

سنت نبوی و عدالت کیفری

جلیل امیدی*

دانشیار گروه فقه شافعی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۶/۲۸ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۷/۷/۲)

چکیده:

عدالت کیفری، نظام مدیریت اعمال و وقایع مجرمانه است. اصول، عناصر و مقررات این نظام از سوی هیئت حاکمه تدوین و اجرا می‌شود. مطالعات تاریخی حاکی از کثرت مداخله کیفری نظام‌های سیاسی در حقوق و آزادی‌های شهروندان و تکیه بر ابزار کیفر برای تحکیم و تضمین بقای قدرت سیاسی است. در مقابل در سنت نبوی شواهدی قابل تأمل دال بر عدم تمایل به تدوین نظام کیفری و توسل به آن برای بسط قدرت و حفظ حاکمیت وجود دارد. در این سنت مداخله کیفری که جنبه حاشیه‌ای و حداقلی دارد، برخاسته از عرف و منطق و مصالح زمان و خصوصاً در بعد شکلی مشتمل بر عناصری انسانی و معیارهایی منصفانه است. با تأمل در این خاستگاه‌ها و عناصر و معیارها می‌توان به رهیافتی تازه برای اجرای بعد کیفری شریعت در دنیای امروز دست یافت. بر اساس این رهیافت می‌توان با حفظ ارزش‌های مورد حمایت شرع، آیین دادرسی، ادله اثبات و ضمانت اجرای تعرض به این ارزش‌ها را بر مبنای مقتضیات زمان تدوین و اجرا کرد.

واژگان کلیدی:

سنت نبوی، عدالت کیفری، جرم، مجازات، مداخله کیفری، عرف، مقتضای زمان.

الف- نکات مقدماتی

تحلیل نسبت میان سنت نبوی و عدالت کیفری مستلزم طرح چند نکته مقدماتی است. این چند نکته در واقع زوایای نگاه به عدالت کیفری در بستر سنت نبوی هستند.

۱- فرهنگ‌های حقوقی، عدالت کیفری (Criminal justice) را به مجموع روش‌های برخورد با متهمان به ارتکاب جرم تعریف کرده‌اند. این روش‌ها و مجریان آنها وقتی در چارچوب یک نظام (Criminal justice system) قرار می‌گیرند تبدیل به فرایندی می‌شوند که از کشف جرم و تعقیب متهم آغاز و به براءت یا محکومیت وی می‌انجامد. امروزه در این فرایند علاوه بر متهم نهادهایی چون پلیس، دادسرا، دادگاه، اجرای احکام و مقامات تعلیق و آزادی مشروط دخالت دارند (Black, 1994, P. 402). چنان که پیداست این تعریف، عدالت کیفری را به بعد شکلی حقوق کیفری یا آیین دادرسی کیفری محدود کرده است. بعضی از حقوقدانان در تعریفی عام‌تر عدالت کیفری را عبارت از مقایسه زیان‌های وارد بر جامعه با خطای اخلاقی مرتکب و تعیین میزان مناسب کیفر و اجرای آن دانسته‌اند (بولک، ۱۳۷۲، ص ۲۱). با امعان نظر در تعریف اخیر معلوم می‌شود که این اصطلاح امروزه دارای معنایی عام‌تر است؛ معنایی معادل نظام حقوق کیفری (Criminal Legal System) که در آن جنبه‌های ماهوی مسائل جزائی نظیر مفهوم جرم، ضوابط جرم انگاری، عناصر عمومی سازنده جرایم، ارکان و حدود و سطوح مسؤولیت کیفری، اصول حاکم بر مجازات‌ها و اقدامات تأمینی و تربیتی و جنبه‌های شکلی مدیریت وقایع جزائی یعنی کشف جرم، تعقیب و محاکمه متهمان و مجازات محکومان به طور همزمان مورد نظر است. تدوین و اجرای عدالت کیفری مسأله‌ای است حقوقی که از سوی مقام یا طبقه حاکم صورت می‌گیرد و به همین دلیل هم در تقسیم شعب حقوقی در شعبه حقوق عمومی قرار می‌گیرد. یعنی آن شعبه از حقوق که مقررات آن در قالب قواعد آمره از سوی هیئت حاکمه تنظیم و یک سویه به شهروندان تحمیل می‌گردد. نیز از همین رو به طور سنتی گفته می‌شود که اجرای عدالت کیفری از اعمال حاکمیت و در صلاحیت منحصر دولت است. به بیان کوتاه‌تر عدالت کیفری مدیریت اعمال و وقایع جزائی از سوی هیئت حاکمه است. از آنجا که اعمال و وقایع جزائی طبیعی حقوقی دارند ناگزیر باید عدالت کیفری هر نظام سیاسی یا دینی را در ابعاد حقوقی و مدیریتی آن نظام جستجو کرد. قبض و بسط نظام عدالت کیفری و قلت و کثرت مداخلات جزایی ادیان تابعی از میزان التفات آنها به مسائل حقوقی و مدیریتی است. مسیح دنیا را قلمرو قیصر می‌دانست و مدیریت مسائل آن را هم به همان قیصر واگذار می‌کرد. ولی شریعت موسی متضمن مسائل حقوقی خصوصاً حقوق کیفری مفصل است. از همین رو، مسیحیت را فاقد دستگاه عدالت کیفری و آیین یهود را واجد یک دستگاه عدالت کیفری کامل می‌توان تلقی کرد (سلیمانی، ۱۳۸۴، ص ۲۹).

