

جرم‌انگاری سلاحی اضطرابی و حداقلی است



علی گنجی

رویکردهای فلسفی مختلف، تصورات گوناگونی از دامنه جرم‌انگاری دارند، مثلا در رویکرد لیبرال یا آزادی‌گرا که به مقوله آزادی‌های فردی و شخصی بسیار اهمیت می‌دهد تقریبا یگانه مبنای موجه برای جرم‌انگاری اصل ضرر به دیگران است؛ یعنی در رویکرد لیبرال تنها عملی که مستوجب ضرر به دیگری شود، قابل جرم‌انگاری است.

در رویکردی دیگر که قیّم‌آب یا پدرسالار شناخته می‌شود، این اعتقاد وجود دارد که اصل ضرر برای جرم‌انگاری مبنای کفّی نیست؛ بلکه اگر اعمالی به خود شخص هم زیان برساند، جامعه و دولت به‌عنوان قیّم و سرپرست باید این عمل را جرم‌انگاری کند و فرد را از ایراد ضرر و زیان به خودش باز دارد، این رویکرد مستلزم درجاتی از تغییر و مداخله در ترجیحات شخصی افراد است. با این فرض، حکومت به نمایندگی از جامعه برای خودش آنچنان اقتداری قائل است که بیاید و در ترجیحات شخصی فرد مداخله نماید.

رویکرد دیگری هست که به مسئله اخلاق و اخلاقیات اهمیت می‌دهد و در جرم‌انگاری بر اعمالی تأکید می‌کند که در ذات خودش و فی حد نفسه غیر اخلاقی است. در واقع رویکردهای اخلاق‌گرا (Moralistic) معتقدند ما باید اعمالی را که خلاف اخلاق است، جرم‌انگاری کنیم. حتی این اعتقاد وجود دارد که در یک سر دیگر این طیف برای رساندن افراد به کمال هم بایستی در واقع جرم‌انگاری کرد، چه رسد

دکتر رحیم نوبهار از اعضای هیئت علمی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی هستند که در زمینه‌های حقوق بشر در اسلام، متون فقه جزایی و فلسفه حقوق فعالیت دارند. ایشان در آثار خود بر اصل ضرورت در جرم‌انگاری تأکید دارند و از جرم‌انگاری حداقلی دفاع می‌کنند و بر این باورند که: «حقوق کیفری دقیقا مثل داروست، باید بسیار کم، بسیار بجا و به موقع از آن استفاده شود.» برای دیدن ایشان به دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی رفتیم تا سوالات خود را درباره «مبنا و محدوده جرم‌انگاری» مطرح کنیم. آنچه در ادامه می‌خوانید متن کامل این گفتگوست:



دیدگاه نادرست است. آنها گمان می‌برند که می‌توان با استفاده از سلاح کیفر و مجازات هر دردی را درمان کرد. حال آنکه حقوق کیفری دقیقا مثل داروست، باید بسیار کم، بسیار بجا و به موقع از آن استفاده شود.

اما این که مبنای جرم‌انگاری چیست، در این باره دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد و مکاتب مختلف، مبانی مختلفی برای جرم‌انگاری قائل هستند.

نباشند ما با شرایطی می‌توانیم سراغ استفاده از کیفر و مجازات برویم. متاسفانه ذهنیت و باور عمومی جامعه ما، یک ذهنیت کیفر‌گراست. این که شما می‌بینید هنگامی که مساله‌های مثل تنظیم سیاست‌های جمعیتی مطرح شده است، نمایندگان ما در مجلس شورای اسلامی فوراً سراغ جرم‌انگاری بعضی از مسائل مربوط به این حوزه می‌روند، ناشی از همین

1



3

4

شهر قانون: جناب استاد، من می‌خواهم بحث را از اینجا آغاز نمایم که اساسا حکومت‌ها بر چه مبنایی جرم‌انگاری می‌کنند و محدوده این جرم‌انگاری تا کجاست؟

