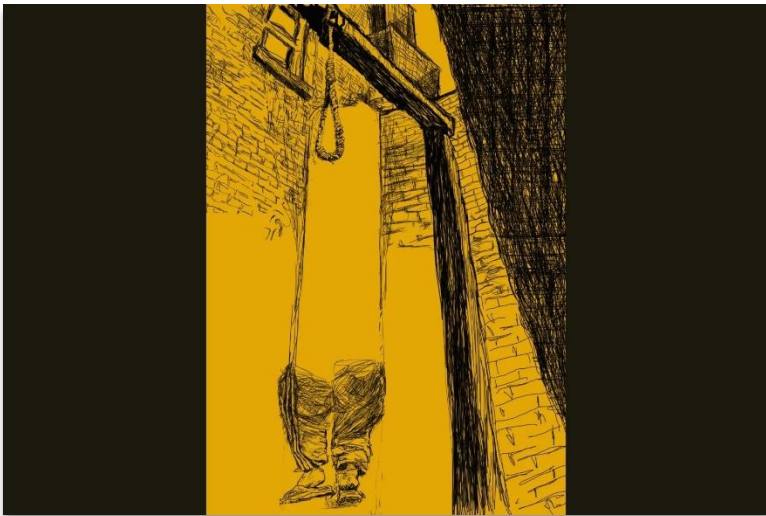


# ابطال توهمی مرگبار

## نقد نظرات شروین و کیلی درباره‌ی مجازات اعدام

تقدیر اقتصادی

رضا جاسکی



اثر سولماز پیرهادی

در این نوشته می‌کوشم نشان دهم که دفاع از مجازات اعدام، حتی وقتی با زبان تاریخ، سنت، نظم یا بقا بیان می‌شود، در نهایت به مشروعیت‌بخشی به خشونت دولتی می‌انجامد. از همین رو، در بخش‌های بعدی به سراغ دستگاه فکری شروین و کیلی می‌روم و استدلال می‌کنم که نظریه‌ی ایرانی‌شهری و مدل مفهومی او، مرز میان توصیف تاریخ و داوری اخلاقی را مخدوش می‌کند. با رجوع به نمونه‌ی هخامنشی، توضیح می‌دهم که مدارا و تکثر، هرچند بخشی از واقعیت آن امپراتوری بود، اما در کنار آن، شکنجه، سرکوب و کشتار نیز نقشی اساسی در حفظ قدرت داشت. با تکیه بر پژوهش بروس لینکلن نشان می‌دهم که مجازات در آن دوره فقط ابزار تنبیه نبود، بلکه کارکردی سیاسی، دینی و نمایی برای تثبیت اقتدار شاه داشت. در بررسی دوره‌ی قاجار نیز استدلال می‌کنم که کاهش نسبی اعدام و شکنجه، نه حاصل یک سنت دیرپای دادگرانه، بلکه بیشتر نتیجه‌ی تمرکز قدرت دولتی و آغاز اصلاحات اداری و قضایی بود. سپس با اشاره به گذار به نظام کیفری مدرن، تفاوت میان شکنجه‌ی آیینی و نمایی گذشته و مجازات بوروکراتیک و قانونی جدید را برجسته می‌کنم. در ادامه، بنیاد نظری و کیلی را نوعی تقلیل‌گرایی طبیعی می‌دانم که می‌کوشد از بقا، انتخاب طبیعی و تداوم تاریخی، برای توجیه نهادهای خشن اجتماعی استفاده کند. تأکید من این است که بقای یک نظم سیاسی یا دوام تاریخی یک سنت، هرگز به معنای عادلانه بودن آن نیست. به همین دلیل، نمی‌توان اعدام را با ارجاع به تاریخ ایران، مفهوم داد، یا ضرورت حفظ نظم اجتماعی موجود توجیه کرد. نتیجه‌ای که می‌گیرم روشن است: اگر عدالت قرار است معنایی فراتر از حفظ قدرت داشته باشد، باید قاطعانه در برابر شکنجه و مجازات اعدام بایستد.

## یک

شروین و کیلی یکی از نویسندگان پرکار ایرانی در سال‌های اخیر بوده است. او نه فقط در عرصه‌ی جامعه‌شناسی، زیست‌شناسی، تاریخ ایران و فلسفه می‌نویسد بلکه در عرصه‌ی رمان و ادبیات نیز آثاری منتشر کرده و در بحث‌های سیاسی ایران نیز حضوری

جدی دارد. کتاب‌های متعددی در نقد تاریخ‌نگاری ایرانی نوشته است. او یک نظریه‌پرداز ایران‌شهری است ولی نظرات او با سیدجواد طباطبایی اختلافات مهمی دارد. طرفدار سیستم شاهنشاهی است اما خود را سلطنت‌طلب تلقی نمی‌کند. از نظر او، نظام شاهنشاهی اصیل ایرانی با نظام‌های سلطنتی در اروپا و بسیاری از کشورهای آسیایی متفاوت بوده است. علت اصلی از نظر وکیلی این است که در نظام شاهنشاهی «اصیل» ایرانی پادشاهی لزوماً به فرزند ارشد نمی‌رسید بلکه شاه بر پایه‌ی شایسته‌سالاری در خاندان و تأیید بزرگان انتخاب می‌شد، در حالی که سلطنت‌طلبی مدرن بر جانشینی موروثی بنا شده است. همچنین مفهوم فرهنگ‌مندی در نظام شاهنشاهی به این معنی است که پادشاه زمانی مشروع است که بتواند رفاه، آبادانی و پیروزی کسب کند. در گذشته، اگر شاه در این موارد ناتوان بود مشروعیتش را از دست می‌داد، در حالی که در مدل‌های اروپایی و مصری، سلطنت حق الهی و غیرقابل سلب بود. او بر یک تفاوت دیگر انگشت می‌نهد که شاهنشاهی ایرانی برخلاف تصورات معمول و «شرق‌شناسانه»، «خودکامه» نبوده و پادشاهان «مقتدری» در تاریخ ایران به دلیل عملکردشان «خلع» شده‌اند. از این رو نظام سلطنتی «نهادی مدرن» است، در حالی که نظام شاهنشاهی باید با مفاهیم امروز «روزآمد و بازسازی» شود. او مثلاً معتقد است ناصرالدین شاه کم‌تر از ملکه ویکتوریا در انگلستان که همزمان با او در بریتانیا و مستعمرات آن حکومت می‌کرد، «خودکامه» بود. (وکیلی-سلامت، ۱۴۰۴) به‌طور خلاصه، از نظر وکیلی نهاد شاهنشاهی یک «سیستم پیچیده‌ی تاریخی» بود که بر اساس خرد و شایستگی اداره می‌شد، نه آن که یک فرد به صورت مادام‌العمر و موروثی حاکم مطلق باشد.

وکیلی با این نظریه‌پردازی و با تعاریف خود در مقابل سلطنت‌طلبان امروز قرار می‌گیرد و طرفداران رضا پهلوی دل‌خوشی از او ندارند، زیرا وی مشخصاً خواهان بازگشت وارث آخرین خاندان سلطنتی ایران نیست و مشروعیت را ارثی تلقی نمی‌کند. از طرف دیگر، وکیلی با نظرات ویژه‌ی خود درست در نقطه‌ی مقابل مورخی چون همایون کاتوزیان قرار می‌گیرد. از نظر کاتوزیان، ایران یک «جامعه‌ی کلنگی» یا کوتاه‌مدت است، زیرا به دلیل استبداد و ناامنی، هیچ انباشت سرمایه، دانش و ساختاری صورت نمی‌گیرد و هر چند وقت یک‌بار همه چیز تخریب و از نو ساخته می‌شود. از نظر کاتوزیان، قدرت شاه در ایران مطلق و فوق قانون بوده و هیچ طبقه‌ی اجتماعی مستقلی

در ایران مانند اروپا وجود نداشته، تا بتواند قدرت شاه را مهار کند. در مقابل، وکیلی می‌گوید اول، ایران یکی از «پایدارترین» «سیستم‌های پیچیده در تاریخ جهان» است که علی‌رغم هجوم‌ها و شکست‌های سیاسی متعدد، هسته‌ی سخت هویت و دانش خود را حفظ و دوباره بازتولید کرده است. دوم، نظام شاهنشاهی ایران، بر اساس حقوق، قانون و توزیع قدرت بین نهادهای مختلفی مانند دین، سیاست و جنگاوری بنا شده بود و پادشاهان در چارچوبی سیستمی عمل می‌کردند. این سیستم مانع خودکامگی شاه می‌شد. سوم، کاتوزیان در تاریخ ایران دره بزرگی بین شاه و مردم، «دولت و ملت» می‌بیند اما در مقابل، وکیلی ضمن اذعان به برخی گسست‌ها و تقابل‌ها، در مجموع منکر تضادی بین نخبگان و مردم است و معتقد است هویت و نظام پیچیده‌ی شاهنشاهی ایرانی، محصول همکاری خلاقانه‌ی مردم و نخبگان در طول تاریخ بوده است. در نهایت، کاتوزیان آینده‌ی ایران را به‌خاطر ساختار کلنگی ایران تا حدی تیره‌وتار می‌بیند، در حالی که وکیلی معتقد است در ایران ساختارهای بومی بسیار قدیمی و منحصربه‌فردی وجود دارند که می‌توان در صورت استفاده‌ی صحیح از این ظرفیت‌های خفته‌ی «تمدن ایرانی» شکوه گذشته‌ی کشور را به ایران بازگرداند.

وکیلی اگرچه طرفدار نظریه‌ی ایران‌شهری است اما در مقابل «فیلسوف ایران‌شهر» یعنی سیدجواد طباطبایی نیز قرار می‌گیرد. نقد وکیلی بر طباطبایی را می‌توان در این نکته خلاصه کرد که از نظر او، طباطبایی با وجود آن که «فیلسوف ایران‌شهر» تلقی می‌شود اما او به‌شدت «اروپامدار» و تحت تأثیر الگوهای غربی قرار دارد. برخی از مهم‌ترین اختلافات آنها چنین است. اول، طباطبایی که فیلسوفی هگلی است معتقد است که اندیشه در ایران پس از قرن پنجم هجری متوقف شد و به «امتناع» رسید. پس از آن، ایران به عصر انحطاط قدم گذاشت. وکیلی در مقابل معتقد است که در دوران موردنظر طباطبایی ایران به‌مثابه یک سیستم پیچیده، مدام در حال تغییر شکل و بازآفرینی خود بود و حتی در دوران «انحطاط» طباطبایی در حوزه‌هایی مانند عرفان، هنر، معماری،... دستاوردهای عظیمی به دست آورد. از این‌رو ایران دچار «امتناع اندیشه» نشد بلکه «مسیرهای متفاوتی» را برای بقا و شکوفایی برگزید. طباطبایی چون «اروپامدار» است و به‌دنبال «فلسفه‌ی سیاسی» در معنای یونانی و غربی آن است، نمی‌تواند این شیوه‌های متفاوت بقا و شکوفایی را ببیند و از این‌رو حکم زوال کل تمدن

را می‌دهد. طباطبایی به خاطر دید فلسفه‌ی سیاسی خود قادر به دیدن لایه‌های متفاوت «سیستم پیچیده»ی «تمدن ایرانی» نیست و تغییرات سیستمی را با «زوال» اشتباه می‌گیرد. در نهایت آن که می‌توان چنین گفت که طباطبایی طرفدار نوعی «تاریخ‌نگاری شکست» است، در حالی که وکیلی به دنبال استخراج الگوهای تداوم و قدرت ایران‌شهری است.

