

بررسی میان رشته‌ای مجازات اعدام  
در اسلام، ایران و جهان امروز

## بیان استقلال و آزادی، حق حیات و مجازات اعدام

در گفتگو با ابوالحسن بنی صدر  
و به همراه پاسخ آیت الله منتظری

به کوشش: حسن رضایی  
پژوهشگر عدالت جزایی در آلمان

انتشارات انقلاب اسلامی

تاریخ انتشار: بهمن ۱۳۹۰

بازنگری در شهریور ۱۳۹۳

ارتباط از طریق اینترنت

Ab\_banisadr@yahoo.de

### فهرست

۲۱	اعدام و اصل جمهوریت	۲	پیشگفتار
۲۲	اعدام و لیبرالیسم	۴	نگاهی اجمالی به موضوع اعدام در جهان و ایران امروز
۲۳	اعدام، نظریه ارباب و نقش آن در کاهش بزهکاری	۶	اعدام در قرآن و منابع اسلامی
۲۳	اعدام و اعتقاد به آخرت	۹	اعدام و نظریه عدالت
۲۴	اعدام و اصول مطلق در اخلاق	۱۱	اعدام و سقوط اخلاقی
۲۵	اعدام و باور به اصل توحید	۱۱	اعدام، لغو مطلق یا فقط برای جنایت‌های سنگین؟
۲۶	نتیجه‌گیری از ابوالحسن بنی صدر	۱۳	اعدام و عدالت‌خواهی برای قربانیان جرم
پیوست ۱: دومین پروتکل اختیاری میثاق بین المللی حقوق مدنی و		۱۳	اعدام، خدا و حق حیات
سیاسی به منظور لغای مجازات مرگ		۱۴	حق مرگ؟
پیوست ۲: متن پرسش و پاسخ با آیت الله منتظری (ره) درباره اعدام		۱۸	اعدام در وضعیت اجتماعی و فرهنگی ایران امروز
۲۸	پی‌نوشتها	۱۹	اعدام و اصل کرامت انسان در اسلام
۳۴		۱۹	اعدام و نظریه دولت

## پیشگفتار

بیان (=گفتمان) آزادی، چگونه زیستن را به ما می‌آموزد و بیان قدرت، راه ویرانی و مرگ را پیش پا می‌نهد. مجازات اعدام را می‌توان آشکارترین شکل بیان قدرت تلقی کرد. قانونی شدن و بدتر از آن پذیرش عمومی این کیفر در یک جامعه نه تنها نمودی واضح بر حضور اندیشه‌های زورباور در میان مردم می‌باشد بلکه نشانگر اعتیاد به اطاعت از حکم زور است. اعدام یعنی تبعیض مطلق برقرار کردن به سود قدرت و تلاش برای رفع مسؤولیت فردی و جمعی. اعدام یعنی پاک کردن صورت مسأله در برابر بزهدکاری.

کتاب پیش رو که محصول تأمل بر روی این کیفر غیرانسانی و موهن از دیدگاه اندیشه موازنه عدمی است، در آغاز به صورت پرسش و پاسخی به شیوه انتقادی و میان رشته‌ای میان اینجانب و آقای دکتر حسن رضایی، پژوهشگر حقوق جزای تطبیقی، در طول یک سال گذشته انجام گرفته است. «بررسی میان رشته‌ای مجازات اعدام در اسلام و ایران امروز» متن نهایی شده این گفتگوها با بازنگری‌های متعدد واپسین است. نقد پاسخها و شرکت در روشن و دقیق کردن آنها و نیز تدوین پرسشها و پاسخها، در بیانی شفاف، سزاوار حق شناسی است. بنابراین شایسته است از تلاشهای تخصصی آقای رضایی تقدیر کنم که در بحبوحه دوران گذار از استبداد دینی در ایران، توجه‌ها را به نقش ویرانگر دستگاه قضائی ولایی و به ویژه سامانه جزائی حاکم بر جمهوری اسلامی که به سوی خشونت‌گستری دائمی روان است، معطوف کرد و با طرح پرسشهای گوناگون مربوط به بحث حساس مجازاتها و سامانه عدالت جزایی در جهان معاصر، امکانی را برای اینجانب فراهم ساخت تا به تریبی که در صفحات آینده ملاحظه می‌شود، مطالعه حتی‌الامکان همه جانبه‌ای نه تنها درباره مجازات اعدام و ابعاد در هم تنیده آن انجام شود، بلکه از این رهگذر انواع مجازاتهای خشونت‌گستر و پیامدهای نظری و عملی اجرای آنها در جامعه امروزی نیز به بحث گرفته شود. بنابر شیوه‌ای که صاحب این قلم دارد، در خلال این گفت و گو نیز همه جا پس از نقد و بررسی و پیرایش صورت مسأله، بلافاصله راه‌حلهای و چشم‌اندازهای مطلوب و درخور نیز جستجو شده‌اند.

با در نظر داشت تحولات سرنوشت‌سازی که در ماه‌های اخیر با گسترش جنبش همگانی در جامعه رخ داده است، به ویژه توسل بی‌محابای نظام قضایی سرکوبگر به حربه مجازاتهای موهن و غیرانسانی، اهمیت بحث میان رشته‌ای درباره اعدام و بازاندیشی وجوه متعدد آن بر کسی پوشیده نیست و کتاب حاضر نیز همه تلاشش بر این است که تا حد امکان به اختصار این مسأله را باز کند. اما پیش از ورود به بحث، لازم می‌دانم چند نکته اساسی مطرح شده در کتاب را به طور فشرده یادآور شوم؛

۱- خشونت‌گستران، به ویژه در جوامع مسلمان، کار را به جایی رسانده‌اند که میراندن و بسا به کام مرگ رفتن، ارزش گشته است! به تعداد حیات‌ستانان، فیلسوف و نظریه‌پرداز مرگ‌اندیش نیز پیدا شده‌اند تا میراندن را نوعی ارزش تلقی کرده و هر روز نیز نظریه‌ای، روشی و قاعده و قانونی برای آن ساخته و نشر دهند. هم اکنون در کشور ما، نظریه‌هایی چون «انسانها یا دوست‌اند یا دشمن»، «انسان دارای سرشتی خشونت‌آمیز است»، «حرکت قسری» و یا «النصر بالرب» مرتب ساخته و پرداخته و بازنشر می‌شوند. متأسفانه اینگونه فلسفه‌های ضد حیات به عنوان نظریه راهنما و تشویق‌گر روشهای سخت‌سبعانه برای کشتن و

تجاوز به حق حیات، با یارانه حکومت ولایی تولید انبوه می‌شوند. از این رو، در جامعه ایران و در دیگر جامعه‌ها، نیازی شدید به بازشناسی حق حیات و روشهای تجربی - به معنای روشهایی که در عمل قابل اصلاحند - در راستای تحقق زیستن در کرامت و در برخورداری از حقوق ذاتی انسان وجود دارد. در شرایط امروزی و در جهان فعلی، کارهایی از این نوع، می‌توانند بسیار سودمند باشند، چرا که انسانها را از حقوق ذاتی حیات و استقلال در گرفتن تصمیم و آزادی در گزینش نوع تصمیم، آگاه، و آنها، به یمن عمل به این حقوق می‌توانند از اعتیاد به اطاعت از قدرت و خشونت رها شوند.

۲- رابطه‌ها و ازگونه گشته‌اند؛ بنا بر دو حق استقلال و آزادی، که نبودشان حیات انسان را میان تهی می‌کند، هیچ کسی بر دیگری ولایت ندارد، در حالی که در ایران امروز تبلیغ می‌شود که ولایت مطلقه یکی بر دیگران اصل‌الاصول دین است و مخالفان آن محاربانند. آیا از این واژگون‌تر می‌شود دین آزادی را بیان کرد؟ در حالی که نگاهی حتی سطحی به روندهای حیاتی، چه در میان انسانها و چه حتی در رابطه با طبیعت و دیگر جانداران، نشان می‌دهد که ولایت یکی بر دیگران جز ویرانی و تخریب انسان و طبیعت محصول دیگری ندارد. بنابراین ولایت مطلقه فقیه حق نیست، و به قول مرحوم منتظری مصداق ظلم و شرک است، بلکه این ولایت جمهور مردم است که بر وفق حقوق ذاتی انسان و حقوق جمعی آنها و حقوق جانداران و طبیعت، حق است. پس «تجاوز خشونت گسترانه به این حق» است که متجاوز را مستحق «محارب» بودن در برابر حق می‌گرداند نه نفی یا مخالفت با ولایت فقیه. لازم است اشاره شود قید «تجاوز خشونت‌گسترانه» را آوردیم تا مشخص شود که مخالفت با حق، به زبان و یا قلم، کسی را مجرم نمی‌کند، بسا فرصتی فراهم می‌کند برای بحث آزاد درباره استقلال و آزادی انسان یا ولایت او بر خویشتن و استقلال و آزادی یک جامعه یا ولایت آن جامعه بر خویشتن و نظام اجتماعی سازگار با این ولایت، و دولت حقوقمدار مجری این نوع ولایت.

با وجود تصریح قرآن بر این حق و تکرار استقلال و آزادی انسان در رهبری خویشتن (= در قالب نهی مکرر به پیامبر که هرکس خود خویشتن را هدایت می‌کند)، در ایران امروز، وضع برعکس شده‌است؛ نظام سرکوبگر قضایی، مطالبه این حق، و طلب‌کننده حق استقلال و آزادی را «محارب» و درخور مجازات اعدام اعلام می‌کند و زورمداری را «دولت حق» و مخالفت با آن را حرب با «دولت حق» می‌گرداند! در حالی که در درک جهانی و همگانی از حقوق، متجاوز کسی است که به حقوق انسان و حقوق جامعه، آنها سلاح به دست و با ابزار شکنجه و سانسور، تجاوز می‌کند. از این دید که به رفتار رژیم حاکم بر ایران که مدعی اسلام‌مداری نیز هست بنگریم در شگفت می‌شویم چرا که بنا بر نص قرآن و نیز در پرتو اصول حقوق انسان، آن‌گونه که در اسناد حقوق بشری جهانی آمده است، قیام بر ضد متجاوز به حق، حق هر انسان است. اما می‌بینیم که رژیمی، برای مثال در ایران، نه تنها منکر حقوق انسان می‌شود، بلکه فراتر رفته و حق مقاومت در برابر خشونت را نیز جرم می‌گرداند و برایش مجازات اعدام قائل می‌شود. در حالی که بدون تردید باید گفت از دید حقوق انسان، حق اختلاف حقی از حقوق انسان است، و حق اعتراض حقی از حقوق انسان است، و مطالبه دو حق استقلال و آزادی، حق هر انسان است، و قیام بر ضد دولت غاصب ولایت جمهور مردم، حق مردم است. در این وضعیت، بر مخالفان و منتقدان نظام جزایی ستمگر کنونی است که به جامعه توضیح دهند اگر رژیمی به حقوق انسان تجاوز می‌کند و تلاش برای احقاق حق را محاربه می‌گرداند، بدین خاطر است که جامعه از حقوق خویش غافل و اعضای آن نیز از حقوق خود، به

عنوان انسان غافلند و بکار بردن زور را حتی بر ضد دارندگان حقوق، عادی تصور می‌کنند. بر آنهاست که به جد به خشونت‌زدائی قیام کنند، فرهنگ زیستن بدون «مرگ بر» را آموزش دهند و به جنبش همگانی مردم ایران صفت خشونت‌زدا بدهند و گرنه از دور باطل خشونت ← مرگ، بیرون نمی‌توان رفت.

۳- اما زورپرستانِ غاصب حقوق مردم در ایران، تنها نیستند. در همه جای جهان، تقابل قدرت با حیات، زندگی را بی‌ارزش و چگونه مردن را جانسپین چگونه زیستن کرده است. تخریب زندگی انسان و جانداران و محیط زیست چنان ابعادی بهم رسانده و تا جایی پیش رفته که بیم آن می‌رود جبر مرگ و ویرانگری کل حیات بر روی کره زمین را به کام نابودی برد. در وضعیتی چنین، مخالفت با اعدام، می‌باید بخشی از کوشش روزانه تک تک انسانهای اخلاق‌گرا برای رها کردن انسانها و جانداران و محیط زیست از کام مرگ باشد و هست. در حقیقت، اندازه زوری که در هر جامعه تولید و مصرف می‌شود، از یک سو اندازه بی‌ارزش شدن زندگی را در آن جامعه نشان می‌دهد و از سوی دیگر، همزمان، اندازه خدائی جستن قدرت و بنده بی‌اختیار قدرت شدن انسان را بدست می‌دهد. در چنین جامعه‌هایی است که خدای همه بخشنده، همه مهربان (الرحمن الرحیم) نیز می‌میرد و مسابقه در خشونت‌گستری، ارزش می‌شود و این مسابقه است که به دولت زورمدار امکان می‌دهد بر چند و چون رفتارهای مرگبار و ویرانگر خود بیفزاید.

بدین قرار، بر آنها که به حقوق می‌پردازند فرض است که از دیدگاه خشونت‌زدائی در سامانه مجازاتها بیاندیشند و بر اساس ارزش برینی که حیات و حقوق ذاتی آن و برابری در حقوقمندی و کرامت می‌باشد، در جرائم و مجازاتها بنگرند. تردید نکنند که رها کردن این سامانه از جبر قدرت ضد حیات، جامعه را بر آن می‌دارد که در اعتیاد مزمن خویش که همانا اطاعت از قدرت است، بیاندیشد و به جد در پی ترک اعتیاد شود. زمان، زمان اعلان خطر (انذار) است. هشدارها شنیده نشدند و نباید گذاشت که فرصت شنیدن اعلان خطر نیز از دست برود. قواعد خشونت‌زدائی که قرآن در اختیار انسان معتاد به خشونت قرار داده است، می‌باید به همگان شناسانده، و به عمل درآوردن آنها، کار همه روزه همگان بگردد.

این اعلان خطر تنها به آنها که دین را دست‌آویز قدرت گردانده و سرزمین‌های مسلمان‌نشین را سرزمین‌های آتش و خون کرده‌اند نیست، بلکه به همه آنهایی است که در مقام ستیزه‌گری، حقیقت را وارونه می‌کنند و قرآن، کتاب حقوق و راه و روش لاکراه، را کتاب خشونت‌گستری می‌گردانند. و جای اعلان خطر است که سلطه‌جویان، در آتش زدن به حیات، در همه جا، نقشی بزرگ دارند و اگر زورباوری و اعتیاد به قدرت نزد مردم مسلمان وجود نمی‌داشت، آنها توانا به آتش کشیدن حیات در سرزمین‌های مسلمان نمی‌شدند. با وجود این، به آنها نیز باید اعلان خطر کرد که این آتش، به سرزمینهای درگیر بسنده نمی‌کند بلکه حیات را در همه جای کره زمین خواهد سوزاند.

۴- قرآن کتاب مبین است. پس هرگاه ابهام‌ها از دین زدوده شوند، کتاب حقوق و راست‌راه لاکراه، بیان استقلال و آزادی بدست می‌آید. اما شفاف گرداندن کتاب به جریان آزاد نقد و انتقاد به قصد ابهام‌زدائی، نیاز دارد. پس هرگاه، خشونت به مثابه روش اصلی سانسور، به خصوص به بهانه دفاع از دین، رها شود، نه نظریه‌سازان خشونت می‌توانند دین را وسیله قدرت خشونت‌گستر کنند و نه دین وسیله اعتیاد همگان به خشونت می‌شود و نه راه و روش میراندن و مردن می‌گردد. پرداختن دین از ابهام‌ها و خرافه‌ها، و به خصوص شفاف کردن دین بمثابه روش رهایی

انسان از بندگی قدرت، کار بایسته ایست که بدون آن، انسان به بندگی قدرت در آمده و آلت خشونت می‌شود و می‌ماند.

در کتاب، به این امر که کلیسا مدافع حقوق انسان و مخالف اعدام گشته است، اشاره رفته است. اما به جاست همین جا یادآور شوم که کلیسا که روزی سخن گفتن از کرامت و حقوق انسان را جرم می‌شناخت و برای توجیه و تجویز اعدام، فراوان جرم تراشیده بود، هر چند امروز از حقوق انسان و الغای مجازات اعدام جانبداری می‌کند، اما از آنجا که اصل ثنویت تک محوری را هنوز رها نکرده است، همچنان از خشونت‌زدائی ناتوان است. کلیسا نیز خود همچنان در مدار بسته مادی ← مادی که سرمایه سالاری به انسان و جانداران و محیط زیست تحمیل کرده‌است، زندانی است. برای تحقق روند خشونت‌زدایی در سطح بین‌المللی این دین نیز نیاز دارد از این زندان آزاد شود.

۵- جامعه‌ای که بخواهد حقوقمند بگردد و اعضایش از دو حق استقلال و آزادی و حقوق دیگر برخوردار باشند، می‌باید سامانه جزائی خود را بر اصل عدم تبعیض، بنا بر این قدرت‌زدائی، تدوین کند. امر بس مهم دیگری که از آن غفلت می‌شود، اینست که خشونت به طور عام و مجازات اعدام به طور خاص، ترجمان تبعیض‌گرایی بس ظالمانه‌ای است. کسی که دیگری را می‌کشد، بنا را بر تبعیض می‌گذارد، اما اگر او یک فرد است که در رابطه با فرد دیگری، بنا را بر تبعیض می‌گذارد که قتل دیگری را ناگزیر می‌کند، جامعه‌ای هم که به صدور حکم اعدام رأی می‌دهد، بنا را بر تبعیض می‌گذارد. این ادعا که با مجازات اعدام میان حیات قاتل و حیات مقتول، تساوی برقرار می‌شود، یک مغالطه است. این مدعا هر چند حاکی از یک تساوی صوری است، ولی در واقع، با اعدام نه تنها یک مرگ دومرگ می‌شود، و نه تنها سهم جامعه در وقوع جنایت نادیده گرفته می‌شود، بلکه به سود قدرت (= زور) تبعیض مطلق برقرار می‌شود. از این رو، در تعیین جرائم و تشخیص مجرمان و تعیین مجازاتها، رعایت اصول بیست‌گانه‌ای که ترجمان موازنه عدمی هستند و در این کتاب نیز بیان شده‌اند، بیشتر از هر زمان دیگر، ضرور است، چرا که تبعیض بسود قدرت، حیات را با خطر قطعی روبرو کرده است.

۶- در بالا گفتیم که درک قدرتمداران از احکام دین حق، در جامعه ما، واژگونه احکام الهی در بیان قرآنی شده است. اینک سؤال می‌شود که چرا، در جنبش برای لغو اعدام، آن دسته از فقیهان و نواندیشان منتقد دینی نیز که روی به قدرت‌ورزی ندارند، شرکت نمی‌کنند و راهی برای بیرون رفتن از این ورطه ویرانگر ارائه نمی‌کنند؟ از نگاه اینجانب، پاسخ این سؤال دشوار نیست: هر جا اصل بر ثنویت باشد - که اصل راهنمای فلسفه ارسطویی و منطق اوست - و چارچوب اندیشه نیز فقه قدرت/تکلیف‌مدار کنونی باشد - که در اصول فقه رایج، در عقل فقیه خود را بازنمایی می‌کند - همه آیه‌های کتاب حق، بر وفق قدرتمداری، معنی می‌شوند. در این محدوده، «فقه مترقی» و «فقه پویا» و هر عنوان دیگری که برای توجیه اصلاح‌پذیری چنین فقهی بکار رود، کاری است که به بن‌بست می‌خورد و مثال تقلاکننده در این بن‌بست به پرنده زندانی‌ای می‌ماند که خود را به دیواره‌های قفس می‌کوبد تا مگر آسمان باز را باز یابد. اندریافت بیان شفاف و بدون پیچ و خم قرآن، نیاز به رها کردن دین از فلسفه و منطق قدرت و باز یافت «موازنه عدمی» به معنای رها شدن از هر محدودکننده‌ای، بمثابه اصل راهنما دارد. متن پرسش و پاسخ آقای رضایی با آقای منتظری - که رحمت بیکران خداوندی شامل حال او باد - نمونه خوبی در این زمینه است. پاسخهای آقای منتظری بیانگر تقلائی است که آن شادروان، همچون مرغ آزادی‌جوی، برای رها کردن خویش از قفس تنگ و خشن فقه قدرت و تکلیف‌مدار، می‌کند اما

دیواره‌های قفس مانع از پرواز او می‌شوند. با این حال، او به کوشش خود ادامه می‌دهد. به عنوان نمونه، مرحوم منتظری در پاسخ به یکی از پرسشها می‌نویسد: «چون حکم اعدام از خداوند است پس جان محکوم به اعدامی که اعدام می‌شود را خداوند می‌ستاند.» اگر در این حکم با دیده دقت بنگریم، متأسفانه می‌یابیم که از چه بسیار واقعیتهای که غفلت شده است:

(الف) از این واقعیت غفلت می‌شود که قاضی صادرکننده حکم اعدام، انسان است، نه خدا. در قضاوت، قرآن رعایت بیش از بیست اصل را بر او واجب کرده است. دلیل واقعی و جوب اصول مزبور این است که جنایت در جامعه روی می‌دهد و می‌باید همه عوامل مؤثر در جنایت را شناسائی کرد و پس از آن، با رعایت اصول حاکم بر قضاوت، حکم را تا ممکن است از خطا، مصون کرد و راه جبران و اصلاح و ترمیم را نبست.

(ب) هرگاه به این اعتبار که زندگی و مرگ در دست خداوند است، جان ستاندن از محکوم را به خداوند نسبت دهیم، کاستی‌ها در علم بر جنایت و عوامل مؤثر در وقوع آن نیز، به پای خداوند نوشته می‌شوند که نقض اصل عدالت الهی است. این گونه توجیه‌گری‌ها دو خطر دیگر نیز در بردارند: خطر اول اینکه پس چرا قاتل نتواند جنایت خود را بدین حکم توجیه کند که جان مقتول را نیز خداوند می‌ستاند. در اینجا قول آقای بوش رئیس جمهوری پیشین امریکا را یادآور می‌شوم که مدعی بود هر چه می‌گوید خداوند بر زبان او جاری می‌کند و هر چه می‌کند، خداوند او را به انجام آن بر می‌انگیزد. مشابه این حکم در توجیه پندار و گفتار و کردار آقای خمینی نیز به کار رفته است و هنوز می‌رود. و خطر دوم این است که بر خلاف پندار نادرستی که همگانی شده است، جانپان فراوانی هستند که وقتی دانستند اعدام می‌شوند چه بسا به جنایت راعب تر می‌شوند. زیرا فکر می‌کنند با جنایت، قاتل و مقتول از میان می‌روند و همه چیز تمام می‌شود. حال آنکه اگر بزهکاران بدانند زنده می‌مانند و بقیت عمر را باید با جنایتی که کرده‌اند زندگی کنند، بسا به گرد جنایت نچرخند. (ج) قرآن وقتی بیان می‌کند که «مجازات زشتکاری، زشتکاری است»، به این معناست که مجازات اعدام را هم زشتکاری می‌داند. از این روست که در آیات راجع به قتل عمد و قصاص، ضمن آنکه قاتل را در حکم برادر مقتول می‌شمارد، بنا را بر عفو و یا بیرون رفتن از چرخه زشتکاری ← زشتکاری می‌گذارد.

(د) حکم قرآنی را نباید تجزیه کرد. توضیح این که در آیه‌های راجع به قصاص، حکم اعدام قطعی نیست. آیه یک کل است: «مجازات قاتل اعدام است، در حالی که عفو بهتر است و بازگشت از عفو تجاوزگری است»، همه با هم یک حکم را تشکیل می‌دهد. بدین قرار، نیک که بنگریم می‌بینیم قرآن اصول راهنمای قضاوت را در حکم منظور کرده و بنا را بر اجتناب از زشتکاری (اعدام) گذاشته است.

آقای منتظری در بخش پایانی پاسخشان راهی به آزادی از چرخه قتل - اعدام می‌جوید؛ آنجا که چند و چون مجازاتها را تابع رها شدن جامعه‌ها از بند خشونت می‌داند. گرچه هنوز دیواره قفس مانع پرواز می‌شود و وی در میان قول بر لغو اعدام و حفظ آن می‌ماند، بخش پایانی سخن وی مجازات اعدام را تا حد زیادی بی‌وجه می‌گرداند. چرا که او از مجازاتها سلب قطعیت می‌کند و این حقیقت را می‌پذیرد که مبنای مجازاتها در قرآن، «جبران» زشتکاری با نیک‌کرداری است. نظری که او در پایان پاسخ می‌آورد، بیانگر نیاز به رها کردن دین از قفسی است که فلسفه و منطق ارسطوئی است.

راستی اینست که رها شدن از قفس خفقان‌آور فقه قدرت و تکلیفمدار، به رها کردن دین از فلسفه و منطق قدرت و بازیافتن دین

بمثابه بیان استقلال و آزادی انجام شدنی است.

هنوز یادآوری‌های دیگر بایسته‌اند. اما آن یادآوری‌ها، در پاسخها به پرسشها و با تفصیل بیشتر در کتاب بیان استقلال و آزادی که در دست انتشار است، آمده‌اند. امیدوارم این کتاب بتواند به هر چه جدی‌تر گرفته شدن بحث عمیق و میان رشته‌ای درباره سامانه مجازاتهای خلاف حقوق انسان و نقش ویرانگر آنها در زندگی فردی و جمعی ما کمک کند.

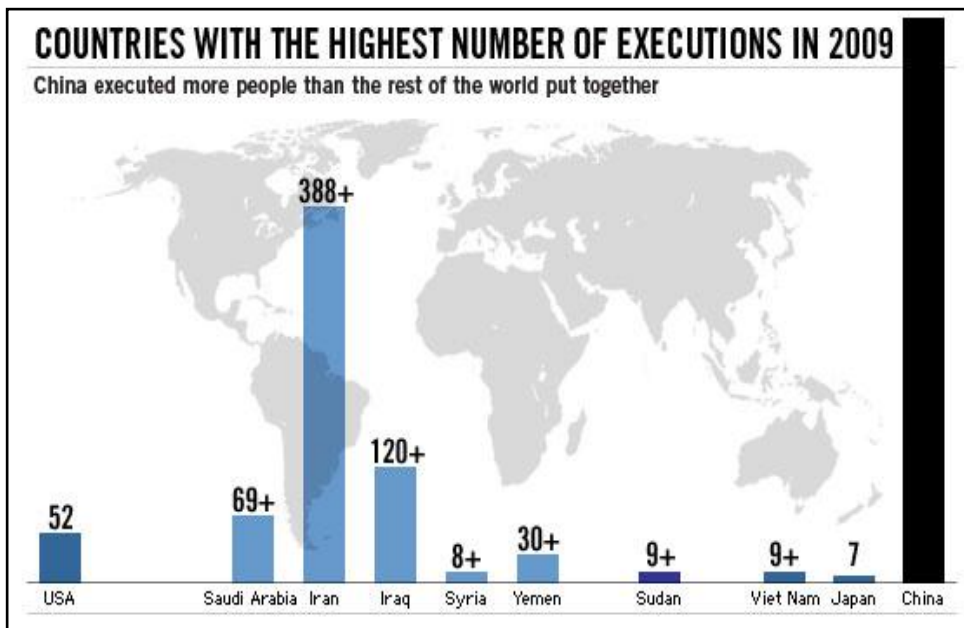
ابوالحسن بنی صدر - ۲ فروردین ۱۳۸۹

## نگاهی اجمالی به موضوع اعدام در جهان و ایران امروز

دلایل موافقان و مخالفان مجازات مرگ یا اعدام و نسبت آن با آموزه‌های شریعت اسلامی از جمله حساس‌ترین و پرمناقشه‌ترین موضوعات حقوقی و سیاسی امروز است که پرداختن به آن، هم برای جامعه ایرانی و هم سایر مسلمانان و حتی همچنان برای بخش‌هایی از دنیای غرب، واجد اهمیت والایی است. امروزه در حالی که کلیسا و نهادهای رسمی آن و جوامع دینی مسیحی داعیه‌دار لغو مجازات اعدام در سطح جهان هستند و به کمک آنها در بسیاری از کشورهای دنیا، به خصوص در اروپا و آمریکای لاتین و بخش زیادی از آفریقا، اعدام لغو یا معلق شده است، در اذهان عمومی دنیا، تصویری که از شریعت اسلامی و غالب کشورهای مسلمان دنیا، چون ایران، وجود دارد این است که گویی میان اجرای شریعت اسلامی و افزایش اعدام رابطه‌ای ضروری برقرار است. در حال حاضر اکثریت قریب به اتفاق کشورهای جمعیت مسلمان در آن اکثریت را دارند از طرفداران بقای مجازات مرگ‌اند. هم اینک در اکثریت قریب به اتفاق کشورهای اسلامی واقع شده در خاورمیانه و شمال آفریقا، البته به استثنای ترکیه، هم متن قوانین جزایی و هم رویه عملی دادگاه‌ها گزارشگر وجود رسمی مجازات مرگ هست. جالب اینجاست که در آثار دینی‌ای نیز که در این کشورها منتشر می‌شود تلاش می‌شود برای مشروعیت اعدام از قرآن و سنت دلیل بیاورند. هستند مبلغان مذهبی که غالباً با خود اسناد و مدارک گوناگون دینی و فرهنگی برای توجیه کیفر مرگ در جامعه‌های اسلامی ارائه می‌کنند.

خوشبختانه با اقدام مجمع عمومی سازمان ملل که در طی قطعنامه ۱۰۶۷۸ به تاریخ ۱۸ دسامبر ۲۰۰۷ خواهان تعلیق اعدام در سطح جهان شده است می‌توان به آینده امیدوارتر باقی ماند. این خبر مایه امیدواری همه کسانی است که به یک عدالت جزایی مبتنی بر حقوق انسان و کرامت ذاتی او می‌اندیشند. اما در سطح جهانی همچنان ایران در کنار آمریکا و چین و عربستان و سودان و پاکستان و عراق و روسیه به عنوان ائتلاف جهانی برای اعدام نشسته است. با توجه به گزارش‌های چند ساله اخیر سازمان عفو بین‌المللی بیشترین رقم اعدام‌ها در سطح جهانی پس از چین متعلق به ایران است. در ایران رقم واقعی سالانه اعدام گرچه بر بسیاری ناپیداست، اما از گزارش‌های رسانه‌ای درون خود ایران حدس زده می‌شود که این رقم سال به سال، به تناسب میزان بسته شدن سیاست و جامعه، در حال افزایش است. سازمان‌های حقوق بشری پیش‌بینی می‌کنند تا پایان سال ۸۸ میزان اعدام‌ها در ایران با افزایشی

۱۵۰ درصدی به حداقل ۳۸۸ اعدامی برسد. در این باره به نمودار اخیر سازمان عفو بین الملل توجه کنید. {۱}



در ایران و اسلام بی‌فایده است. آن گونه که شواهد پیداست در حال حاضر نه در حوزه‌های روشنفکری و نه در رسانه‌های همگانی داخلی،

توجه جدی‌ای به این موضوع حیاتی دیده نمی‌شود. بدتر از همه وضعیت دانشکده‌های حقوق و حوزه‌های دین پژوهی و شریعت شناسی است که گویی اعدام را اصل مسلم شریعت گرفته‌اند و اصلاً حاضر به بحث و بررسی عمیق درباره آن نیستند. قابل انکار نیست که نظام سرکوب سیاسی همان گونه که در پرونده مقاله اعدام و قصاص عمادالدین باقی عمل کرد در این باره حساس است و این حساسیت‌اش هم قابل درک است. زیرا که اعدام پایه ارباب و سرمایه‌ای برای تأمین منافع ساخت قدرت و بلکه بزرگترین حربه آن است. ولی آیا

ترس از زندان، به خصوص از نظر پیروان امامان شیعه که به شجاعت و صراحت در دفاع از دین معروف‌اند، می‌تواند توجیه‌گر سکوت ما در برابر ظلمی به این آشکاری در مورد وطن و دین باشد؟

ابوالحسن بنی‌صدر در بیش از چهار دهه است که علی‌رغم دشوارترین آزمون‌های سیاسی و اجرائی، با شوری عجیب همچنان در جستجو و پیشنهاد اسلام به مثابه گفتمانی است که دربرگیرنده حقوق و کرامت ذاتی انسان و البته در همنوایی با حقوق و کرامت سایر موجودات هستی باشد. برای کسانی در حوزه و دانشگاه که با اندیشه آزادی از زبان آقای بنی‌صدر آشنا نیستند و به ویژه کتاب حقوق انسان در قرآن را مطالعه کرده‌اند، شاید جای سؤال باشد که وی از موضع یک اسلام پژوه و قرآن شناس و یک مسلمان، چگونه به این اندیشه رسیده است که از موضع دین اسلام، مخالف مطلق اعدام هست؟ همچنین همکاران و همفکران آقای بنی‌صدر در تبعید، تحت عنوان «مجامع اسلامی ایرانیان»، در متنی که برای نظام آینده ایران ارائه کرده‌اند<sup>۳</sup> در اصل ۳۹ تصریح می‌کنند: «از آنجا که حق حیات اساسی‌ترین حق هر انسان محسوب می‌شود، مجازات اعدام لغو می‌شود.» یا در اصل ۴۸ همین متن آورده‌اند «جامعه موظف است وسائل اقامت را برای اشخاصی که در کشورهای خود بابت دفاع از آزادی مورد تعقیب قرار گرفته‌اند ایجاد کند و حق پناهنده شدن را برای آنها لحاظ کند. از اعاده افراد به کشوری که در آن خطر اعدام و یا شکنجه آنها را تهدید می‌کند و یا رفتارهای غیر انسانی، منزلت انسانی این افراد را سلب می‌کند اجتناب ورزد.» کوتاه آن که، این چنین رأی و موضعگیری محکمی در مخالفت با مجازات اعدام، به ویژه با توجه به این نکته که از منظر اسلام مطرح می‌شود، برای بسیاری، هم در فضای دانشگاه و هم در حوزه، پرسش‌های گوناگونی را پیش می‌کشد.