■ در باره جرم‌انگاری، اول باید بر این نکته تأکید کنم که در جامعه ما تلقی عمومی نادرستی نسبت به کارایی حقوق کیفری و مقوله مجازات وجود دارد. تلقی عمومی این است که با سلاح جرم‌انگاری می‌توان همه ناهنجاری‌های اجتماعی را متوقف کرد. در حالی که جرم‌انگاری و مجازات، سلاحی کاملا اضطرابی و حداقلی است. اگر فرضا راه‌حل‌های دیگر جوابگو، مفید و موثر

به اعمالی که غیر اخلاقی باشد. البته این سه رویکرد اصلی است که در درون هر یک طیفی از دیدگاهها به لحاظ دامنه جرم‌انگاری وجود دارد. هر کدام از این دیدگاهها البته با چالش‌های فکری عمیق و پیچیده‌ای مواجه هستند و مساله به این آسانی نیست که ما به محض اینکه بگوییم دیدگاهی چون دغدغه اخلاقی را دارد این در دستگاه فکری ما نمره و امتیاز بالاتری را می‌آورد. چالش‌های همه این نظریات به نوبه خودشان مهم هستند.

مثلاً بحثی که در رویکرد اخلاق‌گرا با آن مواجهیم این است که اصولاً اخلاق چقدر با تحمیل اجباری و سلاح کیفر قابل تحصیل است؟! در واقع اگر آرمان ما یک جامعه اخلاقی باشد، تا چه اندازه می‌توانیم با سلاح و حربه مجازات به این جامعه نزدیک شویم؟ آیا می‌توانیم؟ آیا موفق می‌شویم؟ مخصوصاً اگر در دستگاه اخلاقی خود، عمل اخلاقی را عملی تعریف کنیم که برخاسته از اراده آزاد و اختیار آدمیان باشد.

همین‌طور در رویکردهای قیّم‌بانه این مساله مطرح می‌شود که حاکمیت این سلطه و قدرت را از کجا به دست می‌آورد، تا اولاً ضرر و زیان دیگران را تشخیص دهد و بعد بر مبنای آن جرم‌انگاری کند؟ آیا حاکمیت اساساً این ولایت را داراست؟ حتی دیدگاه‌های لیبرال هم با چالش‌های جدی روبرو هستند، مثلاً مفهوم ضرر قابل مناقشه است. آیا مفهوم ضرر به دیگران یک مفهوم عینی است؟ در عمل وقتی بحث مصداقی داشته باشیم خواهیم دید که ابهامات زیادی در مفهوم ضرر وجود دارد. رویکرد آزادی‌گرا اهتمام و اصرار بر این است که ما سلاح کیفر را در حوزه ترجیحات و انتخابات

شخص نیاوریم.

شهر قانون: به‌منظر شما کدام‌یک از این رویکردها به جامعه ما کمک بیشتری می‌کند؟

■ به گمانم ما بایستی به واقعیت‌های جامعه خود از یک طرف و پیشینه فرهنگی، دینی و ملی خود از سوی دیگر توجه داشته باشیم. ما باید بیشتر به‌دنبال یک سالم‌سازی فضا و زمین‌سازی برای رشد و تعالی افراد باشیم. لازمه این کار تا اندازه‌ای مساله قدرت انتخاب است که افراد بتوانند خوب زیستن و پاک زیستن را انتخاب کنند. معیار این خوب زیستن را می‌توان رشد و انتخاب‌گری افراد دانست؛ بنابراین از طرفی به سالم‌سازی فضا و از سوی دیگر به حفظ قدرت انتخاب افراد نظر داریم. توجه به قدرت انتخاب قلمرویی از فضای آزاد رفتاری را می‌طلبد. اخلاق و معنویت با دار و درفش دست‌یافتنی نیست. طبیعی است رسیدن به این هدف برخی جرم‌انگاری‌ها و همین‌طور ترک برخی جرم‌انگاری‌ها را ایجاب می‌نماید. ما باید توجه داشته باشیم که جرم‌انگاری مساله‌ای به غایت حساس، دقیق و علمی است. به همین دلیل دانشمندان علوم کیفری می‌گویند، جرم‌انگاری مساله‌ای موردی است؛ یعنی نمی‌توانیم روی مفاهیم کلی بحث کنیم و مفاهیم کلی را جرم‌انگاری کنیم. باید بر سر مصداق‌ها به‌طور دقیق و عینی و موردی صحبت کنیم و درباره آنها به نتیجه برسیم؛ البته بعد از محاسبات و رعایت جوانب مختلف از جمله جوانبی که عرض کردم.

