اعدام بازدارنده نبوده، بلکه در کشورهای که تعطیل شده است، چرخه‌ی جرم و جنایت کمتر شده است. بنابراین، این بحث تجربی، یک بحث دینی است.

یک بحث بسیار مهمی است که بحث معیاری است و به نظر من ربطی به زمان و مکان و شریعت خاصی هم ندارد گرچه در قرآن هم تصریح شده، مثلاً وقتی در قرآن یک معیار می‌دهد - معیار بسیار مهمی است - این معیار که ملاک حرمت این است که چیزی که ضررش بیش از نفع آن باشد، حرام است. مثلاً در همین آیه می‌گوید «يَسْأَلُونَكَ عَنِ

الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ». می‌گوید شراب برای مردم منافع هم دارد و گناه هم دارد. اما دلیل حرمت آن چیست؟ دلیلش این است که «إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» و یا در آیه‌ی دیگر می‌فرماید «وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمُكِّتُ فِي الْأَرْضِ»، آن چیزی که به نفع مردم است، می‌گوید ناس.

**کریمی:** اینجا استدلال شما در عین اینکه نقل می‌کنید از آموزه‌های دینی، ولی استدلال‌های برون دینی است یعنی فکر می‌کنید اعدام برای جوامع ضررش بیش از نفع آن است. درست می‌گوییم؟

**باقی:** من می‌خواهم بگویم معیاری که من الآن دارم می‌گویم، این معیار «نفع» ضمن این که دو آیه برای آن می‌آورم که نص صریح قرآن است، باید ببینید که متأسفانه این معیارها در اجتهاد دخالت نکرده تا حالا. معیار این است که نفع آن بیشتر است یا ضررش؟ ببینید این یک معیار عقلایی است. تجربه‌ی بشر بر مبنای هم عقل و هم تجربه و هم چیزی که مبنای دینی دارد ثابت کرده که مجازات اعدام بازدارنده نبوده. نه تنها بازدارنده نبوده، بلکه در مواردی برعکس، چرخه‌ی خشونت را تقویت کرده است.

**طباطبایی:** من یک سؤال دارم. سؤال خیلی روشن از جناب باقی. فرض کنید فردی در معرض خطر مرگ قرار گرفته از سوی یک مهاجم که می‌خواهد جان او را بگیرد، به آن فرد حمله می‌کند و آن فرد از خودش دفاع می‌کند و مهاجم در فرآیند دفاع کشته می‌شود. در کدام قانون جهان این فردی که از جان خودش دفاع کرده مجرم می‌دانند؟ هیچ کجا. این

اگر اثبات بشود که این برای دفاع از جان خودش آن فرد را کشته است، هیچ کسی او را مؤاخذه نمی‌کند و تحت پیگیری قرار نمی‌گیرد. حالا فرض کنید این سناریو اینجوری رخ می‌داد که آن فرد حمله می‌کرد و او از خودش دفاع می‌کرد اما نمی‌توانست بر مهاجم غلبه کند و مهاجم او را می‌کشت. حالا فرد کشته شده و یک قاتل وجود دارد، شما می‌گویید در حالت اول که آن فرد خودش هم زنده است اما در دفاع مهاجم را کشته است، هیچ اشکالی وجود ندارد، اما حالا که قاتل یک فرد بیگناهی را کشته اگر بگوییم که باید مجازات بشود به خاطر کار نادرستش، شما می‌گویید نه، این کار را نباید انجام بدهید. به نظر شما این منطقی واقعاً پذیرفتنی است؟ در حالت اول فرد کشته نشده و قاتل کشته شده است و مهاجم کشته شده است. در حالت دوم یک فرد بیگناه کشته شده است، شما در حالت اول می‌گویید که هیچ اشکالی ندارد کشته شدن آن فرد مهاجم، در حالت دوم می‌گویید کشته شدن فرد مهاجم اشکال دارد. به نظر شما این استدلال پذیرفتنی است؟

در مورد خشن بودن هم این استدلال شما ناقص است. بله. مجازات‌ها در قدیم خشن بود. الآن هم در بعضی از کشورها مثل کره شمالی، همچنان مجازات‌های خشن وجود دارد. اما چه شد که این مجازات‌ها، خشونت آنها کم شد؟ برای اینکه عقلا دیدند خشونت بیش از حد، تأثیر معکوس می‌گذارد. افراد حس همدردی با قاتل پیدا می‌کنند. عبرت نمی‌گیرند، به دلیل این که عبرت نمی‌گیرند، از خشونت کاسته شد. این که اعدام عبرت‌آموز است در پژوهش‌هایی که اخیراً انجام شده،

مثل پژوهش سال ۲۰۰۵ توسط دو تن از حقوقدانان بسیار مشهور دانشگاه هاروارد، آقای سان اشتاین و آقای ادریا زرمیو، اینها در سال ۲۰۰۵ نشان داده که مجازات اعدام در جوامع عبرت‌آمیز است.

کریمی، مجری: آقای باقی، دو نکته. یکی اینکه ایشان می‌گویند اگر در طول تاریخ مجازات‌ها به آن میزان که قبلاً بوده‌اند خشن نیستند و در طول تاریخ از خشونت مجازات‌ها کاسته شده است، این ما را به این نمی‌رساند که الآن مجازات اعدام را لغو کنیم. دوم اینکه: ایشان می‌گویند تحقیقی توسط دو تن از حقوقدانان دانشگاه هاروارد که نشان می‌دهد مجازات اعدام عبرت‌آموز است. می‌توانید جواب بدهید؟

باقی: من دو تا نکته را عرض کنم. یک اشکال بزرگی که ما همیشه با آن مواجه هستیم و متأسفانه خیلی اشتباه عجیبی است و الآن هم در خلال فرمایشات آقای طباطبایی این عبارت آمد که وقتی که مهاجمی فرد بیگناهی را کشت نباید مجازات بشود، بلافاصله این تصور پیش می‌آید که وقتی ما می‌گوییم کسی اعدام نشود، یعنی مجازات نشود. اعدام نکردن به معنای مجازات نکردن نیست.

