

فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی / سال سیزدهم / شماره چهل و هفت / بهار ۹۶ / صفحات ۱۵۰-۱۳۹

## تحلیلی پیرامون سخت‌گیری اثبات جرایم در فقه امامیه<sup>۱</sup>

ثریا منیری \*

رحیم وکیل‌زاده \*\*

### چکیده

شریعت اسلام با این‌که بنای قوانین و احکام خود را بر تسامح و تساهل پایه‌گذاری کرده است، در اثبات جرایم، سخت‌گیری را مورد تأکید قرار داده و از آن به عنوان راهکاری در جهت حمایت از متهم و جامعه سود برده است. در واقع شریعت به واسطه‌ی این راهکار می‌کوشد تا متقن‌ترین دلایل در عداد دلایل مثبت‌هی جرم قرار گیرد تا بدین طریق از یک سو منکرات و زشتی‌هایی که در جامعه رخ می‌دهد، پوشیده بماند؛ آبروی افراد- که حفظ آن یکی از مقاصد شریعت اسلام است- لکه‌دار نشده و حرمتشان به آسانی هتک نشود و کرامت انسانی آنان محفوظ باشد و از سوی دیگر، مانع اشاعه‌ی فحشاء و زشتی‌ها در جامعه گردد؛ چرا که آشکار شدن و کشف جرم، با انتشار اخبار مربوط به آن همراه است. در نتیجه اگر اخبار وقوع جرم در میان مردم بی‌در پی منتشر شود، بزرگی گناه در نظر عامه‌ی مردم شکسته شده، قبح و زشتی جرم از اذهان عموم زدوده می‌شود و در نتیجه آلودگی به آن را آسان و ساده می‌نماید و این خطرناک‌ترین پدیده‌ای است که امنیت و نظام جامعه را تهدید می‌کند.

**کلید واژه‌ها:** کرامت انسانی، متهم، فقه امامیه، حقوق کیفری اسلام.

۱- تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۱۰/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۱۲

\* گروه حقوق، واحد هشترود، دانشگاه آزاد اسلامی، هشترود، ایران (نویسنده مسئول)

sorayyamoniri12@gmail.com

\*\* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

## ۱- مقدمه

نظام‌های حقوقی دنیا کوشیده‌اند با وضع قوانین و مقررات عادلانه، صیانت از حقوق متهم را تضمین کرده و به نحوی امنیت جامعه را نیز فراهم سازند. در این میان، حقوق کیفری اسلام نیز از این امر مستثنی نبوده و از اصول و قواعد مختلفی در جهت حمایت از متهم و به تبع آن حفظ امنیت جامعه بهره جسته است؛ از جمله‌ی این قواعد و اصول می‌توان به اصل برائت و نیز قاعده‌ی «تدرء الحدود بالشبهات» اشاره کرد که علماء در خصوص هر یک به صورت مبنایی به تفصیل سخن گفته‌اند، اما در رابطه با سخت‌گیری اثبات جرایم و این که شریعت از این راهکار چه اهدافی را در قوانین کیفری خود دنبال می‌کند، تاکنون از طرف اندیشمندان به طور مستقل مورد توجه قرار نگرفته است. بر این اساس نویسنده‌ی مقاله سعی بر آن دارد با تبیین این راهکار به صورت توصیفی-تحلیلی، دو هدف راهبردی شریعت-یعنی حفظ کرامت انسانی متهم و دیگری عدم اشاعه‌ی فحشاء و جرم در جامعه- را تشریح نماید تا از این طریق هم در جهت رفع شبهه‌ی نقض حقوق متهم که از طرف مدافعان حقوق بشر مطرح شده است، برآید و هم پیشگام بودن شریعت اسلام را در خصوص حمایت از متهم و به تبع آن تأمین امنیت جامعه به اثبات رساند.