با وجود آن که وکیلی نویسنده‌ای بسیار پرکار و سخنوری بسیار ماهر است که در رسانه‌های اجتماعی حضوری گسترده دارد، و از این نظر نیز در نقطه‌ی مقابل طباطبایی قرار می‌گیرد، با این حال طرفداران او در مقایسه با طباطبایی بسیار اندک است. علت اصلی این پدیده قبل از هر چیز احتمالاً آن است که طباطبایی در مورد «زوال»، «انحطاط»، «امتناع اندیشه»، «عقب‌ماندگی» و «شکست» سخن می‌گوید، در حالی که وکیلی طرفدار «تداوم تمدنی» و «خوش‌بینی» است. همچنین وکیلی نظرات خود را بر پایه‌ی سیستم «زُروان» و «قلبم» (در زیر توضیح داده می‌شود) قرار داده است که موضوع را برای بسیاری از خوانندگان مشکل می‌سازد.

## دو

وکیلی سیستم پیچیده‌ی خود را بر پایه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های اجتماعی نیکلاس لومان (Niklas Luhmann) قرار می‌دهد. لومان معتقد بود که سیستم‌های اجتماعی از «ارتباطات» ساخته شده‌اند و نه افراد. ویژگی اصلی این سیستم‌ها این است که اول، سیستم‌ها خودپا هستند و خود را تولید و بازتولید می‌کنند. دوم، سیستم‌ها با ایجاد یک مرز، خود را از پیچیدگی‌های محیط جدا می‌کنند تا بتوانند پیچیدگی را مدیریت کنند. سوم، هر سیستمی دارای کدهای دوگانه است، مثلاً سیستم اقتصادی کد سود/زیان و یا سیستم حقوقی، کد قانونی/غیرقانونی دارد. وکیلی ضمن پذیرش کلی نظرات لومان، معتقد است که لومان بهای زیادی به محیط می‌دهد و انسان را از نظریه‌ی سیستم‌های اجتماعی حذف کرده است. او برای بازگرداندن «سوژه‌ی انسانی» مدلی به نام «قلبم» را ایجاد کرده که در آن سوژه‌ی انسانی بر پایه چهار متغیر، «قدرت، لذت، بقا، معنا» (قلبم) قرار دارد یا به عبارتی، سوژه‌ی انسانی برپایه‌ی این مدل رفتار می‌کند.

حال انسان‌ها برای آن که بتوانند این چهار متغیر را مدیریت کنند، سیستم‌های کلانی مثلاً دولت یا مذهب را ایجاد می‌کنند. در واقع سیستم‌ها ابزارهایی هستند برای ترازوی چهار متغیر یادشده. آنچه که وکیلی از لومان اخذ می‌کند، این است که سیستم‌ها برای زنده ماندن باید بتوانند با پیچیدگی محیط مقابله کنند و مرزهای سیستم را حفظ نمایند. این ایده، یعنی مقابله با بی‌نظمی و یا آنتروپی، در مدل وکیلی «بقا» نامیده می‌شود. از نظر او تاریخ ایران به خوبی شهادت بر یک سیستم لومانی بسیار پایدار می‌دهد که طی هزاران سال توانسته علی‌رغم حملات خارجی خودش را بازتولید کند. وکیلی بر پایه‌ی سیستم‌های اجتماعی لومان، یک دستگاه نظری میان‌رشته‌ای بر پایه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده به نام زُرّوان<sup>۱</sup> ایجاد کرده که در آن به بازتعریف مفهوم «من» (فردیت) و رابطه‌ی آن با «نهاد» (ساختارهای اجتماعی) می‌پردازد. (وکیلی، ۹) وکیلی در نظریه‌ی زُرّوانی خود از کلیدواژه‌ای به نام «فراز» استفاده می‌کند. «فراز» از نظر او چهار سطح از پیچیدگی مربوط به «من» را نشان می‌دهد. «فراز» از ترکیب چهار کلمه «فرهنگی، روانی، اجتماعی و زیستی» تشکیل شده است. سطح زیستی بنیادی‌ترین لایه‌ی «فراز» است.

با این مقدمات، می‌توان به نظرات وکیلی درباره‌ی اعدام اشاره کرد. معمولاً وکیلی در باره‌ی مسائل بسیار متعدد، و به صورت کلی صحبت می‌کند. این روش به او این امکان را می‌دهد که در مقابل انتقاد دیگران، با این توضیح که منظور من این نبود، بتواند خود را از شر پرسش‌های دشوار رها سازد. با این حال، او در ابتدای کتابچه‌ی کوچک خود در مورد دفاع از اعدام، ضمن تأکید بر یک گزاره‌ی کلی که «کشتن یک انسان شدیدترین و بدترین جرم است»، در نهایت چنین می‌گوید: «کشتن انسان، به معنای از میان بردن بنیادی‌ترین لایه‌ی فراز یعنی سطح زیستی است، کل دایره‌ی امکان قلبم را از بین می‌برد. یعنی با کشتن انسان و منتفی شدن بقای وی، خودبه‌خود کل دامنه‌ی قدرت و لذت و معنای او نیز منتفی می‌شود. در این معنا، کشتن انسان همواره شدیدترین جرم یا گناه قلمداد می‌شده و با از میان برداشتن قاتل تلافی می‌شده است» (وکیلی، ۸: ۱۳۹۵). او تا این‌جا در واقع قانون چشم در برابر چشم را توضیح می‌دهد اما «دیدگاه زُرّوانی» خود را نیز اضافه می‌کند: «به بیان زُرّوانی یعنی کسی که

کلّ دایره امکان قلبم دیگری را منتفی کند، دایره‌ی امکان قلبم خویش را از دست خواهد داد.» (همان)

داریوش بزرگ در یکی از کتیبه‌های خود در تخت‌جمشید از سه آفت بزرگ امپراتوری، سپاه دشمن، خشکسالی و دروغ<sup>۲</sup> یاد می‌کند و از اهورامزدا می‌خواهد که کشور را از این سه آفت مصون دارد. او همچنین در جای دیگری از سه عنصر که عامل پیروزی و بقای امپراتوری هستند نام می‌برد: بوم یا سرزمین که باید از آلودگی و دشمن پاک باشد؛ شادی که اهورامزدا آن را برای مردم آفرید و مردم که باید تحت فرمان قانون (داته) و راستی (ارتا) زندگی کنند. از این جهت، بنا بر نظر وکیلی داریوش به‌طور روشنی مفهوم داد (داته) را در حکومت خود تبیین کرد و نظام حقوقی کاملی بر پایه‌ی «قلبم» - بوم (بقا)، مردم (قدرت)، شادی (لذت) و اهورامزدا (معنا) - ایجاد نمود. در نتیجه در آن زمان نظام روشنی برای مجازات مجرمان و نیز اشدّ مجازات یعنی اعدام شکل گرفت. با این حال، شاهان هخامنشی در اجرای حکم اعدام رعایت اعتدال را می‌کردند. مثلاً بنا به گفته‌ی هرودوت، داریوش بزرگ حکم اعدام یکی از قضات خود را به خاطر «کارهای نیک» گذشته‌اش منسوخ کرد.<sup>۳</sup>

وکیلی معتقد است در زمانی که فرانسوی‌ها به‌تازگی از «حمام خون انقلاب‌شان فراغت یافته بودند و کشتار یهودیان در پوکروم روس‌ها جاری بود و مقدمه‌ای برای نسل‌کشی‌های بعدی آلمانی‌ها و انگلیسی‌ها محسوب می‌شد، ... [ما] در دوران محمدشاه قاجار قانون منع اعدام در ایران را داریم» (وکیلی، ۱۱: ۱۳۹۵)<sup>۴</sup> پس از آن که این فرمان در دوران ناصرالدین‌شاه لغو شد باز فقط شاه اجازه‌ی فرمان اعدام را داشت و نه والیان و همین امر در مورد مظفرالدین‌شاه و احمدشاه نیز صدق می‌کند. وکیلی نتیجه می‌گیرد که در دوران محمدشاه، ناصرالدین‌شاه، مظفرالدین‌شاه و احمدشاه یعنی «در دوران حکومت این چهار شاه قاجار که روی هم رفته نزدیک به ۸۰ درصد زمامداری این دودمان را در اختیار دارند، با شمار بسیار اندکی از اعدام مجرمان روبرو هستیم» (وکیلی، ۱۳۹۵: ۱۲). از نظر وکیلی همین روایت در مورد دودمان پهلوی نیز صحت دارد. وکیلی حتی در مصاحبه‌ای با سبحان یحیایی در رسانه‌ی پانوراما مدعی شد که کشتار دی ۱۴۰۴ توسط کسانی صورت گرفت که «هویت ایرانی» نداشتند، زیرا کسی که در

«تمدن ایرانی» بزرگ شده باشد قادر به انجام چنین کاری نیست. (وکیلی، ۱۴۰۴) او در نهایت نتیجه می‌گیرد که «موضع من درباره‌ی مجازات اعدام دادگرانه است، یعنی بر اساس بازسازی مفهوم داد و بازآفرینی نظم برخاسته از قانون طبیعت/قرارداد اجتماعی استوار شده است». (وکیلی، ۱۳۹۵:۸۰) وکیلی این نتیجه را بر اساس سیر دادگری در تاریخ گذشته ایران می‌گیرد. اما این دادگری چگونه بود؟

