



عدالت کیفری از دیدگاه علوی

فریدون جعفری^{*۱}

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۲۰

چکیده

عدالت کیفری در دنیای معاصر به معنای کنترل هدفمند و هوشمندانه جرایم و مجازات‌ها در درون اجتماع بشری دارای سابقه دیرینه‌ای نمی‌باشد و سرمنشأ پیدایش این واژه را به تفکرات بعد از دوره روشنگری در تاریخ حقوق کیفری غرب نسبت داده و هدف اصلی و اساسی آن را استخراج نظام جزایی مطلوب و کارآمد به منظور منکوب اعمال و رفتارهای مجرمانه می‌دانند. این هدف در راستای هدف غایی حقوق کیفری (محو کامل جرم) می‌باشد. در این راستا عدالت کیفری تغییرات و تحولات متعددی را پشت سر گذاشته است به گونه‌ای که از عدالت سزاگرایانه دوران اولیه حقوق کیفری به اصالت سودمندی و اصلاح و درمان رسیده است. در این مقاله نگارنده با توجه به ادبیات مرتبط با حقوق کیفری و جرم‌شناسی و سیاست جنایی، به دنبال تحلیل عدالت کیفری مورد پذیرش حضرت علی(ع) در خلال خطابه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار آن بزرگوار با استناد به گوهر ارزشمند نهج البلاغه می‌باشد.

کلید واژه‌ها: عدالت کیفری، جرم، اصول مجازات، نهج البلاغه و عدالت علوی.

۱. استادیار گروه حقوق دانشگاه بوعلی سینا

*: نویسنده مسئول

مقدمه

هر اجتماعی با تثبیت پایه‌های انتظام عمومی خویش ناگزیر از تبیین اعمال نابهنجاری است که این نظم عمومی را هدف هجوم خود قرار می‌دهند، لذا عاملین قدرت با توسل به ابزارهای زرادخانه کیفری و تهدید به اعمال مجازات‌های متعدد از دوران کهن به‌دنبال کاستن از نرخ اقدامات زیان‌بار اجتماعی که در قالب جرم تجلی می‌یافتند بوده‌اند. در این راستا پیشینیان با عنایت به نضج نگرفتن اندیشه و تفکر آزاد انسانی و سلطه حاکمان مستبد و مقتدر، فاقد عدالت کیفری امروزی به‌معنای کنترل و مدیریت هوشمندانه پدیده‌های مجرمانه بودند، ولی در همان زمان در آموزه‌های اسلام و اندیشه‌های پیامبر اسلام (ص) سیاست کیفری مطلوبی برگرفته از احکام الهی و مذهبی اسلام طراحی و تدوین شده بود، سیاستی که بعدها با زمامداری مولا علی (ع) در دوران حاکمیت ایشان تشریح گشته و زوایای پنهان آن نیز با توجه به حوادث زمان پدیدار گشت. لذا این که برخی از نویسندگان عنوان می‌نمایند دین اسلام به‌دلیل تکیه بر مفاهیم متعالی نظیر توحید، عبودیت، تقوا و مکارم اخلاق، عدل و احسان فاقد نظام عدالت کیفری مشخص و معینی می‌باشد (امیدی، ۱۳۸۸: ۲۴) در برداشت از عدالت کیفری اسلامی دچار شبهه و سوءتعبیر شده‌اند، زیرا جامعه اسلامی نیز همانند همه جوامع به‌علت عادی و اجتماعی بودن پدیده مجرمانه (وایت و هینز، ۱۳۸۳: ۲۴) و انفکاک‌ناپذیری آن از اجتماع با معضل جرم و بزهکاری مواجه بوده و ناگزیر از ارائه‌ی چهارچوبی مشخص در مقابله هدفمند و هوشمندانه با آن می‌باشد، همان برداشتی که ما از عدالت کیفری در آغاز سخن ارائه نمودیم، تعبیری که با برداشت اغلب حقوق‌دانان حقوق کیفری نیز انطباق دارد جایی که آن را مقایسه زیان‌های وارده بر جامعه با خطای اخلاقی مرتکب و تعیین میزان مناسب کیفر و اجرای آن دانسته‌اند (بولوک و برنار، ۱۳۷۲: ۲۱). البته ضمن نقد عدم‌پذیرش دیدگاهی که حقوق کیفری اسلام را فاقد سیاست کیفری معین و مشخص می‌داند با دیدگاه‌های احساساتی دیگری که سیاست جنایی اسلام را یک سیاست جنایی جامع و مانع می‌دانند نیز موافق نیستیم (حسینی، ۱۳۸۸: ۸۹) زیرا وقتی از عبارت جامع و مانع استفاده می‌نماییم اصولاً باید معیارهای جامعیت و مانعیت نیز تعیین شده باشد معیارهایی که در عین حفظ ارزش‌های الهی و مذهبی دارای اثرات کاربردی و عملی نیز در مقابله با پدیده مادی و زمینی جرم باشند درحالی که اغلب مقررات سیاست جنایی اسلام، حاوی مطالبی فرازمینی بوده و در مقابله با پدیده‌های مادی و زمینی مانند معضل جرم جواگو نیستند و مبانی و اهداف آن نیز بیشتر صبغه متافیزیکی و معنوی دارند علی‌رغم این که اساساً باید پاسخگوی دنیای مدرن و نارسایی‌های اجتماعی فراوان آن نیز باشند زیرا اسلام ادعای جهان‌شمولی دارد و اصولاً مقررات کیفری آن نیز باید جهان‌شمول باشد.

مطلب بعدی در این چهارچوب به برداشت‌های منطبق بر قواعد مسلم فقہی و شرعی مذهب اسلام برمی‌گردد، بدین‌نحو که مسلماً حضرت علی (ع) نیز به‌عنوان یکی از پیروان سنت نبوی در بیان سیاست‌ها و دیدگاه‌های خود اصول اساسی و پایه‌ای دین مبین اسلام را هادی و راهنمای خویش قرار داده است اما تفاسیری که از برخی از آموزه‌های عدالت کیفری اسلام داشته‌اند سبب شده که دیدگاه علوی را در کنار

دیدگاه اسلامی و مکمل آن مورد مذاقه قرار دهیم. در این مسیر عدالت کیفری را از دیدگاه علوی در سه حوزه مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، ابتدا مبانی جرم‌انگاری جرایم از منظر و دیدگاه خاص حضرت علی(ع) تبیین گشته (بند اول) سپس اهداف مجازات‌ها از منظر نهج‌البلاغه تشریح شده (بند دوم) و نهایتاً اصول حاکم بر کیفر و اعمال مجازات‌ها در دیدگاه علوی (بند سوم) مورد تحلیل واقع می‌گردد، سه بخشی که خمیر مایه همه نظام‌های حقوق کیفری دنیا را در برمی‌گیرد و اصولاً دلیل تفاوت و تفکیک مکاتب حقوق کیفری اختلاف دیدگاه‌های آنان در همین سه حوزه می‌باشد. در پایان نیز اشاراتی هرچند کوتاه به جایگاه عدالت ترمیمی به‌عنوان یکی از آموزه‌های نوین حقوق کیفری در اندیشه علوی خواهد شد.