در رابطه با معنای کرامت، لغت‌نویسان عرب این چنین نوشته‌اند: کرامت از ریشه‌ی «کرم» به معنای شرافت در ذات و نفس آن شیء است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۵، ۱۷۲-۱۷۱). صاحب کتاب التَّحْقِيق می‌نویسد: «کرامت در مقابل هوان و پستی است همان‌طور که عزت در مقابل ذلت قرار دارد... پس کرامت به معنای عزت و برتری داشتن ذاتی چیزی است و در کرامت، استعلاء-یعنی این که کسی خود را از دیگران برتر بداند- مدنظر نمی‌باشد و مفاهیم جود، بخشش، صفح و بزرگی از آثار و لوازم کرامت است (نه خود کرامت)» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۱۰، ۴۷-۴۶). به عبارت دیگر کرامت، منزّه بودن از زبونی، پستی و فرومایگی است. کریم یعنی نفسی که از هر پستی، حقارت و ذلالتی بری است و بزرگواری و ارجمند است. چنان که علامه جوادی آملی، کرامت را یک وصف نفسی دانسته است نه یک وصف نسبی که ناظر به غیر بوده و نسبت به غیر، معنا پیدا می‌کند؛ مانند سخاوت و بخشش. اگر کسی نسبت به دیگران دارای سخاوت و بخشش باشد، به او بخشنده و سخاوتمند می‌گویند؛ اما کرامت مانند سخاوت و بخشندگی نیست که «وصف نسبی» باشد؛ زیرا چه بسا انسانی فقیر باشد و نتواند چیزی ببخشد و با این حال، کریم و صاحب کرامت باشد (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ۲۲-۲۱). براساس تحلیلی که از واژه‌ی «کرامت» ارائه شد، می‌توان کرامت انسانی (کرامت انسان بما هو انسان) را این‌چنین تعریف کرد: آن نوع شرافت و عزتی که تمامی

انسان‌ها فی‌ذاته به جهت آن روح الهی که در آنان دمیده شده است، از آن برخوردارند؛ کرامتی که فارغ از مذهب، نژاد، رنگ پوست، جنس و... به تمام انسان‌ها به طور برابر تعلق دارد. در واقع مهم‌ترین ویژگی این کرامت آن است که کم و کیف آن در تمام انسان‌ها ثابت است؛ زیرا به نوع انسان تعلق دارد و حرمت ذاتی انسان برگرفته از این کرامت است. همچنین در لغت عرب، متهم از ماده‌ی «وهم» است؛ «وهم» به معنای تصور و تخیل چیزی در ذهن، خواه آن چیز در عالم خارج وجود داشته باشد یا نه... و مأخوذ از لفظ «تهمه»؛ به معنای کسی که مورد اتهام واقع شده، می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲، ۶۴۳). در نظام دادرسی اسلام از متهم با عنوان «مدعی‌علیه» در برابر مدعی تعبیر می‌شود و این تعبیر عام بوده و شامل دعاوی مدنی و کیفری می‌شود. تشخیص و تعریف «مدعی‌علیه» ضمن تعریفی که فقها از «مدعی» ارائه کرده‌اند، به دست می‌آید؛ مشهور فقها در تشخیص «مدعی» سه معیار را مطرح کرده‌اند که عبارتند از «المدعی هو الذی یترک لو ترک الخصومه او هو الذی یخالف قوله الاصل او هو الذی یدعی خلاف الظاهر» (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۳، ۴۳۷). بر اساس تعاریف یاد شده از مدعی، مدعی‌علیه کسی است که سخن او موافق اصل و ظاهر بوده و اگر دعوا را ترک کند، دعوا پایان می‌یابد. البته بایستی متذکر شد که از دیدگاه برخی از فقهای معاصر شارع مقدس برای این دو عنوان اصطلاح خاصی ندارد (موسوی خمینی، بی تا، ۲، ۴۱۰). بر اساس این دیدگاه، تعابیری که از سوی فقهای متقدم برای مدعی و مدعی‌علیه بیان شده، تمام آنها مربوط به تشخیص مورد مدعی از مدعی علیه است و باید برای تشخیص مدعی از مدعی علیه به عرف رجوع کرد.

## ۲- تحلیلی پیرامون سخت‌گیری اثبات جرایم در فقه امامیه

یکی از سیاست‌های کیفری اسلام، سخت‌گیری اثبات جرایم است که اسلام از آن به عنوان راهکاری در جهت حفظ کرامت انسانی متهم و نیز عدم اشاعه‌ی فحشاء و زشتی‌ها در جامعه بهره جسته است. پیش از تشریح مطلب فوق، در ذیل به بیان مصادیقی از سخت‌گیری اثبات جرایم می‌پردازیم.