۲- مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که از بدو پیدایش نخستین گروه‌های اجتماعی تا ظهور دولت‌های مدرن، مقام یا هیئت حاکمه از ویژگی یک سویه عدالت کیفری کمال استفاده را می‌برده و در بسط قدرت و تحکیم حاکمیت خود به عنوان یکی از ابزارها و تکیه‌گاه‌های قابل اعتماد به آن نگاه می‌کرده است. تحقیق در احوال پادشاهان بین‌النهرین که از پیشگامان قانون‌نگاری‌های کیفری بوده‌اند و فرومانروایان روم و یونان و اعتماد آنان به کیفر به عنوان ابزار کنترل اوضاع، شواهدی از این معنا به دست می‌دهد. در بابل حمورابی (Hammurabi) (۱۷۲۸ تا ۱۶۸۲ ق. م) و در آتن دراگون (Dracon) (۶۲۱ ق. م) با تدوین مقررات کیفری بسیار خشن در واقع به دنبال بسط اقتدار و تعمیق سلطه خود بر زوایا و لایه‌های مختلف اجتماع بودند و می‌خواستند از راه تقریر و تحمیل کیفرهای هول‌انگیز راه و رسم شرافتمندانه زیستن را به رعایا بیاموزند. چون مثلی سائر گفته بود: «ترس از مجازات مقدمه شرافت است». استفاده غیرمنصفانه دراگون از قوانین کیفری به اندازه‌ای بود که به تعریض و کنایه گفته بودند: «دراگون قوانین خود را با خون نوشته است». امروزه هم قوانین متضمن قساوت و خشونت را قوانین دراگونی (Draconian Law) می‌نامند. در قرون وسطی و سده‌های منتهی به رنسانس اروپائیان، بقای نظام‌های سیاسی و حاکمیت طبقات حاکم تا حد زیادی از طریق نظام کیفری تضمین می‌شد (رنه مارتینز، ۱۳۸۲، ص ۲۵-۴۷). نظام‌های استبدادی قرن بیستم نیز به نام اجرای عدالت کیفری، غیرمنصفانه‌ترین تدابیر را علیه شهروندان به ویژه مخالفان و منتقدان خود به موقع اجرا می‌گذاشتند. قانون جزای ناسیونال سوسیالیست نازی‌ها آزدن وجدان ملت آلمان را جرم و قابل مجازات می‌دانست. این مفهوم کلی برای آن بود که در عمل هر گونه مخالفت با برنامه‌های حزب نازی را در هم بشکنند و هر نوع نقد و اعتراض را با ابزار کیفر پاسخ دهند. امروز هم به رغم مطالبات متزاید برای توسعه دموکراسی و حقوق بشر هنوز دستگاه عدالت کیفری یکی از تکیه‌گاه‌های نظام‌های سیاسی مستبد و شبه دموکراتیک تلقی می‌شود. چنین ملاحظات و واقعیاتی سبب شده تا مارکسیست‌ها حقوق کیفری را به یک باره ابزار سرکوب طبقات زیردست به دست طبقه حاکم بشمارند (لوی برون، ۱۳۷۰، ص ۱۴).

۳- عدالت کیفری ساخته و پرداخته حکمرانان، تابع ضوابط و معیارهایی مشخص و منصفانه نبوده است و به معنای واقعی نمی‌توان آن را مبتنی بر قواعدی روشن و اهدافی اخلاقی و انسانی به شمار آورد. فرمانروا مالک مطلق عدالت و فعال ما یشاء در این حوزه بوده است؛ اراده شخص وی منشأ جرم‌انگاری اعمال و میزان برانگیختگی او معیار تعیین نوع و میزان مجازات بوده است. از همین رو تا وقوع انقلاب فرانسه و ظهور مفهوم حقوق

شهروندی، در سراسر اروپا به آسانی گفته می‌شده: «مجازات‌ها دلبخواهی‌اند»^۱. در مجموع می‌توان استبداد جزائی، نسبت عدالت کیفری، غیرانسانی بودن کیفرها و غیرمنصفانه بودن روش‌های تعقیب، محاکمه و مجازات متهمان را که در موارد متعدد به محکومیت بی‌گناهان و برائت مجرمان منتهی می‌شد از اوصاف عمومی چنین عدالتی به شمار آورد.^۲

ب- سنت نبوی و تدوین نظام، توسل به ابزار کیفر و عناصر و منابع عدالت کیفری

۱- تدوین نظام عدالت کیفری - آنچه از مطالعه منابع اولیه شریعت بر می‌آید این است که عدالت کیفری و به طور کلی قواعد و مقررات حقوقی در دیانتی که پیامبر اسلام مأمور تبلیغ و تبیین آن بوده جنبه ثانوی، تبعی، استطرادی و اتفاقی داشته است. سنت نبوی به تبع قرآن مجید به ویژه در دوره مکی بیش از هر چیز بر مفاهیمی متعالی نظیر توحید، تعبد، تقوا، مکارم اخلاق، عدل، احسان، دستگیری از فقرا و نهی از بغی و فحشا و منکر تکیه می‌کرده و به احیای کرامت نوع بشر و محو وجوه امتیاز افراد و طبقات اجتماعی می‌پرداخته است. اگر رومیان پیامبران حقوق باشند پیامبر اسلام پیامبر مکارم اخلاق و محاسن عادات است. ثانوی بودن مسائل حقوقی در سنت نبوی ریشه در قرآن مجید دارد. از مجموع آیات قرآن تنها پانصد آیه ناظر به احکام تلقی شده است (الغزالی، ۱۴۱۸ ج ۲، ص ۱۷۰) همه این پانصد آیه هم، متضمن مقررات حقوقی به معنای قواعد لازم‌الاجرای اجتماعی نیستند و غالباً به مسائل عبادی و فضائل و مستحبات اخلاقی مربوط می‌شوند. آن‌گونه که برخی از معاصران گفته‌اند تنها در حدود هشتاد آیه از مجموع آیات قرآن متضمن مسائل حقوقی هستند. در خصوص این تعداد محدود از آیات اگر به دو نکته قابل ملاحظه توجه شود حدود التفات شریعت به حقوق به طور کلی و عدالت کیفری به طور خاص روشن می‌گردد. نخست این که هر چند آیه از این آیات محدود ناظر به موضوع واحدند. یعنی موضوعات حقوقی محدودتر از آیات حقوقی هستند. موضوعاتی مانند ارث، نکاح و طلاق بخشی عمده از این آیات را به خود اختصاص می‌دهند. دوم این که آیات و احادیث حقوقی عمدتاً دارای شأن نزول و سبب ورودند و به مناسبت وقوع یک واقعه یا طرح یک سؤال، نازل یا بیان شده‌اند. در واقع تعدد و تنوع آیات و احادیث تابع نوع و تعداد سوالات و وقایع مطرح در جامعه کوچک و ابتدایی مدینه بوده است. در

۱. بعضی از حقوقدانان فرانسوی برداشت دیگری از دلبخواهی بودن مجازات‌ها در آن مقاطع تاریخی دارند. نک. استفانی و همکاران، حقوق جزای عمومی، ج ۱، ص ۶۶.

