

ارتباط حقوقی و جزایی اعدام با مسائل اجتماعی

(تاریخ دریافت ۱۳۹۹/۰۲/۱۵، تاریخ تصویب ۱۳۹۹/۰۵/۱۲)

دکتر کیوان مرادی زاده

چکیده

اعدام نوعی کیفر و مجازات و به عبارتی دیگر اشد مجازات برای محکوم است. این کیفر یکی از موارد پیش بینی شده در قانون برخی کشورهاست که در آن به حکم قانون و بر اساس حکم دادگاه عمومی، جنایی، نظامی و غیره - زندگی یک انسان سلب می‌شود. کشورهای چین و ایران دارای بالاترین آمار اعدام در جهان هستند. ایران بالاترین نرخ سرانه اعدام به نسبت جمعیت را داراست. در زمان‌های گذشته، اجرای مجازات اعدام توأم با زجر و عذاب مجرم بود اما در دنیای امروزی، هدف از این مجازات، قطع حیات محکوم است و لاغیر. به همین دلیل همواره دولت‌ها و مراجع ذینفع سعی کرده‌اند آسان‌ترین راه اجرای این مجازات را پیدا کنند و در این راستا تحولی به وجود آمده است. اساساً پیشروی جامعه ما به سمت خشونت و تشدید مجازات‌ها در آن، جای تأسف دارد و در این زمینه باید دید که آیا واقعاً حداقل در مورد بسیاری از جرایم، راه دیگری برای مجازات افراد وجود ندارد و در عین حال، آیا چنین مجازات‌هایی می‌توانند به اصلاح جامعه منجر شوند تا حداقل از زمان اجرای آن که با این همه درد و عذاب صورت می‌گیرند؛ نتیجه‌ای بگیریم. اگر می‌بینیم از این نوع مجازات‌های خشن آنگونه که باید نتیجه‌ای نمی‌گیریم، باید به نحوی روش‌ها را عوض کرده و لاقلاً رقم مجازات اعدام را که در حال حاضر بسیار زیاد است، کاهش دهیم.

واژگان کلیدی: عدالت، مجازات اعدام، حیثیت انسانی، مسائل اجتماعی، جامعه

بخش اول: بررسی کلیات و مفاهیم اولیه

بند اول: مفهوم و معنای عدالت

عدالت در لغت به معنای دادگری کردن و استقامت است.^۱ یعنی مستقیم در مسیر حق ماندن و به سمت جور میل نکردن. در علم حقوق هماهنگی انسان را با نظام جهان عدالت گویند.^۲ عدالت عام‌ترین و عالی‌ترین مفهوم برای بیان خواسته‌های متعالی بشر است و در واقع آرزوهای بشر با اجرای عدالت محقق می‌شود.

بند دوم: معنای فلسفه عدالت

عدالت در اندیشه‌های یونان باستان در مفهوم انتزاعی و هندسی تعادل جستجو می‌شد که گمان می‌رفت باید همچون اصلی ازلی و بحث ناپذیر یا مثالی در حوزه‌های مختلف کاربرد یابد. ظاهراً گروه کوچکی از فرزندگان این مفهوم را می‌شناسند یا کشف می‌کنند و عامه مردم را حقی برای تصرف در آن معنا نیست.^۳ نظریه عدالت ارسطو طبیعت‌گرایانه است و عدالت در تعادل است. فضیلت هر چیز در حد وسط است و این حد نیز حدی طبیعی است. طبیعت، خود نا برابر تلقی می‌شود و عدالت در ادامه همین نابرابری هاست. پس عدالت عبارت است از رفتار برابر با افراد از حیث مورد نظر و رفتار نا برابر با افراد نا برابر باز هم از همان حیث. پس چون در طبیعت جامعه، بردگان و زنان و شهروندان نا برابرند، رفتار نا برابر با آنان عین عدالت است. در مدارج تکامل، ماده و صورت، زن و برده و بیگانه و شهروند، هر یک مقامی دارد. مثلاً زن یک مرحله در تکامل از مرد عقب‌تر است. برداشت ارسطو از عدالت قرن هاست متروک مانده و نمی‌تواند به کار امروز آید. البته در زمان ما هم برداشت‌های طبیعی از عدالت مطرح شده است. برای مثال می‌توان به «هایک» اشاره کرد که نظم جامعه را خود جوش و طبیعی



^۱ - لغتنامه دهخدا؛ دانشگاه تهران، ۱۳۸۹، ذیل ماده عدالت.

^۲ - جعفری، محمد جعفر. ترمینولوژی حقوق، چاپ یازدهم، ۱۳۸۰، کتابخانه گنج دانش، ص ۴۴۴.

^۳ - آشوری، محمد و بشیریه، حسین و هاشمی، سیدمحمد و یزدی، عبدالمجید. حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۳، ص ۴۶.

می‌داند. هایک مخالف عدالت توزیعی است و به نظر او به دلیل متعارض و مقایسه ناپذیر بودن نیازهای فردی (یعنی همان نابرابری طبیعی) اجرا نشدنی خواهد بود. اما به نظر می‌رسد که عدالت اساساً مسأله‌ای اخلاقیست، نه طبیعی. عدالت مانند دیگر نهادهای اجتماعی، نهادیست که باید وضع شود. عدالت باید ویژگی نهادهای اجتماعی نیز باشد؛ وقتی نهادهای اجتماعی، امکانات و توانمندیهای خود را بر حسب قواعد عادلانه توزیع کنند، عدالت برقرار می‌شود. البته باید دید که «عادلانه» چیست. شرط عدالت به عنوان نهاد اجتماعی و عمل اخلاقی، فرارفتن از طبیعت است. تمدن و فرهنگ انسانی در خروج و فراروی انسان از طبیعت فراهم می‌آید. در طبیعت، انسان هم‌ردیف دیگر جانوران است؛ حال آنکه عدالت، وابسته تعقل و زیست فرهنگی و جمعی انسان به شمار می‌آید. همه نهادهای انسانی به واسطه خروج از طبیعت محض پیدا می‌شوند و در آنها عنصری از روح و ذهن و عقل وجود دارد. بنابراین عدالت، صفت نهادهای اجتماعی است. مثلاً وقتی از عدالت سیاسی بحث می‌کنیم، منظور آن است که نهادهای سیاسی، امکانات مربوط یا منصب‌ها را بر حسب قواعد «عادلانه» توزیع می‌کنند. استبداد، وضعی طبیعی است که ما با محدود سازی قدرت از آن فراموش می‌رویم. ممکن است اصلاً استدلال کنیم که وضع طبیعی و طبیعت، ناعادلانه است. هیچ رابطه منطقی قانع کننده‌ای میان طبیعت و عدالت وجود ندارد و مدافعان طبیعی بودن عدالت، آن را از طبیعت به طور «منطقی» استنتاج نمی‌کنند، حال آنکه می‌توان عدالت را منطقاً از اصولی که ساخته و پرداخته عقل انسان است، استنتاج کرد. بنابراین عدالت، خواست و نهاد انسانی است. عدالت به عنوان نهاد اخلاقی و اجتماعی باید نهادی معقول، یعنی اندیشیده شده باشد و این خود منوط به این است که ماهیت عمل عادلانه را در توافق عمومی در هر عصر به دست آوریم. نه نظریات تک‌گفتاری فلسفی و طبیعی و نه حتی توافق همگان در گذشته درباره ماهیت عمل عادلانه، نمی‌تواند برای حال الزام آور باشد. اگر نهاد اجتماعی، عقلی و معقول است پس باید این ویژگی همواره از نو تجدید شود. از این رو سنت نمی‌تواند تکلیف عدالت را روشن کند. محتوای عدالت از عصری به عصر دیگر تحول می‌یابد. عدالت سیاسی در عصر دموکراسی با عدالت سیاسی در عصر بردگی تفاوت دارد. ادیان هم به شیوه تک‌گفتاری نظر به محتوای عدالت دارند. اما