کریمی، مجری: چیزی که مشکل‌ساز است در آموزه‌های اسلامی تا جایی که من می‌دانم، این است که دو تا گزینه پیش روی اولیاء دم یا قانونگذار گذاشته شده است وقتی جرم، قتل نفس است. این دو تا گزینه یکی قصاص است، یکی بخشش یا عفو در قبال گرفتن دیه. آیا این مشکل‌ساز نیست؟ یعنی آیا این خوانش شما را در تخفیف دادن موارد مجازات اعدام و در نهایت لغو اعدام، دچار مشکل نمی‌کند؟

برای اینکه براساس آموزه‌های اسلامی، یا قاتل باید قصاص بشود یا بخشیده بشود. راه سومی را باز نگذاشته و این خوانش درون دینی شما دچار مشکل می‌کند. نمی‌کند؟

**باقی:** یکی از مباحث کلیدی من در همین کتاب این است که می‌گویم وقتی این کف و سطح مقرر شده در قرآن، بین عفو تا قصاص، سه گزینه‌ی عفو، قصاص، دیه - یا جریمه مالی - بین اینها هر چیز دیگری مجاز است. حبس که اشد از عفو و اخف از قصاص است، این هم در دل این جواز نهفته است. قانون مجازات که سه‌گزینه‌ای است اگر بیاید و بشود چهار گزینه‌ای، شما خواهید دید که بسیاری از این مجازات‌های قصاص در کشور تعطیل می‌شود. ما نمونه‌های زیادی داشته‌ایم که اولیاء دم حاضر نیستند دست‌شان به خون آلوده بشود، ولی از آن طرف هم حاضر نیستند که طبق این قانون فعلی که می‌گوید اگر تعیین تکلیف نکنید، دادستان با اخذ تأمین مجرم را آزاد می‌کند، قاتل آزاد بگردد و راست راست جلوی چشم آنها بچرخد. این قانون به استناد اینکه چون شرع، حبس مقرر نکرده، آمده یک چنین چیزی را وضع کرده است اما سوق داده به کشتن در حالی که شرع می‌گوید عفو راجح است ولی قانون دارد مردم را هل می‌دهد به سمت اجرای قصاص. این در دل جواز عفو نهفته است، بنابراین، اگر قانون چهارگزینه‌ای بشود بسیاری از این مجازات‌های قصاص تعطیل می‌شود.

**کریمی:** آقای طباطبایی، آقای باقی می‌گویند می‌شود از این دوگانه‌ی بخشش یا قصاص، گذر کرد. حتی براساس خوانش دینی. ولی اگر

خوانش دینی ایشان را هم کنار بگذاریم، آیا در جوامعی که به جای اعدام، مجازات سنگین حبس می‌دهند و حق حیات را از طرف نمی‌گیرند، فکر نمی‌کنید این بهتر عبرت‌آموز باشد؟ در عین اینکه حق حیات را هم از کسی نگرفته‌اند؟

**طباطبایی:** من به پرسش اخیر شما پاسخ خواهم داد اما ابتدا یک نکته‌ای را عرض کنم. من با پیشنهاد ایشان برای درج گزینه‌ی چهارم در قانون موافقم و به نظر منعی هم از لحاظ شریعت وجود ندارد وای کاش این طور بشود. یعنی اولیاء دم بتوانند درخواست حبس کنند. ای کاش این در قانون گنجانده بشود و پیشنهاد خوبی است و با ایشان در این زمینه هیچ بحثی ندارم.

**کریمی:** ولی معتقدید که گزینه‌ی قصاص نباید حذف بشود.  
**طباطبایی:** من معتقدم که نفی مطلق اعدام، منطقی ندارد. بلکه کاهش اعدام و تبدیل موارد اعدام به حبس، اینها بسیار عالی است، اما نفی مطلق اعدام مبنایی ندارد.

**کریمی:** آیا این اولویت که بیگناهی نباید اعدام بشود، برای اینکه اعدام یک مجازات برگشت‌ناپذیر است، اگر شما کسی را از حق حیات محروم کردید، محروم شده و تمام است آیا این ارجحیت ندارد بر اعدام تعداد زیادی از گناهکاران؟ یعنی اگر شما قانونگذار و مجری قانون بودید، ترجیح نمی‌دادید که صد تا حکم اعدام را اجرا نکنید برای اینکه در یکی از اینها ممکن است خطایی بوده باشد و یک بیگناه اعدام بشود؟ این استدلال قوی نیست؟



**طباطبایی:** نه. متأسفانه قوی نیست وای کاش که قوی بود. بسته به این است که شما از چه منظری به موضوع نگاه کنید. کانت که جزو مکتب سزاکرایان و یا به تعبیری می شود گفت عقوبت خواهان است، به این که اعدام بازدارندگی دارد یا نه کار ندارد. افرادی که به این مکتب قائل هستند، مثل کانت و هگل و خیلی کسانی که از سال ۱۹۸۰ به این طرف، به این مکتب در قانون گرایش پیدا کردند و حتی روز به روز تعداد اینها دارد بیشتر می شود، این است که هیچ بیگناهی نباید تنبیه بشود مگر کسی که جرمی را انجام داده آن هم به اندازه و متناسب با آسیبی که زده است. این یک نظریه است. یعنی بیگناهان نباید تنبیه بشوند. در قصد خطا که آقای باقی کاملاً احکام آن را می دانند کسی قصد ندارد دیگری را بکشد، به خطا او را می کشد، بدون قصد قبلی و بدون سوءنیت، مگر خطا رخ نداده؟ خوب خطا رخ داده و یک جانی از دست رفته است، آیا می شود این جان را برگرداند؟ در قتل خطا. نه.

**کریمی:** معتقدید در اعدام بیگناهان مواردی که هست این هم چنین خطایی خواهد بود.

**طباطبایی:** بله. عیناً مثل همان خطا است.

**باقی:** اصلاً بحث ما در مورد قتل خطایی نیست. جالب است که قرآن در مورد قتل خطایی تکلیف را روشن کرده آنجا هم فقط دیه است، بحث قرآن در مورد عفو و تأکید بر عفو، اتفاقاً در مورد قتل هایی است که با سوءنیت و با سبق تصمیم بوده است، یعنی قاتل به عمد است که تأکید می کند باید عفو بشود.

**کریمی:** آقای باقی جدا از این که در قرآن چه گفته شده، بگذارید به عقل خودمان رجوع کنیم. خیلی از فیلسوف‌ها و خیلی از حقوقدان‌ها این عقل جمعی را اینجوری تعریف می‌کنند که جان استوارات میل، فیلسوف لیبرال قرن نوزدهمی گفته - که از آباء لیبرالیسم است - موافق مجازات اعدام است. البته لیبرال‌های امروزی را من ندیده‌ام که لیبرالی موافق مجازات اعدام باشد، لیبرال‌های امروزی موافق نیستند ولی جان استوارات میل می‌گوید کسی که قاتل است، حق حیات خودش را با سلب حق حیات دیگری، عملاً سلب می‌کند. یعنی قاتل عمد به واسطه‌ی سلب حق حیات دیگری، از خودش هم سلب حق حیات می‌کند. این استدلال قوی‌ای است، غیر از این است؟

**باقی:** من یک چیزی به نظرم مهم‌تر از حرف جان استوارات میل باید بگویم. این نکته که آقای کریمی هم اشاره کردند به عنوان بحث خطا، اتفاقاً کتاب *criminal justice* که ما هم ترجمه کردیم، فقط چهارصد مورد اعدام اشتباه در آمریکا صورت گرفته که احکام آنها در دادگاه‌های با هیئت منصفه صادر شده را ذکر می‌کند، نشان می‌دهد که در کشورهایی مثل کشور ما چقدر احتمال خطا بیشتر است و دوم این که من به جای این که حرف جان استوارات میل را بگویم، این حرف پیامبر اسلام را می‌گویم که می‌فرمایند: «أَذْرُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنَّ وَجَدْتُمْ لِلْمُسْلِمِ مَخْرَجًا فَخَلُّوا سَبِيلَهُ؛ فَإِنَّ الْإِمَامَ لَأَنَّ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ

---

۱- ترجمه این کتاب توسط عمادالدین باقی و محمدحسین باقی، تحت عنوان «قضایات آمریکایی» در سال ۱۳۸۲ از سوی انتشارات سربانی، چاپ و عرضه شده است.

