

پرسش و پاسخ در باره اعدام - ۲

● پیش از ورود به پرسش های بعدی، لازم می دانم در باره نظریه تعطیلی حدود در زمان غیبت که در پاسخ به پرسش اول به آن اشاره شد توضیحی ارائه کنم. بدین قرار که بحث عدم جواز اجرای حدود در زمان غیبت معصوم 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 قابل قبول در باره حقوق اسلامی می شناسم. زیرا اگر اسلام بیان آزادی باشد دیگر نظریه تعلیق حدود الهی معنا که ندارد هیچ، بلکه گوینده آن 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 (۱) به طور کلی ناسازگار است. بنابراین، از دید اینجانب نظریه عدم اجرای حدود در زمان غیبت راه حل عادلانه ای برای نظام جزایی مسلمانان نیست. زیرا این توجیه جز این معنا نمی دهد که بخشی از قرآن را بلااجرا کنیم. پرسش این است که هرگاه به این عذر که چون امام عادل در دسترس نیست می توان بخشی از قرآن را بلااجرا دانست، چگونه نتوان به همان عذر، بخش های دیگر قرآن را اجرا نکرد؟

قابل ذکر است که در میان اهل تسنن هم رویکردی شبیه این وجود دارد. جدای از جریان حکم عمر ابن خطاب در مورد تعطیل حد سقرت در شرایط آن روز جامعه عرب، طارق رمضان از استادان حقوق اسلامی که نوه حسن البنا از بنیانگذاران اخوان المسلمین مصر است در مارس ۲۰۰۵ به صورت فوری در فراخوانی بین المللی خواهان تعلیق حدود شده است. (۲) 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 می کنند.

این دو راه کار شیعه و سنی، به علت غفلت از واقعیت ها، در پیروی از منطق صوری، یافته شده اند. حال آنکه، تاکید می کنم، هرگاه اسلام را بیان آزادی بخوانیم، بمنابیه یک نظام، تمامی آن را هم زمان می باید به عمل درآوریم، که اگر چنین کنیم، جامعه به سوی معنویت می رود. بدین معنا که جامعه همزمان نسبت به جرائم سخت حساسیت نشان می دهد، نسبت به بازماندگان و قربانیان جنایت همدرد و همبسته و نسبت به انتقاد از خود، جازم می شود. در این جامعه، هر عضو جامعه، عدالت را "جبران" زور و ویرانی ای (مثلاً جنایت قتل) می داند و راه حل دستگاه عدالت برای مبارزه با آن عبارت می شود از حذف فرصت زورگویی در روابط و تلاش برای ترمیم و التیام دردها و خسارت ناشی از زور و خشونت که از سوی مجرم و یا جامعه به کار رفته است. این عدالت، سرکوبگر و انتقام گیر نیست، بلکه عدالتی است که مبتنی بر ولایت جمهور مردم است که مبنای صلح است و دعوتی است به مشارکت آزادانه و کامل و فعال تک تک اعضای جامعه در تحقق آن. بدین عدالت است که فرد و جامعه منزلت و اعتماد و تسلی می جوید و به تدریج زخم ها و دردهای ناشی از بزه بهبود می یابد. وگرنه، در جامعه های امروز که قدرت (=زور و سلطه) را «اصیل» می انگارند و در تمامی ابعاد زندگی برای آن نقش اول را در نظر گرفته اند، با نگاهی به شرق و غرب عالم درمی یابیم که نتیجه کاربرد این همه مجازات های سرکوب گرانه، از انواع سلب آزادی گرفته تا سلب حیات، نه کاهش جرم بوده است، نه قربانیان جرم و بستگان او با این روش های عدالت جزایی تسلی جسته و یا از حس انتقام گیری آن ها کاسته شده است، نه مجرمان اصلاح شده اند و نه خانواده و بستگان آن ها از عوارض اجرای مجازات در امان مانده اند، و نه جامعه به طور جدی به انتقاد از خویش و ریشه یابی فراوانی جرائم و مجازاتها پرداخته است.