### سه

نظر بسیاری از مورخان در مورد حکومت هخامنشیان بر این است که در امپراتوری مزبور مداراگری فراوانی نسبت به اقوام و ادیان وجود داشت و این که داریوش بر مردم و شادی آنها تأکید داشت خود نشانه‌ای از یک شکل حکومتی بسیار تکثرگرا و مداراجو بود. این تصویر عمومی در اوایل این قرن با کتاب بروس لینکلن به نام «مذهب، امپراتوری و شکنجه» (لینکلن، ۲۰۰۷) کمی تغییر کرد و موجب بحث‌های فراوانی شد. به دلیل رویکرد ساختارگشایانه و انتقادی لینکلن به دوره‌ی هخامنشی، روش او در تحلیل «ایدئولوژی قدرت»، فاصله‌گرفتن از نگاه‌های رمانتیک به دوران هخامنشی، استفاده‌ی گسترده‌ی وی از منابع مختلف، باعث شد تا برخی او را متهم به استفاده از روش‌های شرق‌شناسانه در برخورد با ایران هخامنشی کنند. اما لینکلن چه می‌گوید؟ لینکلن به‌عنوان یک دین‌شناس و مورخ ادیان، در واقع در چند اثر خود درباره‌ی هخامنشیان سعی دارد به این پرسش‌ها پاسخ دهد: آیا فرمانروایان هخامنشی زرتشتی بودند یا نه؟ یکتاپرست بودند و یا چندخدا باور؟ آیا سیاست‌های آنان در قبال دیگر ادیان با نوعی مدارا همراه بود؟ حمایت دولتی از آیین‌های قربانی کردن، جایگاه کاهنان در دستگاه امپراتوری و پرسش‌های مشابه بوده است. علت اصلی اختلافات میان پژوهشگران نیز از جمله تعیین رابطه‌ی نسبت «زرتشتی‌گری» با فرمانروایان و جامعه‌ی هخامنشی بوده است. در کتیبه‌های تخت جمشید ایزدان ایلامی جایگاه برجسته‌ای دارند. با این حال برای درک دین در دوران هخامنشی باید رابطه‌ی سه‌گانه بین سه زبان فارسی باستان، اوستایی و پهلوی را درک کرد. (لینکلن، ۲۰۲۱:۱۱۹) اول، زبان اوستایی زبانی کهن و بخش‌های قدیمی آن قدیمی‌تر از زبان فارسی باستان بود که در شرق

ایران رواج داشت. زبان متون مقدس زرتشتی بود که پیچیدگی بیشتری نسبت به زبان فارسی باستان داشت. دوم، زبان فارسی باستان در منطقه‌ی جنوب غربی ایران رایج، و زبان کتیبه‌های سلطنتی تخت جمشید و کتیبه‌ی بیستون و در واقع زبان سیاست و امپراتوری بود. سوم، زبان پهلوی که در دوران ساسانیان رواج داشت و فرزند فارسی باستان و اوستایی بود. از نظر لینکلن، زبان اوستایی منبع الهیات و اسطوره‌ها بود. در فارسی باستان این اسطوره‌ها توسط فرمانروایان هخامنشی برای اهداف سیاسی به کار گرفته می‌شدند. در دوران ساسانی، این مفاهیم از حالت سیاسی محض خارج شده و به صورت یک الهیات مدون و سیستماتیک درآمد.

اهورامزدا در هر سه زبان از ریشه‌ی مشترکی مشتق شده است اما در دوران هخامنشی اهورامزدا بیش از هر چیز به‌عنوان آفریننده و حامی سلطنت در نظر گرفته می‌شد. واژه‌ی «مزدا» در اینجا به معنای خرد است اما خردی که به پادشاه قدرت می‌دهد که جهان را مدیریت کند و به سرکوب «دروغ» پردازد. این اهورامزدا، خدایی است که برای مردم «شادی» آفرید. در حالی که اهورامزدا در دوران ساسانی بسیار کلامی و انتزاعی می‌شود. در کتیبه‌های هخامنشی واژه‌ی «هریمن» به‌صراحت دیده نمی‌شود، بلکه دشمن اصلی، «دروغ» است. در زبان پهلوی، اهورامزدا در مقابل «هریمن» تعریف می‌شود. مسئله‌ی اصلی مبارزه با نیروهای تاریکی در طول تاریخ کیهانی است. به عبارت دیگر، اهورامزدا در دوران هخامنشی بیشتر «خدای امپراتوری» است که اراده‌اش از طریق پادشاه بر زمین جاری می‌شود و «بار سیاسی» زیادی دارد در حالی که در متون پهلوی به یک شخصیت مقدس الهی، در نظامی دینی بسیار سازمان‌یافته با دغدغه‌های اخلاقی و فرجام‌شناسانه، بدل می‌شود.

حال باید در نظر داشت که بین کوروش بزرگ و داریوش از نظر دینی و ایدئولوژیک گسست وجود دارد. کوروش در استوانه‌ی معروفش، خود را «شاه انشان» می‌نامد که یک عنوان اصیل ایلامی است. او تأکید بر خدایان محلی مانند مردوک در بابل داشت. کوروش آگاهانه خود را تحت حمایت خدایان محلی قرار داد. برای او کسب مشروعیت توسط مردم مغلوب، از طریق پذیرش خدایان آنها صورت می‌گرفت. ° با روی کار آمدن داریوش اول، یک گسست ایدئولوژیک رخ داد. داریوش آگاهانه بین سلطنت خود و

اهورامزدا یک رابطه‌ی جدایی‌ناپذیر ایجاد کرد. الگوی زرتشتی و مفاهیم کلیدی مانند «راستی» در مقابل «دروغ» بیشتر مورد استفاده قرار گرفت و انحصارگرایی دینی جایگزین تکثرگرایی شد. دیگر از خدایان بیگانه مانند مردوک خبری نیست و همه چیز حول اهورامزدا می‌چرخید. این لزوماً به معنای تغییر در دین شخصی نبود. چنانکه «ووتهر هنکلمن» نشان داده است، حتی در دوران داریوش و خشایارشا، دولت قربانی‌هایی برای خدایان ایلامی می‌داد. گسست در سطح ایدئولوژی رسمی و تبلیغات پادشاهی بود. در سطح زیرین جامعه و حتی در بخش‌هایی از مدیریت دولتی، سنت‌های قدیمی ایلامی رواج داشت. داریوش برای مشروعیت بخشیدن به حکومت لرزان خود به یک ساختار نوین قدرت نیاز داشت.<sup>۱</sup> دین به یک «ایدئولوژی امپراتوری» بدل شد. داریوش برای حکومت خود فرمول آفرینش خدا، زمین، آسمان، مردم و شادی را به ابتدای کتیبه‌های خود اضافه کرد تا سلطنت را به‌عنوان بخشی از نظم کیهانی توجیه کند.

در کتیبه‌ی بیستون،<sup>۲</sup> شورش‌ی اسیر در مقابل داریوش به اضافه‌ی گئومات مغ در زیر پای او، نقش بسته که نشان از تلاش داریوش برای بازگرداندن نظم به جهان آشفته دارد. داریوش با ردیف کردن این افراد در مقابل خود قصد داشت نشان دهد که چگونه «دروغ» می‌تواند در سراسر امپراتوری (از بابل تا مرو) پراکنده شود. داریوش با نسبت دادن «دروغ» به تمام شورشیان تأکید داشت که سرکوب شدید و بی‌رحمانه‌ی شورشیان، یک وظیفه‌ی مقدس دینی برای بازگرداندن «راستی» به جهان بود. آنها نمادهای عینی نیروهای اهریمنی بر روی زمین بودند. با جمع اعداد ذکر شده در کتیبه‌ی بیستون، می‌توان نتیجه گرفت بیش از صد هزار نفر در سرکوب شورشیان کشته و اسیر شدند. بنا بر تخمین‌های پژوهشگران در آن زمان جمعیت امپراتوری هخامنشی بین ۱۷ تا ۳۵ میلیون تخمین زده می‌شود. اگر برای ساده کردن، جمعیت امپراتوری را ۲۰ میلیون فرض شود آن‌گاه در حدود نیم درصد از جمعیت امپراتوری کشته و اسیر شدند. باید اضافه کرد که اگر ارقام یادشده فقط نسبت به جمعیت تخمینی مناطق شورش‌ی در نظر گرفته شود، آن‌گاه می‌توان به این نتیجه‌ی بسیار غم‌انگیز رسید که بین ۳ تا ۵ درصد جمعیت مناطق شورش‌ی در عرض یک‌سال کشته و اسیر شدند.

از این رو، داریوش با یک قتل عام بزرگ سعی داشت نشان دهد که سرنوشت همه‌ی مخالفان سیاسی وی چگونه خواهد بود و آنها را مرعوب کند. از سوی دیگر او تلاش نمود این «جراحی کیهانی» را با این نظر که همه‌ی آنان پیرو «دروغ» بودند و حذف این افراد برای بازگرداندن «شادی» به امپراتوری ضروری است، مشروعیت ببخشد. کتیبه‌ی بیستون، یک ابزار تبلیغاتی برای حکومتی بود که هم مدعی اعطای شادی به مردم بود و هم گوش و بینی مخالفان خود را می‌برید.

## چهار

آیا مجازات‌های امپراتوری هخامنشی صرفاً ابزارهای سیاسی برای حفظ حکومت بودند؟ به عبارت دیگر، آیا پادشاهان هخامنشی خود به خوبی به تضاد بین منویات قلبی و کردار و گفتار رسمی خویش آگاه بودند؟ احتمالاً از نظر آنان تضادی وجود نداشت. در ایران باستان جهان صحنه‌ی نبرد میان «اشه» راستی و نظم بر علیه «دروغ» بود. شاه هخامنشی خود را نه فقط یک حاکم، بلکه معمار نظم الهی بر روی زمین می‌دانست. وظیفه‌ی حاکم، مبارزه با سرباز «دروغ» بود. برای این مبارزه «علامت‌گذاری» «دروغگو» اهمیت زیادی داشت و برای همین می‌بایستی افراد «مجرم» از طریق فیزیکی و به‌طور مشهودی، مانند بریدن گوش و بینی مجازات می‌شدند تا از این طریق کذب درونی‌شان در ظاهرشان نیز کاملاً نمایان شود. در واقع، پادشاه می‌بایستی از طریق خشونت جهان را به حالت «بی‌نقص» گذشته بازگرداند.

آیا مجازات‌های کتیبه‌ها به همان شکلی که نوشته شده بود، هر روز به اجرا در می‌آمدند؟ به عبارت دیگر، کوچه و بازار پر از آدم‌های بی‌گوش و بینی بود؟ قطعاً نه. آنها «بیانیه‌های الهیاتی» بودند. پادشاه از این طریق اعلام می‌کرد که به‌عنوان نماینده‌ی اهورامزدا، قدرت و حق اخلاقی آن را دارد که «دروغ» را از طریق مجازات ریشه‌کن نماید. سرکوب شورش از نظر او یک «تطهیر مقدس» کیهانی نیز بود. بنابراین لازم است مجازات در آن دوران را در متن مفاهیمی چون «دیوشناسی» و «آفرینش» در سنت‌های کهن آن زمان تحلیل کرد.

