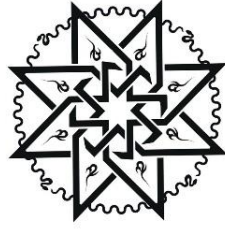




کشتن مرگ ارزان

شروین وکیلی





دباره می کشتن مرگ ارزان

شروین وکیلی

از مجموعه انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا، نوروز ۱۳۹۵

بهره‌برداری از مطالب این کتاب با ذکر مرجع آزاد است.

شیوه نامه

کتابی که در دست دارید هدیه ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خوانده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی هایشان می توانید
تارنمای شخصی یا کانال تلگرامشان را در این نشانی ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)

پیش در آمد

طی سالهای گذشته جامعه‌ی ایرانی به بازاندیشی ریشه‌ای و عمیقی در همه‌ی پیش‌داشتهای خود مشغول بوده و از این نظر باید حوزه‌ی تمدنی‌مان را ویژه و یگانه دانست. بحرانهای اجتماعی پیاپی حوزه‌ی تمدنی ما با انحطاط و تباهی اقتدار سیاسی دولت صفوی آغاز شد و به شکننده شدن ساختارهای نهادی زیر فشار موج تمدن مدرن انجامید. به ویژه در سه چهار دهه‌ی گذشته بحرانهای یاد شده شدت و دامنه‌ی وخیمی پیدا کرده و به زنجیره‌ای از انقلابها، کشمکشها و جنگها در قلمرو ایران زمین دامن زده است. قلمرو تمدن ایرانی طی صد سال گذشته به حدود سی کشور تجزیه شده و تقریباً همه‌ی این کشورها در حال حاضر به شکلی مستقیم (به دنبال فتح نظامی) یا غیرمستقیم (با واسطه‌ی دولتی دست‌نشانده، واپس‌گرا و سرکوبگر) در اشغال نظامی نیروهای بیگانه قرار دارند و همزمان میدان جنگی پردامنه هم هستند که تنها کشور ایران در میانه‌ی این هنگامه تا حدودی از این بلا در امان مانده است.

امنیت و ثبات نسبی حاکم بر ایران پیش از هرچیز از تداوم فرهنگ و تمدن ایرانی در این خطه ناشی می‌شود و پیامد این حقیقت است که این بخش مرکزی از قلمرو ایران زمین طی صد سال گذشته مستعمره‌ی دولتهای غربی نشد و بنابراین با روند پارسی‌زدایی و ایرانی‌زدایی و قومیت‌تراشی روبرو نشد و بر خلاف همسایگانش کشوری نوپا و بی‌هویت محسوب نمی‌شود. به همین خاطر هم بازاندیشی درباره‌ی هویت ایرانی و شک و تردید درباره‌ی بسیاری از مبانی تقدیس شده‌ی دیرینه در همین قلمرو میانی بیشترین شدت را داشته

و بارورترین نتایج را هم به دنبال داشته است. هرچند در پیچیدگی و کارآمدی این دستاوردها نباید اغراق کرد.

یکی از بحثهایی که طی سالهای گذشته اهمیت یافته و به تدریج به بخشی از گفتمان عمومی تبدیل می‌شود، ماجرای داوری درباره‌ی مجازات اعدام است. در حال حاضر مرزبندی مشخصی میان هواداران و مخالفان مجازات اعدام در جامعه‌مان وجود دارد. هریک از این دو جبهه حریفان رویاروی خویش را با برچسبها و کلیشه‌هایی فرو می‌پوشانند و می‌کوشند با منسوب کردن‌شان به اردوگاه بدنام تندروهای مذهبی یا ضدمذهبی از اعتبار دعوی رقیب بکاهند. به این ترتیب از یک سو کسانی را داریم که هر نوع موافقت با مجازات اعدام را به همدلی و همراهی و مزدوری نظام سیاسی و تعصبهای مذهبی‌اش مربوط می‌سازند و از سوی دیگر مخالفان اعدام هستند که همچون مزدوران اجنبی و دین‌ستیزان و دشمنان شرع خداوند وانموده می‌شوند.

این برچسب‌زدن‌ها و کلیشه‌سازی‌ها از سیاسی بودن درگیری یاد شده بر می‌خیزد و راه را بر اندیشیدن عقلانی در این زمینه مسدود می‌کند. یعنی در اینجا با نوعی کمخونی خرد و نارسایی نقد روبرو هستیم که غیاب سخنی اندیشیده را با اتهام بستن به این و آن جبران می‌کند و می‌کوشد تهیای استدلال را با بلاغت و گفتارهای دراماتیک پر کند. اما حقیقت آن است که پرسش از روا بودن یا نبودن مجازات اعدام مسئله‌ای مهم و جدی و اندیشه‌برانگیز است و موضوعی نیست که بتوان آن را به این گفتمانهای ساده‌لوحانه و جدل‌های سیاسی فرو کاست.

آیا به راستی دولت حق دارد جان یکی از شهروندانش را بستاند؟ آیا درباره‌ی کسی که جان قربانی بیگناهی را می‌گیرد، رواست که جانش گرفته شود؟ آیا می‌توان و آیا می‌بایست اعدام را با زندان جایگزین کرد؟ اینها پرسشهایی مهم و جدی هستند که پناه بردن به تفسیری خاص از شرعیات یا پنهان شدن پشت

مصلحان اجتماعی مدرن برای پاسخگویی بدان بسنده نیست. وقتی پرسش از روایی یا ناروایی اعدام مطرح می‌شود، به پشتوانه‌ای فلسفی نیاز داریم که مفهوم حق و دادگری را مشخص سازد و ارزش جان انسانها و پیوند میان جنایت و این ارزش را مشخص سازد. این فلسفه‌ی حق به تنهایی کافی نیست و به دنبال آن باید دستگامی اخلاقی برساخته شود که حد و مرز کردارهای خوب و بد را روشن سازد و دایره‌ی کردارهای مجاز برای فرد را مشخص سازد. در نهایت نیازمندیم تا با پشتوانه‌ی آن فلسفه‌ی حق و آن چارچوب اخلاقی به نظامی حقوقی دست یابیم که جایگاه و کارکرد و دایره‌ی مداخله‌ی نهادهای اجتماعی را روشن سازد.

صاحب این قلم طی سالهای گذشته از سویی با هواداران اعدام و از سوی دیگر با مخالفان اعدام رویارو و دست به گریبان بوده و این همه تا حدودی بدان خاطر است که جویای فلسفه‌ی حق و دستگام اخلاقی و نظام حقوقی پشتیبانِ دعوی‌های مطرح شده بوده است. یعنی برای داوری عقلانی درباره‌ی نظر موافق یا مخالف با اعدام، باید سه سازه‌ی مفهومی یاد شده وجود داشته باشد. وگرنه در غیاب‌شان با بروز سلیقه‌هایی شخصی یا ابراز احساساتی غیرعقلانی و هیجانی روبرو هستیم که ممکن است همدلی یا دلزدگی مان را برانگیزد، اما به هر صورت نمی‌تواند موضوع نقد عقلانی قرار بگیرد و چیزی فراتر از رفتارهایی ناسنجیده و زودگذر نیست که زیر تاثیر عوامل محیطی بر افراد عارض شده است.

حقیقت آن است که در جریان بحث و گفتگوهای دیرپا با هواداران و مخالفان اعدام اکنون به این نتیجه رسیده‌ام که جامعه‌ی ایرانی با وجود تشخیص درست مسئله و ارزیابی سنجیده‌ای که از اهمیت این موضوع دارد، و جسارت و بی‌پروایی ارجمندی که برای بازاندیشی در آن به خرج داده است، به کلی از پشتوانه‌ای عقلانی و نظامی نظری برای دفاع از موضع له یا علیه اعدام بی‌بهره است، یا اگر هم چنین نباشد، هنگام بحث و گفتگو در این زمینه با مهارت تمام دلایل عقلانی‌اش در حوزه‌ی بحث را پنهان می‌کند!

در این نوشتار خواهم کوشید برای موضع خویش که موافق با اعدام جانیان است، دستگاهی نظری بنیاد کنم و تا حد امکان صورتبندی‌ای عقلانی از گفتمانِ هواداران و مخالفان اعدام به دست دهم تا نقد آن در آینده ممکن شود و مسیرهایی برای پیکربندی نظری‌اش برای موافقان و مخالفان فراهم آید. بدیهی است که در این نوشتار هم از همان زاویه‌ی نظریه‌ی سیستمهای پیچیده به موضوع خواهم نگریست و گفتارهایم ادامه‌ای و کاربردی از دستگاه نظری زروان محسوب می‌شود.

بستر تاریخ و اجتماعی مسئله

دو نکته به ظاهر در همه‌ی تمدنهای انسانی پیش فرض گرفته می‌شده است. یعنی در سراسر جغرافیای شناخته شده‌ی انسانی و در سراسر تاریخ مستندی که در دست داریم، هیچ جامعه‌ای را سراغ نداریم که این دو قاعده را نداشته باشند:

الف) برخی از کردارها جرم یا گناه قلمداد می‌شوند و باید مجازات شوند.

ب) کشتن یک انسان شدیدترین و بدترین جرم است و وخیم‌ترین مجازات یعنی اعدام را به دنبال دارد.

این دو را در مدل زروان می‌توان به این صورت بازگو کرد:

الف) در همه‌ی نظامهای اجتماعی کردارهایی که از «من» سر بزند و قلبم^۱ «دیگری» را کاهش دهد، بسته به شدت و دامنه‌ی تاثیر، غیراخلاقی، گناه، جرم یا جنایت دانسته می‌شود. هرچه قلبم بیشتر کاهش یابد، شدت جرم یاد شده افزونتر می‌شود. این قاعده ستون فقرات مشترکی است که نظامهای حقوقی همه‌ی جوامع را به هم متصل می‌کند. بدیهی است که در هر جامعه آداب و رسوم و آیین‌ها و تابوهایی ویژه تکامل می‌یابند که نقض‌شان با تکیه به پیش‌داشتهایی متافیزیکی و گاه جادویی به همین ترتیب جرم و گناه قلمداد می‌شود.

^۱ سرواژه‌ی قلبم در دیدگاه زروان چهار متغیر مرکزی سیستمهای پیچیده‌ی خودسازمانده متصل به من را نشان می‌دهند و غایت‌های ذاتی و درونی سیستمهای تکاملی هستند. این سرواژه از حرف نخست این چهار کلمه تشکیل یافته است: قدرت، لذت، بقا، معنا.

اما چون این پیش‌داشته‌ها تصادفی و دلخواهی است و عمومیت ندارد، در مقام کارکردی عمومی برای همه‌ی جوامع اعتبار ندارند و باید حاشیه‌ای فرهنگی و گوشته‌ای فرعی در اطراف یک استخوان‌بندی پایدار و عمومی دانسته شوند که همانا تعریف جرم در معنای کاستن از قلبم باشد. تعبیر دقیقی برای این مفهوم افزودن و کاستن از قلبم در ایران زمین از دیرباز وجود داشته که همانا «نیکی / آزار» است (به نیکی گرای و میازار کس / ره رستگاری همین است و بس).

ب) کشتن انسان، که به معنای از میان بردن بنیادی‌ترین لایه‌ی فراز^۲ یعنی سطح زیستی است، کل دایره‌ی امکان قلبم را از بین می‌برد. یعنی با کشتن انسان و منتفی شدن بقای وی خود به خود کل دامنه‌ی قدرت و لذت و معنای او نیز منتفی می‌شود. در این معنا، کشتن انسان همواره شدیدترین جرم یا گناه قلمداد می‌شده و با از میان برداشتن قاتل تلافی می‌شده است. به بیان زروانی یعنی کسی که کل دایره‌ی امکان قلبم دیگری را منتفی کند، دایره‌ی امکان قلبم خویش را از دست خواهد داد.

در گذر تاریخ با الگویی به نسبت عام و فراگیر روبرو هستیم که به نهادمند شدن روزافزون این دو انجامیده است. یعنی در ابتدای کار و در جوامع گردآورنده و شکارچی اولیه احتمالاً همان کسی که مورد ظلم و ستم قرار می‌گرفته یا خویشاوندانش به شکلی متناسب با قلبم کاسته شده از وی، قلبم فرد گناهکار را کاهش می‌داده‌اند. اما به تدریج این الگوی انتقام شخصی به سطح اجتماعی گره خورد و در مدارهایی از قدرت نهادین بازتعریف شد. به شکلی که از عصر هخامنشی به بعد که جهشی چشمگیر در پیچیدگی نهادهای

^۲ در دیدگاه زروانی فراز سرواژه‌ایست که چهار سطح سلسله مراتبی پیچیدگی مربوط به من را نشان می‌دهد. این کلمه از نخستین حرف این چهار کلمه تشکیل یافته است: فرهنگی، روانی، اجتماعی و زیستی.

اجتماعی را شاهد هستیم، مداخله‌ی سازمان یافته‌ی نهادهای دولتی در مجازات‌ها را می‌بینیم و به ویژه اعدام گویا چارچوبی دولتی پیدا کرده است.

از تواریخ هرودوت و منابع یونانی معاصر هخامنشیان چنین بر می‌آید که سازمان سیاسی هخامنشیان به مفهومی شفاف و روشن از دادگری مسلح بوده و کمابیش آن را همتای مفهوم سیستمی قلبم صورتبندی می‌کرده است. گزارش هرودوت از این که شاهنشاه ایران قاتلی را به خاطر کارهای نیکی که پیشتر کرده بود از مجازات مرگ رها کند و در مقابل او را به ماموریتی مرگبار برای اکتشاف دریایی گسیل کرد، نشان می‌دهد که نوعی حسابگری و محاسبه‌ی عقلانی به ساز و کار مجازات افزوده شده است. به شکلی که میزان قلبم کاسته شده در جریان جرم اندازه‌گیری می‌شده و مجازات متناسب با آن تعیین می‌شده و به تعبیری قرار بر این بوده که به همان مقداری که فرد قلبم را کاسته، از قلبم‌اش کاسته شود.

منابع درباری هخامنشی نیز با این گزارشها سازگار هستند. داریوش بزرگ به روشنی مفهوم داد را در اسناد حکومتی‌اش صورتبندی کرده است. او ارکان کشور پارس (ایران) که مردمان بسیار و سرزمینهای پهناور دوردست دارد را بوم (بقا)، مردم (قدرت) و شادی (لذت) دانسته است. به شکلی مبهم به معنا نیز در قالب مفهوم دین و تقدس اهورامزدا اشاره کرده است. نیروهای تهدید کننده‌ی ایران را نیز خشکسالی و دشمن و دروغ دانسته که ضد بقا و قدرت و معنا هستند. در همان منابع درباری در سازگاری با گزارش منابع عبرانی و یونانی همزمان می‌خوانیم که نظام حقوقی شفاف و روشنی در دولت هخامنشی وجود داشته که داد (داتّه) یا قانون نامیده می‌شده و سرزمینهای تابع هخامنشیان آن را می‌پذیرفته و بر آن اساس رفتار می‌کرده‌اند.

روند نهادمند شدن مجازات پس از عصر هخامنشی همچنان ادامه یافت و با افت و خیز فراوان به امروز رسید. تمام نظامهای سیاسی پیچیده و سلسله مراتبی ساز و کارهای مجازات را در درون خود سامان می‌داده و آن را به امری دولتی و نهادمند تبدیل می‌کرده‌اند. در مقابل هر جا با فروپاشی نظامهای نهادین روبرو

می‌شویم و کاسته شدن از پیچیدگی اجتماعی را می‌بینیم، با بازگشتی به وضعیت ابتدایی تر انتقامجویی شخصی روبرو می‌شویم. چنین الگویی را پس از حمله‌ی اسکندر گجسته و فروپاشی دولت پارس می‌بینیم و مشابهش را باز پس از ویرانی دولت روم در اروپا باز می‌یابیم. یعنی هر جا که ساز و کارهای اجتماعی می‌توانسته، مجازات و به ویژه اعدام جنایتکاران را برعهده می‌گرفته و هر جا که چنین امکانی از دست می‌رفته، خود مردم در سطحی شخصی با انتقامجویی‌های شخصی و خانوادگی مجازات را اعمال می‌کرده‌اند.

در کنار این الگوی نهادمند شدن مجازات و به ویژه اعدام، از دیرباز با جریانهایی هم روبرو بوده‌ایم که منتقد اعدام و کشتن مجرمان بوده‌اند. چنین می‌نماید که کهنترین این اندیشه‌ها در ایران زمین شکل گرفته باشند و حوزه‌ی تمدن ایرانی تا به امروز همچنان در این زمینه پیشتاز و تاثیرگذار بوده است. کهنترین نظام فکری که خشونت بر جانداران را ناروا می‌دانست و حتا کشتن جانوران خوراکی را غیرمجاز می‌دانست، چارچوب نگرش زرتشتی است که کهنترین سندش بیش از سه هزار سال قدمت دارد و در آن به روشنی قربانی کردن گاو و کشتن جانوران نکوهش شده است. پس از آن در دوران هخامنشی گزارشهای نویسندگان یونانی و عبرانی را داریم که نشان می‌دهد قوانینی برای کاستن از اعدام‌ها تدوین شده و این با ارجاع به هنر درباری و ادبیات رسمی هخامنشیان نیز تایید می‌شود که به شکلی استثنایی و نامنتظره از نمایش خشونت نسبت به بدن انسان پرهیز داشته است.

در میانه‌ی عصر هخامنشی در هند شمالی که در آن هنگام زیرسیستمی از تمدن ایرانی محسوب می‌شد، ظهور دین جین و بودا را داریم که هردو کشتن انسان و سایر جانوران را به طور مطلق ناروا می‌دانند و باید از این نظر دنباله‌ی آرای زرتشتی و همچنین نقد درونی آن دانسته شوند. درست پس از پایان عصر هخامنشی کتیبه‌ی آشوکا را در همین قلمرو داریم که برای نخستین بار پشیمانی شاهی از کشتن دشمنانش را روایت می‌کند و او را در سیمای نخستین دولتمرد مخالف اعدام توصیف می‌کند. هرچند در فهم این کتیبه

قدری ساده لوحی رخ نموده و این حقیقت را فرو پوشانده که آشوکا از دین بودایی و ایمانی که بدان تبلیغ می کرد چشم اندازی سیاسی را می جسته و در این راستا از کشتار مخالفان دین بودایی نیز پرهیزی نداشته است.

با این همه کافی است به ادیان و اندیشه های ایرانی در زمینه ی خشونت و اعدام بنگریم تا دریابیم که پرسش از اعدام همواره در این حوزه ی تمدنی زنده و موضوع گمانه زنی بوده است. از مانویان و مزدکیان که اعدام و کشتن آدمیان را ناروا می دانستند تا زرتشتیان و بعدتر مسلمانان که حتا برخی از گناهان را مایه ی مرگ ارزانی (اعدامی بودن) قلمداد می کردند، تنوعی چشمگیر در این میانه وجود دارد که در میان سایر تمدنهای نظیری برایش نمی توان یافت. حقیقت آن است که این سنت ارزیابی و نقد دایمی مجازات اعدام در ایران زمین دوامی چشمگیر هم داشته است. طوری که در دوران مدرن و در پگاه ظهور مدرنیته ی سیاسی، در همان زمانی که فرانسویان تازه از حمام خون انقلاب شان فراغت یافته بودند و کشتار یهودیان در پوگروم روسها جاری بود و مقدمه ای برای نسل کشی های بعدی آلمانها و انگلیسی ها محسوب می شد، شکنجه و اعدام محکومان در ایران به طور رسمی ممنوع می شود. در دوران محمد شاه قاجار قانون منع اعدام را در ایران داریم که با نفوذ حاجی میرزا آقاسی و از درون نظام فکری صوفیانه اش بر می خیزد و در عمل اعدام و شکنجه را برای دهه ای که این شاه و وزیر بر مسند قدرت بودند، ممنوع می سازد.^۳



اعدام زنان آلمانی اس اس در اردوگاه

اشتوتگوف، به دست متفقین

^۳ ناطق، ۱۹۸۸: ۶۰؛ واتسن، ۲۳۹.

این منع قانون اعدام با یک درجه تخفیف در دوران ناصرالدین‌شاه هم جاری بود و تنها شاه بود که می‌توانست به کشتن محکومان فرمان دهد و فرمانداران و والیان حق اعدام کسی را نداشتند. پس از آن در دوران مظفرالدین‌شاه و احمد شاه قاجار هم با منع و مهاری چشمگیر در زمینه‌ی اعدام روبرو هستیم. در دوران حکومت این چهار شاه قاجار که روی هم رفته نزدیک به ۸۰٪ عصر زمامداری این دودمان را در اختیار دارند، با شماری بسیار اندک از اعدام مجرمان روبرو هستیم و بدیهی است که باید قوانین مدنی مربوط به اعدام را از مقابله با راهزنان یا درگیری با یاغیان و شورشیان سیاسی جدا ساخت. کشتار بایبان و سرکوب جنگلیان یا ریشه‌کنی راهزنان آدمکشی مثل سمیتقو در این رده‌ی اخیر می‌گنجد و ربط چندانی به اعدام ندارند.

در دوران رضا شاه هم که مدرنیته به شکلی رسمی در ایران زمین تثبیت شد، باز سختگیری و مهاری چشمگیر برای مجازات اعدام را می‌بینیم و اعدام طی دوران بیست ساله‌ی پهلوی اول تنها به قاتلان اختصاص می‌یابد. برخی از نویسندگان این امر را نتیجه‌ی وامگیری از نظام حقوقی فرانسه در این دوران دانسته‌اند. اما این الگو را با توجه به تاریخچه‌ای که گفتیم پیامد مستقیم ورود مدرنیته به ایران نیست و بیشتر رواست که آن را ادامه‌ی سنتی دیرپا و ایرانی به شمار آوریم. این را هم باید در نظر داشت که در دوران یاد شده مجازات اعدام در کشورهای اروپایی رواجی کامل داشته و جنبش مهم و موفقی در نقد و محدودسازی آن سراغ نداریم.

گذشته از ایران زمین که به راستی در زمینه‌ی نظریه‌پردازی برای منع خشونت و پیاده‌سازی آن پیشینه‌ای درخشان و پیچیده دارد، الگویی مشابه را تنها در برخی از سرزمینهای خاوری می‌بینیم که زیر تاثیر آیین بودایی ایرانی قرار داشته‌اند. در چین امپراتور شوان‌زونگ به پیروی از کیش بودایی که از راه ابریشم و

با همت راهبان سغدی در سرزمین‌اش منتشر شده بود، در فاصله‌ی سالهای ۷۴۷ تا ۷۵۹ م مجازات اعدام را لغو کرد. هرچند پس از دوازده سال که شورش لوشان رخ نمود، دولت چین به ناگزیر بار دیگر این مجازات را احیا کرد.^۴

به همین ترتیب در فاصله‌ی ۸۱۸ تا ۱۱۵۶ م در ژاپن نیز حکم اعدام لغو شد و گفتمان حاکم در این دوران نیز بودایی بود. با این همه در باقی سرزمینها گفتمانی درونزاد در مخالفت با اعدام وجود نداشت و پیکربندی نظری آن تا دوران مدرن یا در درون ایران زمین انجام می‌شد و یا به سرمشق دین بودایی باز می‌گشت که آن هم از ایران در مسیر جاده‌ی ابریشم انتشار یافته بود.



اوایل قرن بیستم: اعدام با شمشیر، دوران حاکمیت بریتانیا در یمن

⁴ Benn, 2002: 209–210.

در اروپا اندیشیدن درباره‌ی ناروایی اعدام پدیده‌ای مدرن است و پیشینه‌اش به دو سه قرن پیش باز می‌گردد. تا پیش از آن دولتهای اروپایی بسیار گشاده‌دستانه شهروندانشان را اعدام می‌کردند و گفتمانی نظری و پیچیده برای بحث درباره‌ی روایی یا ناروایی این کار وجود نداشت. رایج‌ترین شیوه‌ی اعدام در این سرزمینها قطع کردن گردن و بریدن سر بوده که بازتابش در تعبیر انگلیسی از اعدام (Capital Punishment) باقی مانده است. این کلمه به واژه‌ی لاتین *Caput* به معنای سر ارجاع می‌دهد و جدا شدن سر از بدن را هنگام اعدامهای قدیمی منظور دارد.⁵

فرهنگ اروپایی از دولتشهرهای یونانی تا امپراتوری روم و دولتهای کوچک قرون وسطایی همواره کانونی برای ابداع خلاقانه‌ی روشهای وحشتناک و دردناک اعدام بوده و بی‌دریغ در مراسمی عمومی و پرطرفدار مجرمانی را اعدام می‌کرده است. مجرمان یاد شده گاه مخالفان سیاسی، گاه دگراندیشان مذهبی و گاه اسیران جنگی بوده‌اند و بنابراین تناسب چندانی میان مفهوم جرم و مجازات در این فرهنگ وجود نداشته است. مراسم اعدام در یونان و روم باستان در واقع ادامه‌ای از آیین قربانی انسان است که در این قلمرو ریشه‌ای دیرینه و تنومند دارد. دگردیدی این نظام به ساختاری حقوقی و قانونمند تازه در قرون آغازین میلادی در امپراتوری روم تحقق یافت و نسبت به آنچه در تمدن ایرانی می‌بینیم شش قرن دیرآیندتر بود.

نخستین نقد مدرن اعدام در قرن هجدهم با انتشار کتاب «جرمها و مجازاتها» (*Dei Delitti e Delle Pene*: 1764 م) اثر چزاره بونسانا بکاریا⁶ آغاز شد. او در این کتاب استدلال کرده بود که اعدام اثر

⁵ Kronenwetter 2001: 202.

⁶ Cesare Bonesana Beccaria

بازدارندگی ندارد و بهتر است که با عقوبت‌های نمایشی و دیرپاتر قاتلان و جنایتکاران را به مایه‌ی عبرتی برای دیگران تبدیل کرد. او وجود قانون اعدام را همتای اعلان جنگ ملت بر ضد شهروندانش قلمداد کرده بود و می‌گفت اعدام با قتل هیچ تفاوتی ندارد.^۷



پس از پایان جنگ جهانی دوم، اعدام یک سرباز آلمانی با تبر به دست پارتیزانهای یوگسلاو

این کتاب تاثیر فراوانی بر جنبش روشنگری به جای گذاشت. طوری که ولتر بر ترجمه‌ی فرانسوی‌اش مقدمه نوشت و قوانین جزایی فرانسه و روسیه بر مبنای آن اصلاح شدند و امپراتور لئوپولد دوم در آن دورانی که حاکم دوک‌نشین توسکانی بود، بر این مبنا مجازات اعدام را در قلمرو خویش ممنوع ساخت و در ۳۰

⁷ Beccaria, 1995.

نوامبر ۱۷۸۶م. همه‌ی ابزار و ادوات اعدام را در این قلمرو از میان برد. از سال ۲۰۰۰م. به بعد سالگرد این فرمان را در بسیاری از شهرهای منطقه‌ی توسکانی جشن می‌گیرند.

کتاب بکاریا از این نظر اهمیت داشت که نخستین کاربرست ایده‌های فایده‌گرایانه در حوزه‌ی حقوق جزایی را به دست می‌داد. از دید بکاریا کارکرد اصلی مجازات جبران آسیب وارد آمده به افراد و جامعه (انتقام) نبود، بلکه سودِ برخاسته از آن و تاثیرش در بازدارندگی مجرمان بعدی بود که اهمیت داشت. همین چرخش نظری شالوده‌ی گفتمان مخالفت با اعدام در روزگار ما را نیز بر می‌سازد.

