



عدالت ترمیمی در اندیشه امام علی(ع)

منصور عطاشنه^۱، امین کیانی^{۲*}

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۲۱

(از ص ۹۹ تا ۱۱۶)

چکیده

یکی از آموزه‌های نوین حقوق کیفری در ترسیم سیاست کیفری، توجه ویژه به جایگاه بزه‌دیده و ترمیم خسارات و هزینه‌های وارده به وی با توسل به ابزارها و نهادهای غیر کیفری و غیر رسمی برای حل و فصل امور کیفری است. در دهه‌های اخیر به علت مشکلات ناشی از اجرای عدالت کیفری گرایش نظام‌های حقوقی به عدالت ترمیمی بیشتر شده است. اندیشه‌ها و فرمایش‌های حضرت علی(ع) همواره بخش اعظمی از سیاست حقوقی اسلام را تشکیل داده است. حال باید دید عدالت ترمیمی در دیدگاه و اندیشه علوی وجود داشته یا خیر؟ به نظر می‌رسد عدالت ترمیمی در دیدگاه علوی جایگاه ممتاز و ویژه‌ای داشته است. پژوهش حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای نگارش یافته درصدد است تا عدالت ترمیمی مورد پذیرش حضرت علی(ع) را مورد تحلیل قرار دهد. یافته‌های پژوهش حکایت از وجود مصادیق مختلف عدالت ترمیمی از منظر حضرت علی(ع) دارد، هرچند لفظ عدالت ترمیمی در هیچ‌یک از فرمایش‌های حضرت به کار نرفته لیکن ایشان در ۱۴۰۰ سال پیش اهمیت عدالت ترمیمی را مورد توجه خاص و ویژه قرار داده و علاوه بر اجرای آن همواره مردم و نیز آیندگان را به اهتمام ویژه نسبت به گرایش به عدالت ترمیمی دعوت نموده است. تأسیساتی از قبیل بزه‌پوشی، اصلاح ذات‌البین، شرمساری، ماهیت جبرانی دیه و پرداخت آن از بیت‌المال و میانجی‌گری محوریت گفتمان علوی عدالت ترمیمی را تشکیل می‌دهند.

کلید واژه‌ها: امام علی، نهج‌البلاغه، عدالت ترمیمی، میانجی‌گری، دیه.

۱. استادیار گروه حقوق دانشگاه شهید چمران اهواز

۲. کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

عدالت از ضروریات حیات اجتماعی جوامع بشری است و در سیر تاریخ تفکر و اندیشه، همواره سهم قابل توجهی از مسائل را به خود اختصاص داده است. اندیشمندان از گذشته تاکنون تعاریف متعدد و بعضاً متضادی را از عدالت ارائه داده‌اند. صرف‌نظر از منشأ و تعدد تعریف عدالت، در این واقعیت که اصل آن توسط اسلام پذیرفته شده است تردیدی وجود ندارد. مفهوم عدالت از اصول کانونی اسلام است که جایگاه ویژه و متمایزی در اندیشه سیاسی و حقوقی اسلام دارد.^۱ اندیشمندان اسلامی در حوزه‌های مختلف عدالت نظرات قابل توجهی ارائه داده‌اند، ابن‌خلدون معتقد است عدالت خصیصه ماهوی نظم الهی در کائنات است و علاوه بر آن معتقد است، عدالت به معنای قرار دادن هر چیز در جای خودش و ایفای اهلیت و رعایت استحقاق‌ها است. از نظر فارابی سعادت جامعه در گرو تأمین رفاه و زندگی طبیعی است که آن هم براساس رفاه اجتماع است نه رفاه فردی. فارابی معتقد است رفاه اجتماع محقق نمی‌گردد مگر در تحت لوای ریاست فاضله و آن ریاستی فاضله است که بر اساس عدالت باشد، همچنین می‌افزاید که عدالت ناشی از فضیلت و حکمت است (فارابی، ۱۳۷۹: ۳۰). خطبه‌ها، نامه‌ها، مواعظ و قضاوت‌های حضرت علی(ع) به‌عنوان بخش بسیار مهمی که پس از قرآن بیان‌کننده دیدگاه‌های اسلام است مورد توجه است. با بررسی اندیشه و سیره حضرت علی(ع) به‌جایگاه رفیع عدالت در اندیشه ایشان پی می‌بریم.^۲ عدالت مفهومی مطلق است و شامل گونه‌های مختلفی می‌گردد، هر گونه از عدالت، ضمن مقید کردن این مفهوم بیان‌کننده معنای مختص به خود است. چنانکه از مفهوم عدالت اجتماعی معنای خاص خود به ذهن متبادر می‌گردد و از مفهوم عدالت ترمیمی نیز معنای مختص به خود و البته متفاوت از سایر گونه‌های عدالت مستفاد می‌گردد. عدالت ترمیمی، پارادایم نوین عدالت جنایی است که جهت خصوصی بزه را بر جنبه عمومی آن ترجیح می‌دهد. پاسخ‌های ترمیمی را به‌جای کیفرهای تنبیهی پیشنهاد می‌کند و بر آنان تأکید می‌نماید و بازپذیری بزه‌کار و اصلاح آسیب‌های ناشی از جرم نسبت به بزه‌دیده را مورد هدف قرار می‌دهد. یکی از جدیدترین آموزه‌های حقوق کیفری در ترسیم سیاست کیفری، توجه ویژه به‌جایگاه زیان‌دیده و ترمیم خسارات و هزینه‌های وارده به وی با توسل به ابزارها و نهادهای غیرکیفری برای حل‌وفصل امور کیفری است، سیاستی که از دهه ۱۹۹۰ به‌عنوان نهضتی اجتماعی جهت اصلاح نظام عدالت کیفری مطرح شده (غلامی، ۱۳۸۳: ۷) و تحت عنوان عدالت ترمیمی^۳ نامیده می‌شود.

عدالت ترمیمی اصطلاحی است که طیفی از برنامه‌ها و فعالیت‌ها را که بدیلی در برابر رویکردهای رسمی است، زیر چتر واحدی جمع کرده است (Miller, 2013: 248). واقعیت آن است که رویکردهای انتزاعی و مجرد حقوق کیفری کلاسیک در بعضی موارد سبب ایجاد فاصله و گسست میان جامعه و نظام عدالت کیفری می‌گردید. اما عدالت ترمیمی علاوه بر صلح‌محور بودن به خواسته‌های جوامع

۱. "همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن و آشکار فرو فرستادیم و همراه آنان کتاب و ترازو روانه کردیم تا مردم به عدالت و قسط برخیزند" (حدید/۲۵). "مامورم که عدالت را میان شما بر پای دارم" (شوری/۱۵).

۲. ن.ک: نهج‌البلاغه: نامه/۲۵، نامه/۵۹، خطبه/۱۵، خطبه/۳۷، خطبه/۹۱، خطبه/۱۲۶، خطبه/۲۲۴.

محلی و بایسته‌های عرفی زمان و مکان به دنبال ترمیم روابط آسیب‌دیده بزه‌دیده، بزه‌کار و اجتماع است و تلقی عدالت ترمیمی از بزه و فرآیند ترمیم بستری برای پیوند هرچه بیشتر و عمیق میان بزه‌دیده، بزه‌کار و جامعه با یکدیگر است.

گر چه بدون شک می‌توان برای عدالت ترمیمی جایگاه دینی در نظر گرفت اما این مقاله درصدد بررسی جایگاه عدالت ترمیمی از منظر حضرت علی(ع) است و با بررسی اندیشه و سیره‌ی عملی امام علی(ع) درصدد یافتن نسبت میان اندیشه‌های ترمیمی حضرت علی(ع) با آموزه‌های عدالت ترمیمی است.

