

مبانی جزایی عدالت در حقوق اسلامی

سید مهدی سلطانی رنانی^۱

چکیده

انسان از بدو تشکیل جامعه ، با پدیده « جرم » روبرو بوده از بررسی وقایع تاریخی به دست می آید که وی این رویداد را نوعی گسل و اختلال در تعادل زندگی اجتماعی می انگاشته است و به همین دلیل عکس العمل هایی در برابر جرم از خود نشان می داده است. عمده ترین عکس العمل های انسان در برابر « بزهکاری » در قالب « کیفر ها » انجام می گرفته ، که در زمان های پیشین با عادات اجتماعی، اخلاق و دینی آمیخته بود و مسؤولیت اعمال آنها را نیز خود مجنی علیه یا خویشان او بر عهده داشتند، اما با پیدایش و ظهور نیازهای جدید ، تحول اجتماعات بشری و برقراری نظم سیاسی، نه تنها جرایم شکل پیچیده تری به خود گرفته اند ، بلکه شیوه رویارویی و مبارزه با آنها نیز جدی تر و دقیق تر دنبال می شوند، به طوری که مسؤولیت اعمال کیفرها بر عهده دولتها نهاده شده است. در این راستا، یک سلسله قوانینی ، از جمله جزایی تأسیس گردید تا هم از امنیت روحی و جسمی فردی و اجتماعی حراست نماید و هم از وقوع بزهکاری و گسترش فساد جلوگیری نماید و در حقیقت عدالت جزایی به عنوان مبنایی صحیح در اجرای این قوانین مورد توجه واقع شود. اما پرسش اصلی این است که اولاً عدالت جزایی در ادیان ابراهیمی، از جمله اسلام دارای چه مبانی و پایه هایی است؟ ثانیاً ملاک مشروعیت یافتن مجازاتها، تعیین آنها و همچنین اهداف مورد

نظر آنها از دیدگاه اسلام و منابع اسلامی چیست؟ رسالت این مقاله نیز پاسخ به پرسش های مذکور و تبیین مبانی عدالت جزایی در اندیشه اسلامی است و به شکل صحیح ثابت می گردد که می توان فلسفه مجازاتها را از دیدگاه اسلام نیز جویا شد و در متون شرعی آنها را به دست آورد.

کلمات کلیدی

عدالت، اسلام، تشریح، تعیین، عدالت جزایی، مجازات، کیفر.

مقدمه

اسلام دین قانون است و منشأ قوانین موجود در آن، وحی و اراده الهی است. در درستی این مطلب از لحاظ اعتقادی، برای پیروان اسلام نیز، جای هیچ گونه تردیدی نیست. بی گمان هدف از اعمال کیفر، هم حفظ حقوق انسان ها، جلوگیری از تعدی و تجاوز به آنها و رعایت نمودن قوانین به طور دقیق و به منظور تحقق آرمان «عدالت» است، که چنین عدالتی، «عدالت جزایی» (Criminal justice) نام گرفته است و پایه مشروعیت یافتن مجازاتها به شمار می آید، لذا لازم است قبل از ورود به بحث اصلی و پرداختن به موضوع مقاله، به عنوان مقدمه و مدخل مفهوم عدالت جزایی روشن گردد و مورد بررسی قرار گیرد.

عدالت جزایی از دو کلمه عدالت و جزا ترکیب شده است. عدالت در معانی قسط، دادگستری، مساوات و انصاف^۱ و جزا به معنای کیفر، تنبیه، پاداش و تلافی استعمال می شود.^۲

در قرآن کریم، جزا هم به معنای کیفر بدکاران^۳ و هم به معنای پاداش نیکوکاران به کار رفته است؛^۴ اما معنای ترکیبی عدالت جزایی، تا اندازه ای قابل

۱- خلیل جرّ؛ فرهنگ لاروس، ترجمه سید حمید طبیبیان، ج ۲، ص ۱۴۳۰

۲- سیاح، احمد؛ فرهنگ دانشگاهی عربی به فارسی، ص ۳۳۹^۲

۳- سوره مائده / آیه ۳۳^۳

۴-

تأمل است، زیرا نمی توان مفهوم این ترکیب را بدون تعمق و مذاقه، بیان کرد. به نظر نگارنده، دو معنا برای این اصطلاح قابل ذکر است: کیفر، و عدالتی که با کیفر محقق می شود.

الف (عدالت جزایی به معنای کیفر

مفهوم عدالت جزایی، چیزی جز اعمال کیفر و مجازات نیست و ترکیب کیفر، تنها به این خاطر است که کیفر با مفهوم ارزشی عدالت ترکیب شود و نشانگر این باشد که اجرای قوانین کیفری، همان اجرای عدالت است.

بسیار دیده می شود که وقتی قاتل عمدی به کیفر اعدام محکوم می شود، هنگام اجرای کیفر، شاهدان مجازات، معمولاً به جرم انجام یافته او توجهی نمی کنند و در نظر نمی گیرند که این قاتل که هم اکنون در حال تحمل کیفر است، مدتی قبل، چه بسا، وحشیانه ترین رفتارها را درباره مجنی علیه به کار برده است و از این رو، اعمال کیفر را ممکن است که غیر انسانی توصیف کنند؛ اما در منطق بسیاری از طرفداران مجازات، کیفر هر چند ظاهری خشونت بار دارد، ولی وسیله اجرای عدالت بوده و در واقع چنانچه مجازات، بر مرتکب جرم اعمال نگردد، ارزش عدالت مخدوش و فاقد حفاظ خواهد شد. به نظر اینان، با وجود امکان هر لحظه وقوع تعدی و تجاوز به حقوق افراد، عادلانه نخواهد بود که مشروعیت کیفرها را نفی و ضرورت آنها را نادیده بگیریم.^۲

ب (عدالت جزایی به معنای تحقق عدالت یا کیفر

مهم ترین تأثیر وضع و اجرای دقیق قوانین جزایی، تحقق عدالت است.