آرای بکاریا و همفکرانش در تدوین و تثبیت حقوق مدرن بسیار تاثیرگذار بود، اما تا جایی که به اعدام مربوط می‌شد اثری بر بدنه‌ی دولتهای اروپایی نداشت و آنچه درباره‌ی توسکانی گفتیم استثنایی بر این قاعده محسوب می‌شود. اروپاییان تا پایان جنگ جهانی دوم مجازات اعدام را در سرزمینهای خویش با قدری ملایمت اجرا می‌کردند و این آسان‌گیری را در مستعمره‌های بزرگ و پرجمعیت‌شان از دست فرو می‌نهادند و با قواعدی مجرمان بومی را اعدام می‌کردند که نامی جز وحشیگری رویش نمی‌توان گذاشت. مرور کشتارهایی که انگلیسی‌ها در هند، فرانسوی‌ها در الجزایر و تونس، ایتالیایی‌ها در اتیوپی و سومالی، و بلژیکی‌ها در کنگو کردند، بخشی تاریک از سویه‌های ناگفته‌ی تاریخ مدرنیته را بر می‌سازد و سراسر قرن نوزدهم و

نیمه‌ی نخست قرن بیستم را در بر می‌گیرد.



اواخر جنگ جهانی دوم: اعدام یک اسیر جنگی استرالیایی به دست یک سرباز ژاپنی

وضعیت اعدام در حقوق بین‌الملل

با توجه به آنچه که گذشت، مهار مجازات اعدام در اروپا و جهان مدرن امری نوپا و کمابیش بی‌سابقه محسوب می‌شود. با این همه طی سه دهه‌ی گذشته شاهد پیشروی سریع این جریان بوده‌ایم. در حال حاضر صد و دو کشور مجازات اعدام را از قوانین جزایی خود حذف کرده‌اند. ۴۷ کشور از این میان به اتحادیه‌ی اروپا تعلق دارند و بخش مهمی از باقی‌شان در آمریکای لاتین تمرکز یافته‌اند.^۸ حقیقت آن است که این دو گرانیگاه اصلی مخالفت با اعدام در سپهر حقوق بین‌الملل در واکنش به رخدادهای تاریخی خاص قلمرو خویش چنین موضعی را برگزیده‌اند.

در آمریکای لاتین لغو قانون اعدام تا حدودی پیامد واکنش افکار عمومی در برابر حکومت‌های خودکامه‌ی نظامیان بود. شعار «بخشیدن قاتلان» بخشی از جنبش مدنی گسترده‌ای بود که در این کشورها (به ویژه آرژانتین) شکل گرفت تا دیکتاتورهای نظامی را به کناره‌گیری از قدرت وا دارد و در ضمن امنیت طبقه‌ی سرکوبگر پیشین را تضمین کند و چسبیدن‌شان به قدرت را نازروری سازد. گفتمان ضداعدام رایج بر آمریکای لاتین بیشتر ماهیتی مسیحی دارد و با شعار واگذار کردن دادخواهی به خداوند پیوند خورده است.

مخالفت با اعدام در اروپا پس از جنگ جهانی دوم و تا حدودی در تقابل با اردوگاه بلوک شرق شکل گرفت و بعد از پیمان ماستریخت کم‌کم به یکی از مبانی شکل‌گیری حقوق حاکم بر اتحادیه‌ی اروپا

^۸ Death Sentences and Executions Report 2015

تبدیل شد. بند دوم از منشور حقوق بنیادین اتحادیه‌ی اروپا^۹ مجازات اعدام را در کل اتحادیه ممنوع می‌سازد. از این رو بسیاری از کشورها برای بهره‌مند شدن از عضویت در این اتحادیه قانون لغو اعدام را تصویب کردند. با این همه جریان یاد شده هنوز جوان و نوپاست و آخرین اعدامی که در قلمرو اروپا انجام شد به نُه سال پیش (۱۹۹۷م) در اوکراین مربوط می‌شود. در این میان از همه جالبتر کشور ترکیه است که جنایتهای سازمان یافته‌اش در کشتار مردم بی‌دفاع مناطق کردنشین‌اش هم اکنون در جریان است، اما به طور رسمی قانون اعدام را لغو کرده است!



۱۷ ژوئن ۱۹۳۹: آخرین اعدام با گیوتین در فرانسه

حدود ۹۰٪ کل کشورهایی که امروز قانون اعدام را لغو کرده‌اند، در این بافت تاریخی ویژه‌ی دوگانه به این نقطه گراییده‌اند. تلاش همین کشورها که در دو بلوک یاد شده تمرکز یافته‌اند، باعث شد تا از سال

^۹ "Charter of Fundamental Rights of the European Union"

۲۰۰۷ تا ۲۰۱۴ م پنج مصوبه در سازمان ملل برای محدودسازی مجازات اعدام تدوین شود. با این همه تنها در بخشی از این کشورها افکار عمومی به شکلی منسجم با مجازات اعدام مخالفت می‌کند. مهمترین کشورها در این زمینه عبارتند از نروژ و استرالیا و فنلاند که حدود دو سوم جمعیتشان مخالف مجازات اعدام هستند. آخرین اعدام در استرالیا به سال ۱۹۶۷ م مربوط می‌شود و این کشور در ۱۹۸۵ م این مجازات را به طور رسمی لغو کرد. در انگلستان و کانادا و فرانسه کمی بیش از نیم جمعیت مخالف اعدام هستند و این اقبال به لغو اعدام الگویی است که طی سالهای اخیر در افکار عمومی این کشورها پدید آمده است.^{۱۰}

در نیوزیلند، فرانسه و ایتالیا نیز کمی بیش از نیمی از جمعیت با لغو اعدام موافقت دارند. با این همه در پرجمعیت‌ترین کشورهای دنیا اکثریت جمعیت از مجازات اعدام برای قاتلان حمایت می‌کنند. در آمریکا تقریباً دو سوم جمعیت چنین وضعیتی دارند^{۱۱} و در چین این نسبت بالاتر است. در کره‌ی جنوبی ۶۵٪ مردم موافق حکم اعدام هستند. در ژاپن ۸۱-۸۵٪ مردم هوادار مجازات اعدام هستند و تنها ۵/۷٪ خواهان الغای کامل آن هستند.^{۱۲}

در برخی از کشورها که مجازات اعدام را لغو کرده یا اجرا نمی‌کرده‌اند، طی سالهای گذشته همزمان با افزایش نرخ جرایم خشن گرایشی عمومی به احیای اعدام دیده می‌شود. نمونه‌ی این کشورها هند است که در واکنش به تجاوزهای وحشیانه‌ی سالهای اخیر مجازات اعدام را با شدت بیشتری اجرایی کرد. آفریقای جنوبی که این مجازات را در ۱۹۹۵ م لغو کرده بود، اما در سالهای اخیر ۷۶٪ جمعیت‌اش هوادار احیای این

¹⁰ DPIC, 2016.

¹¹ Gallup, 2006.

¹² DPIC, 2016.

قانون شده‌اند.^{۱۳} در برزیل هم اعدام‌الغای شده اما طی سالهای گذشته هواداری عمومی از احیای این مجازات روندی صعودی داشته و ۵۵٪ جمعیت خواهان اجرای این حکم هستند.^{۱۴}

در میان کشورهای دنیا، ۵۸ کشور مجازات اعدام را دارند و ۶۰ درصد جمعیت جهان در این کشورها زندگی می‌کنند. هند، چین، اندونزی و آمریکا که پرجمعیت‌ترین کشورهای دنیا هستند در این رده می‌گنجد و ایران نیز چنین است. سی و دو کشور دیگر با وجود آن که مجازات اعدام را به رسمیت می‌شناسند، طی ده سال گذشته کسی را اعدام نکرده‌اند و شش کشور دیگر آن را تنها برای جرایم بزرگی مثل خیانت به کشور روا می‌دارند.



۱۹۱۴: جوخه‌ی آتش انگلیسی‌ها و اعدام‌های هندی‌هایی که از رفتن به سربازی و جنگ با متحدین سر باز می‌زدند.

¹³ News24, 2013.

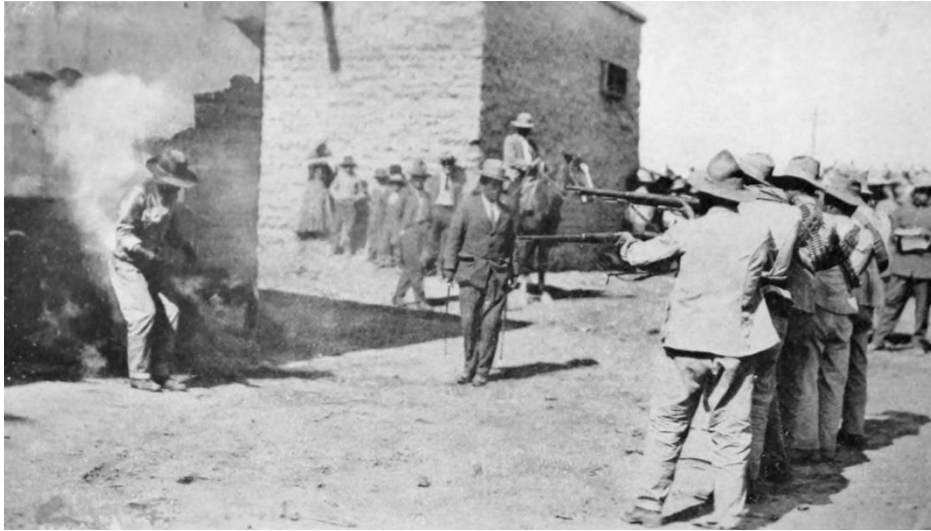
¹⁴ DPIC, 2016.

کل جنبش مخالفت با اعدام در جهان بسیار نوپا و جوان است و کشورهایی که امروز پیشتازان این جریان محسوب می‌شوند (آلمان و اسکاندیناوی) همان سرزمینهایی هستند که تا هفتاد سال پیش زیر سیطره‌ی نازیسم قرار داشتند و بیشترین شمار اعدامی‌ها را در اروپا به خود اختصاص داده بودند. در باقی کشورها هم وضعیت کمابیش چنین است. یعنی به عنوان مثال آخرین اعدام در روسیه ده سال پیش رخ داد و این کشور به سوی لغو اعدام پیش می‌رود، اما در همین سرزمین بود که تنها در فاصله‌ی دو سال ۱۹۳۸ و ۱۹۳۷ کمونیستها یک میلیون نفر از مخالفانشان را اعدام کردند.^{۱۵} بلافاصله پس از این موج کشتار، تنها طی چند سال جنگ جهانی دوم استالین صد و پنجاه و هشت هزار تن از سربازان روس را به خاطر گریختن از میدان جنگ یا تمرد از دستور مافوق اعدام کرد^{۱۶} و این تلفات کمابیش با لطمه‌ی ناشی از حمله‌ی آلمانی‌ها قابل مقایسه بود. در کل لبه‌ی تیز کشتارها و اعدامهای گروهی در قرن بیستم به کشورهای کمونیستی تعلق داشت. طوری که مائو نیز در سال ۱۹۴۹ م و در واژه‌ی زمانی‌ای همتای روسها شماری باورنکردنی از چینی‌های مخالف کمونیسم را اعدام کرد. طوری که خودش در این سال طی مصاحبه‌ای احتمالا با کاستن از عدد راستین‌اش، شمار اعدامی‌ها را هشتصد هزار نفر دانست.

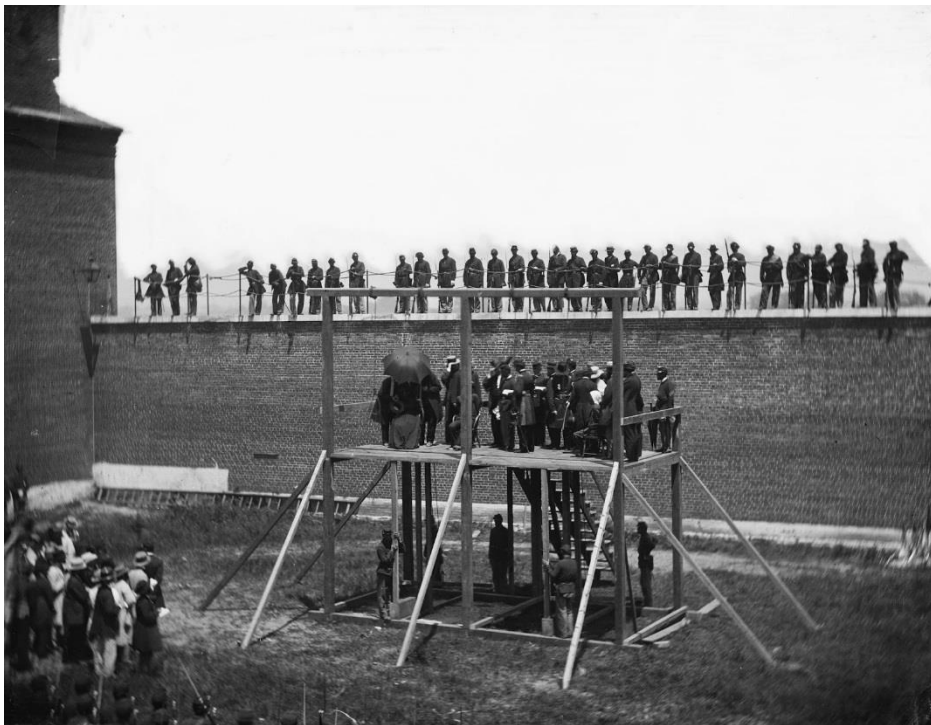
نتیجه آن که جنبش جهانی مخالفت با اعدام که امروز در سطح حقوق بین‌الملل از اقتدار و نفوذ فراوانی هم برخوردار است، بیش از آن که ادامه‌ی یک جریان طولانی و تاریخ ریشه‌داری از اندیشیدن درباره‌ی حق و مرگ باشد، واکنشی توده‌ای به خشونت‌های دو جنگ جهانی یا ترفندی سیاسی برای مقابله با دیکتاتورهای سرکوبگر نظامی است.

¹⁵ Conquest, 2008: 485–486.

¹⁶ Sheehan, 2007.



۱۹۱۴: اعدام یک شورشی در مکزیک



اعدام قاتلان آبراهام لینکلن

صورتبندی مسئله‌ی اعدام

اگر کل اندیشه‌ها و بحثهایی که در این زمینه رخ نموده را گردآوری و رده‌بندی کنیم، در می‌یابیم که نگرشهای منتقد اعدام در ایران زمین که اغلب ماهیتی دینی داشته‌اند، از نظر بافت و معنا شباهتی چشمگیر با بحثهای اروپاییان در این زمینه داشته است. همه‌ی این گفتمانها به چالش نظری یکسانی نگریسته و پاسخ خویش را در سرمشکهای مفهومی متفاوتی صورتبندی کرده‌اند. مسئله‌ی اعدام در اصل از چند پرسشِ درهم پیوسته تشکیل یافته است:

نخست: جان انسان تا چه پایه ارجمند و مقدس است؟ آیا کشتن یک انسان می‌تواند عادلانه و اخلاقی باشد؟ یعنی آیا شرایطی وجود دارد که تحت آن کشتن یک انسان امری اخلاقی و سازگار با حق قلمداد شود؟ (این پرسش به ارج و تقدس جان انسان ارجاع می‌دهد.)

دوم: هدف از اعدام کردن قاتلان یا مجازات مجرمان چیست؟ آیا رواست برای برآورده شدن این هدف انسانی کشته شود؟ یعنی آیا مجازات کردن گناه قتل با قتل، یعنی قصاص کردن کشتن با کشتن اخلاقی و عادلانه و سودمند است؟ (این پرسش به ارتباط میان جرم و مجازات ارجاع می‌دهد.)

سوم: آیا دولت حق دارد شهروند خود را به قتل برساند؟ آیا اعدام کسی که در بافت قراردادهای اجتماعی یک جامعه تنیده شده، این قرارداد بنیادین را نقض نمی‌کند؟ آیا اعدام به خشونت نهادین جامعه دامن می‌زند و آن را تشدید می‌کند یا کارکرد بازدارنده دارد؟ (این پرسش به ارتباط بین آمریت و نهاد قدرت با اعدام باز می‌گردد.)

چهارم: پیوند اعدام با دادگری چیست؟ آیا ممکن است خودِ روند اعدام به بی‌عدالتی و تبعیض دامن بزند و به امری ستمگرانه تبدیل شود؟ آیا بهتر نیست اعدام با مجازاتی کارآمدتر و سودمندتر که کمتر با تبعیض همراه باشد، جایگزین گردد؟ (این پرسش به پیوند میان اعدام و دادگری می‌پردازد).

بنابراین مسئله‌ی اصلی‌ای که در برابر ما قرار دارد، از سویی به مفهوم حق و دادگری باز می‌گردد و از سوی دیگر شکل اجرا شدن آن در قالب اجتماعی را مورد پرسش قرار می‌دهد. این مسئله از سویی تناسب و ارتباط میان جرم و مجازات را برجسته می‌کند و از سوی دیگر به پیامد مجازات و کارکردهای فرضی آن می‌پردازد. یعنی هم پرسش از شرایط مرگ‌ارزان بودن در میان است و هم پرسش از واکنشی که باید در برابر مرگ‌ارزان شدن کسی نشان داد. برای داوری درباره‌ی روا بودن یا نبودن اعدام، نخست باید به استدلالهای موافقان و مخالفان آن با نگاهی عقلانی و علمی نگریست و صحت داده‌ها و استواری استدلالهای هر دو سو را ارزیابی کرد.



۱۹۲۴: آخرین اعدام
ملاً عام در ایلینویز،
دار زدن گانگستر
مشهور؛ چارلی بیرگر

دیدگاه‌ها درباره‌ی روایی یا ناروایی اعدام بسیار متنوع است. برخی از نظام‌های حقوقی که قدمتی بیشتر دارند آن را برای طیفی وسیع از جرایم (از جمله گناہانی دینی مانند کفرگویی) مجاز می‌دانند و برخی دیگر آن را یکسره ناشایست قلمداد می‌کنند. بیشتر نظریه‌پردازان جایی در میانه‌ی این طیف قرار می‌گیرند و برخی از جرایم سنگین مانند قتل زنجیره‌ای یا جنایت جنگی بر علیه بشریت یا قتل همراه با تجاوز و شکنجه را مستوجب اعدام می‌دانند. همه‌ی این دیدگاه‌ها بر طیفی قرار می‌گیرد که دو سر آن به هواداران تثبیت مجازات اعدام یا معتقدان به الغای آن مربوط می‌شود. دو گروهی که هوادار الغای اعدام هستند یا از تثبیت آن دفاع می‌کنند را در زبانهای اروپایی لغوگرا (abolitionist) و تداوم‌گرایان (retentionist) می‌نامند. در اینجا برای روان‌تر شدن زبان بحث، ایشان را هواداران و مخالفان اعدام نامیده‌ام و پس از این هم چنین خواهم کرد.

بنا بر این چالشهای نظری، دست کم چهار نقطه‌ی اختلاف کلیدی میان این دو اردوگاه هست که باید برای داوری درباره‌ی روایی یا ناروایی اعدام به روشنی صورتبندی شود و مراجع و روش پاسخگویی به آنها مشخص گردد. تنها در این صورت است که می‌توان به موضعی شفاف و قابل‌بحث در این زمینه دست یافت. برای آن که برداشتی انتقادی درباره‌ی بحثهای جاری به دست آوریم، جدا جدا به هریک از گرانیگاه‌های اصلی بحث می‌پردازیم.

نخست: ارزشِ جان

پرسش: ارزش جان انسان چقدر است و چگونه می‌توان این ارزش را پاس داشت؟

تقریباً همه‌ی کسانی که در هر جای طیف یاد شده قرار دارند، در این نکته توافق دارند که جان انسان ارجمند و مقدس است و باید آن را با تمام قوا پاس داشت. با این همه اختلاف نظرشان به چگونگی پاسداشت این جان مربوط می‌شود.

بازدارندگی و هزینه‌های اعدام هسته‌ی مرکزی بحثهای کارکردگرایانه و سودانگاران در این زمینه محسوب می‌شوند. به همین ترتیب وقتی نوبت به بحثهای اخلاقی و فلسفی می‌رسد، ارزیابی ارزش جان انسان است که محوریت پیدا می‌کند. از دید بیشتر هواداران الغای اعدام جان انسان امری مقدس و منحصر به فرد است و به همین خاطر قتل در هر شکل آن غیرمجاز و ناپذیرفتنی است. خواه از سوی قاتلی گناهکار باشد و خواه از سوی جلادی که به نیابت از نظامی حقوقی قاتلی را مجازات می‌کند. از دید ایشان جان هر انسان با دیگری برابر است. یعنی قاتل نیز انسانی است که جانش به قدر قربانی اهمیت دارد. پس از انجام قتل و کشته شدن قربانی دیگر امکان بازگرداندن او به زندگی وجود ندارد، اما امکان رها کردن قاتل از مرگ هست و می‌شود او را به شکلی دیگر – مثلاً با زندانی کردن – مجازات کرد. از این رو باید از نابودی دو جان پرهیز کرد و تقدس زندگی انسانی را محترم شمرد.

از سوی دیگر هواداران مجازات اعدام هم بحث خود را از مقدماتی مشابه آغاز می‌کنند. از دید ایشان نیز زندگی انسان مقدس و یگانه و ارزشمند است و به همین خاطر نباید در برابر نابودی آن به دست قاتلان

خاموش نشست. مهمترین نماینده‌ی این دیدگاه در دوران ما وان دن هاگ^{۱۷} است که تقدیس زندگی در ادیان گوناگون و مجاز شمرده شدن اعدام در آنها را گواهی برای تایید اعدام محسوب می‌کند. این در حالی است که بیشتر مخالفان اعدام در دوران ما از افراد مذهبی (به ویژه مسیحیان و بوداییان) تشکیل شده‌اند که چنین تفسیری را از کتابهای مقدس خویش بر نمی‌تابند.^{۱۸}

از دید هواداران اعدام، پرهیز از کشتن قاتل به معنای آن است که برای جان یک جانی ارزشی بیش از قربانی‌ای بیگناه قایل شده باشیم. جان استوارت میل که یکی از نیرومندترین نسخه‌های این استدلال را در حمایت از قانون اعدام به مجلس انگلستان ارائه کرد، بحث را گامی پیشتر برد و رنج و ناراحتی وارد آمده به قربانی و خویشاوندانش را علت بنیادینی دانست که مجازات اعدام را ضروری می‌سازد. او در همین سخنرانی با همین منطق حبس ابد را رنج‌آورتر و مهیب‌تر از اعدام دانست و آن را به عنوان شکلی شدیدتر از مجازات برای جرایم بسیار سنگین پیشنهاد کرد، بی آن که خواهان لغو اعدام باشد. استدلال بسیاری از کسانی که خواهان لغو اعدام هستند نیز چنین است. یعنی معتقدند مرگی سریع و آسان طی چند ثانیه برای کسی که چندین قربانی بیگناه را به شکلی رنج‌آور از بین برده ناکافی است و حبس ابد برایش تنبیهی رنج‌بارتر به حساب می‌آید. با این همه باید به این نکته توجه داشت که گذشته از چند مورد استثنایی که در رده‌ی «قتل با نیت خودکشی» می‌گنجد، تقریباً همه‌ی قاتلان حبس ابد را به اعدام ترجیح می‌دهند و کوشش و کیلان‌شان همواره آن است که حکم اعدام را به حبس تبدیل کنند. به طور شهودی هم حبس ابد حتا در سختگیرانه‌ترین حالتش نیز از اعدام سبک‌تر و مطلوب‌تر می‌نماید.

¹⁷ Van den Haag

¹⁸ Kronenwetter 2001: 41.

برای رد حرف کسانی که حبس ابد را سنگین‌تر و ترسناک‌تر از اعدام می‌دانند چند دلیل می‌توان آورد. یکی همین ترجیح آماری معنادار مجرمان و وکیلان‌شان و خانواده و دوستان‌شان است، برای این که حکم اعدام را به حبس ابد تغییر دهند، و این مطلوب‌تر بودنِ دومی را اثبات می‌کند. دلیل دیگر آن است که زندگی در شرایط زندان هرچند شاید برای شهروندان آزاد و بیرونی بسیار رنجبار و ناخوشایند بنماید، اما در واقع چندان هم تحمل‌ناپذیر نیست. یعنی شرایط زندگی بیشتر زندانیان از شرایط زیست بسیاری از مردم بینوا و فقیر آسوده‌تر و راحت‌تر است. پژوهش‌های روانشناختی گوناگون نشان می‌دهد که زندانیان به سرعت با شیوه‌ی زندگی در زندان خو می‌گیرند و با این شرایط تازه سازگار می‌شوند و روندهای زندگانی خود را در محدودیتهای این فضای تازه بازتولید می‌کنند. از این رو زندان و حتا حبس ابد هم مجازات چندان سنگینی به شمار نمی‌آید. به خصوص که بیشتر قاتلان مردان جوانی هستند که گاه تا چندین دهه در زندان به زندگی خود ادامه می‌دهند و خوراک و پوشاک و امنیت و پشتیبانی‌های زیستی دیگرشان از اموال عمومی جامعه پرداخت می‌شود.

سومین دلیل بر نادرستی «سنگینی حبس ابد» آن است که این حکم اصولاً ضمانت اجرایی ندارد. مواردی بسیار از زندانیان محکوم به این حبس ابد به خاطر تغییر در قوانین یا تراکم جمعیت بالای زندانها آزاد شده‌اند و بسیاری دیگر در سنین بالا به خاطر ترجم یا در سنین میانسالی به خاطر خوش رفتاری بار دیگر آزادی‌شان را به دست می‌آورند. حتا درباره‌ی حکمهای قاطع و استوار مشهور به «ابد و یک روز» که به تازگی نام فیلم پر سر و صدایی هم قرار گرفته، زندان ابد قطعی بی عفو و بخششی که وعده داده می‌شود در واقعیت تضمین ناشدنی است. یعنی هیچ قطعیتی نیست که قوانین و شرایط زندانها در آینده نیز مثل امروز باقی بماند و آن حکم ابدی مخدوش نشود.

یکی از مهمترین استدلالهای مخالفان اعدام آن است که کشتن یک انسان کنشی برگشت‌ناپذیر است و در صورتی که اشتباهی در آن بروز کند، به قتل فردی بیگناه خواهد انجامید، و این با توجه به مقدس بودن جان آدمی ناپذیرفتنی است. برای ارزیابی این دعوی باید نخست به داده‌های موجود بنگریم و ببینیم چه درصدی از اعدامی‌ها به اشتباه محکوم می‌شوند.

یکی از آثار مهم در این زمینه پژوهش مشهور بیداو و راتلت در زمینه‌ی حکمهای اعدام اشتباه‌کارانه است که در سال ۱۹۸۷ م منتشر شد.^{۱۹} این دو پژوهشگر با وجود آن که از هواداران متعصب الغای اعدام هستند و داده‌ها را اغلب به شکلی جهت‌دار برای تایید نظر خود به کار می‌گیرند، دانشمندانی معتبر و خوشنام محسوب می‌شوند و می‌توان درباره‌ی اعتبار داده‌هایی که تولید کرده‌اند آسوده خاطر بود. این دو در پژوهش‌شان به سیصد و پنجاه مورد از احکام اعدام اشاره کردند که احتمالاً به اشتباه صادر شده بود و از ابتدای قرن بیستم تا زمان انتشار مقاله را پوشش می‌داد. بخش عمده‌ی این موارد به محکومانی مربوط می‌شد که به خاطر پیدا شدن گواهان تازه یا دستگیر شدن جانی اصلی بیگناهی‌شان اثبات شده و از بند رها شده بودند. با این همه آمار تکان دهنده‌ی یاد شده نشان می‌دهد که احتمال خطا در صدور حکم اعدام بالاست و می‌تواند به بروز ستمهایی برگشت‌ناپذیر بینجامد.

پژوهش دیگری که تحلیلی دقیق از هشت هزار اعدامی محکوم شده بین سالهای ۱۹۷۳ تا ۲۰۰۴ م را به دست می‌دهد، شمار بیگناهان محکوم به مرگ را کمی بیش از دویست نفر تخمین می‌زند که با ۱/۶٪ برابر می‌شود. هرچند برخی از نویسندگان اعتقاد دارند با افزودن متغیرهایی دیگر، این عدد تا ۴/۱٪ افزایش

¹⁹ *Bedau and Michael, 1987: 21-179.*

خواهد یافت. البته باید به این نکته توجه کرد که تقریباً همه‌ی این افراد با مرگ کیفر نیافته‌اند و پس از این که تردیدهایی درباره‌ی بیگناهی‌شان پدید آمده محکومیت‌شان به حبسهای درازمدت یا ابد تغییر یافته، اما بخشوده هم نشده‌اند.