أَنْ يُخْطَىٰ فِي الْعُقُوبَةِ» می‌فرمایند تا می‌توانید مسلمان‌ها و مردم را از اجرای حدود دور کنید، تا امکان دارد نگذارید حدود اجرا بشود و حتی این جمله که می‌فرماید اگر امام در عفو خطا بکند، بهتر از این است که در عقوبت خطا کند. باز یک روایت مهمتر که من در شگفت هستم که چرا فقهای ما که آمده‌اند و فقه را روایی کرده‌اند، به همهی روایات تمسک نکرده‌اند. مثلاً روایات محکمی داریم که پیامبر می‌فرمایند - بعد از این که آیهی قصاص نازل شد و خداوند تأکید به عفو کرده - پیامبر می‌فرمایند «أَمَّا إِنَّهُ إِنْ قَتَلَهُ كَانَ مِثْلَهُ» اگر کسی بعد از آیهی قصاص، کسی را بکشد و قصاص بکند، تقریباً او هم مثل قاتل است. یعنی پیغمبر می‌خواهد بگوید وقتی خداوند ترجیح داد، شما ترجیح خداوند را بپذیرید. می‌خواهم بگویم این در مورد قاتل به عمد است. یعنی اصلاً در مورد قتل خطایی نیست. بنابر این، این که جان استوارت میل می‌گوید این یک توجیه سنتی قدیمی است برای سلب حیات قاتل. ولی من می‌گویم پیامبر می‌گویند حتی اگر قتل هم کرده، شما تا می‌توانید از حدود و قصاص و اینها دوری کنید و نگذارید اجرا بشود.

**طباطبایی:** رفت و آمد بین دیدگاه درون دینی و برون دینی اساس این بحث را متزلزل کرده است. ما اول باید از منظر برون دینی بحث را مطرح می‌کردیم و دلایل ایشان را می‌شنیدیم که من عرض کردم ایشان حتی یک دلیل کامل در این زمینه ارائه نکردند بعد می‌آمدیم سراغ متون دینی. در متون دینی، ایشان دو روش انتخاب کرده‌اند. روش حلی و روش تزیینی. در روش حلی، ایشان چهار پنج راه معرفی کرده‌اند. مثلاً

اینکه مصلحت ایجاب می‌کند که جلوی اعدام گرفته بشود برای اینکه وجهه اسلام خراب خواهد شد و امثال اینها. چهار پنج تا. تمام مطالبی که ایشان گفتند، از فقهای شیعی است. حتی در یک مورد که ایشان استناد کردند به علامه‌ی حلّی و محقق حلّی و آقای حلبی که قبلاً منتقد ایشان بودند و به سختی به ایشان حمله می‌کردند، استناد کردند که ایشان گفته‌اند که مجازات اعدام باید تا زمان ظهور معصوم انجام نشود. من سؤال این است که آیا این واقعاً روش حلّی است؟ شما گویا این کتاب را به عربی هم ترجمه کرده‌اید. گویا جهان اسلام فقط منتظر شنیدن نظر آقای حلبی و محقق حلّی است. مبانی فقهی آنها با مبانی شما متفاوت است. شما مبانی حلّی موضوع را گذاشته‌اید تنها بر دوش تعداد معدودی از علمای شیعه امامیه؟

**کریمی:** آیا منظور شما این است که آقای باقی می‌آید و از جایگاه فرد مخالف با مجازات اعدام می‌رود در درون متون دینی و گزینشی هم عمل می‌کند و چیزهایی که خودش دوست دارد برای اثبات حرفش می‌گیرد؟  
**طباطبایی:** دقیقاً.

**باقی:** اولاً شما تمام فقها و مفسرین را نگاه کنید، بی‌استثناء وقتی می‌خواهند قولی را اختیار کنند گزینش می‌کنند. یک روایت را تخطئه می‌کنند و یک روایت را تقویت می‌کنند. گزینش که شیوه‌ی اجتهاد است. آنقدر روایات و ادله با هم معارض هستند که امکان ندارد شما بتوانید به همه آنها استناد کنید. گزینش یک امر طبیعی است منتها من برای اینکه از مشکلات گزینش به معنایی که جناب طباطبایی

می‌گویند دور بشویم، در ابتدا گفتم که مبنای ما در این تحقیق، قرآن است، نه روایات. بنابر این هرکجا روایات موافق قرآن بودند، ما پذیرفتیم و هر جا که روایات موافق نبودند، یا شبهه بود در موافقت آنان با قرآن، ما آنجا روایات را نپذیرفتیم.

کریمی: آقای طباطبایی، یکی از دلایل مخالفت با مجازات اعدام، مخالفت جامعه‌شناسانی است که می‌گویند توزیع جمعیتی اعدام - چه حکم اعدام چه اجرای حکم اعدام - در کشورهای مختلف به ما نشان می‌دهد که بیشتر ضعفا، کسانی که نمی‌توانند وکیل خوب بگیرند، طبقات پایین، کسانی که از نژادهایی هستند که در کشور خودشان مورد تبعیض و محرومیت واقع می‌شوند، موارد مجازات اعدام غالباً از میان اینهاست و شما کمتر کسی را پیدا می‌کنید که به وکیل‌های عالی‌رتبه دسترسی داشته باشد و کارش به آنجا بکشد. کمتر کسی را پیدا می‌کنید که بتواند اعمال نفوذ کند و کارش به آنجا برسد. مطالعات جامعه‌شناختی با مدرک و سند نشان داده که قربانی مجازات اعدام در هر کشوری، حتی کشورهای توسعه یافته، کسانی هستند که مورد تبعیض واقع می‌شوند، تبعیض سیاسی - یعنی کسانی که فعال سیاسی هستند -، تبعیض نژادی، تبعیض طبقاتی، این به ما چه می‌گوید در مورد مجازات اعدام؟ یعنی اهرم قانون است، ولی اهرمی که به تساوی به کار نمی‌برند برای افراد و به شکل مساوی. وقتی برگردید می‌بینید این یا آن شخص به این دلیل مجازات شدند که وکیل خوب نداشتند، خانواده‌شان نتوانست پیگیری کند، تبعیض‌های نهادینه در

دستگاه‌های قضایی و حکومتی بود و ... .

**طباطبایی:** ببینید مگر این منحصر به اعدام است؟ در مورد زندان هم همین طور است و در مورد کیفرهای دیگر هم همین جور است. در آنجا اگر بررسی بشود.

**کریمی، مجری:** در آن زمینه‌ها هم تلاش می‌شود که مجازاتی یا تخفیف پیدا کند و یا مسدود بشود و یا برانداخته بشود، در آن زمینه‌ها هم این مسئله هست.