در کتاب پیش رو تلاش می‌شود موارد اصلی نظرات موافقان اعدام در ایران در قالب پرسش و پاسخ طرح و بررسی شود. در بخش‌های مختلف و به طور تفصیلی به تک تک دلایل موافقان اعدام در ایران و اسلام امروز مراجعه کرده و آنها را از دیدگاه‌های اخلاقی، فقهی، حقوقی، کلامی و فلسفی به بررسی انتقادی می‌گذاریم. در این کار تلاش بر این

اعدام اطفال و نوجوانان بزهکار (زیر ۱۸ سال)، خود بر قبح بین‌المللی این رویه ویرانگر نظام جزایی جمهوری اسلامی افزوده است. در مورد ایران باید به یاد داشت که برخلاف بسیاری از کشورهای مسلمان که اعدام دارند ولی نه به نام دین و مقدسات، بلکه به عنوان نظم عمومی (مثل سوریه و ازبکستان و آذربایجان)، در جمهوری اسلامی، اعدام‌ها به نام «اجرای احکام دین مقدس اسلام» انجام می‌گیرند. نظام سیاسی موجود که مدعی اسلامی‌سازی همه جانبه نظام حقوقی کشور است، اعدام را گویی ضروری دین می‌شمارد و از این رو مخالفت با آن را کاری ضد دینی تا سرحد ارتداد می‌شناسد. پنداری در اعدام تقدسی نهفته است که نباید شکسته شود.

گذشته از تلاش‌های ارزنده‌ای که انسان‌های پاک‌آیین و فداکاری چون شادروان داریوش فروهر (که او و حزب ملت ایران از پیشگامان مبارزه برای لغو مجازات اعدام بوده‌اند) و عمادالدین باقی در داخل کشور، و سازمانهای ایرانی مدافع حقوق بشر و شخصیت‌های حقوق بشری ایرانی در خارج از ایران همچون خانم نازنین افشارجم، شیرین عبادی، عبدالکریم لاهیجی و حسین باقرزاده<sup>۱</sup> در راه مبارزه با اعدام در ایران انجام داده‌اند، متأسفانه در داخل ایران و در محافل فکری و دینی و فرهنگی همچنان سکوت نامیمونی در این باره حکمفرماست. نه تنها سکوت که برای مثال گاه دیده می‌شود که نویسندگان منتقدی که در زمره اصلاح طلبان منتقد می‌گنجد،<sup>۲</sup> بر این باورند که جامعه ایرانی همچنان خواهان بقای اعدام است و از این رو تبلیغ برای لغو مطلق اعدام

۱- در اینجا شایسته است به کار پرارزش کمیته ایرانی بین‌المللی علیه اعدام و بخصوص نشریه روشنگرانه «علیه اعدام» به سردبیری بابک شددیدی و هماهنگی مینا احدی و منوچهر ماسوری اشاره کرد. جدیدترین شماره نشریه مزبور در اینجا در دسترس است. {۲} همچنین باید از مقاله میان رشته‌ای و ارزنده دکتر فیروزه بنی‌صدر که از پیشگامان طرح میان رشته‌ای این موضوع در حوزه دینی و ایرانی است یاد کرد. متن کامل این مقاله با عنوان «حکم اعدام و ضرورت لغو آن» که در شماره‌های پیاپی ۵۶۷، ۵۶۸ و ۵۶۹ انقلاب اسلامی سال ۱۳۸۲ در هجرت منتشر شده است در اینجا قابل دسترسی است: {۳}

۲- برای نمونه به مقاله عباس عبدی با عنوان «در باب حکم اعدام» که به مناسبت روز جهانی مبارزه با اعدام در روزنامه اعتماد ملی به تاریخ ۸۶/۷/۲۵ منتشر شده است مراجعه کنید. نسخه آنلاین این جاست: {۴}

۳- این متن در سایت انقلاب اسلامی در این نشانی موجود است: {۵}

است که با شفافیت هر چه بیشتر مهمترین پرسش‌ها و مباحث مربوط به اعدام در بستر ایران امروز طرح شود. روش تدوین کتاب این گونه بوده است که پس از ارسال پرسش‌ها و مقدمه آغازین برای ابوالحسن بنی‌صدر، وی با دقت و موشکافی‌های خاص خودشان به تک تک پرسش‌ها پاسخ داده‌اند. در پایان کتاب، متن پرسش و پاسخ با شادروان آیت الله منتظری در همین زمینه آمده است. آیت الله منتظری، این فقیه دل‌اندیش و زاهد، پس از دریافت متن کامل این پرسش و پاسخها، دیدگاه‌های خویش را درباره آنها ارسال کردند که برای اولین بار در اینجا نشر می‌یابد. هدف ما از این کار، ترویج عدالتی بی اعدام و بدون مجازات‌های تزدیلی جسمانی در ایران به عنوان یکی از کشورهای اسلامی دارای رقم بالای اعدام است. این نوشتار در پی عدالتی برای ایران و اسلام است که نه بر اصل تنبیه و سرکوب بلکه بر مبنای پاسداری از حق حیات و ایجاد حس مسؤولیت جمعی و اصل جبران و ترمیم بنا شده باشد و در خلال آن به بزهکار، بزه دیده، دستگاه عدالت و جامعه ملی فرصت مشارکت، خود انتقادی و جبران و بازسازی مادی و معنوی روابط آسیب دیده، فردی و جمعی، را دهد. عدالتی که مبتنی بر حقوق و کرامت ذاتی انسان و بلکه همه موجودات عالم هست، و به تعبیر زیبای ابن عربی، عدالتی که در آن از طریق «مراعات جانب انسان مراعات حق شود». متأسفانه عدالتی که امروز در بسیاری از کشورهای اسلامی برپاست، بنایش بر حذف، تحقیر، انتقام و مقابله به مثل است و حداکثر کاری که می‌کند این است که بدی و ضرر را با بدی و ضرر دیگری پاسخ می‌دهد.

لازم به ذکر است که صورت نخستین این تحقیق در دو هفته نامه انقلاب اسلامی در هجرت شماره‌های ۶۸۶، ۶۸۷ و ۶۸۸ به تاریخ آذر و دی ماه ۱۳۸۶ نشر یافته است. متن فعلی حاصل ویرایش و بازنگرش‌های بعدی است. پاسخ‌های ارسالی از سوی آقای بنی‌صدر یکبار دیگر توسط این جانب مورد بررسی مجدد قرار گرفته و پس از تأملات انتقادی تازه و تکمیل و تکامل بیشتر که همراه با گفت‌وگوهای انتقادی متعدد انجام شده است به صورت متن نهایی - آنگونه که هم اکنون پیش رو دارید - درآمده است.

## اعدام در قرآن و منابع اسلامی

پرسش اول: آقای بنی‌صدر، ادعا شده است که برداشت اجماعی فقهای شیعه و سنی بر این است که دست کم در قرآن و در آیات مربوط به قصاص «حقی» به نام حق قصاص برای اولیاء دم ثابت است و در آیه راجع به محاربه (آیه ۳۳ سوره مائده)، نیز اصل جواز مجازات مرگ، دست کم در مورد جرائم عمومی سنگین، وارد شده است و هستند کسانی که انکار وجود این احکام را برابر با انکار ضروری دین دانسته و حتی اگر آن را دلیلی بر ارتداد ندانند، بی‌شک آن را به عنوان مصداقی از اجتهاد در برابر نص قبیح می‌شمارند. خوب است در اینجا برای عینیت‌یابی بیشتر بحث و نشان دادن عمق این دیدگاه به بیانات آقای خمینی در ۲۵ خرداد سال ۶۰ استناد کنم که به عنوان یک مرجع دینی در برابر جبهه ملی که در اعتراض به لایحه قصاص از مردم دعوت به اجتماع کرده بودند، چنین گفت: «مردم ایران را دعوت کردند که مقابل لایحه قصاص بایستند. در اعلامیه دیگر تعبیر این بود که «لایحه غیر انسانی». ملت مسلمان را دعوت می‌کنند که در مقابل لایحه قصاص راهپیمایی کنند، یعنی در مقابل «نص قرآن کریم» راهپیمایی کنند. این قرآن از خداست و در قرآن هر چه باشد ضروری است که باید پذیرفت. قضیه قصاص در جاهایی از

قرآن تصریح شده است و لایحه قصاص همان مسائل قرآن است. جبهه ملی از امروز محکوم به ارتداد است.» {۶}

حال پرسش این است که شما بر مبنای کدام منابع دینی معتقدید کیفر مرگ نه تنها در دین اسلام تجویز نشده است بلکه مخالفت با آن فهمیده می‌شود؟ شما آیات مزبور را چگونه می‌فهمید؟ خواهش می‌کنم توضیح دهید که پس از دلایل قرآنی موافقان، روایات پرشمار دال بر وجود مجازات مرگ را چگونه تفسیر می‌کنید؟ به خصوص موارد فراوانی که از اجرای حکم اعدام از باب حدود یا قصاص از امامان شیعه نقل شده است؟

پاسخ: درباره این پرسش چندین موضوع باید شکافته شود؛

در این باره که کیفر مرگ، حکم اجماعی الهی است باید گفت به طور واقعی هرگز چنین اجماعی در جهان اسلام وجود ندارد. حتی بر فرض هم چنین ادعایی وجود داشته باشد، اجماع، با وجود مدارک دینی مستحکم، حتی در چارچوب فقه سنتی نیز از اعتبار مستقل برخوردار نیست. می‌گویم ادعای اجماع درست نیست زیرا صرفنظر از رأی فقیهان طرفدار نظریه ولایت مطلقه فقیه، همچون رئیس قلی قوه قضائیه، آقای هاشمی شاهرودی، که بر مبنای ولایت فقیه بر آنند که خواه اعدام بمثابه یک حد باشد و خواه به عنوان قصاص، در هر مورد که مصلحت اقتضا کند (یعنی مواردی چون بروز مفسده، فتنه، وهن، سرزمین دشمن ...)، می‌تواند انجام نگیرد.

۱- اجرای اعدام مشروع نیست،<sup>۱</sup> هستند محققانی، در میان اهل سنت و شیعه، که نه به استناد ولایت فقیه و یا تشخیص مصلحت خارج از حق، بلکه به استناد قرآن و به دلیل حق‌مداری، صدور حکم اعدام را جایز نمی‌دانند. استدلال این دسته اخیر به طور ساده این است که قاضی چون نمی‌تواند علم قطعی بر مسؤولیت صد در صد و تقصیر کامل مرتکب جرم پیدا کند، بنابراین، حق صدور حکم مجازات برای جرم بطور صد در صدی و غیر قابل جبران را ندارد. و باز کم نیستند فقیهان شیعه که بر مبنای

۱- آقای هاشمی شاهرودی در کتاب بایسته‌های فقه جزا می‌نویسد: «در حدودی که حق خداوند و آدمیان باشد حاکم می‌تواند در یکی از این سه حالت از اجرای حد امتناع کند: ۱- حالت تزاحم، هرگاه حاکم تشخیص دهد که اجرای حد مفسده و ضرری را در پی دارد ... مانند روی گرداندن مردم از اصل اسلام و... ۲- اجرای حد شرعی باعث از بین رفتن هدف و غرض آن گردد. بی‌اشکال می‌دانیم که حدود خداوندی بازدارنده‌هایی هستند که مقصود از آنها اصلاح بزهکار و بازداشتن او و دیگران از چنین کارهایی است تا به سرانجام گناه بیندیشند. حال اگر اجرای حد سبب فساد بزهکار و دوری بیش از پیش او از دین شده و بدین سبب از اسلام برگشته و به دشمنان و مخالفان می‌پیوندد، در این موارد گفته می‌شود که حاکم می‌تواند از اجرای حد جلوگیری کرده یا آن را به تأخیر اندازد. ۳- در مواردی که اجرای حدود ناممکن یا دشوار باشد. ۳-۱- جایی که با مفسده مهمتری در تزاحم باشد، برای مثال اگر اجرای قصاص بر بزهکاری موجب فتنه و جنگ با دولتی شود که از آن بیمناک است... انجام قصاص تکلیفاً برای [اولی دم] جایز نیست... ۳-۲- حاکم تشخیص دهد که در بخشیدن بزهکار مصلحتی است که باید مثلاً قصاص او را به دبه تبدیل کرد. می‌توان گفت مقتضای ولایت عام حاکم بر مردم، در دارائی‌ها و حقوق شخصی یا به طور مطلق یا در آنچه که به مصالح اجتماعی و نظام جامعه بر می‌گردد، آن است که بر این حق خاص هم ولایت داشته باشد، مانند ولایت او بر مال‌ها و جان‌ها. پس همانگونه که می‌تواند مالیات‌هایی اخذ کند و بر اموال شخصی مردم مالیات مقرر کند و آنان را در تصرف در بخشی از حقوق شخصی باز دارد و بر طبق مصالح حکومت، برخی از آزادی‌های آنان را محدود کند، همین طور می‌تواند صاحب خون را از اعمال حق بازدارد؛ چراکه او از خود آنان به این حقوق شایسته‌تر و سزاوارتر است... در چنین حالتی قصاص کردن بر صاحب خون حرام می‌شود» {۷}

دیگری، از جمله این مبنا که اجرای حدود منوط به حضور امام معصوم و یا منصوبان خاص او است، فتوا می‌دهند که در زمانه کنونی، به علت غیبت امام و نبود منصوب خاص، باید به درک عرفی از نظام جزایی عمل کرد. برای مثال، مرحوم سید احمد خوانساری که از فقهای سنتی است در بحث راجع به اجرای حدود در عصر غیبت می‌گوید: «اجرای حدود، نیاز به نصب از سوی امام دارد، ولی چون ائمه نصب را «بی‌حاصل» و بی‌فایده می‌دانستند، به چنین کاری اقدام نکرده‌اند و به همین دلیل موضع آنان، خلاف حکمت نیست.» وی سپس درباره نماز جمعه و اداره حکومت نیز همین مبنا را مطرح می‌کند و به دلیل «امکان ورود ظلم» در اجرای این احکام در عصر غیبت، عدم نصب متصدی برای اجرای حدود را عاقلانه و موجه می‌داند. {۸}

بنابراین، استدلال اصلی این گروه از مخالفان اجرای حدود در زمان غیبت این است که برای اجرای حدود شرعی، حضور مجری صالح (امام معصوم و یا نایب خاص او که همان نواب اربعه هستند) لازم است، چرا که ادله قرآن و سنت برای عصر غیبت اطلاق ندارند. {۹}

لازم است همین جا به منظور پیشگیری از هر سوء تفاهمی درباره نظریه تعطیلی حدود در زمان غیبت که در بالا به آن اشاره شد توضیحی ارائه کنم؛ بحث عدم جواز اجرای حدود در زمان غیبت را اینجانب برای این ذکر کردم که نشان دهم ادعای اجماع فقهی بر لزوم وجود اعدام به عنوان حدود خدا بی‌پایه است. اما این بدان معنا نیست که این نظریه را به عنوان نظریه‌ای منسجم و قابل قبول در اندیشه اسلام حقوق‌مدار می‌شناسم. زیرا اگر اسلام بیان استقلال و آزادی باشد دیگر نظریه تعلیق حدود الهی معنا که ندارد هیچ، بلکه گوینده آن، از دید اینجانب، حق‌ناشناس است. نظریه تعطیل حدود با نگاه حقوق‌مدارانه به اسلام که می‌گوید شریعت خدا حق است و مثل هر حکم حق دیگری از خاصیت فرا زمانی و فرا مکانی برخوردار است {۱۰} به طور کلی ناسازگار است، بنابراین، از دید اینجانب نظریه عدم اجرای حدود در زمان غیبت راه‌حل پیشرفته‌ای برای یک نظام جزایی حق‌محور نمی‌تواند به شمار آید. این نظریه راه را بر حقوق‌مداری در میان مسلمانان نمی‌گشاید، و جز این معنا نمی‌دهد که بخشی از قرآن را بلا اجرا کنیم. پرسش این است که هرگاه به این عذر که چون امام عادل در دسترس نیست می‌توان بخشی از قرآن را بلا اجرا دانست، چرا قدرت‌های حاکم به همان عذر، بخش‌های دیگر قرآن را که مغایر قدرتمداری آنهاست، مانند قاعده لاکراه یا قاعده منع فرعونیت، را متوقف نکنند، همانگونه که تجربه اسلام قدرتمدار در سی ساله اخیر در کشور خود ما نشان می‌دهد؟ پس این یک راه‌حل مقطعی است و چون مبتنی بر «اندیشه مطلق بودن حق» نیست حتی می‌تواند هر آن، بهانه‌ای برای نقض دو حق استقلال و آزادی فراهم کند.

قابل ذکر است که در میان اهل تسنن هم رویکردی شبیه این وجود دارد. جدای از جریان حکم عمر ابن خطاب در تعطیلی حد سرقت در شرایط آن روز جامعه عرب، طارق رمضان از نظریه پردازان حقوق اسلامی، نوه حسن البنا از بنیانگذاران اخوان المسلمین مصر، در مارس ۲۰۰۵ به صورت فوری در فراخوانی بین‌المللی خواهان تعلیق حدود شده است. {۱۱} ابوبکر، امام پیشین مسجد پاریس و مترجم قرآن به زبان فرانسوی نیز در توضیح ذیل آیه ۲ سوره نور تصریح کرده است که قاضیان در جامعه‌های مسلمان (مصر و سوریه و ایران و...) را نام برده است) به علت شیوع زنا در این جوامع، از صدور حکم منصوص خودداری کنند.

از دید من، هر دو راهکار شیعه و سنی که بیان شد، به علت غفلت از واقعیت‌ها، و در پیروی از منطق صوری یافته شده‌اند. حال آنکه، تاکید می‌کنم، هرگاه اسلام را بیان استقلال و آزادی بخوانیم، به مثابه یک

نظام/سامانه، تمامی آن را همزمان می‌باید به عمل درآوریم، که اگر چنین کنیم، جامعه می‌تواند شاهد کاهش بزهکاری باشد؛ بدین معنا که جامعه همزمان که نسبت به جرائم سخت حساسیت نشان می‌دهد، نسبت به بازماندگان و قربانیان جنایت، همدرد و همبسته، و نسبت به انتقاد از خود، جازم می‌شود. در این جامعه، هر عضو جامعه، عدالت را «جبران» زور و ویرانی‌ای (مثلاً جنایت قتل) می‌داند و راه‌حل دستگاه عدالت برای مبارزه با آن عبارت می‌شود از حذف فرصت زورگویی در روابط و تلاش برای ترمیم و التیام دردها و جبران خسارت ناشی از زور و خشونت که از سوی مجرم و یا جامعه به کار رفته است. این عدالت، سرکوبگر و انتقام‌گیر نیست، بلکه عدالتی است که مبتنی بر ولایت جمهوری مردم است که مبنای صلح است و دعوتی است به مشارکت آزادانه و کامل و فعال تک تک اعضای جامعه در تحقق آن. بدین عدالت است که فرد و جامعه منزلت و اعتماد و تسلی می‌جوید و به تدریج زخم‌ها و دردهای ناشی از بزه بهبود می‌یابد. وگرنه، در جامعه‌های امروز در قلمروهای گوناگونی که قدرت (= زور و سلطه) را «اصیل» می‌انگارند و در بسیاری از ابعاد زندگی برای آن نقش اول را در نظر گرفته‌اند، با نگاهی به شرق و غرب عالم درمی‌یابیم که نتیجه کاربرد این همه مجازات‌های سرکوب‌گرانه، از انواع سلب استقلال و آزادی گرفته تا سلب حیات، نه کاهش جرم بوده است، نه قربانیان جرم و بستگان او با این روش‌های عدالت جزایی تسلی جسته و یا از حس انتقام‌گیری آنها کاسته شده‌است، نه مجرمان اصلاح شده‌اند و نه خانواده و بستگان آنها از عوارض اجرای مجازات در امان مانده‌اند و نه جامعه به طور جدی به انتقاد از خویش و ریشه‌یابی فراوانی جرائم و مجازات‌ها پرداخته است.

ممکن است در همین جا از سوی فقیهان سنتی اعتراض شود که عدم اجرای قصاص به معنای عدم مشروعیت آن نیست. استدلال این دسته از فقیهان بدین گونه است که حکم بر تعلیق قصاص چه به دلیل ۱- فقدان مصلحت یا وجود مفسده که از آقای شاهرودی نقل شد یا ۲- به دلیل عدم امکان تحصیل علم قطعی بر تقصیر کامل مرتکب یا ۳- به دلیل شرط حضور معصوم یا منصوب خاص؛ هیچیک نافی اجماع بر وجود حکم قصاص در شریعت نیست، زیرا این سه نظریه ناظر به اجرای احکام شرع است نه اصل تشریح آنها؛ بدین معنا که صاحبان این سه نظریه حکم قصاص را نفی نمی‌کنند بلکه کلاً یا در مواردی آن را قابل اجرا نمی‌دانند و از این رو، مخالف تشریح حکم اعدام نیستند تا اجماع را منتفی بدانیم.

در پاسخ به این اشکال، ذکر چند نکته ضرور است:

اولاً، در جایی که نص وجود دارد استدلال به اجماع درست نیست. از دید کسانی که قرآن را منبع اصلی شریعت می‌دانند در موضوع جرم و مجازات، چه در مرحله اجتهاد و چه در مرحله قانونگذاری کیفری، لازم است موافق اصول راهنمای قرآن جریان یابد. بدیهی است چنین اجتهادی نمی‌تواند ناقض حقوق انسان و مخالف ارزش حیات و به فراخوانده شدن انسان به گزاردن حق حیات باشد.

ثانیاً، نصوص قرآنی مربوط به مجازات‌ها هیچ یک در بردارنده حکم قطعی الزام‌آوری در مورد مجازات اعدام نیستند؛ یعنی اینجا اجتهاد محل پیدا می‌کند اما جهت آن را خود حکم (که تخفیف و عفو به قصد حفظ حیات است) و اصول راهنمای عمومی قرآن (البته بنا بر تبیین خود قرآن) و نیز اصول راهنمای قضاوت (باز بنا بر تبیین خود قرآن) معین می‌کنند. مراد از جهت، همان مقصود نهایی شارع است. تلقی رایج که در آن حکم خدا (مثل آیه ۱۷۸ سوره بقره) دو قسمتی می‌شود، بدین معنا که قسمت اول بیانگر حکم امکان اعدام و قسمت دوم در حد «توصیه» به

عفو شمرده می‌شمرد، ناشی از دو غفلت است: غفلت اول این است که این تفسیر، حکم قرآنی را متناقض می‌سازد؛ زیرا اگر دلالت حکم آیه برای امکان قصاص کردن قطعی بود، نه اعدام قابل تبدیل به دیه بود و نه به طریق اولی قاتل قابل عفو بود. حال آنکه بنا بر سیاق آیه و فهم عمومی از آیه، قصاص می‌تواند اعدام باشد و یا به وسیله دیه و یا حتی، به عفو، کلاً بلا اجرا شود یعنی در حد یک گزینه در میان چند گزینه. بنابراین، قرآن نه تنها لزومی برای حکم اعدام نمی‌بیند بلکه در همین آیه و در آیات دیگر که ذکر کردیم از حق جبران، حق عفو و حق صلح به عنوان جهت‌گیری تشریحی الهی در موارد کیفری سخن می‌گوید. غفلت دوم این است که با این نظریه، هر دو نظر فقهی سنتی - که از دید من هر دو هم صائب نیستند - یعنی یکی قول به اجرای حدود و بسط ید «ولی امر» (نظریه آقای خمینی) و دیگری قول به عدم اجرای حدود (نظریه کسانی مانند آقای خوانساری) نیز بی‌محل می‌شوند.

نکته اساسی اینجانب اما بحث اجماع یا عدم آن نیست، بلکه این نکته است که فقه رایج در فهم اصل نظریه تشریح جزائی قرآنی به خطا رفته است. توضیح بیشتر آن که: اطلاق اصطلاح «حدود الله» به عناوین مجرمانه و مجازات‌ها، آن هم مواردی چون سنگسار و یا قطعی شمردن احکام قطع اعضای بدن و کشتن، در قرآن سابقه ندارد. بنابر تحقیقات تاریخی متعدد، این احکام مأخوذ از فقه یهودی و مسیحی ( نمونه سنگسار) و سنت‌های موجود در میان مردمان سرزمین حجاز است. استدلال اینجانب این است که کلمه «حدود» در قرآن، به معنای حکم کیفری (راجع به جرم یا مجازات خاصی) به کار نرفته است بلکه درباره احکام مدنی و عبادات آمده است. این واژه در مجموع ۱۴ بار در قرآن تکرار شده است که ۹ بار آن درباره احکام خانواده است، ۲ بار درباره احکام ارث و ۲ بار هم درباره روزه و اعتکاف و ۲ بار هم به طور عام بدون بحث حقوقی خاصی آمده است. حتی اگر کسی بگوید جعل واژه فی‌نفسه بد نیست، گوئیم هرگاه بخواهیم واژه حدود را درباره مجازات‌ها به کار ببریم، قبل از آن باید فرق میان احکام جزایی را که متضمن تصرف در استقلال و آزادی و جان و حیثیت و دارایی افراد است با سایر احکام در مقولات عبادات چون اعتکاف یا مدنی چون طلاق و عده را از یاد نبریم. اگر این فرق را مد نظر خود در رجوع به آیات جزایی بدانیم و نیز نظر به دو اصل راهنمای تخفیف، و صلح و عفو که در پاسخ به پرسش اول به عنوان مقصود نهایی شریعت در جزائیات فهمیدیم، آنگاه باید بگوییم که اطلاق حدودالله به احکام جزایی به این نحو است که حدود یعنی «محدوده‌های» یا «فضایی» که در میان یک حداقل و یک حداکثر می‌گنجد. بنابراین، شیوه تشریح الهی در جزائیات (برای مثال حکم موجود در آیات راجع به قتل یا سرقت یا زنا) به این گونه است که مسلمان موظف است میان حداکثر کیفر که در قتل عمدی اعدام است و در سرقت قطع دست و در زنا ۱۰۰ ضربه شلاق، و حداقل آن که ترمیم و جبران است حرکت کند. پس تعدی از حدّ خدا که در قرآن نهی شده است یعنی این که از حداکثر بالاتر رفتن یا از حداقل پایین آمدن. بر مبنای اصل تخفیف در حدود، روی حداکثر هم نباید رفت و بلکه باید به پائین‌تر حکم داد. برای مثال، اگر قانونگذار یا قاضی برای سرقت، قطع دست یا حتی بدتر از آن اعدام تعیین کند این بدان معناست که از حدودالله تعدی و تجاوز کرده است. همچنین است اگر سارق را بدون این که جبران کند بی‌تعقیب بگذارد. رعایت حدودالله و عدم تعدی از آن بدین‌سان یعنی قانونگذاری کیفری و تعیین و اجرای کیفر نزد مسلمان میان حداکثر و حداقل عمل کردن است. برای تفصیل بیشتر این نظریه به کتاب حقوق انسان در قرآن مراجعه کنید.

باز تکرار می‌کنم شکی نیست بریدن دست دزد یا کشتن قاتل با اصل جبران و ترمیم خوانائی ندارد. برای روشنایی بیشتر در بحث خوب است به آیه ۳۸ سوره مائده توجه کنیم:

«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»

هرچند برای مثال در آیه به صراحت ذکر می‌شود مجازات دزد، قطع ید است. اما واضح است که قرآن نیز معقول و با حکمت سخن می‌گوید: فرع تابع اصل است و نه اصل تابع فرع. در یرتو عقل سلیم که جای اصل و فرع را می‌داند و فهم مجموعی از قرآن، قاضی می‌باید علم پیدا کند بر جرم و هويت مجرم و آن گاه، حکمی را صادر کند که با اصول بیست گانه‌ای (تا این جای تحقیق این جانب) سازگار باشد که خود قرآن مقرر می‌کند. یکی از آن اصول، اصل جبران و ترمیم است. یکی دیگر اصل مهلت اصلاح به مجرم دادن است. پس روشن است بنا بر این دو اصل، و ۱۸ اصل دیگر، قاضی نمی‌تواند حکم به قطع ید بدهد. در آیه ۳۸ سوره مائده، خداوند مجازات را مقرر می‌کند. در آیه ۳۹ همان سوره مقرر می‌کند هرگاه مجرم توبه کرد خداوند توبه او را می‌پذیرد. بدین قرار، مجازات نمی‌باید مهلت توبه را از مجرم بستاند.

با این وجود می‌توان پرسید چرا قرآن در این آیه مجازات حداکثر را مقرر کرد در حالی که پیشاپیش می‌دانیم ناممکن است چراکه قاضی، به خاطر وجوب رعایت اصول، نمی‌تواند حکم به حداکثر مجازات بدهد؟ به دلایل فراوان، اول به این دلیل که از آن زمان تا زمان ما، در بسیاری از جامعه‌ها، مجازات سارق بسیار سنگین‌تر بود و هنوز هم هست (هم اکنون در چین مجازات رشوه‌خواری اعدام است). دوم به این دلیل که هرگاه نخست مجازات و آنگاه حد معین نشود، دنیا به کام دزدان و زورگویان چپاولگر می‌شود. چنانکه هم اکنون، یک اقلیت کوچک از جمعیت نزدیک به ۷ میلیارد نفری جهان، صاحب افزون بر ۸۰ درصد ثروت جهان هستند. تردید نکنید که این اقلیت از راه سعی خویش صاحب این ثروت عظیم نشده‌اند. از این روست که بنابر اصل، قاضی می‌باید مستقل و آزاد باشد. کار اول قاضی مستقل از قدرتمداران، تشخیص حق و دادن حق به حق‌دار است. یعنی می‌باید از قاعده ایستادن بر حق و پس نکشیدن از مطالبه حق پیروی کند. بدیهی است که مجازات، از جمله، وسیله‌ای است برای ناگزیر کردن مجرم (ناقص حق) به تن دادن به حق و همزمان، منصرف کردن دیگران از ارتکاب جرم و جنایت.

بنابر آیه ۳۸ سوره مائده، مجازات می‌باید از سوی خدا باشد. یعنی از سوی منبعی که می‌تواند استقلال و آزادی و حقوقمندی را به مجرم بازگرداند. چرا که خداوند حق است و از او ناحق صادر نمی‌شود. در برابر مجرمی که حق خویش و حق دیگری را از یاد برده‌است، اغماض روا نیست. بنا بر قاعده، بر مجرم سخت می‌گیرد تا او از غفلت از حقوق خویش بدر آید و دریابد که تا به حقوق خود تجاوز نکند، به حق دیگری نیز تجاوز نمی‌کند. بدین‌سان، بازآوردن به حق و رابطه‌ها را رابطه‌های حقوقمنداها گردانند، هم هدف و هم اصلی از اصول راهنمای قضاوت است.

۲- در مورد احادیث دال بر جواز اعدام باید گفت اعتبار حدیث مستقل نیست بلکه آنها را باید با نص قرآن سنجید. این یکی از اصول فقه قرآنی است. حدیث در صورت مخالفت با نص قرآن، از اعتبار ساقط است. در مورد اعدام، نص وجود دارد. متأسفانه فقه مبتنی بر منطق صوری ارسطویی و فلسفه قدرت ارسطویی و افلاطونی به انواع «دوگانگی‌ها» میان بیان قرآن و سنت دامن زده است و برداشت رایج مفسران قرآن و به ویژه فقیهان در عمل به این جا ختم شده است که



می‌بینیم حجیت از آیات قرآن گرفته شده و فقه، در عمل، بر روایت بنا گشته است. توجیه فقها برای این دوری از بیان قرآنی این است که روایت می‌تواند بیان مطلق و عام قرآنی را که مثل روز روشن است و با نظر عقل سلیم ریب و خدش‌های در آن نیست، مقید و محدود و بلکه گان لم یکن کند. غافل از این که:

(الف) روایت نمی‌تواند ناقص نص باشد

(ب) این ادعا به آن می‌ماند که بگوئیم قانون عادی می‌تواند قانون اساسی را مقید و محدود و بلکه گان لم یکن کند!

