

بررسی میان رشته ای مجازات اعدام در اسلام، ایران و جهان امروز

# بیان آزادی،

## حق حیات

### و مجازات اعدام

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

به کوشش  
حسن رضایی  
پژوهشگر عدالت جزایی در آلمان

انتشارات انقلاب اسلامی

بهار ۱۳۸۹

بیان (=گفتمان) آزادی، چگونه زیستن را به ما می آموزد و بیان قدرت، راه ویرانی و مرگ را پیش پا می نهد. مجازات اعدام را می توان 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 اندیشه های زورباور در میان مردم می باشد بلکه نشانگر اعتیاد به اطاعت از حکم زور است. اعدام یعنی تبعیض مطلق برقرار کردن به سود قدرت و تلاش برای رفع مسئولیت فردی و جمعی. اعدام یعنی پاک کردن صورت مساله در برابر بزهکاری.

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 رشته ای میان اینجانب و آقای دکتر حسن رضایی، پژوهشگر حقوق جزای تطبیقی، در طول یک سال گذشته انجام گرفته است. "بررسی میان رشته ای مجازات اعدام در اسلام و ایران امروز" متن نهایی شده این گفتگوها با بازنگری های 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، توجه ها را به نقش ویرانگر دستگاه قضائی ولایی و به ویژه سامانه جزائی حاکم بر جمهوری اسلامی که به سوی خشونت گسترده 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 ترتیبی که در صفحات آینده ملاحظه می شود، مطالعه حتی الامکان همه جانبه ای نه تنها در باره مجازات اعدام و ابعاد در هم تنیده آن انجام شود، بلکه از این رهگذر انواع مجازاتهای خشونت گستر و پیامدهای نظری و عملی اجرای آنها در جامعه امروزی نیز به بحث گرفته شود. بنابراین شیوه ای که صاحب این قلم دارد، در خلال این گفت و گو نیز همه جا پس از نقد و بررسی و پیرایش صورت مساله، بلافاصله راه حلها و چشم اندازهای مطلوب و درخور نیز جستجو شده اند.

با در نظرداشتن تحولات سرنوشت سازی که در ماه های اخیر با گسترش جنبش همگانی در جامعه رخ داده است، به ویژه توسل بی محابانه نظام قضایی سرکوبگر به حربه مجازاتهای موهن و غیرانسانی، اهمیت بحث میان رشته ای در باره اعدام و بازاندیشی وجوه متعدد آن بر کسی پوشیده نیست و کتاب حاضر نیز

۱. خشونت گستران، به ویژه در جوامع مسلمان، کار را به جایی رسانده اند که میراندن و بسا به کام مرگ رفتن، ارزش گشته است! به تعداد حیات ستانان، فیلسوف و نظریه پرداز مرگ اندیش نیز پیدا شده اند تا میراندن را نوعی ارزش تلقی کرده و هر روز نیز نظریه ای، روشی و قاعده و قانونی برای آن ساخته و نشر دهند. هم اکنون در کشور ما، نظریه هایی چون «انسانها یا دوست اند یا دشمن»، «انسانها دارای سرشتی خشونت آمیز است»، «حرکت قسری» و یا «النصر بالرب»، مرتب ساخته و پرداخته و باز نشر می شوند. متأسفانه این گونه فلسفه های ضد حیات به عنوان نظریه راهنما و تشویقگر روشهای سخت سبعانه برای کشتن و تجاوز به حق حیات، با یارانه حکومت ولایی تولید انبوه می شوند. از این رو، در جامعه ایران و در دیگر جامعه ها، 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، می توانند 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 می توانند از اعتیاد به اطاعت از قدرت و خشونت رها می شوند.

۲. رابطه ها وژگونه گشته اند؛ بنا بر دو حق استقلال و آزادی، که نبودشان حیات انسان را میان تهی می کند، هیچ کسی بر دیگری ولایت ندارد، در حالی که در ایران امروز تبلیغ می شود که ولایت مطلقه یکی بر دیگران اصل الاصول دین است و مخالفان آن محاربانند. آیا از این وژگونه تر می شود 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 می دهد 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 می گرداند نه نفی یا مخالفت با ولایت فقیه. لازم است اشاره شود قید "تجاوز خشونت گسترانه" را آوردیم تا مشخص شود که مخالفت با حق، به زبان و یا قلم، کسی را مجرم نمی کند، بسا فرصتی فراهم می کند برای بحث آزاد در باره 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 می کند)، در ایران امروز، وضع برعکس شده است؛ نظام سرکوبگر قضایی، مطالبه این حق، و طلب کننده حق استقلال و آزادی را «محارب» و در خور

۳. اما زورپرستانِ غاصب حقوق مردم در ایران، تنها نیستند. در همه جای جهان، تقابل قدرت با حیات، زندگی را بی ارزش و چگونه مردن را جانشین چگونه زیستن کرده است. تخریب زندگی انسان و جانداران و محیط زیست چنان ابعادی بهم رسانده و تا جایی پیش رفته که بیم آن می رود جبر مرگ و ویرانگری کل حیات را روی کره زمین به کام نابودی برد. در وضعیتی چنین، مخالفت با اعدام، می باید بخشی از کوشش روزانه تک تک انسانهای اخلاق گرا 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 می شود، از یک سو اندازه بی ارزش شدن زندگی را در آن جامعه نشان می دهد و از سوی دیگر، همزمان، اندازه خدائی جستن قدرت و بنده بی اختیار قدرت شدن انسان را بدست می دهد. در چنین جامعه هایی است که خدای همه بخشنده، همه مهربان (الرحمن الرحیم) نیز می میرد و مسابقه در خشونت گستری، ارزش می شود و این مسابقه است که به دولت زورمدار امکان می دهد بر چند و چون رفتارهای مرگبار و ویرانگر خود بیفزاید.

بدین قرار، بر آنها که به حقوق می پردازند فرض است که از دیدگاه خشونت زدائی در سامانه مجازاتها بیاندیشند و بر اساس ارزش برینی که حیات و حقوق ذاتی آن (همچون حق برابری و کرامت) می باشد، در جرائم و مجازاتها بنگرند. تردید نکنند که رها کردن این سامانه از جبر قدرت ضد حیات، جامعه را بر آن می دارد 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

این اعلان خطر تنها به آنها که دین را دست‌آویز قدرت کرده و سرزمین‌های مسلمان‌نشین را سرزمین‌های آتش و خون کرده‌اند نیست، بلکه به همه آنهاست که در مقام ستیزه‌گری، حقیقت را وارونه می‌کنند و قرآن، کتاب حقوق و راه و روش لاکراه، را کتاب خشونت گسترده 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 راست راه لاکراه، بیان استقلال و آزادی بدست می‌آید. اما شفاف‌گرداندن 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 به مثابه روش رهائی انسان از بندگی قدرت، کار بایسته‌ایست 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، هرچند امروز از حقوق انسان و الغای مجازات اعدام جانبداری می‌کند، اما از آنجا که اصل ثنویت تک‌محوری را هنوز رها نکرده است، همچنان از خشونت‌زدائی ناتوان است. کلیسا نیز خود همچنان در مدار بسته مادی → مادی که سرمایه‌سالاری به انسان و جانداران و محیط زیست تحمیل کرده است، 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 بر تبعیض می‌گذارد، اما اگر او یک فرد است که در رابطه با فرد دیگری، بنا بر تبعیض می‌گذارد که قتل دیگری را ناگزیر می‌کند، جامعه‌ای هم که به صدور حکم اعدام رأی می‌دهد، بنا بر تبعیض می‌گذارد. این ادعا که با مجازات اعدام میان حیات قاتل و حیات مقتول، تساوی برقرار می‌شود، یک مغالطه است. این مدعا

۶. در بالا گفتیم که درک قدرتمداران از احکام دین حق، در جامعه ما، واژگونه احکام الهی در بیان قرآنی شده است. اینک سؤال می شود که چرا، در جنبش برای لغو اعدام، آن دسته از فقیهان و نواندیشان منتقد دینی نیز که روی به قدرت ورزی ندارند، شرکت نمی کنند و راهی برای بیرون رفتن از این ورطه ویرانگر ارائه نمی کنند؟ 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 می کند-، همه آیه های کتاب حق، بر وفق قدرتمداری، معنی می شوند. در این محدوده، «فقه مترقی» و «فقه پویا» و هر عنوان دیگری که برای توجیه اصلاح پذیری چنین فقهی بکار رود، کاری است که به بن بست می خورد و مثال تقلا کننده در این بن بست به پرده زندانی ای می ماند که خود را به دیواره های قفس می کوبد 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 محدود کننده ای، بمتابیه 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 تقلانی است که آن شادروان، همچون مرغ آزادی جوی، برای رها کردن خویش از قفس تنگ و خشن فقه قدرت و تکلیف مدار، می کند اما دیواره های قفس مانع از پرواز او می شوند. با این حال، او به کوشش خود ادامه می دهد. به عنوان نمونه، مرحوم منتظری در پاسخ به یکی از پرسشها می نویسد:

**"چون حکم اعدام از خداوند است پس جان محکوم به اعدامی که اعدام می شود را خداوند می ستاند."**

اگر در این حکم با دیده دقت بنگریم، متاسفانه می یابیم که از چه بسیار واقعیتها که غفلت شده است:

الف) از این واقعیت غفلت می شود که قاضی صادر کننده حکم اعدام، انسان است، نه خدا. در قضاوت، قرآن رعایت بیش از بیست اصل را بر او واجب کرده است. دلیل واقعی وجوب اصول مزبور این است که جنایت در جامعه روی می دهد و می باید 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 نیست.

ب) هرگاه به این اعتبار که زندگی و مرگ در دست خداوند است، جان ستاندن از محکوم را به خداوند نسبت دهیم، کاستی ها در علم بر جنایت و عوامل مؤثر در وقوع آن نیز، به پای خداوند نوشته می شوند که

ج) قرآن وقتی بیان می کند که «مجازات زشتکاری، زشتکاری است»، به این معناست که مجازات اعدام را هم زشتکاری می داند. از این روست که در آیات راجع به قتل عمد و قصاص، ضمن آنکه قاتل را در حکم برادر مقتول می شمارد، بنا را بر عفو و یا بیرون رفتن از چرخه زشتکاری → زشتکاری می گذارد.

د) حکم قرآنی را نباید تجزیه کرد. توضیح این که در آیه های 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 می دهد. بدین قرار، نیک که بنگریم می بینیم 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 می جوید؛ آنجا که چند و چون مجازاتها را تابع رها شدن جامعه ها از بند خشونت می داند. گرچه هنوز دیواره قفس مانع پرواز می شود و وی در میان قول بر لغو اعدام و حفظ آن می ماند، بخش پایانی سخن وی مجازات اعدام را تا حد زیادی بی وجه می گرداند. چرا که او از مجازاتها سلب قطعیت می کند و این حقیقت را می پذیرد که مبنای مجازاتها در قرآن، "جبران" زشت کاری با نیک کرداری است. نظری که او در پایان پاسخ می آورد، بیانگر نیاز به رها کردن دین از قفسی است که فلسفه و منطق ارسطویی است.

راستی اینست که رها شدن از قفس خفقان آور فقه قدرت و تکلیفمدار، به رها کردن دین از فلسفه و منطق قدرت و بازیافتن دین بمتابه بیان آزادی انجام شدنی است.

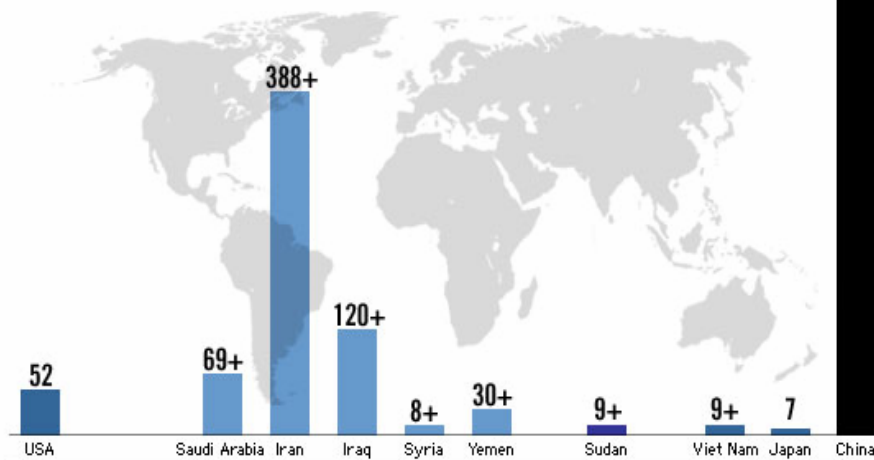
هنوز یادآوریهایی دیگر بایسته اند. اما آن یادآوری ها، در پاسخها به پرسشها و با تفصیل بیشتر در کتاب *بیان آزادی* که در دست انتشار است، آمده اند. امیدوارم این کتاب بتواند به هرچه جدی تر گرفته شدن بحث عمیق و میان رشته ای در باره سامانه مجازاتهای خلاف حقوق انسان و نقش ویرانگر آنها در زندگی فردی و جمعی ما کمک کند.

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

دلایل موافقان و مخالفان مجازات مرگ یا اعدام و نسبت آن با آموزه های شریعت اسلامی از جمله حساس ترین و پرمناقشه ترین موضوعات حقوقی و سیاسی امروز است که پرداختن به آن، هم برای جامعه ایرانی و هم سایر مسلمانان و حتی همچنان برای بخش هایی از دنیای غرب، واجد اهمیت والایی است. امروزه در حالی که کلیسا و نهادهای رسمی آن و جوامع دینی مسیحی داعیه دار 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 رابطه ای ضروری برقرار است. در حال حاضر اکثریت قریب به اتفاق کشورهایایی که جمعیت مسلمان در آن اکثریت را دارند از طرفداران بقای مجازات مرگ اند. هم اینک در اکثریت قریب به اتفاق کشورهای اسلامی واقع شده در خاورمیانه و شمال آفریقا، البته به استثنای ترکیه، هم متن قوانین

### COUNTRIES WITH THE HIGHEST NUMBER OF EXECUTIONS IN 2009

China executed more people than the rest of the world put together



جزایی و هم رویه عملی دادگاه ها گزارشگر وجود رسمی مجازات مرگ هست. جالب اینجاست که در آثار دینی ای نیز که در این کشورها منتشر می شود تلاش می شود 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 جامعه های اسلامی ارائه می کنند.