مسأله عمده به هر حال در شکل رسیدن به قواعد عادلانه است. ذهن تک گفتار - خواه فلسفی، خواه طبیعی و خواه دینی - الگوی پیشینی برای عدالت وضع می کند که در آن صورت به بنیاد عدالت صدمه وارد می شود. یعنی شرط اقل و اول عدالت اینست که همگان در رسیدن به تعریف و معنای مشترکی از عدالت و قواعد عادلانه سهم داشته باشند. شرکت همگان در برداشت مشترکی از عدالت شرط اولیه عدالت است؛ زیرا در آن صورت، جایگاهی برتر برای منظری بیرونی قائل نشده ایم. عدالت هر محتوایی که داشته باشد، شرط نخست آن اینست که بر اساس توافق حاصل شود. پس هرگونه نظریه پردازی درباره عدالت که از بستر عرصه عمومی و عقل جمعی نگذرد و به صورت فرمول از پیش تعیین شده عرضه شود، خود طبعاً ناعادلانه است. اگر این را بپذیریم، انتظار نمی رود که تعریف و فرمولی درباره ماهیت و معنای مطلق عدالت عرضه کنیم. آیا منظور از توافقی بودن محتوای عدالت، همان نظریه دیوید هیوم نیست که عدالت را در پیروی از رسم و رسوم جامعه می جوید؟ این معنا از عدالت گرچه اجتماعی تراست، ولی به پذیرش محافظه کارانه هر وضع موجودی می انجامد و رسوم را برخاسته از طبیعت جامعه می داند. بعلاوه، منظور از توافقی بودن عدالت، تکرار نظریه قراردادی عدالت در اندیشه کسانی چون هابز نیست؛ هر چند قرارداد و توافق در آن هست. زیرا در اندیشه قرارداد، توافق می کنیم که منافع خودمان را چگونه پیگیری کنیم و وقتی همگان بر اساس توافق، منافع خود را پیگیری کنند، عمل آنها عادلانه خواهد بود. اما چنانچه ذکر شد عدالت اساساً مسأله ای اخلاقی است نه منفعت طلبانه، هر چند هر دو به واسطه قرار و توافق حاصل شوند. بنابراین باید سازگاری پیدا کنیم که به موجب آن در هر عصری همگان در تعریف عدالت و اصول آن حضور داشته باشند. در مورد عدالت قضایی معمولاً گفته می شود که قاضی عادل کسی است که بر اساس قانون و بی طرفانه عمل کند. اما مسأله عادلانه بودن خود قوانین است. قانونی که ریشه در گستره عمومی ندارد و یکجانبه و تک ذهنی است،



خودش مظهر بی عدالتی است. عدالت قضایی به معنای عدالت اجرایی است و خود جزئی از قضیه بزرگتر عدالت قوانین است.^۱

بخش دوم: بررسی اجتماعی مجازات اعدام در مکاتب مختلف جزایی

بند اول: مکتب کلاسیک

آنگونه که می‌دانیم مسئولیت جزایی در نزد پیروان مکاتب کلاسیک بر مبنای آزادی انسان و اراده او استوار است. و از این رو هر کسی ملزم به پاسخگویی آثار و نتایج عمل مجرمانه اش است. مگر آنکه در جریان رسیدگی بر مقامات قضائی معلوم شود که کسی شعور درک نیکی و بدی اعمال خود را نداشته و یا اینکه اراده ارتکاب او به قدری تحت انقیاد دیگری قرار گرفته که برخلاف قصد خود به اعمال مجرمانه ای مجبور شده که در اینصورت اخلاقاً غیر مسئول و قابل مؤاخذه نخواهد بود. ژان ژاک روسو، سزار بکاریا و ژرمی بنتام از دانشمندان مکتب کلاسیک به شمار می‌آیند و به طور کلی به نظر می‌رسد این اندیشمندان با مجازات اعدام چندان موافق نبوده و تنها در موارد خاص قائل به پذیرش آن می‌باشند. روسو در کتاب خود «قرارداد اجتماعی» در مورد اعدام معتقد است برای اینکه کسی طعمه جنایت نشود، همه افراد راضی می‌شوند که جنایتکار به مرگ محکوم شود. مجرم به میل و اراده خود قراردادی را که با جامعه بسته بود نقض کرده و به علت تجاوز به حقوق اجتماع، دیگر عضو جامعه محسوب نمی‌شود و بقای جامعه با حیات او وفق نمی‌دهد. لذا یکی از این دو باید از بین برود و چون مصلحت جامعه فوق مصلحت اوست و او تعهد خویش را لغو کرده لذا جامعه حق دارد و باید او را به قتل برساند. اما بکاریا معتقد است که مجازات می‌بایستی باعث آرامش خاطر افراد جامعه و جلوگیری از هرگونه به هیجان آمدن احساسات آن جامعه باشد. و کیفرها باید در مرز ضرورت باقی بماند و اگر از این مرز بیرون رود مطمئناً باعث از بین رفتن سعادت عمومی می‌شود. مجازات باید کمترین اثر درد را بر جسم بزهکار بر جای گذارد. بکاریا برخلاف پیشینیان خود اعمال تدابیر امنیتی را سودمندتر از مجازات می‌دانست و آن را وسیله

^۱ - همان، صص ۴۹-۴۷.



ای برای جلوگیری از شرارت در آینده عنوان می‌کرد تا بدین ترتیب مجرم پس از ارتکاب جرم اول مرتکب جرایم دیگر نشود. این امر ثابت می‌کند که منظور نهایی مجازات حمایت منافع اجتماعی است؛ لذا شدت مجازات باید از روی فزونی خطر مجرم برای جامعه تعیین گردد. بکار یا با کیفر اعدام جز در موارد بسیار استثنایی مخالف است. او اعدام را برای جرایم سیاسی می‌پذیرد ولی برای جرایم عمومی آن را مورد حمله قرار می‌دهد. و بار دیگر این پرسش را مطرح می‌کند که «انسانها چه حقی برای خود قائلند که سر از بدن همنوع خود جدا کنند؟» یقیناً این حق حقی نیست که حاکمیت و قوانین بر آن پایه استوار است. قوانین تنها مجموع کمترین سهم از آزادی هر یک از افراد و مظهر اراده‌ی همگان است که از الحاق اراده افراد پدید آمده است. کیست که همیشه بخواهد اختیار تصمیم‌گیری درباره مرگ خود را به سایر انسانها بسپارد؟ کمترین گذشت از آزادی هر کس ممکن است گذشت از بزرگترین نعمات یعنی حیات را در بر داشته باشد و اگر چنین است، چگونه باید این اصل را با اصل دیگری که به موجب آن انسان اختیار گسیختن رشته حیات خود را ندارد آشتی داد؟ پس چنین اختیاری باید داشته باشد تا بتواند این حق را به دیگری و یا به تمام جامعه واگذار کند؛ بنابراین کیفر اعدام حق نیست. جنگ ملتی است علیه یک شهروند و ملت نابودی او را ضروری و سودمند تشخیص می‌دهد. لازم به ذکر است که در آن دوران اقدام به خودکشی جرم تلقی می‌گشت و بکار یا مطرح می‌کند زمانی که فرد حق ندارد دست به خودکشی زند، پس چگونه می‌تواند این اختیار را ضمن قرارداد اجتماعی به جامعه بدهد که در صورت تخطی وی از قوانین این قرارداد داد او را به مجازات اعدام محکوم نماید. بنابراین تفاوت عمده بکار یا با روسو در این است که «به نظر بکار یا مجازات اعدام حق نیست بلکه ستیز ملتی است علیه بزهکار. اما روسو معتقد است که طرح این پرسش که اگر افراد حق ندارند خود را بکشند پس چگونه به هیئت اجتماعی حق می‌دهند که آنها را بکشند، اصولاً نادرست است.» ناگفته نماند ژان ژاک روسو با آنکه در مجازات به خشونت زیاد اعتقادی نداشت؛ ولی مجازات اعدام را نفی نمی‌کند. علاوه بر بنتام «گائتا فیلا نژیری» یکی از دانشمندان ایتالیایی مکتب کلاسیک در



کتاب «قوانین جنایی» کیفر مرگ را بی هیچ مشکلی می‌پذیرد، به شرط آنکه دامنه آن محدود به جنایاتی چون قتل یا خیانت باشد.