بند اول: مبانی جرم‌انگاری از دیدگاه حضرت علی(ع)

در مباحث مربوط به عدالت کیفری ترسیم مبانی و نیروهای موجد اعمال و افعال مجرمانه در معنای قدرت و اقتداری که سبب لازم‌الاجرا گشتن بایدها و نبایدهای جامعه می‌شود یا نیرو و جاذبه پنهانی که شهروندان را وادار به اطاعت و اجرای قواعد و مقررات کیفری می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۷۳: ۷) از جمله موضوعاتی است که اصولاً باید سرلوحه هر نوع برنامه‌ریزی و مدیریت هوشمندانه جرم و مجازات در هر نظامی شد، زیرا طراحی و تدوین مبانی جرم‌انگاری مسیر حرکت را در طول پیمایش جزایی نمایان ساخته و مدیران و مرتبطین با پدیده مجرمانه را در تصویب و پذیرش راهکارهای عملی و اجرایی نمودن ایده‌های تعقیبی با استفاده از ابزار حقوق جزا مساعدت می‌نماید. در این مسیر مبانی متعددی در جرم‌انگاری جرایم در طول فعالیت حقوق کیفری و پیدایش و نوزایش ادیان و مذاهب متنوع تبیین گشته است که اگر بخواهیم آن‌ها را در دو دسته‌بندی کلی قرار دهیم باید با توجه به سابقه دیرینه مذهب و اعتقادات دینی در گذشته انسان‌ها این تفکیک را با معیار و محوریت دین و مذهب در برابر تفکرات غیردینی یا مادی صرف که معمولاً در حقوق جزا مبانی عرفی و اجتماعی نامیده می‌شوند ارائه نماییم؛ با لحاظ این تمایز مسلماً اعتقادات حضرت علی(ع) در قسمت مبانی دینی و مذهبی جای می‌گیرد. از همین رو در اغلب خطابه‌های ارزشمند مولا، نمونه‌های بی‌شماری از ضرورت توجه به کتاب خدا به‌عنوان اولین و ارزشمندترین مبنای حرکت جزایی در جامعه در کنار سنت نبوی قابل مشاهده است، بنابراین در نظر حضرت علی(ع) مبنای جرم‌انگاری‌ها و بایدها و نبایدها در جوامع باید اراده و مشیت الهی باشد که در دنیای مادی در قالب آیات قرآنی و روایات و احادیث نبوی متجلی گشته است؛ در همین زمینه در خطبه اول نهج‌البلاغه می‌فرماید: «کتاب پروردگار در دسترس شماست حلال و حرام آن پیداست، واجب و مستحب آن هویداست، ناسخ و منسوخش روشن و رخصت و عزیمت آن معین، خاص و عامش معلوم، پند و مثل‌هایش مفهوم، مطلق و مقیدش پدیدار، محکم و متشابهش آشکار، مجمل آن تفسیر شده و نامفهومش تعبیر شده از حکمی که بدانند و انجام دادنی است و آنچه ندانند و واگذارند است حکمی از وجوب آن در قرآن معین و نسخ آن در سنت مبرهن و حکمی که سنت گوید باید کتاب رخصت دهد که

ترک آن شاید و حرام‌های ناهمسان با کیفرهای سخت و یا آسان و گناهی بزرگ که کیفرش آتش آن جهان است و گناهی خرد که برای توبه‌کننده امید غفران است» (نهج‌البلاغه، خطبه اول: ۷)

حتی حضرت در ضرورت وحدت در این زمینه و جلوگیری از تشتت آراء میان علما پس از آن که با زبانی رسا و شیوا نمونه‌هایی از اختلاف و دلایل حدوث آن را مطرح می‌نماید در نهایت با استناد به آیات الهی می‌فرماید: «خدای سبحان می‌گوید: «فرو نگذاشتم در کتاب چیزی را»^۱ و می‌گوید: «در آن بیان هر چیزی است»^۲ و یادآور شده که بعض قرآن گواه بعض دیگر است و اختلافی در آن نیست و فرمود: «اگر از سوی خدای یکتا نیامده بود در آن اختلاف فراوان می‌یافتید»^۳ (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸: ۲۰).

همچنین به تناسب کلام در خطبه هشتاد و ششم به‌نحو غرائی فرموده‌اند: «که خدای سبحان شما را بیهوده نیافریده و رها نگذاشته و در نادانی و کوریتان ندانسته چه به شما گفته چه بایدتان کرد و آموخته است که چه خدمتی‌تان باید آورد و نبسته است که طومار زندگیتان را کی خواهد سپرد، و قرآن را که بیان‌کننده هر چیزی است بر شما فرو فرستاد و پیامبر خویش را با آیه‌ها که در کتاب خود نازل فرمود دینی را که پسندید برای او و شما کامل نمود و به زبان او به شما خبر داد که چه را می‌پسندد و چه او را خوش نیامد از چه باز می‌دارد و کردن چه کار را فرماید، چنان که راه عذر بر شما بیست» (همان، خطبه ۸۶: ۶۸).

البته در لابلای کلام ارزشمند مولا و به‌عنوان مکمل دیدگاه‌های جرم‌انگاران مذهبی و الهی تجلی یافته در آیات قرآنی و سنت نبوی اشاراتی قابل مشاهده است که به اهمیت و ارزش نظرات اکثریتی به شرطی که مغایر و مخالف مبانی اصلی و اساسی الهی نگردد نیز پرداخته است آن‌جا که می‌فرماید: «... و با اکثریت همدستان شوید که دست خدا همراه جماعت است و از تفرقه بپرهیزید که موجب آفت است» (همان، خطبه ۱۲۷: ۱۲۵). یا حتی امامت را در صورتی که با اقبال اکثریت همراه نگشته به‌حال خود واگذاشته علی‌رغم آن که آن را حق خود می‌دانسته است. یا در جایی فرموده‌اند: «به‌جانم سوگند اگر کار امامت راست نیاید جز بدانکه همه مردم در آن حاضر باید چنین کار ناشدنی نماید» (همان، خطبه ۱۷۳: ۱۷۹).