**طباطبایی:** یعنی شما معتقدید که مجازات را به کلی باید برانداخت، یا باید نظام را اصلاح کرد. یعنی فردی که توانایی مالی ندارد و تمکن مالی ندارد و از طبقه‌ی ضعیفی هست، باید از طریق قانون مورد پشتیبانی قرار بگیرد و به او کمک بشود، آیا راه این ملغی کردن تمام انواع مجازات است یا این که بهبود سیستم قضایی و رویه‌های قضایی؟

**کریمی:** می‌شود تا زمانی که سیستم‌های قضایی اصلاح می‌شوند که راه درازی است، آنچه که برگشت‌ناپذیر است را لغو کرد.

**طباطبایی:** یعنی اگر سیستم‌های قضایی اصلاح بشوند، اعدام را می‌شود از سر گرفت؟

**کریمی:** خیر. آن وقت می‌شود صحبت کرد راجع به این که هر کدام از اینها، مهم این است در حال حاضر رویه‌ای که بیشترین نتیجه را می‌دهد چیست؟ شما این را واگذار کنید به بعد که بعدها، وقتی سیستم‌های قضایی اصلاح شدند چکار باید کرد.

**طباطبایی:** بیان شما این بود که مادام که سیستم‌های قضایی در

وضعیت فعلی هستند، ما مجازات‌هایی را که برگشت‌ناپذیر هستند، موقتاً اینها را منتفی کنیم و یا تعلیق کنیم.

**کریمی:** من تعبیر شما را درست می‌دانم. شما معتقد هستید که من موکول می‌کنم به آینده که تصمیم بعدی چه خواهد بود، ولی فکر نمی‌کنید راه جلوگیری از این خسران بزرگ که شما حق حیات یک بیگناه را بگیرید، در شرایطی که این بیگناهان اغلب از میان گروه‌های اجتماعی‌ای هستند که مورد تبعیض هستند و راه جبران کنونی‌اش و راهی که این خسران را وارد نکنیم، در حال حاضر می‌تواند لغو مجازات اعدام باشد.

**طباطبایی:** معنای این سخن این است که مجازات اعدام مطلقاً بر اساس صحبت شما نفی مطلق مجازات اعدام را نمی‌کنیم، ما موقتاً به دلیل شرایط فعلی این مجازات را تعلیق می‌کنیم. این مفهومی است که من از فرمایش شما متوجه می‌شوم. اما شما بازگشتید به مسئله‌ی خطا. خطا در همه‌ی موارد رخ می‌دهد. من گفتم در قتل غیرعمد که فردی بدون سوءنیت بدون اینکه بخواهد کسی را بکشد، می‌کشد و آن جان عزیز از بین می‌رود، چه باید کرد؟ جان که بر نمی‌گردد و غیرقابل برگشت است، چه می‌کنند؟ تاوان و غرامت می‌دهند. این در تمام جاهای دنیا هست. در مورد اعدام هم همین‌جور. باید رویه‌های قضایی اصلاح بشود، باید تبعیض برداشته بشود، باید دقت انجام بشود، همه‌ی اینها درست، حالا کار به درستی صورت نگرفت و فردی بیگناه کشته شد عین همان مورد، چه می‌کنند؟ بعد از این که مشخص شد غرامت

می‌دهند. راهش این است نه این که ما بگوییم به علت این که این مشکل وجود دارد، ما کل مجازات را بطور کلی برداریم و یکسره آن را منتفی کنیم. من اینجوری می‌فهمم. در مورد زندان که از من پرسیدید، گفتید که راه زندان. آقای باقی هم در کتابشان این را نوشته‌اند که گاهی این زندان از مرگ بدتر است. صدها مرتبه از مرگ بدتر است. در مورد صدام هم همین را گفته‌اند و گفته بودند این را اگر یک بار بکشید، این که توان جنایتش را نداده، اما اگر زندانش کنید و یک زندان شاقی بر او باشد، مثل صدمبار مُردن است. من سؤال این است که به نظر شما این روش به زندان انداختن که صدمبار از مردن بهتر باشد، این روش خیلی انسانی‌تر از اعدام است؟ یعنی یک انسانی تمام آزادی‌ها را از او سلب کنیم و این فرد را به کار شاق بگماریم، زجر بدهیم، با این عنوان که او را نکشیم؟

**کریمی:** حداقلش این است که یک مجازات سنگین حبس، امکان تجدیدنظر در آن هست وقتی مشخص بشود که طرف بیگناه بوده است. این حداقل، کم چیزی نیست برای کسی که بیگناه است. اما در مقابل افرادی که گناهکار هستند و جنایات عجیب و غریب انجام داده‌اند، اینها در آن زندان، مثل زندان‌های آمریکا که نمونه‌اش را دیدید، زندگی می‌کنند. ما دو حالت داریم یا به آنها اجازه‌ی حیات بدهیم، یک حیات معمولی که کار کند، دستمزد بگیرد، پول جمع کند، خرید کند، مطالعه کند، تحصیل کند، یا تمام این حقوق را از او بگیریم. معنای این سخن چیست؟ این انسان که همه‌ی حقوق را از او سلب کرده‌ایم



و مسلوب الحقوق کامل شده، این شأن انسانی خودش را حفظ کرده؟ به نظر شما این نسبت به خطایی که ممکن است رخ بدهد برابری می‌کند؟

**کریمی:** آقای باقی اشاره‌ای که جناب طباطبایی کردند به نظر امانول کانت، فیلسوف مشهور آلمانی، بی‌جواب ماند. البته این حرفی که کانت زده در خیلی از فلسفه‌های دیگر و در ادیان هم هست که مجازات باید هم وزن خطا و جرم و جنایت باشد. شما اگر کسی که قتل عمد کرده، هم وزن با جرمش مجازات نکنید، عادلانه رفتار نکرده‌اید، یعنی با قربانی و خانواده قربانی به عدالت رفتار نکرده‌اید.

**باقی:** من اگر بخواهم به یک دلیل برون دینی متوسل بشوم به جای اینکه به اقوال پراکنده‌ی فیلسوفانی که مخالف یا موافق اعدام هستند متوسل بشوم، به تحقیقات و صدها تحقیق جامعه‌شناختی که در طول این دو‌یست سال انجام شده تمسک می‌کنم که اعتبارش قطعاً خیلی بیشتر است. اما وقتی آقای طباطبایی به من می‌گویند که شما سراغ ادله‌ی برون دینی می‌روید، استناد به کانت هم می‌شود یک دلیل برون دینی. در حالی که من بیشتر منطق درون دینی را لحاظ کرده‌ام. همین نکته که آقای کریمی اشاره کردند که بحث برگشت ناپذیر بودن اعدام به عنوان یک مسئله‌ی بسیار مهم در مورد دلیل اینکه چرا مجازات اعدام باید تعطیل بشود، این مبنای شرعی دارد، همین جمله‌ای که از پیامبر اسلام گفتم که ایشان می‌فرمایند خطای در عفو بهتر است از خطای در عقوبت. یعنی اگر شما یک مجرم را مجازات نکنید، حتی روایت

داریم از امیرالمؤمنین که می‌گویند اگر هزارتا مجرم تنبیه نشوند، بهتر از این است که یک بیگناه تنبیه بشود. این که مبنای دینی هم دارد و محکمتر از حرف کانت هم هست. ضمن اینکه آن منطق برون دینی هم که تحقیقات تجربی است، بیشتر تأیید می‌کند این نظر را.