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 می توان 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 می اندیشند. اما در سطح جهانی همچنان ایران در کنار آمریکا و چین و عربستان و سودان و پاکستان و عراق و روسیه به



گذشته از تلاش های ارزنده ای که انسان های پاک آیین و فداکاری چون شادروان داریوش فروهر (که او و حزب ملت ایران از پیشگامان مبارزه برای لغو مجازات اعدام بوده اند) 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>۲</sup> در راه مبارزه با اعدام در ایران انجام داده اند، 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 می شود که نویسندگان منتقدی که در زمره اصلاح طلبان منتقد می گنجد،<sup>۳</sup> بر این باورند که جامعه ایرانی همچنان خواهان بقای اعدام است و از این رو تبلیغ برای لغو مطلق اعدام در ایران و اسلام بی فایده است. آن گونه که شواهد پیداست در حال حاضر نه در حوزه های روشنفکری و نه در رسانه های همگانی داخلی، توجه جدی ای به این موضوع حیاتی دیده نمی شود. بدتر از همه وضعیت دانشکده های حقوق و حوزه های دین پژوهی و شریعت شناسی است که گویی اعدام را اصل مسلم شریعت گرفته اند و اصلاً حاضر به بحث و بررسی عمیق در باره آن نیستند. قابل انکار نیست که نظام سرکوب سیاسی همان گونه که در پرونده مقاله اعدام و قصاص عمادالدین باقی عمل

---

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

۲. در این جا شایسته است به کار پرارزش کمیته ایرانی بین المللی علیه اعدام و به خصوص نشریه روشنگرانه "علیه اعدام" به سردبیری بابک شددی و هماهنگی مینا احدی و منوچهر ماسوری اشاره کرد. جدیدترین شماره نشریه مزبور در این جا در دسترس است. <http://www.adpi.net/Welcome%20to%20Web%20Page.htm>

همچنین باید از مقاله میان رشته ای و ارزنده دکتر فیروزه بنی صدر که از پیشگامان طرح میان رشته ای این موضوع در حوزه دینی و ایرانی است یاد کرد. متن کامل این مقاله با عنوان "حکم اعدام و ضرورت لغو آن" که در شماره های پیاپی ۵۶۷، ۵۶۸ و ۵۶۹ انقلاب اسلامی سال ۱۳۸۲ در هجرت منتشر شده است در اینجا قابل دسترسی است: <http://enghelabe-eslami.com/arkiv//arkiv.htm>

۳. برای نمونه به مقاله عباس عیدی با عنوان "در باب حکم اعدام" که به مناسبت روز جهانی مبارزه با اعدام در روزنامه اعتماد ملی به تاریخ ۲۵/۷/۸۶ منتشر شده است مراجعه کنید. نسخه آنلاین این جاست: [http://www.ayande.ir/1386/07/post\\_360.html](http://www.ayande.ir/1386/07/post_360.html)

ابوالحسن بنی صدر در بیش از چهار دهه است که علیرغم دشوارترین آزمون های 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 بنی صدر آشنا نیستند و به ویژه کتاب *حقوق انسان در قرآن* را مطالعه کرده اند، 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 بنی صدر در تبعید، تحت عنوان «مجامع اسلامی ایرانیان»، در متنی که برای نظام آینده ایران ارائه کرده اند<sup>۴</sup> در اصل ۳۹ تصریح می کنند: «از آنجا که حق حیات اساسی ترین حق هر انسان محسوب می شود، مجازات اعدام لغو می شود.» یا در اصل ۴۸ همین متن آورده اند «جامعه موظف است وسائل اقامت را برای اشخاصی که در کشورهای خود بابت دفاع از آزادی مورد تعقیب قرار گرفته اند 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 می کند و یا رفتارهای غیر انسانی، منزلت انسانی این افراد را سلب می کند 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 می شود، برای بسیاری، هم در فضای دانشگاه و هم در حوزه، پرسش های گوناگونی را پیش می کشد.

در کتاب پیش رو تلاش می شود موارد اصلی نظرات موافقان اعدام در ایران در قالب پرسش و پاسخ طرح و بررسی شود. در بخش های مختلف و به طور تفصیلی به تک تک دلایل موافقان اعدام در ایران و اسلام امروز مراجعه کرده و آنها را از دیدگاه های اخلاقی، فقهی، حقوقی، کلامی و فلسفی به بررسی انتقادی می گذاریم. در این کار تلاش بر این است که با شفافیت هر چه بیشتر مهمترین پرسش ها و مباحث مربوط به اعدام در بستر ایران امروز طرح شود. روش تدوین کتاب این گونه بوده است که پس از ارسال پرسش ها و مقدمه آغازین برای ابوالحسن بنی صدر، وی با دقت و موشکافی های خاص خودشان به تک تک پرسش ها پاسخ داده اند. در پایان کتاب، متن پرسش و پاسخ با شادروان آیت الله منتظری در همین زمینه آمده است. آیت الله منتظری، این فقیه دل اندیش و زاهد، پس از دریافت متن کامل این پرسش و پاسخها، دیدگاه های خویش را در باره آنها ارسال کردند که برای اولین بار در اینجا نشر می یابد. هدف ما از این کار، ترویج عدالتی بی اعدام و بدون مجازات های ترذیلی 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

۴. این متن در سایت انقلاب اسلامی در نشانی زیر موجود است: <http://enghelabe-eslami.com/nezam.htm>

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

پرسش نخست

اعدام در قرآن و منابع اسلامی

آقای بنی صدر، 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، بی شک آن را به عنوان مصداقی از اجتهاد در برابر نص قبیح می شمارند. خوب است در این جا برای عینیت یابی 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 می کنند که در مقابل لایحه قصاص راهپیمایی کنند، یعنی در مقابل «نص قرآن کریم» راه پیمائی کنند. این قرآن از خداست و در قرآن هرچه 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»<sup>۵</sup>

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 می شود؟ شما آیات مزبور را چگونه می فهمید؟ خواهش می کنم توضیح دهید که پس از دلایل قرآنی موافقان، روایات پرشمار دال بر وجود مجازات مرگ را چگونه تفسیر می کنید؟ به خصوص موارد فراوانی که از اجرای حکم اعدام از باب حدود یا قصاص از امامان شیعه نقل شده است؟

## پاسخ

در باره این پرسش چندین موضوع باید شکافته شود؛

۱. 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. می گویم ادعای اجماع درست نیست زیرا صرفنظر از رأی فقیهان طرفدار نظریه ولایت مطلقه فقیه، همچون رئیس قبلی 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

۵. صحیفه نور، ج ۸، ص ۴۸۰ و ۴۸۹

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.<sup>۸</sup>

---

۶. آقای هاشمی شاهرودی در کتاب *بایسته های فقه جزا* می نویسد: «در حدودی که حق خداوند و آدمیان باشد حاکم می تواند 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. بی اشکال می دانیم که حدود خداوندی بازدارنده هایی هستند که مقصود از آن ها 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 می پیوندد، در این موارد گفته می شود که حاکم می تواند از اجرای حد جلوگیری کرده یا آن را به تأخیر اندازد. ۳. در مواردی که اجرای حدود ناممکن یا دشوار باشد. ۱-۳ 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 [ولی دم] جایز نیست... ۲-۳. حاکم تشخیص دهد که در بخشیدن بزهکار مصلحتی است که باید مثلاً قصاص او را به دیه تبدیل کرد. می توان گفت مقتضای ولایت عام حاکم بر مردم، در دارائی ها و حقوق شخصی یا به طور مطلق یا در آنچه که به مصالح اجتماعی و نظام جامعه بر می گردد، آن است که بر این حق خاص هم ولایت داشته باشد، مانند ولایت او بر مال ها و جان ها. پس همانگونه که می تواند مالیات هایی 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 آزادی های آنان را محدود کند، همین طور می تواند صاحب خون را از اعمال حق بازدارد؛ چراکه او از خود آنان به این حقوق شایسته تر و سزاوارتر است...در چنین حالتی قصاص کردن بر صاحب خون حرام می شود» (رک؛ هاشمی شاهرودی، *بایسته های حقوق جزا*، ج اول، نشر دادگستر، تهران ۱۳۷۸، ص ۲۰۵-۲۰۳)

۷. رک: سید احمد خوانساری، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، مکتبه الصدوق، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵ ش، ج ۵، ص ۴۱۱: «و اما اقامة الحدود فی غیر زمان الحضور و زمان الغیبة فالمعروف عدم جوازها.»  
به طور کلی در باره اجرا یا عدم اجرای حدود در زمان غیبت سه رأی نزد فقیهان شیعه وجود دارد: گروهی قائل به اجرا هستند (مانند آقایان خوبی، خمینی و صاحب جواهر)، دسته ای قائل به توقف هستند و منتع اند (مانند محقق حلی) و گروه دیگر صراحتاً قائل به عدم اجرا هستند (مانند آقای خوانساری)

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

لازم است همین جا به منظور پیشگیری از هر سوء تفاهمی در باره 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 بی پایه است. اما این بدان معنا نیست که این نظریه را به عنوان نظریه ای منسجم و قابل قبول در اندیشه اسلام حقوق مدار می شناسم. زیرا اگر اسلام بیان آزادی باشد دیگر نظریه تعلیق حدود الهی معنا که ندارد هیچ، بلکه گوینده آن، از دید اینجانب، حق ناشناس است. نظریه تعطیل حدود با نگاه حقوق مدارانه به اسلام که می گوید شریعت خدا حق است و مثل هر حکم حق دیگری از خاصیت فرا زمانی و فرا مکانی برخوردار است<sup>۹</sup> به طور کلی ناسازگار است. بنابراین، از دید اینجانب نظریه عدم اجرای حدود در زمان غیبت راه حل پیشرفته ای برای یک نظام جزایی حق محور نمی تواند به شمار آید. این نظریه راه را بر حقوق مداری در میان مسلمانان نمی گشاید، و جز این معنا نمی دهد که بخشی از قرآن را بلاجرا کنیم. پرسش این است که هرگاه به این عذر که چون امام عادل در دسترس نیست می توان بخشی از قرآن را بلاجرا دانست، چرا قدرت های حاکم به همان عذر، بخش های 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 می دهد؟ پس این یک راه حل مقطعی است و چون مبتنی بر "اندیشه مطلق بودن حق" نیست حتی می تواند هر آن، بهانه ای برای نقض حق 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 بین المللی خواهان تعلیق حدود شده است.<sup>۱۰</sup> 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 جامعه های 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 واقعیت ها، و در پیروی از منطق صوری یافته شده اند. حال آنکه، تاکید می کنم، هرگاه اسلام را بیان آزادی بخوانیم، به مثابه یک نظام/سامانه، تمامی آن را همزمان می باید به عمل درآوریم، که اگر چنین کنیم، جامعه می تواند شاهد کاهش

---

۹. برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به کتاب؛ *انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن*، انتشارات انقلاب اسلامی، چ 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).

10. 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.php3?id\\_article=264&lang=en](http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=264&lang=en)

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 نمی کنند بلکه کلاً یا در مواردی آن را قابل اجرا نمی دانند 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 می دانند 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 نمی تواند ناقض حقوق انسان و مخالف ارزش حیات و به فراخوانده شدن انسان به گزاردن حق حیات باشد.

ثانیاً، نصوص قرآنی مربوط به مجازات ها هیچ یک در بردارنده حکم قطعی الزام آوری در مورد مجازات اعدام نیستند؛ یعنی اینجا اجتهاد محل پیدا می کند 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



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 مجازات ها، 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 سنت های 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 در باره احکام مدنی و عبادات آمده است. این واژه در مجموع ۱۴ بار در قرآن تکرار شده است که ۹ بار آن در باره احکام خانواده است، دوبرار در باره احکام ارث و دو بار هم در باره روزه و اعتکاف و دو بار هم به طور عام بدون بحث حقوقی خاصی آمده است. حتی اگر کسی بگوید جعل واژه فی نفسه بد نیست، گوئیم هرگاه بخواهیم واژه حدود را در باره مجازات ها به کار ببریم، قبل از آن باید فرق میان احکام جزایی را که متضمن تصرف در 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 "محدوده ای" یا "فضایی" که در میان یک حداقل و یک حداکثر می گنجد. 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 پائین تر حکم داد. برای مثال، اگر قانونگذار یا قاضی برای سرقت، قطع

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 زوره 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 پرتو عقل سلیم که جای اصل و فرع را می‌داند و فهم مجموعی از قرآن، قاضی می‌باید علم پیدا کند بر جرم و هویت مجرم و آن گاه، حکمی را صادر کند که با اصول بیست گانه ای (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 رشوه خواری 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 بنا بر اصل، قاضی می‌باید مستقل و آزاد باشد. کار اول قاضی مستقل از قدرتمداران، تشخیص حق و دادن حق به حق دار است. یعنی می‌باید از قاعده ایستادن برحق و پس نکشیدن از مطالبه حق پیروی کند. بدیهی است که مجازات، از جمله، وسیله ای است برای ناگزیر کردن مجرم (ناقض حق) تا به حق تن دهد و همزمان دیگران ارتکاب جرم و جنایت منصرف شوند.