شهر قانون: اگر بپذیریم که حکومت است که محدوده جرم‌انگاری را

معین می‌کند، آیا می‌توان گفت در نظام حقوقی کشور ما که جمهوریت به اسلام مشروط شده است، قید اسلامی اقتضا می‌کند حکومت دارای یک جرم‌انگاری گسترده باشد؟

■ به هیچ وجه این‌طور نیست. من همان‌طور که در مقاله «اصل استفاده حداقلی از حقوق کیفری» توضیح دادم؛ اینکه ما خیال کنیم جامعه ایده‌آل اسلامی یک جامعه جرم‌واره است و جامعه‌ای است اثبات‌شده از جرم و جرم‌انگاری و در آن فضاهای آزاد رفتاری وجود ندارد، کاملاً اشتباه است. همان‌طور که عرض کردم در نظام اخلاقی اسلام مسئله انتخاب بسیار مهم است. مسئله کنشگری مهم است. انسان در اسلام یک موجود کنشگر و انتخابگر است.

این در پروژه انسان‌شناسی اسلامی بسیار مهم است. اگر شما به متون فقهی بسیاری از بزرگان ما نگاه کنید در واقع به نوعی بر این مسئله تاکید کرده‌اند. شما می‌بینید که در نظام جزایی اسلام تفسیرهای حداقلی از حدود که به‌عنوان جرم مطرح هستند، صورت گرفته است. فقها دامنه جرایم حدی را اغلب محدود و مضیق ترسیم نموده‌اند. این‌طور نیست که چون حد و قید آزادی‌ها در نظام حقوقی ما اسلام است، این اسلام جرم‌انگاری را تجویز می‌کند. این یک تصور خام و سطحی از دیدگاه اسلام در این باره است. اصلاً در اسلام مسئله جرم‌انگاری تا اندازه زیادی، به‌ویژه در حوزه تعزیرات تابع مصلحت، کارآمدی و اثرگذاری است.

این اشتباه بزرگی است که بعضی خیال می‌کنند چون در اسلام گناهی وجود دارد، همه گناهان باید جرم محسوب شوند. تعریف گناه با تعریف

جرم متفاوت است. هیچ وقت اسلام نمی‌خواهد همه پایش‌ها و نظارت‌هایی که برای انسان است را به نظارت مادی و دنیوی فرو بکاهد و نظارت الهی و داوری وجدان اخلاقی را نادیده بینگارد. به‌منظر من دامنه جرم‌انگاری در یک دیدگاه سازگار با اسلام، محدوده بسیار کوچکی دارد. بر عکس، قلمرو مراقبه اخلاقی و الهی بسیار گسترده است؛ چیزی که در متن عرفان اسلامی هم انعکاس یافته است. دامنه پایش و مراقبت انسان از خودش بسیار گسترده است اما این به معنای آن نیست که حکومت - حتی حکومت دینی - هم به همین اندازه پایش و مراقبت دارد. قرار نیست که هیچ‌کس به جای خداوند و وجدان اخلاقی انسان بنشیند. مقام ربوبیت و عبودیت پیوسته از هم متمایز هستند.

شهر قانون: اگر جرم‌انگاری را منوط به وجود ضرورت بدانیم، این سوال مطرح می‌شود که معیار تشخیص ضرورت چیست؟ آیا تشخیص ضرورت، ما را به سمت یک نوع فایده‌گرایی نمی‌کشاند؟

■ وقتی صحبت از مصلحت می‌کنیم در واقع پای یک نگاه فایده‌گرایی و محاسبه‌گرایی به میان می‌آید. نه اینکه من بگویم نظام اخلاقی - حقوقی اسلام صددرصد سوداگر است و روح وظیفه‌شناسانه (Deontological) در آن وجود ندارد. قطعاً وظیفه‌گرایی و پایبندی به ارزش‌های پایه وجود دارد ولی چهارچوب وسیعی هم برای آزمون و خطاهای تجربی وجود دارد. مثل همین نگاه به جرم‌انگاری و نگاه به نتایج آن، اینکه آیا این جرم‌انگاری موثر بوده است یا نه؟ آیا هدف از

تاجرانگاری.

