

The Evolution of the Relationship
between Crime and Punishment: A
Comparative Study of Political Islam and
Jurisprudential Islam

Mohammad Mehdi Sadeghi^{1*}, Leila Jalilian²

1- PhD Student, Department of Criminal Law and
Criminology, Faculty of Law and Political Sciences,
University of Ferdowsi, Mashhad, Iran.

2- MA. Department of Law, Faculty of Literature and
Humanities, University of Razi, Kermanshah, Iran.

Received Date: 2024/05/30

Accepted Date: 2024/09/02

Abstract

This article analyzes various opinions and interpretations regarding crime and punishment in pre-modern Islamic societies across the geographical expanse from the Nile region in Africa to the Amu Darya in Central Asia, and the mutual interaction between jurists (fuqaha) and caliphs on this matter. The emergence of Islam in the Arabian Peninsula and the formation of Islamic governments necessitated the formulation and implementation of rulings concerning crime and punishment of criminals in accordance with the Qur'an and narrations (hadith). Muslim rulers and politicians attempted to legitimize their reign by outwardly adhering to criminal jurisprudential rulings. However, the fluid requirements of politics alongside the fixed nature of jurisprudence (fiqh) led caliphs to effectively bypass criminal jurisprudential fatwas by creating extensive judicial and executive networks without jurisprudential precedent, such as the Court of Grievances (diwan al-mazalim), urban police, and market inspector (muhtasib). Although this situation was not accepted by Sunni jurists, some of them, accepting existing political realities and believing that the presence of an oppressive yet Sharia-compliant ruler was better than no ruler at all, sought to mend the deficiency of politics with the needle of expediency, finding jurisprudential justifications for the penal actions of rulers. This way, a connection was established between jurisprudence and politics. However, due to the Sunni denomination of the caliphs, Imami jurists played no role in the game of politics. The present research, based on a descriptive-analytical method, seeks to provide contextual and interdisciplinary approaches to pre-modern Islamic criminal law.

Keywords: Crime, Punishment, Jurisprudence (Fiqh), Politics, Islam, Pre-modern.

سیر تحول رابطه جرم و مجازات: مطالعه تطبیقی
اسلام سیاسی و فقه‌ای

محمد مهدی صادقی^{۱*}، لیلا جلیلیان^۲

۱- دانشجوی دکترا، گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشکده

حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

۲- کارشناسی ارشد، گروه حقوق، دانشکده ادبیات و علوم انسانی،
دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۳/۱۰

پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۶/۱۲

چکیده

موضوع این مقاله، تحلیل تعدادی از نظرات و تفاسیر ارائه‌شده در مورد جرم و مجازات در جوامع اسلامی پیشامدرن در گستره‌ی جغرافیایی منطقه‌ی نیل در آفریقا تا آمودریا در آسیای مرکزی و نحوه‌ی تعامل متقابل فقه‌ها و خلفا در این باره است. طلوع اسلام در شبه جزیره‌ی عربستان و شکل‌گیری حکومت‌های اسلامی، تدوین احکام ناظر به جرم و مجازات مجرمان و اجرای آن را منطبق با قرآن و روایات ضروری ساخت. حاکمان و سیاستمداران مسلمان تلاش کردند تا با پایبندی ظاهری به احکام فقهی کیفری مستنبط بر سلطنت خود مشروعیت ببخشند؛ اما اقتضائات سیال حوزه‌ی سیاست در کنار ماهیت ثابت فقهات باعث شد که خلفا با ایجاد شبکه‌های گسترده‌ی قضایی و اجرایی فاقد سابقه‌ی فقهی نظیر دیوان مظالم، پلیس شهری و محتسب عملاً از فتاوی فقهی کیفری تا اندازه‌ای عبور کنند. گرچه این وضعیت باب طبع فقه‌های اهل سنت نبود؛ اما گروهی از ایشان در اثر پذیرش واقعیت‌های سیاسی موجود و این تصور که وجود حاکم ستمکار و در عین حال شریعتمدار، بهتر از نبودن یک حاکم است، در صدد برآمدند تا نقص سیاست را به سوزن مصلحت رفو کنند، توجیهات فقهی برای اقدامات کیفری حاکمان بیابند. از این طریق، پیوندی میان فقهات و سیاست برقرار شد. با این حال، به دلیل سنی‌مذهب بودن خلفا، فقه‌های امامیه نقشی در بازی سیاست نداشتند. پژوهش حاضر براساس روش توصیفی تحلیلی به دنبال ارائه‌ی رویکردهای زمینه‌ای و فرارشته‌ای به حقوق کیفری اسلامی دوره‌ی پیشامدرن است.

واژگان کلیدی: جرم، مجازات، فقهات، سیاست، اسلام، پیشامدرن.

مقدمه

مسأله‌ی این پژوهش، بررسی شکافی است که در سطح نظریه و عمل در میان فقه‌پژوهان غربی وجود دارد. گروهی از ایشان از دشواره‌هایی سخن می‌گویند که موجب شده به درک ایشان از فقه و نظام حقوقی اسلام و به‌طور ویژه، احکام کیفری خلل جدی وارد سازد. این دشواره‌ها دست‌کم سه مورد می‌باشند. نخست، درک صورت‌گرفته از احکام فقهی بیش از حد ساده‌انگارانه هستند. فقه‌پژوهانی که حقوق اسلامی را به مثابه یک موضوع دانشگاهی مطالعه می‌کنند، تمایل دارند که نصوص شرعی را همچون فقها و اسلام‌شناسان مسلمان توضیح دهند، در حالی‌که در این کار ناکام می‌مانند. این روش مطالعه، خواننده‌ی آثار ایشان را وارد دنیای مطالعات فقهی می‌کند؛ اما تحلیل احکام فقهی را برای‌شان تسهیل نمی‌کند. دوم، به استثنای موارد معدود، ابزارهای توصیفی و تحلیلی در دسترس اسلام‌شناسان معمولاً به ابزارهای ارائه شده در سنت تنزل یافته است. به عبارت دیگر، کانون مرکزی تحلیل‌های صورت‌گرفته از احکام، روایات می‌باشند. سوم، به دلیل وابستگی نظریه‌پردازان مطالعات اسلامی به نصوص شرعی، توجه چندانی به شواهدی مبنی بر نحوه‌ی عملی شدن احکام مندرج در این نصوص نشده است. متقابلاً، کسانی که عملاً راجع به احکام اسلامی مطالعه کرده‌اند، غالباً از نظریه‌های فقهی آگاهی چندانی ندارند (راینهارت، ۲۰۱۰، ۲۲۰). به این ترتیب، برخی از فقه‌پژوهان غربی تصور کرده‌اند شریعت اسلام عمدتاً یک طرح نظری بوده که از واقعیت‌های اجتماعی و تغییرات اجتماعی متأثر نشده است. این سوءبرداشت‌ها منجر به اشتباهات قابل توجهی در تحلیل‌های تاریخی آن‌ها شده است؛ چنان‌که اظهار داشته‌اند فقها هیچ قانون عمومی واقعی برای تنظیم حقوق و تکالیف افراد در قبال دولت و بنابراین، هیچ نظریه‌ی حقوق کیفری قابل توجهی ارائه نکرده‌اند (کولسن، ۱۹۶۴، ۱۲۴-۱۲۳). بر همین مبنا، هم نظریه‌ی حقوق کیفری اسلامی و هم نهادهای قضایی و اجرایی که به آن گره خورده است، اغلب از رادار مطالعات اسلامی غربی خارج شده‌اند.

دل‌مشغولی مورخان غربی حقوق اسلامی به دلیل تأکیدی است که آن‌ها بر مطالعه‌ی متون حقوقی هنجاری به‌جای سایر گونه‌های نوشتاری و مباحث تحلیلی داشته‌اند. این مشکل به‌ویژه، به تحولات پیش از دوره‌ی عثمانی مربوط می‌شود. واقعیت این است که در نبود سوابق قضایی، وضعیتی که برای دوره‌ها به‌جز دوره‌های عثمانی و مدرن (سده‌ی پانزدهم تا بیستم میلادی) صدق می‌کند، پژوهشگران حقوق اسلامی باید تا حد زیادی از وظیفه‌ی حیاتی زمینه‌سازی تاریخی آموزه‌ی حقوقی چشم‌پوشی کنند.

مورخان حقوق اسلامی باید متون فقهی مسلمانان را در ارتباط با سایر گونه‌های غیرحقوقی ادبیات اسلامی، مانند تاریخ‌نگاری و ادبیات زندگی‌نامه‌ای، مطالعه کنند. البته باید از تفاوت‌های مهمی آگاه بود که بین این گونه‌ها از این حیث که صاحب‌نظران آن‌ها در زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و فکری متفاوت می‌نوشتند و بنابراین برنامه‌های متفاوتی را دنبال می‌کردند، وجود دارد. نکته‌ی شایان توجه این است که تاریخ جرم و مجازات در اسلام تنها در فقه خلاصه نمی‌شود، بلکه تاریخ رقابت منافع بین کسانی است که نظریه‌پردازی کرده، درباره‌ی آن نوشته، نظریه‌ها را اجرا کرده و کسانی که مجازات‌های قانونی را متحمل شده‌اند. در نتیجه، باید توجه بیشتری به بازیگران اجتماعی درگیر در این تاریخ شود، خواه نهادهای سرکوبگر دولتی، انواع مختلف کارشناسان حقوقی یا قربانیان خشونت قانونی باشند.