۱-۱. بیان مسئله

عدالت ترمیمی الگویی نوظهور و درعین حال سنتی و ریشه‌دار از عدالت است. در دهه‌های اخیر به علت مشکلات ناشی از اجرای عدالت کیفری گرایش نظام‌های حقوقی به عدالت ترمیمی بیشتر شده است. عدالت ترمیمی به‌عنوان یک تئوری جدید در نظام عدالت کیفری، سابقه‌ای به قدمت حضور بشر در تاریخ دارد، اما طرح آن به‌صورت جدی در اروپا آغاز گردید. تجدید حیات عدالت ترمیمی از ربع آخر قرن بیستم آغاز گردیده و اکنون نه‌تنها در قلمرو سیاست‌گذاری جنایی ملی، بلکه در قلمرو بین‌المللی نیز مورد استقبال قرار گرفته است؛ به‌نحوی که، اکنون به‌سرعت به مفهومی جهانی در نظام‌های مبتنی بر عدالت بدل گشته است (غلامی، ۱۳۸۳: ۷۱۴). وجود تأسیسات ترمیمی از قبیل سفارش به گفت‌وگوی خصوصی و آشتی با کسی که به دیگری بدی کرده (متی، ۱۵: ۱۸) و نیز داستان محاکمه زن بدکاره‌ای که سران قوم، او را در حال زنا یافته و از حضرت عیسی(ع) تقاضا کردند مطابق آیین موسی(ع) او را سنگسار کرده و بکشد؛ اما حضرت عیسی(ع) او را عفو می‌کند (یوحنا، بی‌تا: ۲-۱۱)، حکایت از وجود اندیشه‌های ترمیمی در گذشته دارد. وجود نهادهای ترمیمانه‌ای از قبیل: اصلاح ذات‌البین، میانجی‌گری و سازش، شرمسار و بازپذیر کردن مرتکب، بزه‌پوشی در جهت متنبه ساختن مرتکب، پرداخت دیه از بیت‌المال و توبه حکایت از وجود عدالت ترمیمی در اندیشه و سیره امام علی(ع) و زمان‌های گذشته دارد. در مطالعه‌ی سیر تاریخی عدالت و سزادهی، خودکامکی و استبداد بسیاری از حکام سبب گردید عدالت ترمیمی به فراموشی سپرده شود و کیفردهی خارج از حدود عدالت و افسارگسیختگی در اجرای مجازات‌های بی‌حدوحصر مانند آنچه به‌عنوان مجازات در سال ۱۷۵۷ در پاریس به جرم سوءقصد به جان شاه بر دامی‌ین اعمال گردید (فوکو: ۱۲-۱۶) مؤید این مدعا است که استبداد حکام روند بلوغ عدالت را با چالش و عقب‌گردی چند صد ساله روبه‌رو ساخت و از ظهور فراگیر عدالت ترمیمی جلوگیری نمود. واقعیتی که در تصنیفات علمای علم حقوق در صدواندی سال پیش دیده می‌شود مؤید این ادعا است که امپریالیسم حقوق کیفری هیمنه و برج و باروی خودش را از دست داده و به‌تنهایی پاسخگوی مشکلات و چالش‌های کیفری نیست. شاید بتوان گفت توجه به علل ارتکاب، محرک‌ها و موانع وقوع جرائم از خوشایندترین اتفاقات حقوقی تاریخ به‌شمار می‌رود. جرم‌شناسی مکمل بسیار خوبی است که در کنار حقوق جزا به مبارزه مؤثرتر و منتج به نتیجه با بزه و بزه‌کاری در راستای استقرار نظم و امنیت بپردازد. یکی از مولودهای جرم‌شناسی، تولد دوباره و تجدید حیات عدالت ترمیمی است.

جان برایت‌ویت، عدالت ترمیمی را این‌گونه تعریف می‌کند: «عدالت ترمیمی شیوه‌ای برای گزینش راهبردهای مرتبط با پاسخ به چالش‌هایی مانند تشفی آسیب‌های ناشی از جرم است. راهبرد مرکزی عدالت ترمیمی برای توانمندسازی ذهنی سهامداران خود از این شیوه استفاده می‌کند که افراد به‌نوبت در یک دایره میانجی‌گری خود را بروز می‌دهند و حرف می‌زنند (برایت‌ویت، ۱۳۹۵: ۱). عدالت ترمیمی می‌کوشد با میانجی‌گری، مصالحه و سازش و بازپذیری کنشگران جرم^۱ و درگیر نمودن و مشارکت آنان را در این فرایند ضمن کاهش هزینه‌های بزه‌دیده بستری را برای بازگشت بزه‌کار به اجتماع فراهم نماید. ترمیم اساس عدالت ترمیمی است که در تضاد با سزاگرایی در عدالت کیفری است.

عدالت ترمیمی با تشویق ارزش‌های دوطرفه و مشترک و مسئولیت‌پذیری بزه‌کار به معنی درک وی از تأثیر عملش و کمک به تصمیم‌گیری در مورد اینکه چگونه می‌توان مسائل را تصحیح کرد بر ترمیم آسیب‌های اجتماعی تمرکز دارد (شیری، ۱۳۸۵: ۳۴۱). در قلمرو سیاست کیفری، عدالت ترمیمی بر سه محور «بزه‌دیده کنار بزه‌کار»، «جبران خسارت»، «عدم کیفر، به‌ویژه حبس» و «توافق طرفین دعوا» استوار است (صفاری، ۱۳۹۵: ۵۰۸).

اشکال و مصادیق مختلفی از عدالت ترمیمی در نظام‌های مرتبط با عدالت در کشورها و مکان‌های مختلف متجلی شده است که نمی‌توان نقش عرف و فرهنگ‌های حاکم بر زمان و مکان را در نوع ترمیمانه بودن آن نادیده انگاشت، بنابراین منطقی است که مصادیق عدالت ترمیمی در مکان‌های مختلف و در زمان‌های مختلف در عین حال که در اصول و مبانی و اهداف مشترک‌اند تفاوت‌هایی با هم داشته باشند. موفقیت عدالت ترمیمی نیز به‌مانند هر پدیده اجتماعی، در گرو پذیرش توسط فرهنگ یک جامعه بوده و این خود، لزوم همسویی انتظارات، باورها و ارزش‌ها را می‌رساند. مطالعه اندیشه حضرت علی(ع) در سیره، گفتار و آموزه‌های حضرت به مواردی برمی‌خوریم که منطبق و همسو با مظاهر عدالت ترمیمی است؛ بنابراین در این نوشتار عدالت ترمیمی را از دیدگاه علوی در شش حوزه مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهیم.

بدین‌سان این جستار می‌کوشد با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش پاسخ دهد، آموزه‌های ترمیمانه‌ی امام علی(ع) قابل‌تطبيق با آموزه‌های عدالت ترمیمی در عصر حاضر است یا نه؟.

۱-۲. پیشینه پژوهش

در مورد جایگاه عدالت ترمیمی در اندیشه امام علی(ع) پژوهشی صورت نگرفته است. اما در رابطه با نقش و جایگاه و یا برخی مفاهیم فقهی اسلام و هم‌سویی آن‌ها با عدالت ترمیمی پژوهش‌هایی صورت گرفته است که به برخی از آنان اشاره می‌گردد. جناب آقای دکتر نجفی ابرندآبادی و همکاران ایشان (۱۳۸۷) در مقاله‌ای تحت عنوان "اصلاح ذات‌البین و نظریه عدالت ترمیمی" به تشریح اصلاح ذات‌البین و عدالت

۱. بزه‌کار و بزه‌دیده.

ترمیمی پرداخته و ضمن امکان‌سنجی تطبیق عدالت ترمیمی بر اصلاح ذات‌البین به این نتیجه می‌رسند که اصلاح ذات‌البین مورد تأکید اسلام یکی از جلوه‌های عدالت ترمیمی است.

جناب آقای دکتر فریدون جعفری (۱۳۹۲) در مقاله‌ای تحت عنوان "عدالت کیفری از دیدگاه علوی" به بحث راجع به مبانی و اهداف مجازات‌ها از دیدگاه علوی می‌پردازد. ایشان در بخشی کوتاه از مقاله خود به عدالت ترمیمی از دیدگاه علوی اشاره‌ای گذرا می‌نماید و بدون تعریف و تبیین جایگاه عدالت ترمیمی پیشنهاد پژوهشی تحت این عنوان را مطرح می‌نماید.

آقای دکتر اکبر علی‌وردی‌نیا به همراه آقای حمدرضا حسنی (۱۳۹۳) در مقاله‌ای تحت عنوان "شرمساری بازپذیرکننده به‌مثابه راهبرد فرهنگی در کنترل جرم" به بحث و کاوش راجع به نظریه شرمساری بازپذیرکننده به‌عنوان جلوه‌ای از عدالت ترمیمی پرداخته و در بخشی از مقاله به‌صورت گذرا به این تأسیس در سیاست کیفری اسلام اشاره‌ای کوتاه می‌کنند. در هیچ‌یک از پژوهش‌های فوق عدالت ترمیمی از منظر امام علی مورد مطالعه قرار نگرفته است. وجه تمایز نوشتار حاضر از پژوهش‌های ذکر شده بررسی و تحلیل جلوه‌های عدالت ترمیمی در اندیشه‌ها، فرمایشات و عمل حضرت علی(ع) به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان بزرگ سیاست کیفری اسلام می‌پردازد.