### الف- محدودیت ادله‌ی اثبات در آیین دادرسی کیفری اسلام

محدودیت ادله‌ی اثبات در آیین دادرسی کیفری اسلام، نسبت به آیین دادرسی مدنی آن مشهود و آشکار است. شارع مقدس به لحاظ پذیرش قواعدی همچون «لا یمین فی الحد» برخی از ادله‌ی اثبات را از عداد دلایل خارج نموده است. قاعده‌ی «البینه علی المدعی و یمین علی من انکر» که بر اساس آن، در

صورت نداشتن بین‌های از سوی مدعی و ناتوانی وی در اثبات حق خود، منکر باید قسم بخورد و در غیر این صورت با سوگند مدعی، حکم به نفع وی صادر می‌شود، در مقررات جزایی اسلام جایگاهی نداشته و در صورت عاجز بودن شاکی از اثبات ادعای خود به استناد اصل برائت به سود متهم حکم می‌شود. امام خمینی در تحریرالوسیله چنین می‌نویسد: «...قسم در حدود ثابت نمی‌گردد، زیرا حدود تنها با اقرار و بینة اثبات می‌شود و با قسم نمی‌توان آنها را ثابت نمود. در عدم اعتبار قسم فرقی نیست که حد، حد الهی محضه باشد مانند زنا و یا این که مشترک بین حق‌الله و حق‌الناس باشد مانند قذف... آری در مواردی که دعوا مانند سرقت مرکب از حق‌الله و حق‌الناس باشد، نسبت به حق‌الناس، قسم (قسم با درخواست مدعی) معتبر است، نه در قطع (ید) که حق‌الله است» (موسوی خمینی، بی تا، ۲، ۴۳۰-۴۲۹).

ب- صادر نشدن حکم علیه متهم غایب در جرایم پیوسته به حق‌الله

از آن جا که جرایم حق‌الله بیشتر با حیثیت و آبروی متهم سر و کار دارند، ضروری است تا هر گونه داوری نهایی درباره‌ی انتساب آنها به وی، در حضور او انجام گیرد تا وی هم دفاع لازم را از خود به عمل آورد و هم ماجرا برای قاضی نمایان تر گردد. از این رو سیاست کیفری اسلام، در این باره چاره‌ای منطقی اندیشیده و از هر گونه حکم در غیاب متهم جلوگیری به عمل آورده است (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۰، ۲۲۴-۲۲۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ۴، ۷۷).

ج- عدم پذیرش «شهادت فرع» در حدود

شهادت فرع در حدود اعم از حق‌الله محض مانند حد زنا و لواط... و یا حد مشترک بین حق‌الله و حق‌الناس مانند حد سرقت مورد پذیرش نمی‌باشد (عاملی، ۱۴۲۶، ۱، ۵۳۱).

د- تشویق شخص مُقِر از طرف قاضی در حق‌الله به ادامه ندادن اقرار

فقها با آن که دخالت قاضی را در اقرار جایز نمی‌دانند، اما در مورد حقوق الله نه تنها تشویق شخص مقر را به ادامه ندادن اقرار از دیدگاه شریعت اسلام جایز و مستحب می‌دانند، (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۱، ۱۲۹) بلکه تردید در اقرار را نیز جایز دانسته‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۴، ۷۰). زیرا در حق‌الله، خداوند رحیم و بخشنده دوست دارد بندگان گنه کارش توبه کنند چرا که نباید قبح گناه - هرچند با اقرار و اعتراف - از بین برود. این امری است که سیره‌ی معصومین (علیهم‌السلام) مؤید آن است؛ آنان کسانی را که برای اقرار به حضورشان می‌آمدند به پرهیز از اقرار توصیه نموده و حتی اقرارکنندگان را به شک و تردید می‌افکندند. پیامبر اکرم (ص) خطاب به شخصی به نام ماعز که نزد آن حضرت به زنا اقرار کرده بود، فرمود: شاید

مقصودت این است که بوسیده‌ای یا لمس کرده‌ای یا نگاه کرده‌ای (سجستانی، ۱۴۱۰، ۲، ۳۴۵). در روایت معتبری از امام صادق (ع) آمده است: زمانی امام علی (ع) در میان گروهی از یارانش بود؛ مردی آمد و گفت: ای امیرمؤمنان! من با غلامی آمیزش کرده‌ام؛ مرا پاک کن. امام علی (ع) فرمود: به منزلت برگرد؛ شاید صفر بر تو غلبه کرده [که چنین می‌گویی] (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۸، ۱۶۲-۱۶۱).