بنا بر 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 برده است، 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

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 کأن لم یکن کند. غافل از این که؛

(الف) روایت نمی‌تواند ناقض نص باشد

(ب) این ادعا به آن می‌ماند که بگوئیم قانون عادی می‌تواند قانون اساسی را مقید و محدود و بلکه کأن 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 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 اومانسیم مسیحی و غربی را گنجانده است! او حتی نمی‌داند که هر نوع محور سازی (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 (The Principle) 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: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكَ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ"

توضیح این که گرچه آیه در "ابتدا" برای قتل عمد، قصاص 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

همانگونه که در کتاب *انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن* صفحات ۴۱ تا ۵۵ آورده ام، 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.<sup>۱۱</sup> هرگاه قاضی در فرایند اثبات قتل و نیز صدور حکم، خود را به عنوان یک متشرع، مکلف به رعایت این اصول بداند و آن ها را در عمل رعایت کند ممکن نیست بتواند حکم اعدام صادر کند.

۵. قرآن بنا را بر حیات می گذارد و نه بر مرگ. از این رو است که می فرماید: "هرکس یک تن را بکشد مثل اینست که تمامی انسان ها را کشته است و هرکس یک تن را زنده کند مثل اینست که تمامی انسان ها را زنده کرده است."<sup>۱۲</sup> این آیه همان آیه پیشتر از آیه مربوط به جرم محاربه است. بدین قرار، اصل، حق حیات است و چون خداوند را با آفریده هایش تعارف نیست، جهت گیری اصولی (تخفیف، و صلح و عفو) را که در آیه ۱۷۸ سوره بقره معین می کند، 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 هست.

۶. از آن جا که پیش از آنکه قاضی با جنایتی سر و کار پیدا کند، این نوبت قانون و قانون گذاری است که تکلیف را مشخص کند (=اصل قانونی بودن جرم و مجازات)، این جا می توان پرسید آیا قانون گذاری که خداوند است (شارع مقدس) مجازات قتل را اعدام می داند و خود او حکم به قتل قاتل می دهد، و یا چون تخفیف و صلح و عفو را بهتر می داند بنا را بر تخفیف و جبران و ترمیم می گذارد، و بنا بر این، به طور کلی در مرحله تشریح این مجازات را مقرر نکرده و نمی کند؟ گفتن ندارد که خداوند حکیم است و آن کار را می کند که نیک می داند، یعنی تاکید بر جبران، صلح و عفو. پس اگر مسلمان ها این پرسش را از خود می کردند و بکنند، در می یافتند و در می یابند که هرگاه اسلام را بمتابه بیان آزادی فهمیده و بدان عمل کرده بودند، روزگار جهانیان جز این می شد. و هرگاه امروز بدان عمل بکنند و حقوق معنوی خود و دیگری را رعایت کنند و خشونت زدائی را روش بسازند، فرهنگ آزادی را پیدا می کنند و در مقام خلیفه خدا بر روی زمین، بنا را بر عفو و تخفیف و ترمیم می گذارند و به ترویج این پیام الهی (الغای اعدام) در سراسر زمین می پردازند، کاری که الان پیروان انسان دوست حضرت مسیح در عالم می کنند.

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

۱۲. آیه ۳۲ سوره مائده

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

ممکن است در اینجا پرسیده شود آیا تا آن زمان که انسان ها اصل راهنمای خویش را در رابطه ها با خود و با یکدیگر، موازنه عدمی (رابطه خالی از زور) نکرده اند و همچنان، بنا بر اصل موازنه مثبت (ثنویت)، در رابطه قوا با یکدیگر هستند، نمی باید بنا را بر اعدام قاتل گذاشت؟ به بیان بهتر، آیا می توان به قاعده "ضرورت" توسل جست و گفت تا زمانی که انسان ها از بندگی زور آزاد نشده اند و لذا هنوز رابطه هایشان بر اصل موازنه عدمی نیست، می توان 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 نمی شود. آنها هم که راست راه آزادی را در پیش نمی گیرند، آزاد نمی شوند. بنا براین، بی درنگ باید عمل صالح را انجام داد و این رهنمود قرآن را همراه با رهنمودهای دیگر (=حقوق انسان و خشونت زدائی 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 ضرورتی از عمل به حق در لحظه حال نیست.**

پرسش دوم

اعدام و نظریه عدالت

موافقان مجازات اعدام می گویند 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 می گویند کسی که به جنایتی سنگدلانه همچون قتل های درجه یک مشدد دست می زند "مستحق" مرگ است. بعضی از جنایت ها 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 می دانسته 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 انتقام گیرنده معرفی می کند و آیاتی که جزای بدی را همان بدی می داند، این استدلال موافقان اعدام تقویت نمی شود؟

#### پاسخ

از پاسخ به پرسش اول معلوم شد که **جامعه نباید واکنش مجرم شود**. از درس هایی که قرآن می آموزد و بکار بردنش آدمی را کامیاب می کند، یکی اینست که حتی در برابر کنش های سخت انزجارآور نیز نباید واکنش شد. انسان کامیاب کسی است که همواره کنش باشد. و شما می دانید که هرگاه انسان ها بنا را بر واکنش می گذاشتند، نه نوآوری می داشتند و نه دانشی می جستند و نه فنی.

بدین قرار، همانطور که پزشک، کسی را که خودکشی کرده است، به دلیل کاری که کرده است، در خور مرگ نمی شمارد و به حال خود رها نمی کند تا بمیرد بلکه می کوشد او را از مرگ نجات دهد، جامعه نیز نمی باید واکنش جنایت جانی بشود. به خصوص که:

۱. جنایت در بستر جامعه روی می دهد. از معیارهایی که در سنجش اندازه عادلانه بودن جامعه ها بکار می رود، یکی میزان آسیب ها و نابسامانی ها در جامعه است. در جامعه ای که عدالت میزان رابطه ها نیست و جو خشونت سنگین است و نا برابری ها روز افزون هستند و انسان ها از کرامت و حقوق و آزادی خویش غافلند، جنایت ها و جرم ها بر هم افزوده می شوند و در طول زمان، سببیت ها و شناخت ها بیشتر و بیشتر می شوند. بنا براین، هر گاه قرار بر عادلانه کردن مجازات بشود، می باید 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. سبعمانه و شنیع تر شدن جنایت خود گویای آزاد و سالم نبودن عقل و بسا شدت بیماری او است. بنا براین، نخستین پرسشی که جامعه می باید از خود بکند، اینست: محیط اجتماعی چه محیط سخت خشونت آمیزی است که در آن، چنین جنایتی به تصور جانی می آید؟ و چگونه این تصور سنگدلانه در عقل او به نقشه ای که باید اجرا کرد بدل می شود و به اجرا در می آید؟ 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 ترتیبی است که هیچگاه از آزادی خود غافل نشود، بیانگر عقب ماندگی آن جامعه در مبارزه با جرم و عقب ماندگی دانش ها و به ویژه فقدان دانش های جرم شناختی است. بنابراین، وقوع و افزایش جرائم خشونت بار، به نوبه خود، حکایتگر ناتوانی جامعه از اتخاذ تدابیر موثر و واقع نگرانه برای پیشگیری از جرم و بزهکاری است. آیا این نارسائی را باید به پای مجرم و یا مجرمانی نوشت که عقل هاشان از سلامت و آزادی محروم گشته است و مجازات آنها را تشدید کرد یا پیش از آن، باید به مسئولیت 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 کدامهاند. جامعه باید بداند بهترین روش برای آنکه اسباب و عوامل پدیدآورنده جرم از میان برخیزند کدامها هستند؟ جامعه ای که نخواهد آگاه شود، رشد نمی کند و در چرخه انتقام گیری کور گرفتار می ماند. بدین قرار، هر نظام جزائی مثل شاهینی است که یا گویای اراده جامعه بر زندگی در صلح اجتماعی و آزادی و رشد در آزادی هست یا راوی خشونت و انحطاط و سیر قهقرایی. از بداقبالی، بسیاری از جامعه های مسلمان همچنان گرفتار آن نوع نظام جزائی مانده اند که بیشترین بخش آن مأخوذ از فقه یهودی و مسیحی در دورانی است که روحانیت های این دو دین نیز بیان توحید و آزادی نزد موسی و مسیح را به بیان قدرت بدل کرده بودند و بنابر نیازی که برای تضمین ولایت مطلقه خویش می دیدند سبعمانه ترین نظام های جزائی را پایه ریزی کردند. سبعمیت های غیر قابل تصویری که حاکمان با بکار بردن نظام های جزایی در اروپای قرون وسطی از خود نشان دادند، بر ما معلوم می کنند که دین و شریعتی که در قدرت از خود بیگانه می شوند چه اندازه کارشان به بی رحمی و قساوت می کشد و چه کیفی های رعب آوری را که، به نام دین و خدا، مقرر و اجرا نمی کنند و چه خسارات جبران ناپذیری که بدین گونه به پیام معنوی دین نمی زنند.

از این رو، نظام جرائم و مجازات ها می باید هم گویای حیات هر فرد انسانی در صلح و آزادی و رشد و اعتماد باشد و هم گویای صلح اجتماعی و رعایت حقوق انسان ها در جامعه. در جامعه ای که اندیشه راهنمای زندگی از بیان آزادی، در بیان قدرت از خود بیگانه می شود، نظام جزایی هم که تابعی از سیاست عمومی است رویه اش عکس می شود و در نتیجه بیانگر شدت قبض، خشم و غضب حاکمان مستبد و بسا جامعه می گردد و پیوسته در خدمت ارضای میل مهار نکردنی به انتقام می ماند. کار تجاوز به ناموس صلح در چنین جامعه ای به این جا می رسد که به خاطر سبعمیت و شناختی که مجرم در ارتکاب جنایت بکار برده است او را مستحق نابودی و حذف، آن هم با تحقیر، می داند. از شما می خواهم در همین لحظه در ذهن خود به تصاویری از خشونت و تحقیر عریان که در این سه دهه از ایران به سمت جهان ارسال شده است توجه



۴. آیه های قرآن که در آنها خداوند خود را منتقم می خواند، جملگی مربوط می شوند به جامعه هائی که تن به حق نمی دهند و به ترتیبی که توضیح داده شد، خود خویشتن را قربانی حد نشناختن در خشونت گرائی می کنند. چنین جامعه هائی به بیماری می مانند که از درمان سرباز می زند. در حقیقت، آیه ها هشدار هائی هستند به این جامعه ها 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 نابودی اند و این نتیجه اعمال خود آن ها و مسئولیت ناپذیری اشان است. بنابراین، این آیه ها نه گویای تشدید مجازات که بیانگر سالم سازی جامعه از راه بسط معنویت و کاستن از بار زور رابطه ها 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 آیه های ۴۰ و ۴۱ سوره شوری) به میان می آورد، در همان جا و بلافاصله تصریح می کند که عفو و صلح جوئی بهتر است: «وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ»

به مناسبت، یاد آور می شود که رهنمود قرآن، از جمله با توجه به این قاعده انشاء شده است که زور با زور جبران نمی شود و مقابله با ویرانگری از راه ویرانگری، سبب همگانی شدن ضد فرهنگ زور می گردد و بدین روش ویرانگری را عمومی می کند. از این رو، واجب تر کارها که هر جامعه می باید بدان قیام کند، کاستن از بار زور از رابطه ها و در پیش گرفتن راه خشونت زدائی است.

پرسش سوم

اعدام و سقوط اخلاقی

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

در باره 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 در خور 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) در خور 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 (... کالأنعام بَلْ هُمْ أَضَلُّ)، انسان‌هایی را که استعدادهای خویش 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 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 سرراست می‌یابیم. 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 آزادی عقل‌اعضاء و عقل جمعی خویش بیشترین بها را بدهد تا اعضای آن 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»<sup>۱۳</sup> 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 انسان هائی که رشد نمی‌کنند را در خور مرگ بشناسیم- آنطور که داروینیسیم اجتماعی مدعی است -، چه بسا در جهان، جز اندک شماری را نباید زنده گذاشت!

هر آفریده‌ای فراخوار 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 در خور 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؟ کرامت مندی همه پدیده‌های هستی با حقوق مندی آنها همزاد، و پدیده‌ها، اصلاً به کرامت، ممد حیات یکدیگرند. بدین قرار اگر هم هستی آفریده‌ای ممکن بود که در آن، تنها یکی کرامت مند 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 بزهکار با غفلت از کرامت و حقوق خویش گمراه می‌شود زیرا که با عمل مجرمانه اش 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 تندئی 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 آمده است مجرم مجازات را عبادت تلقی کند و خود داوطلبانه آن را بخواهد.

---

۱۳. شعراء آیه ۷

پرسش چهارم

اعدام؛ لغو مطلق یا فقط برای جنایت های

## پرسش چهارم؛ اعدام؛ لغو مطلق یا فقط برای جنایت های سنگین؟

آیا شما به طور "مطلق" با اعدام مخالفید یا در جاهایی (مثلاً در موارد وقوع جنایت های بسیار سنگین و یا قتل دست جمعی یا وقوع جنگ و یا به شرط اثبات جرم پس از برگزاری یک محاکمه عادلانه) استثنا 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 داده ام. توضیح این که قرآن در باره هرگونه جنایتی رهنمود داده است. به بیان دیگر، دستور قرآن بر نامطلوب بودن اعدام عام است و تخصیص نخورده است که گفته شود در باره یک نوع قتل، عفو بهتر است و در باره نوع دیگر آن اعدام. برای این رهنمود به حق قرآن، دلایل بسیار اقامه می توان کرد. از جمله این دلایل:

۱. انسانها می باید به حق حیات معرفت پیدا کنند و به این حق عمل کنند. کسی که صلح می کند و می بخشد، از حق حیات دفاع می کند ولو مجرم را مستحق زنده ماندن نداند.