● بر پاسخ این جانب به پرسش اول، اشکال شده است که

«۱. عدم اجرای قصاص به دلیل ۱- فقدان مصلحت یا وجود مفسده که از آیت الله شاهرودی نقل شده یا ۲- به دلیل عدم امکان تحصیل علم قطعی بر تقصیر کامل مرتکب یا ۳- به دلیل شرط حضور معصوم یا منسوب خاص؛ هیچیک نافی اجماع بر حکم قصاص نیست. زیرا این سه نظریه ناظر به اجراء است. صاحبان این سه نظریه حکم قصاص را نفی نمی کنند بلکه کلاً یا در مواردی آن را قابل اجرا نمی دانند. مخالف تشریح حکم اعدام نیستند تا اجماع را منتفی بدانیم. و ۲. در این خصوص به عرض می رساند که توصیه به تخفیف، صلح، عفو و رحمت در قرآن و سنت موج می زند. اما همین قرآن که مشتمل بر این توصیه ها و مشحون از آن است، حق قصاص را نیز مقرر نموده است؛ لکن چون این حق، حق الناس بوده و اختیارش به دست مردم بوده بلافاصله آن ها را به عفو و رحمت توصیه نموده است. قصاص را به عنوان قانون عفو را به عنوان توصیه بیان نموده است.»

به این پژوهشگر محترم حوزوی یادآور می شود که رابطه حکم مرگ به عنوان حد و نص از سه حال خارج نیست:

۱. در باره هر یک از حدود، از جمله حدود مستوجب اعدام، متن وجود دارد و دلالت آن بر اعدام هم قطعی است؛ در این صورت، دیگر نیازی برای اجتهاد جدید نیست و بلکه با وجود نص هر اجتهادی باطل می شود و محلی برای تحقق اجماع هم نمی ماند زیرا مدرک قطعی داریم. این ظاهراً استدلال غالب فقیهان سنتی است.

۲. متن قرآنی در باره مجازات مرگ وجود دارد اما این متن در بردارنده حکم قطعی و الزام آور بر اعدام نیست؛ 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 (بنا بر تبیین خود قرآن) و نیز اصول راهنمای قضاوت (باز بنا بر تبیین خود قرآن) معین می کنند. مراد از جهت، همان مقصود نهایی شارع است. تلقی رایج که در آن حکم خدا دو قسمت می شود و قسمتی اولی بیان حکم اعدام و قسمت دومی "توصیه" به عفو شمرده می شود، ناشی از دو غفلت است: غفلت اول این است که این تفسیر، حکم قرآنی را متناقض می سازد؛ زیرا اگر دلالت حکم آیه برای امکان قصاص کردن (=آیه ۱۷۸ سوره بقره) قطعی بود، نه اعدام قابل تبدیل به دیه بود و نه بطریق اولی قاتل قابل عفو بود. حال آنکه بنا بر سیاق آیه و فهم عمومی، مطابق آیه، قصاص می تواند اعدام باشد و یا به وسیله دیه و یا حتی، به عفو، کلاً بلااجرا شود. بنابراین، قرآن نه تنها لزومی برای اعدام نمی بیند بلکه در همین آیه و در آیات معتنابه دیگر که ذکر کردیم از حق جبران، حق عفو و حق صلح به عنوان جهت گیری تشریحی الهی در موارد کیفری سخن می گوید. غفلت دوم این که قطعی تلقی کردن حکم، هر دو نظر فقه سنتی - که از دید من هر دو هم صائب نیستند- یعنی یکی قول به اجرای حدود و بسط ید «ولی امر» و دیگری قول به عدم اجرای حدود، نیز بی محل می شوند.

