

دیانت بهائی و مسأله جرم

چاپ

شماره ۱

نگارش: نادر سعیدی

مسأله جرم و مجازات از مهم ترین مسائل اجتماعی و فلسفی است. اهمیت نظری موضوع جرم و ازات بدین جهت است که در واقع مسأله نظم اجتماعی است، یا به عبارت دیگر، جرم نفی کننده نظم و نظام اجتماعی است و مجازات از وسائل ضروری برای برقراری و تداوم انتظام جامعه است. به همین جهت است که بسیاری از جامعه شناسان و نظریه پردازان اجتماعی بحث در مورد جرم و مجازات را به عنوان یکی از راهها برای ارائه نظریات اجتماعی خود بکار گرفته اند. در بررسی آراء اینگونه نویسندگان باید توجه داشت که بحث آنها در مورد جرم و مجازات در واقع بحثی در مورد ساخت جامعه، عوامل سازنده جامعه، ابعاد فعل اجتماعی و مسأله نظم در جامعه می باشد. به عنوان مثال جرمی بنتام (Bentham) امیل دورکهایم (Durkheim) و میشل فوکو (Foucault) نظریات کلی اجتماعی خود را از طریق بحث در مورد جرم و مجازات تشریح نموده اند. بنابراین بحث در مورد مسأله جرم و مجازات نباید به عنوان بحثی خاص در مورد جنبه محدود و بخصوصی از زندگی اجتماعی آدمی به شمار آید. بالعکس یک بحث جامع در مورد جرم و مجازات در واقع مبحثی در باره فلسفه اجتماعی و سیاسی به طور کلی خواهد بود. رویکرد امر بهائی به مسأله جرم و مجازات را نیز باید به همین ترتیب فهمید چرا که اولاً موضوع جرم و مجازات آئینه ای از موضوع نظم و انتظام اجتماعی و اتحاد است که مفهوم مرکزی فلسفه اجتماعی بهائی است، و ثانیاً پایگاه امر بهائی در خصوص جرم و مجازات را نمی توان بدون توجه به آراء کلی اجتماعی و روحانی دیانت بهائی بدرستی فهمید. در این مقاله به طور مختصر در خصوص جرم و علل آن بحث نموده و پایگاه امر مبارک در این باره را بررسی می کنیم. آنگاه نظریات گوناگون در مورد مجازات را مورد پژوهش قرار داده و با بحثی در مورد اعدام مقاله را پایان می دهیم.

الف: مسأله جرم و علل آن

در جوامع غربی یکی از مسائل مورد مناقشه در مورد موضوع جرم و جزاء، مسأله مجازات اعدام است. از آنجا که مجازات اعدام در کتاب مستطاب اقدس نفی نشده است ممکن است که در بحث در مورد جرم و مجازات از توجه به جوانب گوناگونی که مسأله جزاء و قضاء در امر بهائی دارد غفلت نموده و پایگاه امر بهائی را با پایگاه طرفداران فعلی مجازات اعدام یکی بگیریم. این امر اشتباه بزرگی است اولاً مسأله مجازات اعدام را نمی توان مستقل از دیگر جوانب نظریه اجتماعی بهائی مورد بررسی قرار داد. ثانیاً قبول مشروط مجازات اعدام در کتاب اقدس به معنی قبول مجازات اعدام در نظام های قضائی و جنائی موجود نیست. ثالثاً موقف امر بهائی در مورد مجازات اعدام معمولاً با موقف طرفداران فعلی مجازات اعدام تفاوتها و تضادهای چشمگیری دارد. همانطور که در پایان این مقاله در بحث مجازات اعدام خاطر نشان خواهد شد در واقع نظریه امر بهائی می تواند با نظریه مخالفان مجازات اعدام نیز هماهنگ و موافق باشد. خلاصه آنکه دفاع از امکان مشروط مجازات اعدام در آثار بهائی به معنی قبول و تأیید نظریات رائج مباحث متداول گروههای سیاسی فعلی نیست. اصولاً امر بهائی در مباحث گوناگون بینش بدیع و آرمان جدیدی را به ارمغان می آورد و لذا در هیچ موردی نباید از تمامیت فلسفه بهائی غفلت نمود.

یکی از مختصات طرفداران اعدام در جوامع غربی این است که ایشان معمولاً از نظر سیاسی محافظه کار بوده و در غالب موارد بجای پیشگیری از وقوع جرم به افزایش مجازات و ساختن تعداد بیشتری زندان توجه می نمایند. بالعکس مخالفان مجازات اعدام اکثراً از نظر سیاسی لیبرال بوده و برای مجازات اهمیت قائل نمی باشند. ایشان به پیشگیری از جرم تکیه می نمایند. نکته جالب این است که آثار بهائی با نظریه هردو گروه تفاوت دارد. بدین ترتیب که در مورد قتل عمد، مجازات اعدام را یکی از دو مجازات ممکن تعریف می نماید، در عین حال، برخلاف محافظه کاران و مدافعان مجازات اعدام، مسأله اصلی را پیشگیری از وقوع جرم دانسته و حصر توجه را نه در افزایش تعداد زندان ها بلکه در ایجاد شرایطی اجتماعی که به وفاق و نظم و تخلق اجتماعی منجر بشود ضروری می یابد. از این مثال آشکار می گردد

که نظریه امر بهائی در مورد مسأله جرم و جزاء نظریه ای یک جانبه و یک بُعدی نیست و نباید به نحوی التقاطی مورد بحث قرار گرفته و یا با آرمان ها و مباحث متداول فعلی یکسان تلقی گردد.

تأکید بر اینکه مسأله اصلی مسأله پیشگیری از رُخداد جرم و جنایت است در آثار بهائی مکرر مصرّح است. حضرت عبدالبهاء در مفاوضات این مطلب را به دقیق ترین وجه ممکن مورد بررسی قرار داده اند. از جمله می فرمایند:

"... یک چیز دیگر باقی ماند و آن این است که هیأت اجتماعی همواره شب و روز به ترتیب قوانین مجازات و تهبّه و تدارک آلات و ادوات قصاص پردازند. زندان مهیا کنند و زنجیر تدارک نمایند و محلّ نفی و سرگون و زجر و مشقت گوناگون ترتیب دهند تا به این وسائط اصحاب جرم را تربیت نمایند و حال آنکه این وسائط سبب تضييع اخلاق گردد و تبدیل احوال. بلکه هیأت اجتماعی باید شب و روز بکوشد و منتهای همت را بگمارد که نفوس تربیت شوند و روز بروز ترقی کنند و در علوم و معارف توسع یابند و کسب فضائل نمایند و تحصیل آداب کنند و از درندگی اجتناب نمایند تا جرم واقع نشود. حال بالعکس هیأت اجتماعی همیشه در فکر آنند که قوانین و مجازات را محکم نمایند و اسباب قصاص مهیا سازند. آلات قتل و جرح و محلّ حبس و نفی تدارک کنند و منتظر وقوع جرم شوند. این بسیار سوء تأثیر نماید. اما اگر در تربیت عموم کوشند تا روز بروز معارف و علوم زیاد شود، ادراکات تزايد نماید، احساسات ترقی کند، اخلاق تعدیل شود، عادات تحسین گردد، خلاصه در جمیع مراتب کمالات ترقی حاصل گردد، وقوع جرم کم شود..." 1

از بیان مبارک کاملاً آشکار است که دیانت بهائی با نظریه افراطی گروهی که می گویند جرم و جنایت را نمی توان به هیچ طریق پیشگیری نمود بلکه باید مجرمین و جانیان را حداکثر مجازات نمود و معدوم ساخت به هیچ وجه همدلی ندارد. در حال حاضر بسیاری از طرفداران مجازات اعدام از همین گروه می باشند.

اما مسأله بدینجا ختم نمی شود. درست است که باید جامعه را به نحوی بسیج کرد که از وقوع جرم و جنایت پیشگیری نمود معهذ این که چگونه می توان این پیشگیری را عملی ساخت موضوعی شدیداً مورد مناقشه است. همانند هر موضوع اجتماعی و سیاسی مسأله نحوه پیشگیری از جرم نیز مورد اختلاف نظر میان گروههای مختلف است. پاسخ به این سؤال که چگونه می توان از وقوع جرم پیشگیری نمود در حقیقت مستلزم پاسخ به سؤال دیگری است و آن اینکه علل وقوع جرم چیست؟ در این مورد دهها نظریه گوناگون وجود دارد که هیچکدام نیز مورد قبول همه محققین اجتماعی نمی باشد. مع الوصف می توان این نظریات را به سه دسته کلی تقسیم نمود. در واقع طرفداران هر یک از این سه نظریه اصحاب دو نظریه دیگر را مردود می شمارند. اما این امر به این جهت است که همه آنها مفهومی ناقص و سطحی از رفتار انسان و فعل اجتماعی دارا می باشند. چنانکه خواهیم دید امر بهائی اصول هر سه نظریه را برای اول بار در نظریه جامع خویش وحدت می بخشد.

نخستین نظریه آنست که به دنبال مکتب مادی روشنگرائی قرن هجدهم (The Enlightenment) آدمی را موجودی لذت پرست و عقلانی می شمارد. بدین ترتیب که همواره رفتار آدمی را محصول محاسبه، زیان و سود و یا مضرت و منفعت دانسته و بر آن است که انسان همیشه در جستجوی حداکثر شادی و لذت و حدّ اقلّ درد و مضرت است. برطبق این نظریه تمایل به جرم و جنایت و تعدی و تقلّب در همه انسانها موجود است و همه آدمیان همواره مشغول محاسبه عواقب رفتار خویش می باشند و تنها علت اینکه برخی از افراد دست به ارتکاب جرم می زنند این است که نفع حاصل از ارتکاب جرم را از عواقب منفی محتمل آن بیشتر می شمارند. بدین جهت، این نظریه بیان می کند که هم می توان کاری کرد که جرم عمومیت بیابد، و یا هم می توان کاری کرد که جرم و تخطی بسیار اندک شود. بدین ترتیب که اگر هزینه جرم یعنی مجازات را کم نمائیم آن وقت ارتکاب جرم شیوع می یابد، و بالعکس اگر هزینه جرم را سنگین نمائیم در آن صورت از وقوع جرم پیشگیری خواهیم نمود. از نظر این افراد راه حلّ مسأله جرم و جنایت این است که مجازات سنگین و قطعی باشد و لذا به نفع مردم باشد که قوانین اجتماعی را مراعات نمایند.