۱- همان / آیه ۸۵^۱

۱- ر.ک مقاله: ظفری، محمد رضا، مبانی عدالت جزایی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۲-۳، ص ۱۵۳-۱۵۵ / ر.ک: کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق و مطالعه نظام حقوقی ایران، ص ۹۶-۹۵ و ص ۲۲۶-۲۲۵

چنین عدالتی که با مجازاتها به دست آمده است، عدالت جزایی نام می گیرد. از این رو، اگر انتظار تحقق عدالت را از طریق اجرای مجازاتها داریم، باید کیفرها نیز در مواجهه با جرایم ارتكابی، از وصف عدالت بی بهره نباشند، چه این که طبق اصل سنخیت علت و معلول، با کیفر نا عادلانه نمی توان وضعیت عادلانه ای را در جامعه برقرار ساخت.

در اینجا تذکر این نکته لازم است که مفاهیم ارزشی ای همچون عدالت، بر اساس نیازهایی که انسان جهت نیل به سعادت و کمال خویش دارد، وضع شده و از این جهت مفاهیمی اعتباری و نسبی تلقی می شوند؛ اما با این حال، مفاد اصلی آنها همان بیان رابطه علیت است و از این رو، بی ارتباط با حقایق عینی و خارجی نخواهد بود. مثلاً وقتی در قانون جزا گفته می شود که « کیفر سرقت حدی، قطع دست سارق است»،

هر چند مستقیماً نامی از رابطه علیت بین فعل یعنی کفر، و هدف یعنی ارغاب یا تلافی به میان نمی آید، ولی قضیه، مبین رابطه علیت بین آن دو است.^۱

ملاک تشریح کیفرها

الف (ملاک های عقلی

ملاک های عقلی شامل « حسن و قبح و مصلحت و مفسده » می باشد.

الف (حسن و قبح (عدالت و ظلم)

مسأله حسن و قبح افعال، در بسیاری از آیات قرآنی و روایات اسلامی آمده

است.

فی المثل خداوند بعد از امر به عمل نمودن به یازده حکم شرعی و نهی از چهارده رفتار، می فرماید: (کل ذلک کان سیئة عند ربک مکروهاً)؛ آن دسته از احکامی که ممنوع اعلام شدند، نزد پروردگارت زشت هستند.

1- ر. ک: مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۸۲ - ۱۸۱ و ص ۲۳۵ - ۲۲۸، همچنین ر. ک: موحد، محمد علی، در هوای حق و عدالت، ص ۳۰۹ - ۳۹۷

این آیه به خوبی نشان می دهد که علت منع و نهی از چهارده فعل زشت مثل قتل ، زنا ، خوردن مال یتیم ، ... ، بد بودن آنها نزد خداوند است. اما شاید به ذهن چنین برسد که زشتی یک عمل به این است که خداوند آن را زشت می داند و در نزد او ناپسند است ، زیرا عقل به تنهایی و مستقلاً نمی تواند زشتی اعمال را درک کند ، ولی وقتی آن را در برابر این آیه قرار می دهیم که می فرماید : (و قالوا لو کنا نسمع أو نعقل ما کنا فی اصحاب السّعیر) : اگر ما به سخنان پیامبر گوش می کردیم یا طبق عقل خود رفتار می کردیم ، امروز دچار دوزخ نمی شدیم ، در می یابیم که عقل نیز مستقلاً می تواند خوب و بد اعمال را تشخیص دهد.

حضرت امام علی علیه السلام در این باره می فرماید :

« فبعث فیهم رسله و واتر علیهم انبیاءه لیستأذ و هم میثاق فطرته و یدکروههم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و شروا لهم دفائن العقول » :^۳

پس خدای متعال رسولان خود را بر انگیخت و پی در پی پیامبران خود را می فرستاد تا عهد و پیمان خداوند را که در فطرتشان بود بطلبند و به آن نعمت فراموش شده ، تذکرشان بدهند .

و از راه تبلیغ با آنان گفتگو نماید و عقل های پنهان شده را بیرون کشند. « همچنین ایشان هنگام نصیحت به فرزند گرانقدرشان امام حسن مجتبی علیه السلام می فرمایند:

« یا بنی فانّ ... لم یأمرک إلّا بحسین و لم ینهک إلّا عن قبیح » :^۴

ای فرزندم ، خداوند تو را جز به خوبی امر نمی کند و جز از قبیح باز نمی دارد. این سخن متکلمانه نشان می دهد که خداوند ملاک امر و نهی شرعی را حسن و قبیح قرار داده است و چنین می نمایاند که خداوند به آنچه خوب است امر می کند و از آنچه زشت است نهی می نماید . در واقع کلام امام علیه السلام پاسخی

۱- سوره اسراء / آیه ۳۵

۲- سوره ملک / آیه ۱۰

۳- فیض الإسلام ، نهج البلاغه ، خطبه اول ، ص ۳۳

۴- فیض الإسلام ، نهج البلاغه ، نامه ۳۱ ، ص ۹۱۹

است به نزاع دامنه دار و وسیعی که بعد ها در ذهن متکلمان و فیلسوفان اسلامی ، راجع به حسن و قبیح رویداد^۱.

ب (مصلحت و مفسده

دانشمندان اسلامی بر این باورند که مبنای احکام اسلامی را مصالح و مفسدات واقعی تشکیل می دهد و خداوند ، طبق آنها احکام شرعی را مقرر فرموده است ؛ چه این که هدف شریعت ، سعادت انسان و رسیدن او به کمال واقعی است و این هدف با انجام افعال و رفتارهایی به دست می آید که مصلحت واقعی انسان را حاصل آورد . منشأ اعتقاد مذکور ، قرآن کریم است ، چون در بسیاری از آیات قرآن ، مصلحت آدمی ، علت صدور احکام اسلامی اعلام شده است ، مثلاً خداوند دربارهٔ کیفر قصاص چنین می فرماید :

(و لکم فی القصاص حیوة یا اولی الألباب)^۲

ای عاقلان ، برای شما در [اعمال] کیفر قصاص ، زندگی و حیات [انسانی] است.

چنان که مشخص است ، روی سخن این آیه با خردمندان است. گویا اگر عقل در عمق مشروعیت کیفر قصاص تأمل کند ، در می یابد که حفظ امنیت جسمانی و روانی افراد جامعه ، مصلحت لازم الاستیفایی است که تأمین آن نیازمند پیشگیری از وقوع قتل ، ضرب و جرح و ... ، یا پیش بینی کیفرهای عادلانه ، در قوانین جزایی است.