ه- استمرار عدالت شهود تا زمان صدور حکم در حقوق محضه‌ی الهی

اگر دو نفر عادل، شهادت دهند ولی قبل از صدور حکم، فاسق شوند ولو فسقشان با کفر باشد، در حقوق محضه‌ی الهی مانند حدّ زنا، لواط و شرب خمر، این عامل مانع اجرای حدّ خواهد بود؛ زیرا اساس حق‌الله بر تخفیف و احتیاط است و با کوچک‌ترین شبهه، حدود برداشته می‌شود (عاملی، ۱۴۱۳، ۱۴، ۲۹۴).

و- مقید و مشروط بودن ادله‌ی اثباتی در مجازات‌های حدی

ادله‌ی اثباتی شناخته شده در آئین دادرسی کیفری اسلام در خصوص مجازات‌های حدّی چنان مشروط و مقید شده‌اند که اثبات جرم با آن ادله، حقیقتاً بعیدالوقوع و نادر است. به طور مشخص، قیود و شرایط اعتبار شده در ادله‌ی اثبات جرایم حدّی جنسی به قدری زیاد و سخت است که اثبات این گونه جرایم با آن ادله را باید جزء اتفاقات نادر دانست. شرایط مربوط به عدد، محتوا و کیفیت «اقرار» و «شهادت» آنچنان سخت‌گیرانه است که به راحتی می‌توان گفت شارع مقدّس، علاقه‌ای به تحقق مجازات در این گونه جرائم نداشته و به مستور ماندن خطایای اشخاص گرایش دارد. در ذیل به تشریح کامل سخت‌گیری اسلام در ادله‌ی اثبات جرایم جنسی به عنوان یکی از مصادیق مجازات‌های حدی می‌پردازیم.

به اعتقاد فقها، جرایم جنسی با شهادت چهار مرد عادل به اثبات می‌رسد. در جرم زنا علاوه بر شهادت چهار مرد عادل، برخی از اقسام این جرم به واسطه‌ی شهادت سه مرد و دو زن و نیز شهادت دو مرد و چهار زن نیز می‌تواند به اثبات برسد. تعداد گواهان باید چهار نفر باشد. پس اگر سه نفر به وقوع جرم گواهی دهند -بدون آن که نیازی به سوگند متهم باشد- حکم به برائت متهم داده می‌شود و چون عدد لازم در شهود کامل نشده، شهودی که به صورت ناقص گواهی داده‌اند، به حدّ کذب محکوم می‌شوند و در این صورت تفاوتی میان این که گواهان در واقع راستگو یا دروغ‌گو باشند، وجود ندارد (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۱، ۲۹۸). شهادت گواهان بایستی از هرگونه ابهامی بری باشد و همه‌ی شهود نسبت به انجام یک نوع عمل در یک زمان و یک مکان اتفاق نظر داشته باشند. بنابراین اگر در این جهات اختلاف داشته باشند، به حدّ کذب محکوم می‌شوند (عاملی، ۱۴۱۳، ۱۴، ۳۹۷). همچنین شهود بایستی عمل آمیزش را به شکل کامل و با

شرایطی خاص مشاهده نمایند، (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۴، ۱۴۰-۱۳۹؛ عاملی، ۱۴۲۶، ۳، ۳۹۹-۳۹۷) چیزی که عادتاً محال به نظر می‌رسد. یکی از اندیشمندان فتوایی از صاحب جواهر نقل می‌کند که مؤید این کلام است و آن این که صاحب جواهر در مبحث نکاح نظرش بر این است که نگاه کردن به عورت زناکاران حتی برای ادای شهادت در دادگاه حرام است (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۹، ۸۹). سپس ایشان در تحلیل کلام صاحب جواهر می‌نویسد: مفهوم این عبارت چیست؟ از یک سو شاهدان آن‌گاه می‌توانند در دادگاه شهادت دهند که عمل مقاربت را به طور دقیق و کامل دیده باشند و این با نگاه اتفاقی میسر نیست. از سوی دیگر نگاه عمدی و مستمر آنها حتی برای ادای شهادت حرام است و ارتکاب فعل حرام، مسقط عدالت است. وی در ادامه نتیجه می‌گیرد که چنین فردی صلاحیت شهادت دادن را ندارد، فقط یک راه برای اثبات می‌ماند آن هم اقرار است (محقق داماد، ۱۳۸۷، ۲، ۳۸۰).