نظریه دوم نیز نظریه ای مادی است و علت اصلی ارتکاب جرم را عوامل مادی و اقتصادی می شمارد. اما این نظریه درست عکس نظریه اول است به این ترتیب که علت اصلی جرم را نابرابری اجتماعی و اقتصادی و فقر و بیکاری و تبعیض نژادی و قومی می شمارد. بر طبق نظر یه این گروه، بیکاری و فقر و عدم دسترسی به امکانات اجتماعی و اقتصادی موجب اصلی جرم و جنایت است و لذا برای پیشگیری از وقوع جرائم اجتماعی باید نابرابری اجتماعی و اقتصادی را کاهش داد. از نظر

ایشان سنگینی یا قطعیت مجازات تأثیر مهمی در جلوگیری از ارتکاب جرائم ندارد و به همین علت ایشان افزایش سیاست های رفاهی دولت را راه حل عمده مشکل جُرم و جنایت می شمارند.

و بالاخره **سومین نظریه** بر آن است که نه شدت و قطعیت مجازات و نه کاهش نابرابری اجتماعی، هیچیک تأثیر مهمی در پیشگیری از جرم های اجتماعی ندارد بلکه عامل اصلی که مانع ارتکاب جُرم است عامل اخلاقی است. بدین ترتیب که باید افراد را تربیت اخلاقی و انضباط درونی بخشید تا آنکه برای حقوق یکدیگر احترام قائل شوند، از خشونت احتراز کنند و به درآمد و مقام خود قانع باشند. اصحاب این نظریه بر آنند که زوال اعتقادات مذهبی و انحطاط نهاد خانواده دو علت اصلی افزایش جُرم و جنایت و خشونت در جامعه معاصر است و لذا اینان بازگشت به ادیان عتیقه و اعتقادات سنتی را راه حل دشواری های اجتماعی می شمارند.

همانطور که ذکر شد اصحاب سه نظریه مزبور با یکدیگر در جنگ و جدال بوده و هریک اثبات نظریه خود را به معنی نفی نظریات دیگر تعبیر می کنند. آمار و داده های تجربی نیز هیچیک از این سه نظریه را اثبات یا نفی نمی نماید، به این معنی که می توان برای هریک از این نظریات دفاعی تجربی و تاریخی پیدا نمود. به عنوان مثال میزان قتل و تجاوز در آمریکا از دیگر کشورهای پیشرفته صنعتی بیشتر می باشد. این امر مکرراً از سوی آنهایی که نابرابری اجتماعی و اقتصادی را علت اصلی جُرم و جنایت می دانند تأکید می گردد و بیان می شود که علت این امر این است که نابرابری اجتماعی در آمریکا بیش از دیگر کشورهای پیشرفته صنعتی است و سیاست های رفاه اجتماعی آن کمتر است. به همین ترتیب روابط نزدیکی میان بیکاری و فقر و تبغیض از یک طرف، و جُرم و جنایت از طرف دیگر مشاهده می گردد. در عین حال عکس این امر نیز در بسیاری از موارد صادق است. به عنوان مثال میزان جُرم و جنایت در کشورهای فقیر معمولاً از کشورهای پیشرفته کمتر است. یا آنکه در دو دهه 1960 و 1970 که در تمامی کشورهای غربی منجمله آمریکا میزان فقر رو به کاهش بود و سیاست های رفاهی دولت افزایش یافت و نابرابری اجتماعی کمتر گردید و حقوق اجتماعی اقلیت های قومی و نژادی و مذهبی بهبود یافت میزان جُرم و جنایت مرتباً و شدیداً افزایش پذیرفت. این امر یعنی افزایش جُرم و جنایت در تقریباً تمامی کشورهای صنعتی غرب در چند دهه اخیر توسط افرادی که علت اصلی جُرم و جنایت را زوال اعتقادات اخلاقی و مذهبی و انحطاط خانواده می دانند مؤکداً ذکر می گردد چرا که افزایش فرهنگ مادی و لذت پرست و خودخواهانه و زوال نهادهای روحانی و خانوادگی عامل مشترک در میان همه این کشورها در چند دهه اخیر است.

به همین ترتیب طرفداران مجازات های سنگین و قطعی نیز به مطالعاتی که بر طبق آنها افزایش مجازات به کاهش جُرم منجر می گردد (مثلاً مطالعه ای در مورد اثر افزایش جریمه بر کاهش تخلف در پارکینگ) استناد می نمایند یا اینکه آمریکا و ژاپن را مقایسه نموده و سنگینی و دردناک بودن مجازات حبس را در ژاپن در مقایسه با آمریکا، از علل کمبود نسبی جُرم و جنایت در ژاپن می دانند. بسیاری از این افراد بیان می کنند که مجازات زمانی مؤثر است که قطعی باشد و سریعاً پس از ارتکاب جُرم تنفیذ شود. این افراد به درستی خاطرنشان می گردند که از جمله علل شیوع خشونت و انواع جرائم در آمریکا این واقعیت است که مجازات ها نه قطعی است و نه سریع، و در غالب موارد نه جدی. برطبق محاسبه، بسیاری از جامعه شناسان و جُرم شناسان (به عنوان مثال والتر برنز Walter Berns) از هر 100 جُرم خشن جدی فقط حدود دو درصد آنها به مجازات منجر می گردد. آشکار است که در چنین شرایطی ارتکاب جُرم برای مجرم امری نامعقول نخواهد بود.

می بینیم که مطالعات تجربی هیچیک از این سه نظریه را اثبات نمی نماید، در حالیکه برای هریک از آنها نیز توجیهی تجربی می توان پیدا کرد. این هرج و مرج در علوم اجتماعی و انسانی بدین جهت است که همه این نظریات فاقد بینشی جامع و کلی می باشند. نگاهی به آثار مقدسه بهائی به خوبی آشکار می سازد که راه حل دیانت بهائی برای مسأله جُرم و جنایت مستلزم رویکردی جامع است که به جای اعتقاد به تعارض عوامل مزبور، به تفاعل و اجتماع آن توجه می نماید. البته آثار هیاکل مقدسه بهائی را نباید به عنوان یک نظریه خاص تجربی در مورد علل و میزان جُرم و تجاوز تلقی نمود. اما ارزش های کلی امر بهائی که در بنای نظم بدیع آن از اهمیت اساسی برخوردار است در بلند مدت برای منع ناهنجاریهای اجتماعی و هرج و مرج های اخلاقی و تعدی و تجاوز از حدود و حقوق ضروری می باشد. در اینجا لازم است به بیانی از جمال مبارک که حاوی دریائی از معانی ازلی است توجه نماییم. در بحث از انتظام اجتماعی و ارتکاب جرائم حضرت بهاءالله می فرمایند:

"اشراق سوم اجرای حدود است چه که سبب اول است از برای حیات عالم. آسمان حکمت الهی بدو نیر روشن و منیر مشورت و شفقت وخیمه نظم عالم بر دو ستون قائم و برپا مجازات و مکافات2".

نکته ای که در اینجا باید به آن توجه نمود این است که حضرت بهاءالله در بحث مربوط به اجرای حدود، هم از دو نیر حکمت الهی سخن می گویند، و هم از دو ستون خیمه نظم عالم. این امر بدین معنی است که ساخت یک جامعه انسانی و روحانی باید بر اصول و ارزش های متعددی متکی باشد. مجازات و مکافات برای تحقق نظم و اجرای احکام قطعاً ضروری است اما کافی نیست. از این نظر پایگاه اهل بهاء هم با آنانی که اهمیت مجازات و مکافات را انکار می کنند متباین است و هم با آنانکه مجازات و مکافات را تنها ضامن امن و امان در جامعه می دانند در تضاد می باشد. اما اگرچه مجازات و مکافات در جامعه ضروری است و لکن آسمان حکمت الهی باید قبل از مجازات و مکافات به دو نیر مشورت و شفقت روشن باشد. یعنی مجازات و مکافات باید در چارچوبی متحقق شود که نظام سیاسی جامعه و اخلاق و اطوار و روابط انسان ها با یکدیگر مشمول دو اصل اساسی مشورت و شفقت باشد. بی جهت نیست که حضرت بهاءالله از لغت حکمت در اینجا سخن می گویند چرا که حکمت در اینجا به معنای فلسفه عملی یعنی فلسفه اجتماعی و اخلاقی و سیاسی است یا به عبارت دیگر حکمت در اینجا همان مفهوم فرونسیس (phronesis) یونان در حکمت ارسطوست. در همین معناست که در لوح حکمت جمال مبارک حکمت و سیاست را به یکدیگر ارتباط داده و اصل حکمت و مبنای سیاست را در دیانت و تدبیر معرفی می فرمایند:

"قل أوّل الحکمه و اصلها هو الاقرار بما بیّنه الله لانّ به استحکم بنیان سیاسیة الّتی کانت درعاً لحفظ بدن العالم. تفکروا لتعرفوا ما نطق به قلمی الاعلی فی هذا اللوح البدیع. قل کلّ امر سیاسی انتم تتکلمون به کان تحت کلمة من الکلمات الّتی نزلت من جبروت بیانه العزیز المنیع"3

(مضمون بیان مبارک این است که بگو اول و اصل حکمت اقرار به بیانات الهی است چرا که به وسیله آن بنیان سیاسی که به منزله زرهی برای حفظ بدن عالم است مستحکم می گردد. بیندیشید تا آنچه را که قلم اعلاّی من در این لوح بدیع بیان فرمود بفهمید. بگو که هر مسأله سیاسی که مورد بحث شماست در تحت کلمه ای از کلماتی که از جبروت بیان عزیز و منیع او نازل شده است قرار می گیرد).

بر این اساس، اینکه اشراق سوم در مورد اجرای حدود است و اینکه بلافاصله حضرت بهاءالله از دو نیر آسمانی حکمت الهی در همان اشراق سخن می گویند امری تصادفی نیست. بالعکس مشورت و شفقت اصول و اعمده نظم و سیاست راستین اجتماعی است. اصل مشورت، هم بیانگر اصل برابری و تساوی و آزادی است، و هم نشانه ای از اصل محبت و برادری و تعاون و مودت و اتحاد است. اصل شفقت مبین اصل مساوات و فضل و رأفت و ملاطفت و ترحم و تعاضد است. بدین معنی که قوانین اجتماعی باید در چارچوب تساوی حقوق و مشورت و وفاق اجتماعی متحقق بشود و روابط اخلاقی افراد است که باید بر اساس اصول اخلاقی و روحانی و دوستانه و روحانی یعنی شفقت مبتنی باشد. آنگاه در چنین شرایطی است که باید نظام اجتماعی اصل عدالت را نیز در نظر گرفته و لذا مجازات و مکافات یعنی وعد و وعید را نیز به نحو اکید و قطعی و دقیق و بی چون و چرا عملی نماید. چنین جامعه ای از تندباد ویرانگر خشونت و تعدی و تجاوز در امان خواهد بود. از این بیان حضرت بهاءالله واضح است که مفهوم جرم و جزاء در امر بهائی مفهومی پیچیده است که بررسی آن بدون توجه به ابعاد گوناگون اعتقادات و ارزش های بهائی به مسخ مطلب منجر می شود.