همچنین در قرآن کریم ، تشریح مجازات برای قتل ، زنا ، خوردن مال یتیم و ... بر اساس حکمت الهی معرفی شده است :

۴- ر.ک مقاله : ظفیری ، محمد رضا ، مبانی عدالت جزایی ، فطرنامه نقد و نظر ، ش ۲-۳ ، ص ۱۶۶-۱۶۴ / ر.ک موحد ، محمد علی ، در هوای حق و عدالت ، ص ۲۹۲-۲۸۹
۱- ر.ک : علامه حلی ؛ شرح تجرید ، ص ۱۸۵ به بعد / ابو حامد محمد غزالی طوسی ، المستصفی من علم الأصول ، ص ۲۶۱ - ۲۶۰ / ابواسحاق شاطبی ، الموافقات ، ج ۲ ، ص ۸ -

۵
- سوره بقره / آیه ۱۷۹^۳

(ذلك ممّا اوحى إليك ربك من الحكمة و لا تجعل مع ... الهأ آخر فتلقى فى جهنم ملوماً مدحوراً)^۱

اینها حکمتی است که خداوند بر تو وحی کرده است. با خدای یکتا، خدای دیگری میندار که در این صورت ملامت شده و در حال مطرود شدن، وارد جهنم می شوی. گفته مفسران، این حکمت، چیزی جز مصالح واقعی انسانها نیست، همان گونه که در آیات دیگری، انزال کتاب و جعل احکام شرعی، برای حق، میزان، نفی فحشا و منکر اعلام گردیده است.

اخبار و روایاتی نیز که از معصومین علیهم السلام به ما رسیده است، مشحون از ذکر علل و حکمتهای صدور احکام شرعی و اوامر و نواهی الهی است؛ مثلاً شیخ صدوق و علامه مجلسی «رضوان... علیهما» به ترتیب در کتاب «علل الشرایع» و بحار الأنوار، حکمت احکام الهی و روایات مربوط به فلسفه آنها را ذکر نموده اند.^۳

تبیین مجازاتهای اسلامی بر اساس مصلحت و عدالت

مفهوم عدالت و مصلحت، چون تابع وضع زندگی و نیازهای بشری هستند، در قلمرو شناختهای پنداری و اعتباری در بین معارف بشری قرار می گیرند و با توجه به اقتضاهای زمان و مکان، نیازها، آداب و سنن هر جامعه ای متفاوت خواهند بود. اما اعتباری بودن آنها، به مفهوم گزاف و وهمی بودن آنها نیست. نسبیت و اعتباری بودنشان، به معنای تفاوت حکم با تفاوت و تعدد فاعل شناساست و شخص مدرک به هیچ وجه، به گزاف و بی علت حکم نمی کند و

- سوره اسراء / آیه ۳۹^۱
- ر. ک: طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۹۷ - ۹۶^۲
- ر. ک: شیخ صدوق؛ علل الشرایع، ج ۲، ص ۲۲۶، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۵۳ / ر. ک: مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۰۶ - ۹۳
- ر. ک: مطهری، مرتضی؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۶۸.

منشأ اصلی بحث از این مفاهیم در حقوق جزا عبارت از قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام است.^۱

در بینش اسلامی ما نیز، پیش فرض تشکیل نظام عدالت کیفری، همان ضوابط و بر اساس منابع شرعی است که برای مصالح واقعی انسان ها مقرر شده است و با استفاده از آنها، مصلحت های حقیقی « مصالح دنیوی و اخروی، مصالح مادی و معنوی، مصالح فردی و اجتماعی و مصالح موقت و مستمر ». چنانچه طبق این ضوابط هشت گانه، رفتاری مصلحت آمیز خوانده شود، آن رفتار عادلانه خواهد بود و به این ترتیب، چون در تشریح کیفر های شرعی به تمام نیاز ها و چگونگی رفع آنها توجه شده است، وصف عدالتی ماندگار و ثابت برای کیفرهای اسلامی، کاملاً به جا و پسندیده است.

ملاک تعیین کیفر های اسلامی

قابل ذکر است که در این موضوع، سخن از دو مسأله ضروری به نظر می رسد:

- ۱- کیفرهای اسلامی یا به تعبیری اعمال مجازات ها چه تأثیراتی در حفظ ارزشها و پاسداری از آنها دارد؟
- ۲- مجازات های اسلامی بر چه اساسی تعیین می گردند؟ و آیا می توان ارزشهای املاک مناسبی جهت تعیین آنها دانست؟

الف) کیفر های اسلامی و حفظ ارزشها

بحث در این باب شامل دو موضوع، تحلیل قضایای ارزشی و معیار تعیین ارزشها می گردد.

تحلیل قضایای ارزشی

۲- ر. ک: همو، عدل الهی، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۹.

سعادت، هدفی است که آدمیان را به تلاشی و کوشش وادار نموده تا جهت بر آورده شدن نیازهای همچون سلامت، امنیت، رفاه و...، از نیروی فکری و جسمانی خویش کمک بگیرند. از این رو اموری که باعث رفع نیازمندیهای انسان می شود « ارزش های انسانی » خوانده می شوند.

بنابراین ارزشها وقایعی هستند که نیازها و اشتیاق های گوناگون آدمی را بر آورده می سازند، که البته میزان تأمین نیازها و رفع آنها از نظر هر انسانی به یک اندازه نیست، همچنان که مصادیق نیازها از نگاه همگان یکسان نمی باشد.^۱ بخشی از اندیشه ها نیز به گونه ای وابسته به نیازهای ماست که با تطور آنها، آن اندیشه ها ثابت نمی ماند؛ این نوع قضایا که ما آنها را پنداری می خوانیم و در این جا به سبب متضمن بودن ارزش های انسانی، آنها را « قضایای ارزشی » می نامیم، در واقع وسیله ای هستند که ما، امیال و نیاز های خود را از طریق آنها بیان می کنیم.