کریمی: در مورد مجازات اعدام، حقوقدانان برجسته‌ای صحبت کرده‌اند و از جوانب مختلف آن را سنجیده‌اند. آقای باقی این نکته که الآن می‌خواهم بگویم، جزو اصلی‌ترین استدلال‌های دفاع از حکم اعدام و اجرای حکم اعدام نیست، ولی اهمیت دارد در سیستم‌های قضایی. این بخصوص از جانب شماری از حقوقدانان آمریکایی طرح شده که می‌گویند حکم اعدام می‌تواند یک اهرم مهم برای جلب همکاری کسانی باشد که مجرم هستند و جنایتکارند و افشاء اطلاعات‌شان باعث می‌شود از ضررهای بزرگ جلوگیری بشود. شما فرض کنید به یک عضو باند مافیا بگویید که اگر این اطلاعاتی که ما می‌خواهیم افشا کنی، ما تقاضای تخفیف مجازات از اعدام به حبس به تو می‌دهیم. یا در مورد کسی که بمب‌گذار است، اگر بگویید که تخفیف می‌دهیم در مجازات تو به شرطی که به ما بگویی که این بمب کجا کار گذاشته شده و این از ضرر بزرگی جلوگیری می‌کند. خیلی از حقوقدانان می‌گویند سیستم‌های قضایی به این اهرم نیاز دارند برای اینکه جلب کنند بسیاری از جانیان و خطاکاران که اطلاعات‌شان بسیار قیمتی است. باقی: من چیزی که به نظرم خیلی مهم است در این بحث، این است که ما اول باید این را بپذیریم که نفی اعدام نفی مجازات نیست. وقتی

ما می‌گوییم به جای مجازات اعدام، حبس‌های سنگین و حبس‌های طولانی، از یک دیدگاهی گفته می‌شود که این حبس سنگین‌تر از اعدام هم هست، اما مجازات اعدام تبعاتی دارد که یکی از آنها بحث برگشت‌ناپذیری است و یکی این که ما مثلاً در یک موردی الآن آقای طباطبایی اشاره کردند و یا کسانی که شما اشاره کردید مثل بمب‌گذاری دارند، ممکن است شما یک جاهایی بیابید و مواردی را استثناء کنید. شما همین که یک جا استثناء کردید و این باب را باز کردید که استثنا هم بشود، توسعه‌ی آن در اختیار شما نیست، توسعه‌ی آن در اختیار دیگران و در اختیار نهاد قدرت است. بعداً می‌تواند این استثناءها را آنقدر زیاد کند - هر چند که به قول اصولیین ممکن است بشود استثناء مستهجن - ولی تجربه نشان داده که می‌شود تعداد استثناءها را بالا برد. بنابراین ما مجبوریم مجازات اعدام را تعطیل کنیم و مجازات حبس را جایگزین کنیم.

کریمی: من قبل از پایان برنامه باید چیزی از شما پرسم برای اینکه مربوط به خود فعالیت حقوق بشری شماست. فکر می‌کنم شما قبول دارید که مجازات‌هایی مثل اعدام وقتی بسیار محدود می‌شوند و در نهایت لغو می‌شوند که خشونت به طور کلی در سطح جامعه کاهش پیدا کند. برای اینکه دولت‌ها که مجازات اعدام را اجرا می‌کنند، اینها متأثر از جامعه هستند و خشونت در سطح جامعه، از جمله خشونت کلامی، خودش را نشان می‌دهد در عملکرد دولت‌ها. ربط آن به شما این است که شما اخیراً در توصیف عکسی از یک مرد همجنس‌گرا

لفظ «چندش آور» را استفاده کرده‌اید و گفته‌اید این چندش آور است. آیا همین الفاظ، همین توصیفات، دیگری سازی نمی‌کنند؟ و دیگری سازی کردن، قدم‌های اول از آن مسیری که به اعمال خشونت علیه دیگری می‌انجامد نیست؟

**باقی:** من دو تا نکته را باید اینجا تفکیک کنم. یکی اینکه من اصولاً معتقدم همین که شما تجویز کردید، یعنی انسانی می‌تواند انسانی را بکشد ولو به اسم قانون، این خودش چرخه‌ی خشونت را تقویت می‌کند. یعنی انسان این را پذیرفته که می‌شود کسی را کشت...

**کریمی:** سؤال من این است که آیا به کار بردن لفظ چندش آور در مورد عکسی از یک عضو یک اقلیت جنسیتی، این خودش یک حلقه در تقویت چرخه‌ی خشونت هست یا نه؟

**باقی:** من که قصدم یا تصورم این نبوده که این چنین تبعاتی را دارد. طبیعتاً اگر احتمال این را می‌دادم که ممکن است ذره‌ای باعث ترویج خشونت باشد، همان یک لحظه را هم غفلت نمی‌کردم و به کار نمی‌بردم، به خاطر همین هم هست که توضیح داده‌ام که چنین قصدی نبوده و طبیعتاً اگر زمانی ما ببینیم که حتی به کار بردن یک کلمه ممکن است باعث ترویج خشونت بشود، قطعاً به کار بردن آن کلمه جایز نیست.

**کریمی:** آقای طباطبایی، یک دقیقه فرصت دارید صحبت کنید.

**طباطبایی:** ایشان می‌خواهند مجازات اعدام را جایگزین کنند در همه‌ی حالات به مجازات حبس. افرادی که به حبس می‌روند دو حالت دارند. یا باید به آنها حقوق انسانی‌شان را بدهیم، یا این حقوق

را از آنها بگیریم. اگر حقوق انسانی را بدهیم، می‌روند و زندگی می‌کنند و مرخصی می‌آیند و مطالعه می‌کنند و تحصیل می‌کنند و... این پیام را می‌دهد که اگر تو جنایت کردی، در بدترین حالت می‌روی زندان و حقوق انسانی را داری و حتی مرخصی هم می‌آیی پیش خانواده‌ات هم می‌روی! اما حقوق انسانی را از آنها سلب کنند همین طور که ایشان بارها در کتاب‌شان گفته‌اند، این از صد مرگ بدتر است. گفتند گاهی مجازات زندان از صد مرگ بدتر است.

مجری، کریمی: به آخر پرگار این هفته می‌رسیم و ممنون از شما که این بحث را تماشا کردید و همین طور از مهمان‌های برنامه، عمادالدین باقی و صالح طباطبایی.

---

۱- در پاسخ این ایراد در برنامه پرگار گفته شده بود که در بسیاری از کشورها برای این جرائم، به جای اعدام، مجازات زندان بدون مرخصی و عفو می‌دهند اما چون بیش از زمان برنامه پرگار بود این توضیحات حذف شده‌اند.