۲. قضاوت عادلانه به این معنا که قاضی بتواند در مورد مسئولیت کیفری متهم علم قطعی پیدا کند، از انسان ساخته نیست. قول کسانی چون خلخالی که برای توجیه محاکمات اختصاری و اعدام های ناشی از آنها می گفت معدوم اگر بی گناه بود به بهشت می رود، در عین حال که از شدت بی پروایی فرد در برابر حقوق مردم خبر می داد، 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 پاسخ ها بیان کردم، کیفر اعدام ناقض اصول راهنمای قضاوت در قرآن است که در کتاب *حقوق انسان در قرآن* به تفصیل آورده ام. 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 می آید نباید آن را با ستم دیگری پاسخ داد. زیرا با ستم جدید چیزی جبران نمی شود. در ماجرای داوری داوود و سلیمان (ع)، خداوند به انسان می آموزد که یک زیان را دو زیان کردن روشی نادرست است. شایان ذکر است در آن زمان رسم این بود که اگر گوسفند کسی وارد محصول دیگری می شد، متضرر هم حق داشت مقابله به مثل کرده و دام اش 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. "و داود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفثت فیه غنم القوم و کنا لحکمهم شاهدین (آیه ۷۸ سوره انبیاء)" اعدام نه یک ضرر در برابر یک ضرر است بلکه یک زیان را چند زیان کردن است. زیرا

اعدام پاک کردن صورت مسأله است؛ پنداری با اعدام، ماجرای بزهکاری تمام می شود و از این رو دیگر این پرسش ها که؛ چرا جرم واقع شد، نارسائی ها در کار بنیادهای جامعه کدامها هستند، و کارکردهای آنها چه اثری بر تمایل به جنایت بمثابه راه حلی دارند که جانی بر می گزیند و یا خود را ناگزیر از اتخاذ آن می پندارد، و دهها پرسش خطیر نظیر آن کم اهمیت می گردد.

۴. اعدام، جامعه را از چند کار بسیار مهم محروم می کند: یکی از نقش معلم زندگی بودن که از راه عمل به حقوق است، دیگری توجه به اصل جبران و ترمیم از راه سالم سازی 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 گسترده تر کردن فضای لاکراه، یعنی فضای آزادی و معنویت. همانطور که صحنه زندگی جمعی در جوامع خشونت زده نشان می دهد، در جامعه ها، به همان نسبت که خشونت، به عنوان راه حل و نیز به عنوان مجازات نقش پیدا می کند، از نقش اعضای جامعه در گسترش فضای لاکراه و نیز برخوردار کردن زندگی از بعد معنوی خود کاسته می شود. از غفلت از آزادی و از حقوق خویش را قدر نشناختن که دیگر می پرس.

۵. تصریح قرآن بر این که زشتکاری قومی شما را به زشتکاری برنیا نگیرد، یک راهبرد عام است. در حقیقت، انسانی که عنوان می کند به دلیل سنگین بودن جنایت باید مجرم را از حیات انداخت، خود را تا سطح جانی، پایین آورده است. انسان کرامت مند این کار را نمی کند، بلکه می کوشد با هنرمندی مجرم را تا سطح انسان 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 قصاص دلیل دیگری بر نقض ادعای اجماع است) قرآن وقتی می فرماید جزاء بدی بدی است به همان اندازه، مجازات را با آنکه تجویز می کند اما بد (سینة) می داند. 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.<sup>۱۴</sup> از دید ابن عربی عفو حق است و قصاص مغایر آن، زیرا عفو پاسداری از حیات دیگری است.<sup>۱۵</sup> در حقیقت، خداوند در آیات ۳۴ و ۳۵ سوره فصلت استعداد هنرمندی انسان را مخاطب قرار می دهد و او را به این هنر فرامی خواند که بدی را به نیکی پاداش بخشد؛ *ولا تستوي الحسنه ولا السيئه ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوه كانه ولي حميم* (و نیکی با بدی یکسان نیست [بدی را]

۱۴. 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

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

۶. با اعدام صدام حسین نیز مخالف بودم و این مخالفت را در مقالات و مصاحبه هایم 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. جامعه ای که با حرکت انقلابی خویش مانع استبداد وابسته را از پیش پا بر داشته بود و راست راه رشد در آزادی را می خواست در پیش گیرد، با دفاع از ادامه حیات افرادی که ولو صد در صد هم در خدمت رژیم ساقط شده می بودند، به آن ها و به خود در واقع فرصت می داد بر شدت تبهکاری های انجام گرفته وجدان یابند و، با مشاهده رشد جامعه در آزادی، درس عبرتی ماندگار برای کسانی بشوند که در پی سلطه بر جامعه از راه زور و از راه قدرت خارجی می شوند. امروز جامعه ایرانی می تواند ببیند که آن روز حق با کسانی بود که با اعدامها مخالفت می کردند و نسبت به باز سازی استبداد که در اول با اعدام سران رژیم سابق شروع شد هشدار می دادند. 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 بدترین ها شروع می کنید اما به کشتن بهترین ها ختم می کنید. ای کاش، جامعه آن خشونت های آغازین را مثل امروز می دید و نمی گذاشت ایران قربانی چرخه هولناک خشونت شود.



پرسش پنجم

اعدام و عدالت خواهی برای قربانیان جرم

## پرسش پنجم؛ اعدام و عدالت خواهی برای قربانیان جرم

گفته می شود مجازات مرگ دست کم در مواردی از دید قربانیان جرم برخوردار است و به ترمیم رنج و دردهای آن ها و حس تحقق عدالت در آن ها کمک می کند. این استدلال چه ایرادی دارد؟

### پاسخ

شک نیست جنایتکاری که عزیز کسی یا خانواده ای را به کام مرگ کشانده است، رنج و دردی طاقت فرسا برای بازماندگان ایجاد کرده است. اما در برابر این حجم از درد و رنج، دو حس می تواند پدید آید؛ در حال طبیعی، حس عدالت خواهی، و در حالت غیر طبیعی، حس انتقام و در پی ارضای آن شدن از راه اعدام جانی. حس دوم، یعنی حس انتقام، بیانگر از خود بیگانگی انسان از رهگذر اعتیاد به اطاعت از قدرت و زورمداری می دهد. این حس در جامعه هائی همگانی می شود که در آزادی و عمل به حقوق، زندگی نمی کنند و اعضای جامعه در مسئولیت اداره آن، شرکت نمی کنند که در نتیجه، هر کس جامعه را نسبت به ستمی که بر او رفته است، لاقید می انگارد. به نظر می رسد در جامعه امروز ما که حتی برای مسائل جمعی نیز، افراد راه حل شخصی می جویند، این حالت دارد گسترش می یابد. برای مثال، عقب ماندگی و ناکارائی نظام آموزش و پرورش یک مسئله جمعی است و جمهور مردم می باید آن را حل کنند به ترتیبی که تمامی فرزندان جامعه از آموزش و پرورش در خور، برخوردار شوند. اما وجدان جمعی به تعلق این مسئله به تمامی جامعه یا وجود ندارد و یا بسیار ضعیف است. راه حلی که خانواده ها می جویند نیز فردی است؛ همچون تقبل هزینه سنگین برای آموزش و پرورش فرزند خود و فرستادن او به این و آن «کشور پیش رفته» برای تحصیل.

بدین قرار، هرگاه جامعه مسئولیت جمعی خویش را بشناسد و برعهده بگیرد، محلی برای از خود بیگانه شدن حس عدالت خواهی در حس انتقام نمی ماند. بسا فکر انتقام، بدین خاطر که انسان را تا حد قاتل عزیز خود پست می کند، دردآور نیز می شود. اما حس اول؛ یعنی حس عدالت خواهی، ملکه و فضیلت انسان طبیعی است و حق است، از خود هستی دارد و بر این مبنای عدم تحقق آن ناحق یا فرآورده زور است. هرگاه جامعه عادل باشد و خشونت زدائی را رسالت دائمی خود بشناسد و به آن عمل کند، زور و خشونت در روابط بی نقش یا کم نقش می شود، و در نتیجه ناحق ها نیز در وجود نمی آیند و یا بسیار کم شمار می شوند.

در خور یادآوری است که وسعت آسیبها و نابسامانی های اجتماعی- بخصوص جرائم و جنایتها و ابتلا به مواد مخدر- امروزه مسئله اول سیاست شده است. معمولاً در غرب و در زمان انتخابات، گرایشهای



پرسش ششم

اعدام، خدا و حق حیات

کمیته حقوق بشر سازمان ملل در باره محتوای میثاق بین‌المللی حقوق سیاسی و مدنی که جمهوری اسلامی هم رسماً به آن ملتزم است تصریح کرده است، "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 بخش‌بخش بررسی شود؛

۱. این گزاره که حق حیات انسان در برابر خدا مطلق است، معنادار نیست. خداوند خالق هستی انسان و هر جاندار است. هرچند در تاریخ آمده است که در دوران‌هایی از زندگانی انسان روی زمین، قربانی کردن انسان برای خدا مرسوم بوده است، به گواه قرآن، این رسم را ابراهیم (ع) بر انداخت. 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 (دوآلیسمی که دوگانگی‌ها را به تسلط یکی بر دیگری برمی‌گرداند) و البته با توسل به منطق صورت‌سازی، از یاد انسان می‌برند که دین روشی است برای زیستن در حقوق 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.** بدین سان که در مواردی به تعارض حفظ دین با حفظ نفس، برای مثال در صورت ترک دین یا انکار یکی از ضرورت‌های آن، می‌رسد و در چنین مواردی 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 صورت پرستانه 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 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،

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 پائین تر هستند. این منطق تقدم سازی 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 فوق‌العاده ای 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 بر نخاستن، رضا دادن به مرگ دسته جمعی است. در جهان امروز که، در آن،

سوم. بسا مقصود کمیته اینست که حتی در چنین موقعیتی، دولتی که حق مدار است و دفاع در برابر متجاوز را تصدی می کند، نمی تواند به بهانه وضعیت فوق العاده در کشور، اعدام را مجاز کند، یا آزادی و دیگر حقوق انسان را انکار کند و با این شیوه ها خود را مالک جان و مال و ناموس مردم بگرداند. این سخن کاملاً به جا است. یادآور می شود که در دوران تجاوز عراق به ایران، در پیروی از همین اصل که استقلال از آزادی تفکیک ناپذیر است- که به پیشنهاد اینجانب در پیش نویس 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 استبدادیان به آزادی و حقوق انسان، به استقامت پرداختم. از جمله، به «شورای عالی قضائی» که با بهانه شرایط جنگ، به خود اجازه قانونگذاری و بر قرار کردن یک رشته ممنوعیت ها را داده بود، اخطار و تصریح کردم من که اتاق کارم سنگرهای سربازان شده است و دفاع از وطن را از درون جبهه ها تصدی می کنم، آزادی را نه تنها مخلّ دفاع نمی دانم، بلکه سخت مساعد با آن می دانم.

چهارم. باز با آنکه به نظر نمی رسد 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.

پرسش هفتم

حق مرگ؟



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 متجدد گونه رویارویند، جای تحلیل این مساله از منظر بیان آزادی و در زمینه دین اسلام لازم است. در این مناقشه همواره یک سوی آن لیبرال‌های اجتماعی بوده اند و سوی دیگر گروه‌های مختلف مذهبی و محافظه‌کاران سیاسی قرار داشته‌اند. تری شایوو در سال ۱۹۹۰ و در سن ۲۶ سالگی به علت افت پتاسیم دچار سکتة 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 مساله، تاکنون، بسیاری از متفکران اجتماعی، شخصیت‌های دینی و سیاسی و نظریه‌پردازان حوزه اخلاق، به ویژه بیواتیست‌ها، در این باره موضع‌گیری‌های گوناگونی کرده‌اند.

در این جا اجازه می‌خواهم به صورت فشرده آخرین تحولات حقوقی و موضع‌گیری‌های اخلاقی ارایه شده در آمریکا را برای روشن‌تر شدن ابعاد مساله گزارش کنم: مناقشه حقوقی در باره 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 مساله 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 بوده است 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 - بر دارند. این کار با مخالفت شدید خانواده زن مواجه شد و به واسطه آن‌ها، بحث کم کم به رسانه‌های گروهی، کلیسا و عموم مردم کشید. آن‌چه در این میان می‌توان به طور روشن فهمید، این است که مشکل اساسی در تعریف حیات، مرگ و دامنه حق انسان در انتخاب یکی از این دو است. بغرنج 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 تعیین کننده 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 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 سوالات مطرح می‌شود که آیا انسان خودش در زمان حیاتش یا خانواده اش پس از مرگش، "حق" دارند در باره 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 مساله - 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 این‌گونه 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 مساله مرگ و زندگی، پاسدار فعال حقوق جامعه باشد.

۳. گروه زیادی هم که موضعشان معلق است و بینابین این‌ها به گونه‌ای لادری‌گری 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 (جان اندیشی) بشنویم.