بنابراین ملاحظه می‌نماییم که در نظر حضرت علی(ع) جرم و گناه در قالب تجریم و تحریم توسط پروردگار تبیین گشته و اراده و مشیت الهی دلیل و شاید تنها دلیل الزامات و باید و نبایدهای است که در حوزه حقوق کیفری تحت عنوان مبانی جرم‌انگاری نامیده شده است.

البته این دیدگاه از مبانی جرم‌انگاری در حقوق اسلام که در کلام مولا در نهج‌البلاغه نیز متجلی شده است در نگاه برخی از نویسندگان (امیدی، همان: ۲۹) مورد پذیرش واقع نشده و عنوان نموده‌اند که مفاهیم یا عناوین جرم‌انگاری شده در عصر پیامبر اسلام(ص) از اراده شخصی وی برگرفته از اختیار و اقتداری که پروردگار به ایشان عطا نموده بودند، نبوده بلکه بیشتر از عرف‌های رایج در عصر رسالت اخذ شده‌اند یعنی دلیل الزام‌آور بودن آن‌ها را رویه اکثریتی و مقبولیت و مشروعیت فرهنگ خاص آن دوران

۱. سوره انعام، آیه‌ی ۳۸

۲. سوره نحل، آیه‌ی ۸۹

۳. سوره نساء، آیه‌ی ۸۲

دانسته‌اند، یعنی اغلب مقررات را امضایی دانسته و قایل بودند که همان رویه‌های مورد تأیید پیشینیان با تغییراتی جزئی تشریح شده است. برای این منظور دلایلی نیز تشریح شده است که به‌منظور پرهیز از اطاله کلام از پرداختن به آن‌ها استنکاف می‌نمایم اما در پاسخ به این دیدگاه و گرایش فکری و با استناد به فرمایشات مولا در سطور پیشین دریافتیم که در نظر حضرت علی(ع) و در حکومت ایشان دلیل الزامات ناشی از احکام و اوامر صادره از جانب حکومت همواره انطباق یا نشأت گرفتن آن‌ها از قرآن یا سنت نبوی عنوان گردیده و هیچ‌گاه به انطباق یا عدم انطباق آن‌ها با عرف محل یا خواسته اکثریتی اشاره‌ای نشده است. و اگر در مصداقی خاص حکم الهی دارای سابقه در رویه‌های اجتماعی پیشینیان بوده آن را نیز از احکام الهی تشریح شده از جانب خداوند از طریق پیامبران پیشین دانسته‌اند. چنان‌چه می‌فرمایند: «همانا خدا محمد را برانگیخت تا مردمان را بترساند و فرمان خدا را چنان‌چه باید رساند» (نهج البلاغه، خطبه ۲۶: ۲۶).

بند دوم: اهداف مجازات‌ها از منظر نهج البلاغه

در دنیای معاصر نویسندگان و پژوهشگران حقوق جزا با بررسی و مذاقه تاریخی در احوال پیشینیان اصولاً قایل به وجود دو دسته اهداف کلی برای مجازات‌ها هستند، بدین‌سان که یا مجازات‌ها را برای تأمین سزادهی (Retributivism) در برابر نقض باید و نیاید‌های مهم اجتماعی می‌دانند و یا آن را با دیدگاه‌های تحققی واجد هدف فایده‌گرایانه (Utilitarianism) می‌شناسند (بولوک و برنار، ۱۳۸۵: ۲۹-۳۰). از لحاظ ترتب زمانی به هر میزانی که سطح رشد و خرد انسانی دچار تحول و چرخش فرد-محوری گردیده به‌همان نسبت نیز دیدگاه‌های سزاگرایانه که بیشتر در چارچوب سیر فکری جمع-محور و عدالت مطلق ارائه می‌شدند، دچار ضعف گشته و نگرش‌های سودمندی واجد اهمیت گشته‌اند. البته این سیر هیچ‌گاه دارای وحدت نبوده و همواره از نوعی تکثر بهره برده است (ژان، ۱۳۷۳: ۱۴۷ و یزدیان‌جعفری، ۱۳۸۶: ۳۴۳ به بعد).

در بررسی سیاست کیفری اسلام با توجه به اعتبار و ارزشی که آموزه‌های اسلامی برای جهان اخروی قایل بوده و زندگی مادی و دنیوی را صرفاً محل گذر می‌دانند، مطلبی که بارها و بارها در خلال خطبه‌ها و نامه‌های حضرت علی(ع) مورد تأکید واقع شده است^۱، اساساً اصل مجازات و ضمانت اجرای اعمال ارتكابی در دنیای مادی، در قیامت گریبان مرتکب را گرفته و به مجازات اخروی می‌رساند^۲، اما با این حال این مطلب بدان معنا نیست که در تفکر اسلامی بخش دنیوی و مادی جهان به امید مجازات اخروی رها شده باشد بلکه در بعد کیفری و تدوین سیاست کیفری نیز آموزه‌ها و یافته‌هایی در کتاب و سنت قابل

۱. در همین زمینه ر. ک: خطبه ۲۸، خطبه ۶۳، خطبه ۸۳، خطبه ۱۱۱، خطبه ۱۱۳، خطبه ۱۱۴، خطبه ۱۳۳، خطبه ۱۸۷، خطبه ۱۹۶ و نامه‌های شماره: ۱۱۹، ۴۱۵، ۴۶۳، ۱۹۱، ۱۸۷.

۲. در همین خصوص حضرت در خطبه اول می‌فرمایند: «گاهی بزرگ که کیفرش آتش آن جهان است».

مشاهده است، هرچند که این جنبه دارای محدودیت بسیاری بوده در قیاس با ابعاد دیگر شریعت چندان چشم‌گیر نمی‌باشد (امیدی، همان: ۲۵).