(ج) چنین روشی، قرآن را بدون کاربرد می‌کند و عامل همگرایی و توحید را از میان مسلمانان بیرون می‌برد که بیرون برده است. و بالاخره:

(د) انواع بیان‌های قدرت را جانشین قرآن که بیان استقلال و آزادی و کرامت و حقوق است می‌کند و کار را به جایی می‌رساند که، امروز، طلبه مسلمان گمان می‌برد حقوق انسان ساخته غرب است و هرگاه کسی به دفاع از حقوق و کرامت ذاتی انسان برخیزد، از شریعت خدایی فاصله گرفته و به جای آن اومانیزم مسیحی و غربی را گنجانده است! او حتی نمی‌داند که هر نوع محروسازی (مثل کاربرد همین اصطلاح «حقوق خدامحور» که به تازگی‌ها در میان حوزویان جدید رایج شده است)، نافی توحید و بنا گذاشتن بر ثنویت تک محوری است.

۳- بنا بر نص (آیه ۱۷۸ سوره بقره)، اصل بر تخفیف و نیز بر عفو است. اگر آیه مشهور به آیه قصاص را با دقت از اول تا آخر بخوانیم و فهم خود را در وسط آیه متوقف نکنیم، درک این اصل کار سختی نیست:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ  
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُتِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ  
بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّن  
عَتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ»

توضیح این که گرچه آیه در «ابتدا» برای قتل عمد، اعدام را ذکر می‌کند، اما بلافاصله دو اصل از اصول راهنمایی را که قاضی می‌باید در صدور حکم رعایت کند یادآور می‌شود: ۱. اصل تخفیف ۲. اصل صلح و عفو، و این دو اصل را نه به طور گسسته از سیاق آیه بلکه در نتیجه‌گیری از موضوع قصاص خاطر نشان می‌کند.

همانگونه که در کتاب انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن صفحات ۴۱ تا ۵۵ آورده‌ام، در حقیقت، بر مبنای قرآن، عدالت جزایی دارای ۲۰ اصل (۱۸ اصل در آن کتاب و ۲ اصل در مطالعه بعدی یافت شدند) راهنماست.

۴- بر قاضی لازم است اصول راهنمای ۲۰ گانه عدالت را که قرآن در آیات مختلف مقرر داشته است در صدور حکم رعایت کند. {۱۲} هرگاه قاضی در فرایند اثبات قتل و نیز صدور حکم، خود را به عنوان یک متشرع، مکلف به رعایت این اصول بداند و آنها را در عمل رعایت کند ممکن نیست بتواند حکم اعدام صادر کند.

۵- قرآن بنا را بر حیات می‌گذارد و نه بر مرگ. از این رو است که می‌فرماید: «هرکس یک تن را بکشد مثل اینست که تمامی انسان‌ها را کشته است و هرکس یک تن را زنده کند مثل اینست که تمامی انسان‌ها را زنده کرده است.» (سوره مائده آیه ۳۲) این آیه همان آیه پیشتر از آیه مربوط به جرم محاربه است. بدین قرار، اصل، حق حیات است و چون خداوند را با آفریده‌هایش تعارف نیست، جهت‌گیری اصولی (تخفیف، و صلح و عفو) را که در آیه ۱۷۸ سوره بقره معین می‌کند، باید منظور و مقصود و مطلوب نهایی شارع شناخت و انسان مسلمان، چه به عنوان قانونگذار، قاضی و یا مجری احکام، متعهد به همین مقصود باید باشد.

۶- از آن جا که پیش از آنکه قاضی با جنایتی سر و کار پیدا کند، نوبت قانون و قانونگذاری است که تکلیف را مشخص کند (= اصل قانونی بودن جرم و مجازات)، می‌توان پرسید آیا قانونگذاری که خداوند است (شارع مقدس) مجازات قتل را اعدام می‌داند و خود او حکم به قتل قاتل می‌دهد، و یا چون تخفیف و صلح و عفو را بهتر می‌داند بنا را بر تخفیف و جبران و ترمیم می‌گذارد، و بنا بر این، به طور کلی در مرحله تشریح این مجازات را مقرر نکرده و نمی‌کند؟ گفتن ندارد که خداوند حکیم است و آن کار را می‌کند که نیک می‌داند، یعنی تأکید بر جبران، صلح و عفو. پس اگر مسلمان‌ها این پرسش را از خود می‌گردند و بکنند، در می‌یافتند و در می‌یابند که هرگاه اسلام را بمثابه بیان آزادی فهمیده و بدان عمل کرده بودند، روزگار جهانیان جز این می‌شد. و هرگاه امروز بدان عمل بکنند و حقوق معنوی خود و دیگری را رعایت کنند و خشونت‌زدائی را روش بسازند، فرهنگ آزادی را پیدا می‌کنند و در مقام خلیفه خدا بر روی زمین، بنا را بر عفو و تخفیف و ترمیم می‌گذارند و به ترویج این پیام الهی (الغای اعدام) در سراسر زمین می‌پردازند، کاری که الان پیروان انسان‌دوست حضرت مسیح در عالم می‌کنند.

۷- بدین قرار، روش برگزیده قرآن روش معنوی کردن مدیریت جامعه (سیاست) و ارائه طریقه و شریعتی برای خشونت‌زدائی و زندگی و رشد در استقلال و آزادی (فرهنگ استقلال و آزادی) است.

ممکن است در اینجا پرسیده شود آیا تا آن زمان که انسان‌ها اصل راهنمای خویش را در رابطه‌ها با خود و با یکدیگر، موازنه عدمی (رابطه خالی از زور) نکرده‌اند و همچنان، بنابر اصل موازنه مثبت (ثنویت)، با یکدیگر، در رابطه قوا هستند، نمی‌باید بنا را بر اعدام قاتل گذاشت؟ به بیان بهتر، آیا می‌توان به قاعده «ضرورت» توسل جست و گفت تا زمانی که انسان‌ها از بندگی زور آزاد نشده‌اند و رابطه‌هاشان بر اصل موازنه عدمی نگشته‌است، می‌توان از زور، در شکل اعدام، استفاده کرد؟ پاسخ به این پرسش منفی است. زیرا با این روش جامعه هرگز از روابط قوا آزاد نخواهد شد. درس نخوانده کسی دانشمند نمی‌شود. آنها هم که راست‌راه استقلال و آزادی را در پیش نمی‌گیرند، مستقل و آزاد نمی‌شوند. بنا بر این، بی‌درنگ باید عمل صالح را انجام داد و این رهنمود قرآن را همراه با رهنمودهای دیگر (=حقوق انسان و خشونت‌زدائی و مشارکت همگان در اداره جامعه خویش) همراه کرد و برابر اصول راهنمای قضاوت و عدالت، بنا را از همان آغاز بر تخفیف و جبران و ترمیم گذاشت. عمل حق همین است و هیچ چیزی ضرورت‌تر از عمل به حق در لحظه حال نیست.

## اعدام و نظریه عدالت

پرسش دوم: موافقان مجازات اعدام می‌گویند کیفر اعدام «عادلانه» است، زیرا بر اصل برابری حیات افراد و مقابله به مثل استوار است. این به معنای عدالت تنبیهی - استحقاقی (Retributive Justice) است. به عبارت دیگر می‌گویند کسی که به جنایتی سنگدلانه همچون قتل‌های درجه یک مشدد دست می‌زند «مستحق» مرگ است. بعضی از جنایت‌ها به قدری فجیع هستند که کشتن مجرم تنها واکنش عادلانه است. به تعبیر ایمانوئل کانت، قاتل «سزاوار» مجازات مرگ است زیرا او با ارتکاب جرمی که می‌دانسته است مجازاتش اعدام است، در صورتی که مجبور و مضطر نبوده باشد، خودش از روی اختیار به استقبال مرگ خودش رفته است. از دید شما این استدلال چه مشکلی دارد؟

پرسش این است که آیا از آیاتی از قرآن که خداوند را انتقام‌گیرنده معرفی می‌کند و آیاتی که جزای بدی را همان بدی می‌داند، این استدلال موافقان اعدام تقویت نمی‌شود؟

پاسخ: از پاسخ به پرسش اول معلوم شد که جامعه نباید واکنش مجرم شود. از درس‌هایی که قرآن می‌آموزد و بکار بردنش آدمی را کامیاب می‌کند، یکی اینست که حتی در برابر کنش‌های سخت انزجارآور نیز نباید واکنش شد. انسان کامیاب کسی است که همواره کنش باشد. و شما می‌دانید که هرگاه انسان‌ها بنا را بر واکنش می‌گذاشتند، نه نوآوری می‌داشتند و نه دانشی می‌جستند و نه فنی.

بدین‌قرار، همانطور که پزشک، کسی را که خودکشی کرده است، به دلیل کاری که کرده است، در خور مرگ نمی‌شمارد و به حال خود رها نمی‌کند تا بمیرد بلکه می‌کوشد او را از مرگ نجات دهد، جامعه نیز نمی‌باید واکنش جنایت جانی بشود. به خصوص که:

۱- جنایت در بستر جامعه روی می‌دهد. از معیارهایی که در سنجش اندازه عادلانه بودن جامعه‌ها بکار می‌رود، یکی میزان آسیب‌ها و نابسامانی‌ها در جامعه است. در جامعه‌ای که عدالت میزان رابطه‌ها نیست و جو خشونت سنگین است و نابرابری‌ها روزافزون هستند و انسان‌ها از کرامت و حقوق و استقلال و آزادی خویش غافلند، جنایت‌ها و جرم‌ها بر هم افزوده می‌شوند و در طول زمان، سببیت‌ها و شناخت‌ها بیشتر و بیشتر می‌شوند. بنا براین، هر گاه قرار بر عادلانه کردن مجازات بشود، می‌باید جامعه و مجرم، هر یک به نسبت سهم خود در جنایت، مجازات شوند. مجازات جامعه به برقرار کردن میزان عدالت و رعایت کرامت و منزلت انسان است. در مجازات بزهکاران نیز اصل را باید بر جبران و ترمیم گذاشت نه تلافی جویی.

۲- مجازات موکول به سلامت عقل است. سببانه و شنیع‌تر شدن جنایت خود گویای مستقل و آزاد و سالم نبودن عقل و بسا شدت بیماری اوست. بنابراین، نخستین پرسشی که جامعه می‌باید از خود بکند، اینست: محیط اجتماعی چه محیط سخت خشونت‌آمیزی است که، در آن، چنین جنایتی به تصور جانی می‌آید؟ و چگونه این تصور سنگدلانه در عقل او به نقشه‌ای که باید اجرا کرد بدل می‌شود و به اجرا در می‌آید؟ این پرسش، در همان حال که گزارشگر جو سنگین خشونت در دل جامعه و گویای میزان آلودگی محیط اجتماعی و بها ندادن به تربیت عقل به تربیتی است که هیچگاه از استقلال و آزادی خود غافل نشود، بیانگر عقب‌ماندگی آن جامعه در مبارزه با جرم و عقب‌ماندگی دانش‌ها و به ویژه فقدان دانش‌های جرم‌شناسی است. بنابراین، وقوع و افزایش جرائم خشونت‌بار، به نوبه خود، حکایت‌گر ناتوانی جامعه از اتخاذ تدابیر مؤثر و واقع‌نگرانه برای پیشگیری از جرم و بزهکاری است. آیا این نارسائی را باید به پای مجرم و یا مجرمانی نوشت که عقل‌هاشان از سلامت و استقلال و آزادی محروم گشته است و مجازات آنها را تشدید کرد یا پیش از آن، باید به مسؤولیت جامعه و نقد فراگیر از خود و جامعه خویش پرداخت؟

۳- بنا بر اصل، جامعه باید بداند چرا و چگونه جنایت واقع شد و عوامل مؤثر در آن کدام‌ها هستند. جامعه باید بداند بهترین روش برای آنکه اسباب و عوامل پدیدآورنده جرم از میان برخیزند کدام‌ها هستند؟ جامعه‌ای که نخواهد آگاه شود، رشد نمی‌کند و در چرخه انتقام‌گیری کور گرفتار می‌ماند. بدین‌قرار، هر نظام جزائی مثل شاهینی است که یا گویای اراده جامعه بر زندگی در صلح اجتماعی و استقلال و آزادی و رشد در استقلال و آزادی هست یا راوی خشونت و انحطاط و سیر قهقراپی. از بدقابالی، بسیاری از جامعه‌های مسلمان همچنان گرفتار آن نوع نظام

جزائی مانده‌اند که بیشترین بخش آن مأخوذ از فقه یهودی و مسیحی در دورانی است که روحانیت‌های این دو دین نیز بیان توحید و استقلال و آزادی نزد موسی و مسیح را به بیان قدرت بدل کرده بودند و بنابر نیازی که برای تضمین ولایت مطلقه خویش می‌دیدند سببانه‌ترین نظام‌های جزائی را پایه‌گذاری کردند. سببیت‌های غیر قابل‌تصور که حاکمان با بکار بردن نظام‌های جزایی در اروپای قرون وسطی از خود نشان دادند، بر ما معلوم می‌کنند که دین و شریعتی که در بیان قدرت از خود بیگانه می‌شوند چه اندازه کارشان به بی‌رحمی و قساوت می‌کشد و چه کیفرهای رعب‌آوری را که، به نام دین و خدا، مقرر و اجرا نمی‌کنند و چه خسارات جبران‌ناپذیری که بدین‌گونه به پیام معنوی دین نمی‌زنند.

از این رو، نظام جرائم و مجازات‌ها می‌باید هم گویای حیات هر فرد انسانی در صلح و استقلال و آزادی و رشد و اعتماد باشد و هم گویای صلح اجتماعی و رعایت حقوق انسان‌ها در جامعه. در جامعه‌ای که اندیشه راهنمای زندگی از بیان استقلال و آزادی، در بیان قدرت از خود بیگانه می‌شود، نظام جزایی هم که تابعی از سیاست عمومی است رویه‌اش عکس می‌شود و در نتیجه بیانگر شدت غیظ، خشم و غضب حاکمان مستبد و بسا جامعه می‌گردد و پیوسته در خدمت ارضای میل مهار نکردنی به انتقام می‌ماند. کار تجاوز به ناموس صلح در چنین جامعه‌ای به این جا می‌رسد که به خاطر سببیت و شناختی که مجرم در ارتکاب جنایت بکار برده است او را مستحق نابودی و حذف، آن هم با تحقیر، می‌داند. از شما می‌خواهم در همین لحظه در ذهن خود به تصاویری از خشونت و تحقیر عربان که در این سه دهه از ایران به سمت جهان ارسال شده است توجه کنید! در خشونتی تأمل کنید که از سوی افراد قوای نظامی و انتظامی، چه در لباس رسمی و چه شخصی، در ملاء عام، نه تنها علیه مخالفان سیاسی بلکه علیه محروم‌ترین افراد جامعه مانند معتادان و یا مهاجران افغان که در وضعیت ناهنجار جامعه ما به لحاظ حقوق انسانی و معیشت فرودست و بیچاره تلقی می‌شوند، مرتکب می‌شوند. یک روز به عنوان مبارزه با مخالفان ولایت فقیه و یک روز با عنوان سرکوب اراذل و اوپاش و روز دیگر با ادعای مبارزه با معتادان، خشونت را مثل آب خوردن در جامعه دارند همگانی و طبیعی می‌کنند. شاید در دنیای امروز کمتر جامعه‌ای بتوان سراغ گرفت که قوه قضائیه‌اش به خود اجازه دهد در وسط شهر تهران و در برابر چشمان مبهوت هزاران نفر، از جمله کودکان معصوم، جرتقیل و طناب دار برپا کند تا جان شهروندان را بگیرد! تصور این صحنه‌ها نیز برای آدمی که کرامت‌مندی‌اش را از یاد نبرده است دشوار است. امیدوارم در ما ایرانیان حس عدالت نمرده باشد تا بتوانیم به ابعاد وحشتناکی که خشونت در جامعه امروز ایران یافته است، پی ببریم و برای بیرون آمدن از این جهنم به تلاش برخیزیم.

۴- آیه‌های قرآن که در آنها خداوند خود را منتقم می‌خواند، جملگی مربوط می‌شوند به جامعه‌هایی که تن به حق نمی‌دهند و به ترتیبی که توضیح داده شد، خود خویشتن را قربانی اندازه نگاه نداشتن در خشونت‌گرایی می‌کنند. چنین جامعه‌هایی به بیماری می‌مانند که از درمان سر باز می‌زنند. درحقیقت، آیه‌ها هشدارهایی هستند به این جامعه‌ها تا مگر عدل را میزان کنند و هر عضو آنها حقوق خود و دیگری را رعایت کند، که اگر چنین راهی پیش نگیرند، به حکم قانون انحطاط و زوال، محکوم به نابودی‌اند و این نتیجه اعمال خود آنها و مسؤولیت‌ناپذیری‌شان است. بنابراین، این آیه‌ها نه گویای تشدید مجازات که بیانگر سالم‌سازی جامعه از راه بسط معنویت و کاستن از بار زور رابطه‌ها به اخلاق و میزان کردن عدالت و خاطر نشان کردن به انسانها که تکلیف آنها جز عمل به حقوق خویش و رعایت حقوق دیگران نیست، هستند.

و همچنان وقتی خداوند سخن از «جزای هر بدی ای بدی ای به همان اندازه است» (از جمله در آیه‌های ۴۰ و ۴۱ سوره شوری) به میان می‌آورد، در همان جا و بلافاصله تصریح می‌کند که عفو و صلح جوئی بهتر است:

«وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ»

به مناسبت، یاد آور می‌شود که رهنمود قرآن، از جمله با توجه به این قاعده انشاء شده است که زور با زور جبران نمی‌شود و مقابله با ویرانگری از راه ویرانگری، سبب همگانی شدن ضد فرهنگ زور می‌گردد و بدین روش ویرانگری را عمومی می‌کند. از این رو، واجب‌تر کارها که هر جامعه می‌باید بدان قیام کند، کاستن از بار زور از رابطه‌ها و در پیش گرفتن راه خشونت‌زدائی است.

## اعدام و سقوط اخلاقی

پرسش سوم: برخی از موافقان اعدام می‌گویند که ممکن است انسان به دست خود به قعر انحطاط اخلاقی سقوط کند و در این مسیر تا جایی پیش رود که از حیوانات هم پایین‌تر آید. بنابراین در این وضعیت چون به هدایت و برگشت او به جامعه امیدی نیست بهتر است برای تأمین سلامتی دیگران حذف شود. ارزیابی شما از این استدلال چیست؟ آیا از پاره‌ای از آیات قرآن که می‌گوید انسان می‌تواند از حیوان هم گمراه‌تر شود، این برداشت به دست نمی‌آید؟

پاسخ: درباره این ادعای موافقان اعدام که دست به مقایسه انسان با حیوان می‌زنند و به دلیل امکان سقوط انسان تا حد پست‌تر شدن از حیوان او را درخور حذف شدن می‌دانند، نخستین چیزی که باید گفت این است که این استدلال در همین تاریخ معاصر، در آلمان، توسط رژیم نازی تبلیغ می‌شد. می‌دانید که آنها کسانی را که خاصه‌های «نژاد برتر» را نمی‌داشتند، حتی اگر از نژاد ژرمن بودند، (مانند ناقص‌الخلقه‌ها) درخور حذف شدن می‌شمردند. از این گذشته، استدلال بالا به شدت مغشوش است:

۱- قرآن در دو آیه، یکی آیه ۴۴ سوره فرقان (مگر پنداری بیشترشان می‌فهمند و یا می‌شنوند که آنها جز به مانند حیوانات نیستند بلکه راه آنها گمراهانه‌تر است) و باز، در آیه ۱۷۹ سوره اعراف (... کالآنعام بل هم اضل)، انسان‌هایی را که استعدادها و خویشتن بکار نمی‌گیرند و هوا و هوس‌های خود را خدای خود می‌گردانند، گمراه‌تر از حیوان خوانده است. راستی اینست که حیوان به راه خود می‌رود و این انسان است که از استقلال و آزادی و حقوق خویش غافل می‌شود و به کجراهه می‌رود.

تنها وقتی انسان، خشونت را درمان هر درد می‌سازد (یعنی همان از هوای خویش خدا ساختن و بر اصل ثنویت تک محوری اندیشیدن و عمل کردن) و آنگاه که منطق صوری را برای عبور ذهنی از امور واقع روش می‌کند، می‌تواند از این دو آیه دلیل بتراشد برای وجوب یا جواز اعدام. ولی هرگاه اصول راهنمای قرآن را در فهم آیه رعایت کنیم، دو آیه مذکور را بسیار شفاف و سراسر می‌بایم. بدین معنا که روشی که قرآن مکرر خاطر نشان می‌کند عبارت می‌شود از این آموزه: در جامعه، توحید، و نه تضاد را می‌باید راهنمای رابطه‌ها کرد، جامعه می‌باید دین حق را راهنمای اعضای خود کند و به سلامت و استقلال و آزادی عقل اعضاء و عقل جمعی خویش بیشترین بها را بدهد تا اعضاء آن مستقل و آزاد و اهل

حق شوند. بدین قرار، انسان‌هایی که بخاطر رشد نکردن سقوط می‌کنند، نیاز به آموزش و پرورش پیدا می‌کنند، نیاز به فضای اجتماعی معنوی و خالی از زور دارند و نه حذف شدن و مجازات مرگ.

۲- توجه شما را به این مهم جلب می‌کنم که قرآن برای حیوان نیز حقوق و کرامت قائل می‌شود. در دو آیه مورد اشاره نیز در جنایتکاری نیست که انسان را با حیوان مقایسه می‌کند، چرا که خداوند حیوان را نه تنها جنایتکار نمی‌خواند بلکه حقوقمند و کرامتمند می‌داند. در باب کرامتمندی همه مخلوقات قرآن می‌فرماید: «آیا زمین را نمی‌بینند، نمی‌بینند که در آن، از همه چیز زوج کریم برآوردیم» (سوره شعراء آیه ۷) بنابراین، قرآن از لحاظ حقوق ذاتی و کرامتمندی نیست که مقایسه می‌کند، بلکه از حیث بکار نگرفتن عقل و استعدادها و رشد نکردن است که مقایسه می‌کند. حال اگر قرار باشد انسان‌هایی که رشد نمی‌کنند را درخور مرگ بشناسیم - آن‌طور که داروینیسیم اجتماعی مدعی است - چه بسا در جهان، جز اندک شماری را نباید زنده گذاشت.

هر آفریده‌ای فراخور خلقت خویش از صفات خداوندی برخوردار است و هرگاه خداوند «کریم»، در هستی‌ای که آفریده، کرامت را خاص یک آفریده، یعنی انسان، می‌گرداند و حیوان را فاقد کرامت می‌آفرید، آفرینشی درخور خویش نیافریده و به انسان، خلیفه خود بر روی زمین، ستمی بزرگ روا دیده بود. اگر موجودات از کرامت برخوردار نباشند، چگونه هستی می‌یابند و به ادامه دادن به حیات خود توانا و خالق و مخلوق در ارتباط می‌شوند؟ کرامتمندی همه پدیده‌های هستی با حقوقمندی آنها همزاد، و پدیده‌ها، اصلاً به کرامت، ممد حیات یکدیگرند. بدین قرار اگر هم هستی آفریده‌ای ممکن بود که در آن، تنها یکی کرامتمند بود، زندگی برای همان یکی با زندگی در جهنم بی تفاوت می‌گشت. پس از مقایسه انسان با حیوان نمی‌توان برداشت کرد که با ارتکاب جرم کرامت ذاتی فرد از بین رفته است. آری درست است که انسان بزهار با غفلت از کرامت و حقوق خویش گمراه می‌شود زیرا که با عمل مجرمانه‌اش خود را بنده زور می‌کند و بدیهی است بنده زور هر چه قدرت (= زور) اقتضا کند، انجام می‌دهد و بدیهی است تن و روان او تدنی می‌جویند و او گمراه می‌شود. اما مجازات نمی‌باید روند گمراهی را تسریع و تشدید کند. به عکس، مجازات می‌باید مجرم را از بندگی زور آزاد کند و او را آگاه بر کرامت و حقوق ذاتی و عامل به آنها بگرداند. از این رو، در دین آمده‌است مجرم مجازات را عبادت تلقی کند و خود داوطلبانه آن را بخواهد.

## اعدام، لغو مطلق

### یا فقط برای جنایتهای سنگین؟

پرسش چهارم: آیا شما به طور «مطلق» با اعدام مخالفید یا در جاهایی (مثلاً در موارد وقوع جنایتهای بسیار سنگین و یا قتل دست‌جمعی یا وقوع جنگ و یا به شرط اثبات جرم پس از برگزاری یک محاکمه عادلانه) استثناً قائلید؟ آیا برای نمونه و از دید یک مسلمان، مجازات مرگ برای صدام حسین را قبول داشتید؟

پاسخ: در پاسخ به پرسش اول به این پرسش هم جواب داده‌ام. توضیح این که قرآن درباره هرگونه جنایتی رهنمود داده است. به بیان دیگر، دستور قرآن بر نامطلوب بودن اعدام عام است و تخصیص نخورده است که گفته شود درباره یک نوع قتل، عفو بهتر است و درباره نوع دیگر

آن اعدام. برای این رهنمود به حق قرآن، دلایل بسیار اقامه می‌توان کرد. از جمله این دلایل:

۱- انسانها می‌باید به حق حیات معرفت پیدا کنند و به این حق عمل کنند. کسی که صلح می‌کند و می‌بخشد، از حق حیات دفاع می‌کند ولو مجرم را مستحق زنده ماندن نداند.

۲- قضاوت عادلانه به این معنا که قاضی بتواند در مورد مسؤولیت کیفری متهم علم قطعی پیدا کند، از انسان ساخته نیست. قول کسانی چون خلخالی که برای توجیه محاکمات اختصاری و اعدام‌های ناشی از آنها می‌گفت معدوم اگر بی‌گناه بود به بهشت می‌رود، در عین حال که از شدت بی‌پروایی فرد در برابر حقوق مردم خبر می‌داد، اعتراف به نیافتن علم قطعی و عادلانه نبودن احکام صادره هم بود. او مرتکب جنایت شد، آن هم نه یک قتل که به قول خود او در کتاب خاطراتش، دست کم، ۵۵۰ قتل.

۳- همانگونه که در بخش نخست پاسخ‌ها بیان کردم، کیفر اعدام ناقض اصول راهنمای قضاوت در قرآن است که در کتاب حقوق انسان در قرآن به تفصیل آورده‌ام. از جمله این اصول قرآنی یکی این است که در اجرای عدالت باید از اصل جبران و ترمیم پیروی شود. یعنی اگر با ارتکاب جرمی ستمی وارد می‌آید نباید آن را با ستم دیگری پاسخ داد. زیرا با ستم جدید چیزی جبران نمی‌شود. در ماجرای داوود و سلیمان (ع)، خداوند به انسان می‌آموزد که یک زبان را دو زبان کردن روشی نادرست است. شایان ذکر است در آن زمان رسم این بود که اگر گوسفند کسی وارد محصول دیگری می‌شد، متضرر هم حق داشت مقابله به مثل کرده و دام‌اش را وارد محصول دیگری کند. اما داود و سلیمان با هدایت الهی در این دعوا، به جای صدور حکم طبق رسم موجود که حکمی ضرر آفرین بود، حکمی جبرانی صادر کردند و دستور دادند که متضرر به جای ورود به محصول شخص اول و ضرر به آن، صاحب مقدار شیری شود که از آن چرا ایجاد شده است:

«وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ» (آیه ۷۸ سوره انبیاء)

اعدام نه یک ضرر در برابر یک ضرر است بلکه یک زبان را چند زبان کردن است. زیرا غیر از ناحساس کردن انسان‌ها نسبت به حق حیات، جامعه‌های انسانی را از انتقاد و ارزیابی منصفانه روابط خویش نیز باز می‌دارد.

اعدام پاک کردن صورت مسئله است؛ پنداری با اعدام، ماجرای بزهدکاری تمام می‌شود و از این رو دیگر این پرسش‌ها که: چرا جرم واقع شد، نارسائی‌ها در کار بنیادهای جامعه کدامها هستند، و کارکردهای آنها چه اثری بر تمایل به جنایت بمثابه راه‌حلی دارند که جانی بر می‌گزیند و یا خود را ناگزیر از اتخاذ آن می‌پندارد، و دهها پرسش خطیر نظیر آن کم اهمیت می‌گردد.

۴- اعدام، جامعه را از چند کار بسیار مهم محروم می‌کند: یکی از نقش معلم زندگی بودن که از راه عمل به حقوق است، دیگری توجه به اصل جبران و ترمیم از راه سالم‌سازی و بازپذیری مجرم و آن را الگوی پایدار عدالت جزایی گرداندن، سوم از شرکت همگان در بکار بردن حقوق و جلوگیری از تزلزل ارزشها - که همان حقوق فردی و جمعی هستند - و چهارم از تلاش برای گسترده‌تر کردن فضای لاکراه، یعنی فضای استقلال و آزادی و معنویت. همانطور که صحنه زندگی جمعی در جوامع خشونت‌زده نشان می‌دهد، در جامعه‌ها، به همان نسبت که خشونت، به عنوان راه‌حل و نیز به عنوان مجازات نقش پیدا می‌کند، از نقش اعضای جامعه در گسترش فضای لاکراه و نیز برخوردار کردن زندگی از بعد معنوی خود

کاسته می‌شود. از غفلت از استقلال و آزادی و از حقوق خویش را قدر نشناختن که دیگر می‌رسد.

۵- تصریح قرآن بر این که زشتکاری قومی شما را به زشتکاری برنیاگیرد، یک راهبرد عام است. در حقیقت، انسانی که عنوان می‌کند به دلیل سنگین بودن جنایت باید مجرم را از حیات انداخت، خود را تا سطح جانی، پایین آورده‌است. انسان کرامتمند این کار را نمی‌کند، بلکه می‌کوشد با هنرمندی مجرم را تا سطح انسان مستقل و آزاد و کریم برکشد. این هنر کار هنرمندی بزرگ چون پیامبر است وقتی اسلام آوردن قاتل حمزه، عموی خویش را پذیرفت. به قول محی الدین عربی (که نظر او به عنوان فقیه، مفسر و عارفی شناخته شده در میان شیعه و سنی در مخالفت با اعدام دلیل دیگری بر نقض ادعای اجماع است) قرآن وقتی می‌فرماید جزاء بدی بدی است به همان اندازه، مجازات را با آنکه تجویز می‌کند اما بد (سیئه) می‌داند. در نظر ابن عربی، عفو مقدم بر مجازات، به خصوص در مجازات اعدام، است چرا که خداوند بنا را بر صیانت حیات نهاده است. به بیان ابن عربی، از بین بردن حیات قاتل، از بین بردن نشأت حیات الهی است که در انحصار خود خداست. {۱۳} از دید ابن عربی عفو حق است و اعدام مغایر آن، زیرا عفو پاسداری از حیات دیگری است. {۱۴} در حقیقت، خداوند در آیات ۳۴ و ۳۵ سوره فصلت استعداد هنرمندی انسان را مخاطب قرار می‌دهد و او را به این هنر فرا می‌خواند که بدی را به نیکی پاداش بخشد:

«وَلَا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَلَا السَّیِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِی هِیَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِی بَیْنَكَ وَبَیْنَهُ عَدَاوَةٌ كَاَنَّهُ وَلِیٌّ حَمِیْمٌ» (و نیکی با بدی یکسان نیست ابدی را با آنچه بهتر است دفع کن، آنگاه کسی که میان تو و او دشمنی است، گویی، با تو، دوستی یکدل می‌گردد)

«وَمَا یُلَاقَاهَا اِلَّا الَّذِیْنَ صَبَرُوا وَمَا یُلَاقَاهَا اِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِیْمٍ» (و این اخصلت را جز کسانی که شکیباده‌اند نمی‌یابند و آن را جز صاحب بهره‌ای بزرگ نخواهد یافت).<sup>۱</sup>

۶- با اعدام صدام حسین نیز مخالف بودم و این مخالفت را در مقالات و مصاحبه‌هایم ابراز کردم. نه تنها به دلایلی که در رد اعدام در بالا ذکر کردم، و باز نه تنها به این دلیل که دادگاه فرمایشی بود و با اعدام، جامعه عراقی و نیز جامعه جهانی از ماهیت صدام و روابط پنهان و آشکار او، از جمله با حکومت‌های کارتر و ریگان و بوش آگاهی نیافت و این که اعدام نگذاشت مردم این واقعیت را درک کنند که استبداد مستقل وجود ندارد و هر استبدادی به ضرورت وابسته است، بلکه بدین دلیل که با این کار جامعه عراقی از فرصت تأمل در این واقعیت که جنایات انجام گرفته متعلق به گذشته نیست، بلکه باردار حال و آینده است و استبداد، بمثابه جنایت بر ضد جامعه، مسأله حال و آینده جامعه است، محروم شد. همانطور که اعدامها، در روزهای اول انقلاب ۵۷ در ایران نیز جامعه ما را از درک خطر بازسازی استبداد وابسته بازداشت. جامعه‌ای که با حرکت انقلابی خویش مانع استبداد وابسته را از پیش پا برداشته بود و راست‌راه رشد در استقلال و آزادی را می‌خواست در پیش گیرد، با دفاع از ادامه حیات افرادی که ولو صد در صد هم در خدمت رژیم ساقط شده می‌بودند، به آنها و به خود در واقع فرصت می‌داد بر شدت تبهکاری‌های انجام گرفته وجدان یابند و، با مشاهده رشد جامعه در استقلال و آزادی، درس عبرتی ماندگار برای کسانی بشوند که در پی سلطه بر جامعه از راه

۳. ترجمه آیات از محمد مهدی فولادوند است.