موضوع بحث اجماع یا عدم آن نیست. بلکه این اینست 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 قطعی شمردن احکام قطع دست و کشتن، به وسیله قرآن انجام نشده است و بنابر تحقیقات تاریخی بیشتر مآخوذ از فقه یهودی و مسیحی (نمونه های سنگسار، ارتداد و مجازات آن، جهت شدت بخشیدن به مجازات ها که نیاز قدرتمداران را بر می آورد) است. 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، دویار بار 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، گونیم 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 ببریم. 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 جزائبات فهمیدیم، آنگاه باید بگوییم که اطلاق حدودالله به احکام جزایی به این نحو است که حد یعنی "محدوده ای" یا "فضایی" که حد بالای آن را، حداکثر مجازات معین می کند. بنابراین، شیوه تشریح الهی در جزائبات (برای مثال حکم موجود در آیات راجع به قتل یا سرقت یا زنا) به این گونه است که مسلمان موظف است دون حداکثر کیفر که، برای مثال، در قتل عمدی، اعدام است، مجازات معین کند. هم بخاطر رعایت اصول راهنمای قضاوت و هم بخاطر رعایت حقوق انسان و هم بلحاظ ناممکن بودن حصول علم قطعی و نبود کمال ملکه عدالت. دانستی است که بنا بر این که قصاص موجب حیات برخوردار از حقوق است، اگر قاتل عفو شد، قصاص بمنابۀ علت بایی و جبران و ترمیم بر جایی ماند. پس تعدی از حد خدا که در قرآن نهی شده است یعنی این که به حداکثر نزدیک شدن در مقام مجازات. اگر نه جهت دیه گرفتن و بهتر از آن، عفو کردن را در پیش گرفتن. برای تفصیل بیشتر این نظر، به کتاب حقوق انسان در قرآن مراجعه کنید.

۳. حالتی که نص وجود ندارد. اگر نص وجود ندارد و جرائی وقوع می یابند که قانون گذار می باید برای آنها مجازات معین کند، اولاً دعوی اجماع نادرست است و ثانیاً قانونگذاری کیفری لاجرم باید موافق اصول راهنمای قرآن جریان یابد. بدیهی است اجتهاد نمی تواند ناقض حقوق انسان و مخالف ارزش حیات و به فراخوانده شدن انسان به گزاردن حق حیات و ناقض اصول راهنمای قضاوت در قرآن باشد.

حال در زیر به تأمل در پرسش های بعدی راجع به اعدام می پردازیم:

پرسش چهارم. 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) استثناء قائلید؟ آیا برای نمونه و از دید یک مسلمان، مجازات مرگ برای صدام را قبول داشتید؟

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:

۱/۴. 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.

۲/۴. 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 او در برابر حقوق مردم خبر می داد، اعتراف به نیافتن علم قطعی و عادلانه نبودن احکام صادره او بود. او مرتکب جنایت شد، آن هم نه یک قتل که به قول خود او در کتاب خطراتش، دست کم، ۵۰۰ قتل.

۳/۴. 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 زبان را دو زبان 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 دعوائی این چنینی، 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 اولی و ضرر به آن، صاحب مقدار شیری شود که از آن چرا ایجاد شده است. "و داود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرت اذ نقشت فیه غنم القوم و کنا لحکمهم شاهدین (آیه ۷۸ سوره انبیاء)" اعدام نه یک ضرر در برابر یک ضرر است بلکه یک زبان را چند زبان کردن است. زیرا غیر از احساس کردن انسان ها نسبت به حق حیات، جامعه های انسانی را از انتقاد و ارزیابی منصفانه روابط خویش نیز باز می دارد. اعدام پاک کردن صورت مسأله است و در حقیقت، در تصور همگانی، 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 بمنابۀ 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.

۴/۴. 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 چهارمی گسترده تر کردن فضای لاکراه، فضای آزادی و معنویت. همانطور که مشاهده می شود، در جامعه، 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 مپرس.

۵/۴. تصریح قرآن بر این که زشتکاری قومی شما را به زشتکاری بر نیانگیزد، 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 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 بهمان اندازه، مجازات را با آنکه تجویز می کند اما بد (سینه) می دانند (۳). در نظر او، عفو مقدم بر مجازات، بخصوص در مجازات اعدام است چرا که خداوند بنا را بر صیانت حیات نهاده است و از بین بردن حیات قاتل را از بین بردن نشأت حیات الهی می داند که در انحصار خود خداست. از دید این عربی عفو حق است و قصاص به معنای اعدام مغایر آن، زیرا عفو پاسداری از حیات دیگری است. (۴) در حقیقت، در آیه های ۳۴ و ۳۵ سوره سجد، خداوند استعداد هنرمندی انسان را مخاطب قرار می دهد و او را به هنر بدی را به نیکی پاداش بخشیدن می خواند.