عنصری که در گفتمان مخالفان اعدام وجود دارد و در جریان تاکید بر احتمال خطا و برگشت‌ناپذیری اعدام برجسته می‌شود، نوعی مرگ‌هراسی متافیزیکی است که اغلب بدان اعتراف نمی‌شود. مخالفان اعدام در عین حال با مجازات مجرمان موافق هستند و ضرورت کیفر دادن جنایتکاران را نفی نمی‌کنند. اما اعتقاد دارند اعدام به شکلی ذاتی با تمام مجازاتهای دیگر تفاوت دارد و به همین خاطر باید طرد شود. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که چرا مجازات مرگ تا این پایه از دید این سخنگویان مهم و متمایز از باقی کیفرها دانسته می‌شود؟

با مرور گفتمان هواداران لغو اعدام معلوم می‌شود که ایشان هنگام تاکید بر منحصر به فرد بودن اعدام و تمایز جوهری‌اش با همه‌ی مجازاتهای دیگر، یا به تقدس جان آدمیان و تابو بودن کشتن اشاره می‌کنند و یا برگشت‌ناپذیر بودن مرگ را در نظر دارند. مورد نخست چنان که بعدتر خواهیم گفت، با عقیده‌ای نقدپذیر و بی‌بنیاد سر و کار داریم که معلوم نیست چرا چنین قاطعانه پیش‌فرض گرفته می‌شود. یعنی نخست آن که معلوم نیست چرا جان آدمیان مقدس و ورجاوند پنداشته می‌شود، اما چنین تقدسی نثار جان جانوران و گیاهان نمی‌شود. از سوی دیگر دلیل این که جان قاتل از مقتول مقدس‌تر شمرده می‌شود، معلوم نیست. چون گرفتن دومی بابت ستانده شدن اولی غیرمجاز فرض می‌گردد.

درباره‌ی دومین گزاره یعنی برگشت‌ناپذیر بودن اعدام، اصولاً با گزاره‌ای نادرست سر و کار داریم. یعنی بازگشت‌ناپذیری وجه تمایز اعدام و سایر کیفرها نیست، که وجه اشتراک آنها محسوب می‌شود. کسی که یک سال از عمر خود را در زندان می‌گذارند نیز با کیفری کاملاً برگشت‌ناپذیر رویارو شده است و هیچ

راهی برای بازگرداندن یک سال از دست رفته از عمر وی وجود ندارد. به همین ترتیب کسی که اعدام می‌شود نیز بعداً دوباره زنده نخواهد شد. یعنی تفاوت میان اعدام و زندانی کردن تفاوتی کمی است و نه کیفی، و به درجه‌های متفاوتی از محدود کردن آزادی عمل و قید و بند نهادن بر زمان عمر مربوط می‌شود. حد نهایی این محدودیت آن است که باقی سالهای عمر فرد به کلی از او گرفته شود، که این اعدام است. سطحی فروپایه‌تر از مجازات آن است که سالهایی از عمر او -یا دوباره‌ی حبس ابد کل عمر او- در سطحی خفیف‌تر از او دریغ شود و زندگی‌اش به روندی تکراری در شرایطی محدود مقید گردد.

در تمام این موارد آنچه که به محکوم تحمیل می‌شود امری بازگشت‌ناپذیر است و همواره هم به زمان عمر ارجاع می‌دهد. خواه سپری شدن فلان سال از عمر در زندان باشد، یا محو و منتفی شدن این سال به خاطر اعدام، در هر حال با امری بازگشت‌ناپذیر روبرو هستیم. این تصور که با پرداخت پول و یا معذرت‌خواهی می‌توان سالهای تباه شده در زندان را «جبران کرد»، به همان اندازه اعتبار دارد که فرض کنیم می‌شود با پرداخت پول یا عذرخواهی از خانواده‌ی یک اعدامی مرگش را «جبران کنیم». در هر دو حالت کیفی که انجام پذیرفته به خاطر اتصالش با عمر و زمان بازگشت‌ناپذیر و قطعی است و باقی بحث به رمزگذاری‌های اجتماعی جبران ارزش امر تباه شده مربوط می‌شود که قراردادی نسبی است و ارتباط انداموار و راستینی با خود کیفیت تباه شده (عمر) برقرار نمی‌کند.

می‌توان گفت اعدام و زندانی کردن به خاطر شدت و نوع محدودیتی که به عمر و زندگی تحمیل می‌کنند با هم تفاوت کیفی دارند. اما این تفاوت کیفی بازگشت‌ناپذیر بودن را شامل نمی‌شود و این سوییچ مشترک همه‌ی مجازات‌هاست. از این رو تاکید مخالفان اعدام بر بازگشت‌ناپذیری اگر بخواهد جدی گرفته شود باید به کل مجازات تعمیم یابد، که آشکارا نتایجی ناپذیرفتنی و ناعادلانه را به دنبال خواهد داشت. یعنی گویا در بحث تمایز ذاتی اعدام از سایر کیفرها، بیشتر با نوعی عقیده‌ی متافیزیکی دوباره‌ی مهیب بودن مردن و

حس و حال مرگ‌هراسی روبرو باشیم، نه استدلالی که به واقع تفاوتی ذاتی بین اعدام و مجازات‌های دیگر را نشان دهد. اعدام هم مانند زندانی شدن یا کار اجباری یا قطع عضو بازگشت‌ناپذیر است و محدودیتی را به آزادی عمل محکوم در بسترِ عمر/ زمان او تحمیل می‌کند.

دوم: هدفِ کیفر

پرسش: هدف از اجرای حکم اعدام (یا هر مجازات مدنی دیگری) چیست؟ عدالت و دادگری چطور از مجرای اعدام یا کیفر برقرار می‌شود و چه نسبتی میان جنایت و مکافات و عدل و حق برقرار است؟

در این مورد دو دیدگاه کلان وجود دارد. یکی که کهنتر، فراگیرتر و رایج‌تر است، هدف از مجازات را تلافیِ جنایت می‌داند. یعنی هسته‌ی مرکزی برقراری عدالت از مجرای کیفر را ادامه‌ی حس انتقامجویی می‌داند و این میل را در ستم‌دیدگان به رسمیت می‌شناسد. رویکرد دیگر که مدرن است و تازه طی چند دهه‌ی گذشته در برخی از کشورها سیطره‌ی حقوقی پیدا کرده، انتقامجویی را همچون حسی بدوی و ناشایست مردود می‌داند و آن را در مقام بنیادی برای تعریف عدالت به رسمیت نمی‌شناسد. در این چارچوب هدف از کیفر آن است که از تکرار جرم در آینده پیشگیری شود و از این رو مبنایی سودانگاران‌ه پیش‌فرض گرفته می‌شود.

چنان که گفتیم، سرمشق عمومی و جهانیِ کیفر و اعدام از انتقامجویی بر می‌خیزد و در پی جبران لطمه‌ایست که به قربانی وارد آمده است. زیربنایی بودن این تفسیر از حق و کیفر در زبانهای اروپایی نیز نمایان است. مثلاً اهمیت تاوان دادن بابت قتل چندان بوده که در زبان انگلیسی فعل کشتن (to murder) از *nordre* در فرانسوی میانه وامگیری شده که تاوان دادن و خونبها دادن را می‌رساند.

در مقابل گفتمانی که به منافع جمعی اعدام تاکید دارد و قالبی سودانگاران دارد، دو نیم قرن قدمت دارد و چنان که گفتیم نخستین متن منسجم درباره‌اش را بکاریا نوشته است. تفاوت این دو نگرش در آن است که سرمشق انتقام بیشتر بر متغیرهای روانشناختی تاکید می‌کند و رنجی که قربانی کشیده یا رنجی که خانواده و خویشاوندانش تحمل می‌کنند و میل ایشان برای انتقامجویی را مبنا می‌گیرد. در مقابل رویکرد سودانگار که در عصر روشنگری و زیر سیطره‌ی عقل‌گرایی افراطی قرن هجدهمی صورتبندی شده بود، متغیرهای روانشناختی را به خاطر آمیختگی‌شان با عواطف و هیجانها طرد می‌کند و به دنبال روشی عقلانی و استانده و متقارن و سرد و خنثا نسبت به جرم می‌گردد و عدالت را در برخورد یکسان و فارغ از احساسات قربانیان جستجو می‌کند.

دو تمایز دیگر میان نگرش انتقامجویانه و سودانگاران می‌توان تشخیص داد. نگرش انتقامجو بیشتر بر گذشته و ستمی که به واقع بر قربانی وارد آمده تمرکز دارد، در حالی که دیدگاه سودانگاران بیشتر آینده‌محور است و به احتمال تکرار جرم در آینده نظر دارد. دیگر آن که نگرش انتقامجو فرد را مبنای پردازش و محور تحلیل خود قرار می‌دهد و از این زاویه چارچوبی اختیارگرا و فردمحور دارد. یعنی تقصیر جنایت را به جانی منسوب می‌کند و رنج قربانی و اطرافیانش را برای تلافی جنایتی که انجام شده کافی می‌داند. در مقابل رویکرد سودانگار تا حدودی در همان قالب عمومی فرهنگ نهادمدار اروپایی قرار می‌گیرد و در عمل فرد را نادیده می‌انگارد. مفهوم سود در نگرش مورد نظرمان بیشتر بر محور کلیت جامعه مطرح می‌شود و سویی‌های فردی آن که به لذت و رنج یا خشم و آسودگی مربوط می‌شود در بحثهای حقوقی به بهانه‌ی غیرعقلانی بودن کنار گذاشته می‌شود.

نظامهای حقوقی امروزی یکسره بر مبنای نگرش سودانگار تدوین شده‌اند و بحث درباره‌ی لغو اعدام نیز همیشه در این زمینه پیکربندی می‌شود. با آن که سیطره‌ی این نگرش نمایان و انکارناپذیر است، چنین

می‌نماید که به همین سادگی نتوان نگرش انتقامجو را از میدان به در کرد. حقیقت آن است که کل نظامهای حقوقی دوران پیشامدرن و به ویژه چارچوبهای مربوط به اعدام در همه‌ی فرهنگها و در سراسر تاریخ زیر چتر نگرش انتقامجو صورتبندی می‌شده‌اند و حتا امروز هم چنین می‌نماید که مبنای تصمیم‌گیری توده‌ی مردمان درباره‌ی روایی یا ناروایی اعدام همین سرمشق باشد. رویکردی که انتقام را مهم قلمداد می‌کند از دایره‌ی بحثهای رسمی کیفری تبعید شده و پیش کشیدن مجدد بحث آن نوعی تابوی دانشگاهی محسوب می‌شود. اما در نقد کنونی مان از پرداختن به آن گریزی نیست. چرا که بر خلاف آنچه که نگرش سودگرا در قرن هجدهم ادعا می‌کرد، این سرمشق نظری بروز ساده و بدوی یک عاطفه و هیجان حیوانی و ناپخته نیست که بخواهد با آموزش و پیشرفت عقلانیت در جهان از همه جا رخت بر بندد. در واقع متغیرهای اصلی تعیین کننده‌ی هواداری یا مخالفت با اعدام همچنان در درون سرمشق انتقامجویانه تعریف می‌شوند و از این رو باید منصفانه و بی‌طرفانه به ماهیت متغیرهای آن نگریست.

گزارش‌هایی که از خانواده‌ها و وابستگان به قربانیان در دست است نشان می‌دهد که تقریباً در همه‌ی موارد این افراد می‌خواهند انتقام مرگ عزیزشان به شدیدترین شکل ستانده شود. تقریباً همه‌ی این افراد خواهان اعدام جنایتکار هستند و موارد استثنایی‌ای که چنین نیست به کسانی مربوط می‌شود که حبس ابد را رنجبارتر از اعدام می‌دانند. همچنین گزارشهای فراوان و یکدستی وجود دارد که نشان می‌دهد اعدام جانپان مایه‌ی آسودگی خاطر، آرامش، و پایداری روانی آسیب دیدگان از جنایت شده است. بر همین مبناست که حتا در کشورهایی مانند آمریکا که اعدام امری کمابیش پنهانی قلمداد می‌شود، خانواده‌ی قربانی حق دارد در مراسم اعدام حضور داشته باشد و کشته شدن قاتل را به چشم ببیند. این ماجرا قابلیت تعمیم هم دارد. چنان

که وقتی تیموتی مک‌وی^{۲۰} به سال ۲۰۰۱م در اوکلاهاما بمبی منفجر کرد و صدها تن کشته و زخمی به جا گذاشت، قاضی پرونده جان‌اش کرافت^{۲۱} ترتیبی داد تا خانواده‌های قربانیان که شمارشان به صدها تن می‌رسید بتوانند از راه پخش زنده و مداربسته‌ی مراسم اعدام کشته شدن جانی را به چشم ببینند.^{۲۲}

اگر در سطحی روانشناختی به میل انتقام بنگریم، آن را مشتقی از حس خشم خواهیم یافت. در شکل پایه و فراگیرش، حس دادخواهی و عدالت‌زمانی اجرا می‌شود که این خشم با بازگرداندن آسیب به جنایتکار تلافی شده باشد. یعنی خشم که غریزه‌ای ویرانگر و خشونت‌آمیز است، در جریان آسیب دیدن از دیگری شعله‌ور می‌شود و ارضا شدن‌اش یکی از مبانی روان‌شناسانه‌ایست که حس «برقرار شدن مجدد عدالت» را معنادار می‌سازد.

خشم در سطح روانی پیوندی نزدیک با ترس دارد. خشم و ترس هر دو به خشونت گره خورده‌اند و هر دو دیگری را در مرکز توجه فرد قرار می‌دهند. تفاوت در اینجاست که خشم از دریافت آسیبی (کاهش در قلبم) از دیگری در گذشته ناشی می‌شود و سرچشمه‌ی ترس پیش‌بینی دریافت چنین آسیبی در آینده است. یعنی ترس و خشم هر دو به رفتاری از دیگری مربوط می‌شوند که قلبم را در من کاهش می‌دهد. اگر این رفتار بیشتر رخ داده باشد، برانگیزاننده‌ی خشم است و اگر امکان بروز در آینده را شامل شود، مایه‌ی ترس می‌شود.

²⁰ Timothy McVeigh

²¹ John Ashcroft

²² Kronenwetter 2001: 45.

در این معنی خشم و ترس دو ساز و کار روانی متعادل کننده‌ی خشونت در جامعه هستند. حس تهاجمی خشم و حس تدافعی ترس هم به رفتارهای خشونت‌آمیز دامن می‌زنند و هم آن را مهار می‌کنند. بر این معنا وقتی از میل به انتقامجویی سخن می‌گوییم، در واقع به ساز و کاری تکاملی اشاره می‌کنیم که دو حس بنیادین خشم و ترس را در هسته‌ی مرکزی خود گنجانده است و به شکلی پیشینی و تکاملی شدت و دامنه‌ی بروز خشونت در جامعه را تنظیم می‌کند. هم در قبایل گرد آورنده و شکارچی باستانی و هم در شهرهای پرجمعیت امروزی و هم در قبیله‌های شامپانزه‌ها با شبکه‌ای از بدی‌ها و ستم‌ها (کاستن از قلبم دیگری) روبرو هستیم که خشم را بر می‌انگیزد و به انتقامجویی و تلافی (کاستن از قلبم آنکه از قلبم من کاسته) منتهی می‌شود، و ترس از این که چنین خواهد شد، بازدارنده‌ی بسیاری از خشونت‌های محتمل است. آنچه که بحث انتقام را مهم می‌کند آن است که یک جنایت هرگز یک قربانی یکتا ندارد و دایره‌ی کاستن قلبم‌اش به یک قربانی مجزا محدود نمی‌شود. تقریباً در همه‌ی مواردی که قتلی یا جنایتی رخ می‌دهد، حتا پس از درگذشت قربانی شبکه‌ای از خویشاوندان، دوستان، دوستداران و آشنایان وی باقی می‌ماند که به خاطر مرگ وی دستخوش رنج و غم و سوگ و خشم شده‌اند. یعنی جنایت یک جانی تنها یک قربانی منفرد را آماج نمی‌کند و به پرتاب سنگی به برکه‌ای می‌ماند و موجی از کاهش قلبم را در شبکه‌ی اجتماعی پیرامون وی نیز پدید می‌آورد. حتا درباره‌ی کسانی که منزوی و بی‌کس و کار و در محیطی بیگانه باشند، قتل‌شان در شبکه‌ی روابط اجتماعی پیرامون‌شان تاثیری مشابه (هرچند غیرشخصی و کم‌دامنه‌تر) پدید می‌آورد.

شکل طبیعی و بدیهی واکنش کسانی که در معرض این رنج قرار می‌گیرند، خواست انتقام است. یعنی در تمام جوامع و در تمام فرهنگها در سراسر دوران تاریخ شناخته شده‌شان، بدیهی و طبیعی شمرده می‌شده که جنایت باید به شکلی به جانی بازگشت داده شود، و این مبنای قانون مشهور قصاص است که «چشم در برابر چشم و دندان در برابر دندان». طی دو‌یست سال گذشته سيطره‌ی تدریجی چارچوب

سودانگاران بر نظامهای حقوقی اروپایی و تکثیر آن از مجرای موج تمدنی مدرنیته، باعث شده تا حسابگری‌های دیگری بر این جریان عام و کهن و فراگیر انتقامجویی غلبه پیدا کند. با این همه همچنان نخستین واکنش روانی آسیب دیدگان از یک جنایت آن است که خواهان انتقام باشند. یعنی به طور مشخص بخواهند که آسیبی همسان با آنچه جنایتکار بر دیگران وارد آورده است، بر خود او وارد آورده شود.

حقیقت آن است که اگر کل پیکره‌ی فرهنگ مدرن را بنگریم، بحثهای مربوط به لغو اعدام و تقدس جان انسان را قشری نازک و بسیار محدود بر بدنه‌ای فربه و بزرگ خواهیم یافت، که همچنان بر اساس انتقامجویی پیکربندی شده است. کافی است به فیلم‌های سینمایی بنگریم تا دریابیم که همچنان میل به انتقام و روایت کردن داستان انتقام رایجترین مضمون داستانهای عامه‌پسند است و کافی است گفتمان سیاستمداران و دولتمردان و حتا رهبران دینی را مرور کنیم تا آشکار شود که در همه‌شان انتقامجویی محور بنیادین تعریف عدالت است. این قاعده هم در جغرافیا و تاریخ خاصی محدود نمی‌شود و به شدت فراگیر است. سخنرانی‌های مشهور چرچیل در زمان جنگ جهانی دوم با سخنرانی‌های دولتمردان آمریکا و شوروی و همچنین تبلیغات جنگی آلمانی‌ها و ژاپنی‌ها از این نظر مشابه و در واقع یکسان است، که همگی مردم جامعه‌شان را به انتقامجویی در برابر جنایتهای کشوری بیگانه فرا می‌خوانند. همین مضمون را در سخنرانی بوش پس از حادثه‌ی یازده سپتامبر می‌بینیم، و دقیقاً همین را تقریباً در تمام سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های مهم دولتمردان و رهبران اجتماعی می‌توان تشخیص داد.

سخنگویانی مانند گاندی و ماندلا که از گفتمان عدم خشونت دفاع می‌کرده‌اند، هم کم‌شمار و استثنایی هستند، و هم گفتمانی آمیخته و ناخالص دارند و هم مهمتر از همه، تاثیر گفتارهایشان جای چند و چون بسیار دارد. یعنی معمولاً به این نکته توجه نمی‌شود که گفتمان عدم خشونت گاندی توسط ساز و کارهای دولت استعماری بریتانیا برکشیده شد و بر گفتمانهای انتقامجویانه و خشن بومی هند برتری داده شد و پذیرشی که

به این ترتیب به دست آورد در واقع استقلال هند را حدود نیم قرن (از ابتدای جنگ جهانی اول تا بعد از جنگ جهانی دوم) به تعویق انداخت. گفتمان ماندلا هم که از گاندی و تولستوی متأثر بود، در نهایت به سیاستمداری تعلق داشت که پیشتر با جنبشی چریکی و خشن پا به میدان نهاده بود و این گفتمان را به اجبار در درون زندان اختیار کرده بود، نه در زمان آزادی و زمانی که سلاح در دست داشت.

ارزشمند بودن این سخنان و محترم بودن این سیاستمداران البته جای خود دارد، اما باید به شرایط صدور این گزاره‌ها، معنایشان در زمینه‌ی تاریخی و جامعه‌شناسی‌شان، و دستاورد و نتیجه‌ی عملی‌شان نگریست و در این حال بعید است داوران آگاه بر زیر و بم ماجرا، این گفتمان را به راستی سودمند و کارآمد قلمداد کنند. یعنی به جرأت می‌توان گفت گفتمان عدم خشونت در شرایط پایه ناسودمند و زیانبار است و به تداوم ستم و بازتولید خشونت یاری می‌رساند و تنها در روزه‌های تاریخی خاصی است که اغلب با سوار شدن بر موجهای تاریخی بی‌ربط و جداگانه‌ای به کرسی می‌نشیند و اعتبار می‌یابد. چنان که پیروزی دیرهنگام و پرهزینه‌ی گاندی تنها پس از فروپاشی استعمار اروپاییان پس از جنگ جهانی دوم تحقق یافت، و همچنان که اگر اتحاد جهانی برای لغو آپارتاید و نژادپرستی وجود نمی‌داشت، کوششهای ماندلا کاری از پیش نمی‌برد. اینها همه بدان معناست که اگر با نگاهی تجربی و عملیاتی به موضوع بنگریم، گفتمان غالب و رایج را همان چارچوب انتقامجویی خواهیم یافت، که در ضمن انگار از نظر بازدارندگی و بهینه‌سازی قلبم بیشترین کارایی را هم دارد. از این رو انتقامجویی داستانی نیست که بتوان به سادگی با برچسبی مثل غیرانسانی یا بدوی بودن آن را از میدان خارج کرد. حتا کسانی که در این زمینه شعار می‌دهند هم در اوقات فراغتشان فیلمهایی تماشا می‌کنند و داستانهایی می‌خوانند که مضمون اصلی‌اش انتقامجویی است و در زندگی شخصی‌شان اگر دقیق شویم قاعده‌ی پایه‌ی انتقامجویی را در مقام شالوده‌ی فهم و اعمال عدالت بازخواهیم یافت.

سیر تحول قوانین جزایی نشان می‌دهد که واگذار شدن دادرسی و اعدام به دولت و برگرفته شدن این حق از خانواده‌ی قربانی بدان معنا نیست که ساز و کارهای انتقام‌گیری که پیشتر در دل قبیله‌ها و عشیره‌ها و خاندان‌ها تعریف می‌شد، اعتبار خود را از دست داده باشد. برعکس، در اینجا با انتقال این روندها به زمینه‌ی دولت روبرو هستیم و این بخشی از روند گسترش اقتدار دولتی و پیچیده شدن ساز و کارهای سامان دهنده‌ی آن است که شاخص عمده‌ی ظهور مدرنیته هم محسوب می‌شود. یعنی ظهور ساز و کارهای مدرن حقوقی و جزایی ادامه‌ی همان انتقامجویی‌های قدیمی است و شکلی سازماندهی شده و منظم و قانونمند از همان را در شرایطی مدرن بازتولید می‌کند.

این تصور که حقوق مدرن به خاطر چیرگی سودانگاری و اومانیسیم پیوند خود را با انتقامجویی گسسته و در سرمشق نظری به کلی تازه‌ای به جنایت و مکافات می‌نگرد، نادرست و سطحی است و شواهدی تاریخی یا اسنادی استوار برای تاییدش وجود ندارد. این روند در واقع به معنای غیرشخصی شدن، یکدست و متقارن و فراگیر شدن، و عقلانی و کارآمد شدن روند انتقامجویی بوده است. بر این اساس ساز و کار انتقامجویی در بافتی عقلانی بر عهده‌ی سیستمی متمرکز و تخصص یافته برنهاد شده است تا مستقل از عواطف و هیجانهای پرنوسان خویشاوندان قربانی و مستقل از توانایی یا ناتوانی ایشان برای ستاندن انتقام، همین کارکرد را به انجام برساند.

این نکته البته درست است که «گفتمان» حاکم بر «توجیه» نظامهای جزایی مدرن، کوشیده تا با محکوم ساختن عواطف و هیجانهای شخصی بر عقلانیت خویش تاکید کند و با پافشاری بر سرمشق انسان‌گرایی سودانگاران و انکار اهمیت و اعتبار انتقام‌جویی، گسستی میان تاریخچه‌ی خود و رگ و ریشه‌ی تاریخی‌اش پدید آورد. اما حقیقت آن است که این گفتمان به توصیف امری مشغول است که هم از نظر ساختاری و هم

کارکردی در ادامه‌ی مستقیم همان سنت انتقامجویی قرار می‌گیرد و همان نتایج را با همان ارزشهای نهادین در قالبی عقلانی و استانده - و البته متمرکز و دولتی - به انجام می‌رساند.

گفتمانی که جبران و انتقام را در برابر بازدارندگی و منافع قرار می‌دهد، به نوعی یک جفت متضاد معنایی درست می‌کند که یک سر آن (میل به انتقام) امری فردی، عاطفی-هیجانی، گذشته‌مدار و بدوی است و سر دیگر آن (سودِ بازدارندگی) وضعیتی اجتماعی، عقلانی، آینده‌نگرانه و مترقی دارد. اینجا در واقع با همان دوقطبی‌سازی‌ای سر و کار داریم که کل پیکره‌ی مدرنیته را در می‌نوردد و آن را همچون شالوده‌ای معنایی از سنت پیشامدرن متمایز می‌سازد. دوقطبی‌سازی‌ای که لزوماً به گسستهایی تاریخی یا شکافهای مفهومی راستین ارجاع نمی‌دهد، و در بیشتر مواقع گسستها و شکافهایی را در پیوستارِ تفاوت اختراع می‌کند تا به استقلالِ مفهومی و شکلی از خودبنیادی تاریخی دست یابد.

اما اگر با نگاهی انتقادی به پدیده‌ی مدرنیته و زیرسیستم‌های کارکردی‌اش بنگریم، به روشنی می‌بینیم که بخش عمده‌ی این دوقطبی‌سازی‌ها تبارنامه‌ای سیاسی و موضعی و محلی دارند و در مقطع تاریخی خاصی در بستر کشمکش حزبها و گروههای سیاسی ویژه‌ای ابداع شده‌اند و بعدتر تعمیم یافته و تکثیر شده‌اند تا منافی مشابه را در گستره‌ای بزرگتر برآورده سازند و الگوهای همسان (یا گاه به کلی ناهمسان) از غلبه و سیطره را پشتیبانی نمایند. اگر این نوسانهای موضعی و سطحی معناها و این دوقطبی‌های ساختگی و بی‌پشتوانه را کنار بزنیم و به روندهای زیر آن بنگریم، می‌بینیم که همچنان شالوده‌ی باورهای کلیسایی در دل نهادهای مترقی ساخت فرهنگ (مثل هالیوود) با شدت بسیار فعال است و به قول وبر اخلاق پروتستانی همچنان استخوانِ روح سرمایه‌داری را بر می‌سازد.

بر این مبنا باید درباره‌ی پذیرش شتابزده و بی‌قید و شرط دوقطبی‌هایی که مشروعیت نظامهایی حقوقی یا سیاسی را تضمین می‌کنند، قدری سنجیده و نقادانه اندیشید و تبارشناسی و تاریخ تحول‌شان را

ارزیابی کرد و پیوندهای میان مفاهیم و پیکره‌های استدلالی حاکم بر آن را به دقت واریسی و ارزیابی کرد. اگر چنین کنیم، در می‌یابیم که مستقل از شعارهای گوناگون و رنگارنگ، آزدگی جامعه از بروز یک جنایت و واکنش خشمگین افکار عمومی از یک قتل مشهور، ادامه‌ی مستقیم و عمومیت یافته‌ی همان میل به انتقامجویی در میان آشنایان و وابستگان به قربانی است، و ساز و کارهای حقوقی حاکم بر مجازات قاتلان همان است که پیشتر هم در سنت همسان جوامع گوناگون وجود داشته و تنها قالبی مدرن و عقلانی و کارآمدتر به خود گرفته است.