بند دوم: مکتب عدالت مطلقه

این مکتب به کلی منکر اهداف فایده جویی مجازات هستند. کانت که از اندیشمندان این مکتب است. معتقد است که مجازات هدفی ندارد جز آنکه تعادل روانی مجرم را که در اثر ارتکاب جرم به هم خورده است، مجدداً برقرار سازد. کانت معتقد است که ضرر وارده از طرف مجرم قابل جبران نیست؛ مگر به وسیله مجازات اعمال شده بر علیه او. برای کانت قصاص، حد مطلوب اجرای عدالت اجتماعی است. منتهی تنها شرطی که بر این اصل قائل می‌شود این است که حکم قصاص منبعث از تصمیم قضائی باشد و زیان دیده خود به تنهایی اقدام به اجرای آن نکند. به نظر می‌رسد کانت و ژوزف دومستر طرفدار مجازات اعدام و هر آنچه برای رسیدن به عدالت مطلق یاری کننده است می‌باشند.

بند سوم: مکتب تحقیق

مکتب تحقیق مسئولیت مجرم را مسئولیت اخلاقی ندانسته و آن را مسئولیت اجتماعی برمی‌شمارد. این مکتب برخلاف مکتب کلاسیک انسان را موجودی مجبور و مقهور عوامل اجتماعی، زیستی و روانی می‌داند و با اذعان اینکه بزهدار یک میکروب اجتماعی است توجه زیادی به اقدامات تأمینی و تربیتی و بحث پیشگیری اجتماعی از جرم دارد. از نظر این مکتب، علت جرم، ترکیبی از عوامل بیرونی و درونی است. تقسیم بندی بزهداران به ۵ دسته: مجرم دیوانه، مجرم بالفطره، مجرم به عادت، اتفاقی و احساساتی یادآور مکتب تحقیق و دانشمند شهرش لمبروزو^۱ می‌باشد. به نظر می‌رسد لمبروزو به مجازات اعدام روی موافق نشان داده و آن را وسیله طرد تبه کاران بالفطره از جامعه می‌دانسته است. گاروفالو که روحی سرشار نسبت به آثار نیک مجازات داشته طرفدار جدی مجازات اعدام بوده است و برای مجازات‌های دسته

^۱-Cesare Lombroso (1836-1909)



جمعی قرون شانزدهم و هفدهم از نظر تصفیه نژادی، آثاری حیات بخش قائل بوده است؛ ولی «انریکو فری» مخالف مجازات اعدام بوده و به اثر هراس آور آن، در صورتی معتقد است که به مقیاس زیاد در جامعه اعمال شود.

بند چهارم: مکتب دفاع اجتماعی

اصطلاح دفاع اجتماعی در کتاب «جامعه شناسی کیفری» انریکو فری آمده است ولی بیشتر آدولف پرنس را به عنوان انتظام دهنده جنبش دفاع اجتماعی می‌شناسند. اصطلاح زندانها، رسیدگی تخصصی به جرایم اطفال، معرفی بزهکاری به عنوان یک پدیده اجتماعی و تأکید بر اصلاح و درمان بزهکار از ویژگی‌های مکتب دفاع اجتماعی است. پیروان این مکتب با تأکید بر اینکه کیفر تنها راه مبارزه با بزهکاری نیست به درمان بزهکار در محیط نیمه باز و باز و اجرای اقدامات تأمینی و تربیتی مبادرت می‌ورزند. حتی برخی از طرفداران این مکتب معتقدند حقوق دفاع اجتماعی جایگزین عبارت «حقوق جزا» شود و به جای مفهوم «مسئولیت» مفهوم «ضد اجتماعی» جایگزین گردد. به طور کلی مکتب دفاع اجتماعی به مکاتبی اطلاق می‌شود که از حدود قرن بیستم بر مبنای مطالعات انسان شناختی و جامعه شناختی یک سیاست کیفری برای مبارزه با بزهکاری را اتخاذ کرده اند. و از این روست که در مورد مجازات اعدام بریسود و مارویل معتقدند که: بزهکار یا مریض است یا نادان و باید به درمان و آموزش او پرداخت نه اینکه او را خفه کرد. مارک آنسل نیز چنین می‌گوید: در یک نظام مبتنی بر رعایت احترام نوع بشر، حمایت از زندگی انسانی، اعتقاد به فضیلت و ارتقای اجتماعی وی، این مجازات خون بار همانگونه که «آلبر کامو» معتقد بود مبتنی بر این فرض است که دولت نسبت به زندگی و مرگ شهروندان حقوقی دارد فرضی که با توجه به غیر قابل جبران بودن مجازات اعدام مسلماً توجیه پذیری خود را از دست می‌دهد.



بخش سوم: ارتباط اعدام با مسائل اجتماعی و مطالعات کشورهای مختلف در این زمینه

در این بخش بررسی‌ها و مطالعات کشورهای مختلف در ارتباط با مجازات اعدام آورده شده است. مشخصه تمامی این تحقیقات، توجه به جنبه‌ی عینی مجازات اعدام می‌باشد.

بند اول: «مطالعات قتل و مجازات اعدام» ویلیام بایلی

علاقه بایلی در خصوص قتل و مجازات اعدام بیشتر معطوف به علنی‌سازی اعدام و تأثیر آن بر میزان قتل است. از نظر وی اثر بازدارندگی حقوق کیفری بستگی به ارتباط بین علنی‌سازی هراس و به‌کارگیری ضمانت‌های اجرایی دارد. در ارتباط با موضوع اعدام و اثرات بازدارندگی آن بر روی قتل، دانشمندان علوم اجتماعی در طول تاریخ نظرات متفاوتی اظهار کرده‌اند. تا اواسط دهه ۱۹۷۰ بیشتر این صاحب‌نظران معتقد بوده‌اند که مجازات نمی‌تواند به صورت مؤثری بر قتل اثر بازدارندگی داشته باشد. بنیان این نظر بر کارهای بکاریا، بنتام و تارد استوار بوده است. در سال ۱۹۷۵ اریلیخ^۱ این طرز تفکر را بر هم زد و نظر عکس آن را غالب نمود مبنی بر اینکه بین اعدام و قتل یک رابطه معکوس معنا داری وجود دارد. اریلیخ در پژوهش خود از مدل‌های اقتصادی استفاده کرده است. از این به بعد کارها و تحقیقات متعددی در این ارتباط و با توجه بر جنبه‌ها و ابعاد خاص مسأله صورت گرفته است لیکن اجماع کاملی بین صاحب‌نظران رشته‌های مختلف در مورد رابطه بین قتل و اعدام دیده نمی‌شود. همچنین در بعد علنی‌سازی و تبلیغات مجازات اعدام تحقیقات صورت گرفته به سالهای ۱۹۳۰ بر می‌گردد. اساس این مقاله بر این نظر استوار است که مخالفت‌های اجرایی جزایی با وجود قطعیت، شدت و سرعت نمی‌تواند رفتار و ادراک مجرمین بالقوه را تحت تأثیر قرار دهد مگر اینکه آنها به صورت علنی از این ضمانت‌ها آگاهی یابند. یکی از این نمونه‌ها تحقیق وان (۱۹۳۵) است که به بررسی شمار قتل‌های صورت گرفته در ۶۰ روز قبل و بعد از اعدام‌های علنی مشاهده نموده که نه تنها کاستی در شمار نیامده بلکه افزایش نیز رخ داده