## پاسخ

درباره پرسش‌های شما نکات زیر را به عرض می‌رسانم:

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 دیده است، بزرگتر می‌شوند. اگر انسانها با تمام وجود باور می‌کردند مرگ پایان زندگی نیست، و در هستی، هر عملی که انجام دهند، دائم با آثار

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 «علاج ناپذیر 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 دارید، جای تامل دارد. یعنی آیا فرد خودش می‌تواند در باره 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 ظاهر 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 آمده اند. 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 درمان ناپذیر را، ولو به طور مصنوعی، باید زنده نگاهداشت، همانند نظر لیبرال‌ها، برداشتی ذهنیت گرایانه 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 مساله 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 منطق صوری ساخته شده اند، یعنی متضمن چشم بستن بر بسیاری از واقعیتهای facts هستند. از جمله اینکه؛ ۱- هر دو گروه، درمان پذیری را مسئله بیمار گردانیده و راه حل را به تجویز «حق حیات» و یا «حق مرگ» فروکاسته اند (reductionism) و به این روش جامعه‌های انسانی را از این واقعیت نامیمون که در جهان امروز، ارزش انسان برابر نیروی کار اوست، غافل کرده اند. شاید به خاطر این واقعیت است که سرمایه‌گذاری‌های کافی و امکانات بایسته برای تحقیقات سنگین پزشکی که هدفشان یافتن درمان‌های بایسته است، چندان مورد

۳. ارزش زندگی و حق زندگی را تنها نباید وقتی انسانی به حال و روزی می‌افتد که خانم تری شایوو افتاد، آنهم به قصد استفاده‌های تبلیغاتی پاس داشت. در سال ۲۰۰۴، در فرانسه، ۱۵ هزار بزرگسال، در روزهای گرم تابستان، از بی کسی و بی آبی 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 سرمایه داری نمی‌باید می‌مرد! سالانه ۴۰ میلیون کودک در جهان از گرسنگی می‌میرند. بر آنها شمار کودکانی که از بی دوا و درمانی می‌میرند را نیز باید افزود. به سخن دیگر، حق حیات را نه می‌توان به حق یک فرد مشخص و نه حتا 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 میر آفریده را ۱۰۰ برابر کرده است و به قول دانشمندان، برای اولین بار، مسئله مرگ همه انسان‌ها، مسئله ایست که اگر امروز برای آن راه حل 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 دوبرابر 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 گیاهی اش 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 کنند که؛ الف - تکلیف را عمل به حق بدانند و ب - به همین خاطر، انسانها را مسئول 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 - راه حلی که تجویز می‌کنند

## اما راه حل چیست؟

مطمئن نیستم همه غفلتها را شماره کرده ام، اما مطمئن هستم این غفلتها برای اطمینان از ناقص بودن هر دو نظر کافی هستند. حال اگر بخواهیم راه حلی بجوئیم که این غفلتها و غفلتهای دیگر حتی المقدور در آن نباشد، می باید در پیش فهمهای 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 می باید حق و عمل به حق باشد. بنا بر این، ج - قیام به حق حیات، قیام به اعمالی است که «ممد حیات اند» و پرهیز از اعمالی است که مخل حیاتند. توضیح آنکه از آنجا که در هستی، هر فعل و انفعالی به نتیجه و بسا نتایجی می انجامد، پس بنا بر نوع تدبیرها، چندی و چونی زندگی تغییر می کند؛ زهر سرکشیدن، به عنوان مثال، تن را به کام مرگ می برد، 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 می کند. افزون بر این اگر محیط زیست، با زندگی آفریده ها سازگاری کامل جوید، حیات دوامی بیشتر می جوید و...

با این نگرش، حق حیات، نه تنها مستقل از خواست و ذهن آدمیان می شود بلکه در زندگانی راهنمای عمل آنان می شود. از آنجا که پایان بخشیدن و یا حتی صدمه رساندن به آن جز به تخریب میسر نیست و تخریب گزارشگر غفلت از آزادی است، بنا بر این، قیام به حق حیات، گویای آزادی انسان در پندار و گفتار و کردار است. بدین ضابطه که در پندار و گفتار و کردار انسان امروز بنگریم، می بینیم پنداری موارد استثنائی (نظیر مورد خانم تری شایوو)، برای غافل کردن این انسان از تخریب حیات با ابعادی است که روز به روز بزرگتر می شوند. در حقیقت، بر اساس دو راه حلی که از سوی لیبرالها و مذهبی ها ارایه شده اند و راه حل سومی که شما آن را توضیح کامل نداده اید و نمی دانم چیست، - ولی بنا بر نوشته شما ظاهراً آنان هم حق حیات را تابعی از ذهن انسان می دانند و بنابراین با دو نظر توضیح جسته تفاوت ماهوی ندارد، رابطه ی انسان با حق حیات، رابطه مالکیت بر شئی است. به این معنا که انسان می تواند ترک مالکیت کند یا نکند. بر اصل ثنویت، طرز فکری بر انسان امروز حاکم است که فراوان تکرار می شود: زندگی مال من است، تن مال من است هر کار می خواهم با آن می کنم. نظر لیبرالها تکرار این سخن است. فرقی با نگرش مذهبی ها اینست که از دید مذهبی ها حیات ودیعه ای است که خداوند به انسان سپرده است و انسان موظف به حفظ آنست. اما این انسان که حیات مال او است و یا ودیعه ای سپرده به او است، کیست؟ مستقل از حیات، وجودی دارد؟ صاحبان این دو نظر به این پرسش چه پاسخ می دهند؟ ثنویت که اصل راهنما کرده اند، مانع از آن شده است که حتی این دو پرسش را به عقل های خود راه دهند. وگرنه می دانستند نخست می باید خود

پس، نخست این ذهنیت انسان است که می‌باید تغییر کند؛ او، خود، حیات و هر حقی ذاتی حیات او است؛ 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 بازیافت سلامت است. بنا بر این، الف - دفع بیماری به بسیج سرمایه و امکانات برای شناسایی 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 رایج 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 بر این، 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 قرار دادن حلّ «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 نکرده اند، بلکه تناقض گوئی خود را مضاعف کرده اند. چرا که همراه کردن حق مرگ با حق زندگی، بنا بر توضیحی که دادم، نه به انسان که به قدرت (= زور) «حق» دادن است، و راست بخواهی آنان بدین ترتیب انسان را از حق حیات و حتا «حق» مرگ ادعایی نیز محروم کرده اند. 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

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 (یعنی توجه به وجه سمبولیک حیات)، 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. ولی 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 بی حاصل، بسا اثر معکوس در انسان‌ها بر جا می‌گذارد و باور به ناتوانی و ناامیدی را به انسانها القا می‌کند. ج - برخی محققان غربی همچون ابل‌هاکنتال (Ebel Hackenthal) در آلمان بر این نظراند 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 پی آمدهای وخیمی در جامعه‌های انسانی ببار خواهد آورد. اگر بتوان به قول تاریخ اعتماد کرد، در ایران قدیم، بیماران درمان ناپذیر را در کوه می‌گذاشتند تا بمیرد. اما این روش تجربه شده و ناقض کرامت انسان و حیات و... از کار درآمده و رها شده است. و سرانجام آنکه به عنوان 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 این آوان 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 جمهوریت به تصورم می‌رسید، در همان زمان از خدا





پرسش هشتم

اعدام و وضعیت اجتماعی و فرهنگی ایران

آیا وضعیت کنونی جامعه و فرهنگ ایرانی را آماده برای لغو اعدام می دانید؟ اگر برای مثال جامعه شناسان به شما اطلاع دهند که لغو اعدام موجب افزایش بزهکاری در ایران امروز می شود آیا همچنان بر لغو آن اصرار می ورزید؟

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 شده اند و پاسخ زور را زور دانسته و ضرر را با ضرر بزرگتر پاسخ می دهند و، بنا بر این، در چنین بستری لغو حکم اعدام، آسیبها و نابسامانی ها اجتماعی را بیشتر خواهد کرد و از این رو باید صبر کرد تا جامعه آمادگی پیدا کند، یادآور می شوم که اندیشه موازنه عدمی در ایران زمین بالیده است؛ ایرانیان در شمار نخستین جامعه های انسانی بوده اند که به کرامت و حقوق انسان وجدان جسته اند. "جان" اندیشی بن مایه فرهنگ ایرانی است. حماسه انسان، ظهور حق، را عارفان بزرگ ایران ساخته اند و ایران زمین در بخش های وسیعی از تاریخ تمدنی خویش مکانی برای پالایش اخلاق و کیش مهر بوده است. هرگاه مجموعه ای از تدابیر- به ترتیبی که پیش از این توضیح دادم- به اجرا درآیند، بدان سان که جامعه ما ارزیاب و منتقد بگردد و عدالت اجتماعی میزان رابطه ها بشود، یعنی رابطه ها میان انسانها بر وفق حقوق انسان و حقوق ملی وطن ما تنظیم و از زور خالی شوند، انسان کرامت می یابد، حیات حقوقمند شده و آزادی ارزش می شود و جامعه در راه رشد و یافتن فرهنگ آزادی می شود و درمی یابد که از مهمترین خشونت زدائی ها، جانشین کردن مجازات های بیانگر حس انتقام و زور بمثابه تنها راهکار، با روش هایی است (اعم از جزایی و مدنی) که ترجمان جبران و ترمیم و مهر و بی محل کردن کار برد زور هستند.

۲. یادآور می شوم که در دوران بهار انقلاب که در ایران بودم پیوسته با اعدام مخالفت می کردم و چند بار به خشونت گستران هشدار دادم "اعدام را با بدترین ها شروع می کنید تا به بهترین ها می رسید و آن را ادامه می دهید." در دوران حضورم در ایران، در هر اجتماعی حاضر می شدم، از جمله پرسش های انقلابیون یکی این پرسش بود که شما چرا با اعدام ضد انقلاب مخالفید؟ چرا با اعدام قاچاقچی مواد مخدر مخالفید؟ چرا با قوه قضائیه در افتاده اید؟ در اجتماعات مختلف می کوشیدم جامعه آن زمان دریابد که در دولت حقوق مدار «خشونت مشروع» خشونتی است که دولت، در مقام دفاع از آزادی ها به عنوان "آخرین حربه" و بر وفق قانون عادلانه، بکار می برد. ولی با وجود این، در دولت های مردمسالار و دارای

۳. اگر جامعه هنوز آمادگی پذیرفتن الغای مجازات اعدام در موارد جنایت های سنگین را نداشته باشد، آیا باز باید مجازات اعدام را لغو کرد؟ پاسخ اینست که نمی توان به استناد ولایت مطلقه بر مردم، به جای آن ها تصمیم گرفت. از دیدگاه جمهوریت، از آنجا که ولایت با جمهور مردم است، بدیهی است جامعه ای 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 می کند، مجازات اعدام را بمثابه سلاح اصلی بکار می برد و آن را الغاء نمی کند و همانطور که در رویه دستگاه قضایی می بینیم، جانبداری از الغای آن را تا حد ارتداد نیز مورد تعقیب و مجازات قرار می دهد.

اما پرسشی که باقی می ماند 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 بکار می برد و هر انسانی، در مقام خلیفه خدا، «عفو و تخفیف را بهتر بداند»، می تواند از فضای خفقان آور ناشی از عمومی شدن روابط خشونت بار رها شود و در افق باز لاکراه، زندگی حقوقمند و برخوردار از بعد معنوی بجوید؟ آیا راهی جز استقامت بر تبلیغ و ترویج کلمه حق هست؟ بر این مبنا، من بر الغای مجازات اعدام حتی در چنین جامعه ای اصرار می ورزم، هر چند بنا بر اصل ولایت جمهور در عرصه عمومی، حق قانونگزاری در اختیار جمهور مردم است.

پرسش نهم

اعدام و اصل کرامت انسان در اسلام

تفسیر شما از اصل کرامت انسانی در اسلام چیست؟ بر این مبنا چگونه می توان مخالف اعدام بود؟ آیا می توان مرگ "کریمانه" را انتخاب کرد؟

## پاسخ

این پرسش را در تحقیقی زیر عنوان «کرامت انسان» کاویده ام.<sup>۱۷</sup> تعریفی را که در آن تحقیق بسط داده ام، در چند نکته زیر به طور فشرده باز می آورم:

۱. «آفریده ها همه کریم هستند».<sup>۱۸</sup> کرامت هر پدیده هم به برخاستن از هستی و اتصال به هستی هوشمند است.<sup>۱۹</sup> بنا بر این اتصال، هر پدیده ای 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>۲۰</sup> و به تسلیم حکم زور نشدن است<sup>۲۱</sup> و به همه پدیده های هستی را کریم دانستن و کرامت هر آفریده را رعایت کردن است.<sup>۲۲</sup> انسان کریم می ماند و بلکه اکرم می شود به تقوی.<sup>۲۳</sup> و تقوی تحقق پیدا می کند به «آزاد و آزادتر شدن از راه رشد»<sup>۲۴</sup> به پیشی گرفتن در علم، در دادگری، در خدمتگزاری، در دوستی و... و به عمل به همه حقوق انسان<sup>۲۵</sup> و افزودن بر کرامت خویش، به تکریم همه پدیده ها و بر انگیختن آفریده ها 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 می آورد- 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 نمی توان به انواع خوب و بد تقسیم کرد. اگر مجازاتهای مقرر و مورد اجرا در نظام های قضائی گوناگون، پی آمدها دارند، بدین خاطر است که در جامعه ها، رابطه ها، رابطه های قوا

۱۷. این تحقیق در فصلی از کتاب *عدالت اجتماعی* آمده است. گزیده ای از آن در همایشی با همین عنوان در دانشگاه افسس در تاریخ ۲۵ نوامبر ۲۰۰۶ ارائه گردید.

۱۸. سوره های اسراء آیه ۷۰ و شعرا آیه ۷ و لقمان آیه ۱۰

۱۹. برای نمونه سوره های انبیاء آیه های ۲۶ و ۲۷ و حجرات آیه ۱۳

۲۰. سوره فجر آیه ۱۵

۲۱. سوره فرقان آیه ۲۵

۲۲. سوره اسراء آیه ۲۳ و فجر آیه های ۱۷ و ۱۸

۲۳. سوره حجرات آیه ۱۳

۲۴. سوره جن آیه ۱۴

۲۵. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به ابوالحسن بنی صدر، *اصول راهنمای اسلام (فصل عدالت)*، انتشارت انقلاب اسلامی، بهمن ۱۳۷۱، ص

بر اساس این رویکرد، کرامت حق است و مجازات نمی باید روند تدنی و سقوط روحی و معنوی مجرم را تسریع و تشدید کند، به عکس می باید 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 نمی تواند دست آویز نادیده گرفتن حقوق و کرامت ذاتی شخص مرتکب 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 نمی توان «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 آسیب های روانی و مادی در زندگی فردی (از بستگان و نزدیکان خود مجرم گرفته تا قربانی او و جامعه پیرامونی) نیست. چگونه می توان 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 مهم ترین پی آمد های قبول اعدام، حتی اگر با رضایت مجرم باشد - چه بسا هم اینک زندانی های زیادی در زندان های تحقیر آمیز دنیا باشند که مرگ را بر زندان ترجیح می دهند-، تحقیر حق حیات است. راه حل 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.