۲. به عنوان مثال نک. به شیوه محاکمه و مجازات دامیین^۳ (Damien) در صفحات آغازین کتاب تنبیه و مراقبت، میشل فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده و قضیه ژان کالاس (Jean Calas) در رنه مارتینز، پیشین، ص ۱۰۷ و به طور کلی رنه گارو مطالعات نظری و عملی در حقوق جزا، ترجمه ضیاءالدین نقابت، ج ۱، ص ۱۲۱.

حوزه عدالت کیفری آیات و احادیث ناظر به سرقت، قذف، زنا، محاربه و ملاعنه همه دارای شأن نزول و سبب ورودند. در کنار وقایع کیفری محدود که مورد حکم واقع شده‌اند انبوهی از اعمال و وقایع دیگر تنها به این دلیل که یا صورت وقوع به خود نگرفته و یا مورد سؤال واقع نشده‌اند، مشمول حکم کیفری خاص قرار نگرفته‌اند و به تعبیر اصولیین فاقد دلیل تفصیلی هستند.

بنابراین، بعد کیفری کتاب و سنت بسیار محدود است و در قیاس با دیگر ابعاد شریعت چندان به چشم نمی‌آید. یک نکته ظریف که به نظر می‌رسد مورد غفلت واقع شده این است که شخص پیامبر غالباً از ورود به مسائل و وقایع جزائی تحاشی می‌کرده‌اند. یعنی نه برای ورود به جنبه‌های ماهوی عدالت کیفری و تقریر و اعلام فهرست جرایم و مجازات‌ها و حدود مسؤلیت مرتکبان و نه برای تصدی ابعاد شکلی این نظام و اعلام صلاحیت برای تعقیب و مجازات متهمان علاقه‌ای از خود نشان نمی‌داده‌اند. در توجیه این عدم علاقه که اصل آن از پیامبر معهود و منقول است می‌توان دلایل و شواهدی آورد. از یک سو به تصریح قرآن مجید بعثت پیامبر و تشریحات ایشان خود به خود رحمتی بود برای مردمان^۱. لازمه رحمت تقلیل و تخفیف تکالیف و مداخله حداقلی در حقوق و آزادی‌های افراد است. پیامبر خود در همین راستا از یاران خود می‌خواست که متوجه این معنا باشند و با طرح سؤال و ایجاد وقایع حقوقی اسباب توسعه دایره تکالیف خود را فراهم نیآورند و حرمت بلکه نعمت سکوت شارع را پاس دارند. می‌فرمود: «خدای تعالی فرایضی بر شما مقرر کرده آنها را تباہ نکنید، حدودی معین کرده آنها را نقض نکنید، کارهایی را حرام کرده مرتکب نشوید و بسیار چیزها را از روی رحمت نه از سر فراموشی به سکوت برگزار کرده از آنها نپرسید»^۲. نیز می‌فرمود: «آنچه خداوند حلال اعلام کرده حلال و آنچه حرام اعلام کرده حرام است و آنچه مسکوت گذاشته عفو و عطای اوست؛ عطای او را از وی بپذیرید. چنین نیست که خداوند چیزی را فراموش کرده باشد»^۳. همین‌طور: «مادام که شما را از قید تکلیف رها می‌کنم مرا از قید سؤال رها کنید زیرا که از جمله اسباب گمراهی امت‌های پیشین کثرت سؤالات و چون و چرایشان با

۱. «و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین». سوره انبیاء، آیه ۱۰۷. لطافت طبع پیامبر و پرهیزی که از غلظت و خشونت در تدبیر امور و تعامل با دیگران داشته‌اند نیز از مظاهر رحمت خداوند تلقی شده است: «فبما رحمة من الله لنت لهم و لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر» سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

۲. «ان الله تعالی فرض فرائض فلا تضیعوها و حد حدوداً فلا تتعدوها و حرم اشیاء فلا تنتهکوها و سکت عن اشیاء رحمة لکم غیر نسیان فلا تبخثوا عنها» نک، حاکم المستدرک، ج ۴، ص ۱۱۱؛ نووی الاربعین، حدیث شماره ۳۰.

۳. «ما احل الله فهو حلال و ما حرم فهو حرام و ما سکت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله. فان الله لم یکن لینی شیئاً» نک، سیوطی، الاشباه و النظائر، ص ۱۳۳.

پیامبرانشان بوده است^۱». از سویی دیگر، تدوین نظام عدالت کیفری و مدیریت اعمال و وقایع جزایی از سنخ امور دنیوی بود و هست؛ صرف نظر از تجربیات شخصی پیامبر، شأن متعالی مقام نبوت و فلسفه بعثت صاحب رسالت برتر و فرصت اندکی که در اختیار بود گرانباتر از آن بود که وضع و رفع و تنظیم و تدبیر امور نازل دنیوی در کانون توجه واقع شود و آن دست مایه‌های ارزشمند و آن فرصت تاریخی صرف رفع و رجوع روزمرگی‌های دنیوی گردد. شأن رسول و فلسفه رسالت چنان که گذشت مفاهیمی فرا تاریخی چون توحید و تقوا و تعبد و تمیم مکارم اخلاق و دعوت به عدل و احسان و اکرام ابنای آدم بود. آوردن احکام حقوقی سرقت ردای صفوان بن امیه و خرید گوسفند عروه باریقه به مرکز دایره بعثت و سنت، خروج از فلسفه بعثت، تنزیل شأن صاحب سنت و فوت فرصت اندکی بود که می‌بایست صرف تبلیغ و تبیین مفاهیم متعالی دیگر گردد. در مآخذ حدیثی شواهد قابل اعتنائی دال بر ارجاع امور دنیا به اهل دنیا و اختصاص و انحصار تأسیس و تبیین مفاهیم خاص شرعی به شخص پیامبر وجود دارد. قضیه صلح ثلث ثمار مدینه به غطفان (ابن هشام، ج ۳، ص ۱۷۶؛ بیهقی، ج ۳، ص ۳۴۰) تنظیم جیش در غزوه بدر و تأبیر نخل‌های اطراف مدینه از جمله این شواهد است. عبارات مختلف و متحدالمضمونی در این باره از پیامبر نقل شده است. از جمله این که فرموده‌اند: «شما خود به امر دنیایتان آگاه‌ترید^۲» یا این که: «آنچه به امور دنیا مربوط است خود به آن بپردازید و آنچه به دیانت راجع است به من ارجاع دهید^۳» این حدیث را مسلم در صحیح خود در باب «وجوب امثال ما قاله شرعاً دون ما ذکره من معاش الدنیا علی سبیل الرأی» آورده است. در هر حال در سطوح جزئی‌تر مواردی از اجتناب و عدم علاقه پیامبر نسبت به پرداختن به مسائل کیفری نقل شده است. کسانی که از وقوع وقایع مجرمانه خبر می‌داده‌اند با بیانی آمیخته با طعن و توییح رو به رو می‌گشته‌اند و در واقع به عدم اعلام جرم و پرهیز از آوردن دعاوی راجع به آنها به محضر پیامبر ارشاد می‌شده‌اند. معترفان به ارتکاب جرایم با اعراض پیامبر و سؤالات تلقینی و تلویحی در جهت تشویق به انصراف از اعتراف روبه رو شده‌اند. اعراض ایشان در قضیه ماعز و طرح سؤالات تفصیلی و موهم و مشعر انصراف از اقرار، مشهور است. در قضیه سرقت ردای صفوان بن امیه نیز هنگامی که صفوان پس از طرح دعوا و اقامه بینه درصدد عفو سارق بر آمد با لحنی تحسرامیز فرموده‌اند: «چه می‌شد این گذشت پیش از این صورت می‌گرفت؟» (الشوکانی، بی‌تاج، ص ۲۴۹-۳۰۹) در مواردی محدود که محاکمه و مجازات مرتکب ناگزیر بوده این