اکنون می توانیم به نظریات راجع به پیشگیری جرم و جنایت باز گردیم و نظر امر بهائی را بررسی کنیم. اشکال سه نظریه مذکور این است که همگی ناقص و تک بُعدی هستند و به همین جهت سیاست ها و خط مشی های پیشنهادی توسط طرفداران هر نظریه به جای حل مشکلات اجتماعی به تشدید آن منجر می گردد. آنانکه راه حل را صرفاً در وضع مجازات های سنگین و قطعی می دانند به نابرابری اجتماعی و مسأله فقر و بیکاری و ستم و تبعیض گروهی و تعصبات جنسی و نژادی و دینی توجه نمی کنند و از لزوم اعتقاد به ارزش های روحانی و تدبیر و عادات پسندیده اخلاقی غفلت می نمایند. به همین جهت ایشان، هرچه بیشتر به ساختن زندان می پردازند بدون آنکه مسأله ای را حل نمایند. اما طرفداران نظریات دیگر نیز خطا می کنند. آنانکه تنها راه حل را کاهش نابرابری اجتماعی و افزایش سیاست های رفاهی دولت می دانند توجه نمی نمایند که تخلّق به اخلاق روحانی و تدبیر به ادیان الهی لازمه هر نوع انتظام و اتحاد اجتماعی است. این افراد اولاً متوجه نیستند که فقر به خودی خود موجد جرم و جنایت نیست بلکه ترکیب فقر با زوال مذهب و اعتقادات اخلاقی است که به جرم و تعدی منجر می گردد. دوم آنکه طرفداران این نظریه معمولاً از آزادی افراطی حمایت می کنند و معمولاً با آنچه که به استحکام خانواده منجر می گردد مخالف هستند. این امر در راه حل های ایشان برای کاهش فقر و نابرابری اجتماعی مشهود است. بدین ترتیب که معمولاً راه حل مسأله فقر را در سیاست هائی جستجو می نمایند که اولاً به متلاشی شدن و انحطاط بیشتر خانواده کمک می کند و ثانیاً اصل مسئولیت فردی و ضرورت اخلاقی تعالی و ارتقاء را کاهش می بخشد. به همین ترتیب این افراد معمولاً راه حل تعصبات نژادی و مذهبی و قومی را در وضع

قوانین سنگین جستجو کرده و بر خلاف نظریه خود در مورد جرم و جنایت، شدیداً به مجازات و مکافات متکی می گردند. آنچه که در این نظریه بیش از هر چیز دیگر مفقود است توجه به عوامل اخلاقی و روحانی و نیروی محبت و وداد و دیانت و خشیه الله است. سیاست های ایشان به جای استحکام خانواده به زوال آن منجر می گردد که آنها به نوبه خود فرزندان خشن و بی انضباط به بار می آورد.

و بالاخره نظریه ای که راه حل جرم و جنایت را در بازگشت به ادیان و سنن عتیقه و تقدس خانواده می شمارد نیز نظریه ای نارساست. این افراد از اهمیت نابرابری اجتماعی در ایجاد جرم و جنایت غفلت می کنند. مفهوم ایشان از دیانت نیز چیزی جز پرستش سنت، و مخالفت با روح تمدن و تحول نیست. دفاع ایشان از خانواده در واقع به معنای نفی تساوی حقوق زن و مرد بوده و حمایت از نظام مردسالاری است. آشکار است که سنن عتیقه یعنی شرایع گذشته اگرچه برای زمان خود باعث اتحاد و ارتقاء بوده است اما هم اکنون قابل اجراء نبوده و با روح تمدن و زمان سازگار نیست. به همین جهت است که تأکید بر تدین و تخلق باید تعبیر و تعریف جدید بشود. یعنی روح خلاق ادیان بر اساس اقتضاء عصر مورد توجه و احترام قرار گیرد و این مسئله مستلزم توجه به مبانی بهائی است.

حال می توان به اختصار عوامل عمده مربوط به پیشگیری جرم را با توجه به آثار بهائی تحقیق نمود. اول و مهم ترین عامل اعتقاد افراد جامعه به ارزش های روحانی و اخلاق رحمانی است. به همین جهت است که جمال مبارک می فرماید:

"به راستی می گویم حفظ مبین و حصن متین از برای عموم اهل عالم خشیه الله بوده. آنست سبب اکبر از برای حفظ بشر و علت کبری از برای صیانت وری. بلی در وجود آیتی موجود و آن انسان را از آنچه شایسته و لایق نیست منع نماید و حراست فرماید و نام آنرا حیا گذارده اند و لکن این فقره مخصوص است به معدودی، کل دارای این مقام نبوده و نیستند 4".

دومین عامل، اتحاد و اتفاق گروهی و وفاق اجتماعی در میان افراد جامعه است. به عبارت دیگر هرچه که درجه اتحاد و اشتراک و تفاهم در میان افراد یک جامعه بیشتر باشد امکان جرم و جنایت و خشونت کاهش می یابد. اصولاً جرم و جنایت مستلزم تخلف و تعدی از هنجارها و آرمان های مشترک اجتماعی است. هنگامی که افراد جامعه با یکدیگر متحد و متفق بوده و احساس همدلی و همفکری بنمایند هنجارها و آرمان های مشترک اجتماعی قدرت و نفوذ شدید داشته و تعدی افراد نسبت به حقوق یکدیگر کمتر می گردد. تردیدی نیست که از مهم ترین علل زیادتیر بودن میزان خشونت و جنایت در آمریکا در مقایسه با دیگر کشورهای صنعتی جهان، اختلافات نژادی و قومی و دینی در جامعه آمریکائی است. عدم تجانس فرهنگی و نژادی و قومی و مذهبی در آمریکا بیش از ممالک دیگر است. در عین حال به جای آنکه این تکرر و تنوع مایه تعاضد و تعاون جامعه آمریکا بشود، این جامعه به خاطر تبعیض قومی و نژادی و حکومت خودپرستی و رقابت بیش از دیگر جوامع فاقد انسجام فرهنگی و وفاق اجتماعی است. به همین جهت است که گروههای مختلف هرچه بیشتر از یکدیگر بیگانه تر شده و به جای احساس وفاق و اتحاد، نفرت و انزجار را تجربه می کنند. در چنین شرایطی هرج و مرج و انشقاق و اختلاف جایگزین نظم و اتفاق می گردد. لازم به تذکر است که دیانت بهائی از ابتدا بر ضرورت اتحاد و اتفاق در میان مردم جهان تأکید نمود. در واقع هم اکنون عالم بشری در مرحله ای است که هرچه بیشتر عامل اشتراک و وحدت کاهش می یابد و افراد با گروه کوچک و کوچکتیری احساس همانندی و همدلی می نمایند. در عین حال که دنیا هرچه بیشتر از جهان اقتصادی و صنعتی و ارتباطی به وحدت متوجه می گردد، وجه اشتراک میان انسانها کمتر می شود. حضرت بهاءالله این امر را به خوبی پیش بینی فرموده بودند و در عین حال راه حل آنرا نیز مؤکد ساختند. در عین حال که عوامل موجد وحدت یکی پس از دیگری از میان می رود تنها یک عامل است که می تواند انسانها را در آینده ای نزدیک به یکدیگر متصل و متحد کند و آن وحدت اعتقاد به دیانت واحد و امر واحد است. بیان مبارک در لوح ملکهء ویکتوریا زیباترین و گویاترین شاهد این مطلب است که در آن عالم انسانی را به هیکل بیماری تشبیه می فرماید که حل مشکلات و بهبود آن نیازمند اتحاد عالم انسانی بر دین واحد و امر واحد می باشد.

سومین عامل پیشگیری از جرم و تجاوز تأکید بر تعدیل معیشت و از میان بردن جور و ظلم و نابرابری اقتصادی است. تأکید بر ضرورت اعتدال در توزیع درآمد و ثروت و از میان بردن فقر و درماندگی از اصول تعالیم و اعتقادات بهائی است. به همچنین لازم است که حقوق انسانی همگان صرفنظر از جنس و مذهب و نژاد و رنگ و قومیت و زبان و اعتقاد آنها تضمین گردد و مساوات و تساوی حقوق در جامعه انسانی متحقق شود. بدون عدالت اجتماعی و حقوق مساوی نمی توان احترام به آرمانها و ارزشهای اجتماعی را در افراد جامعه بوجود آورد. از این جهات است که حضرت بهاءالله مشورت و شفقت را دو ستارهء آسمان حکمت الهی می دانند که بدون آنها

اجرای حدود و نظم جامعه به نحو مطلوب میسر نیست. به همچنین تا زمانی که تعصبات جنسی و تبعیضات نژادی، فرهنگی، دینی، جنسی و امثال آن در جامعه ریشه دار باشد از نظم پایدار و امنیت اجتماعی نمی توان سخن گفت. در عین حال تأکید امر بهائی بر اشتغال به عنوان وظیفه ای روحانی، از موانع اصلی جرم و خشونت است.

چهارمین عامل پیشگیری از جرم و تجاوز اعتقاد به تقدس خانواده و تأکید بر وفاق خانوادگی و استحکام علائق زناشویی است. در این مقاله مختصر فرصتی برای بررسی این موضوع بنیادی نیست. همینقدر لازم به تذکر است که با سقوط تقدس خانواده جوامع غربی هرچه بیشتر به طرفی حرکت می کنند که کودکان خارج از پیوند ازدواج به دنیا آمده و رشد می کنند. نتیجه این امر این است که پدران از مسئولیت خانوادگی سر باز زده و ————— ادران نیز به خاطر کثرت مسئولیت ها و وظائف گوناگون از نظر اقتصادی به دولت وابسته شده، در فقر بسر برده و کودکان را از همان سنین نوجوانی به حال خود رها می کنند. خانواده ها بجای آنکه محل تربیت اخلاقی باشد این وظیفه اصلی را به گروههای همسن در میان نوجوانان می سپارد. نتیجه این امر کاهش اتحاد و اشتراک اجتماعی و گسسته شدن روابط کودکان خاصه پسران جوان با خانواده هاست. این مطلب افزایش خشونت و کاهش انضباط اخلاقی را تضمین می کند.