زور و از راه قدرت خارجی می‌شوند. امروز جامعه ایرانی می‌تواند ببیند که، آن روز، حق با کسانی بود که با اعدامها مخالفت می‌کردند و نسبت به بازسازی استبداد که در اول با اعدام سران رژیم سابق شروع شد، هشدار می‌دادند. آن روزها در اعتراض به اعدام هویدا و افسران ارشد ارتش، به آقای خمینی هشدار دادم که در این کارتان گرچه به زعم خویش با حذف بدترین‌ها شروع می‌کنید اما به کشتن بهترین‌ها ختم می‌کنید. ای کاش، جامعه آن خشونت‌های آغازین را مثل امروز می‌دید و نمی‌گذاشت ایران قربانی چرخه هولناک خشونت شود.

## اعدام و عدالت‌خواهی برای قربانیان جرم

پرسش پنجم: گفته می‌شود مجازات مرگ دست‌کم در مواردی از دید قربانیان جرم، برخوردار منصفانه است و به ترمیم رنج و دردهای آنها و حس تحقق عدالت در آنها کمک می‌کند. این استدلال چه ایرادی دارد؟

پاسخ: شک نیست جنایتکاری که عزیز کسی یا خانواده‌ای را به کام مرگ کشانده‌است، رنج و دردی طاقت‌فرسا برای بازماندگان ایجاد کرده‌است. اما در برابر این حجم از درد و رنج، دو حس می‌تواند پدید آید: در حال طبیعی، حس عدالت‌خواهی، و در حالت غیر طبیعی، حس انتقام و در پی ارضای آن شدن از راه اعدام جانی. حس دوم، یعنی حس انتقام، بیانگر از خودبیگانگی انسان از رهگذر اعتیاد به اطاعت از قدرت و زورمداری است. این حس در جامعه‌هایی همگانی می‌شود که در استقلال و آزادی و عمل به حقوق، زندگی نمی‌کنند و اعضای جامعه در مسؤلیت اداره آن، شرکت نمی‌کنند. در نتیجه، هر کس جامعه را نسبت به ستمی که بر او رفته است، لاقید می‌انگارد. به نظر می‌رسد در جامعه امروز ما، که حتی برای مسائل جمعی نیز، افراد راه‌حل شخصی می‌جویند، این حالت دارد گسترش می‌یابد. برای مثال، عقب ماندگی و ناکارایی نظام آموزش و پرورش یک مسأله جمعی است و جمهور مردم می‌باید آن را حل کنند به تریبی که تمامی فرزندان جامعه از آموزش و پرورش برخوردار شوند. اما وجدان جمعی به تعلق این مسأله به تمامی جامعه یا وجود ندارد و یا بسیار ضعیف است. راه‌حلی که خانواده‌ها می‌جویند نیز فردی است: همچون تقبل هزینه سنگین برای آموزش و پرورش فرزند خود و فرستادن او به این و آن «کشور پیش‌رفته» برای تحصیل.

بدین قرار، هرگاه جامعه مسؤلیت جمعی خویش را بشناسد و بر عهده بگیرد، محلی برای از خود بیگانه شدن حس عدالت‌خواهی در حس انتقام نمی‌ماند. بسا فکر انتقام، بدین خاطر که انسان را تا حد قاتل عزیز خود پست می‌کند، دردآور نیز می‌شود. اما حس اول؛ یعنی حس عدالت‌خواهی، ملکه و فضیلت انسان طبیعی است و حق است، از خود هستی دارد و بر این مبنا، عدم تحقق آن ناحق یا فرآورده زور است. هرگاه جامعه عادل باشد و خشونت‌زدائی را رسالت دائمی خود بشناسد و به آن عمل کند، زور و خشونت در روابط بی‌نقش یا کم‌نقش می‌شود. در نتیجه، ناحق‌ها نیز در وجود نمی‌آیند و یا بسیار کم‌شمار می‌شوند.

در خور یادآوری است که وسعت آسیبها و نابسامانی‌های اجتماعی – بخصوص جرائم و جنایتها و ابتلا به مواد مخدر – امروزه مسأله اول سیاست شده است. معمولاً در غرب و در زمان انتخابات، گرایشهای راست‌گرا فقدان امنیت و بازگرداندن آن از راه اعمال قدرت و سخت‌گیری در مجازات‌ها را دستور کار انتخاباتی خود می‌کنند. افزایش بزهکاری‌ها به

ویژه میان نسل جوان که در گزارش‌های جنایی در دو نمونه امریکا و فرانسه به چشم می‌خورد گواه شکست کامل این روش است. تجربه این کشورها به ما می‌آموزند که آنها که اعمال زور را تنها راهکار و یا راهکار اصلی می‌شمارند، هم بدین دلیل که، بنا بر قاعده، زور هدفی جز زور نمی‌تواند داشته باشد، و هم بدین خاطر که بکاربرندگان آن نمی‌خواهند برگ برنده خود را از دست بدهند، خود عامل فزونی آسیبها و نابسامانی‌ها می‌شوند.

## اعدام، خدا و حق حیات

پرسش ششم: کمیته حقوق بشر سازمان ملل درباره محتوای میثاق بین‌المللی حقوق سیاسی و مدنی که جمهوری اسلامی هم رسماً به آن ملتزم است تصریح کرده‌است، «حق زندگی ... بالاترین حقی است که در هیچ زمانی حتی در دورانی که وضعیت فوق‌العاده‌ای پیش آید که حیات یک ملت در خطر تهدید باشد، قابل فروکاستن نیست.» آیا حق حیات در نزد شما همین معنا را دارد؟ به طور کلی در دیدگاه شما آیا حق حیات و ارزش جان آدمی مطلق است؟ حتی در برابر خدا؟ چرا؟

پاسخ: این پرسش خود چند پرسش را در برمی‌گیرد که باید بخش بخش بررسی شود:

۱- این گزاره که حق حیات انسان در برابر خدا مطلق است، معنادار نیست. خداوند خالق هستی انسان و هر جاننداری است. هرچند در تاریخ آمده‌است که در دوران‌هایی از زندگانی انسان روی زمین، قربانی کردن انسان برای خدا مرسوم بوده است، به گواه قرآن، این رسم را ابراهیم (ع) برانداخت. اما اگر منظور اینست که آیا تن دادن به مرگ برای حفظ دین رواست یا خیر، باید پاسخ داد که خیر، هر چند بر اصل ثنویت تک محوری (دوگانگی که رابطه قوا است و این رابطه ترجمان تسلط یکی بر دیگری است) و البته با توسل به منطق صورت‌سازی، از یاد انسان می‌برند که دین روشی است برای زیستن در حقوق و استقلال و آزادی و کرامت. متأسفانه تفکر فقهی رایج در میان مسلمانان، در شیعه و سنی، که مرگ برای دین را نه روا که واجب می‌کنند، بر رویکردی ثنوی و بل مشرکانه استوار است. بدین‌سان که در مواردی تعارض حفظ دین با حفظ نفس، برای مثال در صورت ترک دین یا انکار یکی از ضرورت‌های آن، به زعم فقها باید حفظ دین را، در سلسله مراتب احکام دین، مقدم دانست و بر این مبنا مثلاً حکم به اعدام مرتد داد. با همین فریب صورت‌پرستانه بود که «چه باک اگر بخاطر حفظ دین، ایران و ایرانی از میان بروند» یا «حفظ حکومت دینی مقدم بر جان ایرانی است و تا آخرین قطره خون باید جنگید»، شعار گشت و در جنگ ۸ ساله‌ای، نسلی قربانی شد و خسروانی عظیم، هم مادی و هم انسانی، به دو کشور و کل منطقه و بسا بر بسیاری از انسان‌های بی‌گناه در اقصی نقاط عالم وارد شد. ناگفته نماند که این فلسفه تنها نزد نظام فرقه‌های حاکم بر ایران وجود ندارد بلکه نزد غالب فرقه‌های فاشیستی و استالینستی و نظائر آنها چنین بوده است و هست. هرگاه دین را بیان استقلال و آزادی و شامل حقوق انسان و بلکه هر ذی‌وجودی بشماریم، «وضعیت فوق‌العاده» عبارت می‌شود از قرار گرفتن صاحب حق در برابر متجاوز به حق. در چنین اوضاع و احوالی، انسان در مقام دفاع از حق خویش باید روشی را برگزیند که زور از میان برخیزد و متجاوز نیز از زورمداری و سلطه‌جویی آزاد شود. در این روش چه بسا دین بمثابه بیان استقلال و آزادی، به خاطر این که روش زندگی آزاد و

حقوقمند است، بکار او می‌آید و بدان، او راه استقلال و آزادی را از بیراهه زورپرستی تشخیص می‌دهد. بر این اساس، ایستادگی بی‌تزلزل بر حقوق خویش، روشی است که می‌باید بکار برد. زیرا قدرت جز با استقامت ذی‌حق، واپس نمی‌نشیند و تن به انحلال نمی‌دهد. هرگاه از آغاز، انسانها از استقلال و آزادی و حقوق خویش غافل نشوند، قدرت نمی‌تواند پدید آید تا حیات آدمی را ناچیز کند. ترک استقامت، بنام مصلحت حفظ حیات، حیات را نجات نمی‌دهد بلکه مرگ تدریجی در درازمدت و توأم با شکنجه، به سخن دیگر، زندگی در موقعیت دون انسان را بیار می‌آورد. در حالی که این مرگ خفت‌بار، مرگهای خفت‌بار دیگری را هم از پی می‌آورد، ایستادگی بر سر حق، ولو به مرگ بیانجامد، زندگی مستقل و آزاد و حقوقمند را تضمین می‌کند. کاری که حسین (ع) در کربلا کرد از نوع استقامت بر حق است. آن مرگ که به تعبیر رسا و زیبای قرآن حیات است این مرگ است. اما همزمان باید هشدار داد که ایستادگی بر سر حق، به موازنه عدمی نیاز دارد (حرکت در راه خدا). توضیح این که صاحب حق نباید واکنش شود و وارد روابط قوا در شکل خشونت‌آمیز خود شود. او از موضع احقاق حق، یعنی دفاع از حیات مستقل و آزاد و حقوقمند خود و دیگری، و بی‌محل کردن قدرت (= زور) می‌باید به استقامت برخیزد. توضیحات مفصل‌تر شیوه خشونت‌زدائی و قواعد اجرای آن را در کتاب عقل آزاد، به ویژه از صفحه ۲۶۵ تا ۲۷۱، آورده‌ام و دعوت می‌کنم برای مطالعه بیشتر به آن مراجعه کنید.

۲- نظر کمیته حقوق بشر سازمان ملل که «حق زندگی ... بالاترین حقی است که در هیچ زمانی حتی در دورانی که وضعیت فوق‌العاده‌ای پیش آید که حیات یک ملت در خطر تهدید باشد، قابل فروکاستن نیست»، نظر شفافی نیست. با وجود این، چند نکته اساسی در این باره شایان توجه است:

یکم: حقوق یک مجموعه را تشکیل می‌دهند و سخن از «بالاترین» حق، آدمی را به یاد تقدم اسلام بر استقلال و آزادی و حتی بر ایران و حیات انسان می‌اندازد که در بالا بررسی شد. زیرا یک معنای تعبیر حیات بمثابة «بالاترین حق»، می‌تواند این باشد که در مواردی حق حیات خالی از حقوق دیگری است که از آن پائین‌تر هستند. این منطق تقدم‌سازی در عمل نیز کار را به ایجاد فضای خالی از حق می‌کشاند که فوراً زور آن را بر می‌کند. اما حقوق، ذاتی حیات هستند و حیات خالی از حقوق، نبود حیات، یعنی مرگ است.

دوم: اما آن وضعیت فوق‌العاده‌ای که سبب به خطر افتادن حیات یک ملت می‌شود، وضعیت تجاوز یک قدرت خارجی به وطن آن ملت و به حقوق اعضای آن ملت و حقوق ملی آن ملت است. گرچه بعید است منظور کمیته این باشد که ملت تحت تجاوز، به این دلیل که حق زندگی بالاترین حق است، نباید در برابر تجاوز بایستد زیرا سبب کشته شدن اعضایش می‌شود، با این حال، جای تکرار و تأکید دارد که تسلیم حکم زور شدن و به استقامت برنخاستن، رضا دادن به مرگ دسته‌جمعی است. در جهان امروز که، در آن، اقلیت سلطه‌گر بر اکثریت سلطه‌پذیر حاکم شده است، با رنج و درد می‌توان شاهد بود که عرصه زندگی‌های خالی از حقوق یا مرگ زجرآور چند میلیارد انسان و محیط زیست او چگونه شکل گرفته است.

سوم: بسا مقصود کمیته اینست که حتی در چنین موقعیتی، دولتی که حقمند است و دفاع در برابر تجاوز را تصدی می‌کند، نمی‌تواند به بهانه وضعیت فوق‌العاده در کشور، اعدام را مجاز کند، یا استقلال و آزادی و دیگر حقوق انسان را انکار کند و با این شیوه‌ها خود را مالک جان و مال و ناموس مردم بگرداند. این سخن کاملاً به جا است. یادآور می‌شود که در

دوران تجاوز عراق به ایران، در پیروی از همین اصل که استقلال از آزادی تفکیک‌ناپذیر است - که به پیشنهاد اینجانب در پیش‌نویس قانون اساسی و سپس در قانون اساسی مصوب مجلس خبرگان قانون اساسی گنجانده شد - در مرزها در برابر قشون متجاوز بعث و در داخل در برابر تجاوز استبدادبان به استقلال و آزادی و حقوق انسان، به استقامت پرداختم. از جمله، به «شورای عالی قضائی» که با بهانه شرایط جنگ، به خود اجازه قانونگذاری و برقرار کردن یک رشته ممنوعیت‌ها را داده بود، اخطار و تصریح کردم من که اتاق کارم سنگرهای سربازان شده است و دفاع از وطن را از درون جبهه‌ها تصدی می‌کنم، آزادی را نه تنها مغلّ دفاع نمی‌دانم، بلکه سخت مساعد با آن می‌دانم.

چهارم: باز با آنکه به نظر نمی‌رسد قصد کمیته این بوده باشد که بخاطر وجوب رعایت حق زندگی، هیچ دولتی حق ندارد به بهانه در خطر بودن حیات ملت خود، دست به «جنگ پیشگیرانه» و یا تجاوز به کشور دیگری بزند، چنین برداشتی هم از این سخن کمیته، حق است. اگر هم کمیته این قصد را نداشته است، چون این حکم، حق است، بر کمیته است که بر آن تصریح کند.

## حق مرگ؟

پرسش هفتم: جریان زندگی و مرگ خانم تری شایوو (Terri Schiavo) آمریکایی در سالهای اخیر یکی از عمده‌ترین موضوعات مناقشه‌آمیز حقوقی و اجتماعی و دینی در مغرب زمین بوده است. به نظر می‌رسد با در نظر گرفتن شرایط کنونی که جوامع انسانی از هر سو با فلسفه‌های مرگ‌آفرین مذهبی و متجددگونه روبرویند، جای تحلیل این مسأله از منظر بیان استقلال و آزادی و در زمینه دین اسلام لازم است. در این مناقشه همواره یک سوی آن لیبرال‌های اجتماعی بوده‌اند و سوی دیگر گروه‌های مختلف مذهبی و محافظه‌کاران سیاسی قرار داشته‌اند. تری شایوو در سال ۱۹۹۰ و در سن ۲۶ سالگی به علت افت پتانسیم دچار سکنه مغزی شد. از آن زمان تا سال ۲۰۰۵ که وی درگذشت، در حالت کما و به کمک وسایل پزشکی به نوعی حیات نباتی ادامه می‌داد. به دلیل وجوه مختلف احساسی، اجتماعی، حقوقی، اخلاقی و مذهبی این مسأله، تاکنون، بسیاری از متفکران اجتماعی، شخصیت‌های دینی و سیاسی و نظریه‌پردازان حوزه اخلاق، به ویژه بیواتیست‌ها، در این باره موضع‌گیری‌های گوناگونی کرده‌اند.

در این‌جا اجازه می‌خواهم به صورت فشرده آخرین تحولات حقوقی و موضع‌گیری‌های اخلاقی ارایه شده در آمریکا را برای روشن‌تر شدن ابعاد مسأله گزارش کنم: مناقشه حقوقی درباره وضعیت خانم شایوو ۱۵ سال است ادامه دارد؛ تا حدی که بالاترین نهادهای قضایی، سیاسی و قانون‌گذاری ایالت متحده هم وادار به مداخله در این مسأله شده‌اند. شوهر ایشان، مایکل شایوو که رسماً قیمومیت خانمش را دارا بود در سال ۲۰۰۱ در دادگاه به همراه چند تن دیگر از خانواده‌اش شهادت می‌دهد همسرش پیش از این حادثه اعلام کرده بوده‌است در صورت ضربه مغزی به هیچ وجه مایل نیست با کمک ابزارهای پزشکی زنده نگه داشته شود. دادگاه هم این شهادت را پذیرفت و به نفع شوهر حکم داد تا بلافاصله لوله تغذیه و آب را - که تا آن موقع وصل بوده - بردارند. این کار با مخالفت شدید خانواده زن مواجه شد و به واسطه آن‌ها، بحث کم‌کم به رسانه‌های گروهی، کلیسا و عموم مردم کشید. آن‌چه در این میان می‌توان به طور روشن فهمید، این است که مشکل اساسی در تعریف

نمی‌توان گفت پیامدهای آن عمل خاص دست از سرشان برداشته‌است، زندگی را به غفلت از حقوق خود و تجاوز به حقوق یکدیگر، تباه نمی‌کردند.

۲- اما قول لیبرالها، سخنی نابجا است. چرا که اگر قرار باشد به افراد اجازه داده شود در باب زمان پایان زندگی تصمیم بگیرند، با صرف این مدعا که چون «علاج‌ناپذیر بود» لذا به حیاتش پایان دادیم، شمار بسیاری از افراد بیمار در معرض مرگ قرار می‌گیرند. در حقیقت، قایل شدن به چنین حکمی قائل شدن به ولایت مطلقه اعضای خانواده در باب زندگی یکدیگر است. ولی هنوز پرسش در این باره که آیا خود این خانم حق دارد پیش از ابتلا بگوید اگر سخته کردم مرا بطور مصنوعی زنده نگاه ندارید، جای تأمل دارد. یعنی آیا فرد خودش می‌تواند درباره بعد از ابتلا تصمیم بگیرد؟ و یا اگر پزشک را مقام تشخیص بدانیم و به تشخیص او عمل کنیم، آیا مشکل حل می‌شود؟ در پاسخ به این نوع پرسشها باید به چند نکته توجه کرد:

۱-۲- در غرب، پاسخ به این پرسشها عموماً بر اساس چند پیش فرض مرتبط به هم انجام می‌گیرد. از جمله اینکه ظاهراً علم دارند؛ الف- رنج و دردی که بیمار تحمل می‌کند؛ و ب- مزاحمتی که برای خانواده خود و جامعه ایجاد می‌کند؛ و ج- هزینه‌ای که به خانواده خود و جامعه تحمیل می‌کند؛ و د- زندگی و ارزش آن، با مرگ فرد پایان می‌یابد. از این رو، دو نوع طرز فکر، هر یک بر مبنای این معیارها، بوجود آمده‌اند.

۲-۲- اما در این میان پرسیدنی است که چرا پاپ ژان پل دوم که در ۲ آوریل ۲۰۰۵ چشم از جهان فرو بست، نخواست او را بطور مصنوعی زنده نگاه دارند؟ به سخن دیگر، او با این کارش نظر کلیسا و گروه‌های مذهبی را که شما نقل کرده‌اید، رد کرد. در حقیقت، این نظر که چون حیات مقدس است و ارزش آن مطلق است، پس بیمار درمان‌ناپذیر را، ولو به طور مصنوعی، باید زنده نگاهداشت، همانند نظر لیبرالها، برداشتی ذهنیت‌گرایانه (subjective) از حیات است. اگر حیات حق است، پس باید از خود وجود و بنا بر این عینیتی (objectivity) داشته باشد، در حالی که در این مسأله چنین نیست. به سخن دیگر، این نظر نیز صائب به نظر نمی‌رسد. زیرا؛

الف- حیات را از کرامت و حقوق، خالی کردن است.

ب- اراده دیگری را جانشین اراده خود انسان کردن است و

ج- زنده نگاه داشتن بیمار تابع امکان درمان است و اگر این امکان وجود ندارد، در واقع حیاتی نیست که حفظ می‌شود، بلکه احتضاری است که دارد طولانی می‌شود.

د- از دیدگاه دین، مرگ و زندگی در دست خدا است. و مرگ ورود در حیات باقی است و چه دلیلی برای طولانی کردن احتضار وجود دارد؟ بنا براین، از این دیدگاه، عمل پاپ درست بوده و عمل مدافعان مذهبی نظری که شما نقل کرده‌اید، نادرست می‌شود.

باز اگر کمی ژرفتر بنگریم می‌بینیم هر دو نظر نقل شده از سوی شما به روش منطقی صورتی ساخته شده‌اند، یعنی متضمن چشم بستن بر بسیاری از واقعیتها (facts) هستند. از جمله اینکه؛ هر دو گروه، درمان‌پذیری را مسأله بیمار گردانیده و راه‌حل را به تجویز «حق حیات» و یا «حق مرگ» فروکاسته‌اند (reductionism) و به این روش جامعه‌های انسانی را از این واقعیت نامیمون که در جهان امروز، ارزش انسان برابر نیروی کار اوست، غافل کرده‌اند. شاید به خاطر این واقعیت است که سرمایه‌گذاری‌های کافی و امکانات بایسته برای تحقیقات سنگین پزشکی که هدفشان یافتن درمان‌های بایسته است، چندان مورد استقبال بازار

حیات، مرگ و دامنه حق انسان در انتخاب یکی از این دو است. بفرنج علمی این است که اصلاً آیا خانم شایوو تا سال ۲۰۰۵ زنده بوده یا ۱۵ سال پیش مرده است؟ اگر مرگ و حیات را طیفی (continuum) ببینیم، حد تعیین‌کننده مرگ از حیات کجاست؟ به عبارت دیگر، مرز مرگ کامل و حیات کامل کجاست؟ آیا جایی که ما فقط با وجودی فیزیکی (physical existence) مواجهیم ولی علایمی چون اراده مستقل و آزاد و انتخاب نیست، باز حیات صدق می‌کند؟ آیا این لوله تغذیه صرفاً یک دارو است که اگر به علت مرگ مغزی برداشته شود جنایتی صورت نگرفته است یا آنکه بخشی از حیات بیمار است و قطع آن کاری است مجرمانه؟

در فرضی که وجود نباتی خانم شایوو را مردگی ندانیم، با نگاه اخلاقی، این سوؤالات مطرح می‌شود که آیا انسان خودش در زمان حیاتش یا خانواده‌اش پس از مرگش، «حق» دارند درباره مرگ و زندگی خود یا دیگری که قیم اویند تصمیم بگیرند؟ اصولاً از دیدگاه حق‌مدارانه آیا ما می‌توانیم برای وجود «حقی» به نام «حق مرگ» یا به تعبیر دیگر «حق انتخاب مرگ» استدلال کافی داشته باشیم؟ ذاتی بودن و حقیقی بودن حق حیات در اینجا چگونه تفسیر می‌شود؟

اما پاسخ‌هایی که این روزها برای پرسش‌های بالا داده می‌شود عمدتاً به سه دسته قابل تقسیم است:

۱- گروه‌های لیبرال اجتماعی و عمل‌گراها که قایل‌اند این مسأله - یعنی تعیین مرگ و زندگی و حد آنها - را باید به خود فرد و خانواده‌اش واگذار کرد و هیچ نیازی به دخالت نهادهای عمومی نیست؛ جامعه باید بی‌طرف بماند و اجازه دهد افراد خود آن‌گونه که بهتر می‌دانند حل کنند. زیرا ما در این وضعیت‌های اخلاقی هیچ‌گونه حکم مطلق اخلاقی نمی‌توانیم صادر کنیم. در واقع لیبرال‌ها معتقدند که این‌جا جای تساهل و مدارا است. ما باید به دیگران این حق را بدهیم که در این گونه موارد، بر اساس معیارهای خاص خودشان تصمیمات فردی بگیرند.

۲- گروه‌های مذهبی و محافظه‌کاران قدیم و جدید قایل به «مطلق بودن ارزش حیات» هستند و می‌گویند فرد باید تابع این موازین مطلق اخلاقی باشد. اینها در زبان‌شان معمولاً از مفاهیمی چون تقدس حیات و تقدس انسان زیاد بهره می‌گیرند و از دولت می‌خواهند به نفع حق مطلق حیات دخالت کند و بدین وسیله ضمن جلوگیری از سلیقه‌ای و فردی شدن مسأله مرگ و زندگی، پاسدار فعال حقوق جامعه باشد.

گروه زیادی هم که موضعشان معلق است و بینابین این‌ها به گونه‌ای لاداری‌گری متوسل می‌شوند. امیدوارم شما با نگاه خاصی که نسبت به انسان و حقوق‌اش از دیدگاهی اسلامی دارید در این باره کمک کنید سخنی تازه و برخاسته از فرهنگ زیستن ایرانی (جان‌اندیشی) بشنویم.

پاسخ : درباره پرسش‌های شما نکات زیر را خاطر نشان می‌کنم:

۱- حیات مجموعه‌ای به هم پیوسته و هماهنگ از «حقوق» و «کرامت» است، و از آنجا که زمان حق بی‌نهایت است (= فرا زمانی و فرامکانی بودن حق که در اصطلاح اسلامی از آن به حقیقی بودن قضایای حقوقی - در مقابل خارجی بودن - تعبیر می‌شود)، باید گفت مرگ هرگز پایان زندگی نیست. به سخن دیگر، «حق مرگ» وجود ندارد. آن کس هم که دست به خودکشی می‌زند، به حیات خود پایان نمی‌دهد، بلکه بر ضد خود زور بکار می‌برد و تا هستی برقرار است، به حکم آن‌که عمل آدمی در زمان و مکان پیوسته بر خود می‌افزاید، ابعاد ستمی که فرد مرتکب خودکشی بر خود روا دیده‌است، بزرگ‌تر می‌شوند. اگر انسانها با تمام وجود باور می‌کردند مرگ پایان زندگی نیست، و در هستی، هر عملی که انجام دهند، دائم با آثار وضعی آن مواجهند، به گونه‌ای که هیچگاه

قرار نمی‌گیرد. در هر حال، با توجه به این واقعیت که امید به زندگی در غرب بیشتر شده و بر شمار بزرگسالان دائم افزوده می‌شود، مسأله‌ای که شما مطرح کرده‌اید، روز به روز اهمیت بیشتری پیدا می‌کند.

۳- ارزش زندگی و حق زندگی را تنها نباید وقتی انسانی به حال و روزی می‌افتد که خانم تری شایوو افتاد، آن هم به قصد استفاده‌های تبلیغاتی پاس داشت. در سال ۲۰۰۴، در فرانسه، ۱۵ هزار بزرگسال، در روزهای گرم تابستان، از بی‌کسی و بی‌آبی مردند. ۳۰۰ تن از آنها، با وجود چند نوبت اعلان، کسی از بستگان خویش را برای کفن و دفن نیز نیافتند. اگر در غرب منطق صوری حاکم نبود و بنا بر حرمت واقعی حق حیات بود، آیا نمی‌بایستی زندگی فرد در جامعه به گونه‌ای سازمان می‌یافت که ما شاهد این همه کشتار در مدت یک هفته از تابستان نمی‌بودیم، و آیا نمی‌بایستی این همه تولیدها و مصرف‌های ناقص حیات - برای نمونه انواع مخدرات غیر دارویی - ممنوع می‌شدند. به سخن دیگر، آیا سرمایه‌داری نمی‌باید می‌مرد! سالانه ۴۰ میلیون کودک در جهان از گرسنگی می‌میرند. بر آنها شمار کودکانی که از بی‌دوا و درمانی می‌میرند را نیز باید افزود. به سخن دیگر، حق حیات را نه می‌توان به حق یک فرد مشخص و نه حتی افراد یک ملت معین فرو کاست. حق حیات رعایت می‌شود وقتی حق حیات همه آفریده‌ها رعایت می‌شود. حال آنکه در حال حاضر، انسان دو پا، میزان مرگ و میر آفریده را ۱۰۰ برابر کرده است و به قول دانشمندان، برای اولین بار، مسأله مرگ همه انسان‌ها، مسأله‌ایست که اگر امروز برای آن راه‌حل یافت نشود، فردا دیر است.

۴- بدین قرار، از غفلت‌های اصلی، یکی دیگر اینست که انسان در این دوران بسا بیشتر از انسان‌های دوران‌های گذشته، چگونه مردن را جانشین چگونه زیستن کرده، و بحث نه بر سر حق حیات که بر سر انواع مردن است. بحث بر سر اینست که از شیوه‌های مردن کدام‌ها جایز و کدام‌ها جایز نیستند. کدام‌ها در امریکا جایز نیستند اما مثلاً در عراق جایز هستند! به یاد آوریم که در دوران محاصره اقتصادی عراق، دست کم ۵۰۰ هزار کودک از پا درآمدند. و بعد از جنگ نیز، مرگ و میر کودکان از سوء تغذیه دو برابر شده است.

۵- چنانچه بپذیریم خانم تری شایوو حق داشته است بگوید او را به گونه‌ای مصنوعی زنده نگاه ندارند و یا بدارند، از آنجا که این خود او نیست که به این حق عمل می‌کند بلکه دیگران هستند که به نام او حیات گیاهی‌اش را حفظ می‌کنند، هم لیبرال‌ها که این حق را برای او و نزدیکان او قائل شده‌اند و هم گروه‌های مذهبی که دفاع از حق حیات او را واجب دانسته‌اند، تنها وقتی می‌توانند برای این ادعای خود استدلال کافی اقامه کنند که:

الف - تکلیف را عمل به حق بدانند و  
ب - به همین خاطر، انسان‌ها را مسؤول حق حیات یکدیگر بشناسند و  
ج - تحقق حق حیات را در رعایت این حق برای همه انسان‌ها (در معنای زنده کردن یک تن، زنده کردن انسانیت است و کشتن یک تن، کشتن انسانیت است) بشمارند، و

د - راه‌حلی که تجویز می‌کنند مغایر «حقوق» و «کرامت» انسان نباشد. بدین قرار، آن دو نظر با غفلت از خاصه‌های اساسی حق ساخته شده‌اند. در حقیقت، حق را قدرت یا حداکثر به معنای توانایی انجام دادن و یا ندادن عملی تصور کرده‌اند.

اما راه‌حل چیست؟

مطمئن نیستیم همه غفلت‌ها را شماره کرده‌ام، اما مطمئن هستم این غفلت‌ها برای اطمینان از ناقص بودن هر دو نظر کافی هستند. حال اگر بخواهیم راه‌حلی بجوئیم که این غفلت‌ها و غفلت‌های دیگر حتی‌المقدور در آن نباشد، می‌باید در پیش‌فهم‌های خود از انسان، حق، حیات و مرگ

بازنگری بنیادین کنیم:

۱- زندگی و مرگ را از سلطه ذهنیت انسان رها کنیم و بدان واقعیتی را که دارد ببخشیم، و این مهم به اینست که این دو را در اختیار خدا بدانیم. بر اساس این اصل راهنما:

الف - تدبیر از انسان و تقدیر از خدا است.