پژوهش حاضر براساس روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی و ابزار فیش‌برداری انجام پذیرفته است، که در جهت توسعه‌ی ادبیات نظری پیرامون تاریخ جرم و مجازات در جوامع اسلامی و نظریه‌ی حقوق کیفری در اسلام به‌ویژه، تلاش برای روشن ساختن وضعیت تحولات از صدر اسلام تا پایان دوره‌ی میانه که با ظهور دولت عثمانی همراه است، گام برمی‌دارد. در مورد مفهوم «صدر اسلام» یا «دوره‌ی نخستین»، اقوال گوناگونی وجود دارد. نخست این‌که صدر اسلام به معنای عصر پیامبر (۱۱ تا ۱۳ قمری / ۶۰۸ تا ۶۱۰ میلادی) است. دوم، صدر اسلام شامل عصر پیامبر و خلفای راشدین در برابر دوران بنی‌امیه (۱۳ تا ۴۱ قمری / ۶۱۰ تا ۶۶۱ میلادی) است. طبق قول سوم، صدر اسلام به مجموع سال‌های بعثت پیامبر در مکه تا پایان سده‌ی نخست قمری و اواخر دوره‌ی خلافت بنی‌امیه (۱۳ تا ۱۰۰ قمری / ۶۱۰ تا ۷۱۹ میلادی) گفته می‌شود. قول چهارم که طرفداران زیادی نیز دارد، صدر اسلام را عصر پیامبر تا عصر تابعان، تمام دوران خلافت اموی و دو دهه از نخستین دوران خلافت عباسی (۱۳ تا ۱۵۰ قمری / ۶۱۰ تا ۷۶۷ میلادی) می‌داند. در نهایت، گفته شده است که اصطلاح صدر اسلام، عصر پیامبر تا اواخر عصر نخست عباسیان (۳۱ تا ۲۱۰ قمری / ۶۱۰ تا ۸۲۵ میلادی) را شامل می‌شود (عزیزی، ۱۳۹۸ش، ۵۹-۶۱). به این ترتیب، با پذیرش هر یک از این اقوال، مبدأ تاریخی دوره‌ی میانه‌ی اسلامی متفاوت خواهد بود؛ اما پایان این دوره با تأسیس امپراتوری عثمانی در سال ۱۲۹۹ میلادی مصادف است و می‌توان این امپراتوری را آغاز دوره‌ی مدرن در اسلام دانست که از نیمه‌ی دوم سده‌ی هفتم هجری آغاز می‌شود و تا نیمه‌ی سده‌ی چهاردهم استمرار می‌یابد. وجه اشتراک دو

دوره‌ی نخست، پیشامدرن بودن آن‌هاست. بنابراین، به سراسر یا بخشی از دوره‌ی خلافت عباسیان که همزمان با ظهور حکومت‌های بزرگ خوارزمشاهیان (۳۰۱ تا ۴۵۵ ق.)، غزنویان (۳۴۴ تا ۵۸۳ ق.) و سلجوقیان (۴۰۴ تا ۵۶۱ ق.) و سایر سلسله‌های پادشاهی محلی در ایران نیز بود، دوره‌ی میانه‌ی تاریخ اسلام گفته می‌شود.

این‌که چرا جرم و مجازات در دوران پیشامدرن به مثابه یک مسأله شایان توجه است باید گفت که درک فقه‌پژوهان غربی از دلایل و ریشه‌های پیدایش احکام کیفری اسلام و اجرای آن‌ها در دوران خلفای مسلمان، یک‌سویه و به اعتراف خود ایشان، صرفاً محصول مطالعه‌ی ناقص کتب فقها بوده است. آن‌ها به جایگاه سیاسی و جریان‌ساز فقها و مناسبات ایشان با خلفا توجه بایسته نکرده‌اند. همین موضوع باعث شده که احکام کیفری اسلامی را خشن و اجرای آن‌را خودسرانه و دل‌خواهی تصور کنند و این ادراک را به عمل شارع نسبت دهند؛ گویا شارع جز خشونت و سرکوب بی‌هدف مجرمان، انگیزه‌ی دیگری از تشریع احکام نداشته است. تحلیل آن مناسبات، دست‌کم در گستره‌ی موضوع این پژوهش، به منظور نقد و ارزیابی آن ادراک نادرست ضرورت دارد. دلیل انتخاب دوران پیشامدرن این است که خلافت اسلامی در آن دوران هم از حیث گستردگی قلمروی جغرافیایی در اوج قرار داشت و هم از نظر قدرت اجرایی و سخت‌افزاری.

بحث پیرامون مناسبات موصوف را باید از پیدایش گروه‌های محارب و راهزن و اشاره‌ی نصوص شرعی به آن آغاز نمود. بنابراین، ابتدا به موضع شارع در قرآن کریم نسبت به مجازات محارب‌ان و راهزنان می‌پردازیم. سپس، وضعیت ارتکاب این جرایم را در سرزمین‌های اسلامی بررسی خواهیم کرد. پس از آنکه در بخش سوم تفسیر فقهای اسلام از نصوص کیفری شریعت و تلاش ایشان برای دسته‌بندی و ضابطه‌مندسازی انواع جرایم و مجازات‌ها بیان شد، به اجرای مجازات‌ها اشاره و مشخص می‌کنیم که خلفای مسلمان عملاً تا چه میزان به فتاوی فقها پایبند بوده‌اند و در برزخ اجرای مجازات علیه راهزنان و سایرین بر مبنای مصلحت سیاسی و شریعت اسلامی، کدام را ترجیح می‌دادند. در این میان، رفتار فقها از حیث همراهی با دستگاه خلافت یا مخالفت با آن نیز بررسی خواهد شد.

۱. مجازات محارب‌ان؛ بستر ساز مقابله با مجرمیت

بیشتر مورخان نخستین اسلام اتفاق نظر دارند که هجرت پیامبر (ص) و پیروانش از زادگاه‌شان در مکه به واحه‌ی یثرب (که بعداً مدینه‌النبی یا شهر پیامبر نامیده شد)، منجر به ایجاد نخستین حکومت اسلامی

به رهبری پیامبر گشت. ایشان تا زمان وفات یعنی ده سال پس از ورود به مدینه در سال ۶۳۲ میلادی، پایه‌های نظم سیاسی و حقوقی اسلامی از جمله قواعد ناظر به رسیدگی به جرایم و اجرای مجازات‌ها را بنا نهادند. قرآن مجازات‌هایی را برای تعدادی از جرایم تعیین می‌کند و تعدادی از احادیث نبوی هر چند با درجات تاریخی به شدت مورد مناقشه، به مسائل جرم و مجازات می‌پردازند.

اینجاست که در احکام قرآنی و حدیثی نقطه‌ی عزیمت فقه اسلامی نمایان می‌شود. اندیشمندان غربی به کُنّه این احکام پی نبرده و عمدتاً تنها به جنبه‌های خشونت‌آمیز و سرکوبنده‌ی مجازات‌های موصوف در قرآن و روایات توجه کرده و در آثار خود سعی کرده‌اند که همین جنبه را بیشتر از سایر جنبه‌ها برجسته سازند. به همین دلیل، مطالعه راجع به بسترهای تاریخی و اجتماعی مجرمیت و مجازات در آثارشان ناچیز است؛ اما، یک استثنای مهم در این مورد قاعده‌ی اعلام‌شده در آیه‌ی ۳۳ سوره مائده است که تاریخ و شأن نزول مورد توجه غربی‌ها قرار گرفته است (لانگه، ۲۰۱۰، ۶۹۵). این آیه مقرر می‌دارد «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ».

زمینه‌ای که در این آیه به آن اشاره می‌شود، مقابله‌ی مداوم پیامبر با عناصر سرکش در میان پیروان بادیه‌نشین خود است که وضعیت او را به عنوان تصمیم‌گیر نهایی در مدینه، «بَرَقِیلَه‌ی مؤمنان» به چالش می‌کشند (کرون، ۲۰۰۴، ۱۳). بیشتر مفسران معتقدند که آیه‌ی محاربه درباره‌ی عَرِینِیان نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۳/ ۲۹۱). آن‌ها مشرکانی بودند که به مدینه رفته و مسلمان شده بودند و از آنجا که آب و هوای مدینه با آن‌ها سازگار نبود، مریض شدند و به دستور پیامبر از شیر شتر استفاده کرده و بهبود یافته بودند. پس از بهبودی، مرتد شده و بعد از کشتن عده‌ای از مسلمانان، شتران را دزدیده و از مدینه فرار کردند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۳/ ۲۹۱). امام علی آن‌ها را به دستور پیامبر دستگیر کرد و نزد پیامبر برد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۵/ ۳۳۱) و در این هنگام آیه‌ی محاربه نازل شد و پیامبر طبق این آیه آن‌ها را مجازات کرد. عده‌ای معتقدند که عَرِینِیان صرفاً دزدی کرده بودند و به همین دلیل، پیامبر طبق آیه فقط دست و پای آن‌ها را قطع کرد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۳/ ۲۹۱).

گفتگو در این باره میان مفسران فراوان است. آیا نزول آیه به معنای سرزنش پیامبر به خاطر رفتاری بود که با مردان عَرِینَه در پیش گرفته بودند؟ استدلال شد که چون مثله کردن در اسلام حرام بود، خداوند

پیامبر را به خاطر کور کردن مردان عرینه و رها کردن آن‌ها برای مردن در بیابان، سرزنش کرد (سیوطی، بی تا، ۳/ ۶۵-۷۰). برخی گزارش‌ها حاکی از آن است که نهی از مثله کردن پس از این واقعه بوده است، نه پیش از آن. بنابراین، خداوند پیامبر را مؤاخذه نکرد، بلکه آنچه را که پیامبر انجام داده بود، تصدیق و مجازات‌های مناسب را برای ارتکاب فساد در زمین تعیین کرد. همچنین، خدا نه عمل پیامبر را رد کرد و نه ایشان را سرزنش؛ زیرا پیامبر به انتقام از بین بردن بینایی پسر چوپان، بینایی مرتکبان را از بین بردند و از این رو، کسی را مثله نکردند. در برخی دیگر از اقوال آمده است که پیامبر تنها قصد نابینا کردن داشتند؛ اما پیش از اقدام، خداوند آیه را نازل کرد و پیامبر کسی را نابینا نکردند (ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ۲/ ۵۰-۵۳).