و بالاخره پنجمین عامل که مانع تخطی از حقوق انسانی به شمار می آید وجود نظام جزائی و قضائی قاطع، دقیق، سریع و مطمئن است که بر اساس مکافات و مجازات استوار باشد. باید توجه کرد که از نظر امر بهائی اهمیت چهار عامل گذشته به معنی نفی اهمیت مجازات و مکافات نیست. به همچنین نظم بهائی هرگز مجازات و مکافات را به تنهایی راه حل جرم و جنایت نمی داند. در واقع تأکید امر بهائی بر مجازات و مکافات مسبوق بر عدالت اجتماعی، ارزش های روحانی، شفقت و دگردوستی، وفاق اجتماعی، مشورت، تقدس خانواده و تربیت اخلاقی است. در چنین اندیشهء جامعی مجازات و قصاص، عادلانه و ضروری می گردد.

همانگونه که حضرت بهاءالله تأکید فرموده اند نظریات گوناگون هم اکنون در هرج و مرج ذهنی غوطه ور بوده و به جای آنکه به راحت کالبد بیمار عالم انسانی بیردازند به درد آن می افزایند. راه حل مشکلات این عالم منجمله مسأله جرم و جنایت و خشونت را باید در تمسک به تمامیت بینش بهائی جستجو نمود.

ب : مجازات و فلسفه آن

در خصوص فلسفه و منطق مجازات مباحث فراوان شده است. اگر چه اغلب اندیشمندان جهان مجازات مجرمین را ضروری و صحیح می دانند اما در جزئیات و علت این ضرورت اتفاق نظر ندارند. قبل از بحث در مورد نظریات این گروه باید به نظر آنانی که مجازات را غیرضروری و عادلانه می دانند اشاره ای بنمائیم. اگرچه در علوم انسانی و مباحث فلسفی تقریباً هر نوع نظریه ای را در هر مورد می توان یافت اما مخالفان جدی جزاء و قصاص را می توان به دو دسته تقسیم کرد. دسته اول کسانی هستند که جرم و جنایت را بد ندانسته و ادعا می کنند که باید همگان آزاد باشند تا هر نوع که بخواهند رفتار نمایند. این افراد معمولاً از ضرورت تنوع و تکثر فرهنگی دفاع می کنند و معتقدند که هیچ فرهنگ و رسمی نباید سرکوب گردد. ایشان "متفاوت بودن" را حق افراد می دانند و بیان می کنند که جامعه حق ندارد که ارزش ها و ملاک خود را بر افراد متخطی تحمیل کند. بحث در مورد این نظریه نیازمند مقاله دیگری است. سفاقت و بطلان این نظریه که از کثرت و تنوع برای توجیه قتل و تجاوز جنسی و خشونت و تقلب و دیگر تعدی ها به حقوق انسانی استفاده شود لزومی به استدلال ندارد و بدیهی است. معهداً باید تأکید نمود که اینگونه مسخ نمودن اصل تنوع فرهنگی بدین جهت ممکن گردیده است که در جامعهء روشنفکر فعلی مفهوم کثرت از مفهوم وحدت جدا گردیده، و لذا به جای وحدت در کثرت که حکم بهائی است کثرت انزجار و تکثر نفرت و ابتعاد جایگزین شده است. جامعهء بهائی کثرت و تنوع را ستایش می کند به شرط آنکه اولاً در چارچوب اتحاد و اشتراک در اصول اخلاقی باشد و ثانیاً به تعدی و تجاوز از حقوق دیگران منجر نشود در واقع سخن این افراد جز کابوسی بی معنی نیست. چرا که اگر هر نوع رسم و رفتاری حق باشد در آن صورت جامعه نیز حق دارد که برخی از افراد را قصاص کند. و اگر کسی حق دارد که همهء حقوق هرکس دیگر را سلب کند در آن صورت هیچ حقی برای هیچکس معنی ندارد. بگذریم از اینکه چنین شرایطی با امکان بقاء جامعه و حفظ انسانها بالکل تناقض دارد.

دومین نظریه ای که هر نوع مجازات را نفی می کند بر آن است که آدمیان در رفتار خویش کاملاً مجبور هستند و کوچکترین اختیاری ندارند. این افراد معمولاً انسان را محصول مطلق شرایط اجتماعی و فرهنگی دانسته و بدین جهت از آدمی سلب مسئولیت می کنند. بنابراین چون آدمی مسئول اعمال خود نیست مجازات او نیز به خاطر

ارتکاب جرم ظالمانه و قهرآمیز است. این نظریه نیز مستلزم مفروضاتی در مورد جبر و اختیار و فرهنگ و فرد می باشد و بدین جهت بحث طولانی آن خارج از حد این مقاله است. اما باید بطلان این نظر را به صراحت بیان نمود. اولاً اگر هر نوع رفتاری مجبور محض است در آن صورت نظام قضائی و جزائی یک جامعه نیز مجبور بوده و لذا نظام مجازات و قصاص نیز مشمول همان حکم می گردد. اگر که تصمیم قضائی و جزائی را استثناء دانسته و آنرا آزاد بدانیم در آن صورت باید بپذیریم که رفتار هیچکس صد در صد مجبور نیست. اگر که واکنش جامعه به جرم و جنایت را نیز کاملاً مجبور و تعیین شده بدانیم در آن صورت اصلاً بحث در مورد صحت یا سقم نظام اجتماعی معنی ندارد. ثانیاً حتی اگر صدر در صد قبول کنیم که آدمیان در رفتار خویش فاقد آزادی و انتخاب و مسئولیت می باشند باز هم این مر به نفی ضرورت و مطلوبیت جزاء و قصاص منجر نمی شود. علت این است که با فرض اینکه رفتار انسانها صد در صد معلول عوامل خارجی است در آن صورت وجود نظام قضائی و جزائی و مکافات و مجازات از مهمترین عوامل تعیین کننده رفتار افراد خواهد بود.

به عبارت دیگر حتی اگر فرض کنیم که آدمیان فاقد آزادی می باشند باز هم باید از ضرورت مجازات و مکافات دفاع کنیم چرا که وجود این وعد و عید باعث می گردد که آدمیان مجبور و غیر مسئول به نحوی رفتار نمایند که به شادی و راحت همگان بیانجامد. به عبارت دیگر وجود یا عدم قصاص در مسأله آزاد بودن یا مجبور بودن آدمها اثری نخواهد داشت اما در ارتکاب جرائم یا عدم ارتکاب جرائم و لذا شادمانی یا آزار افراد جامعه تأثیر شگرفی خواهد کرد. البته مهمترین دلیل بطلان این نظریه این است که فرض آن غلط است یعنی آنکه آدمی تا حد زیادی مسئول رفتار خویش می باشد و بدین جهت جزاء نه تنها ضروری بلکه عادلانه است.

همانطور که ذکر شد اکثریت پژوهندگان در مورد ضرورت و مطلوبیت مجازات اتفاق نظر دارند. اما توجیه و هدف از مجازات مورد مناقشه نظری است. بطور کلی سه نظریه عمده در باره علت و منطق مجازات بیان می گردد.

نظریه اول نظریه "ردع و منع" (باز داشتن و جلوگیری کردن) (Deterrence) است. این نظریه می گوید مجازات بدین جهت ضروری است که ترس از آن باعث جلوگیری از ارتکاب جرم توسط افراد جامعه می شود. این جلوگیری می تواند هم جلوگیری از ارتکاب مجدد جرم توسط مجرم محکوم باشد، و هم مهمتر از آن، دیگر افراد جامعه را از ارتکاب جرم مانع گردد. در تاریخ اندیشه حقوقی و اجتماعی این نظریه توسط مکتب روشنگرائی و اصالت لذت (Utilitarianism) مورد تأکید قرار گرفته است. اولین ارائه جدی و منظم این نظریه توسط سزار بکاریا (Caesar Beccaria) نویسنده مشهور ایتالیائی در قرن هجدهم عملی گردید. وی در کتاب پرنفوذ خود تحت عنوان "در مورد جرائم و مجازات" (On Crimes and Punishment) نظریات متعددی ارائه نمود که تا حدود زیادی آغازگر مباحث نوین در مورد جرم و جزاء گردید. از مهمترین مسائلی که وی مورد تأکید قرار داد این است که تنها علت ضرورت مجازات جلوگیری افراد جامعه از ارتکاب جرم است. به عبارت دیگر همواره باید کاری نمود که به حد اکثر ساختن لذت و شادی حد اکثر تعداد مردم منجر بشود. بدین ترتیب از آنجا که حفظ نظم اجتماعی و فقدان جرم و جنایت به نفع جامعه است یعنی به شادمانی و منفعت افراد جامعه می انجامد در نتیجه باید مجرمین را به صورتی مجازات نمود که باعث شود محاسبات افراد جامعه از زیان و سود جرم، ایشان را متقاعد کند که باید از ارتکاب جرم احتراز کرد. در این نظریه مجازات مجرم وسیله ای است برای حفظ منافع جامعه.