شهر قانون: به نظر می‌رسد که بیشتر اختلافات مسائل روز ما بیش از آنکه بر سر حقیقت باشد بر سر مصلحت است؛ حتی در مورد مصلحت‌گرایی نیز اشتراک نظر وجود دارد اما اختلافات جدی زمانی نمایان می‌شود که ما وارد مصادیق می‌شویم. آیا می‌توان با قرار دادن یک سری قیود، چهارچوبی برای مصلحت و حد و حدود آن در نظر گرفت؟ به طوری که مشخص گردد در چه جایی مجاز به مصلحت‌گرایی هستیم و کجا نیستیم؟

بدون شک آن مصلحتی که در فقه اسلامی - شیعی از آن دفاع می‌شود یک مصلحت با حفظ اصول است. در واقع استفاده از یکسری از انعطافها و فضاهای آزادی است که خود مبانی دینی آنها را به رسمیت شناخته‌اند. مثلا در حوزه تعزیرات که بخش اعظم جرائم است، می‌بینید که ققدر بر مسئله تشخیص و اختیارات حاکم و امام در متون دینی قدیمی ما تاکید شده است. منتها ما نباید به این مسائل به چشم شخصی و فردی نگاه کنیم. مصلحت، امری مربوط به عموم است، پس فرآیندهای تشخیص آن هم عمومی است. اینجا نقش افکار عمومی، نقش کارشناسان، نقش نظرسنجی‌ها، نقش مشورت‌های وسیع، روشن می‌شود. این‌ها قیدهایی است که می‌توانند دامنه مصلحت را محدود کنند. پس تشخیص یک مصلحت به عهده یک فرد و یک جمع نیست، به عهده عموم مردم است. اگر در جایی نهادی برای تشخیص مصلحت تعریف می‌شود این نهاد باید به نوعی

جرم‌انگاری برآورده شده است یا نه؟ شما می‌بینید که به این معنا اصل سودمندی و فایده‌بخشی در امر به معروف و نهی از منکر هم مطرح است؛ البته می‌توان بحث کرد که آیا حوزه جرم و مجازات دقیقا همان حوزه امر به معروف و نهی از منکر است یا این که تفاوت‌هایی میان این دو وجود دارد ولی در هر حال توجه به اصل سودمندی قوی است. تاجایی که من در جایی دیگر تلاش کردم اثبات کنم در دستگاه فکر اخلاق اسلامی سازگار با اسلام می‌توان از گزاره‌های مطلق (Categorical Imperative) هم سخن گفت؛ حتی در مباحث جرم‌انگاری، ما نمی‌توانیم رویکردهای اقتصادی را نادیده بگیریم. این بحث مهمی است. به هر حال جرم‌انگاری هزینه‌ای دارد. توزیع منابع اجتماعی باید عادلانه باشد. همه مفاهیم دینی که بر عدالت و توازن و اعتدال تاکید می‌کنند به ما می‌گویند که جرم‌انگاری هم سهم معینی از منابع را دارد. ما نمی‌توانیم همه یا بخش قابل توجهی از منابع مالی و غیر مالی جامعه را صرف جرم‌انگاری نماییم یا منابع را به صورت نامتوازن و نامتعرف به جرم‌انگاری اختصاص دهیم. سهم این موضوع از منابع سهم مشخصی است. من تاکید می‌کنم که وقتی ما در تلقی خودمان از اسلام، هدف کل بعثت را یک هدف اخلاقی توصیف می‌کنیم و به مسئله ساخت جامعه اخلاقی اهمیت می‌دهیم، بدون شک باید به سمت یک جرم‌انگاری حداقلی حرکت کنیم زیرا به سختی می‌توان از یک جامعه انباشته از جرم به یک جامعه اخلاقی رسید. هدف اسلام و ادیان، بیشتر ساخت و تربیت انسان‌های خوب است، نه رفتارهای صرفا خوب. این امر با اخلاق‌مداری دست‌یافتنی است