با وجود این، تفاسیر موجود از آیه ظاهراً از پاسخ‌دهی به برخی مسائل بازمی‌مانند. به عنوان نمونه، آیا مجازات بادیه‌نشینان به دلیل بی‌اعتنائی آشکار آن‌ها به رهبری سیاسی پیامبر بود و با انگیزه‌ای سیاسی صورت گرفت یا به عنوان یک مجازات با رویکرد صرفاً حقوقی برای ارتکاب جرایم قتل و دزدی؟ برخی از حقوق‌دانان مسلمان بیان کردند که مجازات‌های قطع عضو و صلب، در درجه‌ی نخست علیه مخالفان سیاسی مورد استفاده قرار می‌گرفت و این نشان می‌دهد که به احتمال زیاد، حادثه‌ی عرینه تاریخی نیست، بلکه صرفاً یک اختراع سیاسی است. چنان‌که بنی امیه در راستای یافتن زمینه‌ای اسلامی برای سیاست‌های استبدادی خود، محارب‌ان را به پیروی از نظریه‌ی تخییر مجازات می‌کردند تا از این طریق، ملزم به رعایت هیچ تناسبی بین جرم مورد ادعا و مجازات نباشند (ابوالفضل، ۲۰۰۱، ۵۷-۵۳). این محو کردن مرز بین جرم و «جنگ با خدا و رسولش» برای مشخص کردن همه‌ی فهم‌های بعدی از جرم و مجازات بود.

۲. فعالیت راهزنان در سرزمین‌های اسلامی

راهزنان همواره در شهرها و خارج از آن‌ها مترصد فرصتی بودند تا با حمله‌ای غافلگیرانه اهداف مورد نظر خود را محقق سازند. در این بخش، ابتدا به راهزنان فعال در خارج از شهرها و سپس، راهزنان شهری در سرزمین‌های اسلامی می‌پردازیم.

۲-۱. راهزنان غیرشهری

نخستین راهزنان در صدر اسلام غالباً از قبیله‌ی خود به دلیل دزدیدن شترهای متعلق به قبیله یا سایر تجاوزات علیه اعضای قبیله طرد و تبعید شده بودند. به نظر می‌رسد که رشته‌کوه حَضَوْصی در غرب

عربستان یکی از مکان‌های معمول تبعید آنها بوده است (حموی، ۱۳۹۹ق، ۲/ ۲۷۲). از جمله مشهورترین افراد تبعیدی، گروهی از شاعران راهزن یا صعلیک بودند. صعلیک نامی است که بر گروهی از دلیران و عیاران عرب گفته می‌شد که علیه زندگی اجتماعی خود شورش نموده و قبیله‌ی خود را رها کردند. آنان در بیابان‌ها می‌زیستند و با راهزنی و غارتگری از کاروان‌های ثروتمندان به یاری فقیران می‌شتافتند (بعلبکی، ۱۹۸۰م، ۸/ ۱۸۱). صعلیک از سه طیف مختلف به نام‌های «أغربه»، «فقرء» و «خُلعاء» تشکیل شده بودند. در زمان امویان و اوایل عباسیان، اسارت در زندان‌های شهری در شعر صعلوکی برجسته بود. حتی توصیفاتی از شکنجه‌های اعمال‌شده در زندان نیز وجود دارد. بنابراین، یکی از صعلیک به نام جهمدر بن معاویه العُکلی طیف وسیعی از مجازات‌های تحقیرآمیز برای زندانیان زندان امویان را فهرست می‌کند (آرازی، ۱۹۹۷، ۱۸).

ممکن است خلعاء از سوی برخی، از جمله خودشان به عنوان «راهزنان اجتماعی»^۱ به معنای موصوف تلقی شده باشند؛ یعنی نه به عنوان مجرم یا راهزن، بلکه به عنوان نمونه‌هایی از زندگی روستایی مبتنی بر زهد و پارسایی و قهرمانانی که برچمدار مبارزه‌ی مشروع علیه دولت در حال ظهور هستند. شگفت‌آور نیست که دستگاه تبلیغاتی وقت، آن‌ها را به مثابه دزدان ساده یا در واقع، مجرمان در راه «مبارزه با خدا»، مانند خوارج، معرفی کند؛ زیرا خلیفه در روی زمین نماینده‌ی خدا بود. چنان‌که در سده‌های بعدی رخ داد، چنین اتهاماتی بازتاب تلاش‌های نخبگان حاکم برای بی‌اعتبار کردن کسانی بود که اقتدارشان را به چالش می‌کشیدند.

در کتاب «الأغانی» یا ترانه‌ها نوشته‌ی ابوالفرج اصفهانی، صعلیک به عنوان افرادی حاشیه‌نشین، تهیدست و در عین حال، دزد معرفی شده‌اند (اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ۳/ ۵۲) که وجودشان می‌تواند دلیلی بر جرم‌انگاری ولگردی و کوه‌نشینی در آن دوران باشد. از دیگر مناطق کوهستانی شبه جزیره‌ی عربستان که محل سکونت این راهزنان بوده است، قبیله‌ی «بَجِیله» در بخش‌های جنوبی شهر مکه و محل اقامت عرینه‌هاست (آرازی، ۱۹۹۷، ۷). در اواخر سال ۲۴۵ قمری، گروهی از صعلیک در زندانی در شرق بغداد محبوس بودند (تیلیه، ۲۰۰۸، ۴۰۲). به این ترتیب، کوه به مثابه مکانی متفاوت در تخیل ادبی شهری مسلمانان لنگر انداخت. این موضوع می‌تواند توضیح دهد که چرا در ادبیات اواخر دوره‌ی میانه راهزنان

^۱. Social Bandits

و سارقان در خارج از شهرها در مقایسه با مجرمان شهری، نسبتاً کم‌خرد معرفی می‌شوند (ایروین، ۱۹۹۴، ۱۴۵).

۲-۲. راهزنان شهری

اطلاعات کمی در مورد گستره‌ی مجرمیت شهری در دو سده‌ی نخست تکوین تاریخ اسلام موجود است. مطالعات اخیر در مورد این‌که چگونه حاکمان اموی انواع منحرفان اجتماعی را تحت تعقیب قرار می‌دادند، نشان می‌دهد که اقتصاد مجازات دولتی در دهه‌های نخستین اسلامی هنوز به شیوه‌های نسبتاً خودسرانه و بدون ارجاع به قرآن یا سنت نبوی عمل می‌کرد (هاوتینگ، ۲۰۰۹، ۳۵). همچنین، پیشنهاد شده است که رفتارهای کیفری امویان را باید در پس‌زمینه‌ی نظام‌های مجازات به ارث رسیده از امپراتوری‌های ایرانی پیش از اسلام و روم متأخر درک کرد (مارشام، ۲۰۰۵، ۳۰). به هر رو، تنها با ظهور خلافت عباسی و رشد شهرهای اسلامی از اسپانیا تا هند است که جرایم شهری به‌طور کامل در افق تاریخ‌نگاری اسلامی ظاهر می‌شوند.

در شهرهای شام، عراق و ایران، شبه‌نظامیان محلی که در اصل از سده‌ی نهم به بعد برای محافظت از محله‌های شهر در برابر سوءاستفاده‌های مقامات دولتی ایجاد شدند، در طول زمان به گروه‌های سازمان‌یافته‌ای از ولگردها و چماق‌به‌دست‌ها تبدیل شدند. به‌عنوان نمونه، در یک مطالعه‌ی اخیر اشاره شده است به این‌که عیاران، به‌ویژه در ابتدای ظهورشان، بر معانی مذهبی پایدار برگرفته از فضیلت و هویت سازمانی تکیه داشتند و تصویر منفی آن‌ها در وقایع‌نگاری عمدتاً به‌دلیل ضدیت نویسندگان مذهبی با آن‌ها و نگرش مبتنی بر راحت‌طلبی سیاسی آن‌هاست (تور، ۲۰۰۷، ۲۵۹). در اینجا، باز هم احتمال دارد که با عنوان ناصحیح وقایع‌نگاران^۱، انواعی از منحرفان اجتماعی مانند مجرمان و بدعت‌گذاران^۲ را در نظر داشته باشیم، در حالی‌که واقعاً ممکن است آن‌ها از سوی بسیاری از افراد به‌عنوان شورشیان مشروع، راهزنان اجتماعی یا حتی قهرمانان مردم عادی تلقی شوند؛ البته، به استثنای نخبگان حاکم. گروه‌های موسوم به فتوت یا جوانمردان که در آغاز توسط جوانان مجرد در عراق در سده‌ی دهم یا یازدهم شکل گرفتند، ظاهراً دستخوش دگرگونی مشابهی شده‌اند. پس از گسترش بعدی در سراسر نیل به ناحیه‌ی آمودریا^۳، آن‌ها تحت کنترل مجرمیت سازمان‌یافته قرار گرفتند و حتی گاهی به یک

^۱. Chroniclers

^۲. Heretics

^۳. Oxus

لُمینِ پرولتاریای مجرمانه تقلیل یافتند و به همین دلیل، به پیش‌برد امور گروه‌های مجرمانه در شهرهای مصر و سوریه کمک کردند (ایروین، ۱۹۹۴، ۱۴۶). در مورد گروه‌های مجرمانه‌ی شهری با درجه‌ای از سازماندهی، می‌توان در سوریه به حَرَفُوشیان اشاره کرد. آن‌ها گروه‌هایی از گدایان قوی‌جثه بودند که گاه تحت پایش امیران مملوک مصر بودند و یک «سلطان حرفوش» را از بین خود انتخاب می‌کردند تا واسطه‌ی آن‌ها با مقامات باشد. در دوره‌ی عثمانی، چنین گروه‌هایی جمعیت واقعی مجرمان را تشکیل می‌دادند (ایروین، ۱۹۹۴، ۱۵۰).