نظریه دوم نظریه عقاب (Retribution) است. این نظریه شکل های گوناگون به خود می گیرد. اما هواداران این نظریه معتقدند که مجازات مجرمان صرفنظر از اثرات سودمند آن برای جامعه، اصولاً صحیح و مقتضای عدالت اجتماعی است. این افراد تأکید می کنند که مجازات عبارت از تحمیل رنج به کسی است که گناهکار بوده، بر حقوق دیگران تعدی نموده و مستحق و سزاوار کیفر می باشد. به عبارت دیگر نظریه عقاب مجازات مجرم گناهکار را به خودی خود لازم و عادلانه می داند. واژه های موجود در زبان عربی که در فارسی نیز رائج است همگی مبتنی بر فرض قصاص یا عقوبت است. کلمه جزاء و مجازات در واقع با کلمه جواز و اجازه خویشاوند است. بدین معنی که نفس جرم را جوازی برای مجازات می داند. کلمه مکافات نیز از واژه کفو که مدل بر برابری و تساوی است گرفته شده است. مفهوم عقاب نیز از ریشه عقب و به معنای دنباله عمل است. حتی کلمه قصاص نیز از قص به معنای دنبال کردن آمده است. خلاصه در همه این واژه ها فرض این است که مجازات ضرورت و مقتضای منطقی عمل متعدی است و بدین جهت ضرورت عقلانی دارد. برخلاف نظریه "ردع و منع" (بازداشتن و جلوگیری کردن) که مستلزم اعتقاد به اختیار و مسئولیت فردی نیست (اگرچه با آن تناقض هم ندارد) نظریه عقاب معمولاً با اعتقاد به مسئولیت اخلاقی فاعل جرم همراه است. به همین جهت نکته مهم تأکید بر این است که گناهکار به خاطر پایمال ساختن مسئولیت اخلاقی و نادیده گرفتن تعهد اجتماعی خود به حقوق انسانی سزاوار و شایسته تنبیه است. از مهمترین مدافعان نظریه عقوبت فیلسوف نامدار قرن هجدهم آلمان ایمانوئل کانت (Kant) است که شدیداً از نظریه عقاب دفاع نمود و آن را تکلیفی اخلاقی معرفی

نمود. از نظر کانت مجازات در واقع احتیاج به توجیه ندارد چرا که لزوم و ضرورت و عادلانه بودن مجازات امری بدیهی است. مجرم با انتخاب جرم مجازات را انتخاب می کند و بدون مجازات تعادل و توازن و نظام عدالت به هم می خورد. هگل (Hegel) فیلسوف شهیر آلمانی نیز از همین نظر دفاع کرد. به نظر او مرتکب جرم نظم را نفی می کند و (آنتی تز) اکنون باید جامعه برای بازگشت به تعادل آن نفی را مجدداً نفی کند و این امر مستلزم مجازات مجرم است. بدین ترتیب مجازات مجرم نفی نفی (سنتز) دیالکتیک اجتماعی می گردد. اکویناس (Aquinas) حکیم قرون وسطای مسیحی نیز به نحو دیگری از نظریه عقاب دفاع نمود. به نظر وی مجازات به این معنی است که فرد مجرم وسیله ای را که خداوند به منظور عمل خیر به او داده است مورد سوء استفاده قرار داده است. به همین جهت این فرد باید از آن وسیله که مورد سوء استفاده او قرار گرفته است محروم شود. به عنوان مثال آزادی وسیله ای برای تکامل و تعاون است. حال اگر شخصی این آزادی را وسیله ای برای سلب حقوق دیگران بنماید خود را از حق آزادی محروم نموده است. برخی دیگر از فلاسفه و جامعه شناسان نیز نظریه عقاب را از این جهت تأیید می کنند که به نظر آنها عامل مهم در مجازات ارائه و ابراز انزجار اخلاقی از جرم و جنایت است و این امر را به خودی خود مثبت و سودمند و مطلوب می دانند.

و بالاخره سومین نظریه مجازات را معطوف به اصلاح و تأدیب مجرم می داند و هیچگونه مجوز و توجیه دیگری برای آن قائل نیست. این نظریه در چند قرن گذشته اهمیت بیشتری یافته و باعث بسیاری تغییرات در ترتیب زندان و دیگر نهادهای جزائی گردیده است. طرفداران افراطی این نظریه بیان کرده اند که زندان و مجازات باید وسیله اصلاح اخلاق مجرمان باشد. این گروه به شکل های مختلف از فنون و تکنیک های خاصی برای بهبود و تغییر اخلاقی جنایتکاران دفاع کرده اند. در آمریکا این نحوه تفکر با ظهور دارالتأدیب (Penitentiary) به جای زندان مشخص می گردد. مدافعان این نظریه تاکنون از سه نوع اصلاح دفاع کرده اند. در مرحله اول فرض این بود که با حبس انفرادی و خلوت و تنهایی مجرمان به اضافه تعلیمات دینی (مسیحیت) توبه و اصلاح اخلاقی در مجرمان حاصل می شود. به تدریج و به خاطر عدم موفقیت این الگو استفاده از دانش پزشکی و جرم شناسی پزشکی جایگزین حبس انفرادی و تعلیم دینی گشت. در چند دهه اخیر نیز به جای دانش پزشکی، روانکاوی و روانپزشکی برای اصلاح و تربیت مجرمان بکار گرفته شده است. آنچه که تقریباً همه تحقیقات نشان می دهد این است که هیچیک از این فنون از موفقیت قابل توجهی برخوردار نبوده اند.

در اینجا لازم است به اختصار پایگاه امر بهائی را در مورد فلسفه مجازات بررسی نمائیم. اگر به آنچه که قبلاً در مورد بررسی علل جرم از نظر امر بهائی و راه پیشگیری آن گفته شد توجه نمائیم آشکار می گردد که مسأله اصلاح اخلاقی که باید سر لوجه هر نوع سیاست اجتماعی باشد باید قبل از ارتکاب جرم متحقق بشود. ارتکاب جرم نیز در مراحل خفیف و اولیه آن باید اساساً به جای زندان و آزار با نوع بخصوصی از تنبیه و انضباط که افراد را اصلاح نموده و بازگشت آنها را به زندگی اجتماعی میسر سازد همراه باشد. معهداً در شکل جدی و مکرر آن که خشونت و تعدی به حقوق دیگران باشد توسط جامعه با صراحت و قطعیت و جدیت مجازات گردد.

اگر که صرفاً هدف و منطوق مجازات را اصلاح اخلاقی مجرم بدانیم در آن صورت اولاً به خاطر از میان بردن ترس از مجازات در میان مردم عادی به افزایش ارتکاب جرم کمک می کنیم، ثانیاً در واقع مجازات ها کاملاً دلبخواهی و نامساوی گردیده و فقط به شکلی و تا زمانی که روانپزشک مربوط فکر کند مجرم اصلاح نشده است ادامه خواهد داشت. به عبارت دیگر رابطه مجازات با عدالت و استحقاق جزاء از میان خواهد رفت. ثالثاً کوشش به اصلاح اخلاقی مجرم از طریق زندان و مجازات از موفقیت زیادی برخوردار نیست و در واقع اگر هدف اصلاح مجرم باشد، باید مجازات را بالکل از میان برد. در آن صورت هم ترس از مجازات از میان می رود و جرم و جنایت چندان شیوع می یابد که اصلاح اخلاق نیز ناممکن می گردد.

حضرت عبدالبهاء در مفوضات تصریح فرموده اند که تأکید بر اصلاح اخلاق باید قبل از وقوع جرم باشد و نه بعد از آن چرا که زندان و زجر وسیله مؤثری برای توبه و اصلاح نیست. در عین حال ترس از مجازات هم برای حفظ نظم و جامعه ضروری می باشد. همانطور که در بحث پیشگیری از جرم آشکار گردید باید عدالت اجتماعی، مشورت و تربیت اخلاقی و روحانی و حس و فاق اجتماعی با ترس از مجازات همراه باشد تا از وقوع جرم جلوگیری نماید. یکی از اشکالات نظام فعلی غرب این است که از آنچه که به تربیت اخلاقی افراد در زندگی عادی لازم است (نظیر خانواده مستحکم، نوع دوستی و دگردوستی، مشورت و وداد، ارزش های روحانی و اخلاقی و تعدیل معیشت) غفلت می کند ولی آنجا که پای جنایتکاران حرفه ای پیش می آید از مجازات آنها سر باز زده و از تربیت اخلاقی آنها سخن می گوید. واضح است که چنین سیاستی محکوم به شکست و تباهی است.

پس اصلاح اخلاقی اصل اساسی رویکرد بهائی به مسأله جُرم است اما اصلاح اخلاقی افراد جامعه قبل از وقوع جُرم. در عین حال این اصلاح اخلاقی و تربیت روحانی باید با ترس از مجازات نیز همراه باشد. بدین جهت است که فلسفه مجازات در آثار بهائی به "ردع و منع" و عقوبت مرتبط می‌گردد. در حقیقت به نظر می‌رسد که آثار بهائی به ترکیب این دو اصل معتقد است <"ردع و منع"> به عنوان هدف اصلی مجازات در تمام آثار مبارکه به صراحت تأکید شده است. به عنوان مثال حضرت عبدالبهاء در مفاوضات چنین می‌فرماید:

عقوبات جزائیّه بر دو قسم است. یک قسم انتقام است یک قسم قصاص است. اما بشر حق انتقام ندارد ولی هیأت اجتماعیّه حق قصاص را از مجرم دارند. و این قصاص به جهت "ردع و منع" است تا شخص دیگر، متجاسر بر آن جُرم نشود. و این قصاص مدافعه ای از حقوق بشر است نه انتقام 5

به همچنین بیانات حضرت بهاءالله در مورد ضرورت مجازات و مکافات نیز همواره بر ضرورت مجازات برای حفظ جامعه و نظم عالم انسانی تأکید می‌فرمایند:

در اصول و قوانین، بابی در قصاص که سبب صیانت و حفظ عباد است مذکور. و لکن خوف از آن ناس را در ظاهر از اعمال شنیعه نالایقه منع می‌نماید. اما امری که در ظاهر و باطن سبب حفظ و منع است خشیه الله بوده و هست. اوست حارس حقیقی و حافظ معنوی. 6

اما از این بیانات نباید نتیجه گرفت که تنها منطق مجازات در امر بهائی "ردع و منع" می‌باشد. بالعکس باید اضافه کرد که در بینش بهائی از جزاء منطق عقاب و قصاص نیز موجود است. بدین معنی که امر بهائی مجازات را عدل می‌داند و برای مجرم مسئولیت اخلاقی قائل است. لذا مجازات از نظر امر بهائی صرفاً به خاطر نفع اجتماعی آن تعریف نمی‌گردد. بلکه علاوه بر ردع و منع اجتماعی باید مجازات عادلانه نیز باشد یعنی بر حسب تقصیر باشد، بر طبق استحقاق و اقتضاء ارتکاب جُرم باشد، و بر مبنای دفاع از حقوق انسانی مبتنی باشد. لازم به تذکر است که نظریه ای که مجازات را صرفاً بر اساس نفع اجتماعی آن یعنی "ردع و منع" تصویر می‌کند لازم نیست کاری به عدالت و استحقاق داشته باشد. بدین معنی که آنچه که در این نظریه مهم است اینست که مردم تصور کنند که مجرمان مجازات می‌شوند. اما اینکه مجازات شامل حال مجرم واقعی بشود یا خیر مهم نیست. به همچنین اینکه میزان مجازات چه باشد ضرورتاً ربطی به تقصیر و مسئولیت اخلاقی مجرم ندارد بلکه باید صرفاً تابع مقتضای نفع عمومی باش. آشکار است که مفهوم بهائی از "ردع و منع" با مفهوم بهائی از مجازات به عنوان مقتضای عدالت و حقوق انسانی همراه می‌باشد و نباید یکی را بدون دیگری در نظر گرفت. به همین جهت حضرت عبدالبهاء تأکید می‌فرماید که "این قصاص مدفعه ای از حقوق بشر است" (مفاوضات، ص 186) و نیز مؤکد می‌سازند که این مجازات به خاطر عدالت است "خیمه وجود بر ستون عدل قائم نه عفو و بقای بشر بر عدل است نه عفو" (مفاوضات، ص 188) این امر یعنی وحدت "ردع و منع" و عقاب و عدالت مبنای احکام جزائی بهائی است.