این جرایم علاوه بر شهادت شهود، با چهار بار اقرار -در صورتی که همراه با اختیار و آگاهی متهم باشد- به اثبات می‌رسند (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۹، ۲۷۹). در جرم زنا برخی از فقها مانند شیخ طوسی معتقدند که چهار بار اقرار باید در چهار مجلس جداگانه باشد و گفته‌اند اگر اقرار مکرر در یک مجلس باشد، نمی‌تواند زنا را اثبات کند (طوسی، ۱۴۰۷، ۵، ۳۷۷). در جرایم جنسی نظر مشهور این است که قاضی می‌تواند به علم خود عمل کند (موسوی خمینی، بی تا، ۲، ۴۶۸). اما حتی براساس این نظریه نیز برای اثبات جرم، تحقیقی از سوی حاکم صورت نمی‌گیرد. بلکه بر عکس بر پوشاندن جرم و اثبات نشدن آن تلاش می‌شود مگر این که حق الناس در بین مطرح باشد. در خبری از امام علی(ع) آمده است که: «هرگاه مؤمنی را در حال ارتکاب فحشا ببینم با پارچه‌ای روی او را می‌پوشانم؛ زیرا راه توبه میان او و خداوند باز است» (تمیمی، ۱۳۸۵، ۲، ۴۴۶).

آنچه که نقل شد نمونه‌ای از سخت‌گیری است که شریعت در اثبات این نوع از جرایم در قوانین خود به کار بسته تا عملاً امکان اثبات این نوع از جرایم را به حداقل ممکن برساند. اما علت این سخت‌گیری‌ها در چیست؟ با این که بنای قوانین اسلام بر تسامح و تساهل پایه‌گذاری شده است و بنا به فرموده‌ی پیامبر اکرم (ص) «خدا مرا با دین آسان و با گذشت مبعوث فرمود» (اصفهانی، چاپ مختلف، ۶۴، ۱۳۶). پس چرا در قوانین کیفری اسلام در اثبات جرایم خصوصاً جرایم جنسی شاهد این همه سخت‌گیری هستیم؟ به نظر می‌رسد راز و رمز این همه سخت‌گیری در دو مسأله نهفته است؛ یکی حفظ کرامت انسان‌ها و دیگری عدم

اشاعه‌ی فحشاء و جرم در جامعه که شریعت از آنها به عنوان دو هدف راهبردی در قوانین کیفری خود سود جسته است. پس مطلب را در دو بحث پی می‌گیریم؛

## ۲-۱- حفظ کرامت انسان‌ها و سخت‌گیری اثبات جرایم

دین اسلام اهتمام خاصی بر حفظ کرامت انسان‌ها دارد و می‌کوشد تا جایی که امکان داشته باشد این کرامت لکه‌دار نشده و حفظ گردد. در واقع سخت‌گیری اثبات جرایم راهکاری است که شریعت به واسطه‌ی آن می‌کوشد منکرات و جرایمی که در جامعه رخ می‌دهد پوشیده و مستور بماند تا از این طریق آبروی افراد -که حفظ آن یکی از مقاصد شریعت اسلام است- لکه‌دار نشود و همچنین مانع انتشار و نقل شدن سینه به سینه‌ی اعمال زشت افراد در میان مردم شده تا از این طریق از شکست حیثیت و وجاهت فرد متهم و نیز رسوایی و مفتضح شدن او و خانواده‌اش در میان مردم جلوگیری به عمل آورد. صاحب جواهر در توجیه سخت‌گیری شارع در ادله‌ی اثبات جرایم اگرچه آن را به عنوان تعبّد می‌شمارد ولی در پایان می‌نویسد: «گاهی گفته می‌شود حکمت ثبوت زنا با چهار گواه این است که شارع می‌خواهد تا آنجا که ممکن است این گونه کارها مستور و پوشیده باشد و افراد به آسانی هتک نشوند» (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۹، ۱۵۵).