این که رفتاری را خوب یا بد توصیف می کنیم و از لحاظ حقوق جزایی، مستوجب پاداش یا کیفر می دانیم، در واقع می خواهیم رابطه آن رفتار را با هدف مورد نظر خود نشان بدهیم، خوب بودن یک رفتار یعنی منطبق بودن آن با هدف ما و بد بودن آن، به مفهوم عدم مطابقت آن با هدف مورد نظر ماست. بدین ترتیب، چنین قضاوتی، چون از احساسات و از عواطف نیاز های ما برخاسته است، نمی تواند قابل صدق یا کذب باشد. مثلاً قضیه « سرقت بد است » یک قضیه ارزشی است،

اما قضیه « زید سارق است » یک قضیه حقیقی است؛ به این معنا که می توان صحت و سقم حمل سارق بر زید را با برهان عقلی اثبات کرد. اما در قضیه اول، مفاد قضیه نه درست است و نه نادرست؛ زیرا بد بودن سرقت، منطبق با شیء خارجی نیست، از این رو، نمی توان این قضیه را صحیح یا خطا دانست و برای اثبات یک طرف، به برهان عقلی تمسک کرد. اما قضایای ارزشی، بر اساس

۱- ر. ک: صانعی، پرویز؛ حقوق و اجتماع، ص ۳۳۵. ۲- ر. ک: دیوید هیوم؛ جستاری درباره طبیعت بشر، فصل اول، ص ۲۲ - ۱۵ (D. Hume)

علت و دلیل حاصل می آیند ؛ وقتی می گوییم : « سرقت بد است » به این معناست که سرقت را عامل سلب آرامش جامعه می دانیم و بین سرقت ، امنیت ملی و آرامش جامعه ، رابطه علیت را کشف کرده ایم . همچنین وقتی می گوییم : « کیفر سرقت ، قطع دست سارق است » به این معناست که این مقدار کیفر را عامل ارباب ، پیشگیری یا تشفی خاطر افراد جامعه می پنداریم . به همین دلیل ، سرقت امری نامطبوع و ناخوشایند است ، چون مغایر با هدف آرامش جامعه و امنیت مالی افراد است ، ولی کیفر آن مطبوع ، خوشایند و به نفع جامعه تلقی می شود.

طبق این قضایا ، حاکی از عواطف ، تمایلات و نیازهای ماست ؛ به طوری که اگر رفتاری در جهت هدف مورد نظر ما باشد ، مطلوبیت داشته و آن را خوب دانسته و اگر منطبق نباشد ، آن را نا مطلوب و بد تلقی می کنیم .

حیثیت دوم این است که قضایای ارزشی، از جهت بیان رابطه علیت بین رفتار و هدف ، دیگر تابع امیال و نیازهای ما نیستند ، بلکه مانند سایر روابط علی و معلولی ، حاکی از واقعیات نفس الامری اند. هر چند ، ممکن است در تشخیص هدف ، خطایی صورت بگیرد ، اما این خطاها ، ضرری به واقعی بودن رابطه علیت بین افعال اختیاری و نتایج مترتب بر آنها نخواهد زد و آنها را از مباحث عقلی و قابل استدلال برهانی خارج نخواهد ساخت.^۱

معیار تعیین ارزشها

قبلاً ذکر نمودیم که ریشه خوب و بد یا مطلوبیت و نا مطلوبیت ، آن است که چیزی را برای زندگی و معشیت خود نافع و مصلحت آمیز و یا مضرّ و مفسده آمیز بدانیم ؛ و قضایای ارزشی یا پنداری ما نیز بر همین اساس وضع می شوند این سخن که در حکمت اسلامی ، از ابتکارات استاد گرانقدر علامه طباطبایی « رضوان

همچنین ر. مقاله : ظفری ، محمد رضا ، مبانی عدالت جزایی ، فصلنامه نقد و نظر ، ش ۳-۲ ، ص ۱۷ - ۱۶۸ / ر. ک: موحد ، محمد علی ، در هوای حق و عدالت ، ص ۱۸۵ - ۱۸۳ - ر. ک: مصباح یزدی ، محمد تقی ؛ آموزش فلسفه ، ج ۱ ، ص ۲۳۱ - ۲۳۰^۱

... علیه» و در فلسفه غرب، از سوی پاره ای از فیلسوفان همچون دیوید هیوم، جرح ادوارد مور و برتراند راسل مطرح شده است، در برابر نظریه حقوق فطری و تحقیقی قرار دارد.^۱ در عین حال این سخن بیان شده که، اخلاق و حقوق مبتنی بر واقعیت و علم، از زمان فیلسوفان چون افلاطون و ارسطو، تا اندیشه تحقق گرای عصر ما، بر اساس یک مغالطه بدیهی که قضایای ارزشی را می توان از قضایای حقیقی به دست آورد، قرار دارد و متأسفانه بسیاری از این قضایا، از اخلاق جنسی غرب گرفته تا حقوق کیفری، امروزه بر این مغالطه بنا شده است و ادعا می شود که نظام ارزشها، با نیازهای طبیعی و داده های علمی و تجربی پیش می رود. مسأله اصلی این است که ما با حقوق فطری یا داده های علمی و تجربی مخالف نیستیم، سخن ما این است که اینها به ما از وقایع خارجی خبر می دهند، نه اینکه چگونه باید عمل کنیم یا نکنیم؛

زیرا در برابر وقایع خارجی دو گونه تصمیم می توان گرفت: رد یا قبول هیچ گاه وقایع خارجی به ما نمی گویند کدام طرف را انتخاب کنید، بلکه ما طبق ذهنیتهای قبلی، دست به گزینش یافته های خویش می زنیم.^۲ در این باره، نظریه دیگری نیز وجود دارد که معیار باید ها و نباید ها را «خوش آیندی» و «بد آیندی» دانسته است. مثلاً «قضیه سرقت بد است» نیز به این معناست که من سرقت را دوست ندارم. اما این نظریه نیز سست به نظر می رسد. مهم ترین سستی آن، عبارت از این است که برای اخلاق و حقوق، معیار و ضابطه ای کلی قایل نیست و وانمود می کند که تابع سلیقه های شخصی افراد است و به نظریه «تئوری عاطفی» شهرت دارد.^۳

۲- ر. ک: برتراند راسل، جستارهای فلسفی، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، ص ۵۴ - ۵۳، همچنین ر. ک: آر، اف، اتکینسون، در آمدی بر فلسفه اخلاق.
- ر. ک: مطهری، مرتضی؛ نقدی بر مارکسیسم، مجموعه آثار، ج ۱۳، ۲.
۲- ر. ک: آر، اف، اتکینسون، در آمدی بر فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، ص ۶۵ - ۶۳ و ص ۱۴۳ و ص ۷۲۵.