تجلی عموم باشد. به نظر من واگذاری مصلحت و تشخیص مصلحت به فرآیندهای عمومی قید مهمی است و دامنه مصلحت را محدود می‌کند و تفسیرها از مسئله مصلحت را مضیق می‌نماید و به آن چارچوب می‌دهد. به گونه‌ای که هر جمع محدودی نمی‌تواند بگوید مصلحت کشور یا اسلام یا جامعه این یا آن است.

شهر قانون: من قصد ندارم بحث را به مسائل سیاسی تنزل دهم اما یک مثال در این رابطه دارم که فکر می‌کنم برای روشن تر شدن سوال کمک می‌کند. در دهه اول انقلاب مجلس و دولت برای تصویب قوانین با شورای نگهبان اختلاف نظر داشتند که در نهایت امام خمینی اعلام کردند وقتی دو سوم مجلس موضوعی را با قید ضرورت به تصویب برسانند دیگر نیازی به تایید شورای نگهبان نیست.

فرض ایشان هم این بوده است که مجلس برآیند عموم است و می‌تواند ضرورت را تشخیص دهد و بنابر مصلحت عام عمل کند.

شهر قانون: آیا این باعث نمی‌شود که دامنه مصلحت‌گرایی بیشتر شود؟ چون ما از قیود ثابت دور می‌شویم و یکسری معیارهای متغیر ایجاد می‌شود. چنان که دیدیم بعد از مدتی برای جلوگیری از سوءاستفاده جریان‌های سیاسی از اکثریت مجلس، نهادی به عنوان «مجمع تشخیص مصلحت نظام» تاسیس گردید.

ایجاد نهادی برای تشخیص مصلحت حتی در یک نظام عرفی

و سکولار هم وجود دارد، مثلا قوانین و مقررات تعلقناپذیری هست اما به برخی از مقامات یا نهادها در یک چهارچوب مشخص اختیاراتی داده می‌شود که با ملاحظه شرایط مکان و زمان، احیانا تغییراتی را برای روزآمدی، کارآمدی، دفع یک مفسده یا تحصیل یک منفعت عمومی انجام دهند. برداشت من از سیستم فکری اسلام نیز همین است؛ یعنی اگر ما مفهوم مصلحت را یک مفهوم سیال و وسیع بگیریم این نگرانی که شما گفتید پیش می‌آید و این‌گونه به نظر می‌رسد که همه چیز مصلحت است و دیگر اصولی نیست اما باید گفت اولاً تشخیص مصالح به یک نحو در حوزه مالا نص فیه است؛ یعنی حوزه‌ای که فرامین قطعی و روشن و فراتاریخی در آن وجود ندارد و بخش دیگری از آن در حوزه‌ای است که نصوص و متون در آن حوزه وجود دارد ولی باز ما در مجموعه منابع و ادله اسلامی برداشتمان این است که یک نوع انعطاف در خود آن حوزه هست. در واقع یک نوع زمان‌بندی در آن وجود دارد و ما این زمان‌بندی را از طریق مصلحت و تشخیص مصلحت است که تامین می‌کنیم. این که از دیرباز ابواب فقهی به عبادیات و معاملات و احکام و سیاسات تقسیم‌بندی شده‌اند بخشی از آن برای این نکته بوده که همه مباحث شریعت جزو امور توقیفی و تعبدی نیست. جالب است بدانید خود فقیهان کل مباحث جزایی را معمولا در حوزه احکام و سیاسات و نه عبادات، طبقه‌بندی می‌کنند. درست است که احتمال اشتباه هم در تشخیص مصلحت وجود دارد اما این پیچیدگی و مشکل نباید سبب شود که اصل مسئله مصلحت را کنار بگذاریم، بلکه ممکن است تشخیص مصلحت

در جریان آزمون و خطاهای تجربی جامعه اصلاح شود و جامعه به یک نقطه روشنی برسد. من فکر می‌کنم که این مسأله خیلی جای نگرانی ندارد. شما به آن طرف مسأله و محظوراتی که پیش می‌آید هم توجه کنید. اگر مصلحت و واقع‌گرایی‌ها را ترک کنیم به یک فقه انتزاعی، بیگانه با جامعه و ظاهر گریزانه می‌رسیم. این هم محظور کمی نیست.