^۱ - Ehrlich





است. بایلی با استفاده از داده‌های مربوط به قتل و اعدام بین سال‌های ۱۹۸۶-۱۹۴۰ به تحلیل سری‌های زمانی به صورت مقاطع ماهیانه پرداخته و به منظور سنجش علنی بودن اعدام، شاخص انعکاس خبر در روزنامه‌های مشهور را مدنظر قرار داده است. یافته تحقیق بیانگر این است که بین قتل و اعدام رابطه معکوس وجود دارد به صورتی که به ازای یک واحد (نفر) افزایش در شمار اعدام به مقدار یک تا یک و نیم از شمار قتل‌ها و یا یک صدم از نرخ قتل کاسته شده است. در مجموع یافته‌های تحقیق هیچ مدرکی جهت تأیید رابطه بین توجه رسانه‌های جمعی به اعدام و اثرات بازدارنده بر روی قتل تأیید نموده است.^۱

بند دوم: «تحلیلی بر تغییرات فضایی در حمایت از اعدام»، باومر و همکارانش

باومر و همکارانش به سنجش اثرات زمینه‌های اجتماعی در حمایت از اعدام با استفاده از داده‌هایی در سطح فردی پرداخته‌اند. در واقع سؤال اصلی آنها این است که آیا میزان حمایت از مجازات مرگ در مناطق مختلف (ایالات متحده) متفاوت است؟ اگر چنین است به چه دلیل؟ در ارتباط با حمایت از اعدام و دگرکشی، دو ایده اصلی مطرح می‌باشد. یک ایده ابزاری - عملی که بیان می‌دارد افزایش و بالا رفتن نرخ جرایم خشونت‌آمیز، احتمالاً موجب افزایش حمایت از اشکال مختلف کنترل اجتماعی نظیر مجازات اعدام می‌گردد. دومین رهیافت به رابطه بین حمایت از اعدام و دگرکشی از طریق تجربیات جامعه‌پذیری مستقیم و غیر مستقیم توجه دارد. گلیز^۲ و استراوس^۳ می‌گویند: افرادی که در معرض سطوح بالایی از جرایم و تجاوزها قرار دارند به احتمال بیشتری نسبت به دیگران از اعدام حمایت می‌نمایند، زیرا آنها این گونه جامعه‌پذیر شده‌اند که هنجاری بودن خشونت را بپذیرند با توجه به اینکه خشونت به مثابه یک شکل مقبول و کارآمد مجازات و کنترل رسمی است. مطالعه رانکین (۱۹۷۹) در این زمینه دلالت بر وجود رابطه بین اعدام و دگرکشی دارد. یافته‌های پژوهش

^۱ - معاونت برنامه ریزی و توسعه قضایی دادگستری استان قم به نقل از بایلی و پترسون (۱۹۸۹). بررسی وضعیت مجازات اعدام، نشر قوه قضائیه دادگستری کل استان قم، قم، ۱۳۸۷، ص ۲۹.

^۲ - Gliese

^۳ - Strauss

رانکین نشان داده است که میزان و سطح دگرکشی در محدوده های محلی تأثیر بیشتری بر میزان حمایت از اعدام می‌گذارد تا نرخ قتل در سطح ملی. باومر با مطالعه و بررسی پژوهش های قبلی، به بررسی رابطه بین اندازه ساکنین مناطق با نرخ بالای قتل، فضای سیاسی محافظه کاری، گروه های اقلیت و نابرابری اقتصادی با حمایت از اعدام پرداخت. داده‌ها و اطلاعات این پژوهش از مرکز ملی آمارهای بهداشتی، GSS و سرشماری گردآوری شده است. تجزیه و تحلیل داده‌ها مهر تأییدی بر بیشتر فرضیات استنتاجی پژوهش می‌زند، اما در مورد روابط مطرح شده بین متغیرها در زمینه تهدید، که رابطه بین سیاه پوست و حمایت از اعدام تأیید می‌شود، نابرابری اقتصادی رابطه معناداری نشان نمی‌دهد. نویسندگان با جایگزین نمودن تبعیض های نژادی و قومی به جای معیار نابرابری، چنین رابطه ای را توضیح می‌دهند. در نهایت نویسندگان به نقش عوامل زمینه ای و ساختاری در کنار متغیرهای سطح فردی در تبیین میزان حمایت از اعدام در مناطق مختلف اشاره می‌نمایند.^۱

بند سوم: نظرسنجی مؤسسه گالوپ در کشور آمریکا در سال ۲۰۰۶

این تحقیق در می‌سال ۲۰۰۶ صورت گرفته است؛ نتایج تحقیق نشان می‌دهد حمایت عمومی از مجازات اعدام ۶۵ درصد می‌باشد. همچنین تحقیق مشابهی نشان داد پاسخگویان زمانیکه گزینه «زندگی بدون آزادی مشروط» را به عنوان یک محکومیت جایگزین اعدام دارند، زندگی بدون آزادی مشروط را بیشتر از مجازات اعدام انتخاب می‌کنند. در این تحقیق ۴۷ درصد مجازات اعدام را انتخاب نموده اند، ۴۷ درصد نیز زندگی بدون آزادی مشروط را انتخاب نموده اند و ۶ درصد نیز بی نظر بوده اند.^۲

راه حل ها: علل جرم و جنایت خشن، این آفت اصلی در بسیاری از جوامع، همچون راه حل های آن در هم تافته است. با اقداماتی همچون آموزش و تجهیز بهتر پلیس با از میان بردن

^۱ - Baumer, Eric, Steven F. Messner, and Richard Rosenfeld. 2003 "Explicating Spatial Variation in Support for Capital Punishment: A Multi-Level Analysis." *American Journal of Sociology* 108: pp 844-875

^۲ - www.deathpenaltyinfo.org ,



فقر و بهبود امکانات آموزشی و تربیتی، کاستن از میزان جرم و جنایت امکان پذیر است. با این حال سیاستمداران اغلب از مسائل اصلی که زمینه جرم و جنایت است صرف نظر می کنند و به عنوان راه حل، آسان ترین راه را بر می گزینند که همانا توصیه مجازات اعدام است. اعدام به این تصور دامن می زند که اقدامی شدید صورت گرفته است و این توهم به وجود می آید که گویا اوضاعی به هم ریخته، به نظم در آمده است. اما در واقع بیهوده است با گرفتن جان فردی که در زندان به سر می برد و دیگر تهدیدی برای جامعه نیست با جرم و جنایت مبارزه کنیم. در جامائیکا که آخرین اعدام از طریق دار زدن در سال ۱۹۸۸ انجام شده است، دو حزب سیاسی اصلی وعده داده اند که در واکنش به شمار تأسف بار قتل در این جزیره، مجازات اعدام را از سر خواهند گرفت. میزان قتل نفس در جامائیکا به نسبت جمعیت این کشور بسیار بالاست: در حالیکه جمعیت این کشور ۲/۶ میلیون نفر است، شمار قتل نفس در سال ۲۰۰۷ به ۱۵۷۴ مورد رسید. با وجود این بحث و جدل بر سر اینکه چه کسی بیشتر اعدام می کند به رهبران سیاسی امکان داده که از اندیشیدن درباره علل جرم و جنایت و راه های مقابله با آن خودداری کنند. برخی از مسئولان بلند پایه پلیس بر بیهودگی برقراری مجدد اعدام برای حل مسئله جرم و جنایت در جامائیکا تأکید می ورزند. مارک شیلد، معاون شهربانی در جامائیکا، می گوید: « با توجه به تجربه من در جامائیکا گفتن این حرف به جوانان مسئول خشونت، که اگر مرتکب قتل شوند ممکن است توسط دولت کشته شوند، تلف کردن کامل و مطلق وقت خواهد بود، چرا که انتظار ندارند مدت زیادی زنده بمانند. آنها در انتظار آند که به دست پلیس و یا تبهکاری دیگر به قتل برسند». این دیدگاه با تحقیقاتی که نزد افسران بلند پایه پلیس به عمل آمده همخوانی دارد. بنا بر پژوهشی که در سال ۱۹۹۵ در ایالات متحده انجام شده، کمتر از ۱٪ مسئولان پلیس این کشور معتقدند که اعدام های بیشتر، در مبارزه با جرم و جنایت خشن اولویت دارد. در حالیکه ۵۱٪ برآند که اولویت را باید به کاستن از مصرف مواد مخدر و کاهش بیکاری داد.