در نظام حقوقی آمریکا برای سالها بحثی جدی در میان دو گروه برپا بوده است. گروهی که اعتقاد دارند رنج و احساسات خانواده‌ی قربانی نباید در روند دادرسی به حساب آید، و آنها که این متغیر را هم بخشی از روند دادرسی می‌دانند. کسانی که با مداخله‌ی میل خانواده‌ی قربانی برای انتقامجویی مخالفاند، می‌گویند روند مجازات امری اجتماعی، عقلانی و قانونمند است که باید مستقل از متغیرهای موضعی و نوسانهای عاطفی و افراد خاص درباره‌اش تصمیم‌گیری شود. از دید ایشان جان همه‌ی آدمها ارزشی برابر دارد و اعمال نفوذ خانواده‌ی پرجمعیت و بسیار آزاده‌ی قربانی‌ای مشهور باعث می‌شود جان او ارزشمندتر از قربانی‌ای منزوی و بی‌کس و کار و گمنام قلمداد شود. همچنین بر همین مبنا به حساب آوردن خواست انتقامجویانه‌ی خانواده‌ی قربانی باعث می‌شود روند داوری و مجازات عادلانه نباشد و هیأت منصفه زیر تاثیر این عامل رویکردی خصمانه نسبت به مجرم در پیش بگیرند. برخی از مخالفان تندروی اعدام معتقدند اگر قرار است خانواده‌ی قربانی در برابر هیأت منصفه حاضر شوند و از درد و رنجهای خود بابت مرگ عزیزشان بگویند، خانواده‌ی قاتل هم باید به همین ترتیب حضور یابند و از درد و رنجی که بعد از اعدام عزیزشان تجربه خواهند کرد حرف بزنند تا هیأت منصفه هر دو سوی ماجرا را لمس کند!

از سوی دیگر هواداران به حساب آوردن رنج و میل خانوادگی قربانیان، می‌گویند که آسیب وارد شده بر این افراد بخشی تفکیک‌ناپذیر از جرم جانی است. یعنی جنایت یک قاتل تنها در لحظه‌ی قتل خلاصه نمی‌شود و کل رنج و بدبختی‌ای که به اطرافیان مقتول وارد می‌آید را هم شامل می‌شود. به همین ترتیب از دید ایشان کارکرد مجازات تنها بازدارندگی تکرار جرم در آینده نیست، که جبران آنچه در گذشته رخ نموده را نیز شامل می‌شود. در نتیجه میل خانوادگی قربانی به انتقام مشروع و محترم است و در روند دادرسی باید آن را نیز به حساب آورد. از دید ایشان درد و رنج خانوادگی قربانی که به خاطر کردار ارادی و بدخواهانه‌ی انسانی جنایتکار پدید آمده، به کلی با آنچه خانوادگی قاتل تجربه می‌کنند متفاوت است و دومی ارزشی حقوقی ندارد. چرا که اعدام و مرگ قاتل پیامد کردار مجرمانه‌ی خودش بوده و مقصری بیرونی ندارد. طی سالهای گذشته چرخش نمایانی به سود نگرش دوم رخ نموده است و از سال ۱۹۹۱ م دیوان عالی ایالات متحده مقرر کرد که احساسات خانوادگی قربانی نیز به حساب آید و ایشان نیز برای شهادت در برابر هیأت منصفه فراخوانده شوند.^{۲۳}

²³ Kronenwetter 2001: 46.

سوم: کارکرد کشتن و طرد خشونت

پرسش: اثر اعدام بر میزان خشونت جامعه چیست؟ آیا اعدام اثر بازدارندگی دارد و احتمال بروز جرایم خشن را کاهش می‌دهد؟ یا این که با رسمیت بخشیدن به کشتن انسان آن را به امری پذیرفتنی و رایج تبدیل می‌کند و به خشونت در جامعه دامن می‌زند؟

اگر بحث درباره‌ی حق و بیداد و خواست انتقام در سطحی فردی را شالوده‌ی سرمشق جبران بدانیم، باید بازدارندگی را در مقابلش محور رویکرد سودانگار بگیریم. هواداران و مخالفان اعدام اگر به چارچوب سودانگار پایبند باشند، موضع خود را بر این اساس اتخاذ می‌کنند که اعدام در پیشگیری از جرم و کاستن از خشونت کارکردی سودمند ایفا می‌کند یا خیر. در سرمشق جبران این پرسش اهمیتی کلیدی ندارد، چون فرض بر آن است که حتی اگر اعدام کارکرد بازدارنده هم نداشته باشد، باز باید برای جبران درد و رنج قربانی و اطرافیانش باید بر جنایتکار روا داشته شود.

برای دیرزمانی تاثیر بازدارندگی اعدام بر جنایت امری بدیهی و شک‌ناپذیر قلمداد می‌شده است. چنان که سر جیمز استفن^{۲۴} در ۱۸۰۴ م. گفته، «دلیل آوردن برای اثر بازدارندگی اعدام بسیار دشوار است. چون خود ارتباط اعدام و اثر بازدارنده‌اش بر جنایت بدیهی‌تر و روشن‌تر از هر استدلالی است که بخواهد در این راستا اقامه شود.»^{۲۵}

²⁴ Sir James Stephen

²⁵ Kronenwetter 2001: 26.

درباره‌ی اثر بازدارندگی مجازات‌های شدید بر جرایم کوچک تردیدی وجود ندارد. یعنی بدیهی است که هراس از مجازات برای مهار کردن جرم‌هایی که انگیزه‌ای ضعیف و ساده دارند کفایت می‌کند. اگر قرار شود مجازات هرکس که به دیگری ناسزا می‌گوید، ده سال حبس باشد، به احتمال زیاد شماری بسیار اندک از مردمان لب به ناسزا خواهند آلود. به همین ترتیب شواهد تاریخی نشان می‌دهد که مجازات‌های بزرگ برای مهار کردن جرم‌هایی که از تنبلی و خشم‌های زودگذر و مشابه اینها بر می‌خیزند، کارساز بوده است. با این همه درباره‌ی جنایت‌هایی مانند قتل ماجرا متفاوت است. چون در اینجا با انگیزه‌ای بسیار نیرومند سر و کار داریم که به کاری تندروانه و برگشت‌ناپذیر می‌انجامد. این نکته که مجازات اعدام تا چه حدودی آدمکشی را مهار می‌کند، می‌تواند موضوع چون و چرا قرار بگیرد. چرا که در اینجا با انگیزه‌هایی پیچیده و شدید سر و کار داریم که از خشم و نفرت و آزمندی بسیار شدید بر می‌خیزد.

مخالفان مجازات اعدام معتقدند جنایت‌های بزرگ مانند قتل در شرایطی بروز می‌کند که عواطف و هیجان‌های شدید بر فرد غلبه می‌کند و از این رو محاسبه‌ی عقلانی درباره‌ی پیامد کردارها و هراس از کیفر در این موارد بی‌تاثیر است. یعنی مجازات اعدام یا هر مجازات دیگری تاثیری در مهار رفتار جنایتکاران ندارد، چرا که ایشان در غیاب عقلانیت و حسابگری و زیر تاثیر خشم و نفرت شدید دست به جنایت می‌زنند. اما ایراد کار آنجاست که پیش‌داشت اصلی مخالفان اعدام در این زمینه نادرست است. یعنی بخش عمده‌ی جنایتکاران کسانی هستند که با طرح و نقشه‌ی سنجیده و برای دستیابی به هدفی مشخص دست به جنایت می‌زنند. یعنی قتل‌های ناشی از هیجان‌های زودگذر شدید و جنون آنی تنها بخش به نسبت کوچکی از آدمکشی‌ها را شامل می‌شود. مخالفان اعدام معتقدند آن کسانی هم که با طرح و نقشه‌ی قبلی دست به جنایت می‌زنند و شکلی از حسابگری را نمایان می‌سازند، چندان اعتماد به نفس دارند و خود را زیرک می‌پندارند که گمان نمی‌برند شناسایی و دستگیر شوند. از این رو مجازات اعدام برای ایشان نیز بی‌اثر است.

ارجاع اصلی بسیاری از این افراد سخنان جلاد مشهور انگلیسی -آلبرت پیرپوینت^{۲۶}- است که در دهه‌ی ۱۹۵۰م پس از بازنشستگی به صف مخالفان اعدام پیوست و در سخنرانی‌ای ادعا کرد که در میان همه‌ی قاتلانی که اعدام کرده، حتی یک نفر هم نبوده که ترس از مجازات برایش اثری بازدارنده داشته باشد.^{۲۷} پیرپوینت با وجود آن که لقبِ جلاد رسمی بریتانیا را یدک می‌کشید و «پربازده‌ترین اعدام‌کننده‌ی تاریخ انگلستان» محسوب می‌شد، ماموری غیررسمی بود که برای اجرای این حکم ناخوشایند به استخدام نظام قضایی درآمده بود. پدر و عموی او نیز همین شغل را داشتند و پیرپوینت در زندگینامه‌اش شرحی از احوال ایشان را نیز ثبت کرده است.^{۲۸} او در این مقام بین چهارصد و پنجاه تا ششصد نفر را اعدام کرد که یک سوم تا نیمی از آنها نازی‌هایی آلمانی بودند که پس از جنگ جهانی دوم به عنوان جنایتکار جنگی محاکمه و اعدام شدند.^{۲۹}

اما گواهی پیرپوینت چندان معنادار نیست. چون بدیهی است که نمونه‌های آماری مورد نظر این جلاد، تنها از کسانی تشکیل شده‌اند که مرتکب جنایت شده و بنابراین ترس از مکافات برایشان به قدر کافی بازدارنده نبوده است. یعنی بدیهی است که قاتلان گرفتار شده، به صرف این که مرتکب قتل شده‌اند، موضوع اثر بازدارندگی مجازات محسوب نمی‌شوند. پرسش اصلی در اینجا آن است که چه شماری از قاتلان بالقوه به خاطر ترس از مجازات از قتل چشم‌پوشی کرده‌اند، و اینها کسانی بوده‌اند که آشکارا خارج از دایره‌ی

²⁶ Albert Pierrepoint

²⁷ Welham, 2012: 161.

²⁸ Pierrepoint, 1974.

²⁹ Osborne, 2015.

گزارش پیرپوینت قرار داشته‌اند. این نکته هم بماند که اصولاً گفتارهای این جلااد پیشین چندان مستند و مستدل نمی‌نماید و بیش از آن که گزارشی حقوقی یا علمی از وضعیت به دست دهد، احتمالاً از عذاب وجدان پیرمردی ناشی شده که در دوران جوانی شغلش اعدام کردن مردم بوده است.

این نکته را هم باید گوشزد کرد که مخالفت او با اعدام بر خلاف تصویری که فعالان مدنی این حوزه ترسیم کرده‌اند، چندان قاطع و یکدلانه نبود. چنان که در مصاحبه‌ی رادیویی‌اش با شبکه‌ی بی بی سی در سال ۱۹۷۶م در همان زمانی که زندگینامه‌اش انتشار می‌یافت، گفت که نظرش درباره‌ی اعدام تغییر کرده و حاضر است دوباره در اعدام قاتلان زنجیره‌ای نقش جلااد را بر عهده بگیرد. همکار پیرپوینت -سید درنلی^{۳۰}- در کتاب «داستان جلااد»^{۳۱} و زندگینامه‌نویس پیرپوینت -استیو فیلدینگ^{۳۲}- نیز هر دو گواهی داده‌اند که مخالفت با اعدام نظر واقعی پیرپوینت نبوده و در زمان انتشار کتابش زیر تاثیر جریانهای مدنی و برای بالاتر رفتن فروش آن سطرهایی فراوان بازگو شده‌ی مورد نظر بدان افزوده شده است.^{۳۳}

بنابراین داده‌هایی که برای بازدارنده نبودن اعدام از سوی مخالفان کیفر مرگ پیش کشیده شده، تا حدودی ماهیت تبلیغاتی دارد و اغلب در برابر نقد علمی تاب پایداری ندارد. از سوی دیگر ایراد کار هواداران اعدام آن است که قاتلان بالقوه‌ای که به خاطر ترس از اعدام دست به قتل نمی‌یازند نیز طبقه‌ای رسیدگی‌پذیر

³⁰ Syd Dernley

³¹ Dernley and Newman, 1990.

³² Steve Fielding

³³ Fielding, 2008.

از داده‌ها را به دست نمی‌دهند. کسی که قاتل بالقوه بوده ولی بالفعل جنایتی مرتکب نشده، در هیچ آماری برشمرده نمی‌شود و نمی‌توان کردارهایش را از کردار غیرقاتلانی که جنایتی نمی‌کنند تمیز داد.

با این همه فضاهایی هست که می‌توان در آن اثر بازدارندگی اعدام را ارزیابی کرد. به عنوان نمونه در دهه‌ی ۱۹۷۰م اداره‌ی پلیس لس‌آنجلس پژوهشی بر جنایتکاران انجام داد و از آنان که هنگام ارتکاب جرم سلاح مرگبار حمل نمی‌کرده‌اند پرسید که ترس از اعدام تا چه پایه در این زمینه نقش داشته است. حدود نیمی از مجرمان گفتند که ترس از اعدام عامل اصلی دوری کردن ایشان از سلاح بوده و به این ترتیب جرمی مسلحانه که می‌توانسته به قتل منتهی شود، مهار شده است.^{۳۴} از این رو چنین می‌نماید که اثر بازدارندگی اعدام بر جرایم خشن دست کم درباره‌ی کسانی که جرمهای سبکی مانند دزدی مرتکب می‌شوند، تا حدودی مصداق دارد.

با این همه نباید درباره‌ی این تاثیر اغراق کرد. شواهد آماری برآمده از پژوهشهای گوناگون نشان می‌دهد که وجود یا عدم وجود مجازات اعدام با بسامد قتل ارتباط معناداری ندارد. پژوهشهایی که به این ارتباط می‌پردازند از اوایل قرن بیستم آغاز شده‌اند و یکی از پیشتازان آن تورستن سلین^{۳۵} بود که در ۱۹۱۹م. تحقیقی را منتشر کرد و در آن از بی‌اثر بودن اعدام در مهار قتل سخن گفت. طی دهه‌های پس از آن پژوهشهای گوناگون بسامد آدمکشی در جوامع گوناگون را واری کرده و تاثیر حضور یا غیاب مجازات اعدام بر آن را سنجیده است. مقایسه‌هایی میان ایالت‌های آمریکاییِ دارا یا فاقد اعدام انجام شده و بررسی‌هایی مشابه میزان قتل در کشورهای دارای قانون اعدام یا لغو کنندگانش را واری کرده‌اند. همچنین بسامد آدمکشی پیش و

³⁴ Kronenwetter 2001: 28.

³⁵ Thorsten Sellin

پس از لغو قانون اعدام یا احیای این قانون هم بررسی شده است. همه‌ی این شواهد نشان می‌دهند که اعدام اثر بازدارنده‌ی بسیار خفیفی بر برخی از جرایم خشن دارد و اثر کلی‌اش بر بسامد قتل معنادار نیست.^{۳۶}

از سوی دیگر پژوهش مهم و بحث برانگیز اقتصاددانی به نام ایساک ارلیش را داریم که مرجعی مهم در زمینه‌ی پژوهشهای جرم‌شناسی است و آثارش از اعتبار دانشگاهی چشمگیری برخوردار است. او در پژوهشی کوشید تاثیر اعدام بر مهار قتل‌های محتمل را ارزیابی کند و در نهایت مقاله‌ی بسیار تاثیرگذاری منتشر کرد که در آن ادعا کرده بود اعدام هر قاتل، به طور متوسط از هفت یا هشت قتل در آینده جلوگیری می‌کند.^{۳۷}

اثر او که از نظر روش‌شناسی نوآورانه و خلاقانه بود و خارج از چارچوب مرسوم این پژوهشها قرار داشت، مورد حمله‌ی شدید مخالفان اعدام قرار گرفت^{۳۸} و با فشار ایشان اعتبار علمی‌اش در کمیته‌ای در آکادمی ملی علوم آمریکا مردود دانسته شد. با این همه حقیقت آن است که وزن علمی ارلیش از مخالفانش افزونتر است و پژوهشی هم که انجام داده با وجود نوآورانه بودن روش‌شناسانه‌اش، از استحکام نظری چشمگیری برخوردار است و نوشتار او همچنان یکی از پرارجاع‌ترین آثار در این حوزه محسوب می‌شود.

حقیقت آن است که داده‌های آماری چندی هم در دست است که حقانیت دیدگاه ارلیش را نشان می‌دهد و این حدس را به ذهن متبادر می‌کند که توافق پژوهندگان درباره‌ی ناچیز بودن اثر بازدارندگی اعدام از جریانی اجتماعی و سیاسی برخاسته باشد، و نه شواهد علمی محض. یک داده‌ی خام جالب توجه به خود کشور آمریکا مربوط می‌شود که این بحثها در آن بیشترین رونق را دارد. در دو دهه‌ی پس از جنگ جهانی

³⁶ Kronenwetter 2001: 28.

³⁷ Erlich, 1975.

³⁸ Bowers and Pierce, 1975: 187–208.

دوم که همه‌ی ایالت‌های آمریکا قانون اعدام را داشتند، آمار اعدام و قتل کمابیش متعادل و پایدار بود. یعنی طی دهه‌ی ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ هر سال چهل تا شصت و پنج نفر اعدام می‌شدند و شمار قتل هم بین ۸۰۶۰ تا ۹۱۴۰ مورد نوسان می‌کرد.

بین سال‌های ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۷ م. با تصمیم دادگاه عالی برای دشوار ساختن روندهای دادرسی منتهی به اعدام، در عمل طی نه سال هیچ اعدامی در آمریکا انجام نگرفت. این تصمیم زیر فشار افکار عمومی انجام گرفت و دنباله‌ی شورش جوانان در اواخر دهه‌ی شصت بود که با شعارهایی سیاسی پیوند داشت و مخالفت با خشونت و جنبش ضد جنگ و جریان هیپی‌ها بخشهایی از آن محسوب می‌شدند. آمار نشان می‌دهد که ارتباط روشن و نمایانی میان منع اعدام و افزایش شمار قتلها در آمریکای این سالها وجود داشته است. به شکلی که در ۱۹۷۴ م. در آمریکا ۲۰۷۰۰ مورد قتل رخ داد^{۳۹} که تقریباً دو و نیم برابر سالهای پیشین بود. تا حدودی همین ماجرا به احیای قانون اعدام در بیشتر ایالتها انجامید. ناگفته نماند که رابطه‌ی میان اعدام و بسامد قتل پیچیده و چندعاملی است و امکان دارد متغیرهایی نامربوط دیگری طی این سالها افزایش شمار قتلها را موجب شده باشند. با این همه پژوهشی نداریم که چنین متغیرهایی را نشان بدهد و داده‌ی یاد شده همچنان با قوت تمام از سوی هواداران اعدام برای پشتیبانی اثر بازدارندگی این مجازات گواه گرفته می‌شود. هواداران اعدام معتقدند با کشتن قاتل، احتمال تکرار جرم دست کم دربارهی همان یک نفری که یک بار این کار را مرتکب شده، کاهش می‌یابد. اما برخی از پژوهشهای آماری نشان می‌دهد که در میان همه‌ی جرایم، قتل از احتمال تکرار کمتری برخوردار است. یعنی کسی که دزدی یا اختلاس یا کتک‌کاری می‌کند به

³⁹ Kronenwetter 2001: 29.

احتمال زیاد این جرم را تکرار خواهد کرد. اما کسی که مرتکب قتل شده در بیشتر موارد این جرم را تکرار نمی‌کند. به عنوان مثال پژوهشی که روی کل قاتلان آزاد شده در آمریکا تا سال ۱۹۷۶م انجام شده، نشان می‌دهد که از ۲۶۴۶ جنایتکار رها شده در جامعه، تنها شانزده نفر دوباره مرتکب قتل شده‌اند که این رقم حدود نیم درصدی بسیار کمتر از نرخ تکرار سایر جرایم است.^{۴۰}

از این رو برخی از مدافعان لغو اعدام بخشش و بازگشت قاتلان به جامعه را نیز شدنی و پذیرفتنی دانسته‌اند. اما باید به این نکته توجه داشت که بین دو گروه از قاتلان احتمال تکرار جرم بسیار بالاست و اینها قاتلان حرفه‌ای هستند که به خاطر پول آدم می‌کشند، و قاتلان زنجیره‌ای که برای ارضای اختلالی روانی چنین می‌کنند، و همین دو رده خطرناک‌ترین طبقه‌ی قاتلان هم محسوب می‌شوند و ستمگرانه‌ترین قتل‌ها را به انجام می‌رسانند. بخش عمده‌ی سایر قاتلان به دلایلی شخصی فردی را که می‌شناخته‌اند می‌کشند و به همین خاطر تکرار جرم با همان ساختار به سادگی موجب دستگیری‌شان می‌شود.

این نکته راست است که شمار قاتلان زنجیره‌ای یا آدمکش‌های حرفه‌ای نسبت به کل جمعیت قاتلان اندک است، اما از آنجا که این قاتلان به شکلی تمیزناپذیر افراد ناشناس را به قتل می‌رسانند، خدشه‌ای عمیقتر را به قرارداد اجتماعی وارد می‌آورند و بخش عمده‌ی احساس ناامنی ناشی از حضور «قاتل» در جامعه به ایشان باز می‌گردد. این حس در شرایطی تشدید می‌شود که بسیاری از قاتلان که به حبس ابد محکوم شده‌اند پس از گذراندن چند سال در زندان به خاطر خوش رفتاری یا بالا رفتن تراکم جمعیت در زندانها به اشکال مختلف عفو بگیرند و بار دیگر به جامعه باز گردند.

⁴⁰ Kronenwetter 2001: 34.

بحث بر سر درجه‌ی بازداری، از همان ابتدا با بحث درباره‌ی ارزش بازداری نیز گره خورده است. یعنی گاه پرسش فقط بر سر این نیست که اعدام قتل‌های آینده را بازداری می‌کند یا نه. بلکه پرسش به عادلانه بودن مجازات و برقراری عدل باز می‌گردد. یعنی این فرض که اعدام اثر بازدارنده ندارد به طور خودکار به این نتیجه نمی‌انجامد که باید اعدام را کنار گذاشت. ترمیم ستم و بازسازی دادگری که اعدام اغلب به خاطر آن اجرا می‌شود، ممکن است هیچ ارتباطی با بازدارندگی و بسامد قتل‌های آینده نداشته باشد.

نکته‌ی دیگری که کل بحث سودانگاران‌هی بازدارندگی را قدری مشکوک می‌سازد، آن است که آنچه درباره‌ی اثر بازدارنده‌ی اعدام یا بی‌اثر بودن‌اش گفته شد را می‌توان به سایر مجازات‌ها هم تعمیم داد. یعنی داده‌های موجود نشان می‌دهد که مجازات زندان هم اثر بازدارنده‌ی چندانی بر دزدان ندارد و به همین ترتیب جرمه‌ی کسانی که فساد مالی دارند در مهار پیشینی این جرم چندان کارساز نیست. در واقع تکرارپذیری جرمهایی مثل دزدی و کلاهبرداری از قتل بسیار بیشتر است و اگر بخواهیم تنها اثر بازدارندگی را محترم بشماریم، باید کل مجازات‌ها را از جرمهایی از این دست حذف کنیم، چون تاثیر بازدارنده‌ی چشمگیری حتا بر مجرمان دستگیر شده و زندانی هم ندارد.

اثر بازدارنده‌ی اعدام به ویژه وقتی بیشتر مشکوک جلوه می‌کند که به نظامهای دادرسی کشورهایمانند آمریکا بنگریم که هم پیشرفته و انسان‌مدار هستند و هم مجازات اعدام را محترم می‌شمارند. بخش عمده‌ی عناصر گفتمانی کسانی که خواهان لغو اعدام هستند از کشمکشهای نظری و بحثهای جاری در کشور ایالات متحده‌ی آمریکا وامگیری شده است. این از آن روست که در اروپا و کشورهایمانند چین توافقی عمومی در این زمینه به وجود آمده که اعدام به کلی لغو شود یا باقی بماند. داغترین نقطه‌ای که بحث در این زمینه هنوز جاری است، آمریکاست که برخی از ایالت‌هایش این قانون را نگه داشته و برخی دیگر آن را لغو کرده‌اند.

باید به این نکته توجه داشت که نظام حقوقی آمریکا با وجود قانونمندی چشمگیر و مسیرهای دادرسی عقلانی و سنجیده‌اش، از نوعی ناکارآمدی ناشی از سنگینی دیوانسالارانه رنج می‌برد. به ویژه درباره‌ی مجازات اعدام این ناکارآمدی به روشنی نمایان است. به شکلی که هرچند روی کاغذ مجازات اعدام وجود دارد و هواداران پرشوری هم از جانب آن سخن می‌گویند، پیچ و خمهای اداری و مسیرهای طولانی دادرسی باعث شده تا در عمل بخش عمده‌ی قاتلان محکوم به مرگ هرگز اعدام نشوند. در سال ۱۹۷۲ م. مصوبه‌ی فورمن^{۴۱} مجازات اعدام را در آمریکا لغو کرد و ناکارآمدی یاد شده پیش از آن نیز نمایان بود، چون طی دو دهه‌ی پیش از این تاریخ، تنها یک پنجم کسانی که در دادگاه به مرگ محکوم شده بودند به واقع اعدام می‌شدند و بقیه برای سالیان دراز در صف اعدام می‌ماندند و در زندان مثل زندانیان عادی می‌زیستند. طی چند سالی که قانون اعدام لغو شده بود شمار جنایتهای خشن و قتلها به شکل نمایانی افزایش یافت و در نتیجه در سال ۱۹۷۶ م. مصوبه‌ی گرگ^{۴۲} بار دیگر این مجازات را برقرار ساخت. اما طی سالهای پس از این تاریخ تنها ۴٪ مجرمان محکوم به مرگ به واقع اعدام شده‌اند.

این بدان معناست که دستگاه اجرایی که مجازات مجرمان را بر عهده دارد در عمل حکم اعدام تنفیذ شده از سوی دستگاه قضایی را اجرا نمی‌کند. به همین خاطر هم اعدام شماری اندک از کسانی که به یکسان حکم اعدام گرفته‌اند، اجرای این حکم را بیش از پیش غیرعادلانه جلوه‌گر می‌سازد. راه حل ساده و بدیهی آن است که تمام کسانی که قرار است اعدام شوند به واقع اعدام شوند. اما منعها و کارشکنی‌هایی در این میان وجود دارد که زیر تاثیر سوگیری‌ها و عوامل غیرحقوقی و نامربوط به دادگری شکل گرفته است. جان هیلی

⁴¹ Furman Decision

⁴² Gregg Decision

که یکی از مخالفان بانفوذ اعدام است، این فکر که همه‌ی جانیان محکوم به مرگ به واقع اعدام شوند را با شدت رد می‌کند و دلیلش آن است که در این حالت آمریکا و جاهت اخلاقی و موقعیت مرکزی‌اش به عنوان مرجع دموکراسی و بشردوستی را در جهان از دست می‌دهد.^{۴۳}

این سستی و اجرایی نکردن تصمیمها قضایی در کشورهای آنگلو ساکسون پیشینه‌ای طولانی دارد. از دو قرن پیش که عصر استعمار اوج گرفت، قوانین سختگیرانه‌ای که جرایمی فراوان را با مرگ عقوبت می‌کرد تنها درباره‌ی بومیان و بردگان کارکرد داشت و وقتی سپیدپوستان به آن دست می‌یازیدند چرخه‌های اداری و مسیرهای دیوانی اجرای حکم به قدری پر پیچ و خم و کند می‌شد که اجرای حکم اعدام در عمل متفی می‌شد.