صابونی در کتاب «روائع البیان» در رابطه با علت سخت‌گیری شریعت این چنین اظهار نظر می‌کند: هدف شارع از این سخت‌گیری این است که باب ایراد تهمت‌های ناروا بر کسانی که افراد بی‌گناه را از روی ستم و یا برای کوچک‌ترین مسائل به ننگ روزگار و رسوایی همیشگی متهم می‌کنند، می‌بندد (صابونی، ۱۴۰۱، ۲، ۴۶) و در ادامه می‌نویسد: بر مسلمان است که وقتی برادرانش دچار خطا و اشتباه می‌شوند به جهت حفظ کرامت آنان، خطاها و لغزش‌هایشان را بپوشاند (صابونی، ۱۴۰۱، ۲، ۷۴). از همین روست که ترک اقامه‌ی شهادت بر علیه افراد به جهت مخفی کردن و پنهان کردن جرم از دیدگاه فقها مستحب دانسته شده مگر این که این پوشیده داشتن متضمن فسادی باشد؛ «یستحب لهم ترک الاقامة سترأ علی المؤمنین كما یستحب ستر الانسان علی نفسه و التوبه الا ان یتضمن الستر فساداً فرما وجبت الاقامة» (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ۱۰، ۴۳۳). همچنین شیخ طوسی در این رابطه می‌نویسد: جرائمی که در زمره‌ی حقوق‌الله هستند خالی از یکی از این دو صورت نیستند؛ یا از نظر مردم مخفی داشته شده‌اند و یا آن که وقوع آن شهرت یافته است. پس اگر جرمی باشد که مردم بدان آگاهی نیافته و مکتوم مانده است، شایسته است بر او که آن را بپوشاند (طوسی، ۱۳۸۷، ۸، ۱۷۷). برخی نیز پوشیده داشتن معصیت و فسق را به چند

دلیل جایز شمرده و بر آن ترغیب کرده‌اند: عذر اول آن که خدای تعالی فرموده است که فسق و معصیت پنهان دارید و رسول علیه‌السلام گفت هر که چیزی از فواحش بر وی برود باید که پرده‌ی حق تعالی بر آن نگاه دارد. عذر دوم آن که چون در این جهان پوشیده بماند، بشارتی بود که امید آن باشد که اندر آن جهان نیز پوشیده بماند. عذر سوم آن که ترسد که از ملامت مردمان دل وی مشغول شود و بر وی عبادت بشولیده گردد و دل وی پراکنده گردد. عذر چهارم آن که شرم دارد از مردمان و شرم، محمود است و از ایمان اوست و شرم، دیگر است و ریا دیگر. عذر پنجم آن که ترسد چون اظهار کند، فاسقان به وی اقتدا کنند و در معصیت کردن دلیر شوند؛ چون بدین نسبت‌ها پوشیده دارد، معذور باشد... اگر گوید که هر چه عزوجل می‌داند گو خلق نیز می‌دان، این از جهل بُود و نشاید، بلکه سرّ حق تعالی نگه داشتن واجب بُود (طوسی، ۱۳۶۴، ۶۹۲-۶۹۱). همچنین مراجعه به سیره‌ی امامان معصوم علیهم‌السلام نیز مؤید این مطلب است؛ در روایتی از امام موسی کاظم(ع) می‌خوانیم: مردی خدمت آن حضرت آمد و عرض کرد فدایت شوم! از بین برادران دینی کاری نقل کردند که من آن را ناخوش داشتم، از خودش پرسیدم، انکار کرد در حالی که جمعی از افراد موثق این مطلب را از او نقل کردند. امام(ع) فرمود: گوش و چشم خود را در مورد برادر مسلمانان تکذیب کن؛ حتی اگر پنجاه نفر سوگند خورند که او کاری کرده و او بگوید نکرده‌ام، از او بپذیر و از آنها نپذیر؛ هرگز چیزی که مایه‌ی عجب و ننگ اوست و شخصیتش را از میان می‌برد در جامعه منتشر نکن که از آنانی خواهی بود که خداوند در باره‌ی آنها فرموده: کسانی که دوست دارند که زشتکاری در میان آنان که ایمان آورده‌اند، شیوع پیدا کند، برای آنان در دنیا و آخرت عذابی پر درد خواهد بود، و خدا [است که] می‌داند و شما نمی‌دانید(علامه مجلسی، چاپ مختلف، ۷۲، ۲۱۵). این روایت به خوبی بیانگر موضع شریعت در خصوص حفظ آبرو و کرامت انسان‌ها است. بنابراین سخت‌گیری در اثبات جرایم علاوه بر این که منجر به حفظ آبرو و حیثیت افراد و خانواده‌هایشان می‌شود و باب ایراد تهمت‌های ناروا به افراد را می‌بندد، مانع عملی شدن مجازات نیز خواهد بود؛ مجازاتی که حتی در پایین‌ترین مرتبه‌ی خود خصوصیتی از تحقیر را به همراه دارد و این در واقع اقدامی علیه حرمت، عزت و کرامت نفس آدمی است؛ کرامتی که حفظ آن از اصولی است که در اخلاق اسلامی بر آن تأکید شده است و این معنا در کلام گهربار امام علی(ع) در وصیت‌نامه‌ی خویش به امام حسن(ع) تجلی یافته است که فرمود: «نفس خویش را از هر پستی گرامی‌دار» (نهج‌البلاغه، نامه‌ی ۳۱).