لازم است توضیح داده شود که خشونت مختص امپراتوری هخامنشی نبود. در

ایران باستان اگرچه نوعی از برده‌داری وجود داشت اما وسعت برده‌داری در مقایسه با یونان بسیار ناچیز بود. در یونان شهادت برده زمانی قابل قبول بود که از وی تحت شکنجه گرفته شده باشد، زیرا یک برده فقط تحت اعمال خشونت و فشار جسمی حقیقت را بیان می‌کرد. اعدام‌های خشن مانند اعدام با تخته، که در آن شخص محکوم را به تخته می‌بستند تا از گرسنگی و تشنگی بمیرد بسیار عادی بود. پاکسازی‌های نظامی زنان و کودکان طی جنگ‌ها - مانند کشتن مردان جزیره‌ی «ملوس» در جنگ پلوپونزی - وجود داشت. با این حال، خشونت در یونان اغلب یک تصمیم جمعی بود (تصمیم دادگاه‌ها یا مجمع شهروندان). مرز بین شهروند و غیرشهروند مشخص بود و اعمال خشونت در حق بردگان یک عمل مدنی پذیرفته شده بود. تفاوت اصلی در اعمال خشونت در امپراتوری هخامنشی نحوه‌ی اعمال آن از بالا به پایین از طریق خدا، شاه،... به پایین‌دستی‌ها بود. در یونان خشونت نه عمودی بلکه از جهاتی «افقی» بود. اگرچه خشونت از سوی یک اقلیت شهروند بر بردگان اعمال می‌شد، اما به‌نوعی جمعی و برای «بقای» شهر بود. با وجود این تخمین زده می‌شود که در اسپارت نسبت بردگان به اهالی آزاد هفت به یک بود و در آتن احتمالاً در حدود یک به یک (فقط در مقایسه با مردان شهروند و نه کل جمعیت غیربرده). در مقابل، در تخت جمشید بخش بزرگی از نیروی کار مزدبگیر بودند. علی‌رغم همه‌ی اختلافات مهم، اکثریت مردم پایین‌دست در جهان باستان از حقوق عادلانه و برابری برخوردار نبودند.

تفاوت مهمی که باید درباره‌ی امپراتوری هخامنشی در نظر گرفت، این است که بخش بزرگی از جهان با اقوام‌ها، مذهب‌ها، زبان‌ها و سنن مختلفی را در بر می‌گرفت و از این‌رو شاهان هخامنشی مانند داریوش بزرگ در زمان ناآرامی‌ها بسیار سخت‌گیرانه و خشن با شورشیان برخورد می‌کردند اما در زمان آرامش، یک سیستم اداری آرام و مداراگرا در مقایسه با امپراتوری‌های آشوریان و یارومیان وجود داشت. حال، توصیفات دقیقی که در مورد خشونت‌ها و شکنجه‌های هخامنشی به دست ما رسیده از طریق یونانیانی مانند هرودوت، پلوتارک و یا کتزیاس است. یونانیان تمایل داشتند پارس‌ها را «بربرهای خشن و مستبد» توصیف کنند و از این نظر دشمنی و رقابت خاصی وجود داشت. اما آیا هر آن‌چه از طریق یونانیان در مورد شکنجه و خشونت ایرانیان به دست ما رسیده است، دروغ است؟

## پنج

واژه‌ی پردیس از زبان فارسی باستان وارد زبان‌های دیگر گشته است. پادشاهان هخامنشی علاقه‌ی وافری به باغ داشتند باین‌حال هیچ توصیف روشنی از باغ‌های هخامنشی در دست نیست. کاخ‌ها و باغ‌های هخامنشی نمادی از قدرت و ثروت امپراتوری و بهشت بود. با این حال، پردیس چه از نوع هخامنشی و چه زرتشتی آن به معنی یک فضای معین بود که در درون دیوارهای آن همه چیز بی‌نقص به نظر می‌رسید. (لینکلن، ۲۰۰۷) این سیمای بیرونی، از نظر تبلیغاتی اهمیت زیادی داشت. امپراتوری به‌مثابه «بهشت» تلقی می‌شد و برای حفظ آن هر تمردی با بی‌رحمانه‌ترین شکل ممکن سرکوب می‌شد. سیستم «بهشت مداراگری» در صورت تمرد قوم‌ها به یک «ماشین شکنجه‌ی الهیاتی» بدل می‌گشت.

لینکلن در کتاب «دین، امپراتوری و شکنجه» (در ایران: نیمه‌ی تاریک بهشت) به نقل از کتزیاس (یا کتسیاس)، پزشک یونانی دربار اردشیر دوم، نظر او در مورد حادثه‌ی مرگ کوروش کوچک، برادر اردشیر دوم را نقل می‌کند. هدف لینکلن نشان دادن وجود شکنجه‌های وحشتناک در امپراتوری هخامنشی است. در جنگ کوناکسا (۴۰۱ سال قبل از میلاد) کوروش کوچک، برادر اردشیر دوم، که برعلیه برادر خود قیام کرده بود، کشته می‌شود. اردشیر دوم مدعی می‌گردد که شخصاً برادر خویش را به قتل رسانده است. بنا بر روایت کتزیاس کوروش کوچک نه توسط اردشیر دوم بلکه توسط دو تن یکی مهرداد - سرباز ایرانی - و یکی از اهالی کاریه - امروز مستقر در آناتولی ترکیه - به قتل می‌رسد.<sup>۷</sup> فرد اهل کاریه مدعی می‌شود که تنها قاتل کوروش کوچک، او و نه هیچ کس دیگری بوده است. از آنجا که شاه نماینده‌ی راستی و درستی بود، بلافاصله دستور می‌دهد سر مرد کاریه را از گردن جدا کنند، اما مادر ملکه-پاریساتیس به معنی شادمانی فراوان - رسماً از شاه می‌خواهد که فرد دروغگو را به وی سپارند. پاریساتیس برای اثبات این که اردشیر دوم قاتل کوروش کوچک است دستور می‌دهد از شیوه‌ی متون زرتشتی، که بر اساس آن باید حرف مجرم راستی‌آزمایی گردد، استفاده شود. بنا به دستور او به گوش فرد اهل کاریه فلز مذاب ریختند و مرد نگون‌بخت کشته

شد. یعنی او دروغگو بود و منشاء فساد، زیرا نتوانست فلز مذاب را تحمل کند. مهرداد، به سرنوشت وحشتناک دیگری دچار می‌شود و به دستور اردشیر دوم، طی یک مرگ بسیار عذاب‌آور طی ۱۷ روز در اثر مرگ تدریجی کشته شد و مردم این مرگ را مشاهده کردند.

لینکلن از این روایت نتیجه می‌گیرد که اردشیر دوم به وصیت داریوش دوم عمل کرد: «تو ای کسی که در آینده در این‌جا پادشاه می‌شوی: مردی را که دروغ می‌گوید و حيله‌گر را به دوستی نپذیر. آنان را به‌سختی مجازات کن.» (لینکلن، ۲۰۰۷) بنابراین هدف فقط تنبیه یا حتی رنج، به‌تنهایی نبود، بلکه مقصود تعلیم مردم از طریق مشاهده‌ی رنج «مجرمان» بود. هدف ریختن فلز مذاب در گوش متهم، نه انتقام و نه مجازات کردن بلکه بازرسی دقیق، احقاق راستی، زدودن دروغ و کمک به برقراری نظم جهان بود. دربار چگونه می‌توانست چنین شکنجه‌هایی را توجیه کند؟ وظیفه‌ی دستگاه درباری و مسئولان این بود که با وارد کردن فشار بر مظنون، حقیقت را آشکار سازد. اگر در جریان این روند زنده می‌ماند بی‌گناهی متهم اثبات می‌شد، اگر کشته می‌شد به جزای اعمال خود رسیده بود. «دانه» که وکیلی از آن دفاع می‌کند را داریوش چنین توضیح می‌دهد: «او، آن کسی که خرابی به بار آورده است را متناسب با خسارتی که زده است تنبیه می‌کنم.» و پادشاهان هخامنشی از جمله اردشیر دوم نیز چنین کردند. او همه‌ی سربازانی را که دروغ گفته بودند مانند مهرداد مجازات و شکنجه نکرد. به زبان یکی میخ زد چون دروغ گفته بود، اما مجازات مهرداد بسیار سنگین‌تر از گناه دیگر سربازان بود. بنا به گفته‌ی داریوش: نه او و نه دیگر پادشاهان «دروغگو» و «حيله‌گر» نبودند. درست به همین خاطر اگر مهرداد راست می‌گفت، آنگاه شاه دروغ گفته بود و این به معنی برهم‌زدن نظم و بقای جامعه بود. مهرداد «مرتکب خطایی» نشده بود، اما «قلیم» او در مقابل «قلیم» اردشیر دوم هیچ محسوب می‌شد. نه قدرت او به اندازه‌ی شاه بود، نه او می‌توانست مانند شاه مایه‌ی لذت بسیاری شود، نه بقای امپراتوری به او وابسته بود، و راستگویی او، تقدس شاه و حمایت بی‌شائبه‌ی اهورامزدا از پادشاهان هخامنشی را بی‌معنا می‌کرد.

آیا می‌توان به حرف‌های کتزیاس باور کرد؟ او در دربار اردشیر خدمت می‌کرد. مسلماً برخی از یونانیان ایرانی‌ها را «خشن» و «وحشی» قلمداد می‌کردند، اما به صرف

چنین تمایلی نمی‌توان بخشی از روایات را حذف کرد. این گفته‌ی او تناقضی با نحوه‌ی تفکر فرمانروایان هخامنشی نداشت. وکیلی خود از جمله‌ی کسانی است که مثلاً روایت کتزیاس از مرگ کوروش بزرگ، این که در جنگ کشته شد یا بستر طبیعی، را می‌پذیرد (وکیلی، ۱۳۹۴)

اگر به هرودوت باور کنیم می‌توان دو روایت را ذکر کرد. سیسامنس یکی از قاضی‌های معروف دوران هخامنشی در دوران کمبوجیه دوم است که به‌خاطر فساد به اعدام محکوم شد. کمبوجیه دستور داد که پوست او کنده شود. از پوست او تسمه‌های چرمی درست شد و بر روی صندلی قضاوت کشیده شد. سپس پسرش جانشین پدر گشت و مجبور بود بر روی پوست پدر بنشیند تا بداند فرجام بی‌عدالتی چیست. این داستان هرودوت در دوره‌ی رنسانس توجه زیادی را به خود جلب کرد، زیرا یک برداشت مثبت از آن، طرفداری از اجرای بی‌طرفانه‌ی عدالت است. برداشت دیگر این است که شاه به دلخواه قاضی را منتصب و در صورت نارضایتی محکوم می‌کرد. سوی دیگر قضیه «تجسم‌بخشی به جرم در بدن مجرم» است. بدن قاضی که فاسد تلقی می‌شد از پوستش که نماینده‌ی عدالت بود جدا می‌شود. به پسر از طریق یادآوری پوست پدر، آموزش داده می‌شود که نباید دست از پا خطا کند.