از نظر ما ، نه طبیعت و فطرت و نه عواطف و احساسات و نه علم و تجربه ، هیچ کدام معیار ارزش نیست . آنچه می تواند معیار باشد ، تنها پیش فرض های ماست ؛ با اینهاست که به سراغ علم و فطرت می رویم و از آنها آنچه را که با هدف ما متناسب است ، گزینش می کنیم. از همین رو ، همان گونه که علت و منشأ تفاوت باید ها و نباید ها در تمام زمینه های ارزشی ، ذهنیتهای قبلی است ، علت یکسان شدن آنها را نیز باید در همان ها جستجو کنیم . لذا می توان ارزش های ثابت و ماندگاری را تعیین کرد و با تأسیس نظام عدالت کیفری به حفظ و حمایت از آنها پرداخت .

ب) تعیین مجازات های اسلامی بر اساس ارزشها

انسان موجودی هدفمند است و با تتبع ، اعمال خود را طبق اهداف خویش تنظیم می کند ؛ کیفرها نیز نوعی رفتارند و طبعاً ، قبل از اعمال آنها ، هدف و مقصودی مورد نظر است. به ویژه ، از آغاز تبدل جامعه طبیعی به جامعه سیاسی ، اعمال مجازات از حالت خصوصی به شکل اجتماعی در آمد و به موجب قانون در اختیار حکمرانان قرار گرفت. پس هر قانون کیفری ، تابع هدف و مقصود قانون گذاران است که بر اساس زمینه های فکری ، بینشها و پیش فرض های خود و تفسیری که از نیازهای و ارزش های اجتماعی و فردی دارند ، آن را در نظر گرفته و قوانین کیفری را در جهت دست یابی به آن اهداف تنظیم می کنند.

برخی فیلسوفان ذکر نموده اند که :

۱) تشفی خاطر مجنی علیه ؛

۲) ارباب ؛

۳) اصلاح^۱.

طبق هدف اول ، باید کیفر از نوع جرم ارتكابی و از لحاظ کمی و کیفی با آن متناسب باشد. اشکال این هدف آن است که باید یک دستگاه عریض و طویل ،

- ر. ک : برتراند راسل : جستارهای فلسفی ، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی ، ص ۶۵ .۱

مرکب از قضات ، پلیس و ... را با هزینه های کلان آماده کنیم تا کسی با آن ، خشم خود را فرو نشانده و خاطرش تشفی یابد. اشکال دیگر این است که قضیه به این سادگی نیست که تصور رود پس از تشفی خاطر مجنی علیه ، قضیه تمام شده است . بلکه ممکن است این امر، باعث خشم مجرم شود و حس انتقام جویی وی را شعله ور سازد و او را وادار به اقدامات تلافی جویانه نماید. بدیهی است که ای جریان تشفی خاطرها ، همچنان ادامه خواهد یافت و نظام کیفری بر مبنای این هدف ، فاقد ثبات و نظم خواهد شد.

هدف دوم نیز بر این تصور استوار است که مجرم باید به کیفر برسد تا باعث رعب و هراس دیگران شده و احتمال ارتکاب جرم را از بین برده یا حداقل آن را کاهش دهد. اشکال عمده دیگر ، آن است که با احساس عدالت انسانی منطبق نیست. چگونه مطابق این مبنا ، کیفر وصف عدالت بگیرد، در حالی که تبهکار محتمل کیفر شود تا دیگران به دنبال رفتارهای همانند او نروند ؟

درباره هدف سوم یعنی اصلاح نیز باید گفت : اگر تحمل کیفرهای مثل شلاق ، به دار آویختن ، حبس ، قطع دست و ... برای اصلاح مجرم باشد ، پس مجازات اعدام باید ممنوع گردد. زیرا این هدف با این کیفرها حاصل نخواهد شد. علاوه بر این تجربه نشان داده است که با مجازات های بدنه شدید ، نه تنها اصلاحی صورت نمی گیرد ، بلکه باعث جرأت بیشتر مجرم شده و موجب می شود که وی در ارتکاب جرایم بعدی با دقت بیشتری عمل کند.

در نظام عدالت کیفری ، اجتماع نیز با یک سلسله رفتارهای متفاوت با یکدیگر که تنها از نظر حالات و اجزاء یکسان نیستند و از عناصر متفاوتی هم تشکیل شده اند، بلکه تبهکاران هم حالات یکسانی ندارند.^۱

اینها همه مسائلی است که نشان می دهد ، طبق یک نظریه نمی توان درباره هر فاعل جرمی یا فعل مجرمانه ای به طور عادلانه تمشی نمود و نتایج مطلوبی حاصل کرد. از این رو، نمی توان نظریه اصلاح را فقط معیار کیفر ها قرار داد یا تنها

- ر. ک: حکمت ، سعید ؛ روان پزشکی کیفری ، ص ۱۱۵ -
۱. ۱۱۱

از زاویه تشفی خاطر و تلافی، به جرم و مجازات نظر افکند. بلکه باید در هر مورد قائل به نظریه ای شد که متناسب با جرم، نوع جرم و مجنی علیه بوده و عادلانه پنداشته شود.^۱

در اندیشه اسلامی، مقصود اصلی از حیات انسان، نزدیکی به خداوند با اجرای فرامین الهی است و شخصیت انسان تنها با تقرب به خدا به دست می آید؛ از این رو متناسب با این هدف، ابزارهای دقیقی معین شده است تا مانع از انحراف او از مسیر و مقصد اصلی شود. در حالی که این نکته، در اغلب نظام های کیفری دنیا گرا، مورد اهتمام نیست.