۱-۳. ضرورت و اهمیت پژوهش

حقوق سکه‌ای دورو است که یک روی آن برخورد کیفری است و روی دیگر آن برخورد غیرکیفری. عدالت ترمیمی آن روی سکه‌ی حقوق است که سراسر صلح‌طلبی و خیرخواهی است، البته این اصلاً بدان معنا نیست که کیفردهی از سر خیرخواهی نیست اما واقعیت آن است که جلوه‌ها و مصادیق عدالت ترمیمی به نسبت عدالت کیفری بسیار صلح‌طلبانه‌تر است. با عنایت به اینکه استفاده و اقتباس از اندیشه و سیره حضرت علی(ع) در ارائه یک سرمشق و الگوی عملی برای جامعه اسلامی بسیار حائز اهمیت است. موفقیت در پیاده‌سازی عدالت ترمیمی نیز مانند هر پدیده اجتماعی دیگر در گرو پذیرش آن توسط جوامع است، برداشت حضرت علی(ع) از عدالت ترمیمی و به‌کارگیری آن با توجه به احکام و دستورات اسلام برای جامعه ما که الهام گرفته از اندیشه‌های اسلامی - علوی است در جهت بومی‌سازی و اثرگذاری حداکثری بسیار اهمیت دارد. لذا این تحقیق با محوریت کلام امام در نهج‌البلاغه و قضاوت‌های ایشان، به تبیین عدالت ترمیمی و اهمیت جبران خسارت بزه‌دیده در اندیشه و سیره ایشان پرداخته و ضمن تأمل و تدقیق در اندیشه و سیره حضرت با هدف الگوسازی استقصاء و تحلیل نموده است.

۲. بحث

اشکال و مصادیق مختلفی از عدالت ترمیمی در نظام‌های مرتبط با عدالت در کشورها و مکان‌های مختلف متجلی شده است. موفقیت عدالت ترمیمی نیز به‌مانند هر پدیده اجتماعی، در گرو پذیرش توسط فرهنگ یک جامعه بوده و این خود، لزوم همسویی انتظارات، باورها و ارزش‌ها را می‌رساند. عدالت ترمیمی به این دلیل که به‌دنبال ترمیم روابط آسیب‌دیده بزه‌دیده، بزه‌کار و اجتماع است، باید عناصری را در خود جمع

کند تا در کنار یکدیگر، سازنده الگویی ترمیمی باشند. این عناصر عبارتند از "داوطلبانه بودن"، "اظهار ندامت"، "غیرعلنی بودن"، "رودررویی" و "توافق" است. مطالعه اندیشه حضرت علی(ع) در سیره، گفتار و آموزه‌های حضرت به مواردی برخورد می‌نماییم که منطبق و همسو با مظاهر عدالت ترمیمی است؛ بنابراین در این نوشتار عدالت ترمیمی را از دیدگاه علوی در شش حوزه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲-۱. اصلاح ذات‌البین

اصلاح ذات‌البین از سه کلمه تشکیل شده است؛ «اصلاح» از ماده صلح و نقطه مقابل فساد و تباهی است به معنی از بین بردن نفرت و کینه در میان مردم است (راغب‌الاصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۳۲/۲). «ذات» مؤنث ذو به معنی عین هر چیز و نفس آن است (راغب‌الاصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۴/۲). «بین» برای حذف‌اصل میان دو چیز یا وسط آن‌ها وضع شده است (راغب‌الاصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۷۱/۱). «اصلاح ذات‌البین» به معنی اصلاح اساس ارتباطات و تقویت و تحکیم پیوندها و از میان بردن عوامل و اسباب تفرقه و نفاق است (شریعتمداری، ۱۳۷۷: ۶۲۲/۲). و در اصطلاح قرآنی به معنی آشتی دادن مردم و نیز به معنی از میان برداشتن تباهی و نادرستی در محیط اجتماعی است (حاج سیدجوادی، ۱۳۷۵: ۲۲۹/۲).

برای بقاء روابط محبت‌آمیز و ادامه زندگی مشترک، آشتی دادن بین دو طرفی که خصومت دارند یک ضرورت اجتماعی است بخصوص اگر رابطه مذکور میان زن و شوهر در محدوده خانواده یا دو طایفه واقع شود (البهی، ۱۳۶۲: ۳۱۹).

در اسلام هنجارشکنی و تعدی به تمامیت جسمانی و معنوی اشخاص و اموال آنان، یعنی ارتکاب بزه، باعث اختلال در روابط میان افراد و نه مخالفت با دولت است. با ارتکاب بزه خسارت‌ها، به‌ویژه خسارت‌های وارد بر بزه‌دیده باید جبران شود. بزه‌دیده نه‌تنها در حاشیه نیست بلکه در حل‌وفصل مسئله ایجاد شده در اثر ارتکاب بزه همراه با اعضای جامعه و نیز بزه‌کار حضور و مشارکت فعال آزادانه دارد. به‌طور اساسی رویکرد اسلام به ارتکاب بزه علیه اشخاص و اموال ماهیت ترمیمی دارد. یکی از سازوکارهای این رویکرد اصلاح ذات‌البین است. در اصلاح ذات‌البین اصول و مبانی اساسی عدالت ترمیمی موجود است (ابرنادآبادی و شادمان‌فر و همکاران، ۱۳۸۷: ۹).

یکی از برنامه‌های مهم و مؤکد اسلام در مقابله با اختلاف‌های حقوقی از جمله اختلاف‌های کیفری - که فراتر از یک دستور اخلاقی است - «اصلاح ذات‌البین» است و در آیات و روایات متعددی به آن پرداخته شده است که نشان از اهتمام دین مقدس اسلام به این برنامه مهم است؛ زیرا دارای آثار فردی و اجتماعی مفیدی برای طرفین اختلاف و جامعه است (ابرنادآبادی و شادمانفر و همکاران، ۱۳۸۷: ۳).
اصلاح ذات‌البین در معارف اسلامی، تا آنجا مهم است که از آن به‌عنوان صدقه یادشده^۱ و در احادیث دیگر آمده که اگر دروغی جهت اصلاح و آشتی باشد، آن دروغ، گناه محسوب نشده و مجاز است (الکلینی الرازی، ۱۳۶۵: ۲/۲۱۰).

۱. «صدقه‌ای که خداوند دوست دارد، ایجاد صلح و آشتی بین مردم است هنگامی که با هم دشمن می‌شوند و نزدیک کردن آنها است هنگامی که از هم دور می‌گردند» (الکلینی الرازی، ۱۳۶۵: ۲/۲۰۹).

حضرت علی(ع) در آخرین روزهای حیات در وصیت خویش به فرزندان خود امام حسن(ع) و امام حسین(ع) فرموده‌اند: «شما و همه فرزندانم و هرکس را که وصیت‌نامه من به او می‌رسد به پرهیزکاری و نظم در امور و اصلاح ذات‌البین سفارش می‌کنم. من از جد شما (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) شنیدم که می‌فرمود: «اصلاح ذات‌البین از نماز و روزه برتر است» (نامه/۴۷). جایگاه و اهمیت نماز و روزه به‌عنوان دو مورد از فروعات دین بر کسی پوشیده نیست. تعبیر اصلاح ذات‌البین از نماز و روزه بالاتر است بیانگر جایگاه والای این تأسیس دارد. در بیان چرایی این اهمیت همین بس که اصلاح ذات‌البین کینه‌ها و دشمن‌ها که خود محرک ارتکاب جرم و بعضاً بر هم زننده امنیت و آرامش جامعه هستند را از بین می‌برد. نیز هم حضرت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) می‌فرمایند: کسی که میان مردم صلح و سازش دهد خداوند در آخرت (نیز) میان او و دیگران صلح و سازش خواهد داد (تویسرکانی، ۱۴۱۳: ۲/۲۱۴).

حضرت همچنین در مقام بیان اصرار و تأکید بر ایجاد صلح و سازش می‌فرمایند: بهترین اندرز (در قدم اول) وادار کردن به صلح و آشتی است. کسانی که با شما قطع رابطه کردند، شما (در مقابل) با تفضل برتر خود، رابطه خودتان را با آنان تجدید و استوار نمایید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴/۴۱۲). از فرمایشات حضرت چنین استنباط می‌گردد که در اصلاح ذات‌البین علاوه بر وصیت به‌واسطه شدن شخص ثالث میان دو نفر یا دو گروه، شخصی که با دیگری مخاصمه و اختلاف دارد خود نیز پیشقدم شده و درصدد اصلاح رابطه خود با طرف مخاصمه گام بردارد که این را از برتری تفضل فردی می‌داند که پیشقدم شده است.