ج : مجازات اعدام

مطلوبیت اخلاقی و اجتماعی اعدام از شدیدترین مسائل مورد مناقشه نظری است. همانگونه که از مباحث این مقاله تاکنون آشکار شده است قبول مشروط مجازات اعدام در کتاب مستطاب اقدس به هیچوجه به معنای شباهت یا قبول جهان بینی و مفروضات مدافعان کنونی مجازات اعدام نیست. به همچنین، علت و انگیزه حمایت از مجازات اعدام در موارد خاص نادر توسط اهل بهاء با علل و انگیزه های مدافعان کنونی مجازات اعدام سنخیت و شباهتی ندارد. از طرف دیگر این نکته را باید خاطر نشان و بر آن تأکید نمود که قبول مشروط مجازات اعدام در کتاب مستطاب اقدس به معنای قبول و تأیید مجازات اعدام در نظام های قضائی و اجتماعی فعلی جهان نیست. به همین دلیل، دلائلی که مدافعان و مخالفان مجازات اعدام در اثبات نظریه خود و طرد نظریه دیگر بیان می‌کنند ضرورتاً به پایگاه اهل بهاء ارتباطی ندارد. در بحث قبل در مورد منطق و فلسفه قصاص از دو هدف و منطق مجازات سخن گفته شد. نظریه عقاب بر آن بود که مجازات ضرورتی اخلاقی است و باید توسط جامعه بر فرد گناهکار و متعدی که سزاوار و مستحق جزاء است اعمال گردد. بالعکس نظریه "ردع و منع" هدف قصاص را جلوگیری افراد جامعه از ارتکاب جُرم قلمداد می‌نمود. بحث در مورد مجازات اعدام در واقع بحث در مورد این دو نظریه است. مدافعان مجازات اعدام معمولاً بر نظریه عقاب تأکید می‌کنند چرا که در خصوص جُرم های بسیار شدید و وحشتناک که به قتل افراد آدمی منجر می‌گردد اصل عقاب تا حدّ زیادی مستلزم مجازات اعدام است اما بالعکس مخالفان مجازات اعدام اکثراً بر اصل

"ردع و منع" تکیه نموده و بیان می کنند که تحقیقات علمی آشکار ساخته است که مجازات اعدام در جلوگیری و کاهش جنایت مؤثر نمی باشد، و بدین علت ایشان حبس ابد را بجای مجازات اعدام توصیه می کنند.

قبل از آنکه به جزئیات اینگونه مباحث وارد بشویم باید طرح کلی موقف اهل بهاء را در این خصوص روشن سازیم. به نظر نگارنده حکم قصاص اعدام در کتاب مستطاب اقدس دقیق ترین، عالی ترین، صحیح ترین و علمی ترین حکم جزائی است. خواننده باید به یاد بیاورد که جمال مبارک در مورد قتل عمد و حرق عمدی بیت انتخاب میان دو حکم مجازات یکی اعدام و دیگری حبس ابد را مجاز می فرمایند. این امر بسیار بسیار اهمیت دارد. اجازه انتخاب میان دو حکم قابلیت انعطافی به نظام قضائی و جزائی می بخشد که حل کننده مشکلات عمده مربوط به قصاص است. چنانکه ذکر گردید اصل عقاب با مجازات اعدام یا حبس ابد تناقضی ندارد بلکه مستدعی و خواهان آن است. اما مهم ترین بحث نظری و علمی در مورد مجازات اعدام به مسأله "ردع و منع" مرتبط می گردد. اکثر مباحث مربوط به "ردع و منع" نحوه ای انزاعی و غیر علمی داشته است. یعنی افراد به نحوی غیر تجربی حکم کرده اند که بر طبق استنتاج منطقی خود و اجرای مجازات اعدام فاقد یا حائز اثر مطلوب یعنی "ردع و منع" افراد جامعه از جنایات هولناک می باشد. آنهایی که مدافع مجازات اعدام هستند استدلال می کنند که چون حیات آدمی عزیزترین دارائی اوست لذا مجازات اعدام باید در مقایسه با حبس ابد در جلوگیری و کاهش جنایات موفق تر و مؤیدتر باشد. مخالفان مجازات اعدام نیز بیان کرده اند که مرگ امری آنی است و اگرچه ممکن است در کوتاه مدت افراد را از ارتکاب جرم بترساند اما اثرش پایدار نیست. بالعکس تصور تداوم درد و رنج مجرمی که به حبس ابد محکوم است در افراد جامعه "ردع و منع" بیشتری به وجود می آورد.

اما واقعیت این است که هر دو گروه در این مورد اشتباه می کنند. اینکه مجازات اعدام در مقایسه با حبس ابد باعث "ردع و منع" بیشتری می شود یا خیر امری منطقی نیست بلکه امری تجربی است. به عبارت دیگر نمی توان از طریق قواعد منطقی به درستی استنتاج نمود که آیا مجازات اعدام از حبس ابد در باز داشتن و انصراف فرد از جنایت مؤثرتر است یا خیر. بنابراین درجه نسبی ردع و منع مجازات اعدام در مقایسه با حبس ابد، امری متغیر و تجربی است. یعنی در برخی شرایط اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی مؤثر است و در برخی شرایط فاقد تأثیر خواهد بود. اگر چنین است یک نظام قضائی که یا فقط و فقط مجازات اعدام را اجباری نماید و یا آنکه فقط و فقط حبس ابد را تحکیم کند با اصل ردع (باز داشتن) و منع (جلوگیری کردن) تناقض خواهد داشت. بالعکس نظام قضائی صحیح که با اصل "ردع و منع" (باز داشتن و جلوگیری کردن) منطبق باشد باید امکان انتخاب میان دو مجازات را به جامعه بدهد.

آنگاه باید دید که در یک جامعه بخصوص با شرایط خاص تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی آیا مجازات اعدام از حبس ابد در ممانعت از ارتکاب جنایت مؤثرتر و موفق تر است یا خیر. اگر که تحقیقات علمی برای مجازات اعدام اثر مطلوب یعنی "ردع و منع" (باز داشتن و جلوگیری کردن) را قاطعانه اثبات کند در آن صورت برای برخی از جنایات هولناک باید مجازات اعدام را انتخاب نمود و اگر تحقیقات تجربی در آن شرایط بخصوص اثر رادع و مانعی برای مجازات اعدام نشان نهد در آن صورت باید از حبس ابد استفاده کرد. جزئیات این حکم بر عهده بیت عدل اعظم است. زیرا که احکامی بر عهده بیت عدل است که به اقتضاء شرایط خاص تغییر پذیر باشند. تردیدی نیست از آنجا که به نص بیان حضرت عبداله که قبلاً زیارت شد هدف از مجازات جلوگیری از ارتکاب جرم توسط جامعه است این مسأله که اثر ردع و منع (باز داشتن و جلوگیری کردن) اعدام یا حبس ابد چگونه باشد عامل اصلی در تعیین قصاص از نظر بهائی خواهد بود.

حال می توان به این سؤال توجه نمود که آیا تحقیقات علمی در چند دهه اخیر در مورد اثر مجازات اعدام در جلوگیری از قتل و جنایت به چه نتیجه ای رسیده است. این امر از مسائلی است که شدیداً مورد اختلاف نظری است. بدین ترتیب که مخالفان مجازات اعدام بیان می کنند که تحقیقات علمی اثبات می کند که مجازات اعدام (در مقایسه با حبس ابد) مانع ارتکاب جنایت نیست. بدین جهت ایشان با مجازات اعدام صد در صد مخالفند. بالعکس موافقان مجازات اعدام را عقیده چنان است که تحقیقات علمی اثر مثبتی در جلوگیری از جنایت برای مجازات اعدام را نشان می دهد و بدین جهت مجازات اعدام را ضروری می دانند. خواننده باید توجه کند که صحت یا سقم این مطلب کوچکترین ربطی به صحت قصاص اعدام در امر بهائی ندارد. یعنی آنکه این مطلب که حرف کدام دو گروه درست باشد کوچکترین مخالفتی با حکم بهائی ندارد. اشتباه هر دو گروه در این است که فکر می کنند اگر یک یا چند تحقیق علمی در مورد دوره و شرایط بخصوصی به نتیجه بخصوصی رسید این به آن معنی است که در همه شرایط و همه زمان ها نیز همین گونه خواهد بود. به همین جهت است که هم نفی مطلق مجازات اعدام و هم اجباری نمودن آن در همه شرایط کار اشتباهی است و حکم کتاب مستطاب اقدس تنها حکم صحیح و انعطاف پذیر است. از این جهت است که جوانان بهائی که علاقمند به تحقیق در مورد جرم شناسی، جامعه

شناسی و حقوق باشند نباید گمان کنند که صحت یا سقم هریک از این تحقیقات با اصل جزائی بهائی منافاتی دارد و تصور نکنند که باید از آنهایی که برای مجازات اعدام "ردع و منع" (باز داشتن و جلوگیری کردن) شدید قائل هستند دفاع بنمایند. به همین دلیل در این مقاله نیز به جزئیات این مناقشه نمی پردازیم چرا که به حکم نازل در کتاب مستطاب اقدس ارتباط مهمی ندارد. معهدا مباحث و پژوهش های مربوط به این سؤال را به اختصار مروری می کنیم.

جامعه شناسان و جرم شناسان معمولاً از چهار نوع روش برای تحقیق در مورد تأثیر "ردع و منع" مجازات اعدام استفاده کرده اند. البته در همه این تحقیقات سؤال این نیست که آیا مجازات اعدام باعث جلوگیری از جنایت می شود یا خیر. بلکه سؤال این است که آیا در مقایسه با حبس ابد مجازات اعدام اثر باز دارنده و منع کننده اضافی دارد یا خیر. در روش اول جاهائی را که در آنها مجازات اعدام قانونی است با جاهائی که مجازات اعدام در آن لغو شده است مقایسه کرده و میزان قتل عمد و یا سایر جنایات را در آنها مقایسه می کنند. در آمریکا این روش با مقایسه ایالات گوناگون که در بعضی اعدام ملغی و در بعضی قانونی است صورت گرفته است. در روش دوم تغییرات میزان قتل عمد را بر اثر لغو یا اعاده مجازات اعدام در کشور یا ایالتی بررسی نموده اند. در روش سوم میزان قتل عمد را در یک هفته یا یک ماه بلافاصله پس از انجام مجازات اعدام بررسی کرده اند. و بالاخره در روش چهارم تحقیقی آماری در مورد اثر مجازات اعدام در چارچوب معادله ای که متغیرهای دیگر مربوط به قتل عمد را نیز در نظر می گیرد، با استفاده از داده های چند دهه صورت گرفته است.