اسلام دو مرحله برخورد را با افراد منحرف و ناسازگار با اجتماع، معین ساخته است:

« اول، تعلیم و تربیت و استفاده از روش های اخلاقی؛ و دوم، چنانچه انحراف و ناسازگاری وی در حدی باشد که مستوجب کیفر و عقوبت دنیوی گردد، اعمال کیفر. » از دیدگاه اسلام، حفظ ارزش های ثابت انسانی، توجیه گر روش های اخلاق و جزایی است و نمی توان بالزوم یکی، دیگری را طرد کرد. نقش کیفرهای اسلامی، در جهت جلوگیری از تعدی و تجاوز به ارزشها، در مرحله پایانی قرار دارد.^۲

در تئوری کیفری اسلامی، وقوع جرم به معنای تجاوز به ارزش های ثابت مادی و دنیوی، معنوی، فردی، اجتماعی و اخروی است. از مصادیق مهم این ارزش ها، امنیت بدنی، مالی، ناموسی، فکری و روانی است و قوام حیات فردی و اجتماعی، به حفظ ارزشهای مذکور بستگی دارد. از این رو نقش کیفرها در این است که امنیت این ارزشها را حفظ کرده و مانع از وقوع قتل، ضرب و جرح، سرقت، کلاهبرداری، زنا، لواط و ... شود و دست کم، میزان ارتکاب آنها را کاهش داده، موانعی برای ارتکاب مجدد آنها به وجود آورد.

¹ - Johncottingham, Philosophy of Punishment, P. 778 f.

- ر. ک: صانعی، پرویز؛ حقوق و اجتماع، ص ۳۲۵ به بعد.^۲

بنابراین ، نقش مجازات های اسلامی ، حفظ اعتدال فرد و جامعه از طریق حفظ ارزش های ثابت است . قانون گذاران جامعه اسلامی ، اهداف مجازات ها را با توجه به همین ارزشها و سنجش میزان اهمیّت آنها تعیین می کند و بر مبنای اهداف به دست آمده ، نوع و مقدار کیفر ها را در قوانین جزایی پیش بینی می نماید.^۱

اهداف مجازات های اسلامی

اهدافی که برای کیفر و مجازات های اسلامی گفته شده است ، عبارتند از :
اصلاح ، ارباب ، تلافی و ارضای مجنی علیه .^۲

۱- نظریه اصلاح

اصلاح مجرمان ، از تئوری های شخصی است که با ظهور مکاتب تحقیقی و رشد و توسعه علوم جنایی و جرم شناسی ، جایگاه ویژه ای نزد حقوق دانان یافته است.

نقطه مشترک طرفداران نظریه اصلاح ، باز پروری و درمان ، تأکید زیاد بر کیفر زندان و نفی کیفر های بدنی است ، به ویژه که در نظریه درمان ، اصولاً نظام کیفری حذف شده و مجرم بیمار تلقی می شود.^۳

نظریه اصلاح ، تنها در مورد هر جرمی. در اسلام ، هم به شخصیت مجرم توجه خاصی شده و هم تحوّل روانی او بسیار مورد اهتمام قرار گرفته است ؛ به گونه ای که حتی ارتکاب پاره ای از جرایم ، در شرایط ویژه ای ، مستوجب کیفر های حدی یا تغیری نمی شود.^۴

۱ - ر . ک : صانعی ، پرویز : حقوق و اجتماع ، ص ۳۳۸ - ۳۳۲

2 - Lippman , Matthew , Islamiccriminality , awandprocedure , p. 82 - 84

۳ - ر . ک : مظلومان ، رضا : جرم شناسی ، ص ۱۲۵ - ۱۳۳ .
۴ - ر . ک : امام خمینی « رحمة الله علیه » : تحریر الوسیله ، ج ۲ ، مسأله ۱۶ ، ص ۴۱۷ ؛ / مسأله ۳ ، ص ۴۳۲ / مسأله ۴ ، ص ۴۴۰ و مسأله ۷ ، ص ۴۴۴ .

در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰، پذیرش نظریه اصلاح، باز پروری و حتی درمان، درباره مجازات های تغیری کاملاً آشکار است. قانون گذار با پذیرش نهاد های تعلیق، آزادی مشروط، تخفیف مجازات، تشدید مجازات، تعدد و تکرار^۱ و، در واقع نظریه عینی بودن مجازات ها را در این نوع کیفر ها رد کرده و با رویکردی ذهنی گرایانه به جرایم نگریسته است. از دیدگاه قانون گذاران نظام اسلامی، اعمال کیفر، در برخی موارد هیچ مطلوبیتی فی نفسه ندارد و بر خلاف گفته کانت و هگل، جزء نوامیس خلقت و کائنات به شمار نمی رود؛ مطلوبیت کیفر به خاطر حصول اهداف و مقاصدی است که بعضاً با اصلاح مجرم و باز گرداندن وی به آغوش جامعه حاصل می آید.^۲

۲- نظریه ارباب و تلافی

طبق این نظریه، اعمال مجازات برای آن است که مجرم و دیگران در آینده، مرتکب جرم نشوند. در حقوق جزای اسلامی، برای عبرت آموزی مجرمان مجازات های مقرر شده است تا بدین وسیله، احتمال وقوع که نمونه ای از مجازات های سخت و خشن را نمایش می دهند، مجازات رجم و قطع اعضاء است. در این قبیل جرایم، که مصلحت اجتماعی بیش از مصلحت فردی اهمیت دارد، چنانچه پس از ارتکاب جرم، اصلاحی در شخصیت مجرم پدید نیاید، و از لحاظ روانی و رفتاری، تحولی در وی دیده نشود، از قبیل توبه، ظهور رفتارهای نیکو؛ در این صورت امنیت اجتماعی، شرافت و عقّت عمومی اقتضا می کند که با فساد و بی عقّتی و تعدی به امنیت اجتماعی مبارزه شود.^۳

قرآن کریم درباره مجازات سرقت می فرماید:

- ر. ک: قانون مجازات اسلامی؛ مواد ۲۲ الی ۲۴، ۲۵ الی ۲۷، ۲۸ الی ۴۴.^۱

- ر. ک: مظلومان، رضا؛ جرم شناسی، ص ۱۳۲ - ۱۲۸.^۲

3 - Lippman Metthew, Islamiccriminal Lawand procedure, P. 80 - 83

(السارق و السارقة فاقطعوا ايديهمتا جزائاً بما كسبانكالا من ... و و عزيز حكيم)^۱

دست مرد و زن سارق را قطع كنيد به اين خاطر كه مجازات چيزي است كه كسب کرده اند تا از خداوند عبرت بياموزند و خداوند عزيز و حكيم است .