بند چهارم: پیش‌گیری از وقوع جرایم

پیشگیری از وقوع جرایم بهتر از کیفر دادن است. چنین است هرگونه قانونگذاری صحیح که هنر رهبری انسانها به سوی بیشترین خوشبختی یا کمترین بدبختی ممکن با توجه به خیر و شرف زندگی است. لیکن تدابیری که تا کنون به کار رفته اغلب بیهوده و مغایر با هدف مطلوب بوده است. ممکن نیست جنب و جوش انسانها را تابع نظم هندسی کرد که در آن از بی‌نظمی و در هم پاشیدگی نشانی نباشد. همانگونه که قوانین ساده و ثابت طبیعت مانع از آن نیست که سیارات در چرخش خود از اختلال در امان بمانند، به همین ترتیب، قوانین بشر ممکن نیست در کشاکش بی‌پایان و متضاد لذت و ألم از آشفتگی و نابسامانی جلوگیری کند. ممنوع کردن بسیاری از اعمال مباح، پیشگیری از جرایمی که از این اعمال ریشه می‌گیرد نیست، بلکه پدید آوردن جرایم جدیدی است و به رأی خود مفاهیم فضیلت و رزیت را با وجودی که ازلی و ثابت می‌دانیم، تعریف کردن است و انگهی اگر هر عملی را که احتمالاً به ارتکاب جرم می‌انجامد منع کنیم به کجا خواهیم رسید؟ ناگزیر باید انسان را از به کار بردن حواس خود نیز محروم داریم. در برابر یک انگیزه که انسانها را به ارتکاب یک جرم واقعی و می‌دارد، هزار انگیزه دیگر آنان را به ارتکاب عمل مباح ترغیب می‌کند که فقط قوانین فاسد این اعمال را جرم به شمار می‌آورد و اگر تعداد تقریبی جرایم با تعداد انگیزه‌ها تناسب داشته باشد، هر چه بر دایره اعمال مجرمانه افزوده شود، احتمال وقوع جرایم بیشتر می‌شود. برای جلوگیری از وقوع جرم، باید کوشید تا قوانین، روشن و ساده باشد و تمام قدرت ملت برای دفاع از آن بسیج شود و هیچ قدرتی برای نابودی آن به کار گرفته نشود. باید کوشید تا قوانین کمتر به سود طبقات مردم اجرا شود تا خود مردم. کوشید تا مردمان از قانون و تنها از قانون بهراسند. هراس از قوانین رهایی بخش است ولی هراس انسان از انسان مرگبار و سرشار از گناه است. مردمان برده همواره از مردمان آزاد شهوتران‌تر، هرزه‌تر و خونخوارترند. مردمان آزاد به معارف روی می‌آورند، درباره مصالح ملت اندیشه می‌کنند و با مشاهده الگوهای کمال به تقلید از آن می‌پردازند ولی بردگان به لذات آنی دل خوشند و برآند در غوغای هرزه‌درایی،





غرقاب نیستی را که خود شاهد فرو رفتن در آنند فراموش کنند. اینان به اینکه هر چیز سر انجام نا معلوم داشته باشد خو کرده اند و به فرجام خود به دیده تردید می‌نگرند و همین تردید نیروی بر انگیزنده شهوات را در آنان تقویت می‌کند. اگر قوانین حاکم بر ملتی که شرایط اقلیمی او را بی هم و غم بار می‌آورد، مبهم باشد، همین ابهام کودنی و نفهمی را در او تقویت و تشدید می‌کند. اگر ملتی شهوتران ولی پر تحرک باشد، این ابهام به اتلاف فعالیت می‌انجامد و به صورت زمینه چینی‌ها و توطئه‌های کوچک فراوان که بذر بد گمانی را در دلها می‌افشاند و حزم و دوراندیشی را بر پایه خیانت و دو رویی استوار می‌کند، آشکار می‌شود. چنانچه ملتی دلیر و توانا باشد، این ابهام پس از آنکه افت و خیزهای فراوانی را از آزادی به بردگی و از بردگی به آزادی بر انگیزد، سر انجام از میان برداشته می‌شود. برای جلوگیری از وقوع جرم باید کوشید تا معارف با آزادی همراه باشد، هر چه علوم رواج بیشتری پیدا کند زیان آن کمتر و سود آن بیشتر خواهد بود. یک ملت نادان به ستایش نیرنگ بازی جسور که همواره انسانی است استثنایی بر می‌خیزد، حال آنکه یک ملت دانا او را ریشخند می‌کند. علوم که مقایسه و سنجش را آسان می‌کند و دیدگاه‌ها را تعدد می‌بخشد، موجب تقابل احساسات عدیبه ای در افراد می‌شود که هر چه احساس تمایل و تنفر همانند در سلوک یکدیگر بیابند آسان تر تغییر می‌پذیرد. در برابر نور معرفت که ملتی را روشنی بخشیده، آتش بهتان نادانان خاموش می‌شود و قدرتی که به سلاح عقل مجهز نیست بر خود می‌لرزد، در حالی که نیروی توانمند قانون، استوار بر جای می‌ماند، چون انسان آگاهی را نمی‌توان یافت که اگر اندک آزادی زائندی را که از آن چشم می‌پوشد با تمام آزادی‌هایی که دیگر مردمان در طبق اخلاص گذارده اند بسنجد، به پیمان‌های عمومی، صریح و سودمند و ضامن امنیت مشترک دل نبندد، به ویژه اگر قانون نبود همین مردمان می‌توانستند علیه او هم داستان شوند. هر موجودی برخوردار از روحی حساس اگر نگاهی به قوانین سودمند بیافکند و دریابد تنها آزادی شوم زیان رساندن به دیگری را از دست داده است نمی‌تواند برای تخت سلطنت و کسی که بر آن جلوس کرده، دعای خیر طلب نکند. این طور نیست که علوم همیشه برای بشر مضر باشد و اگر علوم گاهی زیانبار بوده، از اینروست که از شر گریزی نبوده است. با افزایش آدمیزادگان بر روی زمین، جنگ، فنون