بیشتر اطلاعات ما راجع به انواع مجرمان شهری برگرفته از آثار منشور و غالباً رندنامه‌ها مانند «نشوار المحاضرة و اخبار المذاكرة» نوشته‌ی التَنُوخِی، «مقامات» بدیع الزمان همدانی و الحریری، فصولی در باب سرقت در کتاب «محاضرات الادباء» از راغب اصفهانی یا «کشف الاسرار» الجَویری است (بوس‌وُرت، ۱۹۹۷، ۷۶۹-۷۶۷). واژگانی که برای نام‌گذاری این مجرمان به‌کار می‌رفتند، به‌دلیل گستره‌ی گسترده‌ای از تحولات منطقه‌ای بسیار غنی بودند. به‌عنوان نمونه، تواریخ عهد عتیق میان محتل، کلاهبردار حيله‌گری که هرگز مرتکب قتل نمی‌شود، دزد شبگردی که فقط در شب‌ها فعالیت می‌کند و متصالح یا دزدی که از نردبان یا سایر ابزارها برای ورود به ساختمان‌ها استفاده می‌کند، تمایز قائل شده‌اند (مارتل تامین، ۲۰۰۱، ۱۹۶-۱۹۵).

در مجموع، راهزنی با انگیزه‌های گوناگونی صورت می‌گرفت. راهزنان گاه در نقش قهرمانان مردمی و مبارز راه حق و حقیقت ظاهر می‌شدند و داد مردم را از حاکمان جور می‌ستاندند؛ اما کسانی هم بودند که نیت سوء داشته و به قصد انتفاع شخصی، مرتکب راهزنی و سایر جرایم می‌شدند. چه بسا، وجود چنین مجرمان خطرناکی موجب آن شد تا حساسیت حکومت‌ها افزایش یابد، آن‌ها شمشیر را علیه مجرمان از رو ببندند و خشن‌ترین مجازات‌ها را اجرا کنند. در چنین وضعیتی که ضرورت حفظ امنیت، رویای عمل به آموزه‌های فقه کیفری را در هم شکسته بود، فقها به مثابه پاسبانان امین شریعت باید چاره‌ای می‌اندیشیدند.

۳. نظریه‌ی حقوق کیفری

تمام نظام‌های کیفری در وهله‌ی نخست به مجازات مجرم توجه دارند. مطالعه‌ی نظریه‌ی مجازات گامی اساسی در جهت شناخت هر نظام کیفری است. نظریه‌های مجازات مبنای مشروعیت مجازات‌های

دولتی را نشان می‌دهند؛ زیرا مجازات موجب سلب یا محدود شدن بسیاری از حقوق بنیادین افراد می‌شود و این موضوع، اصولاً ممنوع است و تحمیل آن امری بدیهی و بی‌نیاز از توجیه نیست. این نظریه‌ها به روش‌های نظری حقوقی و فلسفی حقوقی مختلف، ماهیت مجازات و به واسطه‌ی اهداف مجازات، اهداف مداخله‌ی دولت در حقوق کیفری را توضیح می‌دهند. افزون بر این، نظریه‌ی مجازات مبانی نظری و ترجیحات مجازات به رسمیت شناخته شده توسط یک دولت خاص، تعریف زمینه‌هایی که مجازات در قانون کیفری براساس آن‌ها اعمال می‌شود و در نهایت، سیاست‌ها و شیوه‌های اجرای مجازات را مشخص می‌سازد (سوتک، ۲۰۰۰، ۶۸؛ میشر، ۲۰۱۶، ۷۴).

واقعیت این است که قرآن و سنت نظریه‌پردازی بسیار کمی دارند، اگر اصلاً بتوان مدعی وجود نظریه شد. آن دو تنها شامل برخی از احکام و دستورات اساسی هستند که معمولاً به صورت بسیار کلی و گسترده بیان می‌شوند و می‌توانند تفسیرهای متفاوتی داشته باشند. دستورات و نواهی خاصی نیز وجود دارند؛ اما بسیار اندک است و به موضوعات مختلفی مربوط می‌شود. نوشته‌های علمای هر یک از مذاهب اسلامی شامل مجلداتی است که به بخش کیفری نظام حقوقی اسلام می‌پردازند. تفاسیر مختلف آن‌ها از قرآن و سنت و دیدگاه‌های متفاوت در مورد خیر و شر و همچنین، شرایط مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی موجب شکل‌گیری چیزی شد که «نظریه‌های حقوق کیفری اسلامی» خوانده می‌شود. از دیرباز بحث پیرامون همین مسائل از سوی اسلام‌شناسان غربی تحت عنوان «نظریه‌ی مجازات» صورت گرفته است (سلیم الو، ۱۹۷۲، ۹). به این ترتیب، مقصود از نظریه‌ی حقوق کیفری در اینجا، تشریح فلسفه‌ی جرم‌انگاری و مجازات در اسلام نیست، بلکه تفسیر فقها از احکام کیفری موجود در قرآن و روایات و تلاش ایشان برای دسته‌بندی انواع مجازات‌های شرعی است.

پیش از سده‌ی پانزدهم میلادی هیچ قانون کیفری در اسلام وجود نداشت، بلکه پس از آن بود که سلاطین عثمانی شروع به وضع و انتشار قوانین کیفری کرد (هید، ۱۹۷۳، ۵۲). قوانین عثمانی که مستقیماً از مقام عالی سلطان سرچشمه می‌گرفت، عمدتاً بر مفاهیم مصلحت سیاسی و خیر عمومی استوار بود و کیفیت ارتباط‌شان با فقه اسلام چندان روشن نبود؛ اما براساس نظریه‌ی حقوقی اسلام، قانون کیفری باید منحصرأً توسط فقها تدوین می‌شد که مدعی بودند احکام کیفری را از متون مقدس اسلام (قرآن و روایت) استخراج می‌کردند. در قوانین عثمانی، این درگیری چند صد ساله میان فقیهان و سلاطین، خود را آشکار ساخت و طرفداران فقه را در مقابل مدافعان حق مطلق مقامات حکومتی قرار داد تا به وضع جرایم و

مجازات‌ها براساس مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی مبادرت کنند (و وگل، ۱۹۹۷، ۶۹۶-۶۹۴/۹). این تقابل حتی از اوایل دوره‌ی نخستین عملاً توسعه‌ی فقه اسلامی را که با جرم و مجازات سروکار داشت، به چالش کشید و مانع از پیشرفت آن شد.

محققان غربی حقوق کیفری اسلامی مرتباً بر فقدان «اصول کلی» در حقوق کیفری اسلامی تأکید کرده‌اند (شاخت، ۱۹۶۴، ۱۸۷؛ پیترز، ۲۰۰۵، ۱۹). با این حال، اندیشه‌ی حقوقی مسلمانان در مورد جرم و مجازات تنوع قابل توجهی را نشان می‌دهد، چنان‌که موضوعاتی مانند مسئولیت کیفری و مجازات همواره مورد بحث ایشان بوده است. اساسی‌ترین تمایزی که فقها قائل به آن هستند، تقسیم مجازات‌ها به سه نوع حد، قصاص و تعزیر است. در حالی‌که ایشان، مجازات‌های حدی را غالباً به‌عنوان «حق الله» و مجازات قصاصی را به‌عنوان «حق الناس» توصیف می‌کنند، تعزیر مقوله‌ای مرکب از هر دو دسته‌ی حق‌هاست.

مفهوم «حق الله» دلالت بر این دارد که پس از شروع دادرسی، نه قربانی و نه مقامات قضایی نمی‌توانند متهم را عفو کنند؛ زیرا مجازات صرفاً ناظر به حق خداست و حکمت آن نباید مورد تردید قرار گیرد. براساس قرآن، علاوه بر محاربه، چهار جرم دیگر به‌عنوان حق الله معرفی می‌شوند: سرقت حدی، زنا، محصنه و غیرمحصنه، قذف و مصرف مشروبات الکلی. برخی از این مجازات‌ها مستقیماً برگرفته از آیات قرآن است، مانند محاربه، سرقت و زنا. اما مجازات مصرف مشروبات الکلی در روایات آمده است. جرم ارتداد نیز براساس حدیث نبوی، یک مورد مرزی است؛ مذاهب حقوقی حنفیه و امامیه اساساً این عمل را حد نمی‌دانند و همه‌ی مذاهب موافق هستند که به مرتد باید فرصتی برای توبه داده شود. با این حال، طبق نظر بیشتر آن‌ها مردان مرتد باید به‌عنوان «حق الله» حسب شرایطی اعدام شوند (رمضانی، پزشکی و گلدوزیان، ۱۳۹۹، ۱۳۲ و ۱۳۳؛ پیترز، ۲۰۰۵، ۶۵).

این تصویر نسبتاً جزم‌آلود باید از جنبه‌های مهمی قابل بررسی باشد. جرایم حدی معمولاً توسط فقها تعریف محدودی دارند. برای نمونه، فقهای دوران نخستین، «آزمایش‌های موازنه‌ی شر^۱» پیچیده‌ای را برای تمایز بین راهزنی و اقدامات شورش‌آمیز مشروع ایجاد کرده بودند (ابوالفضل، ۲۰۰۱، ۳۳۳-۳۲۱). علاوه بر این، حدود عرصه‌ی بنیادین قواعد سختگیرانه و اغلب غیرواقعی ادله‌ی اثبات دعواست. مثلاً

^۱. Balance of evil test

در موارد ادعایی زنا، چهار شاهد عینی لازم است. فرصت کافی برای استفاده از دفاع شبهه از متهم وجود دارد؛ زیرا طبق قولی از پیامبر که استناد به آن در فقه بسیار رایج است، حدود نباید در صورت وجود شبهه اثبات و اجرا شوند (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۲۸ / ۴۷). بنابراین، به نظر می‌رسد که طبق دیدگاه فقها، هدف از اجرای حدود در درجه‌ی نخست این باشد که به‌عنوان تهدیدی برای مجرمان و بازداشتن (زجر) آن‌ها از ارتکاب جرم عمل کند، نه اعمال خشونت قانونی توسط دولت. برخی از محققان حتی تا آنجا پیش رفته‌اند که حدود را صرفاً ابزارهای اعلامی برای یادآوری جدی بودن جرم به جامعه توصیف می‌کنند (پیرز، ۲۰۰۳، ۳۳۳). به همین دلیل، مصادیق نسبتاً کمی از مجازات‌های حدی در آثار وقایع‌نگاران مسلمان تا زمان عثمانی دیده می‌شود (مارتل تاملین، ۲۰۰۱، ۲۲۵).