پرسش دهم

اعدام و نظریه دولت

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 بی طرف) چیست؟ اگر دولت می تواند تصمیم بگیرد که آزادی مجرم را سلب کند و برای فلان جرم او را به زندان ابد ببندد 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، برمی گردد. اگر دولت و سیاست، به مثابه قدرت، آن هم قدرت انحصاری و مطلق، تصور شوند، اعدام یکی از حربه های محافظ این دولت خواهد بود و تا مجبور نشده است از آن دست نمی کشد. اما، از دید اینجانب، در یک جامعه آرمانی که دین راهنمای انسان چون بیان آزادی است، تعریف دولت به مدیریت و سازماندهی زندگی در جامعه از طریق مشارکت جمهور شهروندان (ولایت جمهور مردم) بدل می شود. 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 می شود. قبول بلکه تحقق چنین دولتی- که می شود اسم آن را دولت حق نام نهاد- موکول به زمانی است که انسانهای سراسر جهان، عارف به آزادی و حقوق خویش شده و از این راه صاحب آنگونه سازماندهی جمعی شده باشند که بی نیاز از برقراری رابطه قدرت با یکدیگر و با محیط زیست و دیگر جانداران باشد. تحقق چنین دولتی که در گرو انحلال دولت بمثابه حاصل روابط قوا در جامعه و با جامعه های دیگر است- گرچه آرمانی است که در آینده ای تحقق پذیر است که علم آن نزد خدا است، یعنی علم بر تحقق پذیر بودن و زمان تحقق آن مطلق است و انسان آن را ندارد-، اما بمثابه الگو و بدیل آرمانی، نقش جهت یاب 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 می آید.

می دانیم که هم اکنون از جمله مسائل اصلی در جامعه هائی که حتی دولت را در قانون اساسی خویش حقوقمدار (Rechtsstaat) توصیف می کنند، یکی این مسئله است که در برابر قدرت دولت و بنیادهای انتظامی و مالی و سرمایه سالار جامعه، افراد تنها و بی پناه شده اند، زیرا این بنیادها انحصار قدرت در اشکال گوناگون سیاسی و دینی و اقتصادی و اجتماعی و تعلیم و تربیتی و هنری را در اختیار گرفته اند. رهائی انسان در گرو تغییر ساخت این بنیادها و تغییر رابطه انسان و بنیادهای جامعه به ترتیبی است که تصمیم گیرنده، انسان ها و مجری بنیادهای جامعه شوند. این راهکار را این جانب پیشنهاد کرده ام اما در هیچ جامعه ای نشانه ای از توجه همگانی به این یا موارد نظیر این راه حل، مشاهده نمی شود. در غرب الان نزاع جدی میان دو گروه وجود دارد؛ یک گروه که خواهان اقتدار بیشتر دولت هستند و گروه دیگر که بیشتر



می توان پرسید با این وضعیت که می بینیم حتی کشوری چون آلمان با این همه نهادهای حقوق بشری نیز آسیب پذیر است چه کار باید کرد؟ آیا به استناد این تجربه ها، می باید 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 شفاف تر از آنچه امروزه در کشورهای مردم سالار وجود دارد، گنجانده؛

۲. حقوق انسان و حقوق ملی و حتی حقوق جانداران و طبیعت و حقوق جامعه به عنوان عضو جامعه جهانی را می باید با دقت و جزئیات بیشتری از وضع کنونی در قانون اساسی گنجانند؛

۳. بنا بر اصول راهنمای قضاوت و حقوق و بنابر این که دولت به هر رو قدرت است و اختیار حیات انسان را به قدرت نمی باید 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 ترتیبی که در کتاب «انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن» تشریح کرده ام، می باید در شفاف ترین 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 نمی دهد، استقلال انتخاب قاضی و امکان همگانی و آزاد رجوع به قاضی و دادگاه- بدون ترس از هزینه مالی- را می باید برای عموم تضمین کرد. بسا می باید 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 می باید متناسب 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 می کند، و قوه قضائیه آن قضاوت می کند و قوه مجریه اش حکم قاضی را اجرا می کند، می توان ادعا کرد دولت، نه اعمال خشونت، بلکه خشونت زدائی را روش کرده است. و تکرار می کنم 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 آزادی از محکومان به طور مادام العمر را پیدا می کند؟

در پاسخهای پیشین گفتم که محکوم کردن انسان بزهکار به حبس ابد، آن هم با این زندان هایی که در کشورهای همچون ایران داریم، محکوم کردن او به مرگ تدریجی بس زجر آوری است. ای کاش آماری منتشر می شد تا می فهمیدیم در ایران میزان وقوع مرگ در میان کسانی که مدتی از عمرشان را در چنین زندان هایی گذرانده اند در مقایسه با کسانی که اصلاً زندان نرفته اند چقدر است. این تحقیق در برخی کشورهای اروپایی همچون هلند که زندان های آنها به لحاظ کیفی هم در سطح بالایی است انجام گرفته و نشان می دهد که زندان رفته ها در مجموع ۱۰ سال کمتر از افراد زندان نرفته عمر می کنند. اسلام بمتابه بیان آزادی نمی تواند با چنین حکمهایی موافق باشد. در سامانه های جزائی غرب نیز، اینک، خوشبختانه، حبس ابد کم کم به طور کلی دارد برچیده می شود و قانون جزا حتی در موارد جنایت های بسیار سنگین نیز آزادی بعد از گذراندن یک دوره طولانی حبس را حق محکوم و تکلیف دستگاه عدالت می داند. این گونه رویه ها حق است زیرا بدین سان یأس از حیات و مرگ زجر آور را با امید به زندگی جانشین می کند. اما



پرسش یازدهم

اعدام و اصل جمهوریت

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

#### پاسخ

هرگاه ولایت جمهور مردم برقرار شود و قانون اساسی ترجمان ولایت جمهور باشد، این متن لاجرم متنی خواهد بود که بیانگر حقوق فردی انسان ها و حقوق ملی است. 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 می آید. از جمله:

۱. قانون اساسی برای اینست که مسئولیت ها 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 نمی کند. تا این زمان، معمول نبوده جرائم و مجازاتها در قانون اساسی قید شوند. اما با توجه به این واقعیت که دولت قدرت است و زیاده طلبی و زیاده روی سرشت قدرت است، می باید حقوق انسان و حقوق ملی، یک به یک و با شفاف ترین 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 نمی شناسد. در آنچه به حقوق انسان مربوط می شود، جامعه بر اعضای خود ولایت ندارد. به سخن دیگر، جمهور مردم نمی توانند از یک عضو خود حقی از حقوق را سلب کنند. هم بدین خاطر که این حقوق ذاتی انسان هستند و هم بدین لحاظ که سلب حق - که ناشدنی است - به این جا ختم می شود که به قدرت (= زور) اصالت بخشیده شود و قدرت بر رابطه ها 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 می شوند) که در دین بر عالمان اظهار علم فریضه شده است. زیرا استقرار ولایت جمهور مردم وقتی

۵. با اینهمه، 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 می کند، آگاه نیست. به یمن دو جریان آزاد اندیشه ها و اطلاع ها، 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 می توان و باید عمل کرد. از موضع ترویج حق است که می توان و می باید به عمل برخاست ابلاغ حق تا زمانی که وجدان همگانی نسبت به حقیقت (حقوق) و نیز واقعیت ها (یعنی نتایج اصالت و حاکمیت بخشیدن به قدرت که فزونی گرفتن آسیبها و نابسامانی های اجتماعی است) آگاه و بدین آگاهی، تصمیم خویش را تغییر دهد، باید ادامه یابد.

پرسش دوازدهم

اعداد و لیبراليسم

شما در نوشته هایتان گاه از مسابقه جرم و قانون در غرب سخن می گوئید و از فرهنگ سیاسی غرب (لیبرالیسم) به عنوان گفتمان حاکم در غرب انتقاد می کنید. آیا با این درک، پیش بینی می کنید که امکان برگشت اعدام در غرب وجود دارد؟ اگر قرار باشد چنین خطری در غرب پیش نیاید، آیا باید زمینه برای دینی تر شدن حقوق جزا (به معنای دین آزادی) آماده شود؟

### پاسخ

می دانید که بانیان مردمسالاری نگران گرفتار شدن آن به فساد و بازگشت دیکتاتوری بوده اند و هنوز نیز نسبت به این خطر هشدار می دهند. قوت گرفتن تمایل های «راست افراطی» در غرب سبب شده است که هشدار دهندگان، 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 برنامه های انتخاباتی خود گنجانند. شگفت آورتر 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.<sup>۲۶</sup> بنا بر این، 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 می گذارد و حق و آزادی را نیز به قدرت تعریف می کند،<sup>۲۷</sup> بیان قدرتی خشونت گستر است. گسترش انواع خشونت ها در جامعه جهانی امروز و در روابط انسانها با یکدیگر و خشونتی که نسبت به طبیعت و محیط زیست روا می رود حاکی از ربط فلسفه های حاکم بر عقل بشری با توسعه دامنه خشونت است. مسابقه ای که میان تولید انواع جرائم و واکنش دولت ها از طریق افزایش قوانین جزایی، به ویژه قوانین در بردارنده کیفرهای سالب آزادی، در جریان است، به

۲۶. بنگرید: فیروزه بنی صدر، منبع پیشین، انقلاب اسلامی در هجرت، شماره ۵۶۹ آنلاین - <http://goto.glocalnet.net/arkiv2/magh1-569.htm>

۲۷. در لیبرالیسم تعریف آزادی معمولاً به این جا ختم می شود که: آزادی هرکس آنجا پایان می پذیرد که آزادی دیگری از آنجا شروع می شود. با این تعریف روشن است که میان آزادی افراد مرزبندی وجود دارد و چون هر مرزبندی هم یک پاسدار می خواهد، پاسداری از این مرزها نیز به عهده قدرت و اگذار می شود. 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 ناپذیر است. به عبارت دیگر، نه تنها نیازی به مرز و حد نیست بلکه زندگی خلاقانه، یعنی فرارفتن از حد ها 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 آزادی رک: ابوالحسن بنی صدر، *عقل آزاد*، انتشارات انقلاب اسلامی، فرانکفورت، ۱۳۸۳

نسخه آنلاین این کتاب در این جا موجود است: [http://enghelabe-eslami.com/ketab/aghle-azad/aghle\\_azad.pdf](http://enghelabe-eslami.com/ketab/aghle-azad/aghle_azad.pdf)



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 می آورد هرگاه به قسمت اخیر آن توجه شود. در حقیقت، مبارزه موفق با خشونت زدائی، نیاز به بیان آزادی دارد. نیاز به دین بمثابه بیان آزادی دارد زیرا افق معنویت بی کران را به روی انسان می گشاید و مشارکت همگان را در خشونت زدائی میسر می گرداند.

۲. لیبرالیسم، با حربه لائسیته، 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 می آموزد، دین دولتی، دینی از خود بیگانه در بیان قدرت می شود. دولت دینی نیز ناممکن است. زیرا دولت قدرت است. پس نسبت دین و دولت به دوگونه قابل تصور است: دین یا می باید بیان قدرت بشود (همان دین دولتی) و یا بمثابه بیان آزاد، می باید از دولت مستقل شود و راهنمای پندار و گفتار و کردار آزاد انسانها بگردد. دین به مثابه بیان (گفتمان) آزادی، ولایت جمهور مردم را به شرحی که در پاسخ به پرسش دهم آمد برقرار می کند و ولایت جمهور مردم دولت را حتی المقدور حقوق مدار و از هر مرام بیان قدرت، باز حتی المقدور، خالی می گرداند. بدین قرار، شرط فساد ناپذیری مردم سالاری و حقوق مدار 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. سرمایه داری لیبرال، بر محور مصرف، جهانگیر می شود و آینده را از پیش متعین می کند و انسانها را به پیش خور کردن مبتلا می کند، و اینهمه تخریب هستند. این واقعیت که در دنیای امروز دو سوم تولید را فرآورده های ویرانگر تشکیل می دهند و نیز این واقعیت که تنها یک هفتم سرمایه هایی که در جهان حاصل می شود به مثابه نیروی محرکه در تولید بکار می افتد و بقیه در قمار اقتصادی به کار می افتد، می باید چشم انسانها بر خشونت هستی سوزی را باز کند که محیط زیست و انسانها در آن می سوزند. چون در آمار قربانیان خشونت در جهان امروز تأمل کنیم، پرسش مهیبی در برابر عقلهای ما قرار می گیرد: در حالی که در همین زمانه ما بسیاری کودکانی که از گرسنگی می میرند 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 می گذارند و می روند)، هنوز به سن ۴۰ سالگی نرسیده، می میرند و کارگرانی که به بخور نمیر راضی می شوند و کار نمی یابند، و در حالی که قربانیان آسیبها و نابسامانی های اجتماعی چندین هزار برابر کسانی هستند که بخاطر ارتکاب قتل، اعدام می شوند، آیا سرمایه داری لیبرال نیست که مخالفت با اعدام را پوشش خشونتی می کند که به انسان و جانداران و محیط زیست تحمیل می کند؟ این



پرسش سیزدهم

اعدام، نظریه اربعاب و نقش آن در کاهش

موافقان مجازات مرگ می‌گویند اگر کیفر اعدام لغو شود، درصد جرم و جنایت افزایش می‌یابد. با توجه به این که "واقعا" (به لحاظ تجربی) مجازات اعدام دست کم در مواردی جنبه اربابی قوی ای دارد پاسخ شما به این سخن چیست؟

## پاسخ

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

۱. وقتی اعدام را مرعوب کننده 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 پرزور تر 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، اینهمه اعدام بعنوان ریشه کن کردن قاچاق مواد مخدر نتیجه ای جز بیشتر شدن قاچاق این مواد ببار نیآورد. یا با وجود سنگسار و شلاق، چرا تهران از لحاظ تجاوز به حقوق و کرامت زن و ایجاد ناامنی برای آنها در جهان مقامدار شده است و...؟

۲. همانطور که در پاسخ به پرسشهای پیشین خاطر نشان کردم، جامعه ای 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 بسته ای 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 تحول پذیر کردن جامعه، به ترتیبی که هر انسان بتواند از استعدادها، حقوق و آزادی خویش برخوردار شود، مجازاتها را وسیله ایجاد ارباب و بازداشتن انسانها از

۳. بدین قرار، میزان ارعاب 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 جامعه ها، یکی بی محل شدن مجازات به مثابه وسیله ایجاد رعب است. از این منظر در جامعه های صنعتی غرب نیز که تأمل کنید، می بینید تشدید نابرابریها میان قشرهای جامعه و بزرگ تر شدن ابعاد تخریب نیروهای محرکه گزارش می کنند که گروه بندیهای مسلط، تن به بازترشدن نظام اجتماعی نمی دهند زیرا می دانند موقعیت های خود را از دست خواهند داد. از این رو در بسیاری از این کشورها نیز با هرچه قطور تر شدن مجموعه قوانین جزایی مواجه هستیم. نتیجه نظریه ارعاب اینست که جریان رشد کند می شود و نیاز به تحدید آزادیها و استفاده از مجازات به عنوان وسیله سرکوب و ارعاب پدید می آید.