داستان هفت نجیب‌زاده که گنومات مغ را سرنگون کردند و در نهایت حکومت به داریوش اول رسید، را بسیاری می‌دانند و نیازی به تکرار آن نیست. بعدها، یکی از این هفت نفر به سرنوشت تلخی گرفتار شد. داریوش به‌خاطر خطای ویدفرنه (کماندار داریوش در نقش بیستون) در ورود به کاخ داریوش و ظنّ او در مورد قصد شورش ویدفرنه - چیزی که هیچ‌گاه ثابت نشد - او را مجازات نمود. داریوش برای اطمینان خاطر، تمام خانواده‌ی مردانه را محکوم به مرگ کرد. و در نهایت پسر و برادر همسرش بخشوده شدند. از این جهت «قلبم» شاه حتی بسیار مهم‌تر از «قلبم» نجیب‌زادگان بزرگ بود.

## شش

لینکلن در «نیمه‌ی تاریک بهشت» سه اصل را برای امپراتوری هخامنشی و

امپراتوری‌های موفق دیگر چنین خلاصه می‌کند: «۱- اعتقاد به اصل دوگانگی که در آن نیکی به خود اطلاق شده و شر به رقیب نسبت داده می‌شود و به‌مدد این اصل، رفتار تبعیض‌آمیز توجیه می‌گردد. ۲- اعتقاد به برگزیده‌شدن فرمانروا توسط خدا برای انجام مأموریت‌های محوله، که این اصل مشروعیت وی را تضمین می‌نماید. ۳- تعریف کردن مأموریت الهی [خود به شکلی] که در آن خشونت به‌عنوان عملی خیرخواهانه در راستای رستگاری مردمان از طرف خداوند» قابل توجیه باشد (لینکلن، ۲۰۰۷).<sup>۸</sup>

لینکلن نشان می‌دهد که در امپراتوری هخامنشی، به‌ویژه پس از گسست ایدئولوژیک آن، شکنجه و مجازات سخت مخالفان، صرفاً یک اقدام تنبیهی عادی نبود، بلکه نوعی «آیین دینی و کیهانی» برای پاکسازی جهان محسوب می‌شد. در کنار پردیس، جهنم نیز برای مجرمان وجود داشت. بریدن اعضا یا شکنجه‌های علنی، تلاشی بود برای نمایان کردن کذب درونی فرد بر روی بدن او.

آیا این به معنی آن است که در امپراتوری هخامنشی تساهل با اقلیت‌ها وجود نداشت؟ قطعاً نه. به‌ویژه در ابتدای شکل‌گیری حکومت این امر به‌وضوح دیده می‌شود. در این‌جا می‌توان اصل دیگری را به نتایج لینکلن اضافه کرد. در بسیاری از امپراتوری‌های موفق تساهل با اقلیت‌ها و مدیریت تنوع فرهنگی یک اصل اجتناب‌ناپذیر شمرده می‌شد. امپراتوری هخامنشی اولین امپراتوری است که با متحد کردن احتمالاً یک‌چهارم جمعیت کره زمین توانست این ویژگی را نشان دهد. کوروش به هنگام فتح بابل به‌جای نابودی معابد آنان به خدایان بومی احترام گذاشت. او خواهان نوعی «ادغام مصلحت‌آمیز» بود. این اصل بقا در امپراتوری‌های دیگر بعدی نیز در اشکال متفاوتی خود را نشان داد. امپراتوری روم باستان یک نمونه‌ی موفق بود. اما در روم نیز یک اصل طلابی وجود داشت. مدارا تا زمانی امکان داشت که برتری سیاسی و مذهبی روم از سوی اقلیت‌ها به چالش کشیده نمی‌شد. چنگیزخان پس از فتوحات خونین خود، در زمانی که حاکمیت آنها در مناطق اشغالی تثبیت می‌شد، به همین اصل وفادار بود. فرمانروایان نسبت به ادیان بودیسم، مسیحیت، اسلام و تائویسم بسیار آشتی‌جویانه رفتار می‌کردند. در امپراتوری هابسبورگ تساهل بالایی از نظر قانونی و اداری وجود داشت و حقوق زبانی و مذهبی اقلیت‌ها به رسمیت شناخته می‌شد. در امپراتوری

عثمانی سیستم ملت جاری بود و اقلیت‌های مذهبی یهودی، ارتدوکس، ارمنی دادگاه‌های حقوقی مستقل داشته و امور داخلی خود را مدیریت می‌کردند. اما آنها موظف بودند که حاکمیت سلطان را بپذیرند و جزیه پرداخت کنند. البته برخی هم جهت عکس را پیمودند مانند امپراتوری تزاری که «زندان ملت‌ها» را درست کرد که پی‌آمد آن شورش‌های دائمی بود.

از این رو، مدارای مذهبی توسط امپراتوری‌ها ابزاری نسبتاً موفق برای مدیریت امپراتوری بود. اگر امپراتوری هخامنشی به‌عنوان یک سیستم پیچیده‌ی حکومتی اولین دولتی از این نوع است، این به معنی آن نیست که این ویژگی منحصر به فرد و ویژه‌ی ایران باستان بوده است. مسلماً همه‌ی این امپراتوری‌ها نقاط اشتراک و اختلاف فراوانی داشتند، با این حال، اول بودن نمی‌تواند پایه‌ی استثناگرایی ایران‌شهری شود. سیر حوادث و شرایط تاریخی باعث ظهور امپراتوری هخامنشی در این سرزمین شد، اما تساهل هخامنشیان را نمی‌توان مایه‌ی جدایی آنان از دیگر امپراتوری‌ها فرض کرد. این نوع تساهل در اشکال متنوعی در امپراتوری‌های دیگر وجود داشت. همه‌ی آنها خطوط قرمزی برای تساهل خود قائل بودند. نمی‌توان به صرف وجود یک نیمه‌ی روشن، حضور قوی نیمه تاریک آن را کتمان کرد.

## هفت

وکیلی معتقد است زمانی که در اروپا ماشین‌های مرگ به‌شدت مشغول کار بودند، در ایران محمدشاه قاجار فرمان منع مجازات‌های خودسرانه را به لطف حاجی میرزا آقاسی در ۱۲۶۴ قمری (۱۸۴۸ میلادی) صادر کرد. بر اساس این فرمان، تمام احکام مرگ می‌بایستی به تأیید شخص محمدشاه می‌رسید. از آن جا که در آن زمان، انگلیس خواهان انعقاد پیمان سیاسی و بازرگانی با شرایط بسیار سنگین بر علیه منافع ایران بود و میرزا آقاسی حاضر به پذیرش قرارداد نبود؛ و نیز این که انگلیس مایل بود هرات از ایران جدا شود و جنگ و محاصره‌ی هرات در زمان میرزا آقاسی اتفاق افتاد، دشمنی ویژه‌ای در تاریخ‌نگاری انگلیسی‌ها (مانند سر پرسایکس، کرزن،) - و البته مورخان ایرانی مانند فریدون آدمیت - نسبت به حاجی میرزا آقاسی وجود داشته و دارد.<sup>۹</sup> هما

ناطق بر خلاف استادش فریدون آدمیت، راه دیگری را برگزید و در کتاب «ایران در راه‌یابی فرهنگی» به دفاع از حاجی میرزا آقاسی پرداخت. او تا آنجا پیش رفت که در مورد حاجی میرزا آقاسی نوشت «هر چه جستم و پوئیدم، به این واقعیت دست یافتم که آن درویش که برخلاف سنت به حکومت رسید، نیندوخت، نگرفت، نکشت. ساخت و آباد کرد. اگر در افتاد، با اقتدار اهل دین در افتاد، اگر جنگید به جنگ دشمنان ایران در مرزهای کشور رفت. (ناطق، ۱۳۶۸:۱۲) آنچه که مسلم است مورخان بسیاری از حامد الگار و عباس امانت گرفته تا روشنفکرانی چون احسان طبری نظر منفی نسبت به حاجی میرزا آقاسی داشته و دارند. صاحب این قلم نیز فاقد دانش لازم برای قضاوت در مورد «خدمات» و یا «آسیب‌های» سیاست‌های وی است و هدف این نوشته نیز بررسی کارنامه‌ی میرزا آقاسی نیست.

درهرحال، کنت اتین دو سارتیژ، وزیر مختار وقت فرانسه در تهران، که مقالات خود را با نام مستعار «A. Spsis» منتشر می‌کرد، درباره‌ی فرمان منع اعدام‌های خودسرانه و شکنجه در زمان محمدشاه قاجار مدعی شد که این فرمان، یک اقدام خودجوش داخلی نبود بلکه نتیجه‌ی فشار دولت‌های انگلیس و فرانسه برای منع مجازات‌های بدنی هولناک، قطع عضو و اعدام‌های بی‌رویه توسط حکام ولایات ایران بود. این فرمان در کنار منع خریدوفروش بردگان از طریق خلیج فارس، در همان زمان تصویب شد.<sup>۱۰</sup> سارتیژ مدعی می‌شود، ولی تا زمانی که شاه قدرت مطلق دارد، تضمینی برای توقف خشونت نیست. ناطق اما تفسیر دیگری از مجموعه نظرات سارتیژ دارد. سارتیژ از جمله در سال ۱۸۴۳ یعنی قبل از فرمان مذکور نوشت: «صدراعظم دست به کار "خطرناکی" زده است و می‌خواهد محکمه‌های عرف را جانشین محاکم شرعی کند. امری "تحقق‌ناپذیر" که تنها انگیزه‌اش "نفرت" میرزا آقاسی است از "روحانیت"» (ناطق، ۱۳۶۸:۳۲) با این حال، ناطق که طرفدار آقاسی است نظر سارتیژ را تصحیح می‌کند و می‌نویسد: «داستان به این شوری نبود که گزارشگر ما [سارتیژ با نام مستعار سپسیس] نقل می‌کند. شاید درست‌تر باشد اگر بگوییم، گرایش به عرف و حکومت غیرمذهبی، آمیخته به اندکی فرنگی‌مآبی، در میان همه‌ی طبقات اجتماعی روبه‌رشد بود و خود از بحران فرهنگی-مذهبی و از شکست ایران [در جنگ‌های با روسیه] آب می‌خورد.»