در این زمینه ملاحظه بخش‌های گوناگون نهج‌البلاغه حاوی اندیشه‌های مولای متقیان در فرازهایی است که به کیفر و مجازات و هدف از کیفر پرداخته‌اند. که در این خصوص به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

۱. مابه‌ازاء عمل ممنوعه

این برداشت از اعمال مجازات که در نظر نویسندگان حقوق کیفری تحت عنوان سزادهی نیز نامیده می‌شود مبتنی بر توجیهاات اجتماعی و عقلایی بوده و به‌معنای تحمیل درد و رنج به مجرم است به‌عنوان آن‌چه حق وی می‌باشد (بولوک و برنار، همان: ۳۰) در اغلب مواردی که بنا به تناسب و ارتباط کلام حضرت به بحث کیفرها پرداخته‌اند به مکافات و مابه‌ازاء عمل ناهی، و یا حرام یا زینبار بودن آن اشاره کرده‌اند، مانند این جمله: «پاداش برابر کار نیک بود و کیفر مکافات کار بد فیکون الثواب جزاء و العقاب بواء» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۴۰: ۱۴۴) یا در جایی دیگر فرموده‌اند: «سنگ را بدان‌جا که از آن آمده بازیابد گرداند که شر را جز با شر نتوان راند» (همان، کلمات قصار، حکمت ۳۱۴: ۴۱۸) یا در جریان ضربت خوردن از ابن‌مجله مرادی ملعون در توصیه به حسین عنوان می‌نماید که صرفاً به‌عنوان مابه‌ازاء ضربتی به وی وارد کرده و او را مورد آزار و اذیت دیگری قرار ندهند (همان، نامه ۴۷: ۳۲۱).

۲. ارباب و بازدارندگی

یکی از مهم‌ترین اهدافی که در نظام حقوق کیفری مدرن و معاصر برای مجازات‌ها بیان می‌گردد خاصیت و تأثیری است که در ارباب مجرمین بالقوه اجتماع ایجاد کرده و از این طریق مانع ارتکاب جرم در آینده می‌شود، این هدف هم‌اکنون به‌عنوان یکی از قالب‌های رسمی و کیفری پیشگیری از ارتکاب جرم دارای ابعاد نظری متعدد و مختلفی بوده و تفکر نظری حاکم در نظام‌های مختلف حقوق کیفری دنیا در تشریح اهداف مجازات‌ها می‌باشد (یزدیان‌جعفری، ۱۳۸۶: ۳۳۷). با وجود این‌که این نوع برداشت از مجازات‌ها دارای قدمت و سابقه طولانی نمی‌باشد اما حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه و در تبیین کیفر و عقاب بارها به وجود هدف و غایت مذکور پرداخته است از جمله در موارد زیر: «آن‌که عبرت‌ها او را آشکار شود و از کیفرها که پیش چشم اوست عبرت‌گیرد، تقوی او را نگه دارد و به سرنگون شدنش در شبهه‌ها نگذارد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶: ۱۷) یا «پیک تهدید را به‌سوی شما پیش راند و از کیفر سختی که پیش‌رو دارید بترساند» (همان، خطبه ۸۶: ۶۸) یا در ارتباط با وضع احکام الهی می‌فرماید: «... و اگر خدا برای ستم و بیداد که از آن نهی فرمود کیفری که از آن ترسند نمی‌نهاد...» (همان، نامه ۵۲: ۳۲۴) یا در نامه‌ای که برای مالک‌اشتر می‌نویسد در خصوص مجازات محتکر می‌فرماید: «... و آن‌که پس از منع تو دست به احتکار زند او را کیفر ده و عبرت دیگران گردان...» (همان، نامه ۵۳: ۳۳۵).

۳. اصلاح و بازپروری

هرچند در نظر اغلب اندیشمندان حقوق کیفری تفکر اصلاح مجرم پس از نضج جریان فایده‌گرایانه و برداشت علمی و تجربی از علت شناختی جرم در قرن نوزدهم در صحنه سیاست کیفری جهانی پا به عرصه حقوق کیفری نهاد. اما حضرت علی(ع) سال‌ها قبل و در خلال سخنان گهربار خود ضرورت توجه به اصلاح مجرم را در اعمال مجازات یادآور شده و می‌فرمایند: «و اصلح لهم کل فاسد. و هر فاسدی را برای آن‌ها اصلاح نماید» (همان، خطبه ۱۸: ۱۸۷). البته هرگاه این مطلب را در کنار گفته‌های ایشان در باب توبه و ندامت و بازگشت قرار دهیم ارزش این اندیشه مولا بیشتر آشکار می‌گردد. یا درباره مردی که اقرار به زنا کرده فرمود «ما اقیح الرجل منکم ان یاتی بعض هذه الفواحش فیفضح نفسه علی رزس الملاء، افلا تاب فی بیته فوالله لتوبته بینه و بین الله افضل من اقامتی علیه الحد» چقدر زشت است برای مردی از شما که مرتکب چنین اعمال زشتی شود پس خودش را در ملا عام رسوا نماید پس آیا توبه در خانه‌اش بهتر نبود پس قسم به خدا توبه وی بین خود و خدا بهتر از اقامه حد توسط من بر او می‌باشد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷: ۱۸۸) ایشان در جریان جنگ‌ها نیز قبل از هرگونه عقاب و عتاب، خصم رودررو را توصیه به اصلاح و پذیرش روش قرآن و سنت صحیح پیامبر می‌نماید. در همین زمینه استاد دکتر گرجی از متفکران اندیشه اسلامی می‌نویسند: «هدف شریعت اسلام ساختن بشر نمونه و به‌وجود آوردن اخلاق فاضله است. اسلام به گناهکار و مجرم فرصت می‌دهد خود را به‌وسیله توبه اصلاح کند (گرجی، ۱۳۸۷: ۶۵).

۴- اعمال عدالت

با عنایت به معنای نسبی و اعتباری عدالت اصولاً دستیابی به عدالت در جهان معاصر به‌عنوان یکی از اهداف مجازات‌ها محسوب نمی‌شود. اما در نهج البلاغه حضرت علی(ع) در بسیاری از موارد و به‌هنگام اشاره به کیفرها هدف از آن‌ها را اعمال عدالت در جامعه عنوان نموده است و چنان بر این غایت تأکید نموده‌اند که شاید این عبارت و واژه را به جرأت یکی از عباراتی بدانیم که بیشترین فراوانی را در نهج البلاغه دارد. اما با توجه به این که این هدف به‌دلیل داشتن نسبییت مفهومی و جنبه‌های صرفاً نظری و صعوبت در پیمایش کارکردی و عملی در اعمال مجازات‌ها که بیشتر به‌دنبال غایات قابل حصول هستند تشریح وافی نگسته است، چندان در تبیین آن به‌عنوان یکی از اهداف مجازات‌ها مورد اقبال عمومی واقع نشده است. البته حضرت در تبیین عدالت دیدگاه و برداشت خاص خود را از آن در کلمات قصار تبیین نموده‌اند آن‌جا که در پاسخ پرسشی از عدالت می‌فرمایند: «عدل آنست که او را بدان‌چه در خور نیست متهم نداری» (نهج البلاغه، کلمات قصار، حکمت ۴۷۰: ۴۴۴) یا در مقایسه میان عدالت و بخشش ضمن ترجیح عدالت می‌فرمایند: «عدالت کارها را بدان‌جا می‌نهد که باید و تدبیرکننده‌ای است به سود همگان» (همان، حکمت ۴۳۷: ۴۴۰).