این ماجرا بدان دلیل بود که درباره‌ی بخش عمده‌ی این جرایم به راستی مجازات با تقصیر تناسبی نداشت. با این همه این تبلیغ سیاسی که اروپاییان مستعمره‌چی به دشواری افراد را اعدام می‌کردند یکسره نادرست است. چنین تعلل و سستی‌ای تنها در زمانی صورت می‌گرفت که محکوم اروپایی تبار بود و قواعد خشن یاد شده با شدت تمام درباره‌ی بومیان مستعمرات و بردگان منتقل شده به سرزمینهای دیگر اجرا می‌شد. تنها به عنوان یک مثال باید از کشتار باغ جلیل آنوالا یاد کرد که در قرن بیستم و به دست ملایم‌ترین مستعمره‌چیان یعنی انگلستان انجام پذیرفت. در این جریان که به سال ۱۹۱۹ م رخ داد، یک افسر انگلیسی و سربازانش به روی مردمی نامسلح و صلحجو که بیشترشان زن و کودک بودند و در اعتراض به قانونی تبعیض‌آمیز در باغی در آمریتسار پنجاب گرد آمده بودند، آتش گشود و بیش از هزار نفر مرد و زن و کودک

⁴³ Kronenwetter 2001: 54.

را به قتل رساند و پانصد تن را به سختی زخمی کرد و بعد هم نه تنها در نظام قضایی انگلستان به مشکلی بر نخورد، که پس از دادگاهی فرمایشی تبرئه شد و همچون قهرمانی به انگلستان بازگشت و مورد پذیرایی قرار گرفت.^{۴۴}

بنابراین وقتی از منع اعدام و عدم خشونت اروپاییان سخن می‌گوییم باید توجه داشته باشیم که به امری بسیار متاخر و بسیار ویژه اشاره می‌کنیم که طی چند دهه‌ی گذشته شکل گرفته و واکنشی درونی به کشتارهای جنگ جهانی دوم بوده، که آن نیز خود دنباله‌ی تاریخی خونین و مهیب از کشتار و برده‌گیری و ستم سازمان یافته قرار می‌گیرد. در این میان سنت پرهیز از اعدام کردن تنها به محکومان اروپایی مربوط می‌شده و این همان سنتی است که در قرن بیستم و پس از فروپاشی مستعمره‌ها همچنان باقی است و ناکارآمدی نظام اعدام در آمریکا را نتیجه داده است.

یکی از نکاتی که هواداران الغای اعدام در ایران بدان توجه نمی‌کنند، آن است که در آمریکا افرادی که موضع مشابه با ایشان را دارند، همان کسانی هستند که اعتقاد دارند مجازات اعدام باید علنی باشد و در ملاً عام انجام شود! در حدی که یکی از سخنگویان مهم این جنبش - ویلیام استایرون^{۴۵} - در ۱۹۶۲م. پیشنهاد کرد که اعدام‌ها از تلویزیون پخش شود و همه‌ی مردم و حتا کودکان بزرگتر از پنج ساله بتوانند آن را تماشا کنند.^{۴۶} استدلال مخالفان اعدام برای اصرار بر علنی بودن این مراسم از آنجا ناشی می‌شود که از دید ایشان اعضای جامعه با دیدن رنج و مرگ محکومان به حالشان دل خواهند سوزاند و به جرگه‌ی مخالفان اعدام

⁴⁴ Lapping, 1985: 38.

⁴⁵ William Styron

⁴⁶ Kronenwetter 2001: 56.

خواهند پیوست. استدلال بنیادی ایشان البته درست می‌نماید. یعنی اگر به راستی مقصود از اعدام بازدارنده قاتلان احتمالی است، ضروری است که مراسم اعدام به علنی‌ترین شکل ممکن برگزار شود تا تاثیر آموزشی‌اش بیشینه شود.

اما محاسبه‌ی مخالفان اعدام درباره‌ی شرم و تاثیری که مشاهده‌ی مرگ یک قاتل در توده‌ی مردم بر می‌انگیزد، شاید چندان واقع‌بینانه نباشد. چنان که در ایران با وجود اعدام مجرمان در ملأ عام نشانه‌ی چشمگیری از مخالفت با اعدام در تماشاچیان صحنه دیده نمی‌شود و فعالان مدنی مخالف اعدام معمولاً همان کسانی هستند که از تماشای مراسم اعدام پرهیز می‌کنند. به ویژه در تاریخ غرب نشانی از این شرم و خجالت از اعدام نمی‌بینیم و بعید است که چنین حس عمومی ریشه‌داری ناگهان طی یکی دو نسل گذشته از هیچ پدید آمده باشد. در اروپا همواره کشتن محکومان نوعی مراسم تفریحی محسوب می‌شده است. چنان که کشتن محکومان در ورزشگاه‌های روم باستان نوعی سرگرمی جمعی محسوب می‌شده و در زمان انقلاب فرانسه و بعد از آن اعدام‌های گروهی مخالفان سیاسی در قالب نوعی مراسم وطن‌پرستانه‌ی مدرن برگزار می‌شده و با استقبال عمومی زیادی هم روبرو می‌شده است. در دوران مدرن هم نمایش اعدام تیموتی مک‌وی در تلویزیون مدار بسته که در ۲۰۰۱ م رخ داد به خوشحالی و آسودگی خیال تماشاچیان انجامید و گزارشی نداریم که شرم و ناخرسندی‌ای را در ایشان برانگیخته باشد. مخالفان اعدام در سال ۱۹۹۱ م هم در تلاشی تماشایی مراسم اعدام قاتلی به نام روبرت آلتون هریس را در یک شبکه‌ی تلویزیون محلی در سان فرانسیسکو پخش کردند، اما نتیجه‌ی مورد نظرشان که ابراز نفرت و دلزدگی مردم از مجازات اعدام بود، حاصل نیامد.^{۴۷}

⁴⁷ Kronenwetter 2001: 57.

گذشته از این، تفسیر ایشان در این مورد که پنهانکاری در زمینه‌ی اعدام مجرمان از شرم عمومی جامعه ناشی می‌شود و نشانگر مخالفت نهانی مردم با این حکمهاست، احتمالاً نادرست است. یعنی درست‌تر و ساده‌تر است اگر پنهانی بودن اعدام در آمریکا و محدود بودن شمار تماشاچیان را به روندی عمومی‌تر در جوامع مدرن مربوط بدانیم که مرگ را از فضای عمومی طرد کرده و به محیط‌هایی بسته و تخصصی منتقلشان کرده است. به همان ترتیبی که نمی‌توان کفن و دفن پنهانی و تخصص یافته‌ی مردگان در فرهنگ اروپایی را نشانه‌ی ترس و شرم مردم از عزیزان درگذشته‌شان دانست، اعدام مجرمان در زندان و فضایی بسته با تماشاچیان محدود هم می‌تواند به آسانی نمودی از همین حصربندی مرگ و مرزبندی‌اش با زندگی شهری مدرن باشد.

در واقع گزارشهای موجود درباره‌ی تماشاچیان مراسم اعدام که از کشورهای مختلف و دوره‌های تاریخی گوناگون در دست داریم به شکلی شگفت‌انگیز مشابه است. مردم برای دیدن کشته شدن یک قاتل اغلب تفریح‌های دیگرشان را تعطیل می‌کنند و در فضایی شاد و آسوده این صحنه را تماشا می‌کنند. گزارشی در دست داریم از گرد آمدن چهل هزار نفر در یک صحنه‌ی اعدام جنایتکار مشهوری در لندن، و مشابه این گزارش را چارلز دیکنز از اعدامی در شهر رم به دست داده و نوشته که اهالی شهر کسب و کارشان را تعطیل کرده بودند تا بروند و اعدام یک قاتل را تماشا کنند. بنابراین تا جایی که به افکار عمومی مربوط می‌شود، تفسیر مخالفان اعدام نادرست است و توده‌ی مردم تمایل دارند اعدام قاتلان را تماشا کنند و از دیدن این صحنه حسی منفی پیدا نمی‌کنند.

گذشته از اینها بحث درباره‌ی اثر بازدارندگی اعدام در همان سرمشق سودانگاران با بحث دیگری پیوند می‌خورد و آن هم تاثیر اعدام بر میزان و مشروعیت خشونت در جامعه است. مخالفان اعدام معتقدند

نه تنها اعدام برای جانپان اثر بازدارنده ندارد، یعنی سودی را تامین نمی‌کند، که زیان هم دارد و خشونت را در جامعه به امری رایج و پذیرفتنی تبدیل می‌کند.

مخالفان اعدام علاوه بر این که منکر کارکرد بازدارنده‌ی اعدام هستند، اعتقاد دارند مجازات اعدام مایه‌ی بیشتر شدن خشونت و افزایش بسامد آدمکشی می‌شود. استدلال ایشان در این مورد سه شکل دارد. شکل نخست آن که از دید ایشان مجرمانی که با خطر اعدام روبرو هستند، تشویق می‌شوند تا شمار بیشتری از افراد را برای پرهیز از گرفتار شدن خودشان به قتل برسانند. یک قاتل بر این مبنا خواهد کوشید تا شاهدان قتل را بکشد و کسی که جرمی بزرگ و مستوجب اعدام را مرتکب شده، چون چیزی برای از دست دادن ندارد در کشتن هرکس که بر سر راهش قرار بگیرد تردیدی روا نخواهد داشت. ایراد این استدلال آن است که گویا مجرمان درباره‌ی شرایطی که مجازات اعدام وجود ندارد هم آمادگی دارند تا قربانیان خود را برای پرهیز از دستگیری به قتل برسانند. چنان که گروگان‌گیران یا متجاوزان یا حتا دزدان مسلح عادی هم در شرایطی که با مجازات مرگ روبرو نباشند، همچنان گروگان یا قربانی خود را می‌کشند تا شناسایی نشده و دستگیر نشوند. یعنی اصولاً پرهیز از مجازات است که ممکن است به قتل دامن بزند، و نه لزوماً مجازات اعدام.

بخش دیگر این استدلال آن است که مجرمان محکوم به اعدام چون فاصله‌ای میان صدور حکم اعدام و کشته شدنشان وجود دارد، در این فاصله چیزی برای از دست دادن ندارند و حاضرند خشم و خشونت خود را به شکلی لگام گسیخته تخلیه کنند و هم‌بندان زندانی یا زندانبانان خود را در اولین فرصت به قتل برسانند. باز در این مورد هم شواهد روشن و گواهان آماری قابل توجهی برای تایید این حرف وجود ندارد. یعنی به نظر نمی‌رسد صدور حکم اعدام رهاکننده‌ی خشم لگام گسیخته و کوششهای پیاپی محکومان برای آدمکشی باشد.

گذشته از این، استدلال مشابهی را برای طرد حبس ابد نیز می‌توان آورد. یعنی اگر کسی در جامعه‌ای فاقد قانون اعدام به حبس ابد محکوم باشد، به اشد مجازات ممکن پیشاپیش محکوم شده و قاعدتا در زمان طولانی در بند بودن اش - که می‌تواند دهها برابر بیش از محکوم به اعدام باشد - آمادگی بیشتری دارد تا شماری فراوان‌تر از زندانیان و نگهبانان را به قتل برساند، بی‌دل‌نگرانی این که بتوانند به مجازاتی سنگین‌تر محکومش کنند.

سومین بخش از این استدلال آن است که اگر مجازات اعدام وجود داشته باشد، برخی از افراد از آن به عنوان راهی برای خودکشی استفاده خواهند کرد. یعنی به جای آن که خودکشی کنند، کسی که از او تنفر دارند را می‌کشند و به استقبال مجازات اعدام می‌روند. نمونه‌ی کلاسیک در این مورد گری گیل‌مور است، که پس از پایان دوران ۱۰ ساله‌ی منع اعدام در آمریکا، نخستین کسی بود که اعدام شد. او دو قتل مرتکب شده بود و در افشای شواهد مربوط به گناهکاری‌اش با پلیس همکاری کرد و چندین بار اعلام کرد که آماده است که به خاطر این جنایت اعدام شود. او حتا با فعالان مخالف اعدام که می‌کوشیدند جان‌ش را نجات دهند هم درگیر شد. موارد دیگری هم شناخته شده است که در آنها فردی که مرتکب قتل شده انگیزه‌ای جز افسردگی و دلزدگی از زندگی نداشته و گویی با ارتکاب این جنایت زمینه را برای کشته شدن خویش به دست جامعه فراهم می‌آورده است.^{۴۸} با این همه مواردی از این دست قاعده‌ی حاکم بر آدمکشی نیستند و مواردی استثنایی محسوب می‌شوند که تعمیم دادن‌شان به بدنه‌ی قتل‌ها قدری نسنجیده و ناپذیرفتنی می‌نماید.

⁴⁸ Kronenwetter 2001: 32-31.

اوج بحث سودانگاران در باره‌ی روا بودن یا نبودن اعدام را می‌توان در میان کسانی یافت که می‌کوشند با محاسبه‌ی هزینه‌ی مالی اعدام کردن یا نکردن قاتلان، روا بودن یا نبودن اعدام را اثبات کنند. باید این نکته را در نظر داشت که قاضیان و هیأت‌های منصفه با توجه به شدید بودن مجازات اعدام ترجیح می‌دهند از صدور این حکم بپرهیزند. یعنی از دید مخالفان اعدام، وجود این مجازات باعث می‌شود که قاتلان بر خلاف انتظار بخت بیشتری برای تبرئه و رهیدن از چنگال قانون پیدا کنند. چرا که وسواس قاضیان در صدور حکم مرگ باعث می‌شود تا روند دادرسی پیچیده و دشوار شود و محکوم شدن قاتلان به همین ترتیب دشوار و نامحتمل گردد.

استدلال دیگری که هم موافقان و هم مخالفان اعدام از آن بهره می‌جویند، به هزینه‌ی اعدام کردن یا نکردن مربوط می‌شود. هواداران اعدام می‌گویند نگهداری یک قاتل در زندان و تامین خوراک و پوشاک و شرایط مناسب زندگی برای وی باید با هزینه کردن از پول مالیات دهندگان به انجام برسد و این امری غیرعادلانه است. این استدلال مبنایی اقتصادی دارد و می‌گوید هزینه‌ی کشتن یک قاتل بسیار کمتر از هزینه‌ی نگهداری او برای چند دهه است. بنابراین این بحث دو سویه دارد. یکی اقتصادی که به هزینه‌ی خام اعدام کردن یا حبس ابد قاتلان ارجاع می‌دهد، و دیگری که ماهیتی اخلاقی دارد و استفاده از پول شهروندان شریف و درستکار برای تغذیه و رفاه قاتلان را غیراخلاقی و ناروا می‌داند.

جالب آن است که برخی از مخالفان اعدام نیز کوشیده‌اند تا از همین راه برای لغو کشتن مجرمان استفاده کنند. استدلال ایشان بر این مبناست که وخیم بودن مجازات اعدام باعث می‌شود روند دادرسی و وسواسی که در ارزیابی شواهد و گواهان به کار بسته می‌شود، بسیار زیاده‌تر از سایر مجازات‌ها شود و این روندها هزینه‌بر و گران‌قیمت از آب در می‌آیند. داده‌هایی برای تایید این دعوی وجود دارد.

پژوهشی که نتایجش جای بحث دارد، نشان می‌دهد که در دهه‌ی ۱۹۸۰م در ایالت آتلانتا هزینه‌ی اعدام کردن یک نفر به طور متوسط شش بار بیش از حبس ابد وی بوده است. این البته بیشتر به اختلالی در روند دادرسی در این ایالت مربوط می‌شود و تعمیم دادن‌اش به سایر کشورها و حتا سایر ایالت‌های آمریکا درست نمی‌نماید. چنان که پژوهشی در سال ۱۹۸۸م در ایالت کانزاس نشان داد که سیر هر دادرسی مربوط به اعدام ۱۱۶ دلار گرانتر از دادرسی‌های دیگر تمام می‌شود. بیشتر گزارشهایی که خواهان تاکید بر هزینه‌ی زیاد اعدام هستند، به همین خاطر تنها بر هزینه‌ی خام تاکید دارند و مقایسه‌ی هزینه‌ها در شرایطی که قوانین دادرسی اصلاح شوند را نادیده می‌انگارند. مثلا این گزارش را داریم که ایالت اورگون طی شش سال برای اعدام‌هایش بیش از ۱۸۳ میلیون دلار هزینه کرده و کالیفرنیا با لغو مجازات اعدام می‌توانست سالی ۹۱ میلیون دلار صرفه‌جویی اقتصادی داشته باشد.^{۴۹} اما روی هم رفته شواهد و شهود در این زمینه همداستان‌اند که هزینه‌ی تامین زندگی یک نفر در حبس ابد بسیار افزونتر از هزینه‌ی اضافی مربوط به دقیق‌تر کردن دادرسی‌های منتهی به اعدام است.

⁴⁹ Kronenwetter 2001: 39.

چهارم: دادگرانه بودن اعدام

پرسش: اعدام تا چه پایه می‌تواند به بیداد دامن بزند؟ یعنی آیا این نکته که بیشتر اعدامی‌ها افرادی فرودست و حاشیه‌نشین هستند نشانگر نامتقارن بودن روندهای دادرسی و تبعیض‌آمیز بودن اعدام نیست؟ اگر احتمال خطا را هم به این نکته بیفزاییم آیا با کانونی برای زایش بی‌عدالتی و نابرابری روبرو نمی‌شویم؟

هرچند اغلب در این زمینه بحث زیادی در نمی‌گیرد، اما هسته‌ی مرکزی شعارهای اجتماعی‌ای که مخالفان اعدام را به صورت دنباله‌ای از جنبش چپ در می‌آورد، آن است که ایشان بر نابرابری حکم‌های اعدامی که صادر می‌شود پافشاری زیادی دارند. یعنی اعتقاد دارند افراد ثروتمند و مقتدر و نخبه به خاطر نفوذ و موقعیت ممتازی که دارند به ندرت با مجازات اعدام روبرو می‌شوند. در حالی که فقیران، حاشیه‌نشینان، اقلیت‌ها و فرودستان به سادگی به صف اعدامی‌ها فرستاده می‌شوند. این بحث جنبش لغو اعدام را در کنار جنبش‌های اجتماعی جدیدی قرار می‌دهد که از احیای شعارهای مارکسیستی پس از فروپاشی کمونیسم برآمده‌اند و بر دفاع از حقوق نادیده‌انگاشته شده‌ی زنان، رنگین‌پوستان، همجنس‌گرایان، بیماران و مجرمان و جنایتکاران تمرکز کرده است. بخشی از کوششها در این راستا به حق و درست است و به نابرابری‌ها و بیدادهای اجتماعی راستینی اشاره می‌کند که باید برطرف شوند. با این همه اگر گفتمان این جنبشها را تحلیل کنیم به این نتیجه‌ی ناخوشایند می‌رسیم که گویی در این میان با یک جریان سیاسی خزنده روبرو هستیم که زیر پوشش دفاع از ستم‌دیدگان بیشتر به دنبال یارگیری و کسب مشروعیت است و در این مسیر از تاکید بر امور جزئی و نادیده‌انگاشتن الگوهای کلان، و گهگاه دروغ بافتن و جعل داده‌ها نیز ابایی ندارد.

درباره‌ی شعارهای مشابهی که درباره‌ی حقوق همجنس‌گرایان تبلیغ می‌شود، بیشتر متنی نوشته‌ام و نشان داده‌ام که در این مورد با دروغ‌گویی روشن و صریح و نادیده انگاشتن داده‌های علمی روشن سر و کار داریم. اما درباره‌ی مجازات اعدام کل گفتمان یاد شده به این جدلهای سیاست‌زده منحصر نمی‌شود و به راستی حقیقتی در این اعتراض وجود دارد. تقریباً در همه‌ی کشورهای دنیا اعدام خطرناک‌ترین مجازات مدنی است و از این رو وسواس و پیچیدگی‌های حقوقی زیادی را در اطراف خود ترشح کرده که باعث می‌شود مدیریت کردن‌اش به وکیلان و حقوقدانانی متخصص نیاز داشته باشد، که استخدام‌شان از عهده‌ی فرودستان و بینوایان خارج است، اما در دایره‌ی امکانات ثروتمندان و نخبگان قدرت قرار دارد. نمونه‌اش آن که متهمان به قتل که در ایالت تگزاس محاکمه می‌شوند، در صورتی که پولدار باشند و خود وکیل بگیرند، با احتمال دوبرابر نسبت به تهیدستانی که وکیل تسخیری دارند از خطر اعدام‌هایی می‌یابند.⁵⁰

از این رو به راستی نابرابری‌ای در اینجا هست و بیدادگری‌ای به نفع قدرتمندان و به زیان فرودستان نهادینه شده است. اما چنین می‌نماید که راه رفع این بیداد و اصلاح این سیستم، دادگرانه ساختن روند دادرسی و متقارن ساختن روند رسیدگی به پرونده‌های ثروتمندان و تهیدستان است، نه تعلیق کل رسیدگی یا انکار ماهیت مجازات. یعنی قاعدتاً راه حل این مشکل که قاتلان ثروتمند اعدام نمی‌شوند، اعدام کردن ایشان است، نه اعدام نکردن قاتلان فرودست!

بیدادگری یاد شده تنها به طبقه‌ی اقتصادی محدود نمی‌شود و می‌تواند در سایر زیرسیستمهای اجتماعی نیز نمایان شود. در کشورهایی مثل آمریکا که پیشینه‌ای نژادپرستانه دارند، این ماجرا تا به امروز در

⁵⁰ Kronenwetter 2001: 48.

مورد نژادهای فرودست تداوم یافته است. در دوران برده‌داری تقریباً همه‌ی کسانی که در ایالت‌های جنوبی اعدام می‌شدند بردگان سیاهپوست بودند و حتا پس از جنگ داخلی و لغو بردگی هم همچنان اعدامی‌های سیاهپوست نسبتی نامتناسب از محکومان به مرگ را در بر می‌گیرند. در فاصله‌ی سالهای ۱۹۳۰ تا ۱۹۷۲ م. نیمی از کل کسانی که در آمریکا اعدام شدند سیاهپوست بودند، در حالی که این مردم تنها ده درصد جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند. این نسبت در دهه‌های گذشته اندکی رو به بهبود گذاشته است. با این همه همچنان در سال ۲۰۰۱ م. نزدیک به ۴۳٪ محکومان به اعدام سیاهپوست بودند، در حالی که سپیدپوستان کمی بیش از ۴۶٪ این آمار را تشکیل می‌دادند. این آمار تنها درباره‌ی قاتلان سیاهپوست سوگیری ندارد، بلکه همین سوگیری را درباره‌ی قربانیان نیز نشان می‌دهد. یعنی اگر قربانی سپیدپوست باشد، احتمال این که قاتل اعدام شود بسیار بالا می‌رود. در شرایطی که شمار کشته شدگان سیاهپوست و سپیدپوست در آمریکا کمابیش برابر است، از میان چهارده قاتلی که در سال ۱۹۹۱ م. به اعدام محکوم شدند تنها سه نفرشان قربانی سیاهپوست داشتند و تنها یکی از این سه نفر سپید پوست بود.^{۵۱}

پژوهشی که دیوید بالدوس^{۵۲} و همکارانش در سال ۱۹۸۳ م. انجام دادند و در آن دوهزار پرونده‌ی قتل دهه‌های گذشته در ایالت جورجیا را بررسی کردند، به این نتیجه انجامید که نژاد قاتل و مقتول مهمترین شاخص پیش‌بینی اعدام شدن یا نشدن محکوم است. در شرایط عادی، ۳۴٪ قاتلانی که قربانی‌شان سپیدپوست بود به مرگ محکوم می‌شدند، در حالی که تنها ۱۴٪ قاتلانی که سیاهپوستان را کشته بودند با مرگ مجازات می‌شدند. این تناسب در صورتی که متغیرهای بی‌ربط به نژاد حذف می‌شدند، تشدید می‌شد. یعنی اگر فقط

⁵¹ Kronenwetter 2001: 49.

⁵² David C. Baldus

نژاد را در نظر بگیریم، به ازای هر یازده قاتلی که به خاطر کشتن سپیدپوستی اعدام می‌شود، تنها یک قاتل با قربانی سیاهپوست به چنین مجازاتی می‌رسد.^{۵۳} با این همه باید به این داده هم توجه کرد که کل آماره‌های یاد شده نشانگر نژادپرستی نیست. چرا که در کل نسبت جنایتکاران سیاهپوست به دلیل فقر و اعتیاد به مواد مخدر و زمینه‌های اجتماعی مشابه بیشتر از سپیدپوستان است و قربانیان دزدی و تجاوز که به قتل منتهی می‌شود هم اغلب سپیدپوست هستند. در واقع بین ۷۷ تا ۸۹٪ قربانیان جرایم خشنی از جنس دزدی مسلحانه و تجاوز جنسی که به قتل منتهی می‌شود سپیدپوستان هستند و بنابراین آمارهای یاد شده تا حدودی از فراوانی بالای جانیان سیاهپوست و قربانیان سپیدپوست هم ناشی می‌شود.^{۵۴}

⁵³ *Baldus, Pulaski and Woodworth, 1983: 661–753.*

⁵⁴ *Kronenwetter 2001: 51.*

جمع‌بندی و ارزیابی

با مرور داده‌هایی که درباره‌ی چهار پرسش کلیدی مان گرد آمده، می‌توان به این نتایج دست یافت:

نخست: مفهوم جان انسان و ارزش آن در گفتمانهای حقوقی جاری همچنان قالبی متافیزیکی دارد و بی آن که مبنای نظری‌اش روشن باشد، همچون امری والا و مقدس خارج از دایره‌ی ارزیابی و ارزش‌گذاری قرار می‌گیرد. شکی نیست که جان آدمی ارزشمند است و کل نظام حقوقی برای جستن راههای محترم شمردن جان و حال آدمیان تدوین شده است. با این همه باید معلوم باشد که ارزش جان آدمی دقیقا بر چه ارکانی استوار است و چرا و با چه شاخصهایی جان انسان ارزشمند و مقدس قلمداد شده است. چنین بحثی در گفتمانهای موافق و مخالف اعدام به کلی غایب است و چنین می‌نماید که هر دو سو پیش‌داشتهای متافیزیکی مسیحیت درباره‌ی روح الاهی آدمیان را پذیرفته باشند و در ضمن پوسته‌ای از دیدگاه‌های تکاملی و زیست‌شناختی را هم محترم شمرده باشد. نوسان میان این دو رویکرد ناهم‌ساز است که فضای بحثهای نظری درباره‌ی اعدام را تیره و تار ساخته و گاه درست معلوم نیست سخنگویان از چه موضعی درباره‌ی تقدس جان انسان سخن می‌گویند.

موضع من در این میان عقل‌گرایانه و تجربه‌مدار است. یعنی به پیش‌داشتهای بنیادین وضع شده در عصر روشنگری و مبانی همسان‌کهنتر آن که از دیرباز در اندیشه‌ی ایرانی وجود داشته پایبند هستم. بر این مبنا هر آنچه که از داده‌های رسیدگی‌پذیر و استنتاج‌های عقلانی مستقر بر آنها بر آید را محترم می‌شمارم و

آنچه خارج از این دایره قرار گیرد را پیش‌داشته‌ها و ابراز سلیقه‌هایی فرض می‌کنم که برای دارندگان‌اش محترم است، اما لزوماً پذیرفتنی و قانع‌کننده نیست.

بر این اساس باید تکلیف خود را با جایگاه کیهانی انسان روشن کنیم. انسان در چارچوب عقلانی امروزین گونه‌ای جانوری است که به تازگی بر سطح زمین تکامل یافته و پستانداری درشت‌اندام است که پیچیده‌ترین مغز فرگشته بر زمین را در کاسه‌ی سر خود حمل می‌کند. در این معنا تن آدمی شریف است به جان آدمیت. یعنی عناصری نرم‌افزاری و ویژه که از خودآگاهی و زبان‌مندی و خودمختاری چشمگیر وی بر می‌خیزند، ارزش او را در مقام کنشگری جاندار تعیین می‌کنند. ارزش جان انسان در این چشم‌انداز تفاوتی ذاتی با جان سایر جانوران ندارد و گستری جوهری میان انسان و باقی جانداران نمی‌توان تشخیص داد. از زاویه‌ای اخلاقی هم آدمیان به همان اندازه که در زایش هنر و دانش و فرهنگ دستاوردهای نبوغ‌آمیز و درخشانی خلق می‌کنند، در تخریب محیط زیست و آزدن یکدیگر و ویرانی بومهای زنده ردپایی ناخوشایند و زیانبار از خود به جا می‌گذارند. یعنی که در تقدس جان آدمیان نباید بیش از اندازه افراط کرد، همچنان که پیچیدگی و ویژگیهای خلاقانه‌ی وی را به عنوان یک گونه نباید دست کم گرفت.