## نقدی بر نفی «مطلق» کیفر مرگ؛ مقاله‌ای از صالح طباطبایی مهمان برنامه: اعدام، دلایل مخالفت و دفاع از آن

کیفر مرگ یکی از مباحث نظری مناقشه برانگیزی است که قرن‌ها عرصه‌ی مجادلات گسترده میان اندیشمندان بوده است. تلخیص این مباحث در حدود هزار کلمه - مجالی که این جا به من داده شده - نه مطلوب است و نه شدنی. از این رو، ناگزیرم که وجهه‌ی همت خود را بر نقد دعاوی آقای عمادالدین باقی درباره‌ی نفی «مطلق» کیفر مرگ معطوف سازم. آقای باقی کیفر مرگ را به طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی روانه‌ی داند، حتی در خصوص مرتکبان نسل‌کشی و جنایت بر ضد بشریت چون صدام و هیتلر (دو نمونه‌ی مذکور در سخنان و نوشته‌های آقای باقی). ادله‌ای که در استدلال خود به آن‌ها استناد جسته شامل دلایل برون‌دینی و درون‌دینی است، هرچند که می‌نویسد: «نگارنده فارغ از آموزه‌های اسلامی و از منظر برون‌دینی بر اساس دلایلی به نفی مجازات اعدام باور پیدا کرده است» (حق حیات، ج ۱، ص ۳۲). با واریسی سخنان و نوشته‌های آقای باقی روشن می‌شود که عمده‌ی دلایل برون‌دینی او در برابر نظریه‌ی بازدارندگی مجازات (deterrence theory) اقامه شده‌اند، و رویکردهای نظری دیگر به موضوع مجازات و روایی کیفر مرگ چون رویکرد عقوبت‌خواهی یا سزاگرایی (retributivism) و نظریه‌ی اصلاح یا بازپروری (rehabilitation theory) و نظریه‌ی تطهیرگری مجازات (purgative rationale of punishment) کمابیش یکسره مغفول

مانده‌اند. با این همه، هیچ‌یک از دلایل آقای باقی در ردّ همین نظریه‌ی بازدارندگی نیز کامل نیستند و نمی‌توان بر پایه‌ی آن‌ها کیفر مرگ را «به طور مطلق» نفی کرد. شاید بتوان نظریه‌ی بازدارندگی را به اجمال چنین خلاصه کرد که دلیل کیفر دادن مجرمان آن است که خود مجرمان و/یا سایرین را از تکرار جرم و/یا اقدام به آن بازدارند. در خصوص کیفر مرگ مجرمی که به قتل عمد دست زده باشد، نظریه‌ی بازدارندگی مقرر می‌دارد که کیفر مرگ قاتل می‌تواند اثر بازدارنده‌ای بر سایر آحاد جامعه داشته باشد و آنان را از اقدام به این جرم بازدارد. عمده‌ی دلایل آقای باقی در ردّ این نظریه عبارتند از:

۱- شواهد تجربی نشان داده‌اند که کیفر اعدام قاتل بازدارنده نیست، چه شمار زیادی از محکومان به اعدام پیش‌تر شاهد مراسم اعدام مجرمانی چون خودشان بوده‌اند.

اما این شواهد، به فرض صحت و دقت داده‌های آماری، نشان نمی‌دهند که کیفر مرگ به طور کلی بازدارنده نیست، زیرا جامعه‌ی آماری پژوهش‌های مذکور «محکومان به اعدام» بوده است، نه عموم مردم، و نمی‌توان نتایج حاصل از بررسی آماری محکومان را به همه‌ی مردم تعمیم داد. وانگهی، پاره‌ای از پژوهش‌های آماری تازه‌تر (از سال ۱۹۷۵ با پژوهش آیساک ازلیک) نشان داده است که کیفر اعدام می‌تواند اثر بازدارنده بر جامعه داشته باشد (کاس سانس‌تاین و ادریان ورمیول، ۲۰۰۵). افزون بر این، از چنین استدلال سست‌بنیادی می‌توان در خصوص عدم بازدارندگی کیفر حبس یا جریمه‌ی مالی نیز بهره

گرفت و مدعی شد که چون بسیاری از زندانیان پیش‌تر سابقه‌ی زندان داشته‌اند یا چون بسیاری از جرمه‌شدگان پیش‌تر نیز جرمه شده‌اند، پس کیفرهای حبس یا جرمه اثر بازدارنده ندارند.

۲- بروز خطا در صدور حکم غیرقابل بازگشت مرگ برای متهمانی که بی‌گناهی‌شان بعداً به اثبات رسیده دلیل دیگری است بر لغو «مطلق» اعدام و جایگزینی آن با حبس طویل‌المدت.

اولاً این استدلال نمی‌تواند لغو «مطلق» کیفر اعدام را ایجاب کند، چه در خصوص مجرمانی که جنایات‌شان با شواهد فراوان و انکارناپذیری به اثبات رسیده و احتمال وقوع خطا در صدور حکم آنان منتفی باشد (چون برخی از مرتکبان جنایت‌های جنگی و نسل‌کشی) نمی‌توان به آن استناد کرد. ثانیاً وقوع خطا در رویه‌های قانونی و قضایی منجر به صدور حکم اعدام به تنهایی نمی‌تواند مستلزم لغو کامل این حکم شود، بلکه اصلاح و تغییر این رویه‌ها را می‌طلبد. مثلاً اگر روشن شد که روش «قسامه» (سوگند خوردن اولیای مقتول بر مجرم بودن متهم) یا «اقرارگیری زیر فشار» می‌تواند به خطا در صدور حکم اعدام بینجامد، باید این روش‌ها را با شیوه‌های نوین و روزآمد اثبات جرم اصلاح یا جایگزین کرد.

۳- بازدارندگی بیش‌تر مستلزم سنگینی و سختی بیش‌تر مجازات است. بنا بر این، اگر مراد از صدور کیفر مرگ برای قتل عمد بازدارندگی بیش‌تر از ارتکاب این جرم باشد، باید کیفر مرگ را هر چه بیش‌تر سخت‌تر و سهمگین‌تر ساخت تا بازدارندگی‌اش بیش‌تر شود، و این به معنای بازگشت به کیفرهایی قرون وسطایی، چون شمع‌آجین کردن و



مثله کردن و در آتش سوزاندن، است.

اما، بر خلاف ادعای بالا، از قضای یکی از دلایلی که کیفرهای سهمگین قرون وسطایی کنار نهاده و منسوخ شدند آن بود که بازدارندگی کم‌تری داشتند زیرا بی‌رحمی و شدت عمل به‌کاررفته در آن‌ها مردم را به همدردی با قاتل وامی‌داشتند و از اثربخشی بازدارنده‌ی مجازات می‌کاستند.

۴- بازدارندگی در خصوص کسی معنا دارد که به پیامدهای عمل خود واقف باشد و با آگاهی از پیامدهای سخت عملش از آن اجتناب ورزد. بسیاری از مرتکبان قتل حتی آگاهی نداشتند که ممکن است در روز حادثه مرتکب قتل شوند، بلکه فقط در آنی، بر اثر خشم یا غلیان هیجان، مهار از کف داده و مرتکب جنایت شده‌اند. بنا بر این، بازدارندگی کیفر مرگ در خصوص چنین کسانی مؤثر نیست.