۱. «اترکونی ما ترککم فانما اهلک من قبلکم کثرة مسائلهم و اختلافهم علی انبیائهم» الاربعین، نووی، شرح حدیث شماره ۹.
 ۲. «انتم اعلم بامر دنیاکم»، نک، مسلم، صحیح مسلم، ۲۳۶۳؛ ابن ماجه، السنن، ۲۴۷۱.
 ۳. «اذا کان شیء من امر دنیاکم فشانکم و اذا کان من امر دینکم فالی». نک مسلم، صحیح مسلم، ۲۳۶۳؛ ابن ماجه، السنن، ۲۴۷۱؛ مسند امام احمد، المسند، ج ۶، ص ۱۲۳.

محاکمه و مجازات غالباً به یکی از اصحاب و اگذار می‌شده است. پیامبر خود حتی‌الامکان در محاکمات جزایی مباشرت و در اجرای مجازات دخالت و حتی نظارت نمی‌کرده‌اند. در یک سطح کلی‌تر از یاران و پیروان خود خواسته‌اند حتی‌الامکان از توسل به کیفر و اعمال آن اجتناب ورزند (همو، ص ۲۷۱).

مجموع این اعراض‌ها و ارجاع‌ها و ارشادها گواه آن است که در سنت نبوی تمایلی برای تدوین و توسعه مقررات کیفری و به طور کلی بسط بعد حقوقی سنت وجود نداشته است. سنت نبوی که در تقریر احکام عبادات و تحکیم و تبیین اصول اخلاق و تشریح مقررات آمیخته با توصیه‌های اخلاقی راجع به خانواده و خویشاوندان، جد بلیغ می‌نمود و به رغم این که از سوابق و تجربیات قانون‌گذاری در سرزمین‌های اطراف آگاه بود و دست کم با احکام کیفری آیین یهود از نزدیک آشنایی داشت، در تدوین مجموعه مقررات کیفری اهتمامی از خود نشان نداده است. آن اندازه از احکام کیفری که در سنت نبوی هست در مجموع نمی‌تواند دلیل کافی برای اثبات وجود برنامه‌ای خاص برای تدوین و اجرای یک نظام یا دستگاه عدالت کیفری به شمار آید.

۲- توسل به ابزار کیفر- آنچه درباره استفاده از ابزارها و ضمانت اجراهای کیفری برای تحکیم پایه‌های قدرت سیاسی، قابل ملاحظه است این است که در سنت نبوی نشانی از توسل به نهادها و ضمانت اجراهای کیفری برای تسلط بر اوضاع و تثبیت و تضمین بقای قدرت سیاسی وجود ندارد. برخلاف نظام‌های سیاسی، سنت نبوی نه از طریق توسل به تدابیر سرکوبگر کیفری بلکه از راه تقویت آموزه‌های اخلاقی و باورهای دینی و بازدارنده‌های وجدانی درصدد کنترل رفتار اجتماعی شهروندان و حفظ نظم موجود بوده است. این اختلاف رویه را نمی‌توان استثنایی بر رفتار سیاسی و اعمال حاکمیت فرمانروایان به شمار آورد. چرا که گفته‌اند مستثنی باید از جنس مستثنی منه باشد؛ سنت نبوی از سنخ فرمانروایی و صاحب سنت در سلک فرمانروایان نبود. او بر عرصه ایمان، عبودیت، اخلاق و معنویت حکومت می‌کرد و به تعبیری مبعوث^۱ شده بود تا «ایمان به جهان ماورای محسوسات، توحید، تعبد و تقوا» را تبلیغ، تبیین و تفهیم کند و خود مثل اعلی و فرد اجلای باور و عمل به چنین مفاهیمی بود. در این عرصه که گرانیگاه آن وجدان بشر بود، جایی برای جولان تازیانه کیفر نمی‌توانست وجود داشته باشد. مقررات کیفری منسوب به سنت نبوی از چنان بسط و انتظام و استحکام و شدت و خشونت بر خوردار نیست که بتوان آن را حافظ نظم عمومی و ضامن بقای سلطه سیاسی به شمار آورد. این احکام از سویی بسیار محدودند و از سویی دیگر به صورت موردی در پاسخ

۱. برای فهم معنا یا قرائت نواندیشانه از «بعث» و «برانگیختگی» نک. محمد مجتهد شبستری، قرائت نبوی از جهان، فصلنامه مدرسه، ش ۶، ص ۹۲.