۲-۲. شرمساری

برنامه‌های عدالت‌ترمیمی، منجر به شرمساری بزه‌کار از عمل ارتكابی خود می‌شوند؛ این شرمساری که مبتنی بر بازپذیری اجتماعی فرد در جامعه است، نوعی شرمساری مثبت تلقی می‌شود (موسوی‌مجاب و پارسایی، ۱۳۹۵: ۷۵۶). جان برایت‌ویت اولین مطرح‌کننده نظریه شرمساری مثبت^۱، تحت عنوان شرمنده‌سازی بازپذیرکننده^۲ {بازاجتماعی‌کننده} است.

از دیدگاه برایت‌ویت، شرمساری نقش کلیدی در بازپذیری و قبول رفتار و هنجار اجتماعی توسط بزه‌کار ایفا می‌کند. تحقق شرمساری از دو طریق درونی (شرمساری از طریق درک وجدان بزه‌کار) یا بیرونی (از طریق عدم تأیید یک رفتار توسط جامعه و توجه به هنجارهای اجتماعی) صورت می‌گیرد (غلامی، ۱۳۸۵: ۱۰۳).

شرمساری بازپذیرکننده بیانگر آن است که بزه‌کار توسط اطرافیان خود که دیدگاه آن‌ها برای بزه‌کار مهم و حساس است (از قبیل خانواده، دوستان، همکاران، معلمان) به خاطر ارتکاب جرم شرمسار خواهد شد (رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۹: ۸۷). تأکید بر کرامت انسانی ارزشی است که در عدالت‌ترمیمی نیز به‌واسطه مفهوم «احترام» مورد تأکید است. در حقوق کیفری اسلامی، گذشت و مهربانی به‌وفور مورد تأکید بوده و بر آن توصیه و سفارش شده است. حضرت علی(ع) در موارد بسیاری زمینه را برای شرمسار شدن مرتکب فراهم

1. Positive Shaming Theory
2. Reintegrative Shaming

نموده است و به بزه‌کار فرصت داده تا علاوه بر پذیرش و اعتراف به بزه درصدد جبران خسارت برآید. عدالت ترمیمی که به دنبال جبران خسارت و اعاده‌ی وضع به حالت سابق است. در این راستا اولین گام، پذیرش اشتباه توسط مرتکب است و پس از اینکه بزه‌کار اشتباه خود را پذیرفت درصدد جبران خسارت و اعاده‌ی وضع به حالت سابق برمی‌آید، یکی از بهترین و مؤثرترین شیوه‌های پذیرش اشتباه بزه‌کار شرمساری وی است که ناظر بر شرمساری مثبتی است که بزه‌کار در اثر تحقق شرم ناشی از عمل ارتكابی، در یک فضای احترام‌آمیز تلاش خواهد کرد که از این به بعد، مطیع قانون باشد و دیگر تجربه‌ی تلخ شرم را احساس ننماید. در این نگرش اساساً شرمساری منفی که منتج به برچسب‌زنی و طرد بزه‌کار از جامعه و تلقی وی از خود به عنوان عنصر نامطلوب می‌گردد منتفی است.

ایجاد حس شرم ناشی از عمل ارتكابی به عنوان مقدمه‌ای برای پذیرش اشتباه توسط بزه‌کار در اندیشه امام علی(ع) دیده می‌شود. در موارد برخورد‌های مبتنی بر عدالت ترمیمی که توسط حضرت علی(ع) انجام پذیرفته است ایشان به خوبی و به نحو شایسته ابتدا حس شرم و براءت از پشیمانی در جهت بازپذیرکنندگی متهم ایجاد نموده و سپس با بیانی پدرگونه مرتکب را موردعتاب قرار داده و در جهت اجرای عدالت در سایه ترمیم تلاش نمودند؛ «پس از یاد خدا و درود همانا، شایستگی پدرت مرا نسبت به تو خوشبین، و گمان کردم همانند پدرت می‌باشی، و راه او راه می‌روی. ناگهان به من خبر دادند، که در هواپرستی چیزی فروگذار نکرده، و توشه‌ای برای آخرت خود باقی نگذاشته‌ای، دنیای خود را با تباہ کردن آخرت آبادان می‌کنی، و برای پیوستن با خویشاوندانت از دین خدا بریده‌ای. اگر آنچه به من گزارش رسیده، درست باشد، شترخانه‌ات، و بند کفش تو، از تو باارزش‌تر است، و کسی که همانند تو باشد، نه لیاقت پاسداری از مرزهای کشور را دارد، و نه می‌تواند کاری را به انجام رساند، یا ارزش او بالا رود، یا شریک در امانت باشد یا از خیانتی دور ماند پس چون این نامه به دست تو رسد، نزد من بیا. انشاءالله» (نامه/۷۱). نامه حضرت به یکی از فرمانداران که در سال ۳۸ هجری در بیت‌المال دست درازی کرده بود. «... دشمنت بی‌پدر باد، گویا میراث پدر و مادرت را به خانه می‌بری سبحان‌الله آیا به معاد ایمان نداری و از حسابرسی دقیق قیامت نمی‌ترسی ای کسی که در نزد ما از خردمندان بشمار می‌آمدی، چگونه نوشیدن و خوردن را بر خود گوارا کردی درحالی که می‌دانی حرام می‌خوری و حرام می‌نوشی چگونه با اموال یتیمان و مستمندان و مؤمنان و مجاهدان راه خدا، کنیزان می‌خوری و با زنان ازدواج می‌کنی که خدا این اموال را به آنان واگذاشته، و این شهرها را به دست ایشان امن فرموده است ... پس، از خدا بترس و اموال آنان را بازگردان، و اگر چینی نکنی و خدا مرا فرصت دهد تا بر تو دست یابم، تو را کیفر خواهیم کرد، که نزد خدا عذرخواه من باشد...» (نامه/۴۱). چنانکه دیده می‌شود حضرت ضمن یادآوری خصلت‌های پسندیده پدر و مذمت رفتار مرتکب سعی در ایجاد شرم و پشیمانی از عمل و در پس آن زمینه را برای پذیرش اشتباه محیا نموده و فرصت جبران خسارت را به شخص خاطی داده است.

۲-۳. میانجی‌گری و سازش

از نظر لغوی در زبان فارسی، «میانجی‌گری» به معنای وساطت است (معین، ۱۳۸۸: ۱۸۵/۲) و میانجی یا میانجی‌گر به معنای واسطه رفع اختلاف و آشتی است که دو نفر را با هم آشتی می‌دهد (عمید، ۱۳۸۹: ۴۲۵). میانجی‌گری، روش و آیین حل اختلاف است که براساس آن بر ضرورت مذاکره شرکت‌کنندگان، جهت دسترسی به یک توافق در زمینه موضوع دعوی تأکید و بر مبنای تصمیم‌سازی آزادانه و همراه با مشارکت بازیگران دعوی کیفی نسبت به سازش آنان با یکدیگر و حل و فصل خصومت اقدام می‌شود (غلامی، ۱۳۸۵: ۱۱۶). با پذیرش جرم به‌عنوان پدیده طبیعی و زاینده روابط اجتماعی، بایستی به‌دنبال راهکار مناسب جهت رسیدن به حالت ماقبل وقوع جرم باشیم. از این‌رو واکنش‌های تریبی، تزدیلی و اوعابی، علی‌رغم اثرات نسبی موردنظر عدالت‌گیری، در مسیر تحقق عدالت ترمیمی مطلوب نبوده است و ناگزیر باید روش‌هایی همچون میانجی‌گری تقویت شود تا با اصلاح و ترمیم آثار و نتایج زیان‌بار جرم به عدالت آرمانی نزدیک‌تر شویم (کوشکی و حسین‌وند، ۱۳۹۵: ۶۹۳). بنابراین می‌توان ادعا نمود میانجی-گری یکی از نهادهای برخاسته از اجتماع است که صبغی ترمیمی داشته و هم‌سو با آموزه‌های عدالت ترمیمی است.