۵. تأمین امنیت و آرامش شهروندان

یکی از اهدافی که مولای متقیان برای مجازات‌ها در نهج‌البلاغه عنوان نموده‌اند، قابلیت برقراری امنیت و آرامش برای شهروندان حکومت اسلامی است. ایشان برای امنیت نسبت به همه آن چنان ارزش و اعتباری قایل هستند که به‌منظور دستیابی به آن و حفظ حیات اجتماعی آحاد مردم، شکل‌گیری و تأسیس سازمان‌ها و نهادهای جدیدی چون دیوان مظالم، شرطه‌الخمیس، محبس و نظایر آن را به‌عنوان ابزارهای مؤثر در ایجاد نظم و امنیت جامعه در راستای تحقق عدالت اجتماعی می‌دانند (لباف، ۱۳۸۶: ۷۸). حضرت در خطبه‌ها و نامه‌های متعددی علت و بلکه تنها علت صبر و سکوت در احقاق حق امامت خود را برای ۲۵ سال، حفظ امنیت و آرامش و وحدت مسلمانان می‌داند و در تلاش خود برای حفظ این امنیت و آرامش در نامه‌ای که به ابوموسی اشعری می‌نویسند، می‌فرمایند: «بدان که در امت اسلام، هیچ‌کس مانند من وجود ندارد که در وحدت امت محمد(ص) و به انس گرفتن آنان با یکدیگر از من دلسوزتر باشد» (نهج‌البلاغه، نامه ۷۸: ۳۵۸) یا در خطبه دیگری یکی از مهم‌ترین اهداف و کارکردهای حکومت اسلامی را حتی در اعمال کیفرها تأمین امنیت شهروندان و مقابله با اعمال مجرمانه حاوی تهدید، تعرض به جان، مال و ناموس مردم دانسته و می‌فرمایند: «پروردگارا تو می‌دانی آن‌چه از ما رفت نه به‌خاطر رغبت در قدرت و به‌دست آوردن حکومت و نه از دنیای ناچیز خواستن زیادت و نه تلاش و رقابت در میدان سلطه‌گری، بلکه می‌خواستیم نشانه‌های دین را به‌جایی که بود بنشانیم و اصلاح را در شهرهای ظاهر گردانیم، باشد که بندگان ستم دیده امن و امنیت یابند و کیفری‌ها و احکام تو که از اجرا باز ایستاده، اجرا گردد» (همان، خطبه ۱۲۱: ۱۲۹) یا ایجاد امنیت و آرامش از مجریان و تباهاکاران را در خطبه دیگری یکی از امور ضروری جامعه و حکومت اسلامی می‌داند آن‌جا که می‌فرمایند: «خداوند به‌وسیله حاکم راه‌ها را امن نموده و حق ضعیف را از قوی ستانده تا نیکو رفتار راحت شود و مردم از شر مجرم و تبهکار ایمن گردند» (همان، خطبه ۴۰: ۳۹).

در اجرای این تکلیف توسط عاملان و کارگزاران حکومتی حضرت علی(ع) با عنایت به این‌که بخشی از ناامنی‌ها توسط عاملان باقیمانده از حکومت‌هایی صورت می‌گرفت که چندان به سیره عملی پیامبر(ص) اعتنایی نمی‌نمودند، به همین منظور و برای مجازات و به کیفر رساندن آن‌ها دیوان مظالم را ایجاد نمود که وظیفه آن رسیدگی به اعمال مجرمانه و ظالمانه حکام، امرا و رجال علیه رعایا بود، دیوانی که یک طرف آن رعیت و طرف دیگر صاحب منصبان دولتی بودند (شمس‌الدین، ۱۳۷۵: ۵۳۷) و نقل از لباف، همان: ۹۴) بنابراین ملاحظه می‌گردد که تأمین امنیت و آرامش شهروندان چه در سطح کلان و اجتماعی و چه در سطح خرد و فردی یکی از اهداف اساسی موردنظر حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه در اعمال قوانین و مقررات کیفری و سخت‌گیرانه می‌باشد. به‌طوری‌که حتی برخی از نویسندگان تأسیس محبس به شکل کنونی را نیز از نوآوری‌های اعمال مجازات در دوران حکومت حضرت علی(ع) دانسته‌اند و تنها هدف از ایجاد آن را تأمین امنیت عمومی شهروندان می‌دانند (معینی‌نیا، ۱۳۷۹: ۱۴۷ به بعد).

بند سوم: اصول حاکم بر اعمال کیفر در دیدگاه علوی

اصل وجود کیفر نسبت به ناقضان هنجارها و بایدها و نبایدهای جمعی و گروهی در درون هر اجتماعی با هر مبنا و اساسی تقریباً مورد پذیرش همه متفکران و صاحبان اندیشه بوده و هر کدام چنانچه گذشت انتظار و توقع خاصی از کیفر دارند و اشکال متعددی را نیز به آن می‌دهند. اما در همین اعمال کیفر اصولی نهفته است که سابقه پیدایش برخی از آن‌ها به بعد از عصر روشنگری و رنسانس در تاریخ حقوق کیفری اروپا برمی‌گردد (استفانی، گاستون و دیگران، ۱۳۷۷: ۶۲۵). اصولی که اغلب، آن‌ها را محصول مجاهدتها و مبارزات روشنفکران و خیرخواهان جهانی پس از این دوره می‌دانند (آنسل، مارک، ۱۳۷۵: ۲۶) قدر متقین‌هایی که بعدها در اولین اعلامیه‌های جهانی حقوق بشری در قالب مواد و تبصره‌های متعددی متجلی گشته‌اند و به‌عنوان یکی از مظاهر بشرگرایی و عدالت خواهی و انسان-محوری دنیای متمدن و مدرن معاصر محسوب می‌گردد.