ب - تدبیر انسان می‌باید حق و عمل به حق باشد. بنا بر این،

ج - قیام به حق حیات، قیام به اعمالی است که «ممد حیات‌اند» و پرهیز از اعمالی است که مخل حیات‌اند. توضیح آنکه از آنجا که در هستی، هر فعل و انفعالی به نتیجه و بسا نتایجی می‌انجامد، پس بنا بر نوع تدبیرها، چندی و چونی زندگی تغییر می‌کند؛ زهر سرکشیدن، به عنوان مثال، تن را به کام مرگ می‌برد، و در زندگی خور و خواب را سامان بخشیدن، و پندار و گفتار و کردار را چنان راهبری کردن که پیوسته نشاط و گرمی حیات افزایشند، تن و روان آدمی را مستعد عمر دراز می‌کند. افزون بر این اگر محیط زیست، با زندگی آفریده‌ها سازگاری کامل جوید، حیات دوامی بیشتر می‌جوید و...

با این نگرش، حق حیات، نه تنها مستقل از خواست و ذهن آدمیان می‌شود بلکه در زندگانی راهنمای عمل آنان می‌شود. از آنجا که پایان بخشیدن و یا حتی صدمه رساندن به آن جز به تخریب میسر نیست و تخریب گزارشگر غفلت از استقلال و آزادی است، بنا بر این، قیام به حق حیات، گویای استقلال و آزادی انسان در پندار و گفتار و کردار است. بدین ضابطه که در پندار و گفتار و کردار انسان امروز بنگریم، می‌بینیم پنداری موارد استثنائی (نظیر مورد خانم تری شایوو)، برای غافل کردن این انسان از تخریب حیات با ابعادی است که روز به روز بزرگ‌تر می‌شوند. در حقیقت، بر اساس دو راه‌حلی که از سوی لیبرال‌ها و مذهبی‌ها ارایه شده‌اند و راه‌حل سومی که شما آن را توضیح کامل نداده‌اید و نمی‌دانم چیست، - ولی بنا بر نوشته شما ظاهراً آنان هم حق حیات را تابعی از ذهن انسان می‌دانند و بنابراین با دو نظر توضیح جسته تفاوت ماهوی ندارد - رابطه انسان با حق حیات، رابطه مالکیت بر شیء است. به این معنا که انسان می‌تواند ترک مالکیت کند یا نکند. بر اصل ثنویت، طرز فکری بر انسان امروز حاکم است که فراوان تکرار می‌شود: زندگی مال من است، تن مال من است هر کار می‌خواهم با آن می‌کنم. نظر لیبرال‌ها تکرار این سخن است. فرقی با نگرش مذهبی‌ها اینست که از دید مذهبی‌ها حیات و دیعه‌ای است که خداوند به انسان سپرده است و انسان موظف به حفظ آنست. اما این انسان که حیات مال او است و یا دیعه‌ای سپرده به او است، کیست؟ مستقل از حیات، وجودی دارد؟ صاحبان این دو نظر به این پرسش چه پاسخ می‌دهند؟ ثنویت که اصل راهنما کرده‌اند، مانع از آن شده است که حتی این دو پرسش را به عقل‌های خود راه دهند. وگرنه می‌دانستند نخست می‌باید خود را از ثنویت و انسان را از این دوگانگی بیاسایند تا دریابند و دریابند که، از دیدگاه وجودی، بدون حیات، انسان وجود ندارد. به دیگر سخن، انسان مالک حیات نیست؛ انسان، حیات در سعی است. حیات برخوردار از استعدادها و «در سعی» است.

پس، نخست این ذهنیت انسان است که می‌باید تغییر کند؛ او، خود، حیات و هر حقی ذاتی حیات او است و حقوق دادنی و ستاندنی نیستند.

۲- پایان بخشیدن به حیات بیماری از نوع خانم تری شایوو و یا پایان نبخشیدن به حیات او، می‌باید عمل به حق باشد و نه مصلحتی بیرون از حق (همچون مصلحت بیمار، مصلحت شوهر او، مصلحت پدر و مادر او، مصلحت‌های اولیای کلیسا و دولت و...) اقتضای قیام به حق حیات، دفع بیماری و باز یافت سلامت است. بنا بر این،



الف - دفع بیماری به بسیج سرمایه و امکانات برای شناسائی علت بیماری و درمان آنست و

ب - باید موضوع درمان را از طولانی کردن دوران احتضار تفکیک کرد. درمان به معنای طولانی کردن دوره احتضار نیست، بازگردان سلامت به بیمار است و

ج - اگر فرض بر این باشد که تحقیق‌ها برای یافتن بیماری‌ها و درمان‌ها به کمال انجام می‌گیرند و احتمال شناختن بیماری و درمان وجود دارد، زنده نگاه داشتن بیمار، «عمل به حق» او و همه انسان‌هایی می‌شود که تا آینده‌های دور ممکن است بدان بیماری دچار شوند.

د - درمان می‌باید مستقل از باور دینی و یا غیر دینی بیمار و یا اولیای او انجام گیرد. توضیح اینکه، خواه باور فرد این باشد که درمان خلاف خواست خدا است که این باور در غرب نیز جانبداران دارد، و چه باوری از نوع باور پدر و مادر خانم تری شایوو باشد، درمان تابع این باورها نیست بلکه تابع حق حیات است، و درمانگر تنها نظر به حق دارد.

۳- درمان نمی‌باید در خود تناقض داشته و ناقض حقوق دیگر شود.

با این سخن، وقتی به رویکردهای ارایه شده از سوی لیبرال‌ها و مذهبی‌ها می‌نگریم، چند اشکال عمده می‌بینیم؛

اول آنکه - هر دو نظر متناقض هستند. غیر از واقعیتها که نادیده می‌گیرند، خود سخنی متناقض هستند. اما قول لیبرال‌ها متناقض است، چرا که حقوق انسان همه زمانی و همه مکانی هستند. بنا براین، حق حیات همگانی و همه مکانی است. قول لیبرالها نقض کامل این خاصه حق حیات است و بدین گونه ناقض خود حق حیات است. چرا که دیگر سخنی از حق حیات نیست، بلکه از در اختیار هرکس قراردادن حل «مشکل» چگونه مردن است. بر فرض که لیبرال‌ها بگویند ما حق زندگی را با حق مرگ همراه می‌کنیم و خودکشی را که اینک جرم است، حق می‌گردانیم، نه تنها کمکی به استدلال خود نکرده‌اند، بلکه تناقض گوئی خود را مضاعف کرده‌اند. چرا که همراه کردن حق مرگ با حق زندگی، بنا بر توضیحی که دادیم، نه به انسان که به قدرت (= زور) «حق» دادن است، و راست بخواهی آنان بدین ترتیب انسان را از حق حیات و حتی «حق» مرگ ادعایی نیز محروم کرده‌اند. نظر آنها امکان اجرا نیز ندارد زیرا معیار تمیز حق از جرم را مخدوش می‌کند.

و قول «مذهبی‌ها» متناقض است زیرا که محکوم کردن انسانی به زندگی گیاهی، اصل تقدس حیات و تقدس انسان را نقض می‌کند. حال بگذریم از این که، در تاریخ، خوار گرداندن تن، همیشه یکی از آموزه‌های دین‌های از خودبیگانه در بیان قدرت بوده و هست. سخن ایشان متناقض است چراکه نمی‌شود از یک سو سخن از تقدس حیات و کرامت انسانی راند و از سوی دیگر یک «زندگی» گیاهی پر از شکنجه را به همان «انسان مقدس» و یا نزدیکان و وابستگان او تحمیل کرد. در این مسأله مذهبی‌ها نمی‌توانند این همه آزار رساندن به تن و روان را وسیله ریاضت و تزکیه نفس که معمولاً این گونه دین‌ها رواج‌دهنده آنند نیز بخوانند. زیرا از دیدگاه خود آنها نیز آزادانه انتخاب نشده است. هر چند «مذهبی‌ها» و محافظه‌کاران قدیم و جدید با این جبهه‌گیری‌ها بر آنند قصد واقعیشان را که استفاده‌های گوناگون تبلیغی و سیاسی از بیمار محکوم به زندگی گیاهی است بیوشانند، اما زود افشا می‌شوند وقتی ما به نحوه مرگ شخص پاپ توجه کنیم. سؤال این است که اگر اینان بدانچه می‌گویند باور داشتند، می‌باید اعتراض نامه بلند بالائی نسبت به رفتار پاپ انتشار می‌دادند. چرا که امکان طولانی کردن دوره احتضار پاپ به راحتی وجود داشت.

دوم، زنده نگاه داشتن مصنوعی وقتی عملی خالی از تناقض و قیام

به حق می‌شود که؛

الف - طولانی کردن احتضار ربطی معنادار با درمان داشته باشد، و  
ب - ناقض کرامت انسان و حقوق او نباشد. در این جا اما ممکن است این پرسش پیش آید که اگر بیمار (پیش از ابتلا) یا اولیای او (بعد از ابتلا) بر این باور بودند که نفس زنده ماندن، هر چند حیات گیاهی، ابراز اراده حیات است و به انسان‌ها این درس را می‌آموزد که حیات ارزش اول است و هر انسانی می‌باید در حفظ آن بکوشد، آیا به طور مصنوعی زنده نگاه داشتن، معنادار نمی‌شود؟ نفس این پرسش گویای ربطی «مصنوعی» میان زنده نگاه داشتن و کرامت و حقوق انسان است. با این وجود، اگر مصنوعی نگاه داشتن بیمار با امکان واقعی پیدا شدن درمان ربط داشته باشد، این سخن قابل قبول می‌شود. وگرنه، مشاهده ۱۵ سال زندگی گیاهی بی‌حاصل، بسا اثر معکوس در انسان‌ها بر جا می‌گذارد و باور به ناتوانی و ناامیدی را به انسانها القا می‌کند.

ج - برخی محققان غربی همچون ابل‌هاکتنتال (Ebel Hackenthal) در آلمان بر این نظرند که می‌باید به بیماران سرطانی که در مرحله پایانی بیماری هستند و دیگر هیچ امیدی به بهبود آنها نیست، کمک کرد بدون کشیدن درد، بمیرند. اما سؤال این است آیا بیمار سرطانی در آن دوره از بیماری، زنده است یا خیر؟ اگر آری، روش پیشنهادی ناقض حق حیات است. اگر بنا شود درد را عامل تجویز مرگ کنیم، شمار کسانی که تقاضای راحت شدن از درد را می‌کنند، از اندازه بیرون خواهد شد و پی‌آمدهای وخیمی در جامعه‌های انسانی ببار خواهد آورد. اگر بتوان به قول تاریخ اعتماد کرد، در ایران قدیم، بیماران درمان‌ناپذیر را در کوه می‌گذاشتند تا بمیرد. اما این روش تجربه شده و ناقض کرامت انسان و حیات ... از کار درآمده و رها شده است.

اینک از منظر دیگری در دو راه‌کار بنگریم: راه‌کار اول، از نظری پیروی می‌کند که، بنابر آن، این عمل است که ایده را می‌سازد: انسانی بیمار و بیهوش گشته است و چون درمانی که او را به هوش و زندگی بازگرداند، وجود ندارد و مرام (لیبرالیسم) فرد را اصیل و صاحب اختیار می‌شناسد، تکلیف بیمار را نیز نه جامعه که فرد (صاحب ولایت بر بیمار) باید تعیین کند.

اما غیر از این تناقض که راه‌کار را «ایده» ساخته و تصمیم گیرنده را هم باز ایده معین کرده است، راه‌کار می‌گوید که ایده را نه عمل (بیماری درمان نجسته) که حق حیات می‌سازد. در حقیقت، راه‌کار می‌گوید از پرسش اول غفلت شده است. پرسش اول این است: آیا باید و یا نباید به حیات بیمار پایان داد؟ پرسش دوم (چه کسی اختیار دارد به حیات پایان دهد) تابع پرسش اول است. بدین قرار، غفلت بس تعیین کننده است. چراکه هرگاه انسانها بدانند که منشأ اندیشه راهنما، حق است، بیان‌های قدرت را با بیان استقلال و آزادی جانشین می‌کنند. و بنابراین، هر حقی روش خویش نیز هست. زندگی عمل به حقوق است و کمال می‌جوید وقتی آدمی به همه حقوق خویش عمل می‌کند.

راه‌کار دوم ترجمان نظری است که، بنابر آن، ایده عمل را می‌سازد. و بنابر «ایده مذهبی» حیات، مقدس است و به هیچ عذری، نباید رشته آن قطع شود. آشکارترین و تعیین کننده‌ترین تناقض این راه‌کار اینست: هرگاه بنابر تقدم ایده بر عمل شود، از آنجا که تا بخواهی ایده وجود دارد، حیات حقوقمند باز یچه ایده می‌شود. چنانکه خشونت جهان را فرا گرفته است و حیات بر روی زمین تهدید می‌شود. تناقض دوم و باز تعیین کننده این است: محتوای «ایده» چیست؟ اگر محتوای آن حق است، پس هم منشأ ایده حق است و هم راه‌کار را حق تعیین می‌کند. و اگر حق نیست، به ضرورت قدرت است. اما قدرت ضد حیات است چرا که از تخریب و

مرگ پدید می‌آید. پس، هرگاه عمل را اندیشه راهنمایی بسازد که بیان قدرت است، عمل به ضرورت ویران‌گر می‌شود.

بدین‌قرار، نقد راه‌کار دوم باز این شد که منشاء ایده حق است. پس راه‌کار را حق حیات معین می‌کند و بر وفق، روش هر حقی عمل به آن حق است، معین می‌کند.

این نقد، قاعده مهمی را بدست می‌دهد: از آن‌جا که منشأ هر اندیشه راهنمایی یا حقوق ذاتی حیات هستند و یا قدرت، پس حقوق ذاتی محک تمیز بیان استقلال و آزادی از بیان قدرت هستند.

به‌عنوان یک تجربه شخصی، اینجانب هم درد کشنده را تحمل کرده‌ام و هم به استقبال مرگ رفته‌ام: در آغاز کلاس ششم ابتدائی بودم که به بیماری سختی مبتلا شدم به نحوی که روزهای دراز از شدت درد بیخود می‌شدم و در آن اوقات پدرم را می‌دیدم که از زندگی فرزندش مأیوس است و مدام به درگاه خدا نیایش می‌کند. و باز در روزهای اول حمله عراق که می‌باید با ارتشی متلاشی در برابر تجاوز دشمن سر تا پا مسلح از موجودیت ایران دفاع می‌کردم، گاه به گاه در آن روزهای سخت وقتی سقوط ایران در نخستین روزهای استقرار جمهوری به تصور می‌رسید، در همان زمان از خدا مرگ خویش را می‌خواستم تا سقوط ایران را نبینم. بارها به خود می‌گفتم کاش در سقوط هلیکوپتر کشته شده بودم و این روزها را نمی‌دیدم. به یمن موازنه عدمی بود که به خود آدمم و سر تا پا ایمان شدم که اگر در آن حادثه، هلیکوپتر سه تکه شد و به سرنشینان آن صدمه‌ای وارد نشد، پس زندگی به کاری می‌آید. به خود گفتم چرا به پیشواز مرگ بروم و، با این کار، شکست حتمی را به مدافعان ایران در برابر قشون متجاوز القا کنم. راه‌حل را در مخاطب قرار دادن «کرامت»، «شجاعت» و «توانائی» سرباز و افسر ایرانی یافتم و... و شگفت آنکه در همان ماه اول، نه تنها ایران سقوط نکرد که سرنوشت جنگ دیگر شد.

بنابراین، خوب در می‌یابم که در زندگی لحظه‌های چنان تلخی هستند که مرگ را بسیار شیرین می‌گردانند. اما «استقامت» همان لحظه‌ها را با «ابدیت» برابر می‌سازد.

## اعدام در وضعیت اجتماعی و فرهنگی ایران امروز

پرسش هشتم: آیا وضعیت کنونی جامعه و فرهنگ ایرانی را آماده برای لغو اعدام می‌دانید؟ اگر برای مثال جامعه شناسان به شما اطلاع دهند که لغو اعدام موجب افزایش بزهکاری در ایران امروز می‌شود، آیا همچنان بر لغو آن اصرار می‌ورزید؟

پاسخ: در پاسخ به این پرسش چند مطلب را در پیوند با یکدیگر باید توضیح دهم:

۱- هرگاه مراد این باشد که جامعه امروز ایران به لحاظ زندگی در شرایط استبداد، نسل بعد از نسل، به اطاعت از قدرت (= زور) معتاد شده‌است و پاسخ زور را زور دانسته و ضرر را با ضرر بزرگتر پاسخ می‌دهد و، بنابراین، در چنین بستری لغو حکم اعدام، آسیبها و نابسامانی‌های اجتماعی را بیشتر خواهد کرد و از این‌رو باید صبر کرد تا جامعه آمادگی پیدا کند، یادآور می‌شوم که اندیشه موازنه عدمی در ایران زمین بالیده است؛ ایرانیان در شمار نخستین جامعه‌های انسانی بوده‌اند که به کرامت و حقوق انسان وجدان جسته‌اند. «جان» اندیشی بن‌مایه

فرهنگ ایرانی است. حماسه انسان، ظهور حق، را عارفان بزرگ ایران ساخته‌اند و ایران زمین در بخش‌های وسیعی از تاریخ تمدنی خویش مکانی برای پالایش اخلاق و کیش مهر بوده است. هرگاه مجموعه‌ای از تدابیر - به ترتیبی که پیش از این توضیح دادم - به اجرا درآیند، بدان‌سان که جامعه ما ارزباب و منتقد بگردد و عدالت اجتماعی میزان رابطه‌ها بشود، یعنی رابطه‌ها میان انسانها بر وفق حقوق انسان و حقوق ملی وطن ما تنظیم و از زور خالی شوند، انسان کرامت می‌یابد، حیات حقوقمند شده و استقلال و آزادی ارزش می‌شود و جامعه در راه رشد و یافتن فرهنگ استقلال و آزادی می‌شود و درمی‌یابد که از مهمترین خشونت‌زدائی‌ها، جانشین کردن مجازات‌های بیانگر حس انتقام و زور بمثابه تنها راهکار، با روش‌هایی است (اعم از جزایی و مدنی) که ترجمان جبران و ترمیم و مهر و بی‌محل کردن کاربرد زور هستند.

۲- یادآور می‌شوم که در دوران بهار انقلاب که در ایران بودم بیوسه با اعدام مخالفت می‌کردم و چند بار به خشونت‌گستران هشدار دادم «اعدام را با بدترین‌ها شروع می‌کنید تا به بهترین‌ها می‌رسید و آن را ادامه می‌دهید.» در دوران حضورم در ایران، در هر اجتماعی حاضر می‌شدم، از جمله پرسش‌های خشونت‌گرایان یکی این پرسش بود که شما چرا با اعدام ضد انقلابی‌ها مخالفید؟ چرا با اعدام قاچاقچی مواد مخدر مخالفید؟ چرا با قوه قضائیه در افتاده‌اید؟ در اجتماعات مختلف می‌کوشیدم جامعه آن زمان دریابد که در دولت حقوق‌مدار «خشونت مشروع» خشونت است که دولت، در مقام دفاع از استقلال و آزادی و دیگر حقوق شهروندان، به عنوان «آخرین حربه» و بر وفق قانون عادلانه، بکار می‌برد. با وجود این، در دولت‌های مردم‌سالار و دارای حاکمیت قانون می‌بینیم که مجازات‌ها دست‌آویز اقتدارگرایی هستند. پس باید از همان آغاز کار، توان دولت را برای اعمال خشونت به حداقل رساند. به همین خاطر، در آن دوران در برابر جو غالب، دائماً با «نهادهای تازه تأسیس انقلابی» مخالفت می‌کردم و آنها را بی‌تعارف ستون پایه‌هایی می‌خواندم که، بر آنها، بنای جدید استبداد ساخته می‌شود. به نظرم در همان روزهای پیش از کودتای خرداد ۶۰، جامعه دریافته بود که هشدارهایم به حق بوده‌اند. امروز که نزدیک ۲۸ سال از کودتای خرداد ۶۰ بر ضد معتمد مردم ایران می‌گذرد، به نظرم جامعه، به تجربه، به این نتیجه رسیده باشد و از این رو آمادگی‌اش برای الغای مجازات اعدام به ویژه اگر با پشتیبانی بیان دین باشد، در اکثر جرائم، شاید به غیر از قتل‌ها و تجاوزهای فجیع، کم نباشد.

۳- اگر جامعه هنوز آمادگی پذیرفتن الغای مجازات اعدام در موارد جنایت‌های سنگین را نداشته باشد، آیا باز باید مجازات اعدام را لغو کرد؟ پاسخ اینست که نمی‌توان به استناد ولایت مطلقه بر مردم، به جای آنها تصمیم گرفت. از دیدگاه جمهوریت، از آنجا که ولایت با جمهور مردم است، بدیهی است جامعه‌ای که موافق مجازات اعدام باشد، به الغای آن رأی نخواهد داد. و البته بدیهی است اقلیتی هم که با نقض اصل جمهوریت بر ملتی ولایت مطلقه پیدا می‌کند، مجازات اعدام را بمثابه سلاح اصلی بکار می‌برد و آن را الغاء نمی‌کند و همانطور که در رویه دستگاه قضایی می‌بینیم، جانب‌داری از الغای آن را تا حد ارتداد نیز مورد تعقیب و مجازات قرار می‌دهد.

اما پرسشی که باقی می‌ماند این است که جامعه چه وقت و چگونه خواهد توانست به این حقیقت آگاه شود که اگر قوه قضائیه مستقلی بجوید که در آن، قاضی اصول راهنمای قضاوت را بکاربرد و هر انسانی، در مقام خلیفه خدا، «عفو و تخفیف را بهتر بداند»، می‌تواند از فضای خفقان‌آور ناشی از عمومی شدن روابط خشونت‌بار رها شود و در افق باز

لااکراه، زندگی حقوقمند و برخوردار از بعد معنوی بجوید؟ آیا راهی جز استقامت بر تبلیغ و ترویج کلمه حق هست؟ براین مبنا، من بر الغای مجازات اعدام حتی در چنین جامعه‌ای اصرار می‌ورزم، هرچند بنا بر اصل ولایت جمهور در عرصه عمومی، حق قانونگزاری در اختیار جمهور مردم است.

## اعدام و اصل کرامت انسان در اسلام

پرسش نهم: تفسیر شما از اصل کرامت انسانی در اسلام چیست؟ بر این مبنا چگونه می‌توان مخالف اعدام بود؟ آیا می‌توان مرگ «کریمانه» را انتخاب کرد؟

پاسخ: این پرسش را در تحقیقی زیر عنوان «کرامت انسان» کاویده‌ام. {۱۵} تعریفی را که در آن تحقیق بسط داده‌ام، در چند نکته زیر به طور فشرده باز می‌آورم:

۱- «آفریده‌ها همه کریم هستند»<sup>۱</sup> کرامت هر پدیده هم به برخاستن از هستی و اتصال به هستی هوشمند است.<sup>۲</sup> بنا بر این اتصال، هر پدیده‌ای آزاد است و تا وقتی از خدا، یعنی از آزادی خویش، غافل نشده، از کرامت خود نیز غافل نیست. صفت کریم که انسان جسته است، به ورود در ابتلا<sup>۳</sup> و به تسلیم حکم زور نشدن است<sup>۴</sup> و همه پدیده‌های هستی را کریم دانستن و کرامت هر آفریده را رعایت کردن است.<sup>۵</sup> انسان کریم می‌ماند و بلکه اکرم می‌شود به تقوی.<sup>۶</sup> و تقوی تحقق پیدا می‌کند به «آزاد و آزادتر شدن از راه رشد»<sup>۷</sup> به پیشی گرفتن در علم، در دادگری، در خدمتگزاری، در دوستی و... و عمل به همه حقوق انسان {۱۶} و افزودن بر کرامت خویش، به تکریم همه پدیده‌ها و برانگیختن آفریده‌ها بر افزودن بر کرامت خود.

بنا بر این تعریف، زور در کار آوردن - که آدمی با ارتکاب قتل خود را به طور کامل به بندگی زور در می‌آورد - غفلت از کرامت و تن دادن به خواری است. در برابر، اقتضای کرامت و افزودن بر آن، یعنی تقوی گزیدن، عمل در مقام خلیفه الهی است: عفو و صلح بهتر است (الصلح خیر). دلیل هستی شناختی این مطلب این است که زور را نمی‌توان به انواع خوب و بد تقسیم کرد. اگر مجازات‌های مقرر و مورد اجرا در نظام‌های قضائی گوناگون، بی‌آمدها دارند، بدین خاطر است که در جامعه‌ها، رابطه‌ها، رابطه‌های قوا هستند. باید هشدار داد که انسان‌هایی که نتوانسته‌اند در رابطه با نزدیکان خود نیز از زور بی‌نیاز شوند، بطریق اولی نمی‌توانند راهکاری جز مجازات‌هایی را بپذیرند که خود فی نفسه خشونت‌آمیز هستند. با این حال، نمی‌باید تسلیم چرخه خشونت (جرم → مجازات خشن) شد بلکه به این انسان باید گوشزد کرد که بنا بر اصول راهنمای قضاوت در قرآن، می‌توان مجازات‌هایی را مقرر کرد که محتوای آنها جبران و ترمیم باشد.

بر اساس این رویکرد، کرامت حق است و مجازات نمی‌باید روند تندی و سقوط روحی و معنوی مجرم را تسریع و تشدید کند، به عکس

می‌باید مجرم را از بندگی زور آزاد کند و او را آگاه بر کرامت و حقوق ذاتی و عامل به آنها بگرداند. مجازات برای آن است تا مرتکب جرم حقوق و آزادی خود را به یاد آورد و بتواند، از آن به بعد، به آنها عمل کند. پس خود مجازات نمی‌تواند دست‌آویز نادیده گرفتن حقوق و کرامت ذاتی شخص مرتکب جرم یا جنایت شود به همین دلیل مجازات‌هایی که مطابق درک عمومی امروزی ما مغایر کرامت ذاتی انسان هستند همچون مجازات‌های قطع اعضاء، شلاق و اعدام و حتی حبس ابد باید لغو شوند.

۲- هرگاه مقصود شما از مرگ کریمانه، نوعی از مجازات اعدام باشد، چنین مرگی وجود ندارد. حتی اگر قاتلی مجازات شدن را عبادت بداند و داوطلبانه خواستار اعدام خود شود، اعدام او را نمی‌توان «کریمانه» خواند. زیرا کرامت به اینست که حق حیات را به جا آورد و در جبران و ترمیم جنایتی که کرده است بکوشد. حاصل اعدام چیزی جز سلب حیات از یک انسان و ایراد انواع آسیب‌های روانی و مادی در زندگی فردی (از بستگان و نزدیکان خود مجرم گرفته تا قربانی او و جامعه پیرامونی) و بسا جمعی (اعتیاد به خشونت) نیست. چگونه می‌توان با عقل سلیم میان اعدام و عدم آن ترجیحی برای اعدام پیدا کرد؟ به ویژه اگر در نظر داشته باشیم که جرم و مجازات همواره جنبه عمومی دارد. یکی از مهم‌ترین بی‌آمدهای قبول اعدام، حتی اگر با رضایت مجرم باشد - چه بسا هم اینک زندانی‌های زیادی در زندان‌های تحقیرآمیز دنیا باشند که مرگ را بر زندان ترجیح دهند - تحقیر حق حیات است. راه‌حل این نیست که اعدام را قبول کنیم، بلکه اینست که رویه پیامبر (ص) را در پیش گیریم و نسبت به غفلت جامعه از کرامت و حقوق انسان، اعلان خطر (انذار) کنیم و به انسان شأن و مقام خلیفه خدا در هستی را یادآور شویم.

## اعدام و نظریه دولت

پرسش دهم: در نظریه سیاسی شما دولت در برابر اعدام چه نقشی دارد؟ آیا دولت اصلاً حقی برای مجازات کردن دارد؟ دلایل مخالفت شما با اعدام به صورت حقی در انحصار دولت (حتی با فرض وجود یک دستگاه قضایی مستقل و بی‌طرف) چیست؟ اگر دولت می‌تواند تصمیم بگیرد که استقلال و آزادی مجرم را سلب کند و برای فلان جرم او را به زندان ابد بیندازد چرا بر اساس همین استدلال نتواند به حکم مرگ برسد؟

پاسخ: پاسخ به این پرسش به نوع تلقی ما از سیاست و قدرت، به ویژه تلقی ما از مفهوم دولت، برمی‌گردد. اگر دولت و سیاست، به مثابه قدرت، آن هم قدرت انحصاری و مطلق، تصور شوند، اعدام یکی از حرب‌های محافظ این دولت خواهد بود و تا مجبور نشده است از آن دست نمی‌کشد. اما، از دید اینجانب، در یک جامعه آرمانی که دین راهنمای انسان بیان استقلال و آزادی است، تعریف دولت به مدیریت و سازماندهی زندگی در جامعه از طریق مشارکت جمهور شهروندان (دموکراسی شورائی) بدل می‌شود. کار چنین دولتی تنظیم رابطه بر وفق حقوق فردی و جمعی در درون جامعه ملی و میان جامعه ملی و جامعه های دیگر و میان جامعه با محیط زیست و جانداران می‌شود. قبول بلکه تحقق چنین دولتی - که می‌شود اسم آن را دولت حق نام نهاد - موقوف به زمانی است که انسان‌های سراسر جهان، عارف به استقلال و آزادی و حقوق شهروندی خویش شده و از این راه صاحب آنگونه سازماندهی جمعی شده باشند که بی‌نیاز از برقراری رابطه قدرت با یکدیگر و با محیط

۱- سوره‌های اسراء آیه ۷۰ و شعرا ۷ و لقمان ۱۰

۲- برای نمونه سوره‌های انبیاء آیه‌های ۲۶ و ۲۷ و حجرات ۱۳

۳- سوره فجر آیه ۱۵

۴- سوره فرقان آیه ۲۵

۵- سوره اسراء آیه ۲۳ و فجر آیه‌های ۱۷ و ۱۸

۶- سوره حجرات آیه ۱۳

۷- سوره جن آیه ۱۴

زیست و دیگر جانداران باشد. تحقق چنین دولتی که در گرو انحلال دولت بمثابه حاصل روابط قوا در جامعه و با جامعه‌های دیگر است - گرچه آرمانی است که در آینده‌ای تحقق‌پذیر است که علم آن نزد خدا است، یعنی علم بر تحقق‌پذیر بودن و زمان تحقق آن را اکنون انسان ندارد، اما بمثابه الگو و بدیل آرمانی، نقش جهت‌یاب برای جهت بخشیدن به تحول دولت و رابطه جامعه با دولت را دارد و از این منظر پافشاری بر تحقق آن ضرور است و بکار امروز می‌آید.

می‌دانیم که هم اکنون از جمله مسائل اصلی در جامعه‌هائی که حتی دولت را در قانون اساسی خویش حقوقمدار (Rechtsstaat) توصیف می‌کنند، یکی این مسأله است که در برابر قدرت دولت و بنیادهای انتظامی و مالی و سرمایه‌سالار جامعه، افراد تنها و بی‌پناه شده‌اند، زیرا این بنیادها انحصار قدرت در اشکال گوناگون سیاسی و دینی و اقتصادی و اجتماعی و تعلیم و تربیتی و هنری را در اختیار گرفته‌اند. راهائی انسان در گرو تغییر ساخت این بنیادها و تغییر رابطه انسان و بنیادهای جامعه به تربیتی است که تصمیم‌گیرنده، انسان‌ها و مجری بنیادهای جامعه شوند. این راهکار را این جانب پیشنهاد کرده‌ام اما در هیچ جامعه‌ای نشانه‌ای از توجه همگانی به این یا موارد نظیر این راه‌حل، مشاهده نمی‌شود. در غرب الآن نزاع جدی میان دو گروه وجود دارد؛ یک گروه که خواهان اقتدار بیشتر دولت هستند و گروه دیگر که بیشتر در جامعه مدنی غرب حضور دارند و خواهان گسترش آزادی‌ها هستند. گروه اول که معمولاً هم دولت‌های موجود را در دست دارند، با هزینه کردن از ثروت ملی، روز به روز به قلمرو گسترده‌تری از اعمال و مظاهر خشونت همچون انواع فسادهای مالی و افزایش نیروهای نظامی و امنیتی و پلیسی و تحدید آزادیها وارد می‌شوند. الآن در امریکا و در انگلستان و در فرانسه و سوئیس و ... همین طرفداران نظر اول برنده انتخابات شده‌اند. از فرادای ۱۱ سپتامبر بهانه تازه‌ای به نام مبارزه با «تروریسم بین‌المللی» نیز به یکی از بهانه‌های اصلی این گروه تبدیل شده است. تجربه در این کشورها مسلم می‌کند که با این روندها دولت هر چه بیشتر به سمت قدرتمداری پیش می‌رود و بنابراین، تجاوز به حقوق انسان، به ویژه انسان‌های غیر شهروند، به طور عینی افزایش می‌یابد. می‌دانید که رسوایی‌های مربوط به پرونده خالدالمصری (Khalid al-Masri) که چون تشابه اسمی با یک تروریست داشته است و شخص دیگری به نام مراد کورناس (Murat Kurnaz) که چون برای دیدن یکی از دوستانش به پاکستان سفر کرده بود و تا حدودی هم قیافه‌اش به مسلمانان افراطی می‌خورده است، همچنان برای دولت آلمان باقی است. خالد المصری شخص لبنانی تباری است که دارای گذرنامه آلمانی هم می‌باشد (خود تصور کنید اگر شهروند آلمان نبود چه می‌شد). او تحت همین عنوان مبارزه با تروریسم و با اطلاع و هماهنگی سازمانهای امنیتی آلمان به دست سازمان سیا در مقدونیه ربوده و بیش از ۵ ماه (از دسامبر ۲۰۰۳ تا ماه مه ۲۰۰۴) در شرایطی زجرآور در زندانی در افغانستان توقیف می‌شود. وکیل او ده‌ها نامه به سران سیاسی در آلمان می‌نویسد اما هیچ کس توجه نمی‌کند زیرا او عرب تبار بوده است. وضعیت مراد کورناس از المصری هم شرم‌آورتر است. او بیش از ۴ سال از ژانویه ۲۰۰۲ تا آگوست ۲۰۰۶ را در گوانتانامو زندانی بود. شاید به این خاطر که او فقط اقامت دائم آلمان را داشته است و فاقد تابعیت این کشور بوده است. پس ملاحظه می‌کنیم که حتی در دولت سوسیالیستی‌ای چون دولت گرهارد شرودر در آلمان که با حزب جانبدار حقوق بشر، یعنی سبزها در ائتلاف بوده است از این نوع تجاوزها صورت گرفته است. در این اوضاع و احوال، روشهای جنایت‌کارانه دولت آمریکا، در عراق و زندانهایش و در گوانتانامو، (شکار انسان‌ها، شکنجه‌های باور نکردنی و سخت تحقیرآمیز،

آدم‌ربائی، پرونده‌سازی و صادر کردن حکم محکومیت برای جرائم ساختگی) دیگر نباید مورد تعجب باشد.