۶/۴. 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 جهانی از ماهیت صدام و روابط پنهان و آشکار او، از جمله با حکومتهای کاتر 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 محروم شد که جنایات انجام گرفته متعلق به گذشته نیست، چرا که زمان حال در بردار گذشته و باردار آینده است. پس

استبداد، بمثابه جنایت بر ضد جامعه، مسأله حال و آینده جامعه است. اعدام فرصت ترمیم و جبران را از صدام نیز گرفت. چنین شد روزگار ایرانیان، از جمله به این علت که اعدامها، در روزهای اول انقلاب ۵۷، آنها را از درک خطر باز سازی استبداد وابسته باز داشت. 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 افراد در خدمت رژیم ساقط شده، به آن ها و به خود در واقع فرصت می داد بر شدت تبهکاری های انجام گرفته وجدان یابد 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 کار را با کشتن بهترین ها ادامه خواهید داد. ای کاش، جامعه پی آمدهای آن خشونت ها را مثل امروز می دید و نمی گذاشت ایران قربانی چرخه هولناک خشونت شود.

پرسش پنجم. مجازات مرگ دست کم در مواردی از دید قربانیان جرم بر خوردی منصفانه 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 این پرسش در ضمن پاسخ به پرسش اول و چهارم آمده است. با وجود این خاطر نشان می کنم که آنچه موجب رنج و درد می شود، دست کم دو امر واقع هستند:

یکی جنایتی که عزیز کسی یا خانواده ای را بکام مرگ کشانده است و دیگری یکی از این دو حس است: 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، خبر 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. 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 مبنا، 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 راست گرا فقدان امنیت و بازگرداندن آن از راه اعمال قدرت و سخت گیری در مجازاتها را دستور کار انتخاباتی خود می کنند. افزایش بزهکاری ها به ویژه میان نسل جوان که در گزارش های جنایی در دو نمونه آمریکا و فرانسه به چشم می خورد گواه شکست کامل این روش هستند. تجربه این کشورها به ما می آموزند که آنها که اعمال زور را تنها راهکار و یا راهکار اصلی می شمارند، هم بدین دلیل که، بنا بر قاعده، زور هدفی جز زور نمی تواند داشته باشد، و هم بدین خاطر که بکار بردگان آن نمی خواهند برگ برنده خود را از دست بدهند، خود عامل فزونی آسیبها و نابسامانی ها می شوند.

پرسش ششم. کمیته حقوق بشر سازمان ملل در باره محتوای میثاق بین المللی 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 فوق العاده ای 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؟

پرسش ششم شما چند پرسش را در بر می گیرد که باید جزء جزء بررسی شود؟

۱/۶ این گزاره که حق حیات انسان در برابر خدا مطلق است، معنادار نیست. خداوند خالق هستی انسان و هر جاندار است. هر چند در تاریخ آمده است که در دوران هایی 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 بر اصل ثنویت تک محوری و با بکار بردن منطق صوری، از یاد انسان می برند 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 می کنند، 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 ضرورت های آن، می رسد 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 ساله ای، نسلی قربانی شد و خسارتی عظیم، هم مادی و هم انسانی، به دو کشور و کل منطقه و بسی بر بسیاری از انسان های بی گناه در اقصی نقاط عالم وارد شد. ناگفته نماند که این فلسفه تنها نزد روحانیان حاکم بر ایران وجود ندارد بلکه نزد غالب فرقه های فاشیستی و استالینستی و نظائر آنها چنین بوده است و هست.

هرگاه دین را بیان آزادی و شامل حقوق انسان و هر ذی وجودی بشماریم، "وضعیت فوق العاده" عبارت می شود از قرار گرفتن صاحب حق در برابر متجاوز به حق. در چنین اوضاع و احوالی، انسان در مقام دفاع از حق خویش باید روشی را برگزیند که زور از میان برخیزد و متجاوز نیز از زورمداری و سلطه جوئی آزاد شود. در این روش چه بسا دین بمثابه بیان آزادی بخاطر این که روش زندگی آزاد و حقوقمند است بکار او می آید و بدان، او راه آزادی را از بیراهه زورپرستی تشخیص می دهد. بر این اساس، ایستادگی بی تزلزل بر حقوق خویش، روشی است که می باید بکار برد. زیرا قدرت جز با استقامت ذیحق، واپس نمی نشیند و تن به انحلال نمی دهد. هرگاه از آغاز، انسانها از آزادی و حقوق خویش غافل نشوند، قدرت نمی تواند پدید آید تا حیات آدمی را ناچیز کند. ترک استقامت، بنام مصلحت حفظ حیات، حیات را نجات نمی دهد بلکه مرگ تدریجی در دراز مدت و توأم با شکنجه، به سخن دیگر، زندگی در موقعیت دون انسان را بیار می آورد. در حالی که این مرگ خفت بار، مرگهای خفت بار دیگری را هم از پی می آورد، ایستادگی بر سر حق، ولو به مرگ بیانجامد، زندگی آزاد و حقوقمند را تضمین می کند. کاری که حسین (ع) در کربلا کرد از نوع استقامت بر حق است. آن مرگ که به تعبیر رسا و زیبایی قرآن حیات است این مرگ است. اما همزمان باید هشدار داد که ایستادگی بر سر خط، به موازنه عدمی نیاز دارد (حرکت در راه خدا). توضیح این که صاحب حق نباید واکنش شود و وارد روابط قوا در شکل