اما این استدلال، به فرض صحت، تنها در خصوص قاتلانی که بر اثر غلیان آنی هیجان‌ات، دست به جنایت زده‌اند کاربرد دارد، ولی قاتلانی را که با سوء نیت و طراحی قبلی، آگاهانه نقشه‌ی قتل کسی یا کسانی را کشیده و سپس به جنایت دست یازیده‌اند از مجازات مرگ نمی‌رهاند. بنا بر این، چنین استدلالی باز نمی‌تواند لغو «مطلق» کیفر مرگ را اثبات کند.

۵- قاتلان نوعاً از اختلالات ژنتیکی روانی‌ای که مسبب اعمال جنایت‌کارانه‌ی آنان بوده است در رنج‌اند و نباید هیچ‌کسی را به دلیل گرایش‌های مادرزادی جنایت‌کارانه‌اش به مرگ محکوم کرد.

این استدلال مبتنی بر این فرض است که کسی که در ارتکاب جرم اختیاری از خود ندارد نباید مجازات شود. بنا بر این، اگر اختلال روانی در حدی باشد که مجرم مسؤول عمل جنایت‌کارانه‌اش شناخته نشود، نباید او را به مرگ محکوم کرد، و از قضا در قوانین موضوعه‌ی دنیای متمدن نیز سلامت روانی مجرم همواره یکی از شروط مجازات در نظر گرفته شده است. اما تعمیم این قانون به همه یا اکثر جنایت‌کاران و این ادعا که آنان را نباید مسؤول اعمال جنایت‌کارانه‌شان دانست نه پایه‌ی علمی دارد و نه مبنای حقوقی.

این‌ها عمده‌ی دلایل برون‌دینی آقای باقی در نفی «مطلق» کیفر مرگ بودند. اما بررسی دلایل درون‌دینی‌ای که در آثار خود به آن‌ها استناد کرده است مجال فراخ‌تری می‌طلبد و در این کوتاه نمی‌گنجد.

صالح طباطبایی

دکترای تخصصی علوم شناختی، نویسنده و پژوهشگر

این منابع توسط آقای طباطبایی معرفی شده‌اند.

1- IS CAPITAL PUNISHMENT MORALLY REQUIRED? ACTS, OMISSIONS, AND LIFELIFE TRADEOFFS

Cass R. Sunstein\* and Adrian Vermeule\*\*

2- DETERRING MURDER: A REPLY Cass R. Sunstein\* and Adrian Vermeule\*\*

## «آدم‌سازی و آدم‌سوزی» مقاله‌ای از عمادالدین باقی مهمان برنامه پرگار بی‌بی‌سی با عنوان: اعدام و دلایل مخالفت و دفاع از آن

از منظر حقوق بشر تکلیف مجازات اعدام کاملاً روشن است ولی از منظر دینی به ویژه در جوامع اسلامی باید ابهام زدایی شود تا همگرایی صورت گیرد و جلب همراهی نهادهای سنتی و قضایی بدون پاسخ درون دینی میسر نیست. فرض اساسی ما این است که ادیان (پیش از درهم تنیده شدن با سنت‌های اجتماعی زمانه شان) در اصل برای آدم‌سازی آمده‌اند نه آدم‌سوزی!

هدف غایی کتاب «حق حیات»، پایان دادن به مجازات مرگ است. در روش «حلی» و «تضییقی» را بر پایه آموزه‌های دینی ارایه می‌کند. روش حلی مانند تمسک به ملاک‌های «تعطیل حدود در عصر غیبت»، «وهن»، «حکم حکومتی»، «عهد» و مهم‌تر از همه ملاک «مصلح و مفسد» که مأخوذ از قرآن است. در روش تضییقی با تفکیک دو مقوله اعدام و قصاص، تعطیل اعدام را از منظر دینی واجب و تعطیل قصاص را جایز می‌داند. هرچند این سخن متکی به دلالت‌های صریح و مستقیم قرآن است و یک رأی تأویلی یا اجتهادی نیست که به آن «قول شاد» اطلاق شود اما اطلاق قول شاد هم تضعیف‌کننده آن نیست زیرا در تاریخ اجتهاد، چه بسیار قول‌های شادّی بوده‌اند که مشهور شده‌اند و قول‌های مشهوری که متروک شده‌اند. کتاب نشان می‌دهد در قرآن با وجود تعیین مجازات برای برخی جرائم، تنها در یک مورد (قتل عمد)

مجازات مرگ تجویز شده زیرا درباره جانی که خداداده، اجازه سلب حیات را به آدمیان نمی‌دهد. محاربه منجر به قتل نیز ذیل قصاص است و قصاص هم در قرآن، تخییری و قابل جایگزینی است.

همچنین درباره اینکه مجازات قتل یک حق عمومی است یا حق خصوصی؟ بحث شده و برپایه دو آیه «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا» (اسراء/ ۳۳) و «...مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده/ ۳۲) توضیح داده شده که حق عمومی اش اقوی است. شرطیت اذن حاکم توسط فقها مؤید آن است بگونه‌ای که می‌گویند اگر ولی دم بدون اذن حکومت، مجازات کند، خودش مجازات می‌شود.

یکی از مباحث کلیدی در روش تزییقی و تدریجی، پیشنهاد چهار گزینه‌ای کردن واکنش به جرم قتل است که هر چهار گزینه برگرفته از منطوق و مفهوم آیات است: ۱- قصاص؛ ۲- حبس؛ ۳- دیه؛ ۴- عفو. نکته دیگر، سیطره و قدمت یک اشتباه بسیار جزئی است که نتایج بسیار بزرگی داشته و حتی ناقض فلسفه دین و شریعت بوده و آن هم اینست که دو کلمه در آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره ۱۷۹) در قرآن دچار بدفهمی شده و به جای اینکه فکر کنند هدف، «حیات» و «قصاص» وسیله است، برعکس، گمان کرده‌اند قصاص، هدف است. من هیچ سخن عجیبی نگفته‌ام جز اینکه نشان داده‌ام در این مورد اشتباه کوچکی با نتایج بزرگ رخ داده و هم به صراحت آیه و هم به قرینه آیات دیگر که عفو را أرجح می‌داند و با وجود قتل عمد توأم با سوءنیت، تأکید می‌کند که اگر قصاص نکنید بهتر است، به قرینه

آنها و صراحت لفظ همین آیه نتیجه گرفته‌ام که هدف، حفظ حیات و قصاص، وسیله است. اگر در زمان‌های گذشته، قصاص وسیله کارآمدی بوده اما در زمان ما وسیله کارآمدی نباشد می‌توان مجازاتی را جایگزین کرد و قرآن با تجویز دیه و ترجیح عفو، راه این جایگزینی را گشوده است. اما می‌خواهم آخرین پرسش و پاسخ در گفتگوی پرگار را اندکی بیشتر بگشایم.