شاید بتوان گفت که اگر بخواهیم به چشم‌انداز علمی و عقلانی امروزین وفادار باشیم، تقدسی در جان آدمیان نخواهیم دید. تنها ارزشی در جان انسان یافت می‌شود که از توانایی وی برای آفریدن قلبم بر می‌خیزد، که غایتی طبیعی است و محوری اخلاقی هم به شمار می‌آید. عمر مردمان بر این اساس بر مبنای قلبمی که برای خود و دیگران می‌آفرینند معنادار می‌شود و ارزش می‌پذیرد. در صورتی که انسانی با دست یازیدن به جنایت قلبم دیگران را از حدی بیشتر کاهش دهد، این ارزش نهفته در جان‌اش را به ضد ارزشی تبدیل خواهد کرد و به تعبیر کهن ایرانیان، مرگ‌ارزان خواهد شد، یعنی کشتن‌اش روا خواهد بود.

در این تعبیر مرگ هم امری مهیب و شگفت و بازگشت‌ناپذیر نیست که تفاوتی جوهری با سایر چیزهای مربوط به تنِ جاندار داشته باشد. مرگ شکلی تشدید شده و غایی از همان روند آنتروپیکی است که گذر زمان بر تن و عمر کردن سویه‌هایی دیگری از آن هستند. با این تفسیر، هم ارزش انسان و جان او در بستری عقلانی و غیرخرافی محترم شمرده می‌شود و هم ارزیابی مقدار این ارزش و دامنه‌ی دگردیسی‌اش به ضد ارزش ممکن می‌شود. به همین ترتیب این امکان فراهم می‌آید که کشتن انسان در کنار زندانی کردن‌اش بنشیند و در طیفی از محدود سازی آزادی رفتارهای وی جای بگیرد.

نکته‌ی دیگری که درباره‌ی تصویر انسان در گفتمانهای موافق و مخالف اعدام وجود دارد، آن است که همزمان با نوسان در سرشت، با نوسانی دیگر در زمینه‌ی اخلاق وی روبرو هستیم. سخنگویان گفتمانهای گوناگون از سویی میان دو قطب «انسان همچون سایه‌ی خداوند و اشرف مخلوقات» و «انسان به مثابه میمونی تکامل یافته» نوسان می‌کنند و از سوی دیگر نوسان مشابهی را در فضای جفت متضاد معنایی دیگری تجربه می‌کنند. این «جم» (جفت متضاد معنایی) دوم عبارت است از «انسان دست به گریبان با گناه آغازین» یا «وحشی نجیب معصوم و بیگناه». یعنی برخی انسان را موجودی می‌دانند که سرشتی خشن و ویرانگر دارد و برخی دیگر او را فرشته‌ای هبوط کرده در نظر می‌گیرند که تمام گناهان و تقصیرهایش به گردن زمینه‌ی نامساعد اجتماعی و آموزه‌های غلط اکتسابی‌اش است.

دیدیم که در دوقطبی نخست، داده‌های علمی ما را به سوی تصویری زمینی و جانورشناسانه از انسان سوق می‌دهد. در این دوقطبی دوم هم وضعیت به همین شکل است و داده‌های عینی به روشنی نشان می‌دهد که انسان گونه‌ای گوشتخوار، خشن، ویرانگر و مهیب است. انسان در مقام جانوری شکارچی خطرناک‌ترین موجود برای بوم‌های پیچیده است و تنها شکارچی‌ایست که نابخردانه شکار خود را منقرض می‌کند. تاریخ مدون انسانی نیز سراسر از خشونت و کشت و کشتار انباشته شده است و این ماجرا بر خلاف تصور

اندیشمندان چپ‌گرا تنها به دوران شهرنشینی و ظهور کشاورزی و عصر تدوین مالکیت منحصر نیست، که امری عمومی و فراگیر بوده که در جوامع گردآورنده و شکارچی هم باب بوده است.

در مقام یک مثال می‌توان به تلفات جنگ وحشتناک گیتسبورگ اشاره کرد که چهار روز به درازا کشید و مایه‌ی مرگ چهار درصد کل جمعیت حاضر در میدان جنگ شد. این را می‌توان با آمار کشتگان در نبردهای عصر پیشاتاریخی مقایسه کرد. در یک پژوهش که بر اسکلت سرخپوستان بدوی منطقه‌ی کالیفرنیا انجام شده و وازه‌ی زمانی هزار ساله‌ی ۵۰۰ پ.م تا ۵۰۰ م را در بر می‌گیرد، نشان داده شده که این مردم که گردآورنده و شکارچی بوده و با رام کردن جانوران یا کشاورزی به کلی بیگانه بوده‌اند، مدام به جنگهای خونین با هم اشتغال داشته‌اند. به شکلی که پس از یکی دو هزاره ردپای سلاحها بر استخوانهایشان هنوز قابل تشخیص است. پنج درصد کل جسد‌های یافت شده در این پژوهش بی‌شک به دست آدمیان دیگر کشته شده بودند^{۵۵} و این را می‌توان با تلفات جنگ گیتسبورگ یا نبردهای بزرگ دیگر تاریخ مقایسه کرد.

از این رو باید این نکته را در نظر داشت که گفتمان مخالفان اعدام که به شکلی ناگفته و مبهم بر تصویری معصوم و خشونت‌گریز از انسان مبتنی است و خشونت بروز کرده در قاتلان را امری ثانویه و آموخته شده و اکتسابی قلمداد می‌کند، اصولاً نادرست است و به سادگی با شواهد روشن تجربی مردود می‌گردد. کافی است به کتابها و مقاله‌های مربوط به ویرانی‌های دوران انسانی^{۵۶} و انقراض عمومی جانداران

⁵⁵ Keeley, 2014: 23-33.

⁵⁶ Anthropocene یا دوران انسانی، چند هزار سال گذشته را در بر می‌گیرد و عصری است که با مداخله‌ی گسترده‌ی گونه‌ی انسان در زیستگاه‌های طبیعی و نابودی جنگلها و انقراض شدید گونه‌های جانوری مشخص می‌شود.

به دست انسان بنگریم تا دریابیم که این خشونت و تباہکاری امری درون‌گونه‌ای نیست و انسان در مقام بازیگری در میدانی بوم‌شناختی هم به همین اندازه کشتارگر و خشن است.^{۵۷}

دوم: تا جایی که داده‌ها نشان می‌دهد، مجازات اعدام اثر بازدارنده‌ی چندانی بر جنایت ندارد و در هر صورت بسامدی از جنایت به خاطر طبیعت خشن بشری در جوامع باقی خواهد ماند. با این همه چنین می‌نماید که مجازات اعدام این بسامد را به وضعیتی پایه فرو بکاهد. یعنی می‌تواند میزان آن را کاهش دهد، بی آن که به کلی جنایت را ریشه‌کن کند. داده‌هایی که گواه گرفتیم نشان می‌دهد توافق عجیبی که درباره‌ی بازدارنده نبودن اعدام شکل گرفته، تا حدودی زیربنای سیاسی و فرهنگی دارد و به طور مستقیم از داده‌ها مشتق نمی‌شود. هرچند همین داده‌ها نشان می‌دهند که تاثیر بازدارندگی یاد شده از آنچه که انتظار می‌رود کمتر باشد.

با این همه پرسش اصلی به جای خود باقی است و آن هم این که اصولاً هدف از اعدام بازدارندگی هست یا نه؟ تنها در صورتی که موضع ما سودانگاری حسابگرانه‌ی افراطی باشد پاسخ به این پرسش مثبت خواهد بود. شاید دقیقتر باشد اگر بگوییم هدف از اعدام و هر مجازات دیگری، بیش از آن که دستیابی به سودی در آینده باشد، برقراری عدالت و دادگری در اکنون است و این هدفی است که گاه با ترمیم و جبران آنچه که در گذشته رخ داده ممکن می‌شود. یعنی عزل نظر افراطی و تندروانه‌ی سودانگاران از سطح روانی و آنچه در گذشته رخ داده، دلیل پذیرفتنی و استواری ندارد و به سادگی نوعی سیاست‌گذاری بحث‌برانگیز برای عقلانی ساختن تصمیم‌سازی‌های اجتماعی است، که ممکن است لزوماً اخلاقی، سودمند یا قانع‌کننده نباشد.

^{۵۷} یک منبع جامع قدیمی ولی بسیار خواندنی در این مورد کتاب «تنوع حیات» از ادوارد ویلسون (۱۳۸۴) است.

سوم: باید به این نکته توجه داشت که جریان مخالفت با اعدام در کشورهای غربی دو الگوی مهم و معنادار را از خود نشان می‌دهد. نخست آن که سخت با گفتمان مسیحی و اخلاق زهد و بردباری و تحمل مرارت در این آیین گره خورده است. دیگری آن که هواداران این جنبش اغلب کسانی جز وابستگان قربانیان هستند و گاه با شیوه‌هایی غیراخلاقی و فشارهایی اجبارآمیز می‌کوشند خانواده‌های قربانیان را با اهداف خویش همسو سازند. یعنی در اینجا با یک جریان سیاسی-دینی روبرو هستیم که پوشش و شکل ظاهری فعالیتی مدنی را به خود گرفته است. نمونه‌ای نمایان از ترکیب این دو عنصر را می‌توان در بیانیه‌ای دید که خواهران صومعه‌ی فرانسیسکنِ مریم پاک در سان آماریلوی تگزاس درباره‌ی اعدام فرانک گرت صادر کردند. این مرد یکی از راهبه‌های این صومعه -دختری به نام تادئا بنز- را دزدید، به او تجاوز کرد و بعد از شکنجه‌های بسیار او را به قتل رساند. وقتی قاتل دستگیر شد و به جنایتش اعتراف کرد، خواهران روحانی این صومعه به مخالفت با اعدام وی برخاستند. وقتی ده سال بعد از وقوع جنایت، قرار شد قاتل را اعدام کنند. این خواهران روحانی به جنب و جوش افتادند و بیانیه‌ای صادر کردند که در آن خودشان را خانواده‌ی مقتول قلمداد کرده بودند و با ارجاع به رنجهای مسیح و خاکساری و تحملِ فرانسیس قدیس در برابر مرارتها، با اعدام این مرد مخالفت کردند و گفتند چنین کاری عدالت را برقرار نمی‌سازد.⁵⁸ این الگو یعنی ارجاع به ارزشهای مسیحی و جا زدن خویش به جای خانواده‌ی قربانی در اغلب جریانهای مدنی مخالف اعدام دیده می‌شود.

هسته‌ی مسیحی جنبش مخالفت با اعدام یکی از گرانیگاه‌های مهم بحث ماست. چون در اصل جنبش مخالفت با اعدام از دو گرایش نظری متفاوت و ناسازگار تشکیل یافته که یکی اش زندگی انسانی را تقدیس

⁵⁸ Kronenwetter 2001: 46-47.

می‌کند و آسیب به آن را در بستری متافیزیکی تابو می‌داند، و دیگری از زاویه‌ای سودانگاران و حسابگرانه اعدام را بی‌نتیجه و بی‌فایده در بازداري جرمهای بعدی قلمداد می‌کند. آنچه که این دو رویکرد زمینی / آسمانی، فیزیکی / متافیزیکی و سنتی / مدرن را با هم ترکیب می‌کند، گفتمانی مدرن است که در سرشت خود به همین ترتیب دورگه است و ارزشهای اروپای مسیحی قرون وسطا را همچنان در دل گوشته‌ی داده‌ها و نظریه‌های مدرن عقلائی حمل می‌کند.

حتا نسخه‌های چپ‌گرایانه‌ی این جنبش که شکل غالب امروزین‌اش را در میان نسل جوان تشکیل می‌دهد، این هسته‌ی مرکزی معنایی را در خود حمل کرده است. طوری که اگر گفتمان فعالان مدنی مخالف اعدام را تحلیل کنیم، شالوده‌ای مسیحی را در دل آن بازخواهیم یافت که سه رکن اصلی دارد. یکی تقدیس زندگی و قایل شدن اهمیتی متافیزیکی برای جان انسانها، از جمله و به ویژه برای جان قاتل، دوم جبرگرایی و اعتقاد به این که قاتلان و جانیان خود گناهی ندارند و کارهایشان از سر اجبار و انجام گرفته و خودشان در این مورد قربانی عوامل بیرونی به ویژه نابرابریهای اجتماعی شده‌اند و سومی ستایش تحمل رنج با ارجاع به قهرمانانی تاریخی که چنین رنجهایی را تجربه کرده‌اند. این سه رکن از سویی با هم ناسازگاری منطقی دارند و از سوی دیگر هیچ کدامشان در برابر محکی نقادانه و عقلائی معتبر و پایدار باقی نمی‌مانند.

تقدیس زندگی آدمیان با تاکید بر جان قاتلان، منشی فرهنگی است که سیر تحول مشخص و نمایانی دارد. در قرون میانه این باور هسته‌ی مرکزی اعتقادات کلیسایی بوده و به خصوص کاتولیک‌ها در این زمینه راه اغراق می‌پیموده‌اند. این دیدگاه در عصر خرد به اهمیت انسان و ورجاوند بودن عقل انسانی میدان داد و بعدتر در جریان جنبش رمانتیسم بار دیگر شکلی جادویی از تقدیس مسیحی جان آدمیان به ویژه مردمان حاشیه‌نشین و فرودست را احیا کرد. ادامه‌ی مستقیم همین جریان بود که از سویی فاشیسم و از سوی دیگر

کمونیسم را ممکن ساخت. چرا که در اینجا هم با تقدیس جان نوعی خاص از انسان سر و کار داریم، که به خاطرش می‌توان جان اشکال پست‌تر و عقب‌مانده‌تر آدمهای دیگر را فدا کرد.

این نکته بسیار مهم است که اعتقاد به تقدس جان آدمیان در میان مسیحیان نه از جنگهای صلیبی جلوگیری کرد و نه از سوزاندن دانشمندان و کافران، و نه (در بافتی پروتستان) از برده‌داری و شکار جادوگران. یعنی تقدیس جان بن‌مایه‌ای نظری است که به سادگی با محروم دانستن بومیان، سیاهپوستان، بردگان و زنان از جان انسانی یا فرض نامقدس و آلوده شدن‌اش نزد جادوگران و کافران می‌تواند ستم را بازتولید کند. و چنین نیز کرده است. به همین ترتیب رمانتیک‌هایی که در قرن نوزدهم جان آدمی را شریف می‌دانستند، منظورشان از آدمی اروپایی سفیدپوست مسیحی بود، و چه بسا شاعران رمانتیک مانند رمبو که در بزرگداشت روح انسانی شعرهای سوزان می‌سرودند و خودشان به شغل شریف تجارت برده اشتغال داشتند. مشابه این ماجرا را درباره‌ی جناح عقل‌گرا و روشنگر اروپایی و آمریکایی نیز می‌بینیم. چنان‌که تدوین‌کنندگان اعلامیه‌ی حقوق بشر آمریکا همگی برده‌دارانی نامدار و بزرگ هم بوده‌اند و در حقیقت استدلال مخالفان لینکلن درست بود که می‌گفتند آبای جمهوری آمریکا در اعلامیه‌شان وقتی از انسان یاد می‌کردند، سیاهپوستان را از این دایره بیرون می‌دانسته‌اند.

در قرن بیستم دنباله‌ی مستقیم این باور به تقدیس جان انسان، که همزمان با خوارداشت جان انسانهایی دیگر همراه بود، به سه پیکره‌ی سیاسی لیبرال، کمونیست و فاشیست انجامید که اولی ادامه‌ی عصر استعمار و برده‌داری بود و دو تای دیگر که تازه به دوران رسیده بودند در نقد و مخالفت با اولی شکل تازه و نوپایی از انسان را موضوع تقدس می‌دانستند و به شکلی تندروانه و لگام‌گسیخته برای دستیابی بدان آدمیان نادلخواه را از صحنه‌ی روزگار حذف می‌کردند. در این میان این پرسش که واقعا چرا جان انسان (و اغلب نوع خاصی از انسان) مقدس است، طرح نشده باقی مانده است. و در کنارش این پرسش که چرا جان انسان از جان مثلا

گوریل یا درخت یا کوسه مقدس‌تر پنداشته می‌شود. یعنی چرا فرض بر آن است که اخلاق حکم می‌کند برای نجات جان یک انسان، کوسه‌ای را به قتل برسانیم.

خلاصه آن که گفتمان تقدیس جان انسان گذشته از آن که مبنایی متافیزیکی و مذهبی دارد، و گذشته از آن که به لحاظ عقلانی و علمی پذیرفتنی یا دقیق نیست، در چشم‌اندازی تاریخی هم بدنام و ناکارآمد بوده و اغلب به جریانهای سیاسی و پیکربندی‌های اقتدارِ سرکوبگر و ویرانگر میدان داده است.

دومین عامل، که جبرگرایی باشد، میراث مسیحیت پروتستان است. لوتر اصلاح دینی خود را با تبلیغ شکلی افراطی از جبرگرایی آغاز کرد و این مضمون البته از آغاز در دل سنت مسیحی ریشه‌ای استوار داشت. در دوران مدرن جبرگرایی مسیحی به اشکال گوناگونی از جبرگرایی علمی دگرذیسی یافت و با تاکید بر متغیرهایی جامعه‌شناسانه، زیست‌شناسانه، جغرافیایی یا تاریخی می‌کوشید تا اختیار آزاد و اراده‌ی خودمدار آدمیان را انکار کند. طبیعی بود که جبرگرایی به خاطر آزادی عملی که برای سرکوب مردمان و تثبیت تفاوت در میانشان فراهم می‌آورد، برای نظامهای سیاسی مدرن نوشارویی گوارا محسوب می‌شد. نیرومندترین نسخه از این نگرش در ابتدای قرن بیستم از دل سوسیالیسم کلاسیک بیرون آمد، و نظامهای کمونیستی را پدید آورد. خود سوسیالیسم از نظر بافت اخلاقی و رویکرد فلسفی ادامه‌ی مستقیم جنبش اصلاح دین محسوب می‌شود و بن‌مایه‌ی مسیحی انکارناپذیری دارد، و جالب است که همین بافت در قالب کمونیسم به شکلی خشن و انقلابی بازتولید و به کار بسته شد. پس از فروپاشی کمونیسم در اواخر قرن بیستم، جنبشهای چپ در زیر پرچم حمایت از فرودستان و ستمدیدگان و با مضمونی بشردوستانه و فرهنگی خود را در سطحی جهانی بازتولید کردند و یکی از مضمونهای که از این تبارنامه‌ی تاریخی به ارث بردند، ایده‌ی قربانی بودن جنایتکاران بود. ایده‌ای که در گفتمان مسیحی پروتستان با شدت بسیار رواج داشت و از همان مجرا به آثار رمانتیست‌ها وارد شد و ستایش زیبایی‌شناسانه از امر پلید و شر را ممکن ساخت و در نهایت اخلاق‌زدایی از

قواعد حزبیِ کمونیست‌ها را رقم زد و جنایتهای بزرگ آن نظامهای سیاسی را ممکن ساخت. همین روند در نهایت به صورت زمینه‌ای نظری برای دفاع از جنایتکارانی تناسخ یافت که بی‌اراده و بیگناه پنداشته می‌شدند و فرض بر آن بود که تضادهای طبقاتی و فقر و جبر اجتماعی ایشان را به سوی جنایت سوق داده است. یعنی پیامد این روند تحول منش جبرگرایی آن بود که گناه جنایت از دوش جانی برداشته شده و به مفهوم مبهم و رسیدگی‌ناپذیری به نام نابسامانی اجتماعی یا نابرابری طبقاتی بار شود. درست به همان ترتیبی که در قرون وسطا شیطان را عامل اصلی بروز گناه می‌دانستند یا در ابتدای قرن بیستم خاستگاه طبقاتی بورژوازی یا نژاد پست را عاملی اجبارآور و بنابراین درمان‌ناپذیر برای مخالفان سیاسی‌شان قلمداد می‌کردند.

روشن است که تا همین جای کار فرضِ اولی که تقدس جان آدمی و هم‌سرشت بودن‌اش با خداوند است، با فرض دومی که جبر اجتماعی و بی‌اراده بودنِ انسان است، تعارض دارد. اما این ناسازگاری وقتی نمایان‌تر می‌شود که به سومین رکن گفتمانِ مخالفت با اعدام بنگریم. این یکی هم مانند دوتای پیشین رگ و ریشه‌ای مسیحی دارد و در جریان گذار به عصر مدرن در دل نسخه‌های گوناگون نو بازتولید شده است. سومین رکن عبارت است از ستایش رنج و مرارت و بزرگداشت کسانی که در سکوت و شکیبایی این رنج را تحمل می‌کنند. این همان عنصر مسیحی دیرینه‌ایست که نیچه آن را زیربنای اخلاق بردگان می‌دانست و به حق بدان حمله می‌برد.

بر اساس این دیدگاه خانواده‌ی قربانی باید با سکوت و شکیبایی مقدس مآبانه‌ای تن به تقدیر دهند و رنج خود را در دل نگه دارند و حکم به بخشش جان قاتل بدهند. این بخشش گذشته از آن که کاری اخلاقی و درست قلمداد می‌شود، همچون نوعی پالایش درونی و مایه‌ی فرهنگ‌مندی و سرفرازی بخشندگان تصویر می‌شود. یعنی فرض بر آن است که اگر اولیای دم پای چوبه‌ی دار قاتلی را ببخشند، هم کاری خوب و نیک انجام داده‌اند و هم هویت و تشخیصی برتر و اخلاقی‌تر را از خویش به نمایش گذاشته‌اند. پیش‌داشت این

تصور البته آن است که رنج و عذاب و سوگ و غم به خودیِ خود ارزشی پالاینده و انسان‌ساز دارند. درست به همان شکلی که مصائب مسیح نقطه‌ی چرخشی تاریخی محسوب می‌شود. یعنی رنج در نفس خود امری مثبت و ارزشمند است، چرا که تنها از مجرای رنج کشیدنِ پسر خداوند بود که بخشش گناه آغازین بنی‌آدم ممکن شد.

این تصور متافیزیکی و اغلب پنهان مانده از رنج و بزرگداشت آن، به درستی نمودی برجسته از اخلاق بردگان است. اخلاق کسانی که به منابع قلبم دسترسی ندارند یا در آفرینش این منابع شکست می‌خورند و به جای کوشش دوباره در این راستا، گفتمانی برای تحمل غیاب قلبم بر می‌سازند. این همان گفتمان خطرناک و ویرانگری است که بدنه‌ی تاریخ جهان را در خود غرقه کرده و گریزی فراگیر و نهادینه شده از تنش‌ها را رقم زده است. گفتمانی که بزرگداشت وضعیت موجود و نادیده انگاشتن وضعیت مطلوب را آماج کرده و به جای جستجوی جسورانه‌ی قدرت و لذت و بقا و معنا، به دلیل تراشی و توجیه غیاب آنها سرگرم است. گفتمانی که کارکردی تخیلی برای رنج و مرگ و ناتوانی و پوچی-دروغ اختراع می‌کند و از این راه سیطره‌شان را تاب‌آوردنی و حتا مطلوب جلوه می‌دهند.

حقیقت آن است که هر سه رکنِ گفتمان مخالفت با اعدام به لحاظ تجربی نادرست است. یعنی در چارچوبی علمی و رسیدگی پذیر می‌توان هر سه پیش‌داشت را نقد و رد کرد. جان آدمیان و گونه‌ی آدمیان تفاوتی معنادار با جان و گونه‌های جاندار دیگر بر زمین ندارد و تنها یکی از میلیون‌ها گونه‌ی زیسته بر زمین است، که البته از نظر پیچیدگی دستگاه عصبی و مهارتی که برای ویرانی محیط زیست دارد، جالب توجه و منحصر به فرد است، اما شبیه همین ویژگی را گونه‌های فراوان دیگر در زمینه‌های گوناگون دیگر دارا هستند. یعنی مبنای تقدس جان آدمی با ارجاع به داده‌های تکاملی و جانورشناسانه فرو می‌پاشد و به مرده‌ریگی از یک نظام عقیدتی قرون وسطایی فرو کاسته می‌شود. به همین ترتیب می‌توان نشان داد که فرض جبرگرایی

نیز نادرست است. تردیدی نیست که شرایط بیرونی بخشی از دایره‌ی امکان را مسدود می‌کند و متغیرهای خارجی فضای حالتِ انتخابهای سیستم را چروکیده می‌نماید. اما در سیستمهای پیچیده به طور کلی و به ویژه در پیچیده‌ترین سیستمها که مغز انسان باشد، همچنان دامنه‌ای بزرگ از انتخابهای رفتاری در اختیار سیستم است که با متغیرهایی درونزاد و به شکلی خودجوش برگزیده می‌شود. در این معنا پیش‌داشت جبرگرایانه نیز یک عقیده‌ی کهن نادرست و مردود است. به همین شکل می‌توان نشان داد که تمام سیستمهای جاندار بقا را می‌جویند و آماج رفتاری همه‌ی نظامهای روانشناختی لذت است و همه‌ی نهادهای اجتماعی برای بیشینه کردن قدرت خویش تلاش می‌کنند و انتخاب طبیعی میان منش‌ها بر مبنای محتوای معنایی‌شان شکل می‌گیرد. یعنی قدرت و لذت و بقا و معنا (قلبم) غایت درونزاد و طبیعی سیستمهای پیچیده هستند. از این رو رنج و مرگ و ناتوانی و دروغ اختلالهایی و غیابهایی و کاستی‌هایی در این سیستمها محسوب می‌شوند و هیچ ارزشی ندارند و به معنای دقیق کلمه ضدِ غایت هستند.

چهارم: چنین می‌نماید که هیچ یک از دو سرمشق جبران و سودانگاری برای داوری درباره‌ی اعدام بسنده نباشد. هر دو رویکردِ انتقامجویی و بازدارندگی که شالوده‌ی سرمشق جبران و سودانگاری را بر می‌سازند، گویی به زاویه‌ای خاص از مسئله‌ی مرگ و زندگی مجرم چسبندگی پیدا می‌کنند و از دیدن سایر زوایا محروم می‌مانند. رویکرد کهنسالتر و فراگیرتر جبران بر سطح روانی و زمان گذشته تمرکز می‌کند و در برابرش سرمشق سودانگاری و خواست بازدارندگی قرار می‌گیرد که آینده‌مدار و جامعه‌محور است.

برای فرا رفتن از محدودیتهای این دو سرمشق رقیب به رویکردی میان‌رشته و چارچوبی سیستمی نیاز داریم که دستگاه نظری زروان آن را برایمان فراهم می‌آورد. در این چارچوب دعوی‌ها و دلایل سرمشق جبران در سطح روانشناختی و داده‌های سرمشق سودانگاران در سطح جامعه‌شناختی جریان می‌یابند و هم به جای خود کارآمد و معتبر هستند و هم باید با داده‌های سطوح دیگر (از جمله لایه‌ی فرهنگی و زیستی)

ترکیب شوند. به بیان دیگر به دستگاهی نظری نیاز داریم که خواست و میل بازماندگان قربانی و اراده‌ی آزاد و کنش خودمختار جنایتکار را همزمان در نظر بگیرد و آن را با روندهای کلان‌تر خشونت در جامعه ترکیب نماید.

چارچوب پیشنهادی من در این مورد رویکرد سیستمی زروان است. دیدگاهی که چهار لایه‌ی توصیفی فراز (زیستی / روانی / اجتماعی / فرهنگی) و چهار متغیر مرکزی جاری در آنها (قلب: قدرت / لذت / بقا / معنا) را به رسمیت می‌شناسد و از آن به عنوان شالوده‌ی چارچوبی تحلیلی بهره می‌برد. در این چارچوب امکان ترکیب رویکردهای دوگانه‌ی یاد شده و نقد همزمان هر دو فراهم می‌آید.