به اعمال و وقایع جزائی موجود تقریر یافته‌اند. در واقع از قبیل تفاسیر و احکام قضائی (Judgment) و پاسخ‌های استفتائی (Comment) ناظر به وقایع گذشته هستند نه مقررات مذکور تشریحی (Legislation) حاکم بر وقایع محتمل آینده.^۱

محدودیت استفاده از ابزار کیفر در سنت نبوی نه در قیاس با قانون گذاری‌های سابق و لاحق بلکه در مقایسه با آیین آسمانی یهود هم اعجاب انگیز است. از ده فرمان نازل بر موسی پنج فرمان تطابقاً و مابقی تضمناً پیام‌ها و پیامدهای کیفری دارند. اسفار خروج و تثئیه و لاویان تورات مملو از نهادها و ضمانت اجراهای سنگین کیفری هستند. گفته شده که در دستگاه عدالت کیفری یهود مجازات مرگ به تنهایی در سی و شش مورد به شیوه‌های هول‌انگیز موقعیت اجرا دارد (سلیمانی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۲). این در حالی است که در سنت نبوی اجرای این مجازات تنها در سه مورد آنهم بعد از حزم و احتیاط نزدیک به افراط تجویز می‌شود: قتل عمد عدوانی، زناى محصن و تغییر دیانت.^۲ که اتفاقاً هر سه در حقوق یهود هم مستوجب مجازات مرگند (همو). در مجموع عدم تدوین مجموعه مقررات کیفری، خصوصی کردن بعضی از جرایم مهم، تشویق شاکیان به گذشت، ترغیب متهمان و شاهدان به انصراف از اعتراف و ادای شهادت، سقوط دعوی به استناد شبهه، تفسیر شک به نفع متهم، عدم توسل به اجبار و شکنجه برای اخذ اقرار، عدم توسعه مفاهیم مجرمانه از راه تفسیر، اعمال راه حل‌های عرفی برای حل و فصل وقایع جزائی، توصیه به اجتناب از اعمال کیفر در حد امکان و نظایر اینها شواهد روشنی از عدم توسل سنت به ابزار کیفر برای بسط سلطه و تحکیم قدرت به حساب می‌آیند.

۳- عناصر و منابع عدالت کیفری- از زاویه نگاه به ماهیت، مقومات و خاستگاه‌های عدالت کیفری، مسأله را در دو سطح ماهوی و شکلی می‌توان طرح و تحلیل کرد. در سطح ماهوی عدالت کیفری نبوی با همه محدودیتی که دارد متضمن مایه‌هایی از عناصر و بنیادهای حقوق جزای مطرح در دنیای امروز است. اصل قانونی بودن جرم و مجازات و دو نتیجه مهم آن یعنی عدم عطف قانون به گذشته و تفسیر محدود نصوص جزائی، قبول عوامل موجهه جرم نظیر ضرورت و دفاع مشروع، توجه به عنصر معنوی و انگیزه مجرم به عنوان شرط تحقق جرم یا معیار تعیین مجازات، ترسیم حدود مسئولیت کیفری و بیان علل رافعه آن همچون صغر، جنون، اجبار و اکراه، اصل شخصی بودن مجازات، قبول کیفیات مخفف

۱. بعضی از نواندیشان مسلمان به طور کلی احکام حقوقی شریعت را نوعی فهم تفسیری از وقایع و مناسبات اجتماعی عصر رسالت بر مبنای مفاهیم بنیادین شریعت چون توحید و عدالت و از قبیل تعیین مصداق همین مفاهیم می‌دانند. از این دیدگاه نمی‌توان چنین احکامی را قوانین فرا تاریخی دانست. نک: مجتهد شبستری، پیشین.

۲. «لا یحل دم امر مسلم باحدى ثلاث: زنا بعد احصان، کفر بعد ایمان و قتل نفس بغير نفس». نک، ابن ماجه، السنن، ۲۵۳۳؛ حاکم المستدرک، ج ۴، ص ۳۵۰ و شواهد آن در بخاری، الجامع الصحیح ۶۸۷۸ و مسلم، صحیح مسلم، ۱۷۶.

و اصل فردی کردن مجازات از جمله این عناصر هستند. قبول و ضوابط مؤلفه‌های مورد اشاره در سنت نبوی کما بیش مسلم و مستند به نصوص است و حقوقدانان مسلمان خصوصاً مرحوم عبدالقادر عوده در کتاب *التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي* به تفصیل تمام درباره آنها سخن گفته‌اند. در اینجا با پرهیز از گفته‌های آنان به طرح ملاحظاتی مختصر پیرامون مآخذ و خاستگاه‌های تدابیر و تصمیمات نبوی درباره وقایع کیفری اکتفا می‌شود.

نخست این که مفاهیم یا عناوین مجرمانه و معیارهای جرم‌انگاری اعمال نه از اراده شخصی پیامبر بلکه از عرف‌های رایج در عصر رسالت اخذ می‌شده‌اند و همین مفاهیم و معیارهای عرفی پس از عرضه بر محک شریعت و تهذیب و تنقیح آنها، تقریر و تحکیم می‌شده‌اند. جرم‌انگاری‌ها در حوزه اعمالی رخ می‌داده که دارای قبح عرفی بوده و از نظر عرف عصر، بغی و فحشا و منکر و اعتدا محسوب می‌شده‌اند.^۱ مجازات مقرر برای این اعمال هم همان مجازات‌های معهود در عرف و مقبول نزد مردم بوده است. صاحب سنت که مأمور بود به زبان قوم^۲ و به قدر عقل^۳ و در سطح مدنیت آنان سخن بگوید، لاجرم می‌بایست در حوزه عمل هم در مسیر عرف قوم و در حد ظرفیت‌های فکری و مدنی آنان گام بردارد و به تدبیر امور بپردازد.^۴ از این رو، آنچه از عرف جزائی عصر رسالت مقبول و منصفانه و منطبق بر مفاهیم بنیادین و در خور فهمی چون عدل و انصاف می‌نمود تقریر و امضا می‌شد و مقررات غیر معقول و متضمن انتقام و اعتدا که گویی عرفاً هم به انتظار مصلحی نشسته بودند، تصحیح و تعدیل می‌شد. قصاص و قسامه و دیه و عاقله و ادله اثبات دعوا که بخشی از پیکره عدالت کیفری نبوی را تشکیل می‌دهند از جمله این عرفها محسوب می‌شوند.^۵

۱. در قرآن مجید مفاهیم عامی چون عدل و احسان متعلق امر و مفاهیمی چون بغی و فحشا و منکر مورد نهی واقع شده‌اند بی‌آن که تعریف و توضیحی در این باره ارائه شده باشد. این خود می‌تواند بدین معنا باشد که تعیین ملاک‌ها و تشخیص مصداق‌های این مفاهیم اساسی به عرف و عقل جمعی و منطبق زمان ارجاع شده است. چنان که در احادیث نبوی آمده است: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» و چنان که در مثل‌های حقوقی لاتین آمده است: «Vox populi Vox die» یعنی صدای مردم صدای خداست.