پرسش چهاردهم

اعدام و اعتقاد به آخرت

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 مذهبی هایی که به اصل تداوم حیات و به دنیای دیگر معتقدند می گویند اعدام در نظام دینی چون 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 در باره این استدلال چیست؟

### پاسخ

همانگونه که پیشتر گفتم، این استدلال، استدلال کسانی همچون آقای خلخالی در سالهای اول انقلاب برای توجیه اعمال فجیعانه شان 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 بی گناه 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 بی تقصیر 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 می دارند 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 آزادی و کرامتمندی) غافل می کند به ترتیبی که وارونه حق و واقعیت را، حق و واقعیت می باوراند. توضیح این که اولاً، کسی که بی تقصیر اعدام می شود، صاحب حقی است که به آن تجاوز شده است. بنا بر نص، خداوند از «حقوق الناس» در نمی گذرد. متجاوز به حق (اعدام کننده در اینجا) می باید از حضور در دادگاه عدل الهی اندیشه کند، نه این که جنایت کند و خداوند را مأمور جبران جنایت خود، آنهم در آن جهان کند. ثانیاً، بنا بر فلسفه حیات، لحظه به لحظه حیات هر صاحب حیاتی ارزش دارد. پس کسی که رشته حیاتش قطع می شود، نه تنها امکان رشد را از دست می دهد، بلکه خانواده او و نیز جامعه یک عضو خود را از دست می دهند. 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 می کند که قدرت دائماً پیش پای انسانها می گذارد.

۲. آیا می توانید تصور کنید هرگاه عدالت جزایی جای خود را به وضعیتی بدهد که قاضی ای به خود جرأت دهد بگوید: من می کشم، اگر بی گناه بود، خداوند در قیامت جبران می کند! آیا می توان تصور کرد در چنین نظامی تا کجا حیات بی ارزش شده است؟ چه تحول وارونه ای صورت گرفته است که مرگ بدست

۳. بدین قرار، برای آنکه انسان بعد معنوی خویش را باز یابد و بر حقوق خویش وجدان بجوید و زندگی را برخوردار از حقوق بگرداند، حیات می باید ارزشی مصون از هرگونه تعرض بیابد. چنین انسانی است که در جریان رشد، از رهگذر برخورد افزایش اندیشه و عمل سازنده، رشد خویش را مداوم می کند، چنانکه جریان رشد حتی با رسیدن مرگ نیز قطع نمی شود.

۴. نیک که تأمل کنید می بینید این نظر، بازمانده نظریه معروف «مجازات کن، اگر محکوم بی گناه بود، زودتر به بهشت می رود» است که در دورانی که کلیسا جانشین امپراطوری رم می شد و بساط تفتیش عقاید را می گسترده، توسط قدرت دینی کلیسایی ساخته شده بود. می دانید کاری که در تابستان ۱۳۶۷ با زندانیان بی پناه سیاسی در زندان های ایران شد، حتی از تفتیش عقاید در دوران انگیزاسیون کلیسایی نیز سبعانه تر و ستمگرانه تر بود.

۵. این خاصّ استبدادی که در ایران بنام دین برقرار شد نیست که «چگونه مردن» را وسیله توجیه جنایت بقصد استقرار استبداد می کند؛ بنا بر قرآن، فرعون نیز چنین می کرد. تمامی استبدادهائی که بنام دین یا مرام برقرار شده اند، از فلسفه مرگ مشروعیت گرفته اند. چنانکه در دوران استالین، محکومان می باید پذیرفتند بخاطر حزب، به گناه ناکرده اعتراف کنند و مجازات اعدام را بپذیرند. توجیه این بود که حزب به نقش تاریخی خود عمل می کند و جامعه آرمانی آنها را بنا می نهد! بر عهده شما می گذارم مطالعه و انتشار توجیه کشتار، توسط پل پت در کامبوج، اعدامها و تصفیه های خونین در چین دوران مائو و جنایتها در دوران نازیسم و فاشیسم در آلمان و ایتالیا و... را. برای آزاد شدن انسانها از این و آن نوع بیان قدرت و وجدان یافتنشان بر آزادی و حقوق ذاتی خویش، این گونه مطالعه ها می توانند بسیار مفید باشند. افزون بر آن، آزاد کردن انسان از روشهایی که بکار قدرت باوری می آیند، به خصوص منطق صوری، ضرورت به تمام دارد. همراه با آن، دین به مثابه بیان آزادی است که می باید پیشنهاد کرد.



پرسش پانزدهم

اعدام و اصول مطلق در اخلاق

نظر شما در مورد این استدلال بعضی از مخالفان اخلاق گرای اعدام که می گویند «کشتن کشتن است» و هیچ گاه کشتن (خواه به شکل کیفر اعدام باشد و خواه در مقام دفاع یا خودکشی) حق نمی شود چیست؟

## پاسخ

«کشتن کشتن است» سخن درخوری نیست. در واقع با استفاده از منطق صوری ساخته شده است. زیرا عقل را از واقعیت های بسیاری غافل می کند. از جمله از این واقعیت های اساسی؛

۱. کسی که در موضع دفاع از حق است و مورد تجاوز قرار می گیرد، بر اصل موازنه عدمی می باید 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 حق مدار، 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 راه ها را بر او بست و صاحب حق را در موقعیتی قرارداد که متجاوزان، سرور آزادگان، حسین (ع) را در آن قرار دادند، بر اوست، اولاً، از حق حیات خود دفاع کند و ثانیاً، چون قدرت تنها بر اثر مقاومت است که منحل می شود، به استقامت برخیزد. در این شرایط ولو تسلیم شدن موجب نجات جان او و کسان او شود، نمی باید 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، به گونه ای که، بر اثر این مقاومت او، جبهه میان حق و قدرت (= زور) بر همگان شفاف گشته است، نمی توان 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 می کنم که قدرت تنها بر اثر مقاومت است که از بزرگ و متمرکز شدن باز می ایستد و روی به انحلال می نهد. دلیل آن نیز اینست که قدرت از تخریب کردن و میراندن پدید می آید. هرگاه مقاومتی نبیند، ویران می کند و می کشد و بزرگ و متمرکز می شود. بنا بر این، استقامت در برابر متجاوز جهاد است.<sup>۲۸</sup> جامعه ای که تن به استقامت در برابر قدرت متجاوز نمی دهد، مرگ و ویرانی ای که می باید تحمل

۲۸. در متون دینی وقتی دین به مثابه بیان آزادی و مرام خشونت زدائی قهیم 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 پیشاروی حاکم ستمگر و جهاد اکبر مبارزه با غفلتی است که دامنگیر انسان می شود و از بعد معنوی و کرامت و حقوق و آزادی خویش غافل می ماند. این جهاد در واقع به معنای تمرین

۳. همه کشتن های بناحق 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 خودکشی کننده تجاوز کننده بوده است به خود. هر چند از این نظر که هر دو، به حیات، به کرامت انسان و حقوق جامعه تجاوز کرده اند، برابرند، اما اعدام تجاوز را دوبرابر می کند. از این نظر، اعدام از خودکشی بدتر است. از نظر دیگری نیز بدتر است و آن اینکه خودکشی را جامعه ها - دولت ها معمولاً جرم می دانند و تا بتوانند می کوشند اسباب و عوامل میل به خودکشی را از میان بردارند. اما اعدام را جامعه- دولت خود تصدی می کند و به این طریق در واقع از ارزش حیات می کاهد و به قدرت (= زور) اصالت می دهد و فرصت انتقاد از خود و فرصت اصلاح را از محکوم می گیرد.

اما از جهت دیگری، خودکشی بدتر است. از این جهت که خودکشی فعل پذیری مطلق و چشم پوشی 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)، ذلیلانه ترین روش، همانا خود کشتن می شود. مسئولیت آنها که می دانند و به دارندگان حق هشدار نمی دهند 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 می شدند این مرگی است بخاطر احقاق حق و بنابراین، حیات جاوید است. زیرا سبب می شود انسانها به حقوق خویش وجدان یابند و قدرت متجاوز از میان بر خیزد.

پرسش شانزدهم

اعدام و باور به اصل توحید

آیا خدشناسی قائلان به اعدام با اصل توحید که به عبارتی می توان گفت باید قلب اسلام باشد می سازد؟

## پاسخ

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

۱. **توحید، قانونی است که حیات هر موجود زنده از آن پیروی می کند.** چرا که تا عناصر دارای میل جفت و ترکیب شدن با یکدیگر، در نسبت های معین توحید نجویند و رهبری و نیرو یا نیروهای محرکه نیابند و جهت و هدف پیدا نکنند، موجود زنده پدید نمی آید. در برابر، تا عامل یا عواملی از بیرون به درون موجود زنده در نیاید یا در نیابند و مجموعه زنده را به گروه بندیهای متضاد بدل نکند یا نکنند، موجود زنده گرفتار جبر مرگ نمی شود؛ تضاد، برخلاف توحید، قانونی است که مرگ از آن پیروی می کند.<sup>۲۹</sup>

برای نمونه، هر زمان قتلی واقع می شود، عامل یا عواملی در قاتل و در رابطه او با مقتول و دیگرانی 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 می باید تضاد را از میان بردارد و با برقرار کردن توحید اجتماعی، جنایت را ترمیم و جبران کند.

۲. **در جامعه ها، به میزانی که تضادها وجود دارند، جرم و جنایت و دیگر آسیبها و نابسامانی های اجتماعی نیز وجود دارند.** مقصر وجود تضادها در هر جامعه، مردم آن جامعه هستند. نه تنها بدین خاطر که روابط خود را با جامعه های دیگر و محیط زیست، بر اصل موازنه عدمی، برقرار نمی کنند و یکدیگر را عامل تضادهای اجتماعی می گردانند، 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 می کنند و بر این اساس با یکدیگر و با طبیعت، روابط قوایی اغلب خصومت آمیز و خشونت زا برقرار می کنند. نتیجه آنست که تضادها بر تضادها افزوده می شوند و انواع جنایت ها و جرم ها و دیگر آسیبهای اجتماعی را تولید می کنند. پیشگیری از آسیبهای اجتماعی به تغییر اصل و باور راهنما و نیز تضاد زدائی تحقق پیدا می کند. وگرنه، در جامعه پر تضاد، مجازات اعدام بیانگر تشدید تضادها و بسا مشوق روش کردن خشونت و

۲۹. این موضوع در کتاب *تضاد و توحید* به تفصیل و اشکافی شده است. نسخه آنلاین این کتاب در این جا موجود است:

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

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 به تنها 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 ارعاب 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 بر کاسته یا افزوده شدن وزن زور در رابطه‌ها را ارزیابی کند. اعدام، زور را 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 نباوراند؟ از این رو است که قرآن، سعی در تلافی بدی را نوعی سیئه متقابل و افزودن بر بدی می‌داند<sup>۳۰</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 برآنها 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 همان سان 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 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

۳۰. برای مثال در سوره شوری آیه ۴۰ می‌خوانیم: وجزاء سینه سینه مثلها فمن عفا واصلح فاجره علی الله انه لا یحب الظالمین و در آیه ۳۴ سوره فصلت نیز داریم؛ ولا تستوی الحسنه ولا السیبه اذفع بالتی هی احسن فاذا الذی بینک و بینه عداوه کانه ولی حمیم

۵. بنا بر اصل تضاد، تبعیض به زیان جانی، پذیرفته و بسا ستوده است. اما بنا بر اصل توحید، تبعیض در باره 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 شده است اما اعدام او، اولاً، از مقتول، رفع تبعیض نمی کند. ثانیاً، با اعدام، جامعه همان تبعیض را به سود خود و به زیان قاتل، بکار می برد. 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 می کند. چرا که قضاوت تابع تبعیضهای موجود و واجب الرعایه در جامعه می شود. 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 تبعیض ها و کاستن از تضادها و افزودن بر توحید اجتماعی دارد.