پرواضح است که ثبات امنیت در جامعه در گرو رفع اختلاف و خصومت‌هاست. زمانی که میان‌کنشگران جرم، صلح و سازش حاکم شود احساس هم‌گرایی با اجتماع در بزه‌کار متبلور می‌گردد و در واقع بزه‌کار خود را فردی مطرود از جامعه نمی‌بیند و این خود عامل بسیار مهمی است که باعث پیشگیری از ارتکاب دوباره‌ی بزه توسط وی می‌گردد. تأسیس سازش فقط ناظر به بزه‌کار نیست و توجه خاص و بسیار ویژه‌ای به بزه‌دیده نیز دارد، بدین صورت که با صلح و سازش مقدمات تشفی خاطر بزه‌دیده فراهم می‌گردد، آرامش می‌یابد و خود را بازنده نمی‌پندارد. مضافاً اینکه در سایه میانجی‌گری و اصلاح، بزه‌کار ملزم به جبران خسارت‌های وارد شده بر بزه‌دیده است. همچنان که در بالا ذکر گردید وجود اختلاف میان دو یا چند شخص یا گروه و طایفه محرک مهمی برای درگیری و به‌تبع آن ارتکاب جرائم و برهم زدن امنیت و آرامش است. چنان که ذکر شد میانجی‌گری و سازش میان این گروه‌های معارض و احیاناً درگیر خصیصه پیشگیری نیز دارد. توجه ویژه حضرت علی(ع) به مقوله‌ی میانجی‌گری و سازش مؤید این معنی است که ۱۴۰۰ سال پیش برخوردهای ترمیمی مورد توجه حضرت بوده است. در زمان حضرت دو طایفه با یکدیگر کینه و خصومت داشته که حضرت درصدد سازش میان ایشان تلاش و درنهایت پیمان‌نامه‌ای میانشان برقرار نمودند. «این پیمان‌نامه‌ای است که مردم «یمن» و «ربیع» آن را پذیرفته‌اند، چه آنان که در شهر حضور دارند چه آنان که در بیابان زندگی می‌کنند. آنان پیرو قرآنند، و به کتاب خدا دعوت می‌کنند، و به انجام دستورات آن فرمان می‌دهند، و هر کس که آنان را به کتاب خدا بخواند پاسخ می‌دهند، نه برابر آن مزدی خواهند، و نه به‌جای آن چیز دیگری بپذیرند، و در برابر کسی که خلاف این پیمان خواهد، یا آن را واگذارد، ایستادگی خواهند کرد. بعضی بعض دیگر را یاری می‌دهند، همه متحد بوده و به خاطر سرزنش کننده‌ای، یا خشم خشم‌گیرنده‌ای، یا خوار کردن بعضی، یا دشنام دادن قومی، این پیمان را نمی‌شکنند.

بر این پیمان، حاضران و آن‌ها که غایب‌اند، دانایان و ناآگاهان، بردباران و جاهلان، همه استوارند، و عهد و پیمان الهی نیز بر آنان واجب گردیده است که {همانا از پیمان خدا پرسش خواهد شد} و علی بن ابی طالب آن را نوشت. (نامه/۷۴).

میان این دو قبیله {یمین و ربیعہ} در زمان جاهلیت دشمنی‌ها و جنگ‌هایی بود که اسلام به آن‌ها پایان داد و تألیف قلوب کرد و امام با این پیمان‌نامه بر آن تأکید نهاد (مغنیه، ۱۳۸۷: ۴/۱۹۶). با این حال بعید نیست که این دو طایفه بعد از اسلام نیز با یکدیگر اختلاف و درگیری‌هایی داشته‌اند که نیاز به میانجی‌گری و سازش بوده است. چنانچه مشاهده گردید حضرت با این میانجی‌گری و پیمان‌نامه میان دو طایفه الفت و سازش برقرار کردند که هم زمینه‌ی درگیری شدید و احیاناً کشت و کشتار بر اثر اختلاف میان دو طایفه از بین برود و هم جامعه از صلح ایشان سودمند گردد و روی ناامنی نبیند.

۲-۴. بزه‌پوشی

شیوع و آشکار نمودن جرائم جنسی موجب جریحه‌دار شدن احساسات مذهبی مردم می‌گردد از این رو در آموزه‌های اسلامی بر پوشاندن و پنهان داشتن آن تأکید شده است. در اصطلاح جرم‌شناسی به بزه‌پوشی تعبیر می‌شود و مشروعیت آن از آیات قرآنی روایات اسلامی و قاعده درء استفاده می‌شود (کریمی‌پور و میرخلیلی، ۱۳۹۴: ۲). حضرت علی(ع) با آگاهی از پیامدهای ناگوار این جرائم و نیز با توجه به اهمیت آبروی اشخاص و لزوم حفظ آن، بر بزه‌پوشی در جرائم جنسی که به عنف و اکراه محقق نشده بود تأکید داشت. این رویکرد، یک رویکرد اخلاق‌مدار و کیفرزدا مدنظر حضرت بود که خود مقدمه‌ای برای ایجاد حس تنفر از بزه ارتكابی و پشیمانی و جبران خسارت‌های وارده از سوی بزه‌کار است.

گفتمان غربی عدالت ترمیمی به موفقیت در جایگزینی «شرمساری بازسازگارکننده»ی مجرم با هنجارهای اجتماعی به‌جای «شرمساری مخرب» که ویژگی عدالت کیفری سنتی بود، افتخار می‌کند (ساریخانی و خاقانی، ۱۳۹۱: ۸). مطلق شرمسار نمودن بزه‌کار به‌خودی‌خود حسن و مزیت محسوب نمی‌گردد و حتی آن شرمساری که برچسب مجرمیت بر بزه‌کار زده شود، بسیار مخرب است و در واقع با القا این تفکر به بزه‌کار که وی فردی بزه‌کار است و هیئت اجتماع وی را با این عنوان می‌شناسد در جهت سوق دادن وی به ورطه‌ی بزه‌کاری گام برداشته‌ایم، این رویکرد مورد تقبیح حضرت بود و در مقابل شرمساری بازپذیرکننده‌ای که مقدمه برای اصلاح و جبران ضرر و زیان‌های وارده است مورد توجه و تأکید ایشان بود. سیاست جنایی علوی هزار سال قبل از مکتب کلاسیک حقوق جزاء، مباحثی را در این راستا بیان می‌فرماید. در سیره علوی به موارد متعددی برمی‌خوریم که رویه حضرت بر عدم اثبات جرایمی چون زنا و لواط، علی‌الخصوص آن مواردی که در ملاءعام نبوده، است. این رویکرد حضرت با هدف دفاع از اجتماع از رهگذر اصلاح بزه‌کار استوار است. نمونه‌هایی از این رویه در قضاوت‌های حضرت قابل مشاهده است. «مردی نزد امیرالمؤمنین(ع) آمد و گفت: ای امیرالمؤمنین من زنا کرده‌ام مرا پاک کن! حضرت از او روی برگرداند و به اصحاب فرمود هر کدام از شما مرتکب گناه می‌گردد آن را پنهان دارد همچنان که خدا آن را پنهان می‌دارد. مرد گفت: برای پاک شدن از گناه است که چنین اعترافی می‌کنم. حضرت فرمود:

چه پاک شدنی بهتر از توبه است؟ سپس حضرت شروع به صحبت با اصحاب نمود که مرد دوباره گفت: من زنا کرده‌ام. حضرت با طرح سؤالاتی روند بحث را عوض کرد. و فرمود برو و اگر نزد ما نیایی ما به دنبال تو نمی‌فرستیم. بعد از مدتی مرد آمد و گفت: من زنا کرده‌ام مرا پاک کن. حضرت گفت: اگر به نزد ما نمی‌آیدی دنبال تو نمی‌فرستادیم ولی اینک حکم خدا را در مورد تو اجرا می‌کنم (شوشتری، ۱۳۹۴: ۳۲-۳۱).