خشن و نخستین قوانین یعنی پیمان هایی نا پایدار که ضرورت، منشأ حیات و زوال آنها بود، پدید آمد. در این زمان فلسفه که اصولی اندک ولی درست داشت شکل گرفت. چون بی دردی و ضعف باریک بینی، انسان‌ها را از اشتباه باز می‌داشت ولی با تعدد انسان‌ها نیازها افزایش یافت لذا برای ممانعت از بازگشت آنان به حالت طبیعی نخستین که بیش از بیش فلاکت بار می‌شد، تأثیری شدیدتر و پایدارتر لازم بود. بنا بر این نخستین اشتباهاتی که عالم را از خدایان مجعول پر کرد و به عالمی نا پیدا، قدرت اداره عالم خاکی را نسبت داد، بزرگترین خدمت را در حق بشر معمول داشت. « برای آنکه کیفر، تعدی یک تن یا چند تن علیه شهروند خاصی تلقی نشود، باید پیش از همه علنی سریع، ضروری، در شرایط خاص تا حد ممکن ملایم، متناسب با جرایم و به حکم قانون معین باشد.^۱ معمولاً افراد محروم از نظر اقتصادی، استعداد بی رحمی و خشونت شان بیشتر است زیرا احساس میکنند جامعه ای که به آنها رحم نکرده چرا باید به آن رحم کنند. آنها روحیه انتقامجویی از جامعه را پیدا می‌کنند. البته نوع این بی رحمی گاهی ممکن است خیلی پیچیده باشد. مثلاً افرادی هستند که احساس استخفاف نسبت به توانگران دارند اما روحیه انتقام و خشونت در درونشان پنهان است حتی برای خودشان، یعنی خودآگاهی به آن ندارند. به همین دلیل کسانی که چنین نیستند تحت تاثیر عوامل دیگری مانند مذهب یا فرهنگ قرار دارند. در ارتباط با موضوع بخشش و درخواست قصاص از سوی طرفین، این ناتوانی در بخشش ممکن است ناشی از ناتوانی اقتصادی یا فرهنگی در نگاه کلان و یا ناشی از القانات نادرست اخلاقی و فرهنگی توسط دستگاه های رسانه ای و ترویجی رسمی باشد. روحیه بخشش یک حس آنی نیست بلکه یک فرهنگ است. اتفاقاً وقتی همه جا شعار رحمت و رأفت‌دهند اما عرصه های مختلف جامعه سرشار از خشونت باشد آن تبلیغ‌ها هم خودشان تبدیل به عامل خشونت زا می‌شوند زیرا مخاطب را عصبانی کرده و از کلمه بخشش و مدارا و رأفت متنفر می‌کنند. وقتی مجازات اعدام به عنوان یک امر ارزشی تبلیغ شود و بیش از اینکه توصیه و تأکید و ترجیح به عفو را در قرآن درباره قاتل ترویج کنند

^۱ - بکاریا، سزار. رساله جرایم و مجازات‌ها، ترجمه دکتر محمد علی اردبیلی، نشر میزان، چاپ چهارم، صص ۱۳۱-۱۳۳.





و مکانیسم های اجرایی برایش تعریف کنند، بر خود درخواست قصاص از سوی طرفین که در قرآن فقط یک گزینه و آن هم گزینه مرجوح است تأکید کنند، جامعه به اینسو گرایش پیدا می کند. دو نگاه و منطق سیاسی و ساختاری و منطق جامعه شناختی وجود دارد. در نگاه سیاسی و ساختارگرایانه گفته می شود ساختار سیاسی و حکومت و دولتمردان منشاء ناهنجاری ها و به هم ریختگی ها هستند و در ضرب المثل های سنتی ما در «الناس علی دین ملوکهم». منطق دوم این است که جامعه مقصر است و دولت تافته جدا بافته ای از جامعه نیست. این آدم ها از دل همین جامعه بیرون آمده اند. از کوزه همان برون تراود که در اوست. ضرب المثل ها هم معمولاً برگرفته از تجربی ترین امور بشری اند که به جای شکل تئوریک، شکل ضرب-المثل به خود گرفته اند که نوعی قالب تئوریک سنتی است. اما چرا ما شاهد این تئوری های تناقض آلود هستیم؟ برای اینکه هر دو درست است و هر کدام بخشی از حقیقت را بیان می کند اما در این میان نقش و مسؤولیت حکومت سنگین است زیرا حکومت با ابزاری که برای نفوذ و کنترل دارد می تواند اثرگذار باشد به نحوی که فرهنگ جامعه را تحت تاثیر قرار دهد. البته اگر روش آن برخلاف طبیعت جامعه و قواعد اجتماعی باشد با مقاومت روبه رو می شود اما وقتی در راستای طبیعت جامعه باشد با روش علمی شناخته می شود نه اینکه بخواهیم با تبدیل آرزوها به تئوری و شناخت، مؤثر واقع شود. نمونه اینکه حکومت می-تواند در قلع خشونت مؤثر باشد این است که وقتی وزیر دادگستری فرانسه تصمیم گرفت مجازات اعدام را لغو کند اکثریت جامعه مخالف نظر او بودند و یکی از استدلالهایشان همین بود که با این کار جرم و جنایت زیاد می شود؛ اما با گذشت زمان جرم و جنایت زیاد نشد و گرایش جامعه هم به این تفکر بیشتر شد به نحوی که اکنون اکثریت مدافع لغو اعدام هستند. این وضع در سایر کشورها هم مشاهده شده به همین دلیل امروز دو سوم کشورهای جهان اعدام را یا لغو کرده اند یا متوقف یعنی در قانون شان هست ولی اجرا نمیکنند. چند کشور اسلامی مانند ترکیه و قرقیزستان ... هم جزء کشورهایی هستند که به آنها پیوسته اند. لذا نمی توان بار رواج خشونت را بر عهده یک طرف گذاشت و فقط حکومت را عامل تشویق آن دانست بلکه جامعه هم مقصر است. خشونت یک جنبه غریزی دارد و یک جنبه فرهنگی. جنبه غریزی اش همان است

که به عنوان غریزه دفاعی و خشم و عصبانیت از آن یاد می‌شود و واکنش‌هایی غریزی هستند نه فرهنگی. دیدگاه‌های هابزی^۱ مبتنی بر این نوع شناخت از انسان هستند اما جنبه آموختنی خشونت بسیار مهم‌تر است به همین دلیل ما از تعبیر فرهنگ خشونت استفاده می‌کنیم. جنبه آموختنی به این معنا نیست که کلاس درس تعلیم خشونت گذاشته‌اند بلکه فرآیند این نوع آموزش از نوع فرا آگهی است و بیشتر از کلاس که در آن نقد و نظر وجود دارد تأثیر دارد. یک مثال ساده این که چرا می‌گویند شغل قصابی و حتی طبابت با همه ضرورتی که دارد مکره است؟ برای اینکه نوعی قساوت ناخواسته می‌آورد. طیب به خاطر اینکه دائماً با دردمندان مواجه است درد و دردمندی برایش عادی می‌شود و مانند سایر افراد که رنج یک بیمار آنان را برمی‌انگیزاند، نیستند و قصابی هم کشتن و خون دیدن و خونریزی را ممکن است عادی کند. بنابراین می‌توان فهمید که وقتی هر هفته خبر اجرای چند اعدام انسان منتشر می‌شود چه فاجعه‌یی رخ می‌دهد. تأثیر مستقیم آن روی ده‌ها نفری است که به نوعی با خانواده یکی از طرفین شاکی و مقتول بستگی دارند و تأثیر غیرمستقیم آن بر جامعه است. این خیلی تراژیک است که مردم وقتی در روزنامه هر روز خبر اعدام افراد را می‌خوانند چنان از آن عبور می‌کنند که گویی خبر کشته شدن چند حشره را خوانده‌اند. حتی لحظه‌ای تأمل و درنگ بر اینکه چرا چنین شده است وجود ندارد. گاهی اخبار پیروزی یا شکست یک تیم فوتبال غم و شادی و واکنشی را در خواننده برمی‌انگیزد اما اخبار کشته شدن انسان‌ها به اندازه یک بازی فوتبال هم تأثیری بر نمی‌انگیزد. دست کم اینکه خواننده اگر فرد اعدامی را مستحق مرگ هم می‌داند اما لحظه‌یی با خود بیندیشد که چرا او چنین فرجامی یافت؟ آیا او هم نمیتوانست مانند میلیون‌ها انسان دیگر از ابتدای کودکی مسیر دیگری برای زندگی اش رقم بخورد؟ این پرسشی است که مدیران جامعه هم می‌توانند داشته باشند و هر یک از آنان و آحاد

^۱ - هابز (Hobbes) (۱۶۷۹-۱۵۸۸)، فیلسوف انگلیسی است. در اندیشه هابز حالت طبیعی تحت تأثیر مستقیم خود خواهی و دشمنی خشونت بار میان انسان هاست. پیمان اجتماعی فقط با صرف نظر از آزادی و تفویض قدرت مطلق به اراده‌ای مسلط قابل تحقق است.