مطابق آيه فوق ، مجازات سرقت بر دو هدف استوار است :

اول : مكافات عمل ، دوم : عبرت آموزي^۲

مكافات عمل ، بر اساس نظريه تلافی ، برای اين است كه او مال را به طور مشروع كسب نكرده است و از راه ميان بر و با تعدی و تجاوز به حقوق مالي ديگران و بي ارزش انگاشتن زحمات و تلاش آنان ، بعضاً به اموال هنگفتي رسیده است . پس اگر در برابر اين جرم ، هيچ گونه عكس العملی نشان ندهيم و به طور كلي مجازات را از نظام اجتماعي حذف كنيم ، در واقع سوي نابودي و اضمحلال حيات اجتماعي گام برداشته ايم و در اين صورت ، تحقق عدالت ، آرمانی بدون پشتوانه و در حقيقت ، آرزويی دست نيافتني خواهد بود ؛ و مصلحت ديگر مجازات سرقت ، ارباب و عبرت آموزي است تا ديگران را از ارتكاب جرايم سرقت در آينده به هراس اندازد.

البته همان طور كه برخی از دانشمندان بيان کرده اند ، مصلحت اصلي در خود وضع و جعل اين احكام است ، نه اعمال آنها.^۳

۳- نظريه ارضای مجنی عليه

در حقوق جزای اسلامی ، نظريه ارضا از اهميت ویژه ای برخوردار است . دانشمندان اسلامی معتقدند كه مجازات برای تحقق عدالت است و در جرايم مربوط به حق الناس مثل قتل ، ضرب و جرح و ... ، تحقق عدالت منوط به ارضای مجنی عليه می باشد يا به تعبيري مجنی عليه بايد به حقوق از دست رفته خويش

- سوره مائده / آيه ۳۷.^۱

- شعرانی ، ابوالحسن : نشر طوبی ، ج ۲ ، ص ۵۰۱ - ۵۰۲

- ر. ك : خراسانی ، محمد كاظم : كفاية الاصول ، ص ۳۱۰ - ۳۰۹^۳

برسد و اعمال کیفر در این موارد ، مبین انتقام فردی است ؛ ولی برخی از فیلسوفان بر این نظرند که خشم و هوس خود خواهانه مجنی علیه یا جامعه ، مبنای این دیدگاه است ، در حالی که این سخن درستی نیست ؛ زیرا اگر در جستجوی عدالت هستیم ، باید اقدامی مناسب و پاسخی صحیح به تعدی و تجاوز فاعل جرم بدهیم ، چه این که ارزش های انسانی باید از حریم متناسبی بهره مند باشند و مجنی علیه و خویشان او با اعمال مجازات رضایتشان حاصل شود، اما شایان ذکر است که شخصیت مجنی علیه و میزان بهره مندی وی از تعالیم حیات بخش انسانی اسلام ، در انتخاب عفو و بخشش مؤثر خواهد افتاد ؛ اسلام با این که حق قصاص را مقرر فرموده است ، بر عفو و اخذریه تأکید کرده است و حتی آنها را ارجح از اعمال قصاص اعلام می دارد.^۱

نتیجه گیری

در اندیشه اسلامی ، اراده و خواست الهی ، منشأ همه باید ها و نباید های کیفری است. البته نباید پنداشت که خداوند بدون توجه به معیار ها و ملاکات عقلی ، کیفرهای شرعی را صادر کرده است، زیرا از قرآن و سنت و همچنین از اقوال عالمان اسلامی استفاده می شود این کیفرها ، بر طبق عدالت و مصلحت تشریح شده اند.

عدالت در تشریح کیفرهای اسلامی ، به معنای رعایت حقوق و مصالح واقعی بشر است. چنین عدالتی که لازمه حکمت الهی است ، از فعل خداوند انتزاع می شود و « عدالت تشریحی » نام می گیرد. این نوع عدالت ، به مقتضای حکمت الهی ، بر اساس ضوابط و معیارهای عقلی قرار دارد، و به همین دلیل ، می توان آن را « عدالت بشری » نیز نامید . اما عدالتی که تنها مختص ذات خداوند است ، در فلسفه اسلامی ، تحت عنوان « عدالت تکوینی » یا « نظام احسن » مطرح می شود. عدالت الهی ، به این معناست که خداوند به هر شیء ممکن الوجودی ، افاضه

۲- سوره بقره / آیه ۱۷۸ / همچنین ر. مقاله : ظفري ، محمد رضا ؛ مبانی عدالت جزایی ، فصلنامه نقد و نظر ، ش ۲-۳ ، ص ۱۷۸ - ۱۷۵ .

وجود کند. به هر حال، ملاک مشروعیت یافتن باید های حقوق کیفری، وجود مصالح بشر بوده است، و خداوند با توجه به این ملاک، کیفرها را علت تحقق آنها معین فرموده است؛ ولی معیار تعیین نوع و میزان کیفرها، طبق ارزش های ثابت و متغیر انسانی دانسته می شود. انسان به لحاظ مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، دارای نیازهای ثابت و نیازهای متغیری است؛ نیازهای ثابت طبق اوضاع محیطی، اجتماعی، آداب و سنن، فرهنگ و... متغیر نمی شوند، اما نیازهای متغیر که به آن ابزار رفع نیازهای ثابت عمل می کنند، جا دارد با تحول معارف و علوم بشری، متحول شده تا بهتر به خدمت گرفته شوند.

تفکیک نیازهای ثابت از متغیر، تأثیرات مهمی در اتخاذ سیاست های اجتماعی و قانون گذاری دارد، و این نکته بسیار مهمی است که معمولاً حقوقدانان بدان توجهی ندارند.

ارزش های ثابت و متغیر که از عوامل رافع نیازمندی های ثابت و متغیر انسانی است، خود نیاز به حفظ و حراست دارد؛ لذا قوانین کیفری ضروری است. از این رو، اصل کیفر، برای حراست از ارزش های ثابت است، اما نوع و مقدار معین و نیز شکل اجرای کیفرها از نظر منطقی لازم نیست ثابت و یکنواخت باشد. طبق جهان بینی اسلامی، حفظ جان، مال، ناموس، نسل و دین، ارزش ثابت و دائمی تلقی می شود، و لازم می نماید که جلوگیری از تعدی و تجاوز به آنها، لااقل در آخرین مرحله با اعمال کیفر های اسلامی تأمین شود.