همان) ناطق برخلاف سارتیز بر این اعتقاد است که این تحولات نه دستوری بلکه تلاشی بود برای پایان دادن به سیستم ملوک‌الطوایفی، تعدیل محاکم شرع، و توسعه‌ی کشاورزی. همه‌ی اینها بخشی از اصلاحات میرزا آقاسی بود. آقاسی با این اصلاحات، ساختار سنتی و خودسرانه‌ی مجازات توسط حکام ولایات را درهم شکست و با متمرکز کردن حق مجازات در پایتخت، عملاً راه را برای اصلاحات عمیق‌تر حقوقی و قضایی امیرکبیر باز کرد. استفانی کرونین نیز معتقد است اصلاحات با امیرکبیر شروع نشد بلکه اقدامات محمدشاه زمینه‌ساز نوسازی‌های بعدی در راه ساختار دولت مدرن در ایران بود. همچنین نیکی کدی اعتقاد دارد صدارت آقاسی دوره‌ی یک گسست جدی میان دولت قاجار و تشکیلات مذهبی سنت‌گرا بود.

بنابراین در زمان محمدشاه، در زمانی که دولت با فشارهای شدید مالی، شورش‌های محلی و فشارهای بین‌المللی روبرو بود، تلاش شد قدرت اعمال خشونت مشروع از دست خوانین، حکام ولایات و مجتهدان محلی گرفته شود و با انحصاری کردن آن در دست شاه - و نه از بین بردن آن - بوروکراسی تضعیف‌شده‌ی دولتی تقویت شود. هدف لغو مجازات اعدام نبود.

## هشت

وکیلی در بررسی تاریخ ایران گسست‌های مهمی را نادیده می‌گیرد، زیرا او مدعی تداوم است. او مثلاً خوانش درستی از تغییرات مهمی که با ورود مدرنیته به ایران در عرصه‌ی قضایی رخ داد، ندارد. می‌گوید در دوران رضاشاه مدرنیته در ایران تثبیت شد و مجازات اعدام در ایران به شکلی «چشمگیر» مهار شد. به عبارت دیگر او مجبور به اذعان این نکته است که تا قبل از رضاشاه کشتار بی‌رویه بسیار رایج بوده است. با این حال او کاهش اعدام در ایران را مربوط به شکل‌گیری دولت مدرن نمی‌داند و مدعی است: «این الگو [اختصاص مجازات اعدام برای قاتلین] با توجه به تاریخچه‌ای که گفتیم پیامد مستقیم ورود مدرنیته به ایران نیست و بیشتر رواست که آن را ادامه‌ی سنتی دیرپا و ایرانی به شمار آوریم.» سپس نتیجه می‌گیرد که وضع ایران در مقابل کشورهای اروپایی چندان هم بد نبوده است. «این را باید در نظر داشت که در دوران یادشده

مجازات اعدام در کشورهای اروپایی رواجی کامل داشته و جنبش مهم و موفق در نقد و محدودسازی آن سراغ نداریم» (وکیلی، ۱۳۹۵: ۱۲) برای نشان دادن تغییرات مهمی که در زمینه مجازات به هنگام ورود ایران به مدرنیته رخ داد، لازم است کمی مکث شود.

داریوش رجالی در کتاب «شکنجه و مدرنیته» - با تکیه بر آرای میشل فوکو، به ویژه نظرات او در کتاب «مراقبت و تنبیه: تولد زندان» - تلاش می‌کند که تغییرات نظام‌های کیفری در ایران و ارتباط این تغییرات با تحولات اجتماعی در کشور را نشان دهد. به این منظور او از نظر تاریخی، شکنجه را به دو نوع «شکنجه‌ی کلاسیک» و «شکنجه‌ی مدرن» تقسیم می‌کند.

«شکنجه‌ی کلاسیک» که در پایان دوران صفوی شکل گرفت، دارای چند ویژگی مهم بود: مجازات در ملاء عام و میداین شهر برای نشان دادن «قدرت شاه» و بازگرداندن نظم الهی به جامعه. بنابراین «نمایش عمومی» از اولین ویژگی‌های «شکنجه‌ی کلاسیک» بود. ویژگی بعدی تمرکز بر بدن بود: بدن مجرم به مثابه صفحه‌ای در نظر گرفته می‌شد که جرم بر آن حک می‌گشت و ایجاد درد بر جسم مجرم هدف اصلی محسوب می‌شد. اعضای بدن مثله و بریده می‌شدند. سومین ویژگی مهم، مشارکت جمعی در اجرای مجازات بود. مثلاً در کشتار بایی‌ها در سال ۱۸۵۲ وظیفه‌ی کشتن بسیاری به برخی از اصناف مانند قصابان، نانویان و غیره گذاشته شد تا از طریق مجازات بابیان با شاه بیعت کنند (رجالی، ۱۹۹۴: ۲۶) در ایران منع شکنجه بنا به گفته‌ی آدمیت از زمان امیرکبیر آغاز شد (آدمیت، ۱۳۶۲: ۳۱۴)<sup>۱۱</sup> با این حال باز بنا به گفته‌ی آدمیت در یک سال و نیم اول صدارت امیرکبیر، شکنجه به همان شیوه‌ی سابق اجرا می‌گشت و خلاف کاران در ملاء عام به چوب بسته می‌شدند. در این زمان از مجرمان نیز انتظار می‌رفت، به هنگام مجازات متناسب با موقعیت اجتماعی خود رفتار کنند. از این رو، مجازات جنبه‌ی آیینی و اخلاقی نیز داشت. مجازات فرصتی بود که خاطی شجاعت خود را نشان دهد و یا این که پشیمان از اعمال خود، توبه نماید.

رجالی بین ترور نافرجام ناصرالدین شاه در سال ۱۸۵۲ (۸ شوال ۱۲۶۸ قمری) و مرگ او در چند دهه بعد و اعدام میرزا رضاخان کرمانی (قاتل ناصرالدین شاه) در سال

۱۸۹۶، تفاوت‌های زیادی می‌یابد.

در دوران قاجار این عقیده وجود داشت که «قدرت واقعی» یعنی سلطه بر مرگ و زندگی. اگر خدا از طریق مرگ و زندگی افراد قدرت خود را اعمال می‌کرد، نماینده‌ی او در زمین نیز باید از قدرت مشابهی برخوردار باشد. از این‌رو، حکم نهایی مربوط به شاه بود و نه دادگاه‌ها. زیرا، دادگاه‌ها به‌منابه نهادهای بوروکراتیک دائمی هستند و وجودشان ربطی به قدرت این شاه و آن شاه ندارد. فتحعلی‌شاه در گفتگو با سفیر انگلیس بر این نکته تأکید دارد که «قدرت واقعی» شاه یعنی آن که شاه «قدرت» مرگ و زندگی همه‌ی مردم کشور خود را در دست دارد. این شاه است که تصمیم می‌گیرد هرکس را که بخواهد بکشد. (رجالی، ۱۹۹۴:۳۱) این در واقع در خیالات خام شاه وجود داشت، و قدرت‌های بزرگی در هیئت حاکمه می‌توانستند مانع اجرای احکام مهم شوند. خود او به‌خوبی می‌دانست که شاه می‌توانست و لازم بود تا در مراسم اعدام راهزنان شرکت کند و از این جهت شاهان پس از تاج‌گذاری با کمال میل در چنین مراسمی شرکت می‌کردند (همانجا، ۳۲). فتحعلی‌شاه،<sup>۱۲</sup> محمد شاه، ناصرالدین‌شاه صدراعظم‌های مقتدر خود را کشتند ولی این فقط به خاطر میل شاهان نبود. مسلماً همه‌ی این شاهان خواهان قدرت مطلقه بودند، اما برای مثال، ناصرالدین‌شاه بر خلاف میل واقعی خود و در اثر فشار دربار و مادرش، دستور قتل امیرکبیر را صادر نمود. (آدمیت، ۱۳۶۲:۶۵۱). با وجود آن‌که در زمان قاجار بین عرف و شرع در مورد حق قضاوت اختلافاتی وجود داشت، ولی هر دو بر سر این نکته توافق نظر داشتند که حکومت باید مجازات را بر اساس قوانین شرعی اعمال کند. بر سر این موضوع نیز متفق‌القول بودند که مجازات جنبه‌ی آیینی و نمایی داشت و نه بوروکراتیک.

در زمان ترور نافرجام ناصرالدین‌شاه توسط چند بایی، دستور قتل عام بابیان صادر شد. قربانیان بین گروه‌های مختلف با مشارکت علماء، دولتیان، شاهزادگان قاجار، دیوان‌سالاران، تاجران، ... تقسیم و در یک کشتار وحشیانه‌ی دسته‌جمعی به طرز فجیعی به قتل رسیدند. بعضی شمع‌آجین شدند، برخی را به توپ بستند، عده‌ای را قطعه‌قطعه کردند، بعضی را در قیر داغ انداختند، پوست عده‌ای کنده شد... به عبارت دیگر کشتار و «آلوده کردن دست به خون» به‌منظور ایجاد همبستگی و بیعت مجدد با

شاه از طریق مشارکت در یک سیستم وحشتناک شکنجه برای عبرت دیگران و نشان دادن قدرت حاکمان وقت بود. شکنجه یک عمل بوروکراتیک نبود و یک آیین قبیله‌ای برای ترمیم نظم جامعه محسوب می‌شد. در این میان هدف شکنجه فقط نابودی «فرد خاطی» نبود بلکه از بدن قربانیان به‌مثابه ابزاری برای نمایش استفاده می‌کردند. مثلاً از سرهای بریده در ساختن مناره (کله‌منار) استفاده می‌شد که بنا به گفته‌ی رجالی از بدن انسان به‌عنوان مصالح ساختمانی برای معماری قدرت شاه استفاده می‌شد. بستن برخی از رهبران بابی به دهانه‌ی توپ، نشانی از «نابودی کامل دشمنان شاه» و قدرت مطلق شاه بود.

اما تفاوت زیادی بین ترور نافرجام ناصرالدین‌شاه و ترور موفق او وجود داشت. میرزا رضای کرمانی در میدان توپخانه به دار آویخته شد. او مثله نگشت، زجرکش نگردید و به دست مردم برای انتقام‌گیری داده نشد. او در یک مراسم «تمیز و منظم» (در مقابل خشونت وحشیانه‌ی کشتار بابیان) محکوم به اعدام شد. این یک نقطه‌ی عطف در تاریخ معاصر مجازات و شکنجه در ایران است. هدف دیگر «نمایش درد» نبود بلکه «اجرای قانون» و نمایش اقتدار منظم دولت بود. در گذشته، مجرم «فرد نجسی» بود که باید جسد او نیز تکه‌تکه می‌گشت. عقلانیت مدرن وارد سیستم قضایی کشور شده بود. بازجویی‌های طولانی میرزا رضاخان نشان از چنین تغییری داشت. هدف قبل از هر چیز «اصلاح و منضبط کردن» فرد خاطی، حتی اگر به اعدام او ختم می‌شد، بود. بنابراین هم هدف و هم نحوه‌ی اجرای مجازات و شکنجه تغییر نمود.