خشونت آمیز خود شود. او از موضع احقاق حق، یعنی دفاع از حیات مستقل و آزاد و حقوقمند خود و دیگری، و بی محل کردن قدرت (= زور) می باید به استقامت برخیزد. توضیحات مفصل تر شیوه خشونت زدائی و قواعد اجرای آن را در کتاب عقل آزاد، به ویژه از صفحه ۲۶۵ تا ۲۷۱، آورده ام و دعوت می کنم برای مطالعه بیشتر به آن مراجعه کنید.

۶/۲ نظر کمیته حقوق بشر سازمان ملل که "حق زندگی ... بالاترین حقی است که در هیچ زمانی حتی در دورانی که وضعیت فوق العاده‌ای پیش آید که حیات یک ملت در خطر تهدید باشد، قابل فروکاستن نیست."، نظر شفاف نیست. با وجود این، چند نکته اساسی در این باره شایان توجه است:

یکم. حقوق یک مجموعه را تشکیل می دهند و سخن از «بالاترین» حق، آدمی را به یاد تقدم اسلام بر استقلال و آزادی و حتی بر ایران و حیات انسان می اندازد که در بالا بررسی شد. زیرا یک معنای تعبیر حیات بمناب «بالاترین حق»، می تواند این باشد که در مواردی حق حیات خالی از حقوق دیگری است که از آن پایین تر هستند. این منطق تقدم سازی در عمل نیز کار را به ایجاد فضای خالی می کشاند که زور آن را بر می کند. اما حقوق، ذاتی حیات هستند و حیات خالی از حقوق، نبود حیات، یعنی مرگ است.

دوم. اما آن وضعیت فوق العاده ای که سبب به خطر افتادن حیات یک ملت می شود، 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 می شود، 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، اقلیت سلطه گر بر اکثریت سلطه پذیر حاکم شده است، با رنج و درد می توان شاهد بود که عرصه زندگی های خالی از حقوق یا مرگ زجر آور چند میلیارد انسان و محیط زیست او چگونه شکل گرفته است.

سوم. بسا مقصود کمیته اینست که حتا در چنین موقعیتی، دولتی که حق مدار است و دفاع در برابر تجاوز 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 درون مرزها در برابر تجاوز استبدادیان به آزادی و حقوق انسان، به استقامت پرداختیم. از جمله، به «شورای عالی قضائی» که با استفاده از فرصت جنگ، به خود اجازه قانون گذاری 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 مخل 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 سخنان حق است. اگر هم کمیته این قصد را نداشته است، این حکم چون حق است بر کمیته است که بر آن تصریح کند.