حقیقت این است که میان پژوهشگران در مورد اثر مجازات اعدام توافقی موجود نیست. بسیاری از پژوهش ها به این نتیجه رسیده است که قانونی بودن مجازات اعدام در مقایسه با حبس ابد تأثیر شدید و قابل توجهی در کاهش جنایت ندارد. در عین حال برخی از دیگر پژوهش ها به این نتیجه رسیده است که مجازات اعدام تأثیر شدید و قابل توجهی در جلوگیری از جنایت دارد. مسأله این است که موافقان مجازات اعدام به درستی از اشکالات تکنیکی بسیاری از پژوهش هائی که تأثیر خاصی برای مجازات اعدام قائل نیست سخن گفته اند. به عنوان مثال والتر برنز (Walter Berns) جامعه شناس و جرم شناسی که مدافع مجازات اعدام است در کتاب خود تحت عنوان "در دفاع از مجازات اعدام" (For Capital punishment) از نقائص و اشکالات بسیاری از این تحقیقات سخن می گوید. در عین حال مخالفان مجازات اعدام نیز از پژوهش هائی که مجازات اعدام را در جلوگیری از قتل و جنایت مؤثر می یابد به شدت انتقاد کرده و برای آنها اشکالات تحقیقی قائلند. حق این است که هم اکنون نمیتوان از تحقیقات موجود به نحو قاطعی در مورد اثرات مجازات اعدام در بازگیری از جنایات شدید اظهار نظر نمود مگر آنکه از روی حب و بغض دست به داوری زده شود. علت این است که به خاطر پیچیدگی مسأله و شدت پیش داوری ها و تعصبات گروههای پژوهنده هنوز تکنیک دقیقی برای تحقیق در مورد این سؤال در دست نیست. مشهورترین تحقیقی که از نقش باز دارنده مجازات اعدام دفاع کرده است تحقیق اقتصاددان دانشگاه شیکاگو ارلیخ (Erllich) است که از روش چهارم استفاده نمود و با استفاده از معادلات پیچیده آماری در ارتباط با آمریکا به این نتیجه رسید که به ازاء اعدام یک قاتل، از قتل 7 تا 8 نفر بیگناه جلوگیری می گردد. البته تحقیق ارلیخ توسط مخالفان اعدام مورد انتقاد قرار گرفته است. یکی دیگر از جامعه شناسان بنام فیلیپس (Philips) نیز با استفاده از روش سوم به این نتیجه رسید که میزان قتل در هفته بلافاصله پس از مجازات علنی اعدام کاهش می یابد. برخی دیگر همانند شوسلر (Schuessler) نیز اگرچه تأثیر شدیدی برای اعدام در جلوگیری از جنایت قائل نمی باشند معهدا در تحقیق خودشان نشان داده اند که در ایالاتی که نسبت اعدام به قتل زیادترین است میزان قتل کمترین می باشد. در هر حال در این مقاله به جزئیات مناقشات نظری در این مورد کاری نداریم و لازم هم نیست که با هیچیک از دو گروه موافق یا مخالف باشیم. مسأله این است که اولاً در حال حاضر در کشورهای غربی اثر اعدام در مقایسه با حبس ابد در منع جنایت نامشخص است. ثانیاً این اثر مسأله ای تجربی و تاریخی است، یعنی در شرایط مختلف و در دوران متفاوت تغییر می کند. به این جهت است که حکم کتاب مستطاب اقدس به همه آنها قابل اطلاق است. یعنی در شرایطی که مجازات اعدام مانع جدی جنایت است باید آن را عملی نمود و الاً از حبس ابد استفاده کرد چرا که هدف از مجازات در امر بهائی "ردع و منع" ارتکاب جرائم است.

اکنون می توانیم به چند نکته مهم در ارتباط با مسأله مجازات اعدام اشاره کنیم. اول اینکه معتقدان به اصل عقاب (Retribution) در منطق مجازات اکثراً با مجازات اعدام موافق هستند و آن را ضرورتی اخلاقی می دانند. از مهمترین فلاسفه ای که در جرگه این گروه می باشند کانت (Kant) هگل (Hegel) و برادلی (Bradley) را میتوان نام برد. بر طبق همه این دانشمندان مجازات اعدام برای قاتلان مقتضای عدالت اجتماعی است. همه ایشان تأکید می کنند که فرد قاتل با شکستن میثاق اجتماعی و تعدی به حیات دیگران حق خود را نسبت به حیات و آزادی لغو کرده است. بدین ترتیب که بدون مجازات اعدام برای قاتلان تقدس میثاق اجتماعی عدالت قضائی بهم می خورد. بسیاری از هواداران مجازات اعدام بیان کرده اند که دقیق ترین و مؤثرترین راهی که یک جامعه می تواند از یک حق اجتماعی دفاع کرده و آنرا

مقدس بدارد این است که متجاوز آن حق را از آن محروم نماید. این امر، یعنی محروم ساختن متجاوز از حقوقی که بدان تجاوز کرده است. در مورد قاتلان به معنی سلب حق حیات از ایشان است مقتضای اعتقاد جامعه به تقدس حقوق انسانی و عدالت اجتماعی می باشد. دوم اینکه همه معتقدان به اصل "ردع و منع" با مجازات اعدام اتفاق نظر ندارند. اولین کسی که اصل "ردع و منع" را مورد تأکید قرار داد بکاریا (Becarria) بود که در کتاب خویش شدیداً علیه مجازات اعدام سخن گفت در عین حال بسیاری از فلاسفه طراز اول که به اصل "ردع و منع" معتقدند از مجازات اعدام به شدت هواداری می کنند. به عنوان مثال جان استوارت میل (Mill) حکیم انگلیسی قرن نوزدهم خطابات آنتینی در پارلمان انگلستان در دفاع از قانون اعدام ایراد نمود. چنانکه قبلاً معلوم گردید رابطه اصل "ردع و منع" با مجازات اعدام امری تجربی و متغیر است و نه رابطه ای منطقی و لن یتغیر.

سومین مطلب این است که قبول مشروط مجازات اعدام در آثار بهائی به معنای دفاع از مجازات اعدام به صورت های کنونی نیست. همانطور که دیدیم جزاء در امر بهائی هم به عدالت و هم به "ردع و منع" معطوف است. به همین دلیل مجازات اعدام فقط در شرایطی که با این دو اصل توافق داشته باشد می تواند با اعتقادات بهائی سازگار باشد. بسیاری از دلالتی که مخالفان اعدام هم اکنون در کشورهای غربی مطرح می کنند به خود مجازات اعدام ربطی ندارد بلکه به شرایط قضائی و جزائی موجود مرتبط است. به عنوان مثال میتوان به چهار اعتراض از این قبیل اشاره نمود.

اول آنکه گفته می شود که مجازات اعدام به خاطر تبعیض نژادی و طبقاتی به نحوی غیر عادلانه بیشتر در مورد فقراء و اقلیت های قومی و نژادی معمول می شود. فی المثل در آمریکا امکان اینکه برای جرم واحد مجرم سیاه محکوم به اعدام بشود، در مورد مجرم سفید این حکم اجرا نشود بیشتر است. البته واضح است که امر بهائی با این نوع نظام قضائی که اصل عدالت در آن مطرح نباشد نمی تواند موافقت کند. معهذا این انتقاد مربوط به مجازات اعدام در چارچوب جامعه و نظام قضائی کنونی است و مجازات اعدام را در شرایط دیگر نفی نمی کند. دوم آنکه گفته شده است که تصمیمات هیأت ژوری در مورد مجازات اعدام در آمریکا حالت دلخواهی و تصادفی دارد و مبتنی بر منطق عینی دقیقی نیست. این امر هم اگر درست باشد باز ارتباطی به مجازات اعدام ندارد بلکه بیانگر اشکالات نظام قضائی جوامع فعلی است. اشکال سوم این است که مجازات اعدام در آمریکا از حبس ابد گرانتر در می آید. بطور متوسط هر مجازات اعدام هم اکنون بیش از یک میلیون دلار در آمریکا هزینه دارد. اما این اشکال هم ربطی به مجازات اعدام ندارد. مسأله این است که در نظام قضائی آمریکا محکوم به اعدام می تواند تقریباً بطور نامحدود طلب تجدید نظر و دادگاههای مجدد نماید و به این جهت است که هر اعدامی چندین سال یا چندین دهه طول می کشد و مخارج هنگفتی برای محاکمات گوناگون ببار می آورد. اما یک نظام قضائی مؤثر و صحیح باید برای اینگونه تجدید نظرها محدودیت قائل بشود. بدین ترتیب، در شکل صحیح آن در واقع مجازات اعدام فوق العاده ارزان تر از حبس ابد خواهد بود. و این امر در واقع نه نفی بلکه دفاع از اعدام تلقی می گردد. چهارم آنکه می گویند چون انجام اعدام سالها در آمریکا به طول می کشد و انتظار مرگ بسیار درآورد است در نتیجه این مجازات غیر انسانی است. پاسخ این مسأله هم همان است که در مورد هنگفت بودن هزینه اعدام در آمریکا بیان شد.

یک نکته اصولی دیگر را نیز در این مورد باید بیان کرد. درست است که امر بهائی مجازات اعدام را در برخی شرایط قبول می نماید اما نباید فراموش کرد که به فرموده حضرت بهاءالله که قبلاً بررسی گردید مجازات و مکافات باید به مشورت و شفقت مسبوق باشد. در دنیائی که به جای مشورت و شفقت، نابرابری و تبعیض و ستم طبقاتی حاکم باشد مفروضات بهائی در مورد کیفر متحقق نشده است. لذا دفاع مشروط امر بهائی از مجازات اعدام نباید به معنی دفاع از مجازات اعدام در دنیای فعلی تلقی بشود.