یک دسته‌بندی متفاوت از مجازات‌ها قصاص است. به موجب آیه‌ی ۹۲ سوره‌ی نساء که مقرر می‌دارد «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُّسْلِمَةً إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَّةٌ مُّسْلِمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ» قتل و ایراد جراحات بدنی بر مجرم در قالب حق قصاص یا جایگزین آن یعنی دریافت دیه، تنها به بستگان نزدیک بزه‌دیده اختصاص دارد. عوامل مختلفی مانند میزان عمد مرتکب و برابری مجرم و بزه‌دیده بر میزان خسارت مالی که باید به بزه‌دیدگان یا خانواده‌های آن‌ها پرداخت شود، تأثیر می‌گذارد. دعاوی بزه‌دیدگان یا نزدیکان آن‌ها کاملاً خصوصی تلقی می‌شود. بنابراین، قاضی فقط بر مراحل قانونی نظارت دارد؛ اما ادامه‌ی روند دادرسی و اجرای حکم مشروط به اراده‌ی شاکی است و از دخالت مقامات دولتی جلوگیری می‌گردد.

اکثریت بزرگ جرایم در قرآن و سنت مشخص نشده‌اند. آن‌ها در دسته‌ی سومی تحت عنوان مجازات‌های تعزیری قرار می‌گیرند. در بحث‌های حقوقی راجع به این مجازات احتمالاً تأمل نظام‌مند کمتری نسبت به حد و قصاص وجود دارد. تعزیر به‌طور کلی به‌صورت سلبی تعریف می‌شود، به مثابه مجازات برای هر جرمی که در شرع مستوجب حد و قصاص نباشد و حاکم بنا بر مصلحت‌اندیشی حکم به اجرای آن می‌کند (الجزیری، ۱۴۲۴، ۳۴۹/۵). کاسانی، فقیه حنفی، طبقه‌بندی چهارگانه‌ای از مجازات‌های تعزیری با توجه به جایگاه و طبقه‌ی اجتماعی مجرمان پیشنهاد کرده است. به گفته‌ی او، در طبقه‌ی نخست، اشرف الاشراف که شامل اولاد پیامبر و فقهاست، قرار دارند. مجازات ایشان به صرف ابلاغ صورت می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که قاضی باید منشی خود را نزد ایشان بفرستد تا بگوید: شنیده‌ام که

چنین و چنان می‌کنی. طبقه‌ی دوم، منحصر به اشراف یعنی زمین‌داران بزرگ و فرماندهان نظامی است و تعزیر آن‌ها باید به واسطه‌ی احضار آن‌ها به دادگاه و سپس، بیان جمله‌ی پیش‌گفته یا مشابه آن از سوی قاضی صورت گیرد. طبقه‌ی سوم از آن بازاریان است که باید به دادگاه احضار و محکوم به حبس تعزیری شوند. سرانجام، در طبقه‌ی چهارم، افراد عامی که فاقد منزلت اجتماعی بالا هستند حضور دارند. این گروه باید با تحقیر و ضرب و شتم به دادگاه احضار و به حبس محکوم شوند (کاسانی، ۱۴۲۴ق، ۹/ ۲۷۱). فقهای اهل سنت حبس و تبعید را یکی از مصادیق تعزیری می‌دانستند (کاسانی، ۱۴۲۴ق، ۹/ ۲۷۱). هر چند اقلیتی از ایشان همچون ابن حزم معتقد بودند که حبس خلاف شرع است (ابن حزم، بی‌تا، ۸/ ۱۷۲). مجازات حبس در فقه امامیه ضمانت اجرای ارتکاب سرقت حدی برای بار سوم، آمریت و امساک در قتل عمدی است. همچنین، حبس تعزیری برای قاتل عمدی فراری، قاتل پس از عفو اولیای دم و طرار و مختلس پیش‌بینی شده است (حاجی‌ده آبادی، ۱۳۹۰ش، ۵۸-۵۵). به نظر نمی‌رسد دلیل این‌که فقها نظر مثبتی به حبس تعزیری نداشتند، عدم تطابق اساسی حبس با احکام شرعی باشد. در واقع، مفسران در تفسیر آیه‌ی محاربه با تشریح فراز «يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ»، آن‌را علاوه بر تبعید، به حبس تسری داده‌اند؛ زیرا تصور می‌شد که زندان‌ها نوعی «جهان دیگر» با ابعادی تقریباً آخرت‌شناختی هستند. دلیل کم‌توجهی فقها به موضوع حبس کیفری این است که از همان ابتدا، زندان‌ها معمولاً تحت نظارت مستقیم حاکمان محلی بودند، نه قضات محاکم شرعی.

فقها با تمرکز بر مجازات شلاق، در مورد میزان تعزیر فتاوای متفاوتی صادر کرده‌اند. در میان مذاهب اهل سنت، میزان مجازات تعزیری از ده، نوزده، سی، سی و نه و تا چهل ضربه شلاق در نوسان است (الجزیری، ۱۴۲۴ق، ۵/ ۳۵۰ و ۳۵۱). دیدگاه فقهای امامیه در این باره یکسان نیست. برخی میزان تعزیر را اصولاً هفتاد و چهار ضربه دانسته‌اند، جز در مورد جرایم متناسب با زنا که میزان تعزیر باید نود و نه ضربه باشد (نجفی، ۱۳۶۲ش، ۴۱/ ۴۴۸). سایرین مقادیر متفاوتی برای تعزیر ذکر کرده‌اند، همچون کمتر از بیست و بیشتر از ده ضربه (طوسی، ۱۴۰۸ق، ۴۲۳)، سی و نه ضربه (خوئی، بی‌تا، ۱/ ۳۳۸) و حداکثر هفتاد و نه ضربه (مروارید، ۱۴۱۰ق، ۲۳/ ۲۹۷). در فقه سنتی متأخر، تعزیر به عرصه‌ای برای اعمال مجازات‌های شدید و بدون مقدار مشخص و مبتنی بر مصلحت نظیر شکنجه تبدیل شده است. به عنوان نمونه، گفته شده که اگر کسانی اطلاعاتی دارند و به یقین و علم قاضی، اطلاعات آن‌ها برای نظام و جامعه

اسلامی و رفع فتنه و فساد و تقویت اسلام مفید است، باید آن اطلاعات را در اختیار دولت قرار دهند که با خودداری از این کار، مرتکب ترک واجب و مستحق تعزیر شده و واجب است که برای اجبار به بیان اطلاعات، شکنجه شوند (منتظری، ۱۳۷۱ ش، ۴ / ۳۹۰).

در میان اهل سنت، دست‌کم سه دیدگاه مختلف در مورد مشروعیت شکنجه‌ی تعزیری به منظور اخذ اقرار قابل شناسایی است. دیدگاه نخست که ظاهراً در دوره‌ی نخستین رواج داشت این است که شکنجه هرگز جایز نیست. طرفداران این دیدگاه عبارتند از فقهای برجسته‌ای چون ابن حزم و غزالی. طبق دیدگاه دوم، متهمی را که سابقه‌ی ارتکاب جرم دارد می‌توان برای گرفتن اقرار شکنجه کرد. به عبارت دیگر، شکنجه از این جهت که شواهد ضمنی کافی دال بر انتساب اتهام جدید به شخص را فراهم می‌کند، مشروع است. فقیه بانفوذ حنبلی، ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم، از این نظر حمایت کردند. دیدگاه سوم این است که شکنجه برای قضاات دادگاه‌های شرعی حرام است؛ اما برای مقامات قضایی اجراکننده‌ی مجازات، جایز است. مهم‌ترین طرفدار این دیدگاه، ماوردی، فقیه شافعی است (رضا، ۲۰۰۷، ۲۵-۲۴).

نظریه‌ی مجازات در اسلام، تفسیر فقها از آیات و روایاتی است که مرتکبان برخی رفتارها را شایسته‌ی مجازات معرفی می‌کنند. این مجازات‌ها شامل دو دسته‌ی معین و نامعین یا تعزیرات هستند که بخش اخیر، عرصه‌ی گفتگوی بیشتری است و چنان‌که خواهد آمد، رفتارهای کیفری خودسرانه‌ی حاکمان مسلمان عمدتاً در این حوزه، سیاست‌محور شدن فقاها را در پی داشت.