در بخش اول کتاب حق حیات توضیح داده شده است که پاره‌ای از مجازات‌های مرگ در شریعت اسلامی، قوانین ایران و بسیاری از جوامع اسلامی برای چند مورد از جرائم جنسی است. در این بخش، مجازات مرگ برای جرائم جنسی در شریعت و قوانین ایران نقد شده و نشان می‌دهد مبنای قرآنی ندارد و با وجود اینکه قرآن برای برخی از جرائم جنسی (زنا) مجازات تعیین کرده اما برخلاف آنچه فقها به استناد برخی روایات مورد مناقشه فتوی داده‌اند، مجازات مرگ مقرر نکرده است. از سوی دیگر با توجه به شروطی که در فقه آمده و اثبات جرائم جنسی را تعلیق به محال می‌برد حتی با شرایط فقه سنتی هم این مجازات تعطیل بردار است. مجازات مرگ برای جرائم جنسی با معیارهای حقوق بشری و با قرآن منافات دارد. این بحث افزون بر «حق حیات» در کتاب «بحثی در آیه ضرب و قیوموت» بیشتر توضیح داده شده است.

موضوع دوم «جرم انگاری» است. در بخش سنگسار و جرائم جنسی توضیح داده شده که روابط جنسی مبتنی بر «تراضی» حتی در مواردی که مغایر با هنجارهای اخلاقی و اجتماعی است (مانند زنا) گناه است

اما جرم نیست، زیرا جرم زمانی است که مجنی علیه (قربانی) وجود داشته باشد ولی اگر رضایت طرفینی نباشد هم جرم است هم گناه و مصداق تجاوز به شمار می‌آید و در همه نظام‌های حقوقی کیفر دارد. نوعاً فقها نیز بخش گناه آلود (نه فعل مجرمانه جنسی) را در زمره حق الله قرار داده‌اند نه حق الناس؛ که پیامدهای حقوقی مهمی دارد.

سومین موضوع «اهانت» است. اهانت به هیچ فرد و گروهی اعم از گروه‌های عقیدتی، سیاسی یا جنسی جایز نیست. از نظر حقوقی و شرعی حتی کسی که به جرم قتل محکوم شده و در معرض اجرای حکم است اگر مورد اهانت قرار گیرد باید اهانت کننده در صورت احراز قصد اهانت مجازات شود. سال‌ها پیش در مقاله «حقوق مشرکان» (۱) نوشتیم با وجود اینکه قرآن با عقاید مشرکان در ستیز است و تنها گناه نابخشودنی را شرک می‌داند (نسا، آیه ۴۸) اما ۱۴ قرن پیش به صراحت اهانت به مشرکان را حرام اعلام کرده و می‌گوید: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (انعام، آیه ۱۰۸). لای نهی (که افاده حرمت می‌کند) و کلمه سب، دوکلید واژه روشن در این آیه هستند و در ادامه آیه هم دلیل عقلی و اجتماعی این حرمت و ممنوعیت را ذکر می‌کند.

اما تمام بحث بر سر این سه مورد نیست. گرچه برخی شخصیت‌های برجسته حقوق بشری می‌گویند موضوع همجنس‌گرایی از نظر حقوق بشری برای غرب روشن است اما برای کشورهایمانند ایران روشن نیست ولی واقعیت این است که در همان غرب نیز نخبگان حقوق بشری و علمی زیادی هستند (و نگارنده با برخی از آنها تعامل فکری داشته) که ملاحظات

جدی و قابل توجهی درباره موضوع همجنس گرایی دارند. تأکید می‌کنم که مسئله همجنس گرایی و ترنسجندرها که یک کاسه شده‌اند تفاوت‌های بسیاری دارند لذا عمده‌اً LGBTها را به کار نمی‌برم و بر همجنس گرایی تصریح می‌کنم. درباره نسبت همجنس گرایی و مسئله فرزندگیری و فرزند خواندگی همجنس گرایان و تعارض آن با حقوق کودکان، مباحثی از نظر نسبت آن با حقوق بشر، بحث‌های زیست شناختی، روانشناختی، جامعه شناختی و حقوقی وجود دارد که نمی‌توان به استناد اقلیت جنسی بودن آنها مانع این گفتگوها شد. آزادی بیان یکی از اصول اساسی حقوق بشر است چندانکه در تعارض میان حق آزادی بیان با کاریکاتورها و کلمات نشریات دانمارکی و فرانسوی که از نظر عده‌ای نفرت پراکنی مذهبی و آزار عاطفی مسلمانان تلقی شد، رسانه‌ها و نهادهای غربی از حق آزادی بیان دفاع کردند (من در همان زمان در سرمقاله‌ای در روزنامه شرق نظری مغایر با نظر رسمی را نوشتم) (۲).

بنابراین ممنوعیت و فضا سازی درباره نقدهای علمی نسبت به موضوعات یاد شده و اطلاق آزار عاطفی بر آنها، برخلاف حق آزادی بیان است و باید میان جرم انگاری و توهین نسبت به موضوعی با بحث و نقد درباره آن مرز بندی کرد.

- ۱- انتشار اول ۱۸ شهریور ۱۳۷۸. انتشار دوم: کتاب حقوق مخالفان، ۱۳۸۱ش، ص ۵۶-۴۷، انتشار سوم و کامل: کتاب مدرسه اجتهاد، ۱۳۹۵ش، ص ۷۰-۵۳
- ۲- بحران کجاست؟ روزنامه شرق (سرمقاله) ۱۳۸۴/۱۱/۲۳

جلد یکم و دوم حق حیات دربرگیرنده دو پژوهش درباره اعدام و قصاص و جلد سوم مجموعه‌ای از مقالات و گفت‌وگوها در همین زمینه بود اما جلد چهارم خصلت فعالانه‌تری دارد و دربردارنده مناظره‌ها در این زمینه است. همین ویژگی به مباحث کتاب، تنوعی بخشیده و مطالعه‌اش را آسان‌تر می‌کند. این مجلد در دنباله ۳ جلد دیگر است و طبعاً برخی ابهامات در حلقه‌های دیگر این مجموعه، اینجا پاسخ داده شده‌اند. با انتشار این مجموعه در حقیقت برآنم که با یک هم‌اندیشی جمعی، اندیشه پاسداری از حق حیات را به پیش ببریم. اکنون به مناسبت روز جهانی مبارزه با مجازات اعدام (۱۰ اکتبر ۲۰۲۲)، این دفتر را به صورت اینترنتی انتشار می‌دهم.

من در باره مجازات اعدام به باوری رسیده‌ام اما در شرایط ایران بیش از آنکه اصرار بر اثبات نظریه خود بر پایه حقوق جهانی بشر و دیدگاه خویش درباره «اعدام و قصاص در نگاه دیگری به قرآن» داشته باشم، دغدغه طرح پرسش و چالش و تأمل در موضوع را دارم و هر چه نقدی بر نظریه‌ام توانمندتر باشد بیشتر خشنود و سپاسگزارش خواهم بود.