## ۲-۲- عدم اشاعه‌ی فحشا و سخت‌گیری اثبات جرایم

علت دیگری که برای سخت‌گیری اثبات جرایم می‌توان گفت؛ عدم اشاعه‌ی فحشاء و زشتی‌ها در جامعه است شیوع و شهرت یافتن منکرات و زشتی‌ها در جامعه، نه فقط به کم‌رنگ شدن جرم و کوچک‌شماری آن خواهد انجامید، بلکه اجرای مکرر کیفر باعث عادی شدن مجازات و تحقیر کیفر خواهد شد. در واقع آشکار شدن و کشف جرم با گسترش اخبار مربوط به آن همراه است. در نتیجه اگر اخبار وقوع جرم در میان مردم پی در پی منتشر شود، عظمت گناه در نظر عامه‌ی مردم شکسته شده و کوچک می‌شود و قبح و زشتی جرم از اذهان عمومی مردم زدوده شده و در نتیجه آلودگی به آن را آسان و ساده می‌نماید و این خطرناک‌ترین پدیده‌ای است که امنیت و نظام جامعه را تهدید می‌کند. از این رو در اسلام، اشاعه‌ی فحشا و بازگو کردن زشتی‌های گناهان -چنانچه با قصد و علم به آثار سوء آن صورت گیرد- با واکنشی شدید مواجه شده است. خداوند در قرآن می‌فرماید: *إِنَّ الَّذِينَ يُجِئُونَكَ مِنَ الْأَعْرَابِ يَتَّبِعُونَكَ فِي الْمَغَابِئِ لِيُخَافُوا وَجْهَكَ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ*؛ «کسانی که دوست دارند که زشتکاری در میان آنان که ایمان آورده‌اند، شیوع پیدا کند، برای آنان در دنیا و آخرت عذابی پردرد خواهد بود و خدا [است که] می‌داند و شما نمی‌دانید» (نور، ۱۹). در تفسیر این آیه آمده است: مقصود از فاحشه، مطلق فحشا است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۵، ۹۳) و اشاعه‌ی فحشا مفهوم وسیعی دارد که هر گونه نشر فساد و اشاعه‌ی زشتی‌ها و قبايح و کمک به توسعه آن را شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۴، ۴۰۲). مراجعه به سیره‌ی معصومین (ع) نیز مؤید این مطلب است و ایشان بر پنهان‌سازی زشتی‌ها مؤکداً توصیه فرمودند. از امام جعفر صادق (ع) نقل شده است که فرمود: بر حاکم است که سه چیز را درباره‌ی عام و خاص به اجرا گذارد؛ پاداش دادن به نیکوکار تا رغبت در انجام اعمال نیک در او بیشتر شود؛ پوشانیدن گناه خطاکار تا توبه کند و از گناه بازگردد؛ و ایجاد الفت بین همگان به وسیله‌ی احسان کردن و انصاف به خرج دادن (حرانی، ۱۳۷۶، ۳۳۳). در روایتی از امام رضا (ع) می‌خوانیم: آن کسی که گناه را نشر دهد، پست و رانده شده است و آن کسی که گناه را پنهان دارد مشمول آمرزش الهی است (کلینی رازی، ۱۴۲۹، ۴، ۲۲۲). یا در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: کسی که کار زشتی را نشر دهد، همانند کسی است که آن را در آغاز انجام داده است (اصفهانی، چاپ مختلف، ۷۰، ۳۸۴). پس می‌توان گفت: اجرای مکرر مجازات، ثمره‌ای جز این نخواهد داشت که فرد مجرم را از لحاظ شخصیتی به یک فرد متزلزل و حقیر تبدیل کرده و منجر به خطرناک شدن و شرارت او خواهد شد. در واقع شخصیتی که به وسیله‌ی اعمال کیفر، پست و بی‌مقدار شود،

خود را در ارتکاب هر کار زشتی، نکوهش نخواهد کرد. از همین روست که برخی از اندیشمندان اسلامی به ترک کیفر و عدم حرص بر آن ترغیب نموده و بر آثار زیانبار اجرای مکرر مجازات توجه داده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی در این باره می‌نویسد: «از عادت گرفتن توبیخ و مکاشفت، احتراز باید کرد که موجب وقاحت شود و بر معاودت تعریض دهد که «الإنسانُ حَرِيصٌ عَلَى ما مُنِعَ» به امتناع ملامت کند و ارتکاب قبايح لذات کند از روی تجاسر» (طوسی، ۱۳۶۴، ۲۲۴).