چنانکه مشاهده شد تأکید و رویه حضرت بر عدم اثبات جرم زنا متمرکز است. در این رابطه حضرت رفتار و سیاست مشابهی نسبت به زنی که محضر حضرت رسید و اقرار به زنا کرد و نیز مردی که خدمت حضرت رسید و اقرار به لواط کرد اتخاذ نمود، حضرت آنان را تشویق به توبه نمود و از اقرار مجدد منع نمود و حتی در مراجعات بعدی آن زن که برای اقرار مجدد آمده بود حضرت وانمود کرد که او را نمی‌شناسد. با توجه به اینکه زنا و لواط مربوط به حیطة شخصی افراد است حضرت می‌کوشد تا جرائم مذکور خصوصاً آن‌هایی که در ملاءعام نبوده به اثبات نرسند. تشویق ایشان بر عدم اقرار شخص به جرایمی از قبیل زنا و لواط و تشویق مرتکبین آن‌ها به توبه در جهت اصلاح و بازگشت مرتکب به جامعه متمرکز است. علاوه بر اقرار شخص مرتکب تمایلی هم به شهادت دیگران بر این جرائم وجود ندارد؛ اجرای حد قذف بر کسانی که کمتر از حدنصاب شهود زنا و لواط^۱ بودند و به نزد حضرت آمدند و بر زنا یا لواط دیگری گواه دادند خود مؤیدی بر این معناست که سیاست حضرت بر بزه‌پوشی و عدم اثبات جرائم جنسی در غیر موارد به عفو و تجاوز است. زنا و لواط چنانچه به عفو و اکراه و اغفال نباشد ستم بر خود است و بزه‌پوشی و تشویق به توبه در این موارد ناظر بر ترمیم ضرر به خود که در اینجا سعادت اخروی مرتکب هم مورد توجه است. علاوه بر چشم‌پوشی در جرائم زنا و لواط توجه حضرت به چشم‌پوشی از لغزش‌های افراد با شخصیت نیز معطوف است که ذکر آن نیز ضروری به نظر می‌رسد. امام علیه السلام در این رابطه فرموده است: «از خطا و لغزش‌های جوانمردان بگذرید که از آنان کسی نمی‌لغزد مگر آنکه دست (لطف) خدا به دست او است که او را {از آن لغزش} بلند می‌نماید {موفق می‌سازد تا از آن خطا و زشتی باز گردد، خلاصه خداوند نیکوکاران را توفیق عطا فرماید تا بر اصلاح خطای خود بکوشند}» (حکمت/۲۰).

۲-۵. پرداخت دیه از بیت‌المال

سیاست جنایی علوی که از اهداف عمده آن محو ظلم و تجاوز به حقوق انسان‌هاست، بدون شک در برابر جرم و جنایت بی‌تفاوت نبوده و به حمایت از بزه‌دیدگان پرداخته است. حمایت از بزه‌دیده در اسلام وجوه مختلفی دارد که در اینجا به فراخور بحث به حمایت از بزه‌دیده با نهاد ترمیمی دیه پرداخته می‌شود. از نظر شرع اسلام اگر انسانی هم نوع خود را بکشد یا یکی از اعضای او را قطع و یا ناقص نماید و یا وی را مجروح کند؛ باید به وی یا وارثانش مال مشخصی پرداخت کند که به آن مال دیه می‌گویند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۴: ۶۷۱/۳). اسلام برای حفظ حیات انسان اهمیت بسزایی قائل است تا جایی که کشتن یک انسان محقون‌الدم را همسان با کشتن تمامی افراد روی زمین و هم‌ردیف با نابودی نسل بشر

۱. حدنصاب شهود در زنا و لواط چهار مرد می‌باشد.

می‌داند (مأئده/۳۲). پرداخت دیه از بیت‌المال شیوه‌ای از جبران خسارت بزه‌دیده توسط امام یا نائب او از دولت اسلامی است که این اموال مرکز دخل و خرج دولت اسلامی نیز است. در رابطه با ماهیت نهاد دیه چهار نظریه عمده از سوی صاحب‌نظران علم حقوق مطرح شده است.

گروهی از حقوقدانان، دیه را دارای ماهیتی صرفاً مدنی و برخی دیگر، آن را واجد ماهیتی صرفاً جزایی بیان کرده‌اند. برخی نیز با تفصیل در این خصوص، در مواردی دیه را دارای جنبه‌ی مدنی و در مواردی دیگر، واجد جنبه‌ی کیفری دانسته‌اند. گروهی از حقوقدانان نیز ماهیتی دوگانه را برای دیه در تمام حالات و موارد آن پذیرفته‌اند (امی، ۱۳۹۶: ۳). با عنایت به کارکرد نهاد دیه و نقش مصالحه‌ای آن در تعارضات و نیز نحوه‌ی بیان آن در فقه اسلامی و موارد پرداخت آن خاصه پرداخت دیه از بیت‌المال، باید پذیرفت دیه ماهیتی جبرانی دارد و هدف از آن جبران بخشی از ضرر و زیان وارد بر بزه‌دیده و نیز ایجاد احساس رضایت نسبی و تشفی‌خاطر بزه‌دیده است. دیه، دارای ماهیت ترمیمی است و می‌توان به غلبه‌ی حالت ترمیمی بر کیفری بودن آن باور داشت. لذا ماهیت ترمیمی دیه، باعث تسهیل رجوع به شیوه‌های ترمیمی در تعیین آن می‌شود. هدف اصلی از تشریح تأسیس دیه، جبران خسارت جسمی و جانی است، حق مسلم {بزه‌دیده}، اختیار کامل در اعمال یا عدم‌اعمال آن است. بنابراین در مورد دیات، به‌راحتی می‌توان رسیدگی را به میانجی‌گری ارجاع نمود (عطاشنه و ایرانی، ۱۳۹۵: ۵۶۳)^۱. هرچند مقدار دیه توسط شرع معین شده است اما مصالحه‌کنشگران جرم به مبلغی بیشتر یا کمتر از مبلغ تعیین شده دیه توسط شرع جائر و لازم‌الاتباع است. در مطالعه منابع فقهی در مورد دیه به مواردی برمی‌خوریم که حاکم موظف است قبل از صدور حکم، طرفین را دعوت به صلح و سازش نماید. با مطالعه در سیره و گفتار حضرت علی(ع) به مواردی برخورد می‌نماییم که در این حوزه موردتوجه حضرت واقع شده است.

در روایتی از امام صادق(ع) آمده است:

حضرت علی(ع) درباره مردی که به قتل رسیده بود و قاتل او معلوم نبود، چنین قضاوت کرد: اگر مقتول اولیای دمی دارد، دیه‌اش را از بیت‌المال مسلمین پرداخت کنید و خون مسلمان به هدر نمی‌رود، زیرا میراث او به امام می‌رسد. بنابراین، دیه‌اش نیز بر عهده امام است و بر او نماز می‌خوانند و او را دفن می‌کنند. درباره مردی که در روز جمعه، بر اثر ازدحام جمعیت از دنیا رفته بود، قضاوت فرمود که دیه او را از بیت‌المال مسلمین بپردازند (عاملی، ۱۴۱۶: ۱۰۹/۱۹؛ اردبیلی، ۱۴۰۹: ۱۴۶/۱۴).

ابوبصیر از امام صادق(ع) روایت می‌کند که ایشان فرمود:

اگر جنازه فرد مقتولی در بیابان پیدا شد، دیه او از بیت‌المال پرداخت می‌شود، زیرا امیرالمؤمنین(ع) می‌فرمود: خون مسلمان به هدر نمی‌رود (عاملی، ۱۴۱۶: ۱۱۲/۱۹).

امیرالمؤمنین(ع) وارد مسجد شد. جوانی نزد ایشان آمد و گفت پدرم به همراه چند تن دیگر به سفر رفته‌اند، الان همه آمده‌اند جز پدر من، پرسیدم پدرم کجاست می‌گویند مرده است پرسیدم پدرم همراه خودش اموالی داشت امام آن‌ها انکار کردند. حضرت میان آن‌ها قضاوت کرد و پس از گرفتن اقرار آن‌ها به

۱. برای اطلاع از نظر مخالف (ن.ک: بهرهمند، ۱۳۸۳: ۷۲).

قتل دوستشان و بردن اموالش حضرت آن‌ها را محکوم به پرداخت خون‌بها و برگرداندن مال (جبران خسارت) نمود (عاملی، ۱۴۱۶، ۱۲۱/۱۹).

۲-۶. توبه

توبه در لغت به معنای بازگشت است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۳/۱؛ الفراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۳۸/۸) و در اصطلاح، عبارت است از پشیمانی بر معصیتی که از آدمی سر زده و عزم بر ترک آن در آینده دارد (نراقی، ۱۳۷۸: ۶۸۷). نهاد توبه دارای ظرفیت‌هایی است که ارتباط عمیقی با اندیشه عدالت ترمیمی دارد. تدقیق و واکاوی در ماهیت توبه، به‌ویژه ارتباط آن با جبران خسارت در جرائمی که دارای بزه‌دیده است، مبین و مؤید هم‌سویی این نهاد با اندیشه عدالت ترمیمی است. تحصیل رضایت زیان‌دیده که یکی از راه‌های آن، جبران زیان وارده است به‌عنوان پیش‌شرط و لازمه‌ی قبولی توبه در جرائم حق‌الناسی مطرح است. ندامت و پشیمانی که نتیجه‌ی تنفر از رفتار ارتكابی است از عناصر توبه است و همین ندامت که در اثر شرمساری و پذیرش اشتباه توسط مرتکب صورت می‌پذیرد صبغه‌ی ترمیمی داشته و علاوه بر تأثیر آن بر پیشگیری از تکرار بزه در مطالعات عدالت ترمیمی جایگاه ویژه و ممتازی دارد.