جامعه با خود بیندیشند که آیا آنان سهمی ولو اندک، مستقیم یا غیرمستقیم در به وجود آمدن این افراد بزهکار یا شریطی که این بزهکاران را به وجود آورده است، ندارند؟

بند پنجم: کرامت انسانی

این لفظ در هیچ یک از اسناد بین المللی تعریفی ندارد. به نظر می‌رسد این مقوله را باید مسأله ای دانست که صاحب بعد فلسفی است و یا لاقفل ابعاد فلسفی آن بر ابعاد حقوقی ارجحیت دارد؛ ولی نمی‌توان آن را فارق از بعد حقوقی دانست. بعضی از حقوقدانان از جمله «مک دوگال» با درخواست ایجاد «حقوق بین المللی کرامت انسانی»^۱ تمایل خود را برای آنچه «جامعه دنیای آزاد»^۲ می‌پندارند، بیان کرده اند.^۳ حقوق بشر مفهومی تاریخی اجتماعی است و از دیدی می‌توان آن را نسبی پنداشت، یعنی حقوقی که تا به حال جزء حقوق بشر قلمداد نمی‌شده اند به واسطه طبیعت رو به پیشرفت جامعه بین المللی، جزء حقوق بشر قلمداد شدند. لذا به نظر می‌رسد تعریفی که از حقوق بشر می‌شود و آن را حقوق ذاتی در طبیعت انسان که بدون آن زندگی به عنوان انسان میسر نیست تعریف می‌کند، مطلق نیست و تابع شرایط زمانی و مکانی است. در زمان ما حقوق بشر منبعث و بر پایه ارزش و کرامت فزاینده بشری است، اما مشکل اصلی در خصوص ارائه معنایی باز از کرامت بشری است که بر پذیرش آن نوعی اجماع وجود داشته باشد و مکاتب مختلف اعم از مذهبی یا فکری و فرهنگی آن را پذیرا شوند. اجرای بهتر حقوق بشر، نیازمند رفع بعضی از تضادهای موجود در جامعه بین المللی امروز است، باید این اندیشه را پذیرفت که امنیت بین المللی بدون وجود امنیت در حوزه‌های بشر دوستانه ممکن نیست. امروزه حقوق بشر نیازمند امحای رهیافت‌های متعدد و متعارض است. رفع این تعارضات، موجب پیدایش طریق صحیح همکاری بین المللی و تضمین رعایت

¹- international law of human dignity

²- a free world society

³ - m.s.mcdougal"international law:power and policy:A contemporary conception.RCADl.1953,1.PP.188-191 as cited in j. Mrazek, "Human Rights":Their international standards and protection"coexistence.vol.27.1990page333 note 8

حقوق پذیرفته شده خواهد شد. برای حصول به این امر باید بعضی از دیدگاه‌های سنتی افراطی در باب اصول حاکمیت و عدم مداخله را تعدیل ساخت و به این مفاهیم با دید تازه ای نگریم. در صورت وجود چنین نگرشی تازه و تفویض بخشی از حقوق حاکمیت به نهادهای بین المللی، موجبات توسعه و پیشرفت حقوق بشر فراهم خواهد شد و در صورت حاکم شدن نگرش‌های نوین، احتمال پیوستن دولت‌ها به پروتکل اختیاری میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز افزایش خواهد یافت. باید پذیرفت که راه حل، در عمل مشترک است. حقوق بشر امروزه موضوعی بین المللی است که مرتبط با تمام جامعه بین المللی است و در صلاحیت داخلی هیچ کشوری قرار ندارد. دولت‌ها باید علیرغم وجود مشکلات، حداقل حقوق بشری را در قانونگذاری‌های داخلی خود ملحوظ دارند.

بند ششم: ابقا یا الغای مجازات مرگ

مسأله ابقا یا الغای مجازات مرگ، در نهایت چون هشت پایی می‌ماند که چون بدن محدودی دارد زائده‌های بلندی به هر سو منتشر می‌کند. مسأله در اصل مسأله ساده ای است: با کسی که زندگی دیگری را گرفته چگونه رفتار کنیم؟ به عبارت دقیق تر آیا عادلانه است که همانگونه که او به زندگی دیگری پایان داده به زندگی او پایان دهیم؟ از لحاظ تئوریک در خصوص مجرمیت می‌توان از هر چیزی طرفداری کرد. بعضی از فلاسفه و جامعه شناسان برآنند که جنایت و به طور کلی بزهکاری، از تراوشات جامعه و نتیجه نابرابری‌های شدید موجود میان افراد جوامع ماست، که تبلیغات سیستماتیک برای مصرف به آن دامن می‌زنند و خلاصه آنکه نتیجه سازماندهی جامعه است که به شکل یک سوق دهنده به سوی جنایت در آمده است. بر اساس چنین ملاحظاتی است که بعضی اظهار نظر کرده اند: هنگامی که آدمکش‌ها را به مرگ محکوم می‌کنیم، همه ما قاتلیم. اگر سهم اعظم مسئولیت وقوع جنایات به گردن جامعه بود، چرا در جوامعی که ساختارهای متفاوتی دارند جنایت به گونه ای مشابه روی می‌دهد؟ در جهت حمایت از لغو مجازات مرگ، گفته می‌شود که جامعه حق کشتن ندارد و نباید تا سطح آدمکش‌شان سقوط کند بلکه باید نمونه شفقت و وقار و متانت باشد. این



استدلال یکی از عناصر اساسی این مقوله را هویدا می‌سازد. طرفداران لغو مجازات مرگ امیدوارند با لغو این مجازات به طرد خشونت نائل آیند. حال آنکه تجربه نشان داده، الغا یا ابقای مجازات مرگ، مستقیماً به وضعیت سیاسی داخلی و خارجی هر کشور بستگی دارد و در پیوند تحولاتی که در کشور روی می‌دهد به این یا آن راه تمسک می‌جویند و در صورت لزوم از الغای مجازات مرگ به ابقا و بالعکس باز می‌گردند. بنابراین تصمیماتی که در این زمینه گرفته می‌شود اصولاً به اوضاع و احوال حاکم بر کشور بستگی داشته و رابطه ای تنگاتنگ با اوضاع کلی ملت مورد نظر دارد.

بند هفتم: ایجاد جایگزینی برای اعدام

دولت‌هایی که مجازات اعدام را از قوانین خود بیرون رانده‌اند، تلاش کرده‌اند کیفر جایگزینی برای آن در نظر بگیرند. مراجع بین‌المللی متعددی در سطح جهانی و نیز انجمن‌های مختلفی در سطح ملی، به لغو قانونی مجازات اعدام یا لغو عملی آن یا تعدیل آن با پیش‌بینی مجازات دیگر حکم داده‌اند که در بین آنها دومین پروتکل اختیاری الحاقی به میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی دقیقاً شاهد بارزی بر این مدعاست. بعضی از کارشناسان از پیش‌بینی مجازات حبس دائم، طرفداری می‌کنند و خصوصاً آن را جایگزین مناسبی برای کیفر مرگ می‌دانند، کما اینکه آن دسته از کشورهایی که مجازات اعدام را از قانون جزای خود حذف نموده‌اند، حبس دائم را جایگزین آن کرده‌اند. حبس دائم تنها مجازاتی است که می‌تواند لغو مجازات اعدام را برای قانون‌گذار قابل توجیه و قبول سازد، ضمن اینکه حبس دائم، واجد مزیت است که بر خلاف اعدام، در موارد اشتباه قضایی، جبران پذیر خواهد بود. به علاوه، تعیین چنین مجازاتی در قانون از مخالفت طرفداران اعدام می‌کاهد و آنها را به انصراف تدریجی از این مجازات در قوانین داخلی تشویق می‌کند. در مقابل برخی از قانونگذاران داخلی این نوع مجازات را از نظام حقوقی خود حذف کرده و آن را با بعضی اصول اساسی حقوق بشر مغایر دانسته‌اند. به نظر برخی از آنان مقصود از مجازات، اجرای عدالت است؛ نه مکافات کور کورانه عمل. با گذشت زمان، از وقتی که مجرم دست از



ارتکاب مجدد یک عمل خطرناک بر میدارد؛ انتقام عمومی نیز باید تخفیف یابد. اعمال مجازات حبس دائم نسبت به یک شخص کهنسال، بدون اینکه تخفیفی در آینده برای او متصور باشد، موجب اعتلای وجدان بشری نخواهد شد و بسیاری از کشورهای غربی که در جهت گذشت یا عفو و تعدیل حبس دائم (مثلاً از طریق پیش بینی عفو یا آزادی مشروط برای محکوم به حبس ابد) گام برداشته و مقرراتی در مورد آن وضع کرده اند.