### ۳- نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مطرح شده می‌توان این چنین نتیجه‌گیری کرد که شریعت اسلام، ناقض حقوق متهم نبوده و بلکه در جهت حمایت از متهم و به تبع آن تأمین امنیت جامعه، پیشگام بوده و در این خصوص راهکار سخت‌گیری اثبات جرایم را در نظام کیفری خود تشریح کرده است تا متقن‌ترین دلایل در عداد دلایل مثبت جرم قرار گیرد. در واقع اسلام به واسطه‌ی این راهکار نه تنها به فرد متهم توجه داشته و سعی کرده است کرامت انسانی او را که یک ودیعه‌ی خدادادی است، حفظ کند، بلکه به آسیب‌های اجتماعی که از طریق شیوع و شهرت یافتن منکرات و جرایم در جامعه به وجود خواهد آمد نیز توجه داشته است تا از این طریق تضمین‌کننده‌ی عفت عمومی باشد. پیشنهاد می‌شود مسؤولان نظام قضایی این راهکار را آن گونه که مد نظر شریعت اسلام بوده، در آیین دادرسی به کار گیرند تا در حد امکان حافظ کرامت انسانی افراد بوده و نیز جامعه را از خطرناک‌ترین پدیده‌ای که امنیت و نظام آن را تهدید می‌کند، حفظ نمایند.

### فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم، (۱۴۱۵)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، دارالقرآن الکریم، تهران.
- ۲- نهج البلاغه، (۱۳۷۸)، ترجمه جعفر شهیدی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۳- ابن فارس، ابوالحسین احمد، (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغه، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه، قم.
- ۴- ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، دارالفکر للطباعة و النشر، بیروت- لبنان.
- ۵- اصفهانی، محمدباقر بن محمدتقی، (چاپ مختلف)، بحارالانوار الجامعه لدرر الاخبار الاثمه الاطهار، انتشارات اسلامیة، تهران.

- ۶- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۶)، کرامت در قرآن، مرکز نشر فرهنگی رجا، بی‌جا.
- ۷- حرانی، حسن بن علی، (۱۳۷۶)، تَخَفُ الْعُقُول، انتشارات مکتبه الصدوق، تهران.
- ۸- حر عاملی، محمدحسن، (۱۴۰۹)، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، مؤسسه‌ی آل‌البیت، قم.
- ۹- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۳)، قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، قم.
- ۱۰- حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن، (۱۴۰۸)، شرایع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، مؤسسه‌ی اسماعیلیان، قم.
- ۱۱- سجستانی، ابی‌الاشعث، (۱۴۱۰)، سنن ابی‌داود، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی‌جا.
- ۱۲- صابونی، محمدعلی، (۱۴۰۱)، روائع البیان تفسیر آیات الأحکام من القرآن، مؤسسه مناهل العرفان، بیروت.
- ۱۳- طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیرالقرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، قم.
- ۱۴- طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۶۴)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی، انتشارات خوارزمی، تهران.
- ۱۵- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۷)، الخلاف، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، قم.
- ۱۶- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۳۸۷)، الميسوط، المکتبه المرتضویه لإحياء آثار الجعفریه، تهران.
- ۱۷- عاملی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۱۳)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرایع الإسلام، مؤسسه المعارف الإسلامیه، قم.
- ۱۸- عاملی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۲۶)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه، ارغوان دانش، قم.
- ۱۹- فاضل هندی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶)، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحکام، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، قم.
- ۲۰- کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹)، الکافی، دارالحديث للطباعة و النشر، قم.
- ۲۱- محقق داماد، مصطفی، (۱۳۸۷)، روشنگری دینی، اطلاعات، تهران.
- ۲۲- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- ۲۳- مغربی، نعمان بن محمد تمیمی، (۱۳۸۵)، دعائم الاسلام، مؤسسه‌ی آل‌البیت، قم.
- ۲۴- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- ۲۵- موسوی خمینی، روح‌الله، (بی‌تا)، تحریرالوسیله، مؤسسه‌ی مطبوعات دارالعلم، قم.
- ۲۶- نجفی، محمدحسن، (۱۴۰۴)، جواهرالکلام فی شرح شرایع الإسلام، داراحیاء التراث العربی، بیروت.