ماهیت توبه در جرائم با جنبه‌ی حق‌اللهمی، با جرائم واجد جنبه‌های حق‌اللهمی و حق‌الناسی، متفاوت است. اگر در مورد جرائم حق‌اللهمی، ندامت از گناه یا ندامت همراه با تصمیم به عدم ارتکاب گناه یا جرم کفایت کند، در جرائم حق‌الناسی، پشیمانی به‌تنهایی کارساز نیست. به‌طور کلی در جرم حق‌الناسی برای تحقق توبه، تحصیل رضایت زیان‌دیده از جرم، شرط است (نوبهار، ۱۳۹۵: ۸۳۳).

در کلامی از حضرت علی(ع)، توبه با امور زیر محقق می‌شود: پشیمانی از گذشته، تصمیم به عدم بازگشت به گناه، پرداخت حقوق ضایع‌شده‌ی آدمیان در اثر گناه؛ انجام فرایض و واجبات ضایع‌شده؛ تلاش با ریاضت‌های شرعی برای آب‌کردن گوشت‌هایی که از حرام در بدن روییده و تلاش برای زحمت و تحمل درد و رنج در مسیر فرمانبرداری از خداوند (عاملی، ۱۴۰۱: ۳۶۱/۱۱). تلاش برای محو کردن پیامدها و تبعات بزه که از شروط توبه در جرائم با جنبه حق‌الناسی است همبستگی مستحکم و معنادار با عدالت ترمیمی می‌یابد. علاوه بر آن، توجه به شرط تحصیل رضایت و جبران ضرر و زیان بزه‌دیده در فرمایشات حضرت علی(ع) دیده می‌شود.

در تبیین جایگاه حقوقی توبه در سیره عملی حضرت علی(ع) به ذکر و بررسی دو مورد از پذیرش توبه توسط ایشان می‌پردازیم: «روزی امیرالمؤمنین(ع) با جمعی از اصحاب بودند که جوانی آمد و گفت: یا امیرالمؤمنین! من بر پسری دخول کردم، مرا پاک کن. حضرت فرمود: این چه سخنی است که می‌گویی؟ تو بیماری صفرآ به سراغت آمده که چنین سخنی می‌گویی؟ دنبال کار خودت برو. آن جوان رفت و روز دیگر آمد و گفت: یا امیرالمؤمنین! من لواط کرده‌ام، مرا پاک کن. باز حضرت فرمود: دنبال کار خودت برو، شاید صفرآ و سوداء بر تو غلبه کرده که این‌گونه سخن می‌گویی. آن جوان رفت و روز سوم آمد و همان گفت و همان جواب شنید. چون مرتبه چهارم اقرار کرد آن حضرت فرمودند: ای مرد! دانسته باش که رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در این عمل سه حکم فرموده است، اکنون هر کدام را می‌خواهی اختیار

کن. اول: آنکه با شمشیر گردن تو را بزنند. دوم: انداختن از بلندی با حالتی که دست و پایت بسته باشد. سوم: سوزانیدن به آتش. گفت: کدام یک از این سه حکم سخت تر است؟ حضرت فرمود: سوختن به آتش. مرد گفت: من سوختن به آتش را انتخاب کردم. آن وقت امیرالمؤمنین فرمود: اکنون خودت را برای این کار آماده کن. مرد گفت: حاضریم یا امیرالمؤمنین! فقط اجازه بدهید دو رکعت نماز به جای بیاورم. حضرت فرمود: بخوان. صحابه آن حضرت همه نگران آن منظره حزن آور بودند که آن جوان با کمال خضوع و خشوع دو رکعت نماز به جای آورد و در تشهد نشست و پس از سلام سر به جانب آسمان بلند کرد و گفت: پروردگرم! من مرتکب گناهی شده‌ام که تو می‌دانی و از عذاب تو می‌ترسم و به خدمت وصی رسول خدا(ص) پسر عموی حضرت مصطفی آمدم. ایشان مرا میان سه نوع عذاب مخیر کرد و من سخت‌ترین و اشد آن‌ها را اختیار کردم که مرا از گناه پاک بنماید. خداوندا! از رحمت تو سؤال می‌کنم که این سوختن را در دنیا کفاره گناه من قرار بدهی و مرا در آخرت نسوزانی. از کلمات آن جوان سیلاب اشک از چشم امیرالمؤمنین و سایر اصحاب آن حضرت جاری گردید. سپس آن جوان از جای برخاست و خود را در چاله آتش با چشم گریان انداخت. امیرالمؤمنین(ع) چون پرنده شکاری عجله کرد و دوید دست آن جوان را گرفت و از آتش بیرون آورد و فرمود برخیز ای جوان! هر آینه ملائکه آسمان و زمین را به گریه درآوردی، به درست که خداوند متعال توبه تو را قبول کرد، پس استوار باش که مثل این عمل را دیگر مرتکب نشوی (طوسی، ۱۴۱۲: ۵۳/۱۰). دیده می‌شود آنجا که غایت مجازات که همانا اصلاح فرد و حفاظت از جامعه در برابر تعدیات بعدی وی است با توبه‌ی شخص و پذیرش این نهاد ترمیمی محقق گردید و حضرت دیگر مجال و وجهی برای اعمال مجازات قائل نگردید. «مردی نزد امیرالمؤمنین(ع) آمد و به دزدی خود اعتراف نمود. امام به وی فرمود: آیا {چیزی} از قرآن می‌دانی؟ گفت: آری! سوره‌ی «بقره» را می‌دانم. حضرت فرمود: دستت را در عوض آن سوره به تو بخشیدم. اشعث گفت: آیا حدی از حدود خدا را تعطیل می‌کنی؟ حضرت علی(ع) به وی فرمود: تو از احکام خدا چه می‌دانی؟، و ادامه داد: اگر اثبات حد، با گواه و شاهد باشد امام نمی‌تواند از آن درگذرد، ولی اگر مُثَبِّت حد، اقرار خود جانی باشد اختیار دارد و می‌تواند او را عفو کند و یا حد را بر وی جاری سازد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۴/۴).

نتیجه‌گیری

برآیند این مقاله با هدف بررسی عدالت ترمیمی در اندیشه و سیره امام علی(ع) به شرح ذیل قابل بیان است:

۱. دیدگاه حضرت علی(ع) نسبت به عدالت کیفری دیدگاهی نقادانه است نه انکارگرایانه، با تدقیق در اندیشه و سیره حضرت درمی‌یابیم که ایشان معتقدند عدالت کیفری و عدالت ترمیمی دو بازوی حقوق است که هر کدام بسته به اقتضاء زمان، مکان، شرایط و اوضاع و احوال کارکردی مفید، مثبت و به نفع جامعه و کنشگران جرم دارد که لازم است با شناخت جمیع مؤلفه‌های ذکر شده به هدف حقوق کیفری نائل آمد.