۴. پیوند سیاست با فقاها

برای رفع اختلاف میان کسانی که در مورد مجازات نظریه‌پردازی و کسانی که آن را اجرا می‌کردند، نهادهای قضایی اسلامی تأسیس شدند که متشکل از قضاات شرع و سایر رده‌های قضایی بودند. براساس فتاوی فقها صدور حکم به اجرای حد، قصاص و تعزیر باید در صلاحیت انحصاری قاضی مجتهد یا حاکم شرع باشد؛ اما از اواخر دوره‌ی عباسی، سازمان‌های حکومتی سرکوبگر رسماً حوزه‌ی قضایی مستقل مورد نظر خود را با اختیار قضاوت و اجرای خودسرانه‌ی مجازات تأسیس کردند. آن‌ها این کار را به بهانه‌ی پیروی از حکمرانی خوب و مصلحت سیاسی و اغلب در کشمکش آشکار با قضاات شرع انجام دادند (تیلیه، ۲۰۰۹، ۴۷). در واکنش به این وضعیت، فقها سعی کردند وارد تعامل با خلفای عباسی شوند و از سده‌ی دوازدهم میلادی به بعد مفهوم مصلحت سیاسی را در چهارچوب فقاها ادغام کنند. خلفا نیز مقاومتی در پذیرش فقها از خود نشان ندادند. هر نظام سیاسی اسلامی برای حکومت بر مردم

علاوه بر شمشیر و زور، نیازمند احکام شرعی مشروعیت‌بخش است. اگر قائل به عقیده‌ی مشهوری باشیم که دین را مخدر توده‌ی مردم می‌داند و آن‌ها را از مبارزه برای گرفتن حقوق خود و تهدید بقای حکومت باز می‌دارد و ذهن مردم را برای پذیرش حکومت سلطان آماده می‌سازد، آنگاه فقیه و سلطان باید با یکدیگر همکاری کنند؛ چراکه خاموش ساختن توده‌ها کاری بود که از فقها و علماء برمی‌آمد. به همین دلیل، با حمایت متوکل عباسی، اهل حدیث و علمای اهل سنت، قدرت یافتند و از خلفا با دیدگاه‌های نظری خود حمایت کردند و با آمدن سلاجقه‌ی حنفی مذهب، زمینه‌ی حضور شافعیان و حنفیان در خلافت عباسی فراهم گشت (دلیر و کریمی قهی، ۱۳۹۴، ۳۶). دیدگاه سیاسی امامیه نیز که از آغاز غیبت کبری مبتنی بر نفی هر گونه همکاری با سلطان بود، در اثر پذیرش واقعیت‌های سیاسی موجود، دچار تحول شد و گروهی از علما همکاری موصوف را جایز و گاه واجب شمردند (عباسی و همکاران، ۱۴۰۱، ۹۸).

فقه‌های اهل سنت مانند ابن تیمیه در اواخر دوره‌ی میانه آموزه‌ی تأثیرگذار «حکومت بر طبق شریعت» (السیاسة الشریعة) را توسعه دادند. بر این اساس، وجود حاکم حتی ستمکار و در عین حال شریعتمدار، بهتر از نبودن یک حاکم است. مردم حق ندارند مانع خودسری‌های چنین حاکمی شوند؛ چراکه او تنها در برابر خداوند مسئول اعمال خویش است. به همین دلیل، اجرای خودسرانه‌ی حدود حق الهی در هر شرایطی واجب است (ابن تیمیه، ۱۳۸۷، ۷۹ و ۱۳۴). در درازمدت، مسلماً این آموزه ناکام ماند؛ زیرا تمایل داشت قضات را هر چه بیشتر تابع قدرت مقامات سیاسی موقت کند. در امپراتوری عثمانی، قاضیان براساس اصول و مبانی فقهی و مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی به قضاوت فراخوانده می‌شدند. با این حال، این موضوع نه تابعی از قدرت بازیاخته‌ی آن‌ها، بلکه به دلیل همکاری نزدیک آن‌ها با مقامات حکومتی و تبعیت از آن‌ها بود (ویکور، ۲۰۰۵، ۲۱۲).

یک نظام دوگانه‌ی صلاحیت کیفری که به طور متفاوت بر دو عنصر فقه‌ای و سیاست استوار بود، ویژگی بسیاری از نهادهای قضایی اسلامی است. قواعد ناظر به فرایند دادرسی در اواخر دوران امویان به طور گسترده از سوی فقها مورد بحث قرار گرفته بود و ایشان با وجود اختلافات فرعی، به دیدگاه تقریباً واحدی راجع به این قواعد دست یافته بودند. اگر پیشتر، قضات از میان افرادی انتخاب می‌شدند که در آثار شرح حال‌نویسان، دانشمند و فقیه محسوب نمی‌شدند، اکنون قضات فقیه به قضاوت منصوب

می‌شدند. این نسل جدید قضاات خود را متخصص در قوانین و آیین دادرسی اسلام می‌دانستند و به‌طور فزاینده‌ای نسبت به مداخلات خلفا در امور قضایی ناراضی بودند (تیلیه، ۲۰۱۴، ۱۲۵) به‌عنوان نمونه، عبید الله بن حسن عنبری، قاضی بصره، بارها در برابر دستورات خلیفه مهدی عباسی مقاومت کرد و سرانجام به‌دلیل سرپیچی از دستورات او از کار برکنار شد (بغدادی، ۱۴۲۱ق، ۱۲ / ۱۰). حماد بن دلیل، قاضی مدائن، نیز به‌دلیل مخالفت در برابر دستورات هارون الرشید و برای گریز از تحمل مجازات این عمل به مکه گریخت (ضبی بغدادی، ۱۳۶۶ق، ۳ / ۳۰۴). با وجود این، نقش قضاات در فرایند اجرای مجازات از مکانی به مکان و زمانی به زمان دیگر متفاوت بود و همان‌طور که نمونه‌ی امپراتوری عثمانی نشان می‌دهد، ادعایی شتاب‌زده خواهد بود اگر گفته شود که اختیار سرکوب مجرمان از دوران نخستین منحصرأ در دست نهادهای حکومتی بود. در عوض، منطقی‌تر آن است که از شبکه‌های همپوشان صلاحیت قضایی یاد شود که عبارت بودند از «دیوان مظالم» به منظور رسیدگی به جرایم اداری - سیاسی صاحب‌منصبان حکومتی، برقراری عدالت و رفع ستم از مستمندان و بیچارگان (جلیلیان و همکاران، ۱۳۹۵ش، ۲۶۴ و ۲۶۵)، «پلیس شهری / شحنة» که معادل ضابطان قضایی امروزی بودند و «محتسب». بنا به گزارش‌ها، نخستین دیوان مظالم در زمان خلیفه مهدی در بغداد تأسیس شد و مشخصه‌ی آن از همان ابتدا، درگیری با دادگاه‌های شرعی بود (تیلیه، ۲۰۰۹، ۴۴). به‌نظر می‌رسد که دیوان مظالم تنها در مواردی به‌عنوان دادگاه کیفری عمل می‌کرد که رفتار ارتكابی باعث جلب توجه و یا جریحه‌دار شدن احساسات عمومی می‌شد، مانند وضعیت حسین بن منصور حلاج که در سال ۹۲۲ میلادی در بغداد به مجازات مرگ بر روی صلیب محکوم شد. معمولاً فرض بر این است که در این زمان، قضاات محاکم شرعی ریاست دادگاه مظالم را بر عهده می‌گرفتند. پس از دوره‌ای که به‌نظر می‌آید دیوان مظالم در حاشیه قرار گرفته، نورالدین زنگی این دادگاه را در دمشق و حلب احیا کرد (یالچین، ۲۰۲۱، ۲۹۳).

در بیشتر دوره‌های میانه‌ی اسلامی، پلیس شهری در کشف روزانه‌ی جرایم و تعقیب مجرمان، صحنه‌ی مرکزی را اشغال می‌کرد و در این زمینه است که محققان تاریخ اجتماعی اسلامی می‌توانند به بهترین نحو، درک ما را از تاریخ جرم و مجازات در جوامع اسلامی پیشامدرن ارتقا دهند. در بغداد سده‌های ۱۱ تا ۱۳ میلادی، رئیس پلیس شهری، یک رکن قدرتمند سیاسی بود که بعد از وزیر در درجه‌ی دوم از نظر اهمیت و اعتبار قرار داشت. به‌نظر می‌رسد که پلیس اغلب به‌عنوان بازوی اجرایی قضاات محاکم شرعی محسوب می‌شد و زمانی که صلاحیت خود را اعمال می‌کرد، مجرم را براساس اصول «مصلحت سیاسی»

و در قالب تعزیر مجازات می‌کرد. با این حال، به «آیه‌ی محاربه» نیز به‌سادگی برای آزار و شکنجه‌ی انواع مجرمان استناد می‌شد؛ عبارت «المفسدون فی الارض» مجوزی برای مجازات متجاوزین علیه منافع دولتی به‌شمار می‌رفت و اسناد و مدارک مربوط به اقدامات پلیس‌های شهری ایران در سده‌ی دوازدهم میلادی نشان می‌دهد که آن‌ها نیز مکرراً به عبارت موصوف از آیه‌ی محاربه استناد می‌کردند (هورست، ۱۹۶۴، ۱۲۹).

محتسبان که در ابتدا کارشان منحصر به تنظیم بازار بود، دامنه‌ی فعالیت‌های خود را در دوران اموی و عباسی به‌تدریج گسترش دادند و تقریباً اداره‌ی تمام امور مربوط به امر به معروف و نهی از منکر را برعهده گرفتند. آن‌ها در کوچه و بازار، تازیانه در دست می‌گشتند، بر معاملات نظارت می‌کردند، مانع به‌کار بردن اوزان و مقادیر ناقص، تقلب در معاملات و نپرداختن قرض می‌شدند (پنجه‌پور و همکاران، ۱۳۹۸، ش ۳). نهاد حسبه از سده‌ی یازدهم میلادی به بعد، به‌طور ویژه، قدرت تعقیب کیفری و اجرای مجازات را نیز به‌دست آورد که شامل نظارت بر فضاها‌ی عمومی از جهت اطمینان از رفتار مناسب بین دو جنس مخالف و جلوگیری از نمایش عمومی ابزارآلات موسیقی و سایر اشیایی بود که به موجب احکام شرعی، حرام اعلام شده بودند. به فراخور اوضاع و احوال اخلاقی محتسب یا زمان و مکان حضور او، دامنه‌ی مجازاتی که اعمال می‌شد، متفاوت بود. تواریخ دوره‌های عباسی، ممالیک و عثمانی نشان می‌دهند که محتسب به‌طور علنی و در همان مکان ارتکاب جرم مجرمان را مجازات می‌کرد، مانند کسانی که بدون استفاده از حوله و با بدنی عریان در رختکن گرمابه‌های عمومی ظاهر می‌شدند، بازرگانان متقلب، فاحشه‌ها، مست‌ها، زنان آوازه‌خوان و افرادی که در محکمه سوگندهای دروغین یاد می‌کردند (لانگ، ۲۰۰۷، ۸۶).