از نظر نگارنده این مقاله، مهم ترین ثمره بحث فلسفی از مجازاتها این است که روشن می شود قوانین کیفری بر بنیاد هایی استوارند که از بحث های حقوقی فراترند و بعضاً آن چنان اهمیت می یابند که انتظار هر نوع دگرگونی و اصلاح آنها، تنها با تغییر آن بنیادها ممکن است.

از نظر نگارنده، همچنین معیار عدالت جزایی آن است که در عمل و تجربه، عادلانه بودن کیفرها ثابت شود. صحیح است که نظریه اصلاح می تواند بهترین روش برای حفظ ارزش ها تلقی گردد اما به شرطی که باعث جرأت بیش از حد مجرم جهت انجام جرم نگردد و حقوق انسانها و ارزش های ثابت انسانی به خوبی حفظ شود، چون مبنای اصلی کیفرها در حقوق جزای اسلامی، اراده الهی است



و حکمت خداوندی مقتضی تشریح مجازاتها بر طبق عدالت است و باید در اجرای عدالت ، مصالح واقعی انسانها زیانی وارد نشود.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم من... سبحانه و تعالی ، ترجمه محمد مهدی فولادوند ، قم ، مرکز مطالعات اسلامی و چاپ و نشر قرآن کریم ، سال ۱۳۷۷ ه. ش.
- ۲- نهج البلاغه ؛ محمد بن حسن موسوی (سید رضی) ، ترجمه و تحقیق : علی نقی فیض الإسلام ، بی چا ، بی تا.
- ۳- آر . اف . اتکینسون ، در آمدی بر فلسفه اخلاق ، ترجمه سهراب علوی نیا ، تهران ، مرکز ترجمه و نشر کتاب ، سال ۱۳۷۰ ه. ش.
- ۴- برتراند راسل ؛ جستارهای فلسفی ، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی ، تهران ، انتشارات امیر کبیر ، سال ۱۳۶۳ ه. ش.
- ۵- حکمت ، سعید ، روان پزشکی کیفری ، تهران ، انتشارات گوتنبرگ ، سال ۱۳۷۰ ه. ش.
- ۶- خلیل جرّ ؛ فرهنگ لاروس ، ترجمه سید حمید طبیبیان ، تهران ، انتشارات امیر کبیر ، سال ۱۳۷۲ ه. ش.
- ۷- دیوید هیوم ، جستاری درباره طبیعت بشر ، بی جا ، سال ۱۷۴۰ - ۱۷۳۹ م.
- ۸- شاطبی ، ابواسحاق ؛ الموافقات ، بیروت ، دارالترجمه ، بی تا .
- ۹- سیاح ، احمد ، فرهنگ دانشگاهی عربی به فارسی ، تهران ، انتشارات اسلامی ، سال ۱۳۷۲ ه. ش.
- ۱۰- شعرانی ، ابوالحسن ، نثر طوبی ، تهران ، کتابفروشی اسلامیة ، چاپ دوم ، سال ۱۳۸۹ ه. ق
- ۱۱- شیخ صدوق ، علل الشرایع ، بیروت ، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات ، سال ۱۴۰۸ ه. ق
- ۱۲- صانعی ، پرویز ، حقوق و اجتماع ، تهران ، کتابخانه گنج دانش ، چاپ چهارم ، سال ۱۳۷۱ ه. ش.
- ۱۳- علامه حلی (حسن بن یوسف بن علی بن مطهر) ؛ شرح تجرید ، مشهد مقدس ، کتابفروشی جعفری ، بی تا.
- ۱۴- علامه طباطبایی ، سید محمد حسین ؛ المیزان فی تفسیر القرآن ، بیرون ، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات ، سال ۱۴۱۷ ه. ق.

- ۱۵- ظفری ، محمد رضا ؛ مبانی عدالت جزایی ، فصلنامه نقد و نظر ، سال سوم شماره ۳- ۲ ، بهار و تابستان ۱۳۷۶ ه. ش.
- ۱۶- غزالی طوسی ، ابو حامد محمد ؛ المستصفی من علم الاصول ، مصر ، بولاق ، المطبعة الامیریة ، سال ۱۳۲۴ ه. ق.
- ۱۷- قانون مجازات اسلامی ؛ کتابخانه گنج دانش ، تهران ، سال ۱۳۷۰ ه. ش.
- ۱۸- کاتوزیان ، ناصر؛ مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران ، تهران، شرکت سهامی انتشار ، چاپ سی و سوم ، سال ۱۳۸۲ ه. ش.
- ۱۹- مجلسی ، محمد باقر ؛ بحارالأنوار ، بیروت ، مؤسسه الوفا ، سال ۱۴۰۳ ه. ق.
- ۲۰- مصباح یزدی ، محمد تقی ؛ آموزش فلسفه ، تهران سازمان تبلیغات اسلامی ، سال ۱۳۶۴ ه. ش.
- ۲۱- مطهری ، مرتضی ؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم ، مجموعه آثار ، ج ۲ ، تهران ، انتشارات صدرا ، سال ۱۳۷۶ ه. ش.
- ۲۲- مطهری ، مرتضی ؛ عدل الهی ، مجموعه آثار ، ج ۱ ، انتشارات صدرا ، سال ۱۳۷۵ ه. ش.
- ۲۳- مطهری ، مرتضی ؛ نقدی بر مارکسیسم ، تهران ، انتشارات صدرا ، سال ۱۳۶۹ ه. ش.
- ۲۴- مظلومان ، رضا ؛ جرم شناسی ، تهران ، انتشارات دانشگاه تهران سال ۱۳۵۳ ه. ش.
- ۲۵- موحد ، محمد علی ؛ در هوای حق و عدالت ، تهران ، نشر کارنامه ، مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها ، سال ۱۳۸۱ ه. ش.
- ۲۶- موسوی خمینی ، سید روح ا... ؛ تحریر الوسیله ، قم ، انتشارات اسماعیلیان ، بی تا .
- ۲۷ John Cottingham , Philosophy of punishment , Baltimore and London , 1982
- 28 – Lippman , Matthew , Islamic criminal law and Procedure , New York , Westport , Connecticut , London , 1988