۲. علی‌رغم پرداختن به جلوه‌های ترمیمی عدالت در این مقاله، برآیند نوشتار حاضر، به‌هیچ‌وجه برچیدن نظام عدالت کیفری نیست، اما می‌توان بشارت یک نظام کارآمد و کم‌هزینه را برای مدیریت جرم در اجتماع، از اندیشه و سیره علوی دریافت.
۳. تأکید آموزه‌های جزایی در اندیشه و سیره امام علی(ع) بر نهادهای سازش، اصلاح ذات‌البین، پرداخت دیه از بیت‌المال، بزه‌پوشی، توبه و شناسایی قلمرو وسیع تأثیرگذاری آن‌ها بر سقوط کیفر، مبین دیدگاه کمینه‌گرای حضرت در مورد مجازات است.
۴. بسترهای تاریخی عدالت ترمیمی در اندیشه و سیره امام علی(ع) که در ذیل سنت یکی از منابع مهم شرعی است و به‌عنوان یکی از منابع الزام‌آور حقوق کیفری مطرح است تأثیر فراوانی در پذیرش جلوه‌های این الگو در فرایند رسیدگی‌های قضایی دارد. لذا نوشتار حاضر با بازخوانی و بازاندیشی سیره و روش حضرت علی(ع) کوشیده تا با ارائه رهیافتی هم‌سو با موازین اسلامی در جهت نیل به یک نظام حقوقی کم‌هزینه و کارآمد که منطبق بر آموزه‌های حقوقی علوی باشد معرفی نماید.
۵. ترکیب عقلانی و کارآمد دو نظام عدالت کیفری و عدالت ترمیمی، مانند آنچه حضرت علی(ع) بدان عمل می‌نمود، آینده‌ی روشن، امیدبخش و کم‌هزینه‌ای را برای کنشگران جرم، اجتماع، نظام عدالت کیفری و پیشگیری از جرم رقم می‌زند.
۶. عدالت ترمیمی را می‌توان جزئی از خانواده‌ی بزرگ عدالت اجتماعی به‌شمار آورد؛ زیرا به نحو احسن، اهداف عدالت اجتماعی را که مبتنی بر فرصت‌دهی به افراد، عدم انزوای بخشی از اجتماع و نیز دوری از خشونت است، محقق می‌سازد. این رویکرد در اندیشه امام علی(ع) جایگاه رفیعی دارد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ ق). من لایحضره الفقیه، ج ۴. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الأنصاری الرویفی الإفريقي، جمال الدین ابن منظور. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب، ج ۱، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- البهی، محمد. (۱۳۶۲). مفاهیم اخلاقی و عقیدتی قرآن. ترجمه محمدصادق سجادی. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- الفراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق). العین، ج ۸، چاپ دوم. قم: دارالمحرفه.
- اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۹ ق). مجمع الفائده و البرهان. ج ۱۴. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- امی، احمد. (۱۳۹۶). «ماهیت نهاد دیه از منظر فقه اسلامی و حقوق کیفری ایران»، فصلنامه حقوق پزشکی. سال یازدهم، شماره ۴۳، ۴۷-۶۹.
- برایت ویت، جان. (۱۳۹۵). «عدالت ترمیمی و تنظیم گری پاسخگو». ترجمه ایمان شاه بیگی. در مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی عدالت ترمیمی و پیشگیری از جرم. زیر نظر محمد فرجیها. ۲۰۳-۱۵۵. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- بهره مند، حمید. (۱۳۸۳). جلوه های عدالت ترمیمی در حقوق ایران. با راهنمایی علی حسین نجفی ابرندآبادی. پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی، دانشگاه امام صادق(ع).
- توپسرکانی، محمد نبی بن احمد. (۱۴۱۳ ق). لئالی الاخبار، ج ۲. قم: مکتبه العلامه.
- حر عاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۶ ق). وسائل الشیعه، ج ۱۹. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آل البیت (علیها السلام).
- دشتی، محمد. (۱۳۸۵). ترجمه نهج البلاغه، چاپ اول، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). مفردات الفاظ قرآن، ترجمه غلامحسین خسروی، ج ۱ و ۲. تهران: مرتضوی.
- رحیمی نژاد، اسماعیل. (۱۳۸۹). «دکترین احیای نفس و رابطه آن با عدالت ترمیمی». فصلنامه حقوق تطبیقی. شماره ۸۲، ۱۴۴-۱۲۷.
- ساریخانی، عادل و خاقانی اصفهانی، مهدی. (۱۳۹۱). «نقد عدالت ترمیمی در گفتمان جرم شناسی غربی از منظر سیاست جنایی قرآن کریم»، کاوشی در معارف قرآنی. سال اول، شماره اول، ۴۹-۶۳.
- شریعتمداری، جعفر. (۱۳۷۷). شرح و تفسیر لغات براساس تفسیر نمونه. ج ۲. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- شوشتری، شیخ محمدتقی. (۱۳۹۴). قضاوت های امیرالمؤمنین(ع). چاپ دوم. قم: انتشارات هزاره دانش.
- شیرازی، عباس. (۱۳۸۵). «پارادایم های عدالت کیفری، عدالت سزادهنده و عدالت ترمیمی». مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۷۴، ۲۴۶-۲۱۳.

- حاج سید جوادی، صدر و بهاء‌الدین خرمشاهی، احمد. (۱۳۷۵). دایرة المعارف تشیع. ج ۲. تهران: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌ال‌بیت(ع).
- صفاری، علی. (۱۳۹۵). «دیه در حقوق اسلامی؛ یک جایگزین ترمیمی (غیرکیفری و بزخ دیده محور) برای جرائم نسبت به اشخاص». در مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی عدالت ترمیمی و پیشگیری از جرم، زیر نظر محمد فرجیها. ۵۰۳-۵۲۱. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۴۱۲ق). تهذیب‌الاحکام فی شرح‌المقنعه. ج ۱۰. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- عاملی، محمد (۱۴۰۱ق). وسائل‌الشیعه، ج ۱۱. تهران: اسلامیه.
- عطاشنه، منصور و ایرانی، امیر. (۱۳۹۵). «آیین فصل و کارکرد پیش‌گیرانه ترمیمی از تکرار جرم، مطالعه موردی ده قبیله بزرگ عرب در شهر اهواز». در مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی عدالت ترمیمی و پیشگیری از جرم، زیر نظر محمد فرجیها. ۵۵۵-۵۸۳. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- عمید، حسن. (۱۳۸۹). فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات راه رشد.
- غلامی، حسین. (۱۳۸۳). «عدالت ترمیمی»، در مجموعه مقالات در تجلیل از استاد دکتر محمد آشوری، تهران: نشر سمت.
- ----- (۱۳۸۵). عدالت ترمیمی. تهران: نشر سمت.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۷۹). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. مترجم سید جعفر سجادی. تهران: طبع و نشر.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۳). مراقبت و تنبیه. چاپ دوازدهم. تهران: نی.
- کرمی‌پور، مصطفی و میرخلیل، سید محمود. (۱۳۹۴). جایگاه بزه پوشی در جرائم جنسی از منظر فقه و حقوق موضوعه ایران. کنفرانس ملی چارسوی علوم انسانی. شیراز.
- کلینی‌الرازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۶۵). الاصول من‌الکافی. ج ۲. تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
- کوشکی، غلامحسین؛ حسین‌وند، موسی. (۱۳۹۵). «سنت میانجی‌گری در قوم بختیاری؛ هم‌سو با آموزه‌های عدالت ترمیمی»، در مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی عدالت ترمیمی و پیشگیری از جرم. زیر نظر محمد فرجیها. ۶۷۵-۷۰۶. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار الجامعه لدرر الاخبار الاثمه الاطهار(ع). ج ۷۴. چاپ دوم، بیروت: انتشارات مؤسسة الوفا.
- معین، محمد. (۱۳۸۸). فرهنگ معین، ج ۲. چاپ بیست و ششم. تهران: امیرکبیر.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۳۸۷). فی ظلال نهج‌البلاغه؛ تحقیق و پژوهش سامی‌الفریری. مترجم محمدجواد معموری. ج ۴. قم: دارالکتب الاسلامی.
- موسوی مجاب، سید دُرید و پارسایی، رضا. (۱۳۹۵). «راهبرد پیش‌گیرانه برنامه عدالت ترمیمی در پرتو نظریه شرمساری»، در مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی عدالت ترمیمی و پیشگیری از جرم، زیر نظر محمد فرجیها. ۷۷۳-۷۵۶. تهران: تربیت مدرس.

-
- نجفی ابرنآبادی، علی حسین؛ شادمان فر، محمدرضا و توجهی، عبدالعلی. (۱۳۸۷). «اصلاح ذات‌البین و نظریه عدالت ترمیمی». فصلنامه مدرس علوم انسانی، دوره ۱۲، شماره ۳، ۱۹۳-۲۲۲.
 - نراقی، احمدبن محمد مهدی. (۱۳۷۸). معراج السعاده، قم: هجرت.
 - نوبهار، رحیم. (۱۳۹۵). «نهاد توبه و عدالت ترمیمی: چشم انداز اسلامی»، در مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی عدالت ترمیمی و پیشگیری از جرم، زیر نظر محمد فرجیها. ۸۴۱-۸۲۴. تهران: تربیت مدرس.
 - هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۹۴). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیه السلام، ج ۳. قم: مرکز پژوهش‌های فارسی‌العربی.
 - Miller, S. L. and LeeAnn, I. (2013). "Using Restorative Justice for Gendered Violence: Success With a Postconviction Model", **Feminist Criminology**, Vol. 8(4): 247-268.