می‌توان پرسید با این وضعیت که می‌بینیم حتی کشوری چون آلمان با این همه نهادهای حقوق بشری نیز آسیب‌پذیر است چه کار باید کرد؟ آیا به استناد این تجربه‌ها، می‌باید اختیار تعیین مجازات را از قوه مقننه و اجرای آن را از قوه مجریه گرفت؟ در پاسخ باید بگویم برای پیشگیری از این تجاوزها چند کار بایسته است:

۱- لازم است اصول راهنمای قضاوت را در قانون اساسی در بیانی شفاف‌تر از آنچه امروزه در کشورهای مردم‌سالار وجود دارد، گنجانند؛

۲- حقوق انسان حقوق شهروندی او و حقوق ملی و حتی حقوق جانداران و طبیعت و حقوق جامعه به عنوان عضو جامعه جهانی را می‌باید با دقت و جزئیات بیشتری از وضع کنونی در قانون اساسی گنجانند؛

۳- بنا بر اصول راهنمای قضاوت و حقوق و بنابر اینکه دولت به هر رو قدرت است و اختیار حیات انسان را به قدرت نمی‌باید سپرد، حق سلب حیات انسان را از هر سه قوه سلب باید کرد؛

۴- اصل استقلال قوه قضائیه، به ویژه نقش قاضی واجد صفات لازم برای تصدی منصب قضا را به تربیتی که در کتاب «انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن» تشریح کرده‌ام، می‌باید در شفاف‌ترین بیان، در اصول قانون اساسی، تصریح و تضمین کرد؛

۵- از آنجا که تا زمانی که استقلال انسان در انتخاب قاضی وجود نداشته باشد، استقلال قوه قضائیه معنا نمی‌دهد، استقلال انتخاب قاضی و امکان همگانی و آزاد رجوع به قاضی و دادگاه - بدون ترس از هزینه مالی - را می‌باید برای عموم تضمین کرد. بسا می‌باید امکان گزینش و عزل مستقیم قاضی از سوی شهروندان را در نظر گرفت؛

۶- نباید برای دولت، در خارج از قلمرو حقوق، هیچ محل عملی باقی گذاشت. برای تحقق این امر باید آزادی بیان را تا حد اطلاق پاسداری کرد. سازمان دولت را نیز می‌باید با وظایف چنین دولتی سازگار کرد. در چنین دولتی که قوه مقننه آن به نمایندگی واقعی از جامعه ملی و بر طبق قانون اساسی، قانون وضع می‌کند، و قوه قضائیه آن قضاوت می‌کند و قوه مجریه‌اش حکم قاضی را اجرا می‌کند، می‌توان ادعا کرد دولت، نه اعمال خشونت، بلکه خشونت‌زدائی را روش کرده است. و تکرار می‌کنم که، با همه این وجود، هرگاه قتلی یا جرم سنگین دیگری واقع شد، حتی همین دولت که قرار است دولت حق باشد، صلاحیت سلب حیات، یعنی نقض حق، را ندارد. اما آیا اختیار سلب استقلال و آزادی از محکومان به طور مادام‌العمر را پیدا می‌کند؟

در پاسخهای پیشین گفتیم که محکوم کردن انسان بزهدار به حبس ابد، آن هم با این زندان‌هایی که در کشورهایی همچون ایران داریم، محکوم کردن او به مرگ تدریجی بس زجرآوری است. ای کاش آماری منتشر می‌شد تا می‌فهمیدیم در ایران میزان وقوع مرگ در میان کسانی که مدتی از عمرشان را در چنین زندان‌هایی گذرانده‌اند در مقایسه با کسانی که اصلاً زندان نرفته‌اند چقدر است. این تحقیق در برخی کشورهای اروپایی همچون هلند که زندان‌های آنها به لحاظ کیفی هم در سطح بالایی است انجام گرفته و نشان می‌دهد که زندان رفته‌ها در مجموع ۱۰ سال کمتر از افراد زندان نرفته عمر می‌کنند. اسلام بمثابه بیان استقلال و آزادی نمی‌تواند با چنین حکم‌هایی موافق باشد. در سامانه‌های جزائی غرب نیز، اینک، خوشبختانه، حبس ابد کم کم به طور کلی دارد برچیده می‌شود و قانون جزا حتی در موارد جنایت‌های بسیار سنگین نیز آزادی بعد از گذراندن یک دوره طولانی حبس را حق محکوم و تکلیف دستگاه عدالت می‌داند. این گونه رویه‌ها

حق است زیرا بدین‌سان یأس از حیات و مرگ زجرآور را با امید به زندگی جانشین می‌کند. اما زندان در دنیای کنونی هنوز با مجازات بعنوان جبران و ترمیم فاصله بسیار دارد. بنا بر اصل جبران و ترمیم و دیگر اصول راهنمای قضاوت و عدالت، می‌توان و ما به عنوان مسلمان مکلفیم مجازات‌هایی را تصویب و به اجرا گذاریم که، بنا بر آنها، محکومان مدتی را که تحت مهار دولت و جامعه قرار دارند زمانی بدانند برای یافتن راه‌های جبران بزه‌ی که مرتکب شده، و ترمیم زخم‌ها و آسیب‌هایی که با ارتکاب جرم در وهله اول در مورد خویشتن، و سپس بزه‌دیدگان مستقیم و غیرمستقیم و کل جامعه روا داشته‌اند، و در عوض جامعه نیز حق بازگشت او به پیکره اجتماع و اعاده اعتماد متقابل را مقرر کند. می‌دانم که خواننده ممکن است بگوید این آرمانی است که هرگز به دست نخواهد آمد و شدت خشونت‌هایی که ایران را فراگرفته است و نیز واقعیت‌های تلخ مجرمانه امروزی گویای وضعیت دیگری است. اما یادآور می‌شوم انقلاب ۵۷ که می‌رفت تا تغییری بنیادی در روابط قضا و سیاست و جامعه باشد اتفاقاً چنین آرمانی را داشت؛ همگانی شدن فرهنگ استقلال و آزادی و معنوی کردن سیاست، هدف انقلاب بود. من هم نمی‌گویم این کاری است که به تنهایی از دادگستری برخواهد آمد گرچه در حوزه جرائم و مجازات‌ها این دستگاه اولین پاسخگو باید باشد. این نیاز به تغییری اساسی در سامانه سیاسی، دینی، فرهنگی و اقتصادی کشور دارد. اما تکرار این موضوع فایده دارد که اصلاح نظام دادگستری بر مبنای اسلام به مثابه بیان معنویت و استقلال و آزادی در همان دوران انقلاب پیشنهاد شد؛ پیشنهاد جدی این جانب در تدوین قانون اساسی این بود که ستون پایه‌های قدرت جدیدی برای دولت پس از انقلاب ساخته نشوند. بلکه برعکس، ستون‌های موجود، به ویژه دادگاه‌ها و دادرها را باید بر اصل جمهوریت و مردم‌سالاری شورایی متحول کرد. اما همچون دیگر پیشنهادها که از محتوای خود خالی و از خشونت پر شدند، به جای جمهوریت‌بخشی به دادگستری، دادگاه‌های انقلاب و جوخه‌های اعدام برپا شدند و این پیشنهاد نیز از محتوای خود خالی و از خشونت پر شد. بدین‌سان بود که زندان هرچند به روش ارسطوییان دانشگاه نام گرفت اما در محتوا و در عمل، مدرسه‌ای شد که در آن زندانبانان به اصطلاح متشروع تحت نام تعزیر شکنجه‌گری و دیگر رفتارهای جنایتکارانه را آموخته و زندانبانان آن، شکنجه شدن، تحقیر شدن، اعتراف کردن و اعدام شدن را تعلیم دیده و می‌بینند! نتیجه این شده است که طبق گزارش‌های رسمی و غیر رسمی فراوان که از ایران دریافت می‌کنم، در زندانهای ایران هم اکنون چه بسیارند زندانبانی که تحت شکنجه زندانبانان و بازجو از یک سو و گاه تجاوزهای وقیحانه جسمی و روحی و به ویژه خشونت جنسی هم‌بندی‌ها از سوی دیگر، هر روز آرزوی مرگ می‌کنند.

## اعدام و اصل جمهوریت

پرسش یازدهم: اگر در نظام جمهوری، مردم خواهان برقراری مجازات مرگ شدند چه باید کرد؟ آیا با نظریه قرارداد اجتماعی نمی‌توان توجیهی برای اعدام توسط دولت پیدا کرد؟ یعنی نمی‌توان استدلال کرد مردم در قرارداد خود ضمناً حق اعدام کردن را هم گنجانده و اجرای آن را به دولت واگذار کرده‌اند؟

پاسخ: هرگاه ولایت جمهور مردم برقرار شود و قانون اساسی ترجمان

ولایت جمهور مردم باشد، این متن لاجرم متنی خواهد بود بیانگر حقوق انسان و حقوق شهروندی او و حقوق ملی. به ترتیبی که در پاسخ به پرسش نهم آمد، رعایت حقوق انسان به این است که به دولت اجازه سلب حیات داده نشود. با وجود این، تدابیر دیگری نیز لازم می‌آید. از جمله:

۱- قانون اساسی برای اینست که مسؤولیت‌ها مشخص، و متناسب با آنها هر مقام، اختیار درخور را بیابد. بنا بر این، از آنجا که اعدام کردن حق نیست، بلکه به بیان دینی «سینه» است، حتی اختیار ضمنی برای اعدام کردن نیز محل پیدا نمی‌کند. تا این زمان، معمول نبوده جرائم و مجازات‌ها در قانون اساسی قید شوند. اما با توجه به این واقعیت که دولت قدرت است و زیاده‌طلبی و زیاده‌روی سرشت قدرت است، می‌باید حقوق انسان و حقوق ملی، یک به یک و با شفاف‌ترین بیان در قانون اساسی قید شوند و در آن قید شود که دولت، حق سلب حیات از جمله از مجرم را ندارد.

۲- نفی اختیار از دولت در سلب حق حیات، موافق رهنمود قرآن نیز هست. قرآن دولت را ولی دم نمی‌شناسد. در آنچه به حقوق انسان مربوط می‌شود، جامعه بر اعضای خود ولایت ندارد. به سخن دیگر، جمهور مردم نمی‌توانند از یک عضو خود حقی از حقوق را سلب کنند. هم بدین خاطر که این حقوق ذاتی حیات انسان هستند و هم بدین لحاظ که سلب حق - که ناشدنی است - به اینجا ختم می‌شود که به قدرت (= زور) اصالت بخشیده شود و قدرت بر رابطه‌ها حاکم گردد. چنین کاری نقض ولایت جمهور مردم است زیرا جمهوریت، قائم به حقوق انسان و حقوق شهروندی و حقوق ملی است و حقوق، یک مجموعه است به ترتیبی که غفلت از حقی، غفلت از تمامی حقوق است.

۳- بنا بر این، هرگاه در قانون اساسی مجازات اعدام قید نشده باشد، بنا بر حقوق انسان و ولایت جمهور مردم، مستفاد از عدم قید، اصل بر ممنوعیت سلب حیات توسط دولت است و نه مجاز دانستن آن.

۴- درست به منظور پیشگیری از چنین وضعیتی است (وضعیتی که در آن اکثریت مردم خواهان سلب حیات می‌شوند) که در دین بر عالمان اظهار علم فریضه شده است. زیرا استقرار ولایت جمهور مردم وقتی میسر است که وجدان همگانی نسبت به جمهوریت، غنا و شفافیت بایسته را یافته باشد. زمانی که اکثریت به اعدام روی می‌آورند یک معنایش این است که در چنین جامعه‌ای به اندازه کافی درباره حق حیات روشننگری انجام نگرفته است. بدیهی است جامعه‌ای که ولایت خویش را بر پایه‌های حقوق انسان و حقوق شهروندی و حقوق ملی بنا نهد، حیات هر عضو، ولو عضو مجرم خویش را قدر می‌شناسد و رأی به سلب آن نمی‌دهد.

۵- با این همه، هرگاه، «در جمهوری، مردم خواهان برقرار شدن مجازات اعدام شدند»، این خواست، گویای آنست که جمهوریت به معنای کامل آن هنوز واقعیت نجسته است و جامعه از خطری که ولایت جمهور مردم را تهدید می‌کند، آگاه نیست. به یمن دو جریان آزاد اندیشه‌ها و اطلاع‌ها، نسبت به خطر هشدار باید داد و وجدان همگانی را از عواقب اصالت بخشیدن به قدرت (= زور = اعدام) و استفاده از زور توسط اعضای جامعه و برهم افزوده شدن آسیب‌های اجتماعی، آگاه و حساس باید کرد و هرگاه، جامعه علی‌رغم همه این تدابیر همچنان خواهان برقراری اعدام باشد، ولو باتفاق آراء رأی دهد، از موضع زور آزمائی نیست که در برابر این خواست می‌توان و باید عمل کرد. از موضع ترویج حق است که می‌توان و می‌باید به عمل برخاست. ابلاغ حق تا زمانی که وجدان همگانی نسبت به حقیقت (حقوق) و نیز واقعیت‌ها (یعنی نتایج اصالت و حاکمیت بخشیدن به قدرت که فزونی گرفتن آسیب‌ها و نابسامانی‌های اجتماعی است) آگاه و بدین آگاهی، تصمیم خویش را تغییر دهد، باید ادامه یابد.

## اعدام و لیبرالیسم

پرسش دوازدهم: شما در نوشته‌هایتان گاه از مسابقه جرم و قانون در غرب سخن می‌گویید و از فرهنگ سیاسی غرب (لیبرالیسم) به عنوان گفتمان حاکم در غرب انتقاد می‌کنید. آیا با این درک، پیش‌بینی می‌کنید که امکان برگشت اعدام در غرب وجود دارد؟ اگر قرار باشد چنین خطری در غرب پیش نیاید، آیا باید زمینه برای دینی‌تر شدن حقوق جزا (به معنای دین استقلال و آزادی) آماده شود؟

پاسخ: می‌دانید که بانیان مردم‌سالاری نگران گرفتار شدن آن به فساد و بازگشت دیکتاتوری بوده‌اند و هنوز نیز نسبت به این خطر هشدار می‌دهند. قوت گرفتن تمایل‌های «راست افراطی» در غرب سبب شده است که هشداردهندگان، هشدار خویش را مستمر بگردانند. این همه آثار و کارهای هنری و ادبی و تاریخی و نیز هشدارهای سیاستمداران و روشنفکران برای آن است که نازیسم، فاشیسم، استالینیسم و بسا استبداد کلیسا عود نکند. برای مثال، در پی انتخاب آقای میتران به ریاست جمهوری فرانسه و درخواست او برای الغای مجازات اعدام، در ۱۹۸۱، راست‌های افراطی در آن زمان، برقرار کردن مجازات اعدام را در برنامه‌های انتخاباتی خود گنجانده‌اند. شگفت‌آورتر باز آن که پس از گذشت حدود ۲۰ سال از لغو اعدام در فرانسه، در انتخابات ریاست جمهوری سال ۲۰۰۲، دو نامزد جناح راست افراطی، لوپن و پاسکوا، خواستار برقراری مجدد حکم اعدام شدند. {۱۷} بنابراین، خطر از نو برقرار شدن این مجازات همواره وجود دارد. در حقیقت، دلایل جدی بودن این خطر چندند:

۱- لیبرالیسم، از آنجا که بنا را بر روابط قوا میان فرد با فرد می‌گذارد و حق و آزادی را نیز به قدرت تعریف می‌کند،<sup>۱</sup> بیان قدرتی خشونت‌گستر است. گسترش انواع خشونت‌ها در جامعه جهانی امروز و در روابط انسانها با یکدیگر و خشونتی که نسبت به طبیعت و محیط زیست روا می‌رود حاکی از ربط فلسفه‌های حاکم بر عقل بشری با توسعه دامنه خشونت است. مسابقه‌ای که میان تولید انواع جرائم و واکنش دولت‌ها از طریق افزایش قوانین جزایی، به ویژه قوانین در بردارنده کیفرهای سالب آزادی، در جریان است، به اینجا منجر می‌شود که از یک سو آزادی‌ها محدود شوند و از سوی دیگر به علت تورم عناوین مجرمانه ناگزیر می‌شوند پیوسته بخشی از جرائم (= تجاوز به حقوق) را اعمال مجاز بگردانند. این فرایند یا به صراحت توسط خود مقنن انجام می‌گیرد و یا با اجرا نکردن قانون در مرحله عمل. آشکار است که از این دور و تسلسل، بر مبنای روابط قوا بیرون نتوان رفت.

۱- در لیبرالیسم تعریف آزادی معمولاً به اینجا ختم می‌شود که: آزادی هرکس آنجا پایان می‌پذیرد که آزادی دیگری از آنجا شروع می‌شود. با این تعریف روشن است که میان آزادی افراد مرزبندی وجود دارد و چون هر مرزبندی هم یک پاسدار می‌خواهد، پاسداری از این مرزها نیز به عهده قدرت واگذار می‌شود. اصلاً حد گذاشتن کار قدرت است و نافی آزادی است. این آزادی نیست که حد دارد، بلکه قدرت است که حد دارد. آزادی حق است و حق هم حدناپذیر است. به عبارت دیگر، نه تنها نیازی به مرز و حد نیست بلکه زندگی خلاقانه، یعنی فرارفتن از حدها و این خود نیاز به قائل شدن به حق مطلق و قرار گرفتن آن در بیکران آزادی دارد. برای مطالعه تفصیلی نقد لیبرالیسم از نگاه اندیشه آزادی‌رک: {۱۸}

با توجه به این که اعدام تنها روش سلب حیات نیست و در دنیای امروز فراوان انواع سلب حیات ابداع شده است، پرسش شما اهمیت خود را بدست می‌آورد هرگاه به قسمت اخیر آن توجه شود. در حقیقت، مبارزه موفق با خشونت‌زدائی، نیاز به بیان استقلال و آزادی دارد. نیاز به دین بمثابه بیان استقلال و آزادی دارد زیرا افق معنویت بی‌کران را به روی انسان می‌گشاید و مشارکت همگان را در خشونت‌زدائی میسر می‌گرداند.

۲- لیبرالیسم، با حربه لائیسیتته، دین را از دولت راند و خود را جانشین آن کرد. اما طولی نکشید که به دین نیازمند شد و بنا را بر همکاری با بنیاد دینی گذاشت. با وجود این، تجربه انجام گرفته، برای انسان امروز مفید است، چرا که به او می‌آموزد، دین دولتی، دینی از خود بیگانه در بیان قدرت می‌شود. دولت دینی نیز ناممکن است. زیرا دولت قدرت است. پس نسبت دین و دولت به دوگونه قابل تصور است: دین یا می‌باید بیان قدرت بشود (همان دین دولتی) و یا بمثابه بیان استقلال و آزادی، می‌باید از دولت مستقل شود و راهنمای پندار و گفتار و کردار مستقل و آزاد انسانها بگردد. دین به مثابه بیان (گفتمان) استقلال و آزادی، ولایت جمهور مردم را به شرحی که در پاسخ به پرسش دهم آمد برقرار می‌کند و ولایت جمهور مردم دولت را حتی‌المقدور حقوق‌مدار و از هر مرام بیان قدرت، باز حتی‌المقدور، خالی می‌گرداند. بدین قرار، شرط فسادناپذیری مردم‌سالاری و حقوق‌مدار ماندن دولت، استقرار ولایت جمهور مردم به ترتیبی است که فضای جامعه، فضای معنوی باز بگردد و هر انسان عضو جامعه، بعد معنوی خویش را باز یابد.

۳- سرمایه‌داری لیبرال، بر محور مصرف، جهانگیر می‌شود و آینده را از پیش متعین می‌کند و انسانها را به پیش‌خور کردن مبتلا می‌کند، و این همه تخریب هستند. این واقعیت که در دنیای امروز دو سوم تولید را فرآورده‌های ویرانگر تشکیل می‌دهند و نیز این واقعیت که تنها یک هفتم سرمایه‌هایی که در جهان حاصل می‌شود به مثابه نیروی محرکه در تولید بکار می‌افتد و بقیه در قمار اقتصادی به کار می‌افتد، می‌باید چشم انسانها بر خشونت هستی‌سوزی را باز کند که محیط زیست و انسانها در آن می‌سوزند. چون در آمار قربانیان خشونت در جهان امروز تأمل کنیم، پرسش مهیبی در برابر عقلهای ما قرار می‌گیرد: در حالی که در همین زمانه ما بسیاری کودکانی که از گرسنگی می‌میرند و زنانی که به خاطر استثمار به مثابه «نیروی کار» و استثمار بمثابه «سکس» و ایفای نقش همزمان پدر و مادر (بخاطر این که عمدتاً تحت فشارهای اقتصادی پدرها می‌گذارند و می‌روند)، هنوز به سن ۴۰ سالگی نرسیده، می‌میرند و کارگرانی که به بخور نمیر راضی می‌شوند و کار نمی‌یابند، و در حالی که قربانیان آسیبها و نابسامانی‌های اجتماعی چندین هزار برابر کسانی هستند که بخاطر ارتکاب قتل، اعدام می‌شوند، آیا سرمایه‌داری لیبرال نیست که مخالفت با اعدام را پوشش خشونتی می‌کند که به انسان و جانداران و محیط زیست تمیل می‌کند؟ این پرسش پاسخ نمی‌جوید هرگاه اندیشه راهنمای انسان، بیان آزادی نباشد. ولی وقتی باور راهنما بیان آزادی شد، عقل آزاد مخالفت با اعدام را از مخالفت با بی‌شمار خشونت‌های هستی‌سوز دیگر که هر روزه جریان دارند جدا نمی‌کند و خشونت‌زدائی را شامل تحولی همه جانبه و فراگیر می‌شمارد که بدان، انسان از بندگی سالاری‌ها، از جمله سرمایه‌سالاری و «نیروی کار بودن» رها می‌شود و اقتصاد به خدمت انسان در می‌آید و در خدمت او و رشدش باقی می‌ماند.

## اعدام ، نظریه ارباب و نقش آن در کاهش بزهکاری

پرسش سیزدهم : موافقان مجازات مرگ می‌گویند اگر کیفر اعدام لغو شود، درصد جرم و جنایت افزایش می‌یابد. با توجه به این که «واقعاً» (به لحاظ تجربی) مجازات اعدام دست کم در مواردی جنبه اربابی قوی‌ای دارد پاسخ شما به این سخن چیست؟

پاسخ : در این باره افزون بر مطالبی که در پاسخهای پیشین آورده‌ام، چند موضوع شایان توجه جدی هستند:

۱- وقتی اعدام را مرعوب‌کننده می‌خوانید، تصدیق می‌کنید آنها که تمایل به ارتکاب جنایت دارند، نه بخاطر آنکه از زشتی جنایت آگاه می‌شوند از آن چشم می‌پوشند، بلکه بخاطر ترس از قدرتی که آنها را اعدام می‌کند، به گرد جنایت نمی‌گردند. به سخن دیگر، زور را همچنان اصیل می‌دانند و چون دولت را پر زورتر از خود می‌بینند، از ترس، مرتکب جنایت نمی‌شوند. اینک به یاد آورید استدلال آنها را که «حدود به مثابه مجازات‌ها» را موکول به حضور «امام عادل» می‌دانند. در حقیقت، اصل از یاد رفته اینست: مجازات بمثابه پاسخ زور با زور، سبب ارباب و کاسته شدن از جنایت‌ها نمی‌شود، بلکه میزان «عدل» ناب‌گشتن و عمل مجرم را به حق سنجیدن است که در او و دیگران، آگاهی از ارزش حیات و وجدان به حقوق ذاتی و شرمندگی از بندگی زور را پدید می‌آورد. به سخن دیگر، از آنجا که دولت، قدرت است و قدرت از راه تخریب است که ادامه حیات می‌دهد، حتی وقتی دولت حقوق‌مدار است، خودش بیشتر به ترس از ناامنی نیاز دارد تا ترس متمایلان به جنایت از اجرای مجازات. از این رو، در وضعیت جامعه‌های امروز که تأمل کنید می‌بینید میزان آسیبها و نابسامانی‌های اجتماعی نسبت مستقیم دارد به میزان نیاز به ترس از ناامنی. برای مثال، در ایران که ترس از ناامنی‌های گوناگون بسیار زیاد است، جرائم و آسیبهای اجتماعی بسیار بیشتر از حتی دوره شاه سابق است. یک قلم، این همه اعدام بعنوان ریشه‌کن کردن قاچاق مواد مخدر نتیجه‌ای جز بیشتر شدن قاچاق این مواد ببار نیاورد. یا با وجود سنگسار و شلاق، چرا تهران از لحاظ تجاوز به حقوق و کرامت زن و ایجاد ناامنی برای آنها در جهان مقادار شده است و...؟

۲- همانطور که در پاسخ به پرسشهای پیشین خاطر نشان کردم، جامعه‌ای که در آن انسانها از حقوق خویش غافل و حیات فاقد منزلت است و به تعبیر شایع امروز در ایران «مُرد و راحت شد» حاکم است، ناگزیر باید نتیجه‌گیری کرد نظام اجتماعی بسته یا نیمه بسته‌ای بر محور قدرت (= زور) دارد. در این جامعه، نیروهای محرکه نمی‌توانند فعال شوند، از این رو می‌باید تخریب شوند. آنها که از رهگذر تخریب نیروهای محرکه، موقعیت می‌جویند، به جای باز و تحول‌پذیر کردن جامعه، به تربیتی که هر انسان بتواند از استعدادها، حقوق و استقلال و آزادی خویش برخوردار شود، مجازات‌ها را وسیله ایجاد ارباب و بازداشتن انسانها از عصیان بر نظام ستمگرانه تلقی می‌کنند. توجه به این واقعیت ما را بر آن می‌دارد که به انسانهایی که بمثابه نیروی محرکه تخریب می‌شوند، هشدار بدهیم که قیام به مخالفت با اعدام و اصلاح سامانه مجازات‌ها را قیامی ملی برای بازیافت امنیت‌ها و پایان بخشیدن به سلطه قشرهایی بگردانند که ویران شدن و ویران کردن را زندگی می‌انگارند. در حقیقت،

جامعه مستقل و آزاد، و بنا بر این سالم، جامعه‌ای است که میزان اعتماد و امنیت و نبود اسباب ارباب به صد در صد میل کند و نه بعکس.

۳- بدین قرار، میزان ارباب در هر جامعه نسبت معکوس دارد با میزان برخورداری انسانها از کرامت و منزلت، یعنی از حقوق و آزادی، و نیز با میزان بکار افتادن نیروهای محرکه در رشد یا تخریب. به سخن دیگر، جریان رشد، جریان رهائی انسانها از ترسها است و از آشکارترین علامتهای رشد جامعه‌ها، یکی بی‌محل شدن مجازات به مثابه وسیله ایجاد رعب است. از این منظر در جامعه‌های صنعتی غرب نیز که تأمل کنید، می‌بینید تشدید نابرابریها میان قشرهای جامعه و بزرگ‌تر شدن ابعاد تخریب نیروهای محرکه گزارش می‌کنند که گروه‌بندی‌های مسلط، تن به بازتر شدن نظام اجتماعی نمی‌دهند زیرا می‌دانند موقعیت‌های خود را از دست خواهند داد. از این رو در بسیاری از این کشورها نیز با هرچه قظورتر شدن مجموعه قوانین جزایی مواجه هستیم. نتیجه نظریه ارباب اینست که جریان رشد کند می‌شود و نیاز به تشدید آزادیها و استفاده از مجازات به عنوان وسیله سرکوب و ارباب پدید می‌آید.

## اعدام و اعتقاد به آخرت

پرسش چهاردهم : یکی از دلایل مخالفان اعدام این است که چون اعدام یک مجازات غیرقابل بازگشت است اگر در موردی به اشتباه اعمال گردد، امکان تصحیح وجود ندارد. اما مذهبی‌هایی که به اصل تداوم حیات و به دنیای دیگر معتقدند می‌گویند در نظام دینی چون حکم اعدام برای خدا صادر شده است با فرض این که اشتباه هم صادر شده باشد نباید تعطیل شود چون امکان جبران فرد معدوم در دنیای دیگر از سوی خدا کاملاً وجود دارد. ارزیابی شما درباره این استدلال چیست؟

پاسخ : همانگونه که پیشتر گفتم، این استدلال، استدلال کسانی همچون آقای خلخالی در سالهای اول انقلاب برای توجیه اعمال فجیعانه‌شان است. نخست این که مخالف اصول راهنمای قضاوت در قرآن و مخالف این اصل است که در قضاوت بر میزان عدل، اصل آن است که حتی یک بی‌گناه به مجازات محکوم نشود، ولو به قیمت این که صد بزهکار مجازات نشوند. در ایران اما اصلی که امثال آقای خلخالی باب کردند این بود که صد نفر بی‌تقصیر مجازات شوند، بهتر از اینست که یک مقصر تبرئه شود!

در این زمینه چند نکته دیگر نیز جای توجه دارد:

۱- چنین قولی که برخی مدعیان مذهب ابراز می‌دارند پیروی از فلسفه حیات نیست، بلکه پیروی از فلسفه مرگ است. کار منطق صوری اینست که عقل را از حقوق (مانند حق حیات) و واقعیتها (مانند زندگی در استقلال و آزادی و کرامتمندی) غافل می‌کند به ترتیبی که وارونه حق و واقعیت را، حق و واقعیت می‌باوراند. توضیح این که اولاً، کسی که بی‌تقصیر اعدام می‌شود، صاحب حقی است که به آن تجاوز شده است. بنا بر نص، خداوند از «حقوق الناس» در نمی‌گذرد. متجاوز به حق (اعدام‌کننده در اینجا) می‌باید از حضور در دادگاه عدل الهی اندیشه کند، نه این که جنایت کند و خداوند را مأمور جبران جنایت خود، آتهم در آن جهان کند. ثانیاً، بنا بر فلسفه حیات، لحظه به لحظه حیات هر صاحب حیاتی ارزش دارد. پس کسی که رشته حیاتش قطع می‌شود، نه تنها امکان رشد را از دست می‌دهد، بلکه خانواده او و نیز جامعه یک عضو

خود را از دست می‌دهند. بنا بر این که حیات بخشیدن به یک تن، حیات بخشیدن به همه انسانها است و کشتن یک تن کشتن تمامی انسانها است، اعدام ضد حیات است و این مجازات به جای تشویق جامعه به اندیشه حیات، به جامعه «چگونه مردن» را القاء می‌کند که قدرت دائماً پیش پای انسانها می‌گذارد.