پرسش هفتم. آیا وضعیت تاریخی و 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 بهره‌کاری 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 ناسامانی ها اجتماعی را بیشتر خواهد کرد و از این رو باید صبر کرد تا جامعه آمادگی پیدا کند، فقط 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 سرزمین پالایش اخلاق و کیش مهر بوده است. هرگاه مجموعه ای از تدابیر - به تریبی 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 در می یابد که از مهمترین خشونت زدائی ها، جانشین کردن مجازات های بیاتر حس انتقام و زور بمناب 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 تا در ایران بودم، با اعدام مخالفت می کردم و همواره هشدار می دادم اعدام را با بدترین ها شروع می کنند تا به بهترین ها می رسند و آن را ادامه می دهند. در همان روزهای نخست انقلاب در هر اجتماعی حاضر می شدم، از جمله پرسش ها، 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 گوشیدم 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 مردم سالار و دارای حاکمیت قانون می بینیم که مجازات ها دست آویز اقتدار گرانی هستند. پس باید از همان آغاز کار توان دولت را برای اعمال خشونت به حداقل رساند. به همین خاطر، در آن دوران در برابر جو غالب، دائماً با «نهادهای تازه تأسیس انقلابی» مخالفت می کردم و آنها را بی تعارف ستون پایه هائی می خواندم که، بر آنها، بنای جدید استبداد ساخته می شوند. به نظرم در همان روزهای پیش از کودتای خرداد ۶۰، جامعه در یافته بود که هشدارهایم به حق بوده اند. امروز که بیش از ۲۶ سال از کودتای خرداد ۶۰ بر علیه معتمد مردم ایران می گذرد، به نظرم جامعه به تجربه به این نتیجه رسیده باشد و از این رو آمادگی اش برای لغای مجازات اعدام، در اکثر جرائم به غیر از قتل ها و تجاوزهای فجیع، به ویژه اگر با پشتیبانی بیان دین باشد کم نباشد.

۳/ اگر جامعه هنوز آمادگی پذیرفتن لغای 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 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 لغای آن رای نخواهد داد. و البته بدیهی است اقلیتی هم که با نقض اصل جمهوریت بر ملتی ولایت مطلقه پیدا می کند، مجازات اعدام را بمناب سلاح اصلی بکار می برد و آن را لغاء نمی کند و همانطور که در رویه دستگاه قضایی می بینیم، جانبداری از لغای آن را تا حد ارتداد نیز مورد تعقیب و مجازات قرار می دهد.

اما پرسشی که باقی می ماند این است که چنین جامعه ای پس چگونه 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 خشونت رها شود و در افق باز لا آگراه، زندگی حقوقمند و برخوردار از بعد معنوی بجوید؟ آیا راهی جز استقامت بر تبلیغ و ترویج کلمه حق هست؟ بر این مبنا، من بر لغای مجازات اعدام حتی در چنین جامعه ای اصرار می ورزم.

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

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

۱/ ۸ «آفریده ها همه کریم هستند» (۵) کرامت هر پدیده هم به برخاستن از هستی و اتصال به هستی هوشمند است. (۶) 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 (۷) و به تسلیم حکم زور نشدن است (۸) و به همه پدیده های هستی را کریم دانستن و کرامت هر آفریده را رعایت کردن است. (۹) انسان کریم می ماند و بلکه اکرم می شود به تقوی. (۱۰) و تقوی تحقق پیدا می کند به «آزاد و آزادتر شدن از راه رشد» (۱۱) به پیشی گرفتن در علم، در دادگری، در خدمتگزاری، در دوستی و... و به عمل به همه حقوق انسان (۱۲) 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 قضایی گوناگون، پی آمدها دارند، بدین خاطر است که در جامعه ها، رابطه ها، رابطه های قوا هستند. باید هشدار داد که انسانهایی که نتوانسته اند در رابطه با نزدیکان خود نیز از زور بی نیاز شوند، بطریق اولی نمی توانند راه کاری جز مجازاتهای را بپذیرند که خود فی نفسه خشونت آمیز هستند. با این حال، نمی باید تسلیم چرخه خشونت (جرم - مجازات خشن) شد بلکه به این انسان باید گوشزد کرد که بنا بر اصول راهنمای قضاوت در قرآن، می توان مجازاتهای را مقرر کرد که محتوای آنها جبران و ترمیم باشد.

بر اساس این رویکرد، کرامت حق است و مجازات نمی باید روند تندی 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/ ۸ 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 ابراد 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 آمدهای قبول اعدام، حتی اگر با رضایت مجرم باشد - چه بسا هم همینک 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 هشدار دهیم و به انسان شأن و مقام خلیفه خدا را یادآور شویم.