۲. «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه». سوره ابراهیم، آیه ۴. «لسان» در این آیه معنایی فراتر از زبان یا الفاظ و تعابیر و ترکیب‌های مفید معنی، دارد و مفاهیمی چون معیارها، هنجارها، منطق، معارف، الزامات و التزامات قوم را هم در بر می‌گیرد.
 ۳. «نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلّم الناس على قدر عقولهم». در این حدیث نیز «کلام» را نباید محدود به سخن گفتن دانست. معنایی چون مفاهیم و معیارهای کلی و احکام و مقررات حقوقی هم می‌تواند در مدنظر باشد. یعنی پیامبران جز این که مأمور بوده‌اند به زبان گفتاری مخاطبان خود سخن بگویند، مفاهیم و مقررات مورد نظر خود را هم می‌بایست در حد فهم و در سطح مدنیت آنان تدوین و تعریف کنند.

۴. به تعبیر مولانا می‌بایست قسمت یک روزهای از بحر معانی مورد نظر خود را در کوزه فهم مخاطبان بریزد:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزهای

۵. به طور مثال درباره تقریر و امضای قسامه در منابع حدیثی چنین آمده است: «أقر القسامه على ما كانت عليه في الجاهلية» نک. شوکانی، نبل الاوطار، ج ۷، ص ۱۸۵.

دخالت دادن عنصر عرف در حل و فصل مسائل جزائی از دو جهت حائز اهمیت و شایسته تأمل و بازاندیشی است؛ جهت نخست این که عرفی بودن مفاهیم و راه‌حل‌های جزایی از لحاظ روانی کمکی قابل توجه به مشروعیت مردمی عدالت کیفری و رسوخ اصول و احکام آن در اذهان عمومی می‌کرد و خصوصاً اعطای صبغه شرعی به همین مفاهیم عرفی موجبات توفیق در مقام عمل را فراهم می‌آورد. جهت دیگر این که عرف محل اخذ و اقتباس نهادهای جزایی مقصور و محدود به عرف عصر رسالت و هیچ عصر دیگر از اعصار اسلامی نمی‌تواند باشد. آنچه مورد تقریر و امضای سنت نبوی واقع شده ذات یا طبیعت ساریه عرف است نه عرف عصر خاص. اگر بپذیریم که عرف طبعی متغیر و متطور دارد به اهمیت گفتار آن دسته از صاحب‌نظران حقوق اسلامی که احکام مبتنی بر عرف را به تبع تغییر عرف قابل تجدید نظر دانسته‌اند بیشتر پی خواهیم برد. قبول قاعده «لَا يَنْكُرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ» در فقه اسلامی که از سوی مجله احکام عدلیه عثمانی هم تقریر شده بود مبتنی بر همین مبناست.^۱ قبول این قاعده در فقه اسلامی به ضمیمه این که فقها گفته‌اند احکام شرعی معطوف به مصالح‌اند خود به خود مفهم این معناست که در ابعاد دنیوی شرع می‌توان مفاهیم و مصالح بنیادین را ثابت و راه‌های تأمین و تضمین آنها را متغیر دانست. در حقیقت می‌توان گفت آنچه در احکام یا داوری‌های کیفری نبوی مورد ملاحظه و مبنای عمل بوده مفاهیمی بنیادی‌تر از صورت ظاهر این داوری‌ها بوده است. مفاهیمی چون عدالت، انصاف، تنبیه و بازدارندگی. صورت عملی آن داوری‌ها و راه‌حل‌ها در واقع مصادیق و جلوه‌های عینی این مفاهیم در چنان عصری بوده‌اند. اگر چنین باشد دیگر نمی‌توان آن صورت‌های ظاهر را ثابت و جاودانه انگاشت. بلکه آنچه باید فرا تاریخی و لایتغیر به شمار آید همان مفاهیم و معانی بنیادین است که به تبع تغییر عرف و به اقتضای منطبق زمان، صورت‌ها و جلوه‌های عینی و راه‌های رسیدن به آنها قابل تغییر و تحول می‌تواند باشد. به بیان روشن‌تر می‌توان گفت آنچه در سنت نبوی مورد حمایت و تعرض به آن جرم و قابل تعقیب و مجازات بوده امروزه هم به رغم تغییر شرایط، تحت

۱. مسأله نسخ که جواز عقلی و شرعی و وقوع عملی آن تقریباً محل خلاف نیست هم در این باره می‌تواند شاهد دیگری باشد. این که مواردی از نسخ و تغییر احکام در دوره دوازده ساله تشریعات مدنی نقل شده است می‌تواند دستمایه استدلال بر این مدعا باشد که شریعت دست کم در وجه دنیوی خود با حفظ ارزش‌های عام و مقاصد و غایات فرا تاریخی از ظرفیت و استعداد تغییر طرق و مبادی نیل به آن ارزش‌ها برخوردار است. یعنی موضوعیت غایات و مقاصد و طریقت وسایل و مبادی در قرآن مجید و سنت نبوی شواهدی از این معنا می‌توان به دست داد. در همین مباحث کیفری مجازات جرم زنا در سال‌های کوتاه تشریح احکام یک بار تغییر یافته و از حبس دائم در منزل به یکصد ضربه شلاق تبدیل شده است. نک: سوره نساء، آیه ۱۵ و سوره نور، آیه ۲ با ترکیب دو مقدمه «استعداد شریعت برای تغییر طرق حل و فصل مسایل» و «اعتبار عقل جمعی و مشروعیت دخل و تصرف آن بر مبنای منطق و مقتضای زمان در سایه ارشادها و راهبردهای کلان شریعت» محظوری برای تغییر نگرش به دستگاه عدالت کیفری اسلامی و تجدیدنظر در تشریفات رسیدگی، ادله اثبات و خصوصاً ضمانت اجراها باقی نمی‌ماند.

حمایت قانون و نقض آن جرم و قابل مجازات است اما نحوه مدیریت، روش تعقیب و محاکمه، راه‌های اثبات و خصوصاً نوع ضمانت اجراها می‌تواند متفاوت باشد. در هر حال اهمیت مشروعیت عرفی و مقبولیت مردمی مقررات کیفری به صورت تئوریک قرن‌ها بعد طرف توجه کسانی چون شارل لوئی منتسکیو واقع شده است و امروزه هم از ضوابط مهم در جرم‌انگاری‌ها و قانون‌گذاری‌های کیفری محسوب می‌گردد.