۲- آیا می‌توانید تصور کنید هرگاه عدالت جزایی جای خود را به وضعیتی بدهد که قاضی‌ای به خود جرأت دهد بگوید: من می‌کشم، اگر بی‌گناه بود، خداوند در قیامت جبران می‌کند! آیا می‌توان تصور کرد در چنین نظامی تا کجا حیات بی‌ارزش شده است؟ چه تحول وارونه‌ای صورت گرفته است که مرگ بدست دادرسان خودکامه برای برخورداری از جبران خداوند ارزش می‌شود؟ در چنین جامعه‌ای بی‌منزلیتی و ترس از فردا چه وسعت و شدتی را پیدا می‌کند؟! بخاطر این تغییر ارزش‌ها به ضد ارزشهاست که می‌بینیم، ایران امروز، در همه ابعاد زندگی، بعدهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، نه تولیدمحور که مصرف‌محور است. و می‌بینیم ایرانیان، برای مسائل اجتماعی خود، راه‌حلهای فردی و غالباً خارج از حقوق و کرامت می‌جویند و فسادها، بخصوص فساد در دستگاه اداری و قضائی اندازه نمی‌شناسند.

۳- بدین قرار، برای آنکه انسان بعد معنوی خویش را باز یابد و بر حقوق خویش وجدان بجوید و زندگی را برخورداری از حقوق بگرداند، حیات می‌باید ارزشی مضمون از هرگونه تعرض بیابد. چنین انسانی است که در جریان رشد، از رهگذر برخوردافزائی اندیشه و عمل سازنده، رشد خویش را مداوم می‌کند، چنانکه جریان رشد حتی با رسیدن مرگ نیز قطع نمی‌شود.

۴- نیک که تأمل کنید می‌بینید این نظر، بازمانده نظریه معروف «مجازات کن، اگر محکوم بی‌گناه بود، زودتر به بهشت می‌رود» است که در دورانی که کلیسا جانشین امپراطوری رم می‌شد و بساط تفتیش عقاید را می‌گسترده، توسط قدرت دینی کلیسایی ساخته شده بود. می‌دانید کاری که در تابستان ۱۳۶۷ با زندانیان بی‌پناه سیاسی در زندان‌های ایران شد، حتی از تفتیش عقاید در دوران انگیزاسیون کلیسایی نیز سبانه‌تر و ستمگرانه‌تر بود.

۵- این خاص استبدادی که در ایران بنام دین برقرار شد نیست که «چگونه مردن» را وسیله توجیه جنایت بقصد استقرار استبداد می‌کند؛ بنا بر قرآن، فرعون نیز چنین می‌کرد. تمامی استبدادهائی که بنام دین یا مرام برقرار شده‌اند، از فلسفه مرگ مشروعیت گرفته‌اند. چنانکه در دوران استالین، محکومان می‌باید می‌پذیرفتند بخاطر حزب، به گناه ناکرده اعتراف کنند و مجازات اعدام را بپذیرند. توجیه این بود که حزب به نقش تاریخی خود عمل می‌کند و جامعه آرمانی آنها را بنا می‌نهد! بر عهده شما می‌گذارم مطالعه و انتشار توجیه کشتار، توسط پل پت در کامبوج، اعدامها و تصفیه‌های خونین در چین دوران مائو و جنایتها در دوران نازیسم و فاشیسم در آلمان و ایتالیا... را. برای آزاد شدن انسانها از این و آن نوع بیان قدرت و وجدان یافتنشان بر آزادی و حقوق ذاتی خویش، این گونه مطالعه‌ها می‌توانند بسیار مفید باشند. افزون بر آن، آزاد کردن انسان از روشهائی که بکار قدرت‌باوری می‌آیند، به خصوص منطق صوری، ضرورت به تمام دارد. همراه با آن، دین به مثابه بیان آزادی است که می‌باید پیشنهاد کرد.

## اعدام و اصول مطلق در اخلاق

پرسش پانزدهم: نظر شما در مورد این استدلال بعضی از مخالفان

اخلاق‌گرای اعدام که می‌گویند «کشتن کشتن است» و هیچ‌گاه کشتن (خواه به شکل کیفر اعدام باشد و خواه در مقام دفاع یا خودکشی) حق نمی‌شود چیست؟

پاسخ: «کشتن کشتن است» سخن درخوری نیست. در واقع با استفاده از منطق صوری ساخته شده‌است. زیرا عقل را از واقعیت‌های بسیاری غافل می‌کند. از جمله از این واقعیت‌های اساسی؛  
۱- کسی که در موضع دفاع از حق است و مورد تجاوز قرار می‌گیرد، بر اصل موازنه عدلی می‌باید همه کار بکند تا متجاوز، بر این حقیقت شعور بیابد که در وهله اول به حق خود تجاوز نکند، نیرو را به زور بدل نکند و در مرحله دوم، آن را در تجاوز به دیگری بکار نبرد. اما هرگاه کوشش او بجائی نرسید، به عنوان یک انسان حق‌مدار، بر او است که از حق حیات خود دفاع کند. هرگاه بتواند چنان عمل کند که بدون صدمه به دیگری، خود و حقوق خویش را از معرض تجاوز بیرون برد، بر او است که چنین کند. اما اگر متجاوز همه راه‌ها را بر او بست و صاحب حق را در موقعیتی قرارداد که متجاوزان، سرور آزادگان، حسین (ع) را در آن قرار دادند، بر او است، اولاً، از حق حیات خود دفاع کند و ثانیاً، چون قدرت تنها بر اثر مقاومت است که منحل می‌شود، به استقامت برخیزد. در این شرایط ولو تسلیم شدن موجب نجات جان او و کسان او شود، نمی‌باید به ناحق تسلیم شود مگر این که امکان حیات و عمل به حق به عنوان مخالف قدرت متجاوز وجود داشته باشد. اگر نه، کشته شدن کسی را که بر حق ایستاده و همه کارهای بایسته را انجام داده تا از تجاوز به جان جلوگیری شود، بگونه‌ای که، بر اثر این مقاومت او، جبهه میان حق و قدرت (= زور) بر همگان شفاف گشته است، نمی‌توان با کشته شدن متجاوز یا متجاوزانی که صاحب حق را به محاصره همه جانبه درآورده است، یکی دانست: یکی شهادت به حق است و دیگری اصرار بر نابودی و ویرانی خود.

۲- تکرار می‌کنم که قدرت تنها بر اثر مقاومت است که از بزرگ و متمرکز شدن باز می‌ایستد و روی به انحلال می‌نهد. دلیل آن نیز اینست که قدرت از تخریب کردن و میراندن پدید می‌آید. هرگاه مقاومتی نبیند، ویران می‌کند و می‌کشد و بزرگ و متمرکز می‌شود. بنابراین، استقامت در برابر متجاوز جهاد است.<sup>۱</sup> جامعه‌ای که تن به استقامت در برابر قدرت متجاوز نمی‌دهد، مرگ و ویرانی‌ای که می‌باید تحمل کند، سخت خفت‌بار است و به هیچ‌رو با مرگی که استقامت‌کننده بجان می‌خورد و به تعبیر رسای قرآن، حیات جاوید است، برابر نیست. هیچ خفتی با خفت زندگی در استبداد - که در حقیقت مساوی است با مرگ تدریجی در ویران شدن و ویران کردن - برابری نمی‌کند. جامعه‌ای که میان مرگ، در مقام استقامت بر حق، و زندگی تحت استبداد و حکم زور، برابری قائل شود، خود را محکوم به انحطاط و انحلال کرده است.

۳- همه کشتن‌های به‌ناحق نیز با یکدیگر قابل مقایسه نیستند. چنانکه اعدام با خودکشی قابل مقایسه نیست! زیرا با اعدام، دو حیات از دست رفته است، با خودکشی یک حیات. محکوم به اعدام تجاوزگر بوده است به غیر و خودکشی‌کننده تجاوزکننده بوده است به خود. هرچند از این

۱- در متون دینی وقتی دین به مثابه بیان آزادی و مرام خشونت‌زدائی فهم شوند، جهاد، به مثابه دفاع از حق، سه گونه ترسیم شده است؛ جهاد اصغر، جهاد افضل و جهاد اکبر. جهاد اصغر همان جنگ دفاعی است و جهاد افضل اظهار حق پیشرواری حاکم ستمگر و جهاد اکبر مبارزه با غفلتی است که دامنگیر انسان می‌شود و از بعد معنوی و کرامت و آزادی خویش غافل می‌ماند. این جهاد در واقع به معنای تمرین رهائی از حکم زور و آزاد کردن عقل خویش است. برای تفصیل بیشتر بنگرید: {۱۹}



نظر که هر دو، به حیات، به کرامت انسان و حقوق جامعه تجاوز کرده‌اند، برابری است. اما اعدام تجاوز را دو برابر می‌کند. از این نظر، اعدام از خودکشی بدتر است. از نظر دیگری نیز بدتر است و آن اینکه خودکشی را جامعه‌ها - دولت‌ها معمولاً جرم می‌دانند و تا بتوانند می‌کوشند اسباب و عوامل میل به خودکشی را از میان بردارند. اما اعدام را جامعه - دولت خود تصدی می‌کند و به این طریق در واقع ارزش حیات می‌کاهد و به قدرت (= زور) اصالت می‌دهد و فرصت انتقاد از خود و فرصت اصلاح را از محکوم می‌گیرد.

۴- اما از جهت دیگری، خودکشی بدتر است. از این جهت که خودکشی فعل‌پذیری مطلق و چشم‌پوشی از استقامت در احقاق حق زندگی است. خود را به بیان قدرت، یعنی ضد حیات، سپردن است. هرگاه خودکشی ابراز ناتوانی از رویارویی با ستم اجتماعی باشد (همچون رواج خودکشی نزد دختران و زنان جوان)، ذلیلانه‌ترین روش، همانا خودکشتن می‌شود. مسؤولیت آنها که می‌دانند و به دارندگان حق هشدار نمی‌دهند که به جای خودکشی، حقوق خویش را بطلبند و از استقامت نترسند زیاد است. خودکشی، واکنشی است از سر استیصال، در حالی که اگر آنها به فرض بر اثر استقامت خویش کشته هم می‌شدند این مرگی است بخاطر احقاق حق و بنابراین، حیات جاوید است. زیرا سبب می‌شود انسانها به حقوق خویش وجدان یابند و قدرت متجاوز از میان برخیزد.

## اعدام و باور به اصل توحید

پرسش شانزدهم: آیا خداشناسی قائلان به اعدام با اصل توحید که به عبارتی می‌توان گفت باید قلب اسلام باشد می‌سازد؟

پاسخ: با آنکه پاسخها به پانزده پرسش پیشین، پاسخ به این پرسش را در بردارند، چند نکته را به شرح زیر یادآور می‌شوم:

۱- توحید، قانونی است که حیات هر موجود زنده از آن پیروی می‌کند. چرا که تا عناصر دارای میل جفت و ترکیب شدن با یکدیگر، در نسبت‌های معین توحید نجویند و حقوق منشاء اندیشه راهنما و کسب اطلاع و دانش و فن نگردند و رهبری نجوید و این رهبری نیروهای محرکه را بکار نگیرند، بنابراین، مجموعه جهت و هدف پیدا نکند، موجود زنده پدید نمی‌آید. در برابر، تا عامل یا عواملی از بیرون به درون موجود زنده در نیاید یا در نیابند و مجموعه زنده را به گروه‌بندی‌های متضاد بدل نکند یا نکنند، موجود زنده گرفتار جبر مرگ نمی‌شود؛ تضاد، برخلاف توحید، قانونی است که مرگ از آن پیروی می‌کند.<sup>۱</sup>

برای نمونه، هر زمان قتلی واقع می‌شود، عامل یا عواملی در قاتل و در رابطه او با مقتول و دیگری که در محیط اجتماعی او هستند، باید وارد شده باشند. از این رو، اولاً، نزدیک به غیر ممکن است که کسی را «تنها» مقصر وقوع جنایت شمرد و ثانیاً، در نگرش دین توحیدی، مجازات می‌باید تضاد را از میان بردارد و با برقرارکردن توحید اجتماعی، جنایت را ترمیم و جبران کند.

۲- در جامعه‌ها، به میزانی که تضادها وجود دارند، جرم و جنایت و دیگر آسیبها و نابسامانی‌های اجتماعی نیز وجود دارند. مقصر وجود تضادها در هر جامعه، مردم آن جامعه هستند. نه تنها بدین خاطر که

۲- این موضوع در کتاب تضاد و توحید به تفصیل و اشکافی شده است. {۲۰}

روابط خود را با جامعه‌های دیگر و محیط زیست، بر اصل موازنه عدمی، برقرار نمی‌کنند و یکدیگر را عامل تضادهای اجتماعی می‌گردانند، بلکه بدین خاطر نیز که به جای توحید، ثنویت و بسا ثنویت تک محوری را اصل راهنما، و بیان قدرتی را که گویای این یا آن ثنویت است، باور راهنما می‌کنند و بر این اساس با یکدیگر و با طبیعت، روابط قوایی اغلب خصومت‌آمیز و خشونت‌زا برقرار می‌کنند. نتیجه آنست که تضادها بر تضادها افزوده می‌شوند و انواع جنایت‌ها و جرم‌ها و دیگر آسیب‌های اجتماعی را تولید می‌کنند. پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی به تغییر اصل و باور راهنما و نیز تضادزدائی تحقق پیدا می‌کند. وگرنه، در جامعه پر تضاد، مجازات اعدام بیانگر تشدید تضادها و بسا مشوق روش کردن خشونت و افزودن بر جرائم و جنایتها می‌شود. در برابر، لغو مجازات اعدام نیز، می‌باید با خشونت‌زدائی، از جمله از راه کاستن از تضادهای اجتماعی و افزودن بر توحید و انس بر میزان عدالت همراه شود.

۳- در آنچه به روابط اجتماعی مربوط می‌شود، موازنه عدمی، زدودن زور از رابطه‌ها معنی می‌دهد. در حقیقت، تضادهای اجتماعی هم از روابط قوا پدید می‌آیند و هم بیشترین کاربرد را به زور می‌دهند. از این رو، نخست ساخت دولت است که در رابطه با جامعه، نه ترجمان روابط قوا میان اقلیت حاکم و اکثریت تحت قدرت (= زور) آنها، که باید بیانگر حقوق انسان و حقوق شهروندی اعضای جامعه و حقوق ملی بگردد. دولتی که زور را تنها به وسیله تنظیم رابطه خود با جامعه بدل می‌کند، مجرم اصلی است و با هر زور ورزی‌ای، بر بار زور در رابطه‌ها می‌افزاید. این چنین دولتی اعدام را وسیله ارباب می‌کند اما به تریبی که توضیح دادم سبب وسعت و شدت گرفتن خشونت و افزایش آسیبها و نابسامانی‌ها می‌گردد.

بدین قرار، بر قاضی است که اثر رأی خویش را، بر کاسته یا افزوده شدن وزن زور در رابطه‌ها، ارزیابی کند. اعدام به زور اصالت بخشیدن است. اعدام به جامعه القاء می‌کند که پنداری روش قاطع و کارساز زور است. بسا جامعه را از توجه به این واقعیت غافل می‌کند که زور خوب و بد وجود ندارد. جامعه‌ای که اعدام را می‌پذیرد، در واقع می‌گوید که قتل عمدی، برای مثال، یعنی زور «بد»، ولی اعدام، زور «خوب» و مشروع است. اما کیست آن کس که دست به عملی بزند و پیشاپیش آن را، به خود، مشروع بناوراند؟ از این رو است که قرآن، سعی در تلافی بدی را نوعی سیئه متقابل و افزودن بر بدی می‌داند<sup>۲</sup> و فراوان تکرار می‌کند که ای انسانها از پرستش زور و بکار بردن زور باز ایستید.

۴- قتل، از جمله، فرآورده ابهام و بسا ابهام‌ها است. اعدام قاتل، ابهام یا ابهام‌ها را رفع نمی‌کند، بلکه بر آنها می‌افزاید. در حقیقت، توحید کامل، شفافیت کامل می‌آورد و تضاد کامل، ابهام کامل می‌سازد. اگر تکرار کرده‌ام که قاضی می‌باید از اصول راهنمای قضاوت پیروی کند، بدین خاطر است که با پیروی از آن اصول، پرده‌های ابهام دریده می‌شوند و سهم‌های هر یک از شرکت‌کنندگان در وقوع جنایت مشخص می‌گردند. جامعه نیز در پرتو شناسائی واقعیت همان‌سان که هست، از وقوع جنایت است که درس می‌آموزد و نه از محکومیت جانی به مجازات اعدام.

در جامعه‌های امروز که تأمل کنید - حتی در جامعه‌های غرب - می‌بینید، بسیارند قتلها و جرائم سنگینی که هرگز از پرده ابهام بیرون نمی‌آیند. حکم این قتلها و جنایت‌ها سریع صادر می‌شود برای این که

اسیرای مثال در سوره شوری آیه ۴۰ می‌خوانیم: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلَهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» و در آیه ۳۴ سوره فصلت نیز داریم: «لَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ»

جنایت در ابهام بماند. به ندرت، جنایتی بطور کامل از ابهام بدر می‌آید. قاضی و هیأت منصفه و دادستان و وکیل مدافع، مجموعه‌ای را تشکیل نمی‌دهند برای کشف حقیقت، بلکه هم‌آورد هائی هستند که رو در روی یکدیگر قرار می‌گیرند که هر یک می‌خواهد بر دیگری غلبه کند. از این رو است که مجازات‌ها نه تنها مایه عبرت نمی‌شوند بلکه میل به انتقام‌گیری شخصی را بر می‌انگیزند. از این رو، اصل راهنما کردن توحید، در جریان رسیدگی به بزه و نیز در دادگاه، شرط عمل به میزان عدالت است.

۵ - بنا بر اصل تضاد، تبعیض به زیان جانی، پذیرفته و بسا ستوده است. اما بنا بر اصل توحید، تبعیض درباره جانی ناستوده است. مجازات اعدام، مجازاتی است که کاملاً بر اساس تبعیض استوار است. توضیح این که گرچه، قاتل با سلب حیات از مقتول، میان خود و او در حیات، تبعیض قائل شده‌است اما اعدام او، اولاً، از مقتول، رفع تبعیض نمی‌کند. ثانیاً، با اعدام، جامعه همان تبعیض را به سود خود و به زیان قاتل، بکار می‌برد. در نتیجه، غیر از بنا گذاشتن بر تبعیض - که خود از عوامل مهم آسیب‌های اجتماعی و تشدید تضادهاست - رسیدگی منصفانه و خالی از ابهام به جنایت را نیز ناممکن می‌کند. چرا که قضاوت تابع تبعیض‌های موجود و واجبال‌رایه در جامعه می‌شود. از این رو، استقلال قوه قضائیه و تابع اصول راهنمای قضاوت کردن آن و تغییر سامانه جزائی که از جمله آن ممنوع کردن اعدام و مجازات‌های غیر قابل ترمیم است، نقش مهمی در زدودن تبعیض‌ها و کاستن از تضادها و افزودن بر توحید اجتماعی دارد.

۶ - بنا بر اصل ثنویت، جرم‌ها و مجازات‌ها در رابطه با محور فعال، تعیین می‌شوند. برای مثال، در جامعه سرمایه‌داری لیبرال، سرمایه محور فعال است. پس بخش وسیعی از جرم‌ها در رابطه با این محور تعیین می‌شود (برای مثال، در فرانسه، ورود به بانک با داشتن اسلحه، حتی بدون قصد مجرمانه، جرم است).

در ایران دیروز، محور، شاه و «نظام شاهنشاهی» بود و، در ایران امروز، ولایت مطلقه فقیه، محور است و جرائم و مجازات‌ها و حتی شیوه دادرسی جزائی بر وفق این محور تعیین شده‌اند. جز این محور، محورهای دیگر نیز وجود دارند، از میان برداشتن محورها نه تنها از عوامل مهم باز یافت توحید اجتماعی است، بلکه سامانه جزائی را دیگر می‌کند و مجازات‌های غیر قابل ترمیم و جبران را بی‌محل می‌کند.

## نتیجه‌گیری از ابوالحسن بنی صدر

نتیجه‌گیری: اینک یک بار دیگر در پرسش‌های ۱۵ گانه تأمل کنیم؛ پرسش‌هایی که در برگیرنده نظر و استدلال موافقان اعدام هستند، همه، بیانگر مصلحت‌اند و نه حق؛ گویای طرز فکری هستند که مصلحت را فوق حق و حقیقت و حاکم بر حق می‌دانند. در حقیقت، نسبت قدرت به حق، نسبت تضاد است. از این رو، تمامی بیان‌های قدرت، مصلحت را بیرون از حق و حاکم بر حق می‌باورانند. محورها می‌گویند که نظام‌های حقوقی و جزائی موجود در جهان امروز نیز گزارشگر تقدم مصلحت بر حق و حاکمیت آن بر حق هستند. انقلابی که بدان انسان‌ها بیان استقلال و آزادی را جانشین بیان قدرت بگردانند، می‌باید این نظام‌ها را نیز دگرگون کند تا بر اصل موازنه عدمی و موافق بیان استقلال و آزادی، مصلحت بیرون از حق، مفسدتی شناخته شود که هست و کار دستگاه قضائی، بر میزان عدالت، برقرار کردن حق و رساندن آن به حق‌دار بگردد. برای آنکه نظام قضائی بتواند نگاهیان حقوق بگردد، سامانه

(نظام)‌های حقوقی و جزائی می‌باید معیار دیگری در کار آورند. بر اصل ثنویت، عمل زورمدارانه ناقض اختیار نیست. بنا بر اصل توحید، عمل ترجمان اختیار انسان است. به میزانی که عمل آدمی خالی از زور است، آزاد و بیانگر اختیار آدمی است. و به اندازه بار زوری که دارد، گزارشگر بی‌اختیاری انسان است. آیا سلب اختیار از خود به قصد زورگوئی، می‌تواند خودانگیخته باشد؟ نه. خودجوشی از خاصه‌های حق و بیانگر آزادی است. به ترتیبی که توضیح داده شد، تا عامل یا عواملی از بیرون به درون نیایند و تضاد پدید نیآورند، انسان استقلال و آزادی خود را از دست نمی‌دهد و عمل مستقل و آزاد چون از زور خالی است، جنایت‌کارانه نمی‌شود. پس، بر اصل توحید، قاضی نخست می‌باید میزان اختیار مجرم را معین کند. هرگاه نظام‌های حقوقی و جزائی از بند انواع لیبرالیسم (در غرب) و دیگر بیان‌های قدرت رها شوند و بر اصل موازنه عدمی، دگرگون شوند، حکم به اعدام و مجازات‌های غیر قابل جبران و ترمیم داده نمی‌شوند.

از دید توحیدی که به قرآن بنگرید، می‌بینید آنان که قسمت اول آیه ۱۷۸ سوره بقره را جواز حکم اعدام و قسمت دوم آن را در حد توصیه به عفو و صلح تلقی می‌کنند، توحید را اندر نیافته‌اند و بنابراین، از جهت عمومی توحیدی که قرآن مکرر به انسان نشان می‌دهد، غافلند. به خصوص که عمل غیر مستقل و آزاد، گزارشگر اندازه ناتوانی انسان از بر خورداری از حقوق خویش است. توضیح این که حقوق انسان ذاتی او هستند و با همدیگر «یک مجموعه» را تشکیل می‌دهند. محیط اجتماعی و نیز محیط زیست می‌باید امکان برخورداری از حقوق را به هر انسانی بدهند. به سخن دیگر، محیطی که این امکان را به اعضای جامعه نمی‌دهد، شریک جرم است و بسا در ارتکاب هر جرمی، مقصر اول است. چرا که وجدان جمعی هنوز ندانسته است که زندگی تنها وقتی که آدمی از حقوق خویش برخوردار است، آزاد است و، در اینجاست که محل و مجالی برای تغییر جهت نیرو به زور نیست و جرمی نیز واقع نمی‌شود. به میزانی که حقوق تحقق نمی‌یابند، در روابط، فضای خالی ایجاد می‌شود که آنها را زور پر می‌کند و زور مرگبار و ویران‌ساز است.

بدین قرار، آنها که نمی‌دانند یا غافلند که حقوق انسان ذاتی حیات او هستند و گمان می‌برند حقوق انسان موضوعه هستند، بدبهي است از این واقعیت هم به آسانی غافل می‌شوند که حیات خالی از حقوق، زندگی پر از زور و درجا عدم می‌شود. باز یافتن موازنه عدمی بمتابیه اصل راهنما ضرورت دارد تا انسان از غفلت خویش بدر آید و چون با جنایتی رویارو شد، منطق صوری را روش نکند و بدان خود را از دیدن تمامی واقعیت مجرمانه محروم نسازد. جامعه‌ای که وجدان جمعی او توانائی مشاهده نه بخشی از واقعیت که تمامی واقعیت را داشته باشد، به سطوح بالای اخلاقی نظر می‌افکند و به اعدام بمتابیه مجازات رضایت نمی‌دهد.

یکبار دیگر در استدلال‌ها و نظرهای موافقان اعدام تأمل کنیم: آنها ناظر به «واقعیت» نیستند، ناظر به ذهنیت‌ها (Subjectivism) هستند. برای مثال، بنا بر ذهنیتی که دارند و یا فکر می‌کنند جامعه دارد، اعدام را وسیله اعراب و کاستن از میل به جنایت می‌انگارند. غافل از این که به زور است که اصالت می‌دهند و اگر چنین می‌کنند، بدین خاطر است که اصل راهنمای عقل آنها و یا به تصور آنها عقل جمعی از اصل ثنویت تک محوری پیروی می‌کند. چرا که بر این اصل، قدرت (= زور) فعال مایه‌اش و ناظم زندگی انسانها است. انسان‌های فعل‌پذیر، بنا بر اصل اطاعت از قدرت، در نظامی و بنا بر نظمی که قدرت برقرار می‌کند، زندگی می‌کنند. ناچیز کردن انسان تا حد آلت فعل قدرتی که وجودش مجازی و ذهنی است، آیا محکوم کردنش به مرگ تدریجی با اعمال شاقه نیست؟

چرا این ذهنیت را تغییر ندهیم و منشاء فکر راهنما را حق - بخصوص قاضی - ندانیم و بر اصل توحید، بیان استقلال آزادی را راهنمای عقل مستقل و آزاد و عمل مستقل و آزاد انسان‌ها نکنیم؟ چرا ندانیم که قدرت از رابطه قوا میان انسانها پدید می‌آید و از خود هستی ندارد؟ چرا به یمن توحید اجتماعی، رابطه‌ها را ترجمان رابطه انسان با خدا و یا رابطه‌های خالی از زور میان انسانهای مستقل و آزاد نکنیم و بجای ترس و رها کردن مقاومت بر حق، که نافی کرامت انسان و ناقض زندگی حقوقمند اوست، شرکت در رهبری و مسؤولیت‌شناسی را نشانیم و وجدان جمعی همه سونگر و توانا به برقراری رابطه مستقیم با واقعیت را پدید نیآوریم و از اعدام و دیگر مجازاتهای جبران‌ناپذیر دیگر بی‌نیاز نشویم؟

حاصلی دیگر از پاسخها به پرسشها اینست که رهنمود قرآن که ظن کفایت نمی‌کند و علم باید جست، سخت ارزنده است. چرا که این تشخیص که تمامی بار مسؤولیت بر عهده کسی است که جرم درخور مجازات اعدام را مرتکب شده‌است، نیازمند قاضی‌ای است که بتواند بگوید: «من حقم» و مدعی وصل بودن به علم خداوندی (لذنی) باشد! چنین شخص موحدی - به فرض هم وجود داشته باشد - در پیروی از رهنمود قرآن، حکم به اعدام نمی‌کند هرکس با این ادعا حکم به اعدام کند، شقی است و نه موحد. و خداوند از همه داناتر است!

## پیوست ۱: دومین پروتکل اختیاری میثاق

### بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی

#### به منظور الغای مجازات مرگ

مصوبه ۱۵ دسامبر ۱۹۸۹ (قطعنامه ۱۲۸/۴۴ مجمع عمومی) {۲۱}

کشورهای عضو این پروتکل؛ با باور به اینکه الغای مجازات مرگ به ازدیاد منزلت و کرامت انسان کمک می‌کند و موجب گسترش مترقیانه حقوق بشر است، و با یادآوری نسبت به ماده ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوبه ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ و ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق سیاسی و مدنی مصوبه ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶، و با توجه به ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی لغو مجازات مرگ را قویاً خواهان است، با اعتقاد به اینکه هر اقدامی در لغو مجازات مرگ به مثابه استمرار در بهره‌مندی از حق زندگی است، و با آرزوی پذیرش یک تعهد بین‌المللی جهت لغو مجازات مرگ، بدین وسیله (کشورهای عضو این پروتکل) موارد ذیل را پذیرفته‌اند:

#### ماده یکم:

۱- هیچ فردی در قلمرو هیچ یک از کشورهای عضو این پروتکل اعدام نخواهد شد.

۲- هر کشور عضو، تمام اقدامات لازم را در جهت لغو مجازات مرگ در قلمرو قضائی خود انجام خواهد داد.

#### ماده دوم:

۱- هیچ حق شرطی برای این پروتکل قابل پذیرش نمی‌باشد، مگر آنکه حق شرط در زمان تصویب یا ملحق شدن و در جهت درخواست مجازات اعدام در زمان جنگ صورت گرفته باشد. این درخواست مطابق یک معاهده می‌باشد و برای جرائم بسیار مهمی که طبیعت جنگ در خلال مدت جنگ اقتضا می‌کند.

۲- کشور عضو حق شرط گذارنده در زمان تصویب یا ملحق شدن می‌پذیرد که قوانین مربوط و قابل اجرای مجلس قانونگذاری ملی خود را در زمان جنگ به دبیرکل سازمان ملل ابلاغ کند.

۳- کشور عضو دارای حق شرط، دبیرکل سازمان ملل را (از تاریخ) شروع یا خاتمه کشوری که (قوانین این حق شرط) در قلمرو آن قابل اجرا است، مطلع خواهد کرد.

#### ماده سوم:

کشورهای عضو این پروتکل گزارشاتی که آنها در کمیته حقوق بشر در ارتباط با ماده ۴۰ میثاق ارائه کرده‌اند و اقداماتی را که در جهت به اجرا در آمدن پروتکل حاضر به تصویب رسانده‌اند را متضمن خواهند بود.

#### ماده چهارم:

قوانین این پروتکل برای کشورهای عضو میثاق که بنا بر ماده ۴۱ صلاحیت کمیته حقوق بشر را نسبت به دریافت و رسیدگی کردن شکایات کشور عضوی که مدعی است دیگر کشور عضو، تعهدات خود را انجام نمی‌دهد، تمدید خواهد شد (به قوت خود باقی می‌باشد) مگر آنکه کشور عضو مربوط در زمان تصویب یا الحاق بیانیه‌ای در جهت مخالفت، امضاء کرده باشد.

#### ماده پنجم:

قوانین این پروتکل برای کشورهای عضو اولین پروتکل اختیاری میثاق بین‌المللی حقوق سیاسی و مدنی مصوبه ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶، که صلاحیت کمیته حقوق بشر را نسبت به دریافت و رسیدگی کردن شکایات افراد تابع در قلمرو قضائی خود (پذیرفته‌اند) تمدید خواهد شد. (به قوت خود باقی می‌باشد) مگر آنکه کشور عضو مربوطه در زمان تصویب یا الحاق بیانیه‌ای را در جهت مخالفت، به امضاء رسانده باشد.

#### ماده ششم:

۱- قوانین این پروتکل بمتابه قوانین ضمیمه‌ای میثاق حقوق سیاسی، مدنی اعمال خواهد شد.

۲- بدون تبعیض یا امکان حق شرطی بنا بر ماده ۲ این پروتکل، حق تضمین در ماده یکم بند یکم پروتکل حاضر، تابع هیچ وضعیت اضطراری بر طبق ماده ۴ میثاق نخواهد بود.

#### ماده هفتم:

۱- این پروتکل برای امضاء هر کشوری که میثاق (حقوق سیاسی، مدنی) را امضاء کرده است، مفتوح می‌باشد.

۲- این پروتکل تابع به تصویب هر کشوری است که میثاق (حقوق سیاسی، مدنی) را تصویب کرده و یا به آن پیوسته است. اسناد تصویب نزد دبیرکل سازمان ملل سپرده خواهد شد.

۳- این پروتکل برای پیوستن هر کشوری که میثاق (حقوق سیاسی، مدنی) را تصویب کرده است و یا به آن پیوسته است، مفتوح خواهد بود.

۴- الحاق، بوسیله سپرده سند الحاقیه نزد دبیرکل سازمان ملل متحد به اجرا در خواهد آمد.

۵- دبیرکل سازمان ملل، سپرده‌های هر سند تصویبی یا الحاقیه‌ای را به اطلاع تمام کشورهای که این پروتکل را امضاء کرده‌اند و یا به آن پیوسته‌اند، خواهد رساند.