شهر قانون: در مورد مصلحت هم به نظر می‌رسد تا زمانی که ما مبنای حکومت را مشخص نکنیم به پاسخ دقیقی نمی‌رسیم. ما بیش از صد سال است که درباره مبنای حکومت به نتیجه قاطعی نرسیدیم و یک دوگانگی در مبنای حکومت داریم، به همین دلیل هنگام تشخیص مصلحت بین معیار شرعی و معیار آرای عمومی دچار اختلاف هستیم. به نظر شما اصولاً با جمع این دو مینا می‌توان به نتیجه‌ای رسید؟

■ ■ ■ به نظر من، یک نوع تعاملی بین این دو هست که مسئله را حل می‌کند. اگر کسی اعتقادش بر این باشد که با مژ آن چیزی که در روایات مادر هزار و چهارصد سال قبل بیان شده است می‌توان نیازهای جامعه را پاسخ داد، من فکر می‌کنم این برداشتی کاملاً ناصواب است. این امری کاملاً قابل درک است. از طرف دیگر اینکه ما بگوییم به‌عنوان مدل و آمیزه زندگی هیچ آموزه‌ای از شرع نداریم و خودمان مصلحت را تشخیص می‌دهیم، چیزی نیست که ما از منابع اسلامی درک می‌کنیم. ما اجمالاً می‌دانیم که شریعتی داریم و اوامر و نواهی. بر خلاف آنچه گاه گفته می‌شود خدایی سختگیر نداریم اما خداوند

آن گونه که برخی نواندیشان می‌گویند آن قدر هم فراتاریخی و غیر حساس نیست که کلاً نسبت به سیر و جهت انسان بی‌تفاوت باشد و برایش مهم نباشد که بشر به کدام سو حرکت می‌کند. به گواهی متون دینی از جمله خود قرآن کریم خداوند نسبت به سمت و سوی حرکت اخلاقی نوع انسان حساس است اما در عین حال اختیار و انتخاب هم جزء جدایی‌ناپذیر همین پروژه آفرینش انسان است. پس درک ما این است که اوامر و نواهی ثابتی وجود دارد. فرمان‌ها و اصول لازم‌الرعایه‌ای هم هست اما جامعه مسلمانان در بستر زمان و مکان، زیر سایه تعامل با این متون و نصوص از یک سو و لحاظ واقعیت‌ها و نیازهای روز از سوی دیگر است که می‌تواند راه را پیدا کند. انسان مسلمان پیوسته در صدد راهیابی است. شاید برای همین است که ما هر روزه از خداوند می‌خواهیم ما را به راه راست هدایت فرماید. اتفاقاً مسئله مصلحت جایگاهش اینجاست.

یعنی آدم‌هایی که اصولاً بنا هست انسان خلیفه‌الله باشند نه انسان عاصی و سرکش در برابر خدا، نه انسان بهانه‌گیر و بهانه‌جو، انسانی که می‌داند اوامری و نواهی هست و این حس را دارد که با آنها همراهی کند؛ این انسان اوامر و نواهی الهی را با توجه به شرایط زمان و مکان بازخوانی و بازاندیشی می‌کند و توجه می‌کند که بازتاب آن اوامر و نواهی در زندگی او چیست. قرآن همه مسلمانان را به تدبیر در قرآن فرا می‌خواند. این تدبیر باید در جایی نمود و بازتاب داشته باشد. بخشی از آن راهیابی و پیدا کردن مسیر در سایه واقعیت‌ها هر عصر و زمانه است. این کار پیچیده و مشکلی است ولی به نظر من یگانه راه است.