پرسش نهم. در نظریه سیاسی شما دولت در برابر اعدام چه نقشی دارد؟ آیا دولت اصلاً حقی برای مجازات کردن دارد؟ چرا؟ 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 به این پرسش به نوع تلقی ما از سیاست و قدرت، به ویژه تلقی از 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، دین راهنمای انسان چون بیان آزادی است، در این دیدگاه، تعریف دولت، مدیریت و سازماندهی زندگی در جامعه از طریق مشارکت جمهور شهروندان (ولایت جمهور مردم) 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 - موقوف 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 منتجه 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 دانید که هم اکنون از جمله مسائل اصلی در جامعه هائی که حتی دولت را در قانون اساسی حقوق مدار (۱۳) 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 هستند که انحصار قدرت در اشکال گوناگون سیاسی و دینی و اقتصادی و اجتماعی و تعلیمی و تربیتی و هنری را در اختیار دارند. رهائی انسان در گرو تغییر ساخت این بنیادها و تغییر رابطه انسان و بنیادهای جامعه به تربیتی 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 در جامعه مدنی غرب حضور دارند و خواهان گسترش آزادی ها هستند. گروه اول که معمولاً هم دولت های موجود را در دست دارند با هزینه کردن از ثروت ملی روز به روز به قلمرو گسترده تری از اعمال و مظاهر خشونت همچون انواع فسادهای مالی و افزایش نیروهای نظامی و امنیتی و پلیسی و تحدید آزادیها وارد می شوند. الان در آمریکا و در انگلستان و در فرانسه و سوئیس و... همین طرفداران نظر اول برنده انتخابات شده اند. از فردای ۱۱ سپتامبر بهانه تازه ای به نام مبارزه با «تروریسم بین المللی» نیز به یکی از بهانه های اصلی این گروه تبدیل شده است. تجربه در این کشورها مسلم می کند که با این روندها دولت هر چه بیشتر به سمت قدرتمنداری پیش می رود و بنابراین، تجاوز به حقوق انسان، به ویژه انسان های غیر شهروند، به طور عینی افزایش می یابد. می دانید که رسوایی مربوط به پرونده خالد المصري همچنان برای دولت آلمان باقی است. این شخص لبنانی تبار که دارای گذرنامه آلمانی هم بوده است (خود تصور کنید اگر شهروند آلمان نبود چه می شد) تحت همین عنوان مبارزه با تروریسم با اطلاع سازمانهای امنیتی آلمان و به دست سازمان سیا در مقدونیه ربوده شده و بیش از ۵ ماه (از دسامبر ۲۰۰۳ تا ماه مه ۲۰۰۴) در شرایطی زجر آور در زندانی در افغانستان توقیف شده بود. و کیلس ده ها نامه به سران سیاسی در آلمان می نویسد اما هیچ کس توجه نمی کند زیرا او عرب تبار بوده است. پس ملاحظه می کنیم که حتی در دولت سوسیالیستی چون دولت شرودر در آلمان که مولف او در قدرت حزب حقوق بشری سبزه بوده است از این نوع تجاوزها صورت گرفته است. در این اوضاع و احوال، روشهای جنایت کارانه دوت آمریکا، در عراق و زندانهایش و در گوانتانامو، (شکار انسان ها، شکنجه های باور نکردنی و سخت تحقیر آمیز، آدم ربائی، پرونده سازی و صادر کردن حکم محکومیت برای جرائم ساختگی) دیگر نباید مورد تعجب باشد.

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 بگوییم 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 گنجانند.