دوم این که تقسیم جرایم به جرایم مستوجب قصاص، حد و تعزیر و ارجاع بخش تعزیرات به قضات که از نظر بعضی از حقوقدانان عرفی و برخی نواندیشان دینی نظیر محمود طه و عبدالله احمد النعیم از معایب جنبه‌های جزائی شریعت محسوب شده‌اند (عبدالله احمد النعیم، ۱۳۸۱، ص ۲۴۵) در واقع از جمله محاسن سنت به شمار می‌آیند. سنت نبوی که برنامه‌ای برای مداخله کیفری و ورود اقتدار گرایانه به زاویای زندگی مردم نداشت پس از برخورد کیفری با چند جرم مهم و محدود نظیر قتل و قذف و سرقت و زنا و محاربه، سایر امور جزائی را به امت ارجاع داده است؛ البته با تعریف برخی ضوابط و معیارهای کلی یا به تعبیر امروزی با بیان برخی سیاست‌های کلان. این معیارها و سیاست‌های کلی در واقع قانونمند کردن حقوق کیفری شرعی در سطح کلان است. مطابق این معیارها اولاً جرایم مستوجب تعزیر منحصراً می‌باید در محدوده محرّمات شرعی تعریف شوند؛ ثانیاً کیفر این جرایم نمی‌تواند برابر با کیفر حدود و قصاص یا بیشتر از آنها باشد. ثالثاً در محاکمه متهمان و تعیین تعزیرات آنان مسائلی مهم چون ستر و اغماض و گذشت و تخفیف و تعلیق و تطبیق تعزیر بر شخصیت متهم می‌باید مورد توجه باشند؛ رابعاً امر محاکمه و مجازات به دادرسان عادل، مستقل و بی‌طرف ارجاع می‌شود؛ دادرسانی که منطبق شریعت و جهت‌گیری‌های سنت را در حوزه حقوق کیفری دریابند و آنچه در مقام وضع و تشریح مورد ملاحظه شارع بوده در مقام شرح و تفسیر و تطبیق طرف توجه قرار دهند؛ نه آن قضات مطلق العنان قرون وسطائی که با تکیه بر استبداد قضائی بر وجدان بشر جراحات‌های تاریخی وارد کرده‌اند و در کارنامه مدنیت بشر لکه‌های ننگ فراوان ثبت نموده‌اند؛ آن «وحشیان جبّه‌پوش» که کسانی چون ولتر (Voltaire) (۱۷۸۷-۱۶۹۴) مهار آنان را از اهم مقدمات اصلاحات اجتماعی شمرده‌اند. افزون بر این معیارها در سنت نبوی آوردن جرایم مستوجب تعزیر به قالب قوانین موضوعه منع نشده است. اهل حل و عقد امور امت به فراخور منطق زمان و بر پایه مصالح مردم می‌توانند در سایه ارشادهای عام و معیارهای کلی نبوی، مجازات‌های تعزیری را در هیئت مقررات موضوعه تدوین و برای تطبیق و اجرا به اهل قضا ارجاع دهند.

و اما از جهات شکلی به رغم عدم تدوین اصول محاکمات و عدم تشکیل مراجع و محاکم جزایی، سنت نبوی نسبت به زمان خود مزیت‌های بسیار داشته و در واقع متضمن ضوابطی

بوده که امروزه از اصول محاکمات منصفانه (Fair Trial) محسوب می‌شوند. این ضوابط به اختصار عبارتند از: عمومی بودن اجرای عدالت، استقلال و بی‌طرفی قاضی، علنی بودن جلسات رسیدگی، حق دفاع متهم، فرض برائت متهم، لزوم حصول اقرار و وجدانی برای قاضی، تفسیر شک به نفع متهم، انسانی بودن ادله اثبات، عدم توسل به شکنجه و اجبار برای اخذ اقرار، عدم اجرای اوردالی یا قضاوت الهی (Judiciem Dei)، عدم اطاله دادرسی و محاکمه در مدت زمان معقول، عدم بازداشت متهمان و بالاخره دعوت به سازش در جرایم قابل گذشت یا حق الناس. برخی از این معیارها مستنبط از سیره عملی و بیشتر آنها مستند به سنن قولی پیامبر هستند. با ذکر دو حدیث ناظر به این ضوابط و معیارها سخن را به پایان می‌برم. یکی در خصوص فرض برائت و ضرورت اقامه دلائل مجرمیت متهمان و دیگری درباره احتیاط دادگاه در صدور حکم محکومیت: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لِادِّعَى رِجَالٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَ أَمْوَالَهُمْ لَكِنَّ الْبَيْنَةَ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينَ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»، «ادْرؤوا الحدودَ و ادفعوا القتلَ عن المسلمين ما وجدتم له مدفعا فان الامام لان يخطيء في العفو خير من ان يخطيء في العقوبة»^۴.

ج- نتیجه

به حکم قرآن مجید، الگوی رفتاری یا اسوه حسنه مسلمانان سنت نبوی است^۳. وجوب تأسی به این اسوه در حوزه‌های حقوقی به معنای لزوم تحقیق و تتبع در مبانی معقول و مقاصد و غایبات تدابیر و تصمیمات نبوی و تعقیب خطوط کلی و جهت‌گیری‌های عمومی است و نه خصوص آن تدابیر و تصمیمات و یا راه‌های رسیدن به آن مقاصد و غایات. در دایره حقوق کیفری این خطوط و جهت‌گیری‌ها عبارتند از پرهیز از کثرت مداخله کیفری، اجتناب از توسل به ابزار کیفر برای تسلط بر اوضاع و مهار مناسبت‌های اجتماعی، فرعی یا ثانوی بودن جرم‌انگاری‌ها و پاسخ‌های کیفری به رفتارهای مجرمانه، عرفی بودن عدالت کیفری و انطباق آن با ضرورت‌های اجتماعی و انتظارات عمومی و منصفانه بودن آیین دادرسی و ادله اثباتی. عرفی یا عصری بودن عدالت کیفری نبوی خود به خود به معنای جواز بازنگری در روش‌های اجرایی و راه‌های تضمین خطوط کلی و اهداف عمومی آن است. در سنت نبوی

۱. اگر دعوی بی‌دلیل مردم اجابت می‌شد کسانی خواستار خون و مال دیگران می‌شدند. (چنین نیست)؛ بلکه بار اثبات بر دوش مدعی و سوگند متوجه مدعی علیه است.