۶. بنا بر اصل ثنویت، جرمها و مجازاتها در رابطه با محور فعال، تعیین می شوند. برای مثال، در جامعه سرمایه داری لیبرال، سرمایه محور فعال است. پس بخش وسیعی از جرمها در رابطه با این محور تعیین می شود (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 شده اند. جز این محور، محورهای دیگر نیز وجود دارند، از میان برداشتن محورها نه تنها از عوامل مهم بازیافت توحید اجتماعی است، بلکه سامانه جزائی را دیگر می کند و مجازاتهای غیر قابل ترمیم و جبران را بی محل می کند.

## نتیجه گیری

از ابوالحسن بنی صدر



اینک یک بار دیگر در پرسشهای ۱۵ گانه تأمل کنیم؛ پرسشهایی که در برگزیده نظر و استدلال موافقان اعدام هستند، همه، بیانگر مصلحت اند و نه حق؛ گویای طرزفکری هستند که مصلحت را فوق حق و حقیقت و حاکم بر حق می دانند. در حقیقت، نسبت قدرت به حق، نسبت تضاد است. از این رو، تمامی بیان های قدرت، مصلحت را بیرون از حق و حاکم بر حق می باوراند. محورهای می گویند 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 آزادی را جانشین بیان قدرت بگردانند، می باید این نظامها را نیز دگرگون کند تا بر اصل موازنه عدمی و موافق بیان آزادی، مصلحت بیرون از حق، مفسدتی شناخته شود که هست و کار دستگاه قضائی، بر میزان عدالت، برقرار کردن حق و رساندن آن به حق دار بگردد.

برای آنکه نظام قضائی بتواند نگهبان حقوق بگردد، سامانه (نظام) های حقوقی و جزائی می باید 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 بی اختیاری انسان است. آیا سلب اختیار از خود به قصد زور گوئی، می تواند خودجوش و خود انگیز باشد؟ نه. خودجوشی از خاصه های 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 آزادی خود را از دست نمی دهد و عمل آزاد چون از زور خالی است، جنایت کارانه نمی شود. پس، بر اصل توحید، قاضی نخست می باید 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 نمی شوند.

از دید توحیدی که به قرآن بنگرید، می بینید 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 می کنند، توحید را اندر نیافته اند و بنابر این، از جهت عمومی توحیدی که قرآن مکرر به انسان نشان می دهد، غافلند. به خصوص که عمل غیر آزاد، گزارشگر اندازه ناتوانی انسان از برخورداری از حقوق خویش است. توضیح این که حقوق انسان ذاتی او هستند و با همدیگر "یک مجموعه" را تشکیل می دهند. محیط اجتماعی و نیز محیط زیست می باید امکان برخورداری از حقوق را به هر انسانی بدهند. به سخن دیگر، محیطی که این امکان را به اعضای جامعه نمی دهد، 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 اینجا است که محل و مجال برای تغییر جهت نیرو به زور نیست و جرمی نیز واقع نمی شود. به میزانی که

بدین قرار، آنها که نمی دانند یا غافلند که حقوق انسان ذاتی حیات او هستند و گمان می برند حقوق انسان موضوعه هستند، بدیهی است از این واقعیت هم به آسانی غافل می شوند که حیات خالی از حقوق، زندگی پر از زور و درجا عدم می شود. بازیافتن موازنه عدمی بمثابه اصل راهنما ضرورت دارد تا انسان از غفلت خویش بدرآید و چون با جنایتی رویارو شد، منطق صوری را روش نکند و بدان خود را از دیدن تمامی واقعیت مجرمانه محروم نسازد. جامعه ای که وجدان جمعی او توانائی مشاهده نه بخشی از واقعیت که تمامی واقعیت را داشته باشد، به سطوح بالای اخلاقی نظر می افکند و به اعدام بمثابه مجازات رضایت نمی دهد.

یکبار دیگر در استدلال ها و نظریات موافقان اعدام تأمل کنیم: آنها ناظر به "واقعیت" نیستند، ناظر به ذهنیت ها (Subjectivism) هستند. برای مثال، بنا بر ذهنیتی که دارند و یا فکر می کنند جامعه دارد، اعدام را وسیله ارباب و کاستن از میل به جنایت می انگارند. غافل از این که به زور است که اصالت می دهند و اگر چنین می کنند، بدین خاطر است که اصل راهنمای عقل آنها و یا به تصور آنها عقل جمعی از اصل ثنویت تک محوری پیروی می کند. چرا که بر این اصل، قدرت (= زور) فعال مایشاء و ناظم زندگی انسانها است. انسانهای فعل پذیر، بنا بر اصل اطاعت از قدرت، در نظامی و بنا بر نظمی که قدرت برقرار می کند، زندگی می کنند. 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 بر اصل توحید، بیان آزادی را راهنمای عقل آزاد و عمل آزاد انسان ها نکنیم؟ چرا ندانیم که قدرت از رابطه قوا میان انسانها پدید می آید و از خود هستی ندارد؟ چرا به یمن توحید اجتماعی، رابطه ها را باز تاب رابطه انسان با خدا و یا رابطه های خالی از زور میان انسانهای آزاد نکنیم و بجای ترس و رها کردن مقاومت بر حق، که نافی کرامت انسان و ناقض زندگی حقوقمند اوست، شرکت در رهبری و مسئولیت شناسی را ننشانیم و وجدان جمعی همه سونگر و توانا به برقراری رابطه مستقیم با واقعیت را پدید نیاوریم و از اعدام و دیگر مجازاتهای جبران ناپذیر دیگر بی نیاز نشویم؟

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

دومین پروتکل اختیاری میثاق بین المللی حقوق سیاسی و مدنی به منظور الغای مجازات مرگ مصوبه ۱۵  
دسامبر / 1989 قطعنامه ۱۲۸/۴۴ مجمع عمومی

کشورهای عضو این پروتکل؛

با اعتقاد به اینکه الغای مجازات مرگ، به ازدیاد منزلت و ارزش انسان کمک می کند و استمرار توسعه حقوق بشر است، با یادآوری به ماده ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر، مصوبه ۱۰ دسامبر 1948 و ماده ۶ میثاق بین المللی حقوق سیاسی و مدنی مصوبه 16 دسامبر ۱۹۶۶ و با توجه به ماده ۶ میثاق بین المللی حقوق سیاسی و مدنی راجع به مطلوبیت و اعتقاد راسخ نسبت به الغاء مجازات مرگ، با اعتقاد به اینکه هر اقدامی در لغو مجازات مرگ بمثابة استمرار در بهره مند شدن از حق زندگی است، با آرزو به پذیرش یک تعهد بین المللی جهت منسوخ کردن مجازات مرگ، بدین وسیله (کشورهای عضو این پروتکل) موارد ذیل را پذیرفته اند :

ماده یکم

۱. هیچ فردی در قلمرو قضاوت کشورهای عضو این پروتکل اعدام نخواهد شد.
۲. هر کشور عضو، تمام اقدامات لازم را در جهت منسوخ کردن مجازات مرگ در قلمرو قضائی خود، بعمل خواهد آورد.

ماده دوم

۱. هیچ حق شرطی برای این پروتکل قابل پذیرش نمی باشد، 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 میباید و برای جرائم بسیار مهمی که طبیعت جنگ در خلال مدت جنگ اقتضا می کند.
۲. کشور عضو حق شرط گذارنده در زمان تصویب یا ملحق شدن می پذیرد که قوانین مربوط و قابل اجرای مجلس قانونگذاری ملی خود را در زمان جنگ به دبیر کل سازمان ملل ابلاغ کند.
۳. کشور عضو حق شرط گذارنده، دبیر کل 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 کرده اند و اقداماتی را که در جهت به اجرا درآمدن پروتکل حاضر به تصویب رسانده اند 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 نمی دهد، تمدید خواهد شد (به قوت خود باقی می باشد) مگر آنکه کشور عضو مربوط در زمان تصویب یا الحاق بیانیه ای در جهت مخالفت، امضاء کرده باشد.

## ماده پنجم

قوانین این پروتکل برای کشورهای عضو اولین پروتکل اختیاری میثاق بین المللی حقوق سیاسی و مدنی مصوبه 16 دسامبر ۱۹۶۶، که صلاحیت کمیته حقوق بشر را نسبت به دریافت و رسیدگی کردن شکایات افراد تابع در قلمرو قضائی خود (پذیرفته اند) تمدید خواهد شد. (به قوت خود باقی می باشد) مگر آنکه کشور عضو مربوطه در زمان تصویب یا الحاق بیانیه ای را در جهت مخالفت، به امضاء رسانده باشد.

## ماده ششم

۱. قوانین این پروتکل بمتأبه قوانین ضمیمه ای 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 می باشد.
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 دبیر کل 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 دبیر کل سازمان ملل متحد به اجرا درخواهد آمد.

۵. دبیر کل سازمان ملل، سپرده های هر سند تصویبی یا الحاقیه ای را به اطلاع تمام کشورهای که این پروتکل را امضاء کرده اند و یا به آن پیوسته اند، خواهد رساند.

#### ماده هشتم

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

۲. برای کشوری که این پروتکل را بعد از سپرده شدن دهمین سند تصویب یا الحاقیه، آنرا 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 می باشد.

#### ماده دهم

دبیر کل 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: بیانیه های صادر شده طبق ماده ۴ یا ۵ این پروتکل

ج: امضاء ها، مصوبه ها و الحاقیه ها 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. دبیر کل سازمان ملل، رونوشت های تأیید شده این پروتکل را به تمام کشورهای عضو، طبق ماده ۴۸ میثاق، ارسال خواهد داشت.

متن پرسش و پاسخ

با

آیت الله منتظری (ره) در باره اعدام

پس از اینکه مقالات کتاب آماده شدند، به منظور آگاهی از دیدگاه های تازه مرحوم آیت الله منتظری در باره کیفر اعدام و نیز با توجه به اینکه به نظر می رسید 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 نامه ای که در بردارنده پاره ای سوالات 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 می شود.

### 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 در باره یکی از مبرم ترین 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 می شوم از دیدگاه های انتقادی آیت الله منتظری در باره 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 پرسش های مطرح شده بپردازند. با توجه به این که پاسخ های آقای بنی صدر در مقام طرح اسلام آزادی بود، لازم دیدم عین پاسخ های ایشان را به اطلاع برسانم.

در همین زمینه آقای عمادالدین باقی از شاگردان آیت الله منتظری چندی پیش گزارشی در باره تحولات تازه فقهی در زمینه کرامت ذاتی انسان منتشر کرده اند که مستند به آرای فقهی جدید آیه 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 می دادند، می توانست نقطه عطفی باشد. مشکل اعدام و مجازات های تزدیلی و بی رحمانه به طور خاص، و خشونت گرائی به طور عام، در سطح باورها و اصول اندیشه راهنماست که باید حل شود. تلاش برای حل مساله اعدام از نظر دینی، حتی برای آنها که به دین باور ندارند، مهم است. زیرا اولاً، انسانها در جامعه زندگی می کنند و قوام و دوام هر جامعه به اشتراکات آن است و در ثانی، بحث جامع در باره 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 می آید. زیرا در جامعه



به نظر اینجانب و با توجه به تجربه پژوهشی ای که در ارتباط نزدیک با مراکز تحقیق حقوقی در غرب به دست آورده ام، پاسخ های آقای بنی صدر در مقام روشنفکری و دین شناسی راهگشاست و می تواند نگاه نوینی را در باب حقوق جزای اسلامی باز کند. حقوقدانان دین باور با این نگاه می توانند با نظام های حقوق بشری به یک گفت و گوی جدی و پردامنه بپردازند. 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 می شود، التزام به پیامدهای عینی آن در عرصه قانونگذاری و اجرا و قضا همزمان طرح می شود. از این روست که به نظرم این اندیشه قابلیت مواجه شدن با پرسش ها و اندیشه های 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 نمی دهد، می خواهم خواهش کنم کارشناسانی از طرف آن مقام که اهل نظر و دقت در این مباحث هستند، متن پرسش و پاسخ ها را از مطالعه بگذرانند و اگر لازم دیدند، نظر خود را در مواردی که حس می کنند 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 مسلمانان را به راه حل ها نزدیک تر سازد. زیرا اگر از دیدگاه آیت الله منتظری این تحقیق حاوی مطالبی 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 در باره 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 توجیه پذیر (به لحاظ موازین شرع) است؟

۲. آیا نظریه «حدودی بودن تشریح الهی» در مورد مجازات ها (نظریه مختار آقای بنی صدر)، در برابر «عینی بودن تشریح» که فهم رایج فقهی است، را آنگونه که در مقاله آمده است می پذیرید؟ حدودی بودن تشریح به این معنا است که شارع فقط «حد-اقل» و «حد-اکثر» کیفر را تعیین کرده است و بر همین اساس، تفسیر آیات و روایات گوناگونی که دلالت بر عدم تعدی از حدود الله می کنند، در زمینه نظام مجازاتها، که بنابر اصل تخفیف و عفو و صلح است، به این معنا می شود که تجاوز از «حد-اکثر» کیفر ممنوع است، و حتی می توان جلوتر رفت و گفت توقف بر «حد-اکثر» هم مجاز نیست و مصداق تجاوز از حد خداست. پرواضح است امکان حرکت قانونگذار زمینی بین حداقل و حداکثر وجود دارد. اما عینی بودن

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 مسئله 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 اخلاق در نظام پولی و ارزی کشور حکم اعدام آنها صادر شده است. یا بسیار سهمگین تر این که، به نقل از سخنرانی رئیس قوه قضائیه در «همایش بین المللی علمی کاربردی جنبه های 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. همانجور که مستحضرید عناوینی مانند جرم قاچاق مواد مخدر یا جرایم ضد امنیتی همگی جرائم تعزیری اند. 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 مجازات های تعزیراتی خلاف شرع است، آیت الله خمینی موضوع را به جناب عالی 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 بین المللی، فرایبورگ-آلمان



اثر از نیک آهنگ کوثر