## نُه

هسته‌ی مرکزی اندیشه‌ی وکیلی را می‌توان در این گفته‌ی وی یافت: او ضمن «رد» همه‌ی استدلال‌های مخالفان اعدام (من بعداً در نوشته جداگانه‌ای به نحوه‌ی استدلال‌های او خواهم پرداخت) نتیجه می‌گیرد که «تمام سیستم‌های جاندار بقا را می‌جویند و آماج رفتاری همه‌ی نظام‌های روان‌شناختی لذت است و همه‌ی نهادهای اجتماعی برای بیشینه کردن قدرت خویش تلاش می‌کنند و انتخاب طبیعی میان منش‌ها بر محتوی معنایی‌شان شکل می‌گیرد» (وکیلی، ۱۳۹۵: ۷۶) وکیلی واژه‌ی

«منش» را به عنوان معادل فارسی میم (Meme) که توسط ریچارد داوکینز ابداع شد به کار می‌برد. همان‌طور که «ژن» واحد انتقال اطلاعات زیست‌شناسی است، «منش» واحد انتقال اطلاعات فرهنگی - مانند یک ایده، یک باور مذهبی، یک ساختار قانونی مانند داته - است. از نظر وکیلی در فرهنگ ایرانی منش‌های بنیادینی چون «خرد»، «داد/عدالت» «جوانمردی/پهلوانی» وجود دارند. منش‌ها مانند ژن‌ها برای بقای خود در ذهن انسان‌ها با یکدیگر رقابت می‌کنند. اگر در «انتخاب طبیعی» مبنای بر «بقا و تولیدمثل فیزیکی» و سطح زیستی است، در سطح فرهنگی، «انتخاب طبیعی» بر روی ایده‌ها عمل می‌کند و نه اندام‌های زیستی. از نظر وکیلی «معنا»، ساختار اطلاعاتی است که ذهن انسان برای فهم جهان خلق می‌کند. یک ایده و یا منش زمانی در تاریخ باقی می‌ماند که بتواند «محتوای معنایی» نیرومندتری تولید کند.

بدین ترتیب، قوانین مربوط به مجازات و اعدام، در طول تاریخ نه بر پایه‌ی ساختار اجتماعی معینی، بلکه بر اساس «محتوای معنایی‌شان» تکامل یافته‌اند. اگر اعدام تا امروز باقی مانده است، به این دلیل است که در جریان انتخاب طبیعی باقی مانده، و نظام معنایی منسجم‌تر، کارآمدتر و سازگارتری برای ایجاد توازن بین قدرت، لذت، و بقا تولید کرده است، منش‌های کم‌تر مقبول در زیر چرخ‌دنده‌های انتخاب طبیعی منش‌ها نابود شده‌اند. در داروین‌سیسم فرهنگی وی نظام مجازات مثلاً مجازات اعدام، قدرت سیستم را در برابر آشفتگی حفظ می‌کند، لذت را بیشتر می‌نماید، به بقای فیزیکی جامعه کمک می‌کند و تبیین بهتری از عملکرد مجازات دارد. در نتیجه، در طول تاریخ باقی مانده است.

بنابراین بنیاد نظری او، نوعی تقلیل‌گرایی طبیعی است که باید از قوانین حاکم بر طبیعت و تکامل زیستی به‌عنوان الگویی برای تعیین رفتارهای اجتماعی و فرهنگی انسان‌ها استفاده شود. در حالی که فرهنگ یک بازار رقابتی از ایده‌ها نیست که منش قوی‌تر و اصلح در رقابت آزاد با دیگر ایده‌ها انتخاب شوند. این طرز تفکر عاملیت انسان را نادیده می‌گیرد. به جای تلاش برای تغییر، انسان را به تبعیت کورکورانه و پذیرش شرایط موجود دعوت می‌کند. در نظام داد هخامنشی تفاوت زیادی بین حقوق یک سرباز و شاه (مهرداد و اردشیر دوم)، حتی نجیب‌زاده و شاه (ویدفرنه و داریوش) وجود داشت. مشکل اصلی این‌جاست که در ساختارهای اجتماعی، افراد بر پایه‌ی موقعیتی

که در ساختار اجتماعی دارند، از شانس کم‌تر یا بیشتری برای بقا، و از لذت کم‌تر و یا بیش‌تری بهره‌مند هستند.

دموکراسی‌های دولت-شهرهای آتن معایب بسیاری داشت، اما در مقابل سیستم مجازات هخامنشی برای بخش بزرگی از جمعیت - حداقل در آتن - از مزایای فراوانی برخوردار بود. سیر تکامل و رابطه‌ی قدرت طبقات حاکم در دوران امپراتوری هخامنشی با دین نشان می‌دهد که چگونه ایده‌های دموکراتیک‌تر به‌مرور از معنا تهی شدند و اتفاقاً آن ایده‌هایی تثبیت شده و شکل قانون و داته به خود گرفتند که کم‌تر عادلانه بودند. مفاهیمی چون عدالت، راستی و دروغ، شادی و حقوق توسط نهادهایی تبیین می‌شد که از منافع خاصی دفاع می‌کردند.

از نظر وکیلی مجازات شورشیان توسط داریوش، از آن‌جا که در بقای سیستم شاهنشاهی بود، کاملاً درست بود. هر سیستمی باید بتواند از خود دفاع کند. کشتار بابیان در دوران ناصرالدین‌شاه نیز به خاطر حفظ حکومت صورت گرفت.<sup>۱۳</sup> کشتار اخیر در دی‌ماه نیز با همین توجیه انجام شد. بقای یک حکومت نه به معنی اصلح بودن آن است و نه یک حکومت می‌تواند هر جنایتی را به بهانه‌ی بقای خویش مرتکب شود، حتی اگر اکثریت مردم از آن دفاع کنند.

## ۵۵

در پایان این قسمت می‌توان به چند نکته‌ی کوتاه اشاره کرد. وکیلی اگرچه سخن از انواع متغیرها می‌کند اما به‌هنگام بررسی تاریخ ایران، آداب و رسوم در این کشور دیگر متغیر نبوده بلکه به یک ثابت مطلق تبدیل شده است. گویی سنن در هیچ زمانی نو و تازه نبودند. برای او، نهادهای مدرن کنونی در گذشته در طول تاریخ ایران وجود داشته‌اند. او تلاش دارد با سیاه‌کردن تاریخ کشورهای دیگر، بسیاری از لکه‌های سیاه تاریخ ایران را روشن جلوه دهد. مثلاً همه به وجود یک سیستم نابرابر بین شهروندان و بردگان در دولت‌شهرهای یونان اذعان دارند اما او فقط همین نیمه‌ی خالی لیوان را می‌بیند. دموکراسی آتن از نظر تنوع نهادهای دموکراتیک و مشارکت گسترده‌ی شهروندان، با وجود همه‌ی نقایص آن، یک سروگردن از نحوه‌ی حکومتداری

در ایران بالاتر بود، اما این نکته‌ای است که او حاضر به پذیرش آن نیست. مسلماً وجود اندک بردگان در ایران مایه‌ی خرسندی بسیار است، اما این نکته معایب بسیار غیردموکراتیک حکومت‌داری در ایران باستان را نفی نمی‌کند.

آنچه در این نوشته بررسی شد، فقط نقد دیدگاه یک نویسنده‌ی درباره‌ی مجازات اعدام نبود، بلکه نقد نوعی نگاه به تاریخ و عدالت نیز بود؛ نگاهی که می‌کوشد از دل روایتی پیوسته، استثناگرایانه و آشتی‌جویانه از «تمدن ایرانی»، برای یکی از خشن‌ترین اشکال مجازات مشروعیت نظری فراهم کند. مشکل اصلی این رویکرد آن است که میان توصیف آنچه در تاریخ رخ داده و تجویز آنچه امروز باید عادلانه شمرده شود، مرزی روشن نمی‌گذارد. این که اعدام، شکنجه یا سرکوب در دوره‌هایی از تاریخ ایران وجود داشته، نه نشانه‌ی دادگری آن نظام‌هاست و نه دلیلی برای دفاع از بقای آن در جهان معاصر.

بررسی نمونه‌های هخامنشی، قاجاری و حتی گذار به نظام کیفری مدرن نشان می‌دهد که مجازات همواره در پیوند با ساختار قدرت، ایدئولوژی سیاسی و منافع حکومت‌ها تعریف شده است. از این‌رو، ارجاع به «سنت»، «بقا»، «نظم» یا «داد» در معنای تاریخی آن، نمی‌تواند جای استدلال اخلاقی و حقوقی امروز را بگیرد. اگر عدالت قرار است معنایی فراتر از حفظ قدرت داشته باشد، باید بتواند از جان انسان حتی در برابر دولت نیز دفاع کند.

در نهایت، مسئله فقط این نیست که اعدام مجازاتی خشن و برگشت‌ناپذیر است؛ مسئله این است که هر نظریه‌ای که آن را به نام تاریخ، طبیعت، تمدن یا بقا توجیه کند، به تداوم ماشین کشتار دولتی کمک می‌کند. این به معنی آن نیست که نکات مثبت تاریخ گذشته‌ی خود، مثلاً مداراگری هخامنشیان، را نادیده بگیریم، بلکه باید ضمن تجلیل از آنها و نیز مبارزه‌ی مردم عادی بر علیه خشونت و بی‌عدالتی طبقات حاکم در ایران، از این تاریخ برای فراتر رفتن از میراث گذشته استفاده کرد. باید قاطعانه خواهان پایان دادن به خشونت دولتی، به‌ویژه مجازات اعدام و شکنجه، شده و برای قوانین جزایی عادلانه و برابر برای همه‌ی مردم این کشور تلاش کنیم.

## توضیحات

<sup>۱</sup> زُرَوان (Zurvan) در اوستا به معنای زمان است. در ایران باستان و آیین زروانی، زروان پدر دو موجود مهم یعنی اهورامزدا (نیکی) و اهریمن (بدی) شناخته می‌شود. این مفهوم ریشه در باورهای پیش از زرتشت دارد. بر پایه‌ی اساطیر زروانی، زروان برای داشتن فرزندی آرمانی قربانی کرد، اما از شک او اهریمن و از نیاپش او، اهورامزدا متولد شد. از این رو، آیین زروانی تلاشی برای توضیح خاستگاه دوگانگی هستی (اهورامزدا و اهریمن) بود که زروان را به‌عنوان منشاء اصلی این دوگانگی معرفی می‌کرد.

<sup>۲</sup> لازم است توضیح داده شود، دروغ فقط یک کذب زبانی نبود بلکه تداعی‌کننده‌ی «آشوب، اخلال در نظم راستین جهان (آشه)، شورش علیه پادشاه مشروع و ایجاد تفرقه میان اقوام» نیز بود. سخت‌ترین مجازات‌ها، برای مجرماتی صادر می‌شد که مرتکب «دروغ‌های» سیاسی و عقیدتی می‌شدند.