اما در حدود هزار سال قبل از پیدایش این اصول با ملاحظه نظرات و دیدگاه‌های امام علی(ع) در ارتباط با کیفر و چگونگی اعمال آن تقریباً تمامی اصول مدرن و متمدنانه عصر حاضر در اندیشه‌ها و توصیه‌ها و نامه‌های آن حضرت مشهود می‌باشد و این حاکی از عمق و غنای فراوان و پیشروانه سطح خرد و اندیشه آن بزرگوار در مسایل کیفری و جزایی است. در ذیل به برخی از اصول مهم حاکم بر اعمال مجازات‌ها در عدالت کیفری مورد نظر امیرالمؤمنین می‌پردازیم؛

الف- اصل قانونی بودن مجازات: این اصل در حال حاضر در اسناد بین‌المللی و جهانی مهمی چون اعلامیه جهانی حقوق بشر (م ۱۱) میثاق حقوق مدنی و سیاسی (م ۱۵) کنوانسیون‌های قاره‌ای حقوق بشر در اقصی نقاط جهان^۱ مورد تأکید قرار گرفته و به جرأت می‌توان گفت در قانون اساسی همه کشورهای جهان متجلی گشته است.^۲

اگر معنای این اصل را در حقوق اسلام مترادف با ضرورت بیان و تکلیف الهی و انسداد هرگونه عذر و بهانه‌ای برای اعمال کیفر بدانیم، چنانچه عموم و اطلاق قاعده فقهی «قبح عقاب بلا بیان» چنین برداشتی را متبادر به ذهن می‌نماید (محقق داماد، ۱۳۸۰: ۱۵) در موارد بسیاری از کلام گهربار مولای متقیان به نمونه‌های فراوانی برخورد می‌نماییم که مؤید این قاعده می‌باشد، در این راستا حضرت در آغازین خطبه نهج‌البلاغه یادآور می‌شوند که: «... با رساندن حکم خدا جای عذری برایشان نگذارند...» (نهج‌البلاغه، خطبه اول: ۶) یا در همین خطبه می‌فرمایند: «کتاب خدا در دست شماست، حلال و حرام آن پیداست و تکالیف آن معین و مشخص... و کیفرهایی سخت و یا آسان در آن معین» (همان: ۷). یا در جایی دیگر می‌فرمایند: «امروز حق و باطل آشکار است و راه عذر بر شما بست» (همان، خطبه ۴: ۱۲). بنابراین ضرورت وجود تجویز و تأیید شرع در اعمال کیفر و مجازات در نگاه حضرت علی(ع) یکی از

۱. کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (م ۷)، کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر (م ۹)

۲. همانند اصل ۳۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

پایه‌ای‌ترین اصول سیاست کیفری مطلوب و سنجیده موردنظر ایشان است. همان اصلی که امروزه اصل قانونی بودن مجازات نامیده شده است.

ب- انسانی بودن مجازات: رعایت شان و کرامت انسانی در اعمال مجازات در دنیای غرب که از غیرانسانی‌ترین مجازات‌ها در طول قرن‌ها رنج برده است، در حال حاضر به‌عنوان یکی از حقوق مسلم افراد محسوب گشته است و در اعلامیه‌های جهانی مورد تأکید واقع شده است.^۱ در اسنادی که برای انسان به ماهو انسان ارزش و اعتبار فراوانی قایل گشته و معتقدند حتی مجرم نیز از چنین حقی برخوردار بوده و در قالب اعمال مجازات نباید کرامت و شان انسانی وی را خدشه‌دار نمود. این موضوع وقتی در جریان تاریخی بشری رصد می‌گردد با فراوانی بالایی مواجه می‌شود که برخی از نویسندگان مصادیقی از آن‌ها را در لابه‌لای نوشته‌های خود ترسیم نموده‌اند (فوکو، میشل، ۱۳۸۵: ۹ به بعد) اما حضرت علی (ع) در دورانی که بربریت و اعمال وحشیانه حکام و سلاطین در مجازات مخالفین و مجرمین کل جامعه اروپا را در بر گرفته بود، دستورات و آموزه‌هایی را یادآور می‌گردد که حاوی رعایت شأن و کرامت انسانی در اعمال مجازات می‌باشد در این بخش حضرت از دو جنبه به انسانی بودن کیفر نگاه کرده است، ابتدا در وصف کیفرها و مشخصات آن ضرورت انطباق با شان و کرامت انسانی را یادآور شده و با اشاره به احکام و قواعد اسلامی بالاخص موارد مذکور در کتاب و سنت نبوی مجازات‌هایی را در برابر جرایم قابل اعمال می‌داند که در وضع و ایجاد آن‌ها از سوی پروردگار شک و تردیدی وجود نداشته باشد. در همین زمینه ایشان معتقدند که همه انواع کیفرهای سخت و آسان در کتاب و سنت مشخص و مبرهن می‌باشد (نهج‌البلاغه، خطبه اول: ۷). اما از جهت دیگر حضرت به رفتار انسانی و غیرمومن با مجرم و گناهکار اشاره نموده و حتی شخص مجرم را که معمولاً در دوران گذشته از هر حقی از حقوق شهروندی و حتی قالب انسانی محروم بود دارای حقوق برابر و همسان با سایر مسلمانان دانسته‌اند و وی را فقط محکوم به تحمل حد یا کیفر مشخص و معین دانسته و اجازه سلب سایر حقوق وی را نداده‌اند در این زمینه می‌فرمایند: «همانا دانستید که رسول خدا(ص) زناکار را سنگسار کرد سپس بر او نماز گزارد و به کسانش داد و قاتل را کشت و میراثش را به کسانش واگذار دست دزد را برید و زناکار نامحصرن را تازیانه نواخت سپس بخش هردو را از فیء به آنان پرداخت و هر دو خطاکار زنان مسلمان را به زنی گرفتند، رسول خدا جرم آن‌ها را بی‌کیفر نگذاشت و حکم خدا را برپا داشت ولی سهم مسلمانی آنان را از آنان نگرفت و نام آن‌ها را از طومار مسلمانان بیرون نکرد (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۷: ۱۲۵). یا اعمال هر نوع مجازات اضافی را صریحاً منع نموده و می‌فرمایند: «بپرهیزید از مثله کردن مجرم و بریدن دست و پای وی» (همان، نامه ۴۷: ۳۲۱).