در مجموع، قراردادن سقف نظام اجرای احکام شرعی بر ستون سیاست و ایجاد نهادهای موازی و دوگانه برای مجازات مجرمان منجر به فاصله گرفتن هر چه بیشتر رفتارهای کیفری دستگاه خلافت از آنچه فقها مدنظر داشتند شد. در این زمان، برخی از فقها این تحولات را به مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی گره زدند و با طرح موضوع سیاست شرعی، تمکین از دستورات حاکم و خلیفه را واجب شمردند و با این کار، به‌طور ضمنی عرصه را برای پیدایش نهادهای نوپیدای ظاهراً فاقد مبنای فقهی نظیر دیوان مظالم، سازمان پلیس و حسبه فراهم ساختند.

نتایج

براساس گفته شده، می‌توان نتیجه‌گیری نموده که:

۱. جرم و مجرمان هرگز در تاریخ اسلام غایب نبوده‌اند، اگرچه دوره‌های نادر صلح، رفاه و امنیت (بغداد سده‌ی هشتم و اوایل سده‌ی نهم، قرطبه‌ی سده‌ی دهم، قاهره‌ی سده‌ی چهاردهم و استانبول سده‌ی شانزدهم) احتمالاً دیده می‌شوند.

۲. ویژگی بارز اجرای عدالت کیفری در اسلام دوره‌ی پیشامدرن، جدایی نظریه‌ی حقوقی از عمل و انشعاب به نظام دوگانه‌ی صلاحیت‌ها یعنی نظام فقاها (دادگاه‌های شرعی) از یک‌سو و سیاست (دیوان مظالم، پلیس شهری و محتسب) از سوی دیگر بود. با این حال، رابطه‌ی میان قاضی شرع و نهادهای دولتی اجراکننده‌ی مجازات مشخص نبود. مورخان حقوق اسلامی باید هم رابطه و هم تداخل کارکردی بین حوزه‌های قضایی مختلف فقاها و سیاست را که پیکربندی دقیق آن‌ها از مکانی به مکانی و زمانی به زمانی دیگر متفاوت است، در نظر بگیرند.

۳. تاریخ جرم و مجازات در اسلام و نحوه‌ی مواجهه با این دو پدیده، محملی برای حضور دو نیروی متضاد در سطح نظری و عملی بوده و همین موضوع برهم‌کنش میان دو نهاد فقاها و سیاست را شکل داده است. از یک‌سو، تعقیب، محاکمه و مجازات مجرمان باید مبتنی بر نصوص شرعی‌ای باشد که کشف و تدوین آن‌ها در قالب احکامی مشخص و منقح، بر عهده‌ی فقهاست و از سوی دیگر، از آنجا که صاحبان قدرت سیاسی، قدرت کیفری و حق اعمال مجازات را در اختیار دارند، اجرای این احکام وظیفه‌ی حاکمان وقت بوده است.

۳. سیاست عرصه‌ی مصلحت است و هر حاکمی بنا به اقتضائات گوناگون در هر دوره تصمیماتی می‌گیرد تا از بن‌بست به‌وجود آمده خارج شود، فارغ از این‌که این تصمیمات موافقت فقها را با خود داشته باشد یا خیر؛ اما برای حاکمان سرزمین‌های اسلامی به‌ویژه، خلفای عباسی مهم بود که فقهای اهل سنت را با خود همراه سازند. به همین دلیل، سامان‌دهی سیاست‌های اتخاذی در حوزه‌ی مجازات متأثر از مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی و نظرورزی‌های فقهی شدند.

۴. گروهی از فقها عمدتاً در مواجهه با استفاده‌ی روزافزون از تعزیر از سوی نیروهای گاه خودسر همچون محتسبان و استناد بی‌ضابطه به آیه‌ی محاربه از سوی دستگاه خلافت که به نوعی کارت سفید برای تعقیب کیفری انواع تهدیدات علیه قدرت‌های موجود، از جمله شورش مذهبی یا سیاسی تبدیل شد، با خلفا

همراه شدند و از سده‌ی یازدهم به بعد تلاش شد تا «مصلحت سیاسی» با ارائه‌ی الگوی سیاست و فقهات و با بازتاب سنگین به منظور دخالت قضات در تعقیب مجرمان به شعاع فقهات بازگردد.

۵. به دلیل سنی‌مذهب بودن خلفا، فقهای امامیه نقشی در بازی سیاست نداشتند و به تبع، فتاوی فقهی ایشان نیز مجالی برای عملیاتی شدن پیدا نکرد.

۶. مطالعه‌ی تاریخ حقوق کیفری اسلامی و نهادهای آن با وجود پیشرفت در سال‌های اخیر، همچنان یک حوزه‌ی تحقیقاتی نسبتاً توسعه‌نیافته است و برای درک اقتصاد مجازاتی که توسط نظام‌های سیاسی پیش از عثمانی وضع شده بود، به تحقیقات بیشتری نیاز است.

۷. بدون تردید، مطالعه‌ی متون فقهی برای مورخان جرم و مجازات در اسلام یک وظیفه‌ی مهم باقی مانده است. به‌ویژه، ادبیات تعزیر و حَسَبه ممکن است همچنان بینش‌های جدیدی را به وجود آورد. مطالعه‌ی متون فقهی باید با مجموعه‌ای ناهمگون از منابع غیر حقوقی دیگر نظیر تاریخ‌نگاری، بلکه اساطیر، ادبیات عامه، نثر هنری و شعر تکمیل گردد. ضرورت دارد که مورخان اجتماعی، حقایق جامعه‌شناختی بازتاب‌یافته در الگوهای مختلف سازمان‌های مجرمانه و تعقیب مجرمان توسط مقامات دولتی را مورد توجه قرار دهند.

۸. رویکردهای مطالعات فرهنگی به تاریخ جرم و مجازات در اسلام، به‌طور ویژه مطالعاتی که جنبه‌ی آیینی مجازات دولتی را بررسی می‌کنند؛ یعنی راهبردهایی برای نمادسازی قدرت از طریق «نمایش» مجازات و اهمیت مجازات عمومی برای سازماندهی اجتماعی فضا، همچنان یک حوزه‌ی تحقیقاتی غنی است. پیشرفت‌ها در این زمینه‌های تحقیقاتی مربوط می‌تواند بازتاب‌های تطبیقی گسترده‌تری را در مورد تاریخ جرم و مجازات در دوران اسلام پیشامدرن برانگیزند.

تشکر و قدردانی

در پایان از زحمات و مساعدت‌های همکاران دوفصلنامه مطالعات تطبیقی فقه و اصول مذاهب کمال تشکر و سپاسگزاری را داریم.

References

- Abasi B, et al. (2022). "The Efficacy of Jurisprudential Principles on the Evolution of Legal-Legislative Policies". *Comparative Studies on the Schools of Jurisprudence and its Principles*. 5(1). [In Persian]
- Abou El Fadl, Kh. (2001), *Rebellion and Violence in Islamic Law*, 1st Ed, Cambridge: Cambridge University Press. [In Persian]
- Abou El Fadl, Kh. (2001). *Rebellion and Violence in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press. [In English]
- al-Jazīrī, A. (2003). *al-Fiqh 'Alā al-Madhāhib al-'Arba'at*. 2nd Ed. Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmīyyat. [In Arabic]
- Arab A & Haqpanah, Y. (2012). "Psychological Assessment of Sa'aliks' Poetry Based on Adler's Theory". *Journal of Arabic Language & Literature*. 3(5). [In Persian]
- Arazi, A. (1997), "La poe'sie des sa'alik entre la Jahiliyya et l'Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 21:1–20. [In Persian]
- Arazi, A. (1997). "La poe'sie des sa'alik entre la Jahiliyya et l'Islam". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 21. [In French] Available from: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2414899>
- Azizi, H. (2019). "The genealogy of the concept of "the early days of Islam" in Islamic historiography". *Journal of Historical Researches*. 11(3). [In Persian]
- Ba'albakī, M. (1989). *al-Mawrid*. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malā'in. [In Arabic]
- Bosworth, C. (1976), *The Medieval Islamic Underworld: The Banu Sasan in Arabic Society and Literature*, 1st Ed, Leiden: Brill. [In Persian]
- Bosworth, C. (1976). *The Medieval Islamic Underworld: The Banu Sasan in Arabic Society and Literature*. Leiden: Brill. [In English] Available from: <https://archive.org/details/mediaevalislamic0000bosw>
- Coulson, N. J. (1964), *A History of Islamic Law*, 1st Ed, Edinburgh: Edinburgh University Press. [In Persian]
- Coulson, N. J. (1964). *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press. [In English]

- Crone, P. (2004), *Medieval Islamic Political Thought*, 1st Ed, Edinburgh: Edinburgh University Press. [In Persian]
- Crone, P. (2004). *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press. [In English]
- Ḍabī Baghdādī, A. (1947). *Akhhbār al-Quḍāt*. Cairo: al-Maktabat al-Tijārat al-Kubrā. [In Arabic]
- Dalir N & Karimi Qah M. (2016). "Political behaviors of Sonni and Imamiyah distinctive scholars with Abbasid's Caliph" *Motaleat -e- Taghribi Mazaheb -e- Eslami*. 11 (42). [In Persian]
- Hajidehabadi, A. (2011). "A Reflection upon Status of Imprisonment Punishment in the Legal System of Islam". *Journal of Studies in Islamic Law and jurisprudence*. 2(4). [In Persian]
- Hawting, G. (2009), *The Case of Jacd b. Dirham and the Punishment of 'Heretics' in the Early Caliphate*, 1st Ed, Edinburgh: Edinburgh University Press. [In Persian]
- Hawting, G. (2009). *The Case of Jacd b. Dirham and the Punishment of 'Heretics' in the Early Caliphate*. Edinburgh: Edinburgh University Press. [In English]
- Heyd, U. (1973), *Studies in Old Ottoman Criminal law*, 1st Ed, Oxford: Oxford University Press. [In Persian]
- Heyd, U. (1973). *Studies in Old Ottoman Criminal law*. 1st Ed. Oxford: Oxford University Press. [In English]
- Ḥimawī, Y. (1979). *Mu'jam al-Buldān*. Beirut: Dār al-Iḥyā al-Turāth. [In Arabic]
- Horst, H. (1964), *Die Staatsverwaltung der Großselgūken und Horazmshahs*, 1st Ed, Wiesbaden: Franz Steiner. [In Persian]
- Horst, H. (1964). *Die Staatsverwaltung der Großselgūken und Horazmshahs*, 1st Ed, Wiesbaden: Franz Steiner. [In German]
- Ḥurr 'Āmilī, M. (1994). *wasā'il al-shī'at*. Np: Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Ibn Ḥazm, 'A. (2003). *al-Muḥallā bil-Āthār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyat. [In Arabic]