نتیجه گیری و جمع بندی پایانی

در گذشته اعدام در کشورهای بسیاری از جهان انجام می شد. امروزه اما شمار بسیاری از کشورها این روش مجازات را برچیده اند یا کمتر آن را به اجرا درمی آورند. فشارهای افکار همگانی و سازمان های مدافع حقوق بشر در کاهش صدور مجازات اعدام یا کنار گذاشتن آن دخیل بوده اند. بعضی کشورهای جهان از راه برگزاری همه پرسی، اعدام را از قوانین قضایی خود برداشته اند. مجمع عمومی سازمان ملل متحد با تصویب دومین پروتکل الحاقی به میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی برای الغای مجازات اعدام¹، گامی بسیار مهم را در راستای لغو مجازات اعدام در سطح جهانی برداشت. با این حال تلاشهای جامعه بین المللی کماکان جهت لغو مجازات اعدام ادامه دارد و تعداد اعضای که این مجازات را رسماً یا عملاً اجرا نمی نمایند و آن را ملغی نموده اند در سطح بین المللی در حال افزایش است. در این تلاشها توجه به دلایلی که مخالفان مجازات اعدام و طرفداران لغو مجازات در تأیید دیدگاهشان مطرح مینمایند امری در خور توجه است. آنها به دلایل اخلاقی گوناگون و متعددی در این راستا متمسک میشوند. در این میان ارزش و احترام برای حیات انسانی و احترام به کرامت انسان از جمله مهمترین ارکان این استدلالها به شمار می آید. به عبارت دیگر مخالفان مجازات اعدام، چنین مجازاتی را مغایر با احترام به کرامت انسان و نقض حق حیات و به عنوان رفتاری غیرانسانی برمی شمارند. در کنار این استدلالها برخی هم از داده های آماری و بی اثر بودن وضع

¹- GA, Res. 44/ 128 of 15 Dec 1989: second optional protocol to the International covenant on civil and political Rights, Aiming at the Abolition of the Death penalty.



این گونه مجازاتهای شدید در کاهش جرایم، غیرمنصفانه بودن این گونه مجازاتها و فقدان منفعت اجتماعی در اجرای آنها و... سخن میگویند. البته دور از نظر نیست که در نقطه مقابل نیز عده ای کماکان بر لزوم اجرای چنین مجازاتهایی با تأکید بر کارآمدی و سودمندی آنها بر مبنای مختلف تأکید دارند. اما حسب شواهد و رویه عملی دولتها، هر چه زمان میگذرد بر دامنه مخالفتها با اجرای این گونه مجازاتها در سطوح مختلف افزوده میشود. «اندرو کلاپهام» در مقدمه ای کوتاه بر حقوق بشر میکوشد برای آنها پاسخی بیابد. وی با تأملی در توسعه تاریخی حقوق بشر آشکار می‌سازد که حقوق بشر و عدالت پیوندی ناگسستنی با یکدیگر دارند. به طور کلی اگر احکام اسلامی را از دیدگاه فقه حکومتی در نظر بگیریم باید سه عنصر زمان، مکان و مصلحت را وارد فقه نماییم. در ایران، حضرت امام خمینی در اقدامی اندیشمندانه، تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام را ضروری دانست و درک و کشف مصالح جامعه را بر عهده کارشناسان آن مجمع گذاشت. این مجمع تا کنون بنا بر مصلحت جامعه، قوانینی مانند قانون حق کسب و پیشه و سر قفلی، موضوع ماده ۱۹ قانون روابط موجر و مستأجر (۱۳۵۶) و قانون اخذ بهره و خسارت تأدیه وام‌ها توسط بانک‌ها را که از سوی شورای نگهبان رد شده بود و با ظاهر فتاوی مراجع مغایر است، تصویب کرده است. به نظر می‌رسد این مجمع باید قوانین جزایی و مقررات کیفری که این همه مورد بحث سازمان‌های داخلی و بین‌المللی حقوق بشری است مورد بازنگری کارشناسانه قرار دهد و تغییراتی را که شرعاً مجاز است بر مبنای مصلحت و مفسده جامعه در آنها به وجود آورد. بدیهی است که همه ما آرزو داریم که روزی مجازات مرگ آن سان که هر مجازات دیگری که به جان انسان صدمه می‌زند از صفحه گیتی رخت بر بندد.



منابع و مآخذ

الف) کتاب ها

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آشوری، محمد و بشیریه، حسین و هاشمی، سیدمحمد و یزدی، عبدالمجید. حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- ۳- آنسل، مارک. مجازات اعدام، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ دوم، ۱۳۵۶.
- ۴- احمدی، اشرف. قانون و دادگستری در شاهنشاهی ایران باستان، وزارت فرهنگ و هنر، تهران ۱۳۵۴.
- ۵- اردبیلی، محمد علی. حقوق جزای عمومی، جلد اول، چاپ اول، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۲.
- ۶- ارفعی، عالیہ و...، حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین المللی، چاپ اول ۱۳۷۰.
- ۷- بکاریا، سزار، رساله جرایم و مجازات ها، ترجمه محمد علی اردبیلی، تهران، میزان، ۱۳۷۷. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ۸- پرادل، ژان. تاریخ اندیشه های کیفری، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی،
- ۹- پروفیسور گارو. مطالعات محلی و نظری در حقوق جزا، ترجمه و تطبیق دکتر ضیاء الدین نقابت، جلد ۲،
- تاج الزمان، دانش. کیفر شناسی و حقوق زندانیان تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- ۱۰- دورانت، ویل. تاریخ تمدن، انتشارات و آموزش اسلامی، ج ۱، چاپ اول، تهران ۱۳۶۷.



- ۱۱- رباح، غسان. عقوبه‌الاعدام حل ام‌مشکله، مؤسسه نوفل، ۱۹۸۷
- ۱۲- روسو، ژان ژاک. قرار داد اجتماعی، ترجمه عنایت ا... شکبیا پور، بنگاه فرخی، تهران ۱۳۴۵.

ب) مقاله‌های فارسی

- ۱۳- ابراهیمی، محمد. اعدام‌های خودسرانه، فرا قانونی و اختصاری. ۱۳۹۰.
- ۱۴- به نقل از مجازات اعدام باید و نباید‌ها، بررسی تطبیقی مجازات اعدام از دیدگاه مخالفان غربی و فقه اسلام، صالحی، ع. نشریه: سیاست روز ۸۱/۰۷/۱۶
- ۱۵- مظلومان، رضا، جرم‌شناسی، جلد دوم، تهران، انتشارات خرمی، ۱۳۵۵
- ۱۶- مهرپور، حسین. به نقل از جمشید شریفیان، راهبرد حقوقی جمهوری اسلامی ایران در زمینه نظام بین‌المللی حقوق بشر، نشریه سیاست خارجی، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۹