در دیدگاه ما متغیر کلیدی‌ای که اخلاق و حق را تعیین می‌کند، پویایی قلبم است. انسان ارجمند و ارزشمند و مهم است از آن که زاینده‌ی میدانی از قلبم است. انسان به همین ترتیب جانوری زیانکار و موجودی خطرناک محسوب می‌شود، چون توانایی و آمادگی و امکان زیادی برای کاستن از قلبم گونه‌ها و انسانهای دیگر دارد. حق، در این دستگاه نظری با محترم شمردن فضای گسترش یابنده و خودبنیاد قلبم‌های آفریده شده در «من» مترادف است. در این معنا هر کنش ارادی و عامدانه‌ای که قلبم من‌ها را کاهش دهد، حقی را به ناحقی تبدیل می‌کند و جلوه‌ای از بیداد است. بدیهی است که داد و بیداد یا عدل و ستم جفتهای متضاد معنایی‌ای هستند که مستقل از هم و به شکلی انتزاعی معنا ندارند. این جفتهای در زمینه‌ی اندرکنش پیاپی من و دیگری معنادار می‌شوند و تنها در بستر تاریخچه‌هایی موضعی از رفتارهاست که می‌توان دریافت کسی به حق دیگری تجاوز کرده و مایه‌ی کاستن نامشروع از قلبم‌اش شده یا نه. بدیهی است که شکل‌هایی پذیرفتنی و «به حق» از کاستن قلبم موضعی و گذرا هم وجود دارند که در بافت کردارهای دیگری شکل مقابله، مقاومت، تلافی، دفاع، و موارد مشابه را به خود می‌گیرند، که می‌توانند مشروعیتی قانونی یا پذیرشی اخلاقی داشته باشند.

مفهوم‌سازی مورد نظر ما در دستگاه نظری زروان، از نظر ساخت و چارچوب ادامه‌ی مستقیم همان اندیشه‌ی دیرینه‌ی ایرانی است که هستی را دارای قانونی (اشه در اوستا یا حق در دوران اسلامی) می‌داند که خیر و بهروزی و رستگاری (در دیدگاه ما: قلبم) را برای مجموعه‌ی گیتی و مینو (بخش سخت‌افزاری و نرم‌افزاری هستی، یعنی سطوح زیستی- اجتماعی در برابر سطوح روانی- فرهنگی) تضمین می‌کند. قاعده‌ی اجتماعی‌ای که این قانون نهادین را پشتیبانی و پاسداری می‌کند، «داد» خوانده می‌شود. بر این مبنا هر خدشه‌ای که بر حق وارد آید باید بر پایه‌ی این قانون اجتماعی به شکلی جبران شود و تنها با این جبران شدن است که نظمی دادگرانه برقرار می‌شود.

وقتی درباره‌ی جنایت سخن می‌گوییم، در واقع به خدشه‌ای بزرگ اشاره می‌کنیم که به حق وارد آمده است. شدیدترین شکل این خدشه زمانی رخ می‌دهد که قاتلی کسی را می‌کشد و به این ترتیب کل میدان قلبم وی را نابود می‌سازد. یک درجه خفیفتر زمانی رخ می‌دهد که جنایتکاری با تجاوز یا شکنجه‌ی قربانی‌اش ضد قلبمی بزرگ به او وارد می‌آورد و میزان قلبم وی را در باقی عمرش کاهش می‌دهد. در همه‌ی این موارد تنها قربانی در معرض کنش ستمگرانه‌ی جانی قرار نمی‌گیرد و تنها حق یک تن خدشه‌دار نمی‌شود، بلکه همواره با شبکه‌ای از اعضای جامعه سر و کار داریم که به حکم عضویت در یک سیستم همسان با قربانی، بخشی از کاهش قلبم وارد آمده به وی را لمس کرده و درونی می‌سازند. این افراد ممکن است خویشاوندان و نزدیکان قربانی باشند و رنج و مرگ و پوچی و ناتوانی وی را از نزدیک لمس کرده و در آن سهیم شوند، یا آن که ناظرانی دوردست اما عضو آن جامعه باشند و بازتاب آن را همچون افتی و تباهی‌ای در قرارداد اجتماعی‌شان، و در اعتماد جمعی و مهر انسانی‌شان تجربه کنند.

در همه‌ی این موارد ستمی که بروز کرده ترسی و خشمی را در بدنه‌ی جامعه بر می‌انگیزد. خشم از آنچه که به دست جنایتکاری رخ داده و ترس از آنچه که شاید بعدها به دست جنایتکاری رخ دهد. در جوامع

کوچک قدیمی این ترکیب ترس و خشم به قدری کارساز بود که یک نظام بازخوردی مثبت و خودتنظیم‌شونده را نتیجه می‌داد. یعنی خشم به انتقام می‌انجامید و خدش‌های وارد آمده بر قرارداد اجتماعی را ترمیم می‌کرد، و ترس از انتقام در توده‌ی مردم اثری بازدارنده بر تکرار جنایت داشت. اما آدمیزاد به خاطر سرشت خشن و خونریزش همواره بسامدی از خشونت و ستم را در اندرون جامعه‌شان تولید می‌کنند و تا حدودی آن را با بازتولید خشونت ترمیم کرده و مهار می‌سازند.

در این معنا دو سویه‌ی جبران و بازداری با هم مربوط هستند و دو لایه‌ی معمایی یکسان هستند که باید یکجا حل شود. خشم و دریغ و سوگ و رنجی که از همنشینی با قربانی بر می‌خیزد، حقیقتی است که نادیده انگاشتن‌اش انسانی و عادلانه نیست. به همین ترتیب کوشش برای ساماندهی شیوه‌های مهار جنایت در آینده نیز ضرورتی است عقلانی که کسی در آن تردید ندارد. سیستم‌های اجتماعی کوچک باستانی با مدار انتقامجویی کارکرد بازدارندگی را نیز برآورده می‌کردند و نظام‌های پیچیده‌ی امروزی می‌کوشند با مسلط ساختن مدار بازدارندگی میل به انتقام را سرکوب کنند. در هر دو حال با درجه‌ای از توسعه یافتگی سیستم‌های پیچیده روبرو هستیم که با نقصی نمایان و کژکارکردی روشن دست به گریبان است.

قانون مبتنی بر مفهوم داد/حق چنان که از منابع گوناگون برداشت می‌شود، بر سه رکن استوار بوده است. اینها را امروز در مدل سیستمی مان می‌توان بازسازی کنیم و هر سه درست می‌نمایند. نخست پیش‌فرض اراده‌ی آزاد انسانی و این که افراد بابت کردارهای ارادی و سنجیده‌شان مسئول هستند. دیگری این که روند عادی طبیعت نیک است، یعنی به افزایش قلبم و گسترش تدریجی و تکاملی فضای حالت لذت و معنا و بقا و قدرت منتهی می‌شود، و سوم آن که دادگری زمانی برقرار است که وقتی کرداری برای فرو کاستن قلبم از کسی صادر شد، قلبم خودش به همان میزان فرو کاسته شود. این رکن سوم بحث‌های اخلاقی و حقوقی پر دامنه‌ای دارد که نقش نیت و تصادف و پیامدهای هنوز ناشناخته‌ی کردارها را مورد بحث قرار می‌دهد. با

این همه درباره‌ی وضعیتهای حدی که به کاستن بسیار شدید قلبم مربوط می‌شود، با نوعی ثبات رأی روبرو هستیم که مجازات مرگ را برای قاتلان خشن روا می‌دارد.

موضع من درباره‌ی مجازات اعدام دادگرانه است، یعنی بر اساس بازسازی مفهوم داد و بازآفرینی نظم برخاسته از قانون طبیعت/ قرارداد اجتماعی استوار شده است. یعنی فکر می‌کنم دو سرمشق جبران و بازدارندگی که به شکلی محدود تنها بر سطح روانی و اجتماعی تمرکز می‌کنند و پیش‌داشتهایی بحث برانگیز را حمل می‌کنند، به واکنشی بیش از اندازه هیجانی یا حسابگرانه می‌انجامند که بدوی و غیرانسانی است و در هر دو حال بیدادگرانه می‌نماید.

بدیهی است که بازسازی فلسفه‌ای برای حق، و بازآفرینی یک دستگاه اخلاقی سیستمی بر این مبنا زیربنا و پیش‌نیاز تدوین یک نظام حقوقی دادگرانه است. در این نوشتار کوتاه انجام چنین کاری ممکن نیست، اما امیدوارم چارچوبی و کلیتی برای دستیابی به این هدف ترسیم شده باشد.

کتابنامه

- ناطق، هما، ایران در راه‌یابی فرهنگی ۱۸۳۴-۱۸۴۸، مرکز چاپ و نشر پیام، لندن، ۱۹۸۸.
- واتسن، رابرت گرانت، تاریخ قاجار، ترجمه‌ی عباسقلی آذری، تهران، ۱۳۴۰.
- وکیلی، نظریه‌ی قدرت، نشر شورآفرین، ۱۳۸۹.
- وکیلی، روانشناسی خودانگاره، نشر شورآفرین، ۱۳۸۹.
- وکیلی، نظریه‌ی منشها، نشر شورآفرین، ۱۳۸۹.
- وکیلی، نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، نشر شورآفرین، ۱۳۸۹.
- ویلسون، ادوارد. ا. تنوع حیات، ترجمه‌ی عبدالحسین وهابزاده، انتشارات جهاد دانشگاهی مشهد، ۱۳۸۴.

Baldus, David C.; Pulaski, Charles; Woodworth, George, "Comparative Review of Death Sentences: An Empirical Study of the Georgia Experience". Journal of Criminal Law and Criminology. Northwestern University, 74 (3), 1983: 661–753.

Beccaria, Cesare, *On Crimes and Punishments*, R Bellamy (ed), Cambridge University Press, 1995.

Bedau, Hugo Adam, and Michael L. Radelet, "Miscarriages of Justice in Potentially Capital Cases", Stanford Law Review, 40, November 1987 :21-179.

Benn, Charles D., *China's Golden Age*, Oxford University Press, 2002.

Bowers, W. J. and Pierce, G. L. "The Illusion of Deterrence in Isaac Ehrlich's Research on Capital Punishment", The Yale Law Journal, 85 (2), 1975: 187–208.

Conquest, Robert, The Great Terror: A Reassessment, Oxford University Press, 2008.

Death Sentences and Executions Report 2015, Amnesty International, 6 April 2016, Index number: ACT 50/3487/2016.

Dernley, Syd and Newman, *The Hangman's Tale: Memoirs of a Public Executioner*, Trans-Atlantic Publications, 1990.

DPIC: *Death Penalty International Center, 2016, (In: <http://www.deathpenaltyinfo.org/international-polls-and-studies>).*

Ehrlich, Isaac, The Deterrent Effect of Capital Punishment: A Question of Life and Death. *Isaac Ehrlich*. The American Economic Review, Vol. 65, No. 3, Jun 1975.

Fielding, Steve, Pierrepoint: A Family of Executioners, John Blake Publishing Ltd, 2008.

Gallup Poll press release, "Death Penalty Gets Less Support From Britons, Canadians Than Americans," February 20, 2006.

Keeley, L. H. War before civilization, In: *The Evolution of Violence*, Ed. By: T. K. Schackelford and R. D. Hansen, Springer, 2014.

Kronenwetter, Michael, Capital Punishment: A Reference Handbook, ABC-CLIO, 2001.

Lapping, Brian, *End of Empire*, St Martins Pr. 1985.

News24, Youth want death penalty reinstated, 2013. (In: <http://www.news24.com/SouthAfrica/News/Youth-want-death-penalty-reinstated-20130222>).

Osborne, Hannah, "50th Anniversary of last execution in Britain", *International Business Times. IBT*, 23 November 2015.

Pierrepoint, Albert, *Executioner: Pierrepoint*, Harrap Pub., 1974.

Schabas, William, The Abolition of the Death Penalty in International Law. Cambridge University Press, 2002.

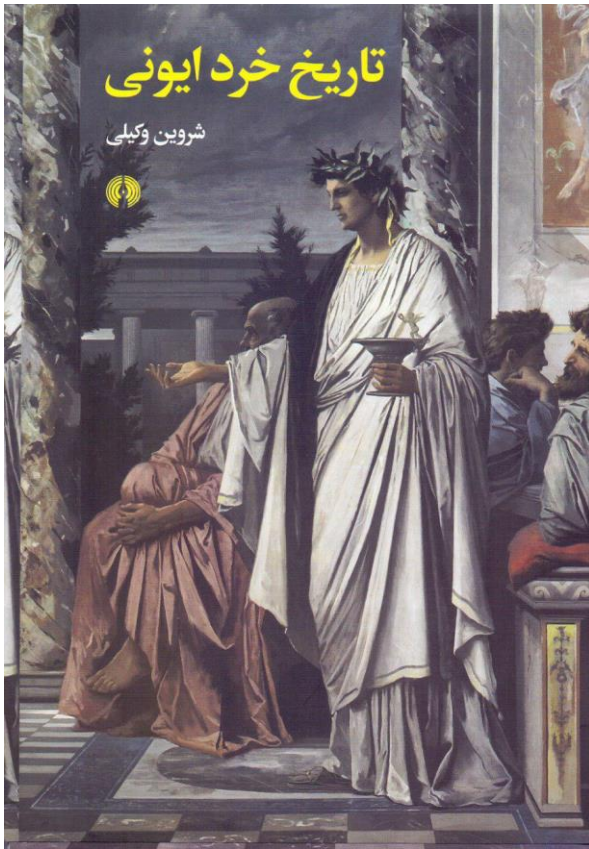
Sheehan, Paul, *Patriots ignore greatest brutality*", *The Sydney Morning Herald*. 13 August 2007.

Welham, Mike, *Crime Pays: Reflections from the Front Line of Criminal Justice*, Troubador Publishing Ltd, 2012.



کتابهای دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

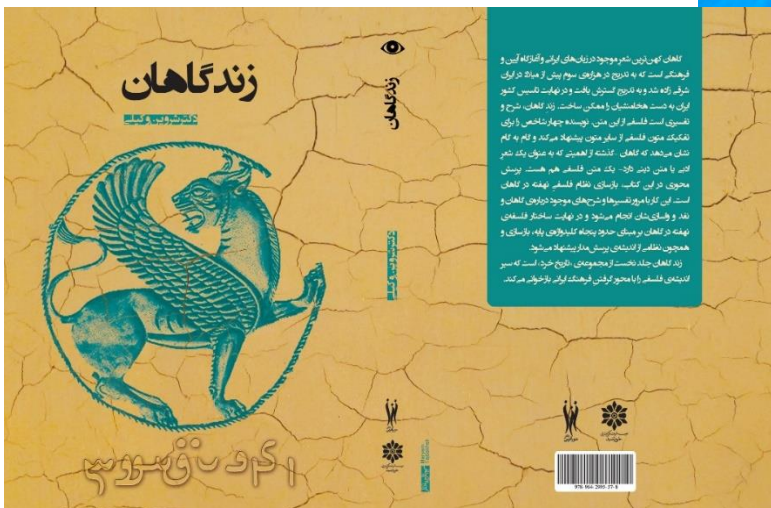
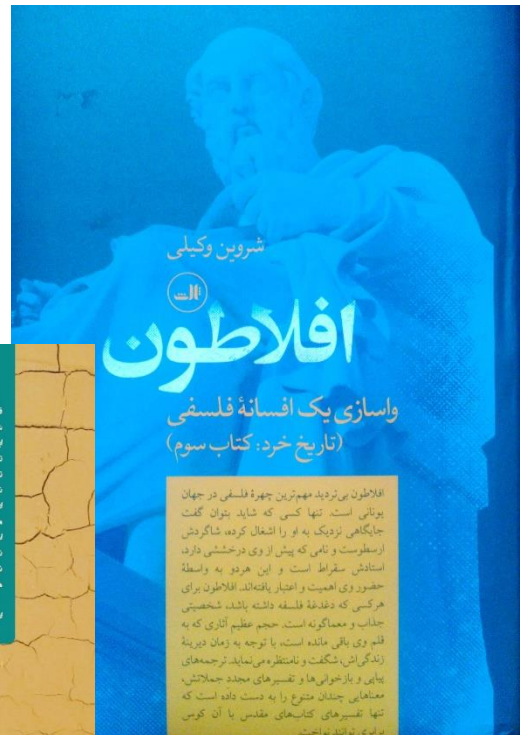


کتاب نخست: زند گاهان، شوراآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵



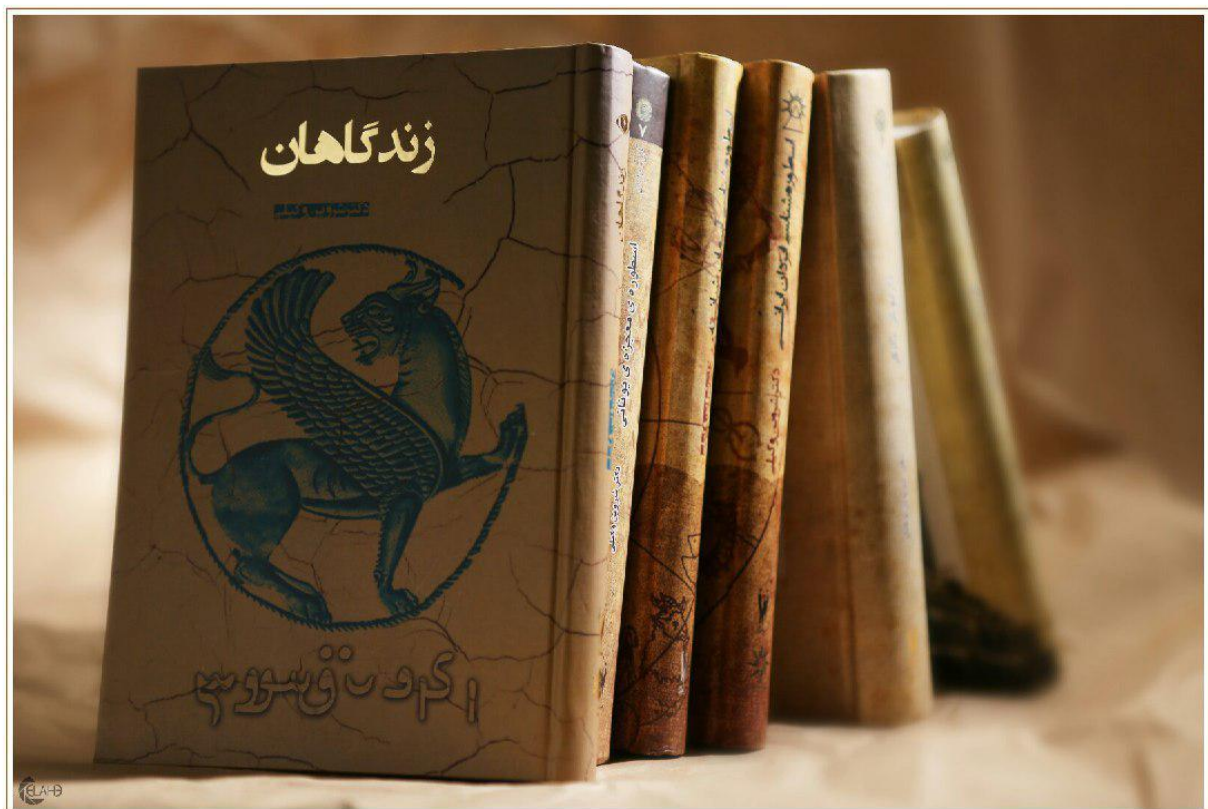
مجموعه‌ی فلسفه

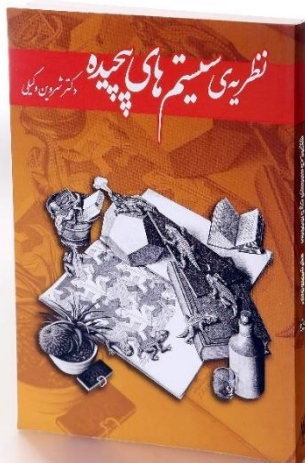
کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای جنگل، خورشید، ۱۳۹۸





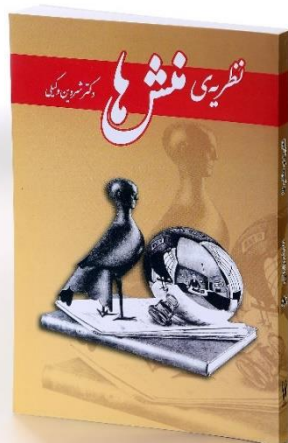
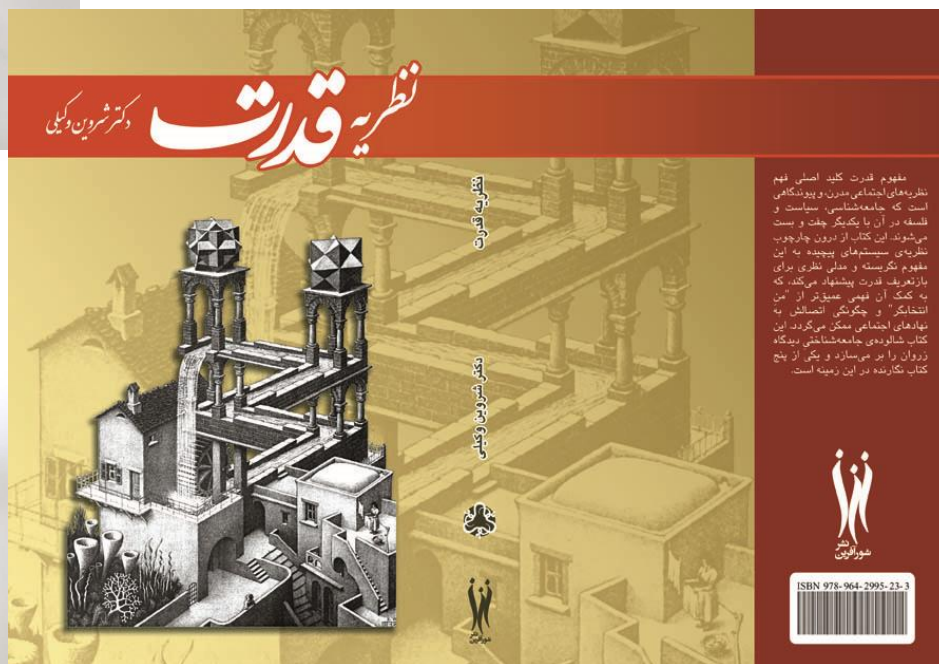
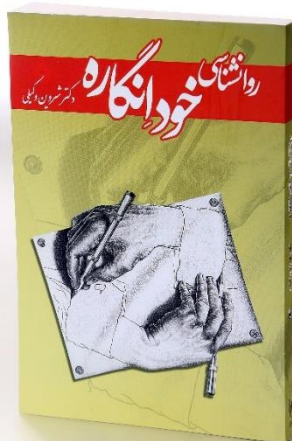
مجموعه دیدگاه زروان

کتاب نخست: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹





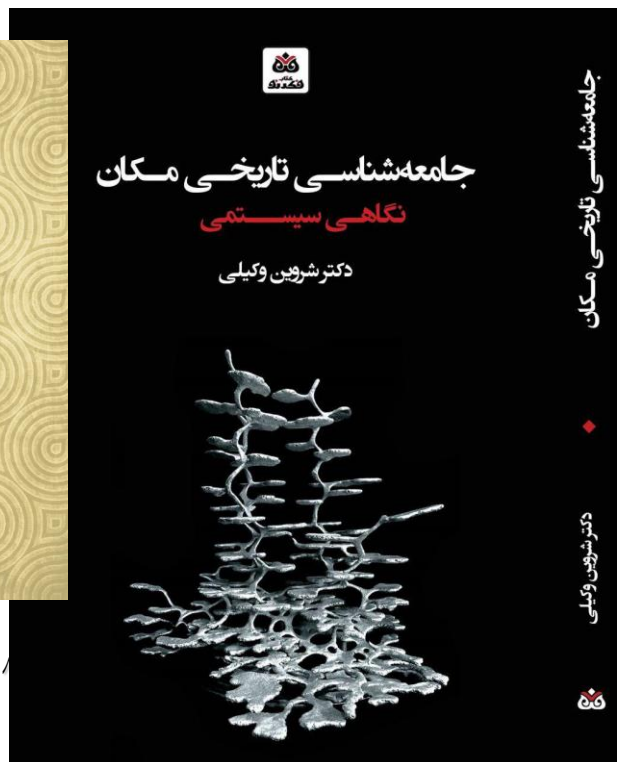
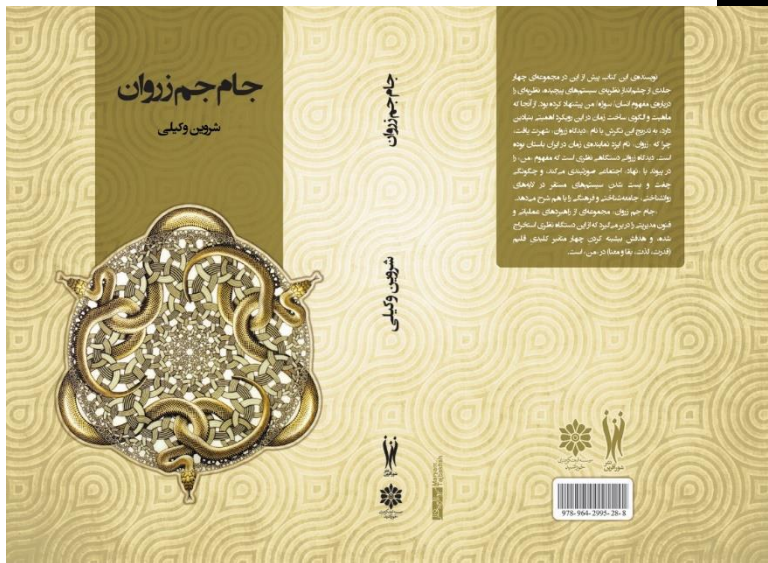
کتاب پنجم: دربارهی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب هشتم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳

کتاب هشتم: جامعه‌شناسی تاریخی مکان، نشر فکر نو، ۱۳۹۷



مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

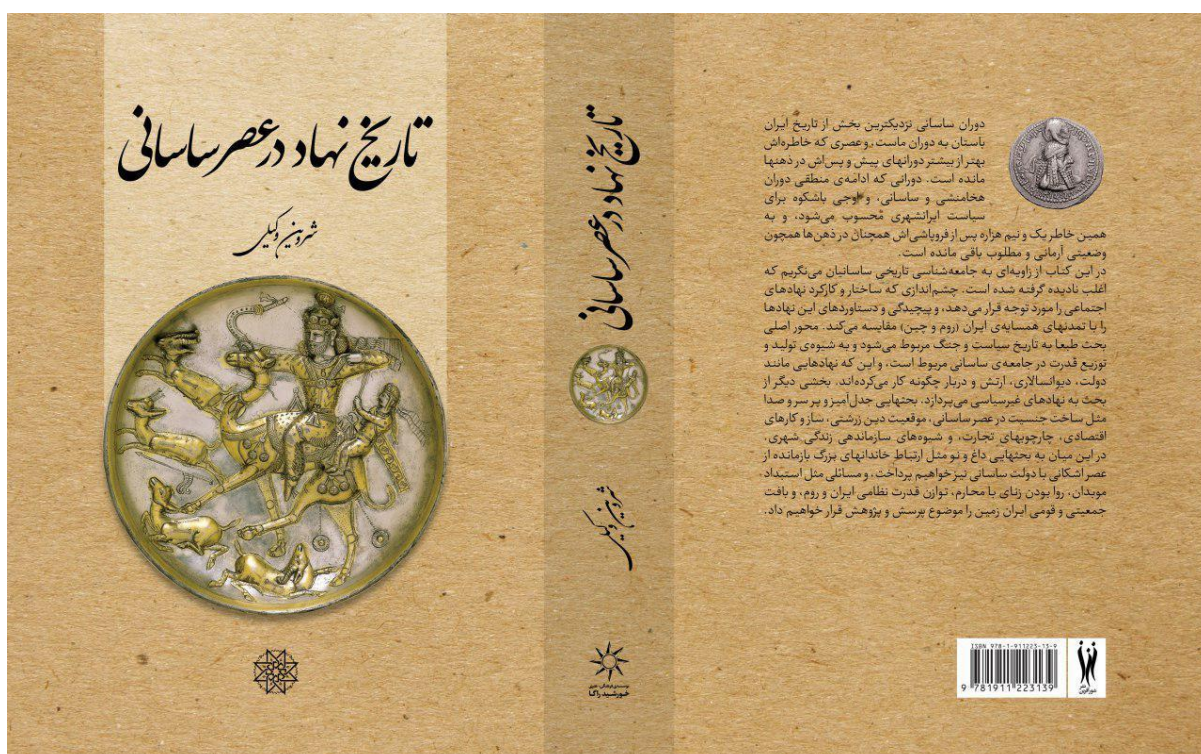
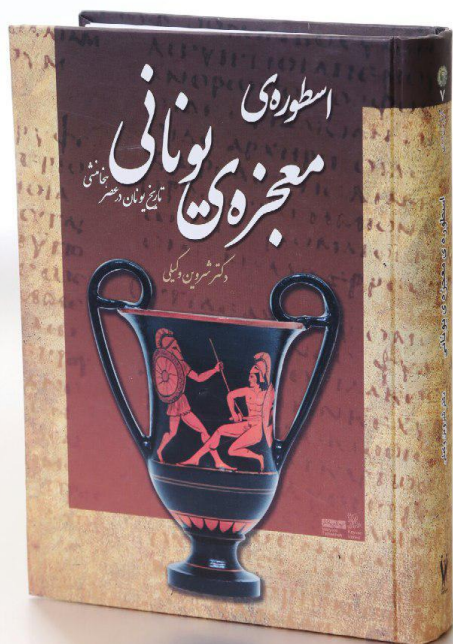
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳

کتاب پنجم: تاریخ نهاد در عصر ساسانی، شورآفرین، ۱۳۹۸



دوران ساسانی نزدیکترین بخش از تاریخ ایران باستان به دوران ماست و عصری که خاطره‌هاش بهتر از بیشتر دورانهای پیش و پس‌اش در ذهنها مانده است. دورانی که ادامه‌ی منطقی دوران هخامنشی و ساسانی، و ابوجی باشکوه برای سیاست ایرانی‌شهری محسوب می‌شود. و به همین خاطر یک و نیم هزاره پس از فروپاشی اش همچنان در ذهن‌ها همچون وضعیتی آرمانی و مطلوب باقی مانده است. در این کتاب از زاویه‌ای به جامعه‌شناسی تاریخی ساسانیان می‌نگریم که اغلب نادیده گرفته شده است. چشم‌اندازی که ساختار و کارکرد نهادهای اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهد، و پیچیدگی و دستاوردهای این نهادها را با تمدنهای همسایه‌ی ایران روم و چین مقایسه می‌کند. محور اصلی بحث طبعاً به تاریخ سیاست و جنگ مربوط می‌شود و به شیوه‌ی تولید و توزیع قدرت در جامعه‌ی ساسانی مربوط است، و این که نهادهایی مانند دولت، دیوانسالاری، ارتش و دربار چگونه کار می‌کرده‌اند. بخشی دیگر از بحث به نهادهای غیرسیاسی می‌پردازد، بحثهایی جدل‌آمیز و پرسر و صدا مثل ساخت جنسیت در عصر ساسانی، موقعیت دین زرتشتی، ساز و کارهای اقتصادی، چارچوبهای تجارت، و شیوه‌های سازماندهی زندگی شهری. در این میان به بحثهایی داغ و نوس مثل ارتباط خاندانهای بزرگ بازمانده از عصر اشکانی با دولت ساسانی نیز خواهیم پرداخت، و مسائلی مثل استبداد موبدان، روا بودن زنای با محارم، توان قدرت نظامی ایران و روم، و بافت جمعیتی و قومی ایران زمین را موضوع بررسی و پژوهش قرار خواهیم داد.