- Ibn Kathīr, U. (1992). *Tafsīr-Ibn kathīr*. Beirut: Dār al-Ma‘rifat. [In Arabic]
- Ibn Taymīyyat, A (2009). *al-Sīyāsāt al-Shar‘īyyat*. Shahr Nuw: Sa‘īd. [In Persian]
- Irwin, R. (1994), *The Arabian Nights: A Companion*, 1st Ed, London: Penguin Press. [In Persian]
- Irwin, R. (1994). *The Arabian Nights: A Companion*. London: Penguin Press. [In English]
- Iṣfahānī, ‘A. (1995). *Kitāb al-’Aghānī*. Beirut: Dār al-Iḥyā al-Turāth. [In Arabic]
- Jalilian A, et al. (2017). "Historical Recognition of the Divan-e Mazalem in the Middle Ages and its Political Function During the Great Seljuk Period". *Journal of Historical Researches of Iran and Islam*. 10 (19). [In Persian]
- Kāsānī, A. (2003). *Badā’i ‘al-Sanāyi ‘fī Tartīb al-Sharā’i*. Beirut: Dār al-Kutub al- ‘Ilmīyyat. [In Arabic]
- Lange, Ch. (2007), "Legal and Cultural Aspects of Ignominious Parading (Tashhir) in Islam", *Islamic Law and Society*, 14: 81–108. [In Persian]
- Lange, Ch. (2007). "Legal and Cultural Aspects of Ignominious Parading (Tashhir) in Islam". *Islamic Law and Society*. 14(1). [In English]
- Lange, Ch. (2010), "Crime and Punishment in Islamic History (Early to Middle Period): A Framework for Analysis", *Religion Compass*, 4 (11): 694–706. [In Persian]
- Lange, Ch. (2010). "Crime and Punishment in Islamic History (Early to Middle Period): A Framework for Analysis". *Religion Compass*. 4 (11). [In English]
- Marsham, A. (2005), "Those Who Make War on God and His Messenger": Some Implications of Recent Scholarship on Rebellion, Banditry and State Formation in Early Islam", *al-’Usur al-wusta*, 17 (2): 29–31. [In Persian]
- Marsham, A. (2005). "Those Who Make War on God and His Messenger": Some Implications of Recent Scholarship on Rebellion, Banditry and State Formation in Early Islam". *al-’Usur al-wusta*. 17 (2). [In English]

- Martel-Thoumian, B. (2001), "Voleurs et assassins a Damas et au Cairo (Fin IXe/XVe – de'but Xe/XVIe siecle)". *Annales Islamologiques*. [In German] Available from: http://opac.regesta-imperii.de/lang_en/anzeige.php?aufsatz=Voleurs+et+assassins+%C3%A0+Damas+et+au+Caire+%28Fin+IXe%2FXVe-d%C3%A9but+Xe%2FXVIe+si%C3%A8cle%29&pk=937529
- Martel-Thoumian, B. (2001), "Voleurs et assassins a Damas et au Cairo (Fin IXe/XVe – de'but Xe/XVIe siecle)", *Annales Islamologiques*, 35: 193–240. [In Persian]
- Mishra, Sh. (2016), "Theories of Punishment – A Philosophical Aspect", *Imperial Journal of Interdisciplinary Research*, 2 (8): 74-78. [In Persian]
- Mishra, Sh. (2016). "Theories of Punishment – A Philosophical Aspect". *Imperial Journal of Interdisciplinary Research*. 2 (8). [In English]
- Murwārīd, 'A. (1990). *Yanābī' al-Fiqhīyyat*, Beirut: Dār al-Iḥyā al-Turāth. [In Arabic]
- Najafī, M. (1984). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. 7th Ed. Beirut: Dār al-Iḥyā al-Turāth. [In Arabic]
- Panjeh pur J, Haghparast & Baharloui S. (2019). "Historical study of the institution of Hisba in Imami jurisprudence and Iranian law". *Fiqh and History of civilization*. (1). [In Persian]
- Peters, R. (2005), *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, 1st Ed, Cambridge: Cambridge University Press. [In Persian]
- Peters, R. (2005). *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*. Cambridge: Cambridge University Press. [In English]
- Ramezani A, Pezeshki MJ & Goldozian I. (2020). "Feasibility of apostate punishment in Iranian criminal law With an emphasis on narrative and doctrinal teachings". *Theological – Doctrinal Research*. 10(3). [In Persian]

- Reinhart, K. (2010), "Law". In J. Elias (ed.), *Key Themes for the Study of Islam*, pp. 220–244, 1st Ed, Oxford: One World. [In Persian]
- Reinhart, K. (2010). "Law". In J. Elias (ed.), *Key Themes for the Study of Islam*. Oxford: One World. [In English]
- Reza, S. (2007), "Torture and Islamic Law", *Chicago Journal of International Law*, 8 (1): 21-41. [In Persian]
- Reza, S. (2007). "Torture and Islamic Law". *Chicago Journal of International Law*. 8 (1). [In English]
- Schacht, J. (1964), *An Introduction to Islamic Law*, 1st Ed, Oxford: Clarendon Press. [In Persian]
- Schacht, J. (1964). *An Introduction to Islamic Law*. 1st Ed. Oxford: Clarendon Press. [In English]
- Selin EL-Awa, M. A. (1972), *The Theory of Punishment in Islamic Law; a Comparative Study (Thesis submitted for the Degree of Doctor)*, 1st Ed, London: University of London. [In Persian]
- Selin EL-Awa, MA. (1972). *The Theory of Punishment in Islamic Law; a Comparative Study (Thesis submitted for the Degree of Doctor)*. London: University of London. [In English]
- Sootak, J. (2000), "Theories of Punishment and Reform of Criminal Law (Reform as a Change of Mentality)". *Juridica International*. 68. [In English]
Available from:
https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.juridicainternational.eu/public/pdf/ji_2000_V_68.pdf&ved=2ahUKEwigwLKdm8GLAxX3RKQEHRPqBnYQFnoECCQQAQ&usg=AOvVaw3zMDsavTCqtt-PKAcQ-3m-
- Sootak, J. (2000), "Theories of Punishment and Reform of Criminal Law (Reform as a Change of Mentality)", *Juridica International*, 68-78. [In Persian]
- Ṭabarsī, F. (1994). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Nāsir Khusru. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāyī, M. (1970). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: al-'A'lamī. [In Arabic]
- Tillier, M. (2008), "Prisons et autorité's urbaines sous les Abbassides", *Arabica*, 55(3). [In English]

- Tillier, M. (2008), "Prisons et autorité's urbaines sous les Abbassides", *Arabica*, 55: 387–408. [In Persian]
- Tillier, M. (2009), "Qadis and the Political Use of the Mazalim Jurisdiction Under the Abbasids". In: Ch. Lange, M. Fierro (eds.), *Public Violence in Islamic Societies*. Edinburgh: Edinburgh University Press. [In English]
- Tillier, M. (2009), "Qadis and the Political Use of the Mazalim Jurisdiction Under the Abbasids". In: Ch. Lange, M. Fierro (eds.), *Public Violence in Islamic Societies*, pp. 42–66, 1st Ed, Edinburgh: Edinburgh University Press. [In Persian]
- Tillier, M. (2014), "Judicial Authority and Qāḍīs' Autonomy under the Abbasids", *Al-Masaq*, 26(2). [In English]
- Tillier, M. (2014), "Judicial Authority and Qāḍīs' Autonomy under the Abbasids", *Al-Masaq*, 26: 119-131. [In Persian]
- Tor, D. (2007), *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry, and the Ayyar Phenomenon in the Medieval Islamic World*, 1st Ed, Würzburg: Ergon. [In Persian]
- Tor, D. (2007). *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry and the Ayyar Phenomenon in the Medieval Islamic World*. Würzburg: Ergon. [In English]
- Ṭūsī, I. (1988). *al-Wasīlat 'Ilā Niyl al-Faḍīlat*. Qum: Āyatullāh Mar'ashī. [In Arabic]
- Vikor, K. (2005), *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*, 1st Ed, London: Hurst & Company. [In Persian]
- Vikor, K. (2005). *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. London: Hurst & Company. [In English]
- Vogel, F. E. (1997), "Siyasa shar'iyya [Governance in Accordance with Divine Law]", *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill. [In Persian]
- Vogel, FE. (1997). *Siyasa Shar'iyya*[Governance in Accordance with Divine Law]. *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill. [In English]
- Yalçın, M. F. (2021), "Memlûk Sultanı Berkuk Döneminde Mezâlim Davaları". *Anadolu İlahiyat Akademisi*. 43. [In Tuekish] Available from:

https://www.researchgate.net/publication/350212584_Memluk_Sultani_Berkuk_Doneminde_Mezalim_Davalari

Yalçın, M. F. (2021), “Memlûk Sultanı Berkuk Döneminde Mezâlim Davaları”, *Anadolu İlahiyat Akademisi*, 43: 289-314. [In Persian]