۲. مجازات‌ها را دفع و درء کنید و مادام که گریزگاهی هست از کشتن مسلمانان پرهیزید. اشتباه امام درگذشت شایسته‌تر از اشتباه او در مجازات است. نک. شوکانی، نیل الاوطار، ج ۷، ص ۲۷۱. ذره در لغت عرب رذ و دفع توأم با شدت و غلظت است. چنان که برای تعبیر از طغیان سیل و مواجهه دو دشمن از مشتقات همین ماده استفاده می‌کنند نک. لويس معلوف، المنجد، ماده درء.

۳. «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر...». سورة احزاب، آیه ۲۱.

هدف از برخورد کیفری با برخی از اعمال زیانبار، حمایت از حقوق فردی، نظم عمومی، تنبیه بزهکاران، پیشگیری از تکرار جرم و نظایر اینهاست. جرم‌انگاری بعضی از رفتارها و پاسخ کیفری به مرتکبین آنها در واقع راه‌حلهایی بوده‌اند که در آن مقطع از تاریخ برای تضمین یا تحصیل آن اهداف و ارزش‌ها کارساز بوده‌اند. اعتبار و استمرار اهداف و ارزش‌ها در بستر تاریخ لزوماً به معنای امتداد آن تدابیر و راه‌حل‌ها در چنین بستری نیست. از جاودانگی اهداف و ارزش‌ها نمی‌توان جاودانگی راه‌های نیل به آنها یا شیوه‌های تضمین آنها را نتیجه گرفت. پیامبر بزرگ اسلام (ص) در اتخاذ تدابیر و طرق رویارویی با رفتارهای ناقض ارزش‌های فرا تاریخی به نوعی فرزند زمان و برآمده از بطن عرف عصر خویش بوده‌اند. اقتدا و تأسی به ایشان هنگامی صدق می‌کند که آن اهداف و ارزش‌های فرا تاریخی در هر مقطع از زمان از راهها و به روش‌های در خور همان مقطع زمانی پیگیری شوند. با قبول این رهیافت تازه می‌توان خود را از محظورات راه‌حل‌ها و پیشنهادها ناظر به تعطیل اجرای مجازات‌های شرعی به طور کلی یا در عصر غیبت یا در صورت منجر شدن به وهن اسلام و نظایر اینها که در سال‌های اخیر مطرح شده‌اند رها ساخت. در هر حال عصری کردن نظام عدالت کیفری اسلامی اختصاصی به بخشی از بخش‌های این نظام ندارد. در همه حوزه‌های ماهوی و شکلی یعنی در جرم‌انگاری‌ها، تعریف حدود و مسؤولیت کیفری، نوع و میزان مجازات‌ها، آیین رسیدگی، ادله اثبات و نهادهای اجرای عدالت کیفری می‌توان بر مبنای منطق زمان و مقتضای عصر عمل کرد.

منابع و مأخذ

الف- فارسی و عربی

قرآن مجید

۱. ابن ماجه، محمد، (۱۴۰۵)، السنن، بیروت، دارالفکر.
۲. استفانی، گاستون و همکاران، (۱۳۷۷)، حقوق جزای عمومی، ترجمه حسن دادبان، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
۳. الانصاری، ابومحمد بن هشام، (بی‌تا)، السیره النبویه، بیروت، دارالمعرفه.
۴. البخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۴)، الجامع الصحیح، دمشق، دار ابن کثیر.
۵. البیهقی، احمد بن حسین، (بی‌تا)، دلائل النبوه، بیروت، دارالفکر.
۶. السیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۷)، الاشباه و النظائر، بیروت، دارالکتب العربی.
۷. الشوکانی، محمد بن علی بن محمد، (بی‌تا)، نیل الاوطار، بیروت، دارالجیل.
۸. الشیبانی، الامام احمد بن حنبل، (۱۴۲۰)، المسند، الرياض، بیت الافکار الدولیه.
۹. الغزالی، ابوحامد، (۱۴۱۸)، المستصفی من علم الاصول، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۰. النعیم، عبدالله احمد، (۱۳۸۱)، نواندیشی دینی و حقوق بشر، ترجمه حسنعلی نوری‌ها، تهران، نشر فرهنگ.
۱۱. النووی، محی‌الدین، (۱۳۱۸)، الاربعین النوویه، قاهره، المطبعة الامیریة.
۱۲. النیسابوری، الحاکم، (بی‌تا)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفه.

۱۳. النیسابوری، مسلم بن الحجاج، (بی‌تا)، **الجامع الصحیح**، بیروت، دارالکفر.
۱۴. برول، لوی هانری، (۱۳۷۰)، **جامعه‌شناسی حقوق**، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۵. بولک، برنار، (۱۳۷۲)، **کیفرشناسی**، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران، مجد.
۱۶. سلیمانی، حسین، (۱۳۸۴)، **عدالت کیفری در آیین یهود (ترجمه و تألیف)**، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۷. فوکو، میشل، (۱۳۷۸)، **مراقبت و تنبیه**، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانزاده، تهران، نشر نی.
۱۸. گارو، رنه، (بی‌تا)، **مطالعات نظری و عملی در حقوق جزا**، ترجمه ضیاءالدین نقابت، تهران.
۱۹. مارتینز، رنه، (۱۳۸۲)، **تاریخ حقوق کیفری در اروپا**، ترجمه محمدرضا گودرزی، تهران، مجد.
۲۰. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۶)، **قراوت نبوی از جهان**، فصلنامه مدرسه، س ۲، ش ۶.

ب- خارجی

- 1- Black, H. C. (1994), **Black's Law Dictionary**.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

- «تفسیر قانون در حقوق انگلستان»، سال ۷۶، شماره ۳۸. «قواعد تفسیر قوانین جزایی»، سال ۷۷، شماره ۴۱. «دادرسی کیفری به عنوان حقوق بشر»، سال ۷۸، شماره ۴۴. «حقوق بشر در دعاوی کیفری براساس اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای»، سال ۷۹، شماره ۴۹.