تاریخ نهاد در عصر ساسانی



شهرت‌بخش



مجموعه‌ی تاریخ

کتاب نخست: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: گاندی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب سوم: تاریخ نژادهای ایرانی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

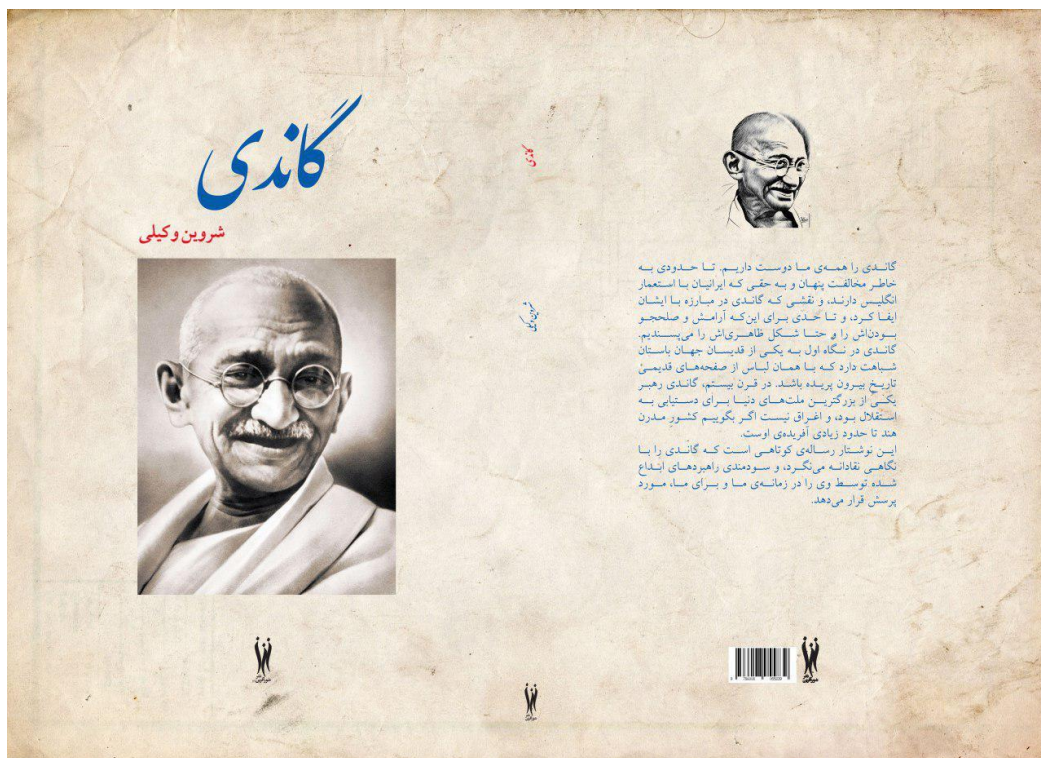
کتاب چهارم: تاریخ اقوام ایرانی در عصر پیشاسلامی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب پنجم: تاریخ اقوام ایرانی در دوران معاصر، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب ششم: تاریخ همزمانی؛ عصر مظفری، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هفتم: رام: روزشمار معنادار ایرانی (۴ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هشتم: ایران؛ تمدن راهها، خورشید، ۱۳۹۸

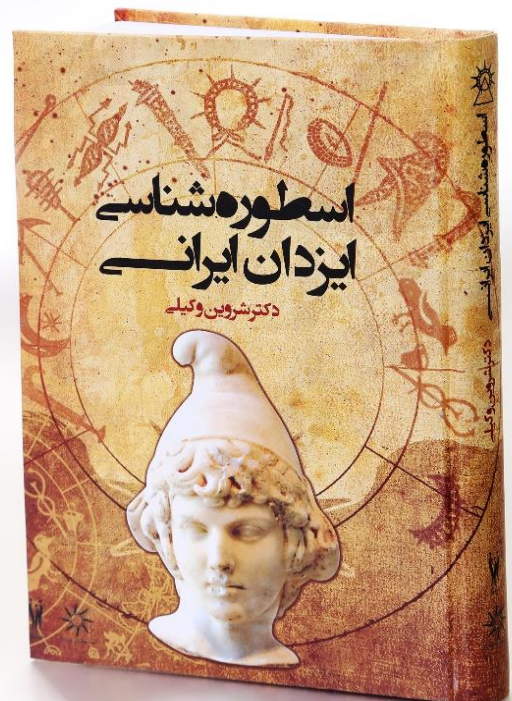
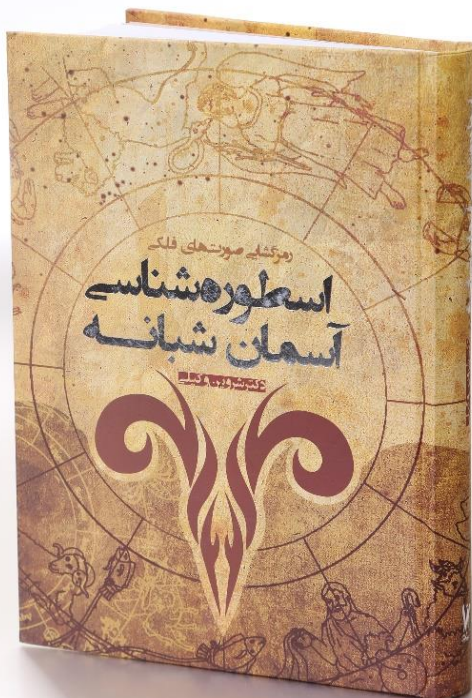
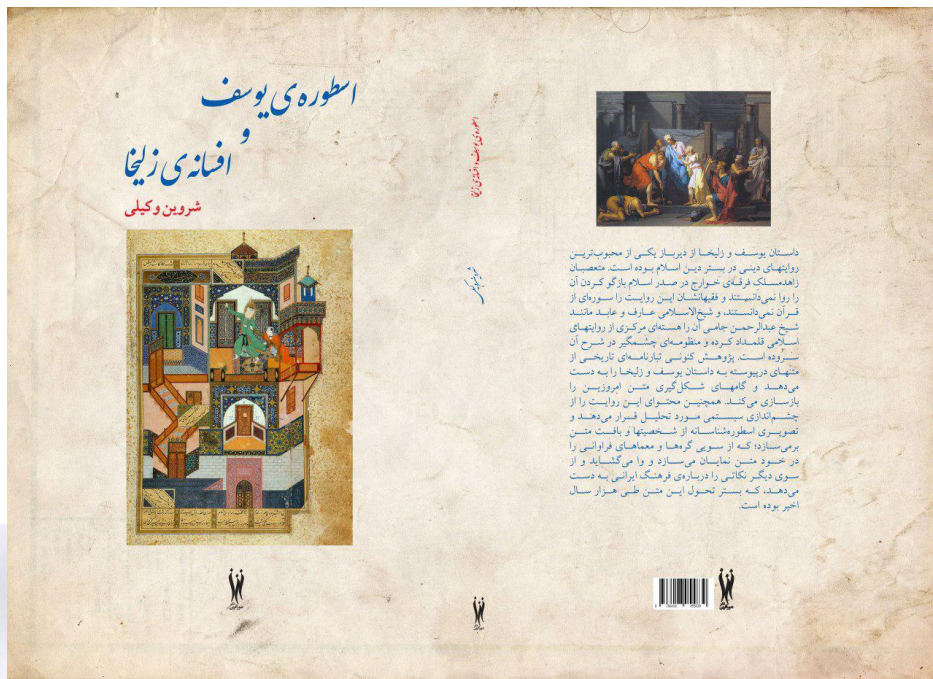


مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱



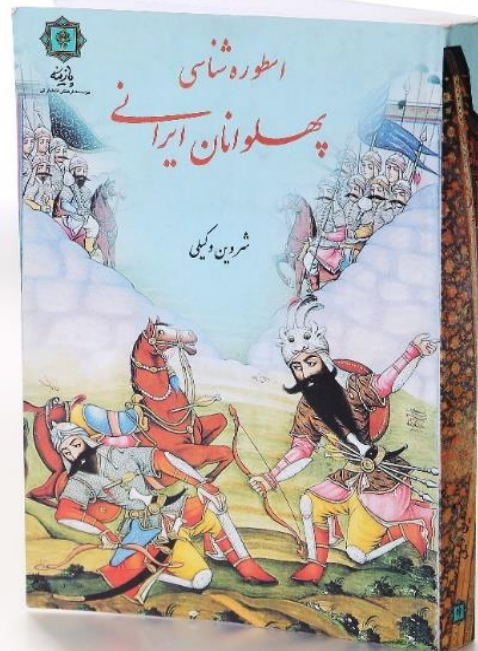
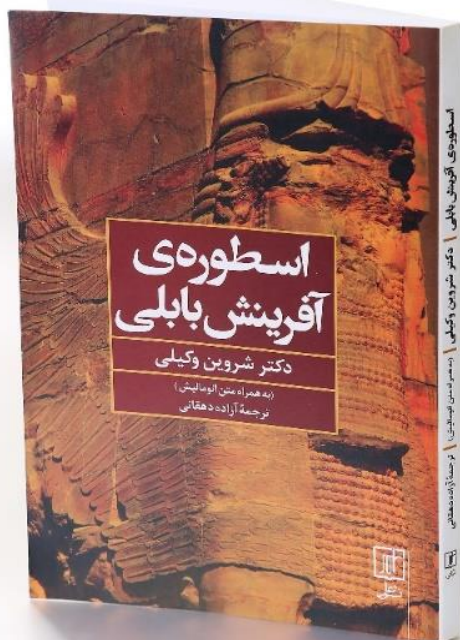
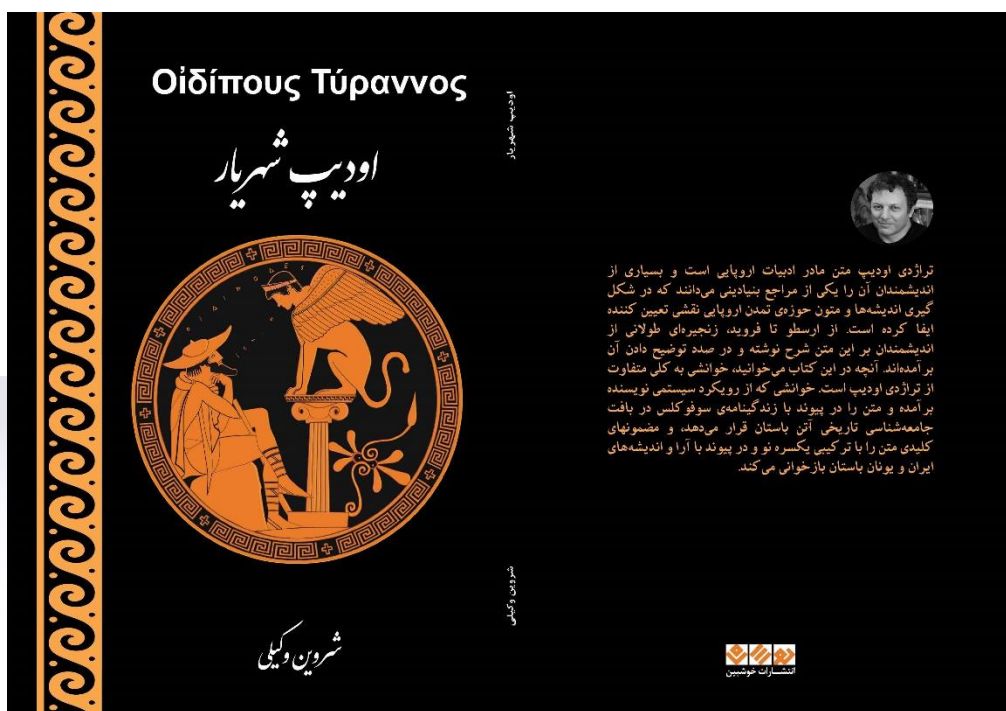
کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب هشتم: اودیپ شهریار، خوش‌بین، ۱۳۹۸



مجموعه‌ی عصب - روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



شروین وکیلی

فرگشت انسان

فرگشت و تکامل



فرگشت انسان

فرگشت و تکامل

فرگشت و تکامل

چرا نام ماهی سال به این ترتیب نهاده شده است؟ چرا
نمک‌ها برای برخی دوام‌ناپذیر انتخاب شده است؟ چرا
هسته‌ها و ۱۲ برج با لگوی کبود به هم متصل شده‌اند؟ چرا
بویاد میان چهار عنصر و برج‌ها چنان‌اند که هستند؟ بر چه مبنایی
مطابق بنیان گذشته، سحر و جادو را به برج‌های گوناگون منسوب
می‌کنند و با چه استدلالی بویاد میان هر برج با سوره‌ای از زنده‌گرم
انسان را مرتبط می‌کنند؟ و در نهایت اینکه آیا می‌توان مطلقاً تمام
این رمزگان را در یکدسته‌ی منطقی یکانه و شناخته‌شده در کنار یکدیگر
گنجانید و روابطشان را تشخیص داد؟ به این ترتیب آیا می‌توان
دانشت اخترشناسان باستان، که این رمزگان را برای اختراع و
ماه‌های پدید کردند، را جزئی کرد؟
اگر در پی پاسخ این پرسش‌ها هستید، این کتاب را از دست ندهید.



مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر



کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

کتاب سوم: سوشیانس، تمدن-شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶

کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

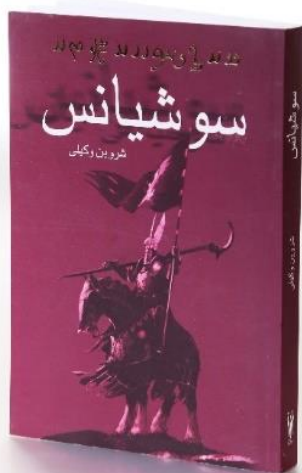
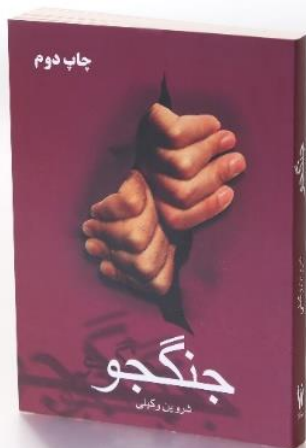
کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱

کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵





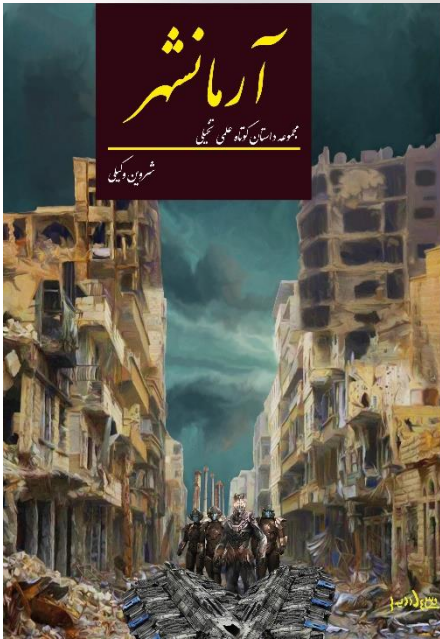
کتاب یازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خوش بین، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: گرشاد؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خوش بین، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه علمی-تخیلی،


خوش بین، ۱۳۹۸

کتاب چهاردهم: هشت سرنوشت بهرام، خورشید، ۱۳۹۸



آرمانشهر

آرمانشهر
مجموعه داستان کوتاه علمی تخیلی
شرون اکیلی



آرمانشهر مجموعه‌ای از داستانهای کوتاه علمی تخیلی است که طی ده سال گذشته نوشته شده‌اند. مضمون بیشتر این روایتها با شاخه‌هایی از علوم (مثل جابجایی‌شناسی و تاریخ) پیوند خورده که اغلب در این شاخه از ادبیات چندان مورد توجه نیستند. مجموعه داستانهای دیگری از این نویسنده با محور روایتهای تاریخی و طنز و اساطیر نیز به زودی منتشر می‌شوند.

شرون اکیلی

سازمان نشریات

دازیمدا

دازیمدا
شیرین کمالی

دازیمدا از جنبانهای امروز در جهان بنگاه رخ میدهد. بزرگترین جنبانها در جنبان کشمکش مفرط مفرط مفرط، و تا آنجا که مامور دستگیری ایستد. به تاریخ کشیده میشود و کم کم نمایان میشود که هیچ چیز آن طوری که در ابتدا به نظر میرسد نبوده است.

دازیمدا زمان عصر تکثیر است که در جهان بنگاه ناگنا رخ میدهد. قهرمان آن موجودی برنده است که در سربازی انگلیسی با زبان نیوان با دیگران ارتباط برقرار میکند. و در منگهی کشمکشهای سیاسی جو از نگاه بزرگ کهانتر گرفتار آمده است. در یک سطح ماجرای ماموریت او از مریوان همچون یک طنزک پلای بر خنک و معمای خواند. در سطح دیگر شاهان نیز با هم دنگهای ناشناختی دارند. و جهان بیابان ما و اندام ما وجود دارد. در سطح رفتن دازیمدا طرح پرسش است. دازیمدا: هوس و لذت آرد. در هر شکل و قالبی که بلند...

شیرین کمالی

سازمان نشریات

مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شوراآفرین، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک الشعرای بهار، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید و شورآفرین ، ۱۳۹۴

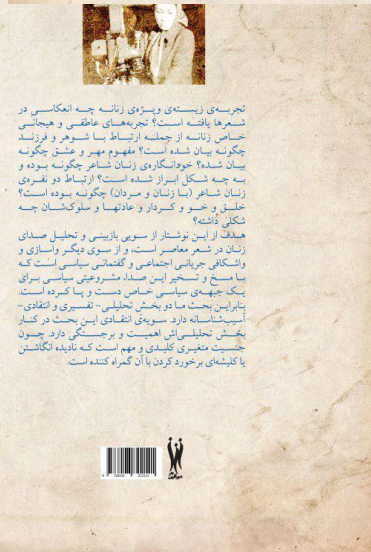
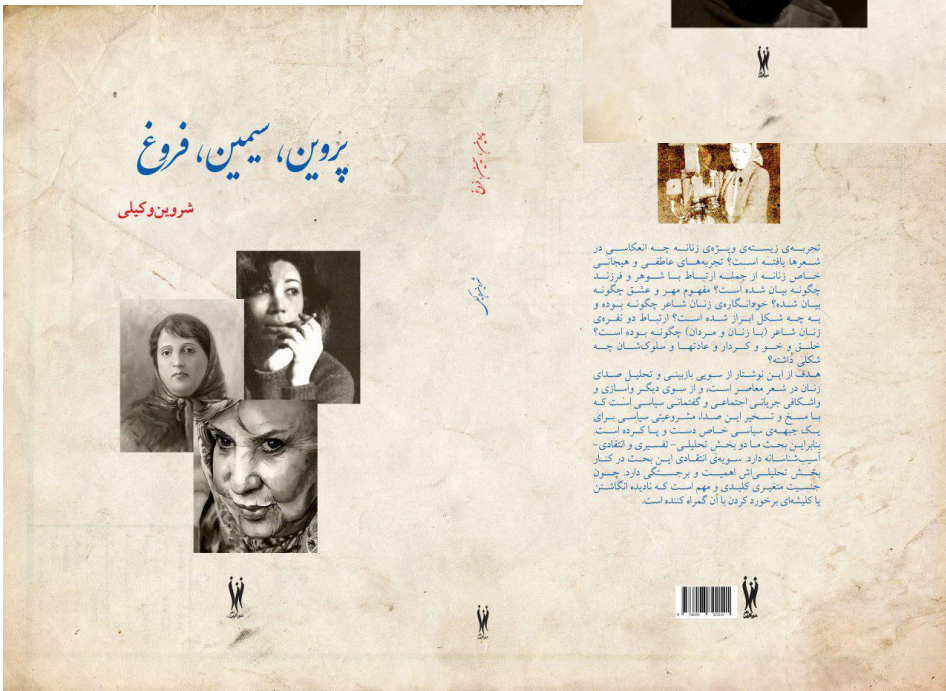
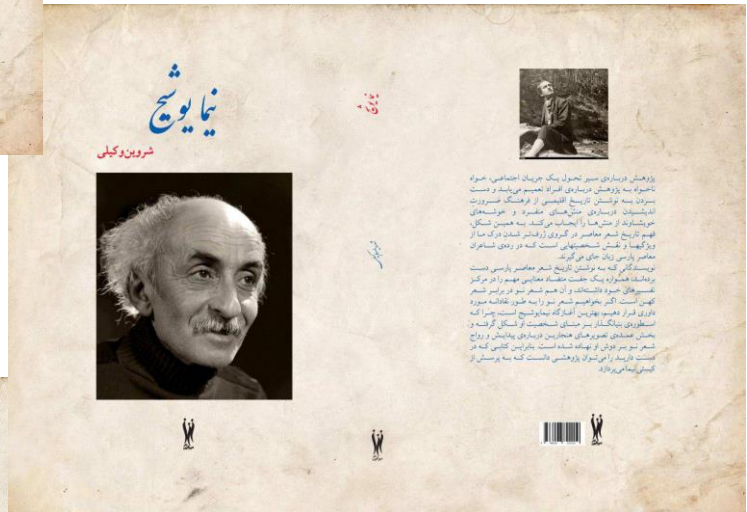
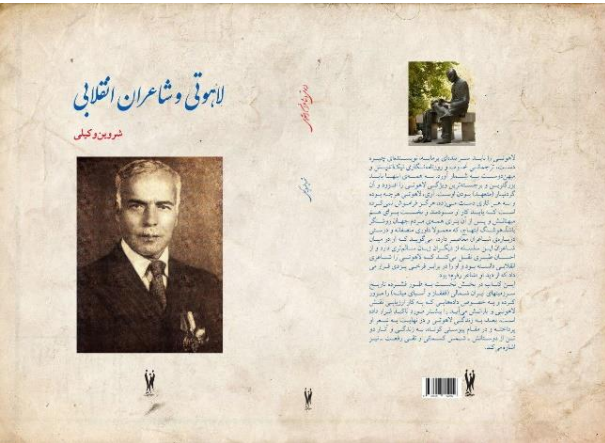
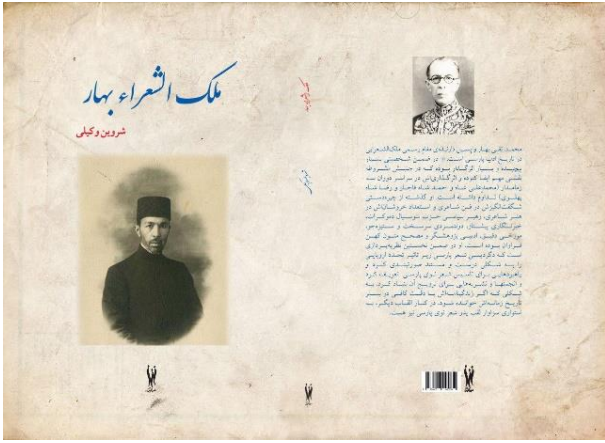
کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید و شورآفرین ، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق نامه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب هفتم: تپ اختر؛ گلچین شعر پارسی (۲ جلد)، ۱۳۹۸



مجموعه‌ی تاریخ هنر

کتاب نخست: رمزشناسی دست و انگشت در ایران، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب دوم: نقاشی دو دشمن، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب سوم: تاریخ هنر ایرانی: عصر پیشاتاریخی، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب چهارم: تاریخ هنر ایرانی: عصر برنز، خورشید، ۱۳۹۸



مجموعه‌ی سفرنامه‌ها



سفرنامه‌ی چین و ماچین



شرون و کیلی

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتاب سوم: سفرنامه‌ی ختا و ختن، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب چهارم: سفرنامه‌ی مسکو و سن پترزبورگ، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب پنجم: سفرنامه‌ی هند شمالی، خورشید، ۱۳۹۸



سفرنامه‌ی سغد و خوارزم



دکتر شرون و کیلی

مهندس ویان ندم

دکتر علی‌رضا ادرام (نویسنده)

کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده در مدل‌سازی

تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸۴

کتاب سوم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای منِ پارسی (۳ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸

مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