در پایان این مقاله باید به چهار انتقاد دیگر که توسط مخالفان مجازات اعدام مکرراً بیان می شود اشاره کرده و آنها را بررسی می نمائیم. اولین انتقاد مبتنی بر اصل "ردع و منع" (باز داشتن و جلوگیری کردن) است. بسیاری از نویسندگان بر اساس برخی از پژوهش ها ادعا می کنند که بر اساس تحقیقات علمی مجازات اعدام بیش از حبس ابد رادع و مانع نیست و لذا غیر ضروری است. اما دیدیم که این انتظار بر نظریه امر بهائی وارد نیست. اولاً پژوهش های فعلی جواب قاطعی در این مورد ارائه نمی کند. ثانیاً حتی اگر این پژوهش ها درست باشد به این معنی نیست که همیشه در هر شرایطی مجازات اعدام رادع و مانع نخواهد بود ثالثاً امر بهائی هم مجازات اعدام و هم حبس ابد را مجاز شمرده است و اگر در شرایطی بخصوص مجازات اعدام فاقد "ردع و منع" باشد در آن صورت حبس ابد حکم خواهد شد.

دومین انتقاد ادعا می کند که مجازات اعدام غیر انسانی و نامتمدن است چرا که به افراد جامعه درس خشونت می دهد و در واقع مقابله به مثل است و با رأفت و ترحم تضاد دارد. این انتقاد اگرچه بظاهر بنظر معقول می آید اما در واقع ترکیبی از چند اشتباه کلی است. اول اینکه اگر این استدلال درست باشد هر نوع مجازاتی باید لغو شود چرا که جامعه با محکوم ساختن افراد به زندان و سلب آزادی آنها دارد به افراد جامعه می آموزد که باید آزادی انسانها را سلب کرد یا اینکه به آنها یاد می دهد که آزادی دیگران اهمیت ندارد. درست عکس این امر صادق است. هنگامی که مجرم گناهکاری حقی را عامدانه مورد سوء استفاده قرار داده و با سلب حقوق دیگران میثاق اجتماعی را شکسته است، در واقع سلب آن حق از او که مجازات وی می باشد تقدس حقوق و ارزش های اجتماعی و اخلاقی جامعه را اثبات و ایجاب و تحکیم می کند. دوم اینکه این طرز فکر اصل عدالت را در مورد کیفر نفی، و اصل رأفت و ترحم و عفو را جایگزین می سازد. حضرت عبدالبهاء در مفاوضات به تفصیل این مطلب را مورد بحث قرار داده اند. حضرت بهاءالله هم مکرراً سستی این نظر را مؤکد ساخته اند. برطبق بیان حضرت بهاءالله در اشراقات روابط انسانها در معاملات و مراودات عادی باید بر اساس مشورت و شفقت باشد. اما در مسأله نقض حقوق و قرارداد اجتماعی جامعه موظف است که بر اساس مجازات و مکافات یعنی عدالت عمل کند. در غیر این صورت مجرمین و ظالمین در مقایسه با افراد بی گناه همواره در موقعیت برتری قرار داشته و لذا جامعه انسانی جرم و جنایت را تشویق و ترویج می کند. رابطه جامعه با فرد در ارتباط با کیفر نباید بر اساس فضل بلکه باید بر اساس عدل باشد. امر بهائی در روابط خصوصی افراد اخلاق مواسات یعنی ترجیح دیگری و فضل او را به خود شخص تشویق می کند. اما در برخورد جامعه به افراد رعایت اصل فضل و عفو به معنی اجراء ستم و ظلم بر بی گناه است. به همین جهت عفو متعدی و مجرم توسط جامعه بدون ظلم به بی گناهان امکان پذیر نیست. اشکال جامعه فعلی این است که در روابط عادی انسانی خودپرستی و رقابت مفرط و لذت پرستی و آزادی مفرط را تشویق می کند ولی در هنگام معامله با آدم گشمان و جانین به ناگاه مهربان و باگذشت و دگر دوست می شود. این ترکیب بنیان جامعه را ویران می سازد. امر بهائی عکس این امر را توصیه می کند یعنی مهربانی و مواسات و گذشت و شفقت در روابط انسانی و اجتماعی، و مراعات عدالت در معامله با مرتکبان جنایات هولناک. حضرت بهاءالله به خوبی از این اندیشه و رسوخ آن در جهان اطلاع داشتند که در کتاب مستطاب اقدس، کتابی که سراسر تأکید بر محبت و وداد و عطوفت و اتحاد و برابری و مشورت است در بحث مجازات اعدام تأکید می فرمایند که "ایاکم ان تأخذکم الرأفة فی دین الله" یعنی مبدا که در اجرای کیفر رأفت و ترحم شما را اخذ کند.

سومین اشتباه انتقاد مزبور این است که جامعه و فرد را با یکدیگر مشتبه ساخته است. اعدام قاتل مقابله به مثل نیست چرا که مجازات اعدام توسط جامعه با رعایت اصول یعنی عدالت اعمال می گردد و با انتقام فرد از فرد که صرفاً انعکاسی از احساسات آنی و منافع فردی است زمین تا به آسمان تفاوت دارد. حضرت عبدالبهاء این نکته را مفصلاً در مفاوضات به بهترین وجه تشریح فرموده اند. مجازات اعدام مقابله به مثل نیست چرا که فرد حق قصاص ندارد اما جامعه موظف به رعایت عدالت در ارتباط با حقوق همه افراد است. در عین حال هرگز نباید فراموش کرد که میان عملی که از روی انگیزه ظلم به حقوق دیگری سر زده و در انجام آن آزادانه دست به انتخاب تعدی زده است و با علم به عواقب و مجازات آن حقوق دیگران را پایمان کرده است، و عملی که بدون نظر شخصی و بر اساس احکام عینی فرد مقصر و گناهکار را محکوم می نماید هرگز کوچکترین شباهتی وجود ندارد و این امر را مقابله بالمثل نمی توان گفت مگر به شکلی استعاری و مجاز.

چهارمین اشتباه این نظریه این است که اگر ادعای آن درست باشد و دولت و جامعه با اجرای مجازات اعدام به خشونت افراد جامعه کمک نماید در آن صورت شرایطی خواهد بود که مجازات اعدام به جای "ردع و منع" به عکس آن منجر می گردد. واضح است که اگر چنین شرایطی متحقق باشد امر بهائی مجازات اعدام را توصیه نکرده و حبس ابد را مجاز خواهد شمرد. اما اگر چنین نیست یعنی مجازات اعدام رادع و مانع است در آن صورت گفتن اینکه مجازات اعدام به افزایش خشونت در جامعه می انجامد سفسطه ای بیش نیست.

انتقاد دیگر بر مجازات اعدام بیانگر این نکته است که اگر کسی بی گناه باشد و اعدام بشود در آن صورت نمی توان او را احیاء کرد. این انتقاد نکته مهمی را بیان می کند اما از آن نمیتوان لغو مجازات اعدام را نتیجه گرفت. اولاً در شرائطی که نظام قضائی از تعصبات نژادی، قومی، مذهبی، جنسی و غیره آزاد باشد و احکام آن دقیق و صحیح باشد امکان اینگونه اشتباهات به حد اقل خواهد رسید. ثانیاً مجازات اعدام در شرایطی مورد قبول امر بهائی است که بتواند رادع و مانع باشد. در آن صورت حتی اگر اشتباهات معدودی نیز به عمل آید، در عوض جان چندین برابر انسان های بی گناه نجات خواهد یافت. در این صورت لغو مجازات اعدام در آن شرایط در واقع

انتخاب قتل هزاران بی گناه بخاطر امکان اشتباه در مورد یک مجرم خواهد بود همانگونه که حضرت ولیّ امرالله متذکّر شده اند قوانین صحیح کلی را صرفاً به خاطر امکان استثناء و اشتباه نباید کنار گذارد.

و بالاخره چهارمین انتقاد از اصل اخلاقی دفاع می کند. بدین ترتیب که میگوید زندگی انسان مقدّس است و لذا هیچکس و هیچ چیز حقّ اخذ حیات را ندارد. این استدلال نیز اشتباهات متعدّدی را در بر دارد. اولاً جالب است که همین افراد معمولاً از طرفداران سرسخت آزادی مطلق برای سقط جنین می باشند بدون آنکه به پیچیدگی و دشواری اخلاقی این امر اعتناء نمایند. ثانیاً ایشان در لحظه ای که جان خودشان در خطر باشد و برای دفاع از آن باید جان دیگری را به خطر انداخت میان جان خود که بی گناه است و جان متعدّی که ستمکار است جان خود را انتخاب می کنند و این امر را صحیح و اخلاقی می شمارند. ثالثاً باز باید تأکید کرد که دفاع بهائی از مجازات اعدام مشروط به آن است که این مجازات اثر جدّی "ردع و منع" داشته باشد. در آن صورت سخن کسانی که از تقدّس جان انسان سخن می گویند و از آن لغو اعدام را نتیجه می گیرند صرفاً به این معنی است که میان سلب حیات از چندین بی گناه و سلب ایشان مسألهء انتخاب میان کشتن چندین بی گناه است یا یک نفر گناهکار قاتل. واضح است که اگر از رأفت و ترحم منحرف و مجازی فراتر برویم عدالت و شفقت راستین مستلزم مجازات شدید کسانی است که به این حقّ مقدّس تخطّی کنند.

در پایان باید به یک نکتهء مهمّ نیز توجّه کنیم. اصولاً کسانی که منکر جهان بالا و جنبهء الهی انسان می باشند نمی توانند به درستی و بدون تناقض از "تقدّس انسان" سخن بگویند. اهل بهاء به تقدّس حیات آدمی معتقدند و بدین جهت هدف و اصل دیانت بهائی وحدت عالم انسانی و عزّت و علوّ و ارتفاع مقام انسان است. اما این تقدّس را بر اساس جوهر رحمان و آیت الهی که در وجود انسانی نهفته است بنا می سازند. به عبارت دیگر کلمهء الهی است که تقدّس می بخشد و کلمهء الهی برای متعدّدی به تقدّس حیات حکم سلب حیات می فرماید. اما این حقّ سلب حیات به آن خاطر است که به ازاء جان قاتل جان بی گناهان را نجات می بخشد.

یادداشت ها

1 - مفاوضات: چاپ هند، 1983 م، ص 189

2 - مجموعهء الواح مبارکهء جمال قدس ابهی که بعد از کتاب مستطاب اقدس نازل شده، لانگنهاین آلمان، 137/1980، ص 74.

3 - مأخذ بالا، ص 90

4 - مأخذ بالا، ص 34

5 - مفاوضات، چاپ هند، ص 186

6 - مجموعهء الواح مبارکه ... بشرح بالا، ص 53.

* اصطلاحات مختلف مربوط به مجازات مثل کیفر و قصاص و غیره که در این مقاله آمده عموماً منظور "مجازات" به معنای عام آن است و نه معنای اصطلاحی شرعی و عرفی هریک از این لغات.-

[بستن این پنجره](#)