باید این واقعیت را توجه داشت که بعضی از مسائل ذاتاً نوعی پیچیدگی و دشواری دارند و ما نباید به دنبال ساده‌سازی آنها باشیم، مثلاً در جامعه هزار و چهارصد سال قبل، که زن را برده می‌دانستند و حتی زن را کالای دانستند، مقتضای آیه‌ای این است که زن ناشزه را تنبیه کنید اما اینکه تجلی این فرمان در جامعه امروز چیست و امروز چطور باید یک زن نافرمان را به انجام وظایفش واداشت، پاسخ این را باید در سایه تعامل میان نص و توجه به واقعیت‌های اجتماعی به دست آورد. امروز که آن آیه را می‌خوانیم در سایه درک جدید و لحاظ واقعیت اجتماعی، تغییر پارادایم‌ها، تغییر نگاه‌ها به زن، تغییر واقعیت‌های زندگی زن، برداشت ما چیز دیگری خواهد بود. این به معنای ستیز با پیام آیه نیست، بلکه به معنای هماهنگی با همان آیه است که می‌خواست مشکلی را به‌معنوان نشوز و سرکشی حل کند. امروزه مومنین در سایه تعامل نص با لحاظ واقعیت‌های اجتماعی عینی و این که در جامعه ما زن دارای حرمت، کرامت، استقلال و برخوردار از دانش است، به مسأله به گونه‌ای دیگر نگاه می‌کنند. برخلاف آنچه برخی سنت‌گراها خیال می‌کنند، این گردی بر قبای شرع اقدس نمی‌نشانند.

من این را اضافه کنم که اگر ما فهم خودمان را از متون دینی یک فهم امروزی کنیم، آنقدر که گاه تصور می‌شود به عنصر مصلحت نیاز نداریم. اگر فهم‌های واقعی‌تر، عمیق‌تر و اجتهادهای ژرف‌تری از متون داشته باشیم، تمسک به مصلحت به‌عنوان یک امر اضطراری و ثانوی، موارد بسیار کمتری پیدا خواهد کرد و نگرانی‌ها کمتر هم خواهد شد. در این صورت همان نصوص

راهر ما هستند اما با فهمی عمیق‌تر؛ فهمی که حتی انسان با اطمینان بیشتری آن را به صاحب شریعت می‌تواند نسبت دهد. اغلب تصور می‌شود که فهم‌های قدیمی‌تر و مشهورتر به مراد و مقصود صاحب شریعت نزدیک‌تر است؛ حال آن که چنین نیست.

شهر قانون: از صحبت‌های شما می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که ما باید در پیش‌فرض‌های خودمان انسان را نیکو سرشت بدانیم و به او اعتماد داشته باشیم.

■ ■ ■ بلی. برداشت من این است که دیدگاه‌های انسان‌شناسی اسلام، دیدگاه‌های مثبتی راجع به انسان است. من معتقدم نگاه اسلام به انسان نگاهی اعتمادگونه است. خداوند به انسان، به ترجیحاتش به فکرش و حاصل تلاش‌هایش ارج می‌گذارد و احیاناً خطاهای معرفتی و عملی او را می‌بخشد. این انسان به تعبیر برخی عارفان، خودبینی را کنار گذاشته و به دوش کشیدن بار امانت الهی را پذیرفته و به این اعتبار ظلم و جهول شده است؛ یعنی جهل به خود و ترک خودبینی کرده تا باری را با همه مشکلاتش بر دوش بکشد. فکر نمی‌کنم دیدگاه‌های بدبینانه به انسان دیدگاه‌های سازگاری با مبانی انسان‌شناسی اسلام باشد.

شهر قانون: استاد از فرصتی که در اختیار ما قرار دادید، تشکر می‌کنم و کمال قدردانی را دارم.

■ ■ ■ خواهش می‌کنم. من هم از شما تشکر می‌کنم که با پیگیری‌هایی که داشتید این مصاحبه را ترتیب دادید.