ج- رعایت تناسب در کیفر: سابقه اعمال مجازات‌های نامتناسب و خشن در جهان یکی از علل اغلب انقلاب‌های سیاسی و فکری می‌باشد. چنانچه در زمان رنسانس یکی از دلایل اقبال به خرد انسانی، عقلایی کردن ضمانت اجراهای لجام گسیخته قرون وسطی بود (ژان، همان: ۴۱) اما در اندیشه‌های

۱. مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر (۵م) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۷م) کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (مواد ۳، ۸، ۹).

حضرت علی(ع) و در عدالت کیفری ترسیمی از جانب ایشان در نهج البلاغه رعایت این اصل بارها مورد تأکید قرار گرفته است، به طوری که ایشان حتی در بستر ضربت ناجوانمردانه خوارج و در توصیه به حسین نیز این اصل را یادآور می‌گردند و می‌فرمایند: «اگر من از این ضربت او مردم او را تنها یک ضربت بزنید» (نهج البلاغه، نامه‌ی ۴۷: ۳۲۱) یا در دستوری که به مالک در کیفر محترمان می‌دهند ایشان را از اسراف در کیفر صریحاً منع می‌نمایند (همان، نامه‌ی ۵۳: ۳۳۵). یا باز هم در سفارش به مالک می‌فرمایند: «باید از کارها آن را بیشتر دوست بداری که نه از حق بگذرد و نه فرو ماند» (همان: ۳۲۷). همچنین در رفتار با کج رفتار عنوان می‌نمایند که: «درباره وی آن را عهده‌دار باش که او بر عهده خود گرفت» (همان: ۳۲۸). آموزه‌هایی که شاید در جهان امروزین از بدیهی‌ترین جهات زندگی متمدن و پیشرفته به نظر برسند ولی وقتی عصری را که مولا در آن به ترویج آن‌ها پرداخته در نظر آوریم شگفتی و اعجاب آن‌ها مبرهن می‌گردد.

د- اصل شخصی بودن مجازات‌ها: این اصل نیز متأسفانه از پیشینه طولانی در حقوق کیفری امروزین برخوردار نمی‌باشد و سابقه رعایت آن توسط صاحبان قدرت و رؤسای حکومت‌ها شاید به ۲۰۰ سال هم نرسد، یعنی از سالی که دانشمند برجسته حقوق کیفری سزار بکاریا در رساله کوچک جرایم و مجازات‌ها به ضرورت تحمیل مابه‌ازاء بر صرفاً شخص مجرم و پرهیز از اعمال مجازات‌هایی که علاوه بر مجرم، خانواده یا اطرافیان وی را نیز تحت‌الشعاع قرار می‌دهند تأکید نموده و از همان سال‌ها با توجه به آغاز دوره روشنگری در سیاست‌ورزی و تلاش در جهت عقلانی نمودن سیاست‌ورزی صاحبان قدرت سعی در رعایت آن نمودند. ولی حضرت علی(ع) در سمت زمامداری حکومت اسلامی برگرفته از احکام قرآنی در تقویت این اصل (لا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى، فاطر- ۱۸) بسیار کوشیده‌اند و تأکیدات بسیاری بر رعایت آن در اعمال مجازات‌ها دارند. در همین زمینه در سفارش مسلمانان و بالاخص فرزندان خویش در مجازات قاتل خودی فرمایند. «بدانید جز کشنده من نباید کسی به خون من کشته شود» (نهج البلاغه، نامه‌ی ۴۷: ۳۲۱)

همچنین ایشان در سخنانی که خطاب به خوارج عنوان می‌نمایند این اصل را یادآور شده و می‌فرمایند: «اگر به گمان شما من خطا کرده‌ام و گمراه هستم، چرا همه امت محمد را گمراه می‌پندارید و به‌خاطر گناهایی که من کرده‌ام ایشان را کافر می‌شمارید» (همان، خطبه ۱۲۷: ۱۲۵).

۵: رعایت مساوات در اعمال مجازات: ممنوعیت تبعیض در اعمال قوانین و احکام یکی از نمادهای بارز حکومت عدالت گستر حضرت علی(ع) در دوران کوتاه زمامداری ایشان بود وی در این زمینه چندان سخت‌گیری می‌نمودند که حتی نزدیکان و عاملان ایشان نیز جرأت سوء استفاده از مقام و موقعیت خود به‌منظور فرار از بار مجازات را نداشتند، ایشان در این زمینه و در ملامت یکی از عاملان خود که مرتکب سوء استفاده از مقام و موقعیت خود و خیانت به حضرت شده بود می‌فرمایند: «به خدا اگر حسن و حسین(ع) چنان کردند که تو کردی از من روی خوش نمی‌دیدند تا این که حق را از آنان بگیریم و باطل را

که با ستم ایشان پدید آمده نابود گردانم» (همان، نامه ۴۱: ۳۱۴). یا در توصیه به مالک می‌فرمایند: «مبادا نخوت دولت تو را وا دارد که خود را برتر دانی و خون‌بهای کشته (غیرعمد) را به خاندانش نپردازی» (همان، نامه ۵۳: ۳۴۰)

و- **ضرورت دقت در اعمال کیفر و مجازات:** علی‌رغم این‌که برخی از متفکران حقوق کیفری جدید سرعت در اجرای مجازات‌ها را دارای اثرات فایده‌گرایانه می‌پندارند و آن را توصیه می‌کنند (سزار، ۱۳۷۷: ۸۳ به بعد) اما حضرت علی(ع) با توجه به نقایص قابلیت انسانی در دستیابی به حقیقت امور در ارتباط با کیفرها فقدان شتاب و عجله را یادآوری نموده و ضمن توصیه به عاملان و کارگزاران خود در لزوم دقت و ظرافت، احتمال اصلاح و توبه مجرم را نیز یکی از آثار پرهیز از شتاب می‌دانند، آن‌جا که می‌فرمایند: «و بدان اگر گناه کردی از توبهات منع ننموده و در کیفیت شتاب نفرموده است» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱: ۳۰۲).

بند چهارم: عدالت ترمیمی در نهج‌البلاغه

یکی از جدیدترین آموزه‌های حقوق کیفری در ترسیم سیاست کیفری، توجه ویژه به جایگاه زیان‌دیده و ترمیم خسارات و هزینه‌های وارده به وی یا توسل به ابزارهای و نهادهای غیرکیفری برای حل و فصل امور کیفری می‌باشد، سیاستی که از دهه ۱۹۹۰ به‌عنوان نهضتی اجتماعی جهت اصلاح نظام عدالت کیفری مطرح شده (غلامی، ۱۳۸۳: ۷) و تحت عنوان عدالت ترمیمی (Restorative Justice) نامیده می‌شود. با عنایت به نو و بدیع بودن این اندیشه اصولاً نباید در اندیشه‌های حضرت علی(ع) به مواردی مرتبط با این نوع عدالت برخورد نماییم ولی در نگاه به برخی از جنبه‌های نظری ایشان با تأکید و توجه بسیار به زیان‌دیده و ستم‌دیده و احقاق حقوق آن‌ها از ظالم و ستمکار یا مجرم مواجه می‌شویم و حتی یکی از وظایف رئیس حکومت یا امام در نظر ایشان ستاندن حق مظلوم از ظالم است، یا از جمله مواردی که طرفداران عدالت ترمیمی مطرح می‌کنند نحوه رفتار با بزهکاران است. در این ارتباط برخی بحثی را تحت عنوان شرمساری بازی‌پذیرنده در عدالت ترمیمی مطرح می‌کنند. نمونه‌هایی از این شیوه را می‌توان در قضاوت‌های حضرت علی(ع) دید (شوشتری، ۱۳۷۹: ۲۵-۲۹) اما در کنار این اندیشه‌های کلی حضرت به یکی از مظاهر مهم عدالت ترمیمی که همان میانجی‌گری است اشاره فرموده و حتی آن را سفارش نیز نموده‌اند آن‌جا که می‌فرمایند: «شما را سفارش می‌کنم به آشتی با یکدیگر که من از پیامبر اسلام(ص) شنیدم که می‌گفت: «آشتی دادن میان مردمان بهتر است از نماز و روزه سالیان» (نهج‌البلاغه، نامه‌ی ۴۷: ۳۲۱).

لذا بررسی دقیق‌تر و عمیق‌تر عدالت ترمیمی در کلام حضرت مسلماً حاوی انطباق بسیاری از اصول عدالت ترمیمی با آموزه‌های مورد تأکید ایشان خواهد بود که قطعاً در تحقیقات تفصیلی امکان پرداختن به آن‌ها وجود دارد.

نتیجه گیری

با ملاحظه عقاید و آراء حضرت علی(ع) در ارتباط با اصول و مبانی عدالت کیفری، مجازات انگاری، رعایت اصول انسانی در اعمال ضمانت اجراهای کیفری، در لابه لای بیانات آن حضرت در کتاب ارزشمند نهج البلاغه دیدیم که بسیاری از آموزه‌هایی که در دنیای مدرن و امروزین به عنوان اصول پیشرفته و مدرن حاکم بر مجازات‌ها و حقوق کیفری محسوب می‌گردند، سال‌ها قبل و در زمان زمامداری امیرالمؤمنین وجود داشته و نه تنها دارای ابعاد نظری بوده‌اند بلکه در بعد عملی نیز رعایت می‌شده است و این یکی از نشانه‌های بالندگی دین مبین اسلام محسوب می‌گردد. همچنین دریافتیم که عدالت کیفری معاصر با همه تغییرات و تحولات نوین و امروزین آن و گرایشی که در آموزه‌های حقوق کیفری از عدالت کیفری محض به سوی عدالت کیفری معقول و سنجیده و عدالت ترمیمی مشاهده می‌شود، حداقل در بسیاری از مبانی فکری خود در مقایسه با اندیشه اسلامی و علوی حاوی بدعت و نوآوری خاصی که در سنت علوی قرن‌ها پیش مورد اشاره قرار نگرفته باشد، نیست.

منابع

- قرآن کریم
- امام علی (ع) (۱۳۸۵)، نهج البلاغه، ترجمه‌ی دکتر سیدجعفر شهیدی، چاپ ۲۶، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- آنسل، مارک (۱۳۷۵)، دفاع اجتماعی، ترجمه‌ی دکتر محمد آشوری و دکتر علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران.
- استفانی، گاستون و دیگران (۱۳۷۷)، حقوق جزای عمومی، ترجمه‌ی دکتر حسن دادبان، جلد دوم، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- بکاریا، سزار (۱۳۷۷)، رساله جرایم و مجازات‌ها، ترجمه‌ی دکتر محمدعلی اردبیلی، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- بولک، برنار (۱۳۸۵)، کیفرشناسی، ترجمه‌ی دکتر علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ پنجم، انتشارات مجد.
- پرادل، ژان (۱۳۷۳)، تاریخ اندیشه‌های کیفری، دکتر علی حسین نجفی ابرندآبادی، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- زهر، هوارد (۱۳۸۳)، عدالت ترمیمی، ترجمه‌ی دکتر حسین غلامی، انتشارات مجد.
- شوشتری، محمد تقی (۱۳۷۹)، قضاوت امیرالمؤمنین، تصحیح قیس آل قیس، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۵)، مراقبت و تنبیه، تولد زندان، ترجمه‌ی افشین جهاننیده و نیکو سرخوش، انتشارات نی.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۳)، مقدمه علم حقوق، چاپ هجدهم، انتشارات بهمن.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵)، فروع کافی، جلد هفتم، دارالکتب الاسلامیه تهران.
- گرچی، ابوالقاسم (۱۳۷۸)، مقالات حقوقی، جلد اول، انتشارات دانشگاه تهران.
- محقق داماد، دکتر سیدمصطفی (۱۳۸۰)، قواعد فقه - بخش جزایی، چاپ دوم، مرکز نشر علوم اسلامی.
- معینی‌نیا، مریم (۱۳۷۹)، سیره‌ی اداری امام علی (ع) در دوران خلافت، چاپ اول، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- وایت، راب و هینز، فیونا (۱۳۸۳)، جرم و جرم‌شناسی، ترجمه‌ی علی سلیمی، انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- امیدی، جلیل (۱۳۸۸)، سنت نبوی عدالت کیفری، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره ۴.
- حسینی، سید محمد (۱۳۸۸)، دوگونه کیفر در مقابل دو دسته بزه، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره ۱.
- لباف، فریبا (۱۳۸۶)، سیره عملی حضرت علی (ع) در استقرار نظم و امنیت، فصلنامه دانش انتظامی، سال هشتم، شماره سوم.
- یزدیان‌جعفری، جعفر (۱۳۸۶)، توجیحات فلسفی مجازات از وحدت‌گرایی تا تکثرگرایی، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۷، شماره ۴.