<sup>۳</sup> در این زمینه باید دو نکته را در نظر گرفت: اول، در کنار سیستم قضایی محلی که بنا بر سنت‌های محلی فعالیت می‌کرد، قضات شاهی نیز وجود داشتند که وظیفه‌ی آنها رسیدگی به مهم‌ترین پرونده‌های امپراتوری بود. شاه این قضات را از میان اشراف انتخاب می‌کرد. دوم، اگر وکیلی واقعاً معتقد به این نکته باشد که در زمان هخامنشیان «موازنه اخلاقی و خدماتی» وجود داشت و اگر در پرونده‌ی مجرم، خدمات و اعمال وی در نظر گرفته می‌شد - اگرچه این موارد نادر بودند، زیرا قضاوت در مورد اکثر جرم‌ها بر اساس سنن محلی بود - این به معنی نوعی آینده‌نگری و خردگرایی بود. در نتیجه جرم نه بر پایه‌ی «عمل شنیعی» که فرد خاطی مرتکب شده بود، قضاوت می‌شد بلکه بر پایه‌ی استفاده از «داد» برای مدیریت جامعه بود. به عبارت دیگر کاهش یا نابودی «قلبم» قربانی مطرح نبود، بلکه میزان سود فرد خاطی برای آینده‌ی امپراتوری تعیین‌کننده بود.

<sup>۴</sup> در سال ۱۲۶۴ هجری قمری برابر با ۱۸۴۸ میلادی محمدشاه قاجار تحت نفوذ دیدگاه‌های صوفیانه‌ی حاجی میرزا آقاسی فرمانی مبنی بر لغو شکنجه و محدودیت اعدام ابلاغ کرد. در آن زمان، شصت سال از انقلاب کبیر فرانسه گذشته بود و در فرانسه برادرزاده‌ی ناپلئون توانست در جمهوری دوم فرانسه به قدرت برسد. در اثربیش فردیناند اول به‌خاطر انقلاب مجبور به کناره‌گیری شد و جای خود را به برادرزاده‌اش داد. در واقع، آن مقطع زمانی به «بهار ملت‌ها» اروپا معروف است و برخی از اصلاحات دست‌وپاشکسته در ایران هم‌زمان با دوران تغییرات بزرگ در اروپا بود.

<sup>۵</sup> این که باید به داستان هردوت، که کوروش توسط چوپانی ایلامی به نام مهرداد بزرگ شد تا بتوان تکثرگرایی مذهبی کوروش را توضیح داد، چندان درست نیست. بدون توجه به اسطوره‌ی طرح قتل کوروش توسط پدر بزرگش، می‌توان گفت که منطقه‌ی «انشان» (فارس کنونی) که کوروش در آنجا بزرگ شد، قرن‌ها مرکز تمدن ایلام بود و بدون توجه به گذشته‌ی ناشناخته‌ی کوروش، او تحت تأثیر فرهنگ، زبان و دین ایلامی در محل سکونت خود قرار داشت.

<sup>۶</sup> پس از مرگ کمبوجیه، پسر کوروش بزرگ، در مصر، امپراتوری دچار خلاء قدرت شد و شورش‌های سیاسی و اجتماعی مختلفی شکل گرفتند. فردی به نام «گئومات مغ» ادعا کرد که او «بردیا» پسر دیگر

کوروش است و ادعای شاهی کرد. داریوش که یکی از افسران بلندپایه‌ی کمبوجیه بود به اتفاق شش تن از بزرگان پارسی فرد مزبور «بردیا» راستین یا دروغین؟ را کشت و طی یک کودتا خود را پادشاه اعلام کرد. او برای آن که تداوم در حکومت را نشان دهد، تبار خود را به نیاکان کوروش چسباند. بسیاری از فرمانداران محلی داریوش را قبول نداشتند و مسائل اقتصادی، مالیات، تضادهای دینی و قومی باعث شد که شورش‌های محلی متعددی بر علیه داریوش صورت گیرد که شرح آن در کتیبه‌ی بیستون آمده است. <sup>۷</sup> بنا بر روایت کتزیاس که توسط پلوتارک نقل شده است، کوروش اردشیر را در جنگ زخمی می‌کند و اردشیر مجبور به عقب‌نشینی می‌شود. یک سرباز ایرانی به نام مهرداد در معبد بدون آن که هویت او را بداند، کوروش کوچک را زخمی می‌کند. یکی از مردان کاریه بدون تشخیص کوروش به پشت پای او لگدی می‌زند و سر کوروش در اثر ضربه به سنگی می‌خورد و می‌میرد. بنابراین در این روایت معلوم نیست چه کسی کوروش را به قتل رسانده اما بنا به گفته‌ی پزشک دربار اردشیر دوم، کتزیاس، او نه تنها نقشی در کشتن کوروش کوچک نداشته، بلکه کوروش او را زخمی کرده بود و اردشیر دوم مجبور به عقب‌نشینی شده بود.

<sup>۸</sup> کتاب لینکلن، «دین، امپراتوری و شکنجه» دارای ضمیمه‌ای بود درباره‌ی رسوایی سیاسی زندان ابوغریب در عراق. او در جمع‌بندی خود از نحوه‌ی حکومت یک امپراتوری به قضیه نگاه می‌کند. بخش ابوغریب به شدت مورد انتقاد پژوهشگران از جمله بهرام روشن‌ضمیر قرار گرفت. (روشن‌ضمیر، ۲۰۱۸) برخی از منتقدان به این نتیجه رسیدند که لینکلن به خاطر تجاوز آمریکا به عراق، نه یک پژوهش تاریخی بلکه یک کتاب سیاسی نوشته است. لینکلن در پاسخ نوشت که در طرح اولیه‌ی کتاب، بخش ابوغریب و نیز شکنجه‌ی مهرداد وجود نداشت.

<sup>۹</sup> حاجی میرزا آقاسی سال‌ها در برابر امضای قرارداد مقاومت کرد، اما انگلیسی‌ها در نهایت با استفاده از اهرم نظامی، اشغال جزیره‌ی خارک و پیاده کردن قشون در بوشهر موفق شدند هم ایران را در ماجرای هرات شکست دهند و هم عهدنامه‌ی تجاری را در سال ۱۸۴۱ به ایران تحمیل کنند. البته هرات به‌طور رسمی در سال ۱۸۵۷ در دوران ناصرالدین‌شاه با امضای معاهده‌ی پاریس از ایران جدا شد.

<sup>۱۰</sup> نخستین گام برای لغو قانون برده‌داری در سال ۱۲۲۷ هجری شمسی (۱۸۴۸ میلادی) برداشته شد که طی آن محمدشاه فرمان منع حمل‌ونقل دریایی بردگان را صادر کرد. این تلاش‌ها در دوران ناصرالدین‌شاه نیز ادامه یافت. برده‌داری به‌طور رسمی در سال ۱۳۰۷ با تصویب «قانون منع خرید و فروش برده در خاک ایران و آزادی برده در موقع ورود به مملکت» در مجلس شورای ملی لغو شد.

<sup>۱۱</sup> ما می‌دانیم که حکم منع شکنجه در آخرین ماه‌های حکومت محمدشاه و در نتیجه‌ی حمایت میرزا آقاسی ابلاغ شد، اما در عمل اجرای آن بر عهده‌ی امیرکبیر بود.

<sup>۱۲</sup> می‌توان در مورد این که چه کسی میرزا ابراهیم خان کلانتر (اعتمادالدوله) را کشت، بحث کرد. اما در مورد این که فتحعلی‌شاه دستور عزل، کور کردن و تبعید او به طالقان را صادر کرد، توافق نظر وجود دارد.

<sup>۱۳</sup> وکیلی برای این که بتواند واقعیت‌های تاریخی را با نظرات خود منطبق کند، مجازات مرگ را فقط منوط به حکم دادگاه می‌کند. او در مورد حکومت چهار پادشاه آخر قاجار می‌گوید ما «با شماری بسیار

اندک از اعدام مجرمان روبرو هستیم و بدیهی است که باید قوانین مدنی مربوط به اعدام را از مقابله با راهزنان یا درگیری با یاغیان و شورشیان سیاسی جدا ساخت. **کشتار بابیان** و سرکوب جنگلیان یا ریشه‌کنی راهزنان آدمکشی چون سمیتفو در این رده‌ی اخیر می‌گنجد و **ربط چندانی به اعدام ندارند**.» (وکیلی، ۱۳۹۵:۱۲)

او در نظر نمی‌گیرد که تا قبل از شکل‌گیری دولت مدرن مجازات در دوران قاجار جنبه‌ی آیینی داشت و نه بوروکراتیک. درست به همین خاطر کشتار بابیان بین گروه‌ها و قشرهای مختلف جامعه تقسیم شد تا دست همه در یک جنایت وقیح، به یک اندازه در خون آغشته شود.

## منابع

- شروین وکیلی، ؟، دیدگاه زروانی: چشم‌انداز یک طرح پژوهشی، سایت سوشیانس
- شروین وکیلی، ۱۳۹۵، کشتن مرگ ارزان
- شروین وکیلی و سبحان یحیایی، ۱۴۰۴، آنها که ایرانی نیستند، پانوراما، یوتیوب
- شروین وکیلی و حسام سلامت، ۱۴۰۴، ایران چیست؟ ایرانی کیست؟، آزاد، یوتیوب
- شروین وکیلی، حسام سلامت، ۱۴۰۴، بازگشت به تمدن ایرانی؟، آزاد، یوتیوب
- بروس لینکلن، ۲۰۰۷، نیمه تاریک بهشت، برگردان آروین مقصودلو
- شروین وکیلی، ۱۳۹۴، گفتگویی با دکتر شروین وکیلی در باره اعتبار متون یونانی مرتبط با تاریخ ایران باستان، مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی
- بهرام روشن‌ضمیر، ۲۰۱۸، آیا نیمه تاریک بهشت (مذهب، امپراتوری و شکنجه) از بروس لینکلن، ایران‌ستیزانه نیست؟ پژوهش‌های ایران‌شناسی
- هما ناطق، ۱۳۶۸، ایران در راه‌یابی فرهنگی، انتشارات خاوران
- فریدون آدمیت، ۱۳۶۲، امیرکبیر و ایران، انتشارات خوارزمی
- جان کاتینگهام، ۱۳۷۶، فلسفه مجازات، نقد و نظر شماره ۴ سال ۱۳۷۶

Bruce Lincoln, 2007, Religion, empire, and torture, The University of Chicago

Bruce Lincoln, 2021, Religion, Culture, and politics in pre-islamic Iran, Brill

Darius M. Rejali, 2007, Torture and democracy, Princeton University press

Darius M. Rejali, 1994, Torture & modernity, Westview press

Barbara W. Tuchman, 1982, Practicing History, *Knopf*.