#### ماده هشتم:

۱- این پروتکل پس از ۳ ماه از تاریخ سپرده شدن دهمین سند تصویب یا الحاقیه نزد دبیرکل سازمان ملل متحد، قدرت اجرایی پیدا خواهد کرد.

۲- برای کشوری که این پروتکل را بعد از سپرده شدن دهمین سند تصویب یا الحاقیه، آن را تصویب کند و یا به آن ملحق شود، پس از ۳ ماه از تاریخ سپردن سند تصویب یا الحاقیه خود، قدرت اجرائی پیدا خواهد کرد.

ماده نهم :

قوانین پروتکل حاضر به تمام کشورهای فدرال بدون محدودیت و استثناء جاری می‌باشد.

ماده دهم :

دبیرکل سازمان ملل مراتب ویژه زیر را به تمام کشورهای بنا بر ماده ۴۸ بند ۱ میثاق، اطلاع خواهد داد.

الف - حق شرطها، شکایات و تذکرات طبق ماده ۲ این پروتکل.

ب - بیانیه‌های صادر شده طبق ماده ۴ یا ۵ این پروتکل.

ج - امضاءها، مصوبه‌ها و الحاقیه‌ها طبق ماده ۷ این پروتکل.

د - تاریخ قدرت اجرائی پیدا کردن این پروتکل طبق متعلقات ماده ۸.

ماده یازدهم :

۱- متن عربی، چینی، انگلیسی، فرانسه، روسی و اسپانیایی این پروتکل از اعتبار مساوی برخوردار است و در بایگانی سازمان ملل متحد سپرده خواهد شد.

۲- دبیرکل سازمان ملل، رونوشت‌های تأییدشده این پروتکل را به تمام کشورهای عضو، طبق ماده ۴۸ میثاق، ارسال خواهد داشت.

## پیوست ۲ : متن پرسش و پاسخ با آیت الله منتظری (ره) درباره اعدام

توضیح : پس از اینکه مقالات کتاب آماده شدند، به منظور آگاهی از دیدگاه‌های تازه مرحوم آیت الله منتظری درباره کیفر اعدام و نیز با توجه به اینکه به نظر می‌رسید در سیر تحولات نظام کیفری حاکم بر ایران فتاوا و آثار فقهی ایشان مورد توجه سیاست‌گذاران جزایی قرار گرفته بوده است، متن تحقیق حاضر به همراه نامه‌ای که دربردارنده پاره‌ای سؤالات اصلی در این زمینه بود به نشانی دفتر ایشان ارسال شد. بنابر اهمیت بالای این پرسش و پاسخ در زیر متن نامه حسن رضایی و نیز پاسخ تفصیلی و روشن‌گرانه آیت الله منتظری (ره) عیناً نقل می‌شود.

حضور همکاران گرامی دفتر آیت الله منتظری با سلام و آرزوی سلامتی و موفقیت روزافزون در نشر اسلام معنوی

از پاسخ دوستانه و نیز توجهی که به تحقیق اعدام مبذول داشتید بسیار سپاسگزارم. از این که متن این تحقیق که شامل بحث و گفتگو درباره یکی از مبرم‌ترین مسائل در نظام عدالت جزایی ایران و اسلام است در اختیار ایشان قرار داده شده است خرسندم. هرچند در راستای تکمیل و تکامل بیشتر این بحث واقعاً خوشحال می‌شوم از دیدگاه‌های انتقادی آیت الله منتظری درباره مدعیات ارائه شده در مخالفت با اعدام که از سوی آقای بنی صدر که عمدتاً از موضع دین مطرح شده است، مطلع شوم اما با توجه به وضعیت مزاجی آیت الله منتظری انتظاری نیست که وی به دشواری بیفتند و به بررسی تک تک پرسش‌های مطرح شده

پیردازند. با توجه به این که پاسخ‌های آقای بنی صدر در مقام طرح اسلام آزادی بود، لازم دیدم عین پاسخ‌های ایشان را به اطلاع برسانم.

در همین زمینه آقای عمادالدین باقی از شاگردان آیت الله منتظری چندی پیش گزارشی درباره تحولات تازه فقهی در زمینه کرامت ذاتی انسان منتشر کرده‌اند که مستند به آرای فقهی جدید آیت الله منتظری است. این دیدگاه‌ها مورد توجه پژوهشگران حوزه حقوق بشر نیز قرار گرفته است. تردیدی ندارم چنانچه آیت الله منتظری بنابر این دیدگاه جدیدشان موضوع اعدام را هم مورد بحث قرار می‌دادند، می‌توانست نقطه عطفی باشد. مشکل اعدام و مجازات‌های تزیلی و بی‌رحمانه به طور خاص، و خشونت‌گرایی به طور عام، در سطح باورها و اصول اندیشه راهنماست که باید حل شود. تلاش برای حل مسأله اعدام از نظر دینی، حتی برای آنها که به دین باور ندارند، مهم است. زیرا اولاً، انسانها در جامعه زندگی می‌کنند و قوام و دوام هر جامعه به اشتراکات آن است و در ثانی، بحث جامع درباره اعدام هم شامل بحث از ابعاد فلسفی و اخلاقی و علمی اعدام است و هم بحث از تجویز / عدم تجویز دینی آن. بحث اول به کار همه می‌آید. زیرا در جامعه‌های سکولار امروزی هم کم نیستند کسانی که به اسلام باور ندارند، اما اعدام را قبول دارند و بلکه تجویز می‌کنند.

به نظر اینجانب و با توجه به تجربه پژوهشی‌ای که در ارتباط نزدیک با مراکز تحقیق حقوقی در غرب به دست آورده‌ام، پاسخ‌های آقای بنی صدر در مقام روشنفکری و دین‌شناسی راهگشاست و می‌تواند نگاه نوینی را در باب حقوق جزای اسلامی باز کند. حقوق‌دانان دین‌باور با این نگاه می‌توانند با نظام‌های حقوق بشری به یک گفت‌وگوی جدی و پربارنده پیردازند. ویژگی دیدگاه آقای بنی صدر این است که در این برداشت ضمن اینکه اسلام به مثابه بیان آزادی و در بردارنده اصل کرامت ذاتی انسان و بلکه کل عالم هستی پیش کشیده می‌شود، التزام به پیامدهای عینی آن در عرصه قانونگذاری و اجرا و قضا همزمان طرح می‌شود. از این روست که به نظرم این اندیشه قابلیت مواجه شدن با پرسش‌ها و اندیشه‌های حقوق جزایی دنیای معاصر را که در پارادایم حقوق بشر جهانی قرار دارد، داراست.

در هر صورت، از آنجا که شرایط سلامتی حضرت آیت الله منتظری به من اجازه ایجاد زحمت به ایشان را نمی‌دهد، می‌خواهم خواهش کنم کارشناسانی از طرف آن مقام که اهل نظر و دقت در این مباحث هستند، متن پرسش و پاسخ‌ها را از مطالعه بگذرانند و اگر لازم دیدند، نظر خود را در مواردی که حس می‌کنند خلاف بین شرع است، اعلام فرمایند تا به شخص آقای بنی صدر منعکس شود شاید بدینوسیله باب گفتگو در یکی از مهمترین مسائل حقوق جزای اسلامی گشوده و جامعه مسالمانان را به راه‌حل‌ها نزدیک‌تر سازد. زیرا اگر از دیدگاه آیت الله منتظری این تحقیق حاوی مطلبی خلاف شرع است، چه خوب است که در این شرایط خطیر فرهنگی و اجتماعی و جهانی، دیدگاه‌های آن حضرت، در متن بحث مورد تدقیق قرار گیرد.

بنابراین، اگر ممکن باشد، بسیار مایلم نظر حضرت آیت الله منتظری را درباره چند پرسش اساسی زیر جویا شوم:

۱- از دید آیت الله منتظری آیا ادعای اجماع بر جواز کیفر اعدام در اسلام درست است؟ آیا از دید ایشان الغای مجازات اعدام بر مبنای شریعت اسلامی توجیه‌پذیر (به لحاظ موازین شرع) است؟

۲- آیا نظریه «حدودی بودن تشریح الهی» در مورد مجازات‌ها (نظریه مختار آقای بنی صدر)، در برابر «عینی بودن تشریح» که فهم رایج فقهی است، را آنگونه که در مقاله آمده است می‌پذیرید؟ حدودی بودن

تشریح به این معنا است که شارع فقط «حداقل» و «حداکثر» کیفر را تعیین کرده است و بر همین اساس، تفسیر آیات و روایات گوناگونی که دلالت بر عدم تعدی از حدود الله می‌کنند، در زمینه نظام مجازاتها، که بنابر اصل تخفیف و عفو و صلح است، به این معنا می‌شود که تجاوز از «حداکثر» کیفر ممنوع است، و حتی می‌توان جلوتر رفت و گفت توقف بر «حداکثر» هم مجاز نیست و مصداق تجاوز از حد خداست. پر واضح است امکان حرکت قانونگذار زمینی بین حداقل و حداکثر وجود دارد. اما عینی بودن تشریح یعنی همین نوع برداشتی که در فقه رایج و قانون مجازات اسلامی، به ویژه درباره حدود، آمده است که بر مبنای آن حتی می‌تواند حکم به سنگسار و اعدام و قطع اعضا را توجیه شرعی کرد.

۳- از دیدگاه ایشان آیا اعدام مغایرتی با کرامت ذاتی انسان دارد؟

۴- آیا کسی غیر از خدا حق گرفتن جان انسان به عنوان مجازات را

داراست؟

۵ - آیا ایشان با این استدلال موافقت می‌کنند که در اسلام و در مقوله

جرایم و مجازات‌ها، اصل بر جبران است نه تنبیه و سرکوب؟

۶ - در اعدام به عنوان تعزیر نظریه فعلی آیت الله منتظری چیست؟

گرچه ممکن است این موضوع ناخوشایند باشد اما با پوزش از صراحت کلام مجبورم جهت شفافیت بیشتر و اهمیت این مسأله قدری توضیح دهم. عرض کنم که همین امروز سخنگوی قوه قضائیه خبر محکوم شدن به اعدام ۴ نفر را داده است که به عنوان مفسد اقتصادی و در راستای اتهام اخلاص در نظام پولی و ارزی کشور حکم اعدام آنها صادر شده است. یا بسیار سهمگین تر اینکه، به نقل از سخنرانی رئیس قوه قضائیه در «همایش بین‌المللی علمی کاربردی جنبه‌های مختلف سیاست جنایی در قبال مواد مخدر در سال ۱۳۷۹» بیش از ۸۰۰۰ حکم اعدام در فاصله سالهای ۶۸ تا ۷۶ که قانون مبارزه با مواد مخدر با شدت اجرا می‌شد، صادر شده است. همانچیز که مستحضربید عناوینی مانند جرم قاچاق مواد مخدر یا جرایم ضد امنیتی همگی جرائم تعزیری‌اند. در تاریخ تحولات حقوق جزای پس از انقلاب آمده است که پس از مخالفت فقهای سنتی شورای نگهبان با لایحه تعزیرات با این استدلال که توسعه دامنه جرائم و مجازات‌های تعزیراتی خلاف شرع است، آیت الله خمینی موضوع را به جناب‌عالی ارجاع می‌دهند، و با فتوای حضرت عالی بوده است که راه برای توسعه مصادیق افساد فی الارض و اعدام تعزیری گشوده می‌شود. آیا این موضوع صحت دارد؟ اگر آری، آیا هنوز بر این فتوا هستید که دولت می‌تواند به عنوان تعزیر اعدام کند؟ آیا از دید فقهی کنونی شما و اصل کرامت ذاتی انسان که قائل هستید، تعیین مجازات اعدام تحت مقوله افساد فی الارض یا هر مقوله فقهی دیگری برای عناوین تعزیراتی همچون فساد اقتصادی یا قاچاق مواد مخدر قابل قبول است؟ اگر قائل به نادرستی فتوای اولیه هستید، برای قربانیان این دسته از اعدام‌ها چه حق جبرانی قائلید؟

برای سلامتی و پیروزی آیت الله منتظری دعا می‌کنم و با تشکر از

همکاری شما امیدوارم بدین روش راهی برای پاسداشت اصل کرامت ذاتی انسان در نظام جزایی کشور گشوده شود.

با احترام / دی ماه ۱۳۸۶

حسن رضایی - پژوهشگر در موسسه ماکس پلانک

برای حقوق جزای خارجی و بین‌المللی

فرایبورگ - آلمان

## باسمه تعالی

### باسلام و تحیت

جناب آقای رضائی دام توفیقه

نامه شما به نظر آیت‌الله العظمی منتظری رسید و ضمن تقدیر مطالبی را اجمالاً در پاسخ سوالات جنابعالی فرمودند:

**جواب ۱-** به چند نکته توجه شود: **الف-** اینجانب هیچ‌گاه درصدد تأیید اعدام‌های جاری در دنیا و در کشور خودمان نبوده و نیستم، زیرا اکثر قریب به اتفاق آنها را مطابق ضوابط شرع مقدس نمی‌دانم، زیرا جرائمی که بخاطر آنها حکم اعدام صادر و اجراء می‌شود - بر فرض اینکه شرعاً واقعاً حکم آنها اعدام باشد - با اقرار در زندان و در حال ترس و تهدید و ضرب و شتم متهمین می‌باشد و به اتفاق علمای شیعه چنین اقراری نافذ نمی‌باشد و نمی‌تواند مأخذ صدور حکم اعدام باشد. به علاوه بر فرض شرعی بودن چنین اقراری، مطابق روایات باب دوازده ابواب مقدمات الحدود و مسائل الشیعه در جرائمی که حد آنها اعدام است اگر متهم بعد از اقرار، آن را انکار نمود نباید آن حد اجرا گردد، و ما می‌دانیم بسیاری از کسانی که با چنین اقرارهایی محکوم به اعدام می‌شوند، پس از این که حالت ترس و تهدید از بین رفت و در حال عادی قرار گرفتند، اتهام خود را انکار می‌کنند. بنابراین اگر بحث اعدام مطرح می‌شود منظور اصل تشریح آن در اسلام می‌باشد.

**ب-** موارد اعدامی که در فقه مطرح است دو گونه است: یکی موارد قصاص قتل عمد است و دیگری موارد غیر قصاص. نوع اول مربوط به حق الناس است و اجراء و عدم اجراء آن منحصرماً در اختیار اولیای دم مقتول می‌باشد. ولی نوع دوم چنین نیست و در صورتی که جرم مربوطه با اقرار ثابت شده باشد - نه با بیثنه - حاکمیت به حق می‌تواند آن را اجراء نکند و به طور کلی متهم را عفو نماید یا تبدیل به زندان و مانند آن کند. (به باب ۱۸ از ابواب مقدمات الحدود و مسائل مراجعه شود). یادآوری می‌شود: دلیل شرعی اعدام در هر دو نوع، روایات معتبری است که در ابواب مربوطه از معصومین (ع) نقل شده است. البته در بعضی موارد نظیر قصاص برای قتل عمد و اعدام «محارب مفسد» علاوه بر روایات، در قرآن نیز مورد توجه قرار گرفته است، مانند آیه: «ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً.» (اسراء / ۳۳) و آیه: «انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله ویسمون فی الارض فساداً ان یقتلوا...» (مائده / ۳۳) بدیهی است با در دست داشتن دلیل نقلی معتبر همچون قرآن و روایات، اجماع اعتباری جداگانه ندارد. اعتبار اجماع - آن هم اجماع قدمای اصحاب - به عنوان یک دلیل فقهی مربوط به موردی است که هیچ دلیل نقلی در دست نباشد، در چنین موارد اجماع قدما، بلکه شهرت بین آنان نیز کاشف از حجت و دلیل شرعی می‌باشد.

**ج-** مقصود از الغای حکم اعدام اگر نسخ حکم آن و تقابل باتشریح آن است چنین اختیاری را هیچ کس ندارد. و اگر مقصود عدم اجراء آن و عفو متهم است، بدیهی است در موارد قصاص نفس، عدم

اجراء آن در اختیار اولیای دم می‌باشد و در موارد غیر قصاص در اختیار امام المسلمین یعنی حاکمیت به حق هر زمانی خواهد بود. او می‌تواند در مواردی که جرم مربوطه با اقرار ثابت شده باشد، در صورت صلاحدید و اقتضاء شرایط متهم یا شرایط و ظرفیت زمان و مکان، حکم اعدام را اجراء ننماید، همانگونه که متهم نیز حق انکار دارد و اگر بعد از اقرار، انکار نمود قطعاً حکم اعدام اجراء نمی‌شود. (به باب ۱۲ ابواب مقدمات الحدود مراجعه شود.) از این رو می‌توان گفت: در موارد غیر قصاص از آنجا که شهادت دو یا چهار مرد عادل در موارد مربوطه فوق العاده نادر و کمیاب است، و اقرار متهم نیز در زندان و در شرایط غیر عادی همچون ترس و تهدید و ضرب او اعتباری ندارد، و اعتبار علم قاضی نیز به طور مطلق محل اشکال است از این رو مطابق نظر شریعت، اجراء حکم اعدام بسیار نادر خواهد بود.

د - و اما در موارد قصاص، اولاً - قصاص از نظر شرع مقدس حقی است که خداوند برای اولیای مقتول قرار داده است و باید حقوق بشری نیز وجهی برای سلب این حق از اولیای مقتول وجود ندارد. ثانیاً - شارع در عین حال که این حق را برای آنان قرار داده است، راه را برای عدم اعمال آن و عفو قاتل باز کرده است در قرآن بعد از تشریح حکم قصاص آمده است: «فمن عفی له من اخیه شیئی فاتباع بالمعروف و اداء الیه باحسان ذلک تخفیف من ریکم و رحمة فمن اعتدی بعد ذلک فله عذاب الیم.» در این آیه به چند چیز اشاره شده است:

یک: پس از اشاره به حق عفو قاتل توسط اولیاء مقتول، آنان را برادر قاتل شمرده است تا روح محبت و اخوت را در آنان تحریک نماید و زمینه عدم قصاص و عفو قاتل فراهم شود.

دو: قاتل را توصیه به برخورد به نیکی و معروف با اولیاء دم و پرداخت دیه - در صورت عفو از قصاص - به نحو نیکو و بدون وقت کشی و تأخیر آن کرده است.

سه: حق عفو را نوعی تخفیف و رحمت از ناحیه خداوند شمرده است تا اولیاء دم را تشویق به قبول رحمت الهی نماید.

چهار: در نهایت گفته شده که اگر بعد از عفو قاتل، مجدداً اولیاء دم بخواهند قصاص کنند مرتکب تعدی و تجاوز از حق شده‌اند و استحقاق عذاب الیم خواهند داشت.

جواب ۲ - مجازاتهای اسلامی دو گونه است: یکی بنام حدود است و دیگری تعزیرات. حدود به آنهایی می‌گویند که در شرع دارای حدّ معین می‌باشند و تجاوز از آن یا نرساندن به آن جایز نیست، ولی در تعزیرات چنین نیست زیرا حدّی از طرف شارع برای آنها معین نشده است. و اصولاً تعزیر به معنای تأدیب و تنبیه است و مقصود از تعزیرات متنبه نمودن افراد خطاکار و تأدیب آنها می‌باشد و نوع و مقدار آن بستگی به تشخیص حاکم شرع خبیر و جرم شناس دارد. بنابراین اگر مقصود از سؤال، مجازاتهایی است که به عنوان حدود در شریعت تعیین شده‌اند، آنها اقل و اکثر ندارند. و اگر مقصود تعزیرات مصطلح است هر چند برای آنها اقل و اکثر تصور می‌شود، ولی انتخاب نوع و مقدار آنها موکول به تشخیص حاکم شرع می‌باشد. بلی اگر حاکم شرع نوع شلاق را انتخاب نمود نباید به مقدار حدود برسد

و باید کمتر از آن باشد. و در این که مراد از حدّ که تعزیر باید کمتر از آن باشد اختلاف عجیبی در روایات و فتاوی وجود دارد که در جلد دوم کتاب ولایة الفقیه، ص ۳۴۵ به بعد به تفصیل ذکر شده است. همچنین اگر حاکم شرع سایر انواع تعزیر را مصلحت دید و انتخاب نمود، آنها نیز باید به اندازه‌ای باشد که معادل کمتر از حدّ باشد.

**جواب ۳- اولاً-** کرامت ذاتی انسان به این معنا است که انسان ذاتاً و بالفطره دارای کرامت و ارزشی می‌باشد، اما تأثیر اعمال و رفتار و اخلاق انسان در او قابل انکار نمی‌باشد، و ممکن است انسانی با عمل و رفتار و اخلاق فاسد خود، کرامت ذاتی خود را مخدوش نماید، و در حقیقت، انسانیت مقتضی نوعی کرامت است و نه علت تامّه، و تأثیر مقتضی مشروط به شرایط و فقدان موانع می‌باشد.

**ثانیاً-** اعدام در شریعت یا از مقوله قصاص است و در برابر از بین بردن نفس محترمی می‌باشد که در حقیقت، حقی است که خداوند برای اولیای دم مقتول قرار داده است. و یا از مقوله حق مربوط به جامعه انسانی و در برابر ضربه‌ای است که بر یکی از شئون معنوی یا مادی جامعه وارد شده که جبران آن در اختیار ممثل واقعی جامعه یعنی حاکمیت به حق و مردمی جامعه می‌باشد. و در هر دو مقوله، کرامت ذاتی انسان یعنی مقتول یا جامعه - که نمی‌تواند یک طرفه باشد - مستلزم آن است که کرامتی که از بین رفته است به نحوی جبران شود و جبران نشدن آن، با حفظ کرامت ذاتی انسان منافات خواهد داشت و در حقیقت نوعی تراحم حقوق پیش می‌آید که طبعاً در هیچ قانون‌گذاری - بشری یا الهی - نمی‌توان آنرا نادیده گرفت.

**جواب ۴-** با فرض این که مجازات اعدام - در شکل قصاص یا غیر آن - در شریعت الهی مقرر شده است - اعم از قرآن یا روایات - این سؤال معنای محصلی ندارد، زیرا کارهای خداوند دو گونه است: تشریح و تکوین، پس اگر حکم اعدام به عنوان مجازات حکم خداوند باشد در حقیقت خداوند جان انسان را گرفته است.

**جواب ۵-** مجازاتها در اسلام هم براساس جبران و هم تنبیه به معنای تأدیب و تربیت مبتنی می‌باشد منتهی اگر بعضی جرائم مانند قتل عمدی نفس محترمه یا محاربه و افساد در جامعه به معنای واقعی کلمه مستلزم حقی برای اولیای مقتول یا افراد جامعه باشد - چنانکه فرض همین است - نمی‌توان این حق را نادیده گرفت. از طرفی اگر فساد عضوی از جامعه آنقدر زیاد شد که به هیچ نحو قابل اصلاح نمی‌باشد و بقاء او نیز موجب فساد سایر اعضاء جامعه نیز می‌شود آیا جبران این فساد و تنبیه به معنای تأدیب و ساختن جامعه مستلزم قطع عضو فاسد نمی‌باشد؟ چنانکه در قطع عضو فاسد بدن نیز عقلاء هیچ تردیدی نخواهند داشت. ضمناً تنبیه که معنای تعزیر است به معنای سرکوب نیست، بلکه به معنای اصلاح فرد از طریق توجه دادن به خطاهای اوست تا درصدد جبران برآید. نظیر داروی تلخ که پزشک برای معالجهٔ مریض و رفع ریشه‌های مرض او مقرر می‌کند.

**جواب ۶- اولاً-** تعزیری به عنوان اعدام در شرع وجود ندارد، زیرا تعزیر به معنای تربیت و اصلاح



فرد خطاکار و مجرم است و با اعدام کسی اصلاح او معقول نمی‌باشد. ثانیاً - اینجانب بیشترین اعتراضها را در همان زمان به اعدامها - اعم از قاچاقچیان و افراد گروهها - داشتم و بر همین مبنا دادگاه عالی را در قم تشکیل دادم که بعضی از مسئولین وقت قوه قضائیه نیز از این اقدام راضی نبودند. کار اصلی این دادگاه این بود که تمام نظریات قضات در مورد اعدامها و مصادره‌های بیش از پانصد هزار تومان باید در این دادگاه مورد بررسی و تحقیق قرارگیرد و اگر تأیید شد حکم رسمی صادر شود. به تصدیق بسیاری از دوستان که داخل نظام قضائی بودند با تشکیل این دادگاه هزاران نفر از اعدام نجات پیدا کردند و جلو بسیاری از مصادره‌ها گرفته شد. ثالثاً - آنچه از طرف مرحوم آیت‌الله خمینی به اینجانب ارجاع داده شد این بود که چون حکم تعزیرات را باید حاکم اسلامی صادر کند و ایشان نمی‌خواستند در این موضوع دخالت کنند آن را به اینجانب محول کردند و من نیز قبول نکردم و کمیسیون قضائی مجلس شورای اسلامی را برای تصدی آن پیشنهاد نمودم.

رابعاً - آنچه مربوط به فتوای اینجانب در مورد اعدام مفسدین بود غیر از موضوع تعزیرات است که به آن اشاره کردم و جریان از این قرار بود که مرحوم آیت‌الله خمینی فتوا به اعدام مفسدین نمی‌دادند و نظر من آن موقع این بود که عنوان «افساد» در آیه «محرابه»، (مانده / ۳۳) عنوان مستقلی است برای احکام مذکور در آن آیه، هرچند بعداً این احتمال در نظرم قوی شد که در آیه محاربه، مجموع دو عنوان «محرابه» و «افساد» موضوع احکام مذکور در آیه است نه هرکدام به طور جداگانه، و احتیاط نیز مطابق همین معنا است. در آن زمان به دنبال کسب تکلیف ریاست قوه قضائیه از مرحوم آیت‌الله خمینی با اشاره به نظر من، ایشان در جواب نوشته بودند که مجازید به نظر آقای منتظری عمل نمائید. پس از این نوشته بود که تعداد زیادی از قاچاقچیان را اعدام نمودند. بنابراین اینجانب - نه تسبیحاً و نه مباشرة - نقشی در اعدام افراد مذکور نداشته‌ام

البته وقتی مطلع شدم با اتکاء به فتوای من مشغول به اعدام شده‌اند توسط مرحوم حاج احمد آقا خمینی پیغام دادم که من بسیاری از قضات که احکام اعدام صادر می‌کنند را واجد شرایط قضاوت نمی‌دانم و اجازه نمی‌دهم به اتکاء فتوای من افراد را اعدام کنید، ولی از قراری که شنیدم، مرحوم آیت‌الله خمینی فرموده بودند: در عمل به فتوای کسی اجازه و رضایت او شرط نمی‌باشد. در خاتمه یادآور می‌شوم: در باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود وسائل الشیعه روایاتی از حضرت امیر(ع) نقل شده به این مضمون: در سرزمین دشمن نباید حدی بر کسی جاری شود، زیرا خوف آن هست که فرد مورد حدّ در اثر عصبیت به دشمن ملحق شود. از تعلیل مذکور در این روایات فهمیده می‌شود هرگاه اجرای حدّی از حدود الهی مستلزم عوارض منفی در جامعه باشد و مفساسدی بدنبال داشته باشد نباید آن حدّ اجراء شود. بر این اساس بعید نیست در حدودی که امروزه دنیا نسبت به آنها حساسیت پیدا کرده است و آنها را سوژه تبلیغاتی علیه اصل اسلام و کیان دین قرار داده است بتوان گفت در شرایط کنونی از اجراء آنها خودداری شود.

همچنین از لحن روایات مربوط به مجازاتها فهمیده می شود که هدف اصلی از تشریح آنها امری تعبدی و غیرقابل فهم نمی باشد، بلکه هدف، همان اصلاح جامعه و تأمین امنیت همگانی آن و دفع و رفع مظالم و مفساد است. بدیهی است این هدف بستگی به ظرفیت فرهنگی و رشد فکری جوامع دارد و چه بسا مجازاتها به حسب تفاوت فرهنگها از نظر شدت و ضعف و حداقل یا اکثر متفاوت باشد. از این رو می توان گفت ممکن است در آینده در اثر رشد فرهنگی جوامع، دیگر نیازی به مجازاتهای متناسب با جوامع خشن نباشد.

ان شاء الله موفق باشید.

والسلام علیکم ورحمة الله

دفتر آیت الله العظمی منتظری

۱۳۸۶/۱۱/۱۵

## پی نوشتها:

1- <http://www.amnesty.org/en/library/asset/ACT50/001/2010/en/17348b70-3fc7-40b2-a258-af92778c73e5/act500012010en.pdf>

2- <http://www.adpi.net/WelcometoWebPage.htm>

3- <http://enghelabe-eslami.com/arkiv//arkiv.htm>

4 - [http://www.ayande.ir/1386/07/post\\_360.html](http://www.ayande.ir/1386/07/post_360.html)

5 - <http://enghelabe-eslami.com/nezam.htm>

۶- صحیفه نور، ج ۸، ص ۴۸۰ و ۴۸۹

۷- رک: هاشمی شاهرودی، بایسته های حقوق جزا، ج اول، نشر دادگستر، تهران ۱۳۷۸، ص ۲۰۳-۲۰۵

۸- رک: سید احمد خوانساری، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، مکتبه الصدوق، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵ش، ج ۵، ص ۴۱۱: «و اما اقامة الحدود فی غیر زمان الحضور و زمان الغیبه فالمعروف عدم جوازها.»

۹- رک: سیدمصطفی محقق داماد: حدود در زمان ما: اجرا یا تعطیل؟، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۲۶-۲۵، ص ۷۷

۱۰- برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به کتاب: انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن، انتشارات انقلاب اسلامی، ج ۳، آبان ۱۳۸۳، به ویژه بخش سوم ص ۵۱ به بعد که نظریه حق در اسلام به مثابه بیان آزادی را در عمق مورد بحث قرار داده است. این کتاب به صورت آنلاین هم در دسترس است:

[http://enghelabe-eslami.com/ketab/hoguge\\_bachar/hoguge\\_bachar\\_a4.pdf](http://enghelabe-eslami.com/ketab/hoguge_bachar/hoguge_bachar_a4.pdf)

11- Call for an immediate international moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty

برای مطالعه اصل مقاله وی و نیز دلایل او برای این فراخوان به تارنمای شخصی طارق رمضان مراجعه کنید.

[http://www.tariqramadan.com/article.php?id\\_article=264&lang=en](http://www.tariqramadan.com/article.php?id_article=264&lang=en)

۱۲- برای مطالعه تفصیلی این اصول رجوع کنید به بخش دوم کتاب انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن، ص ۵۰-۱۹

۱۳- برای مطالعه بیشتر در باره دیدگاه ابن عربی در باره مجازات های اسلامی بنگرید: رضا فیض، مفهوم کیفر در عرفان ابن عربی، الهیات و حقوق، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ - شماره ۹ و ۱۰، ص ۵۸-۳۹

۱۴- شرح فصوص الحکم از تاج الدین حسین خوارزمی و تحقیق حسن زاده آملی، به نقل از منبع پیشین ص ۵۶

۱۵- این تحقیق در فصلی از کتاب عدالت اجتماعی آمده است. گزیده های از آن در همایشی با همین عنوان در دانشگاه افسالای سوئد در تاریخ ۲۵ نوامبر ۲۰۰۶ ارائه گردید.

۱۶- برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به ابوالحسن بنی صدر، اصول راهنمای اسلام (فصل عدالت)، انتشارات انقلاب اسلامی، بهمن ۱۳۷۱، ص ۲۴۱-۱۹۹

۱۷- بنگرید: فیروزه بنی صدر، منبع پیشین، انقلاب اسلامی در هجرت، شماره ۵۶۹ آنلاین

<http://goto.glocalnet.net/arkiv2/magh1-569.htm>

۱۸- ابوالحسن بنی صدر، عقل آزاد، انتشارات انقلاب اسلامی، فرانکفورت، ۱۳۸۳. نسخه آنلاین این کتاب در اینجا موجود است:

[http://enghelabe-eslami.com/ketab/aghle-azad/aghle\\_azad.pdf](http://enghelabe-eslami.com/ketab/aghle-azad/aghle_azad.pdf)

۱۹- ابوالحسن بنی صدر، کیش شخصیت، رابطه مادیت و معنویت (به خصوص فصل آخر از ص ۲۶۹ تا ۳۱۴)، تیر ۱۳۵۷، انتشارات خبرنگار، برکلی آمریکا، و نسخه آنلاین که در اینجا قابل بازبایی است:

[http://enghelabe-eslami.com/ketab/Kish\\_shakhsiat/kishe\\_shkhsiat.htm](http://enghelabe-eslami.com/ketab/Kish_shakhsiat/kishe_shkhsiat.htm)

۲۰- نسخه آنلاین این کتاب در این جا موجود است:

<http://enghelabe-eslami.com/ketab/madeat-manawiat/madiat-manaviat.htm>

۲۱- متن انگلیسی در اصل کتاب نیز موجود است.

<http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr-death.htm>