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 بهر 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. برای دولت، در خارج از قلمرو حقوق، هیچ محل عملی باقی نگذاشت. برای این امر باید آزادی بیان را تا حد اطلاق آن پاسداری کرد. سازمان دولت را نیز می باید متناسب با وظایف چنین دولتی سازگار کرد. در چنین دولتی است که اگر قوه مقننه که از جامعه ملی نمایندگی می کند، و بر طبق قانون اساسی، قانون وضع می کند، و قوه قضائیه قضاوت می کند و قوه مجریه 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 گفتیم 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 آمارهای 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 با کسانی که اصلاً زندان نرفته اند چقدر فرق دارد. 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 بمثابه بیان آزادی نمی تواند با چنین حکمهایی موافق باشد. در سامانه های جزائی غرب نیز، اینک، حبس ابد کم کم به طور کلی دارد بر چیده 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 زندان در دنیای کنونی هنوز با مجازات بعنوان جبران و ترمیم فاصله بسیار دارد. بنا بر اصل جبران و ترمیم و دیگر اصول راهنمای قضاوت و عدالت، می توان و ما به عنوان مسلمان مکلفیم مجازاتهایی را تصویب و به اجرا گذاریم که، بنا بر آنها، محکومان مدتی را که تحت مهار دولت قرار دارند زمانی بدانند برای یافتن راه های جبران بزهی که مرتکب شده اند و ترمیم زخم ها و آسیب هایی که با ارتکاب جرم در وهله اول در مورد خویشان، و سپس بزه دیدگان مستقیم و غیر مستقیم و کل جامعه روا داشته اند و در عوض جامعه نیز حق بازگشت او به پیکره اجتماع و اعاده اعتماد متقابل را مقرر کند. می دانم که خواننده ممکن است بگوید این آرمانی است که هرگز به دست نخواهد آمد و شدت خشونتی که ایران را فراگرفته است و نیز واقعیت های تلخ مجرمانه امروزی گویای چیز دیگری است. اما یادآور می شوم انقلاب ۵۷ که می رفت تا انفجاری در روابط قضا و سیاست و جامعه باشد اتفاقاً چنین آرمانی را داشت: همگانی شدن فرهنگ آزادی و معنوی کردن سیاست، هدف انقلاب بود. من هم نمی گویم این کاری است که به تنهایی از دادگستری بر خواهد آمد - گرچه در حوزه جرائم و مجازات ها این دستگاه اولین پاسخگو باید باشد. اما تکرار این موضوع فایده دارد که اصلاح نظام دادگستری بر مبنای اسلام به مثابه بیان معنویت و آزادی در همان دوران انقلاب پیشنهاد شد؛ پیشنهاد جدی این جانب در تدوین قانون اساسی این بود که ستون پایه های قدرت جدیدی برای دولت پس از انقلاب ساخته نشود و بلکه بر عکس، ستون های موجود، به ویژه دادگاه ها و دادرها را باید بر اصل جمهوریت و مردم سالاری شورایی و مشارکتی متحول کرد. اما همچون دیگر پیشنهادها که از محتوای خود خالی و از خشونت پر شدند، به جای جمهوریت بخشی به دادگستری، دادگاه های انقلاب و جوخه های اعدام بر پا شدند و این پیشنهاد نیز از محتوی خود خالی و از خشونت پر شد. بدین سان بود که زندان هر چند به روش ارسطوئیان دانشگاه نام گرفت اما در محتوا و در عمل، مدرسه ای شد که در آن زندانیان به اصطلاح متشرع تحت نام تعزیر شکنجه گری و دیگر رفتارهای جنایتکارانه را آموخته و زندانیان آن، شکنجه شدن، تحقیر شدن، اعتراف کردن و اعدام شدن را تعلیم دیده و می بینند! نتیجه این شده است که طبق گزارش های رسمی و غیر رسمی فراوان که از ایران دریافت می کنم، در زندان های ایران هم اکنون چه بسیارند زندانیانی که تحت شکنجه زندانیان و بازجو از یک سو و گاه تجاوزهای وقیحانه جسمی و روحی و به ویژه خشونت جنسی هم بندی ها از سوی دیگر، هر روز آرزوی مرگ می کنند.

۱ برای تفصیل بیشتر رک به: کتاب حقوق انسان 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.

۲ 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 او مراجعه کنید.

http://www.tariqramadan.com/article.php?id_article=264&lang=en

۳ به مقاله ارزنده زیر مراجعه کنید: رضا فیض، مفهوم کیفر در عرفان ابن عربی، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، الهیات و حقوق، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ - شماره ۹ و ۱۰، ص ۵۸-۳۹

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

۵ سوره های اسراء آیه ۷۰ و شعرا آیه ۷ و لقمان آیه ۱۰

۶ برای نمونه سوره های انبیاء آیه های ۲۶ و ۲۷ و حجرات آیه ۱۳

۷ سوره فجر آیه ۱۵

۸ سوره فرقان آیه ۲۵

۹ سوره اسراء آیه ۲۳ و فجر آیه های ۱۷ و ۱۸

۱۰ سوره حجرات آیه ۱۳

۱۱ سوره جن آیه ۱۴

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

Rechtsstaat ۱۳