

## **Returning Criminals to Society in the Light of the Jurisprudential Mechanism of Shame <sup>1</sup>**

**Rahman Saboohi**

Ph.d in criminology and criminal Law at Qom University; Qom, Iran,  
saboohi.rahman@yahoo.com

**Mohammadali Hajidehabadi** 

Associate Professor of criminology and criminal Law at Qom University; Qom,  
Iran; (Corresponding Author); dr-hajidehabadi@yahoo.com

Receiving Date: 2023-06-20; Approval Date: 2024/06/19

**Justārḥā-ye  
Fiqhī va Uṣūlī**


Vol.10, No.34  
Spring 2024

**205**

### ***Abstract***

Shame and modesty are one of the most important religious patterns of preventing sin and crime in Islamic teachings, which have been emphasized greatly. This religious model of prevention of crime in Islam is based on solid foundations such as emphasizing the human dignity of individuals, divine mercy, divine supervision, calling for the unity of the Islamic society around the axis of Oneness and Monotheism, cooperation and fanatical solidarity, and of course the spiritual dimension of shame. In the field of criminology, paying attention to shame and using it in order to rehabilitate and

1. *Hajidehabadi. M. ; (2024); “ Returning Criminals to Society in the Light of the Jurisprudential Mechanism of Shame” ; Jostar\_ Hay Fiqli va Usuli; Vol: 10; No: 34; Page: 205-236;*

10.22034/jrj.2024.66617.2664



This Article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

resocialize criminals, the main approach is the theory of accepting shame, which seeks to replace the shame of committing a criminal act instead of the shame of the criminal, in order to reform and socially accept criminality in society. The main question of this study is, what is the approach of Islamic penal jurisprudence to the shame of the re-acceptor? Using the descriptive-analytical method and library resources, this study tries to analyze the jurisprudential foundations and applications of this theory in Islamic jurisprudence and law. The findings of this study show that in addition to the above-mentioned foundations, the applications of pardon and forgiveness, repentance, hiding the crime, reconciliation between two people, restorative justice, and judge consolidation are in line with the policies of the theory of re-accepting shame in Islamic criminal jurisprudence.

**Keywords:** Shame, Re-accepting Shame, Reconciliation Between Two People, Restorative Justice, Stigmatizing.

**Justārḥā-ye  
Fiqhī va Uṣūlī**

Vol.10, No.34  
Spring 2024

**206**

# بازگشت مجرمان به جامعه در پرتو مکانیسم فقهی شرمساری<sup>۱</sup>

رحمان صبوحي

دانش آموخته دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم؛ قم- ایران و قاضی تعزیرات حکومتی استان اصفهان.  
(نویسنده مسئول). رایانامه: dr-hajidehabadi@yahoo.com

محمدعلی حاجی ده‌آبادی  ID

دانشیار گروه حقوق و جرم‌شناسی دانشگاه قم. قم- ایران. رایانامه: saboohi.rahman@yahoo.com



تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۳۰

## چکیده

شرم و حیا یکی از مهم‌ترین الگوهای دینی پیشگیری از گناه و جرم در آموزه‌های اسلامی است که بر آن تأکید فراوانی شده است. این الگوی دینی پیشگیری از جرم در اسلام مبتنی بر مبانی مستحکمی همچون تأکید بر کرامت انسانی افراد، رحمت الهی، نظارت الهی، دعوت به اتحاد جامعه اسلامی حول محور وحدانیت و توحید، تعاون و عصبیت و البته بعد معنوی شرم است. در حوزه جرم‌شناسی نیز توجه به شرم و به کارگیری آن به منظور بازپروری و بازاجتماعی شدن مجرمین، رویکرد اصلی نظریه شرمساری بازپذیرکننده است که در پی جایگزین ساختن شرمساری از ارتکاب فعل مجرمانه به جای شرمساری از بزهکار، به منظور اصلاح و بازپذیری اجتماعی مجرم در جامعه است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که رویکرد فقه جزایی اسلام به شرمساری بازپذیرنده چیست؟

۱. صبوحي، رحمان و حاجی ده‌آبادی، محمدعلی. (۱۴۰۳). بازگشت مجرمان به جامعه در پرتو مکانیسم فقهی شرمساری. فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۱۰ (۳۴). صص: ۲۰۵-۲۳۶

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای می‌کوشد تا مبانی فقهی و کاربست‌های این نظریه در فقه و حقوق اسلامی را مورد بررسی قرار دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که علاوه بر مبانی ذکرشده، کاربست‌های عفو و صفا، توبه، بزه‌پوشی، اصلاح ذات‌البین و عدالت ترمیمی و قاضی تحکیم همسو با سیاست‌های نظریه شرمساری بازپذیرکننده در فقه جزایی اسلام است.

**کلیدواژه‌ها:** شرم، شرمساری بازپذیرکننده، اصلاح ذات‌البین، شرم‌انگ زننده، عدالت ترمیمی، برجسب‌زنی.

### مقدمه

حیاء و شرم یکی از مفاهیمی است که در منابع اسلامی به‌عنوان الگوی رفتاری بشر برای پیشگیری از جرم و انحراف بر آن تأکید شده است. به‌طور مثال در قرآن کریم و در داستان حضرت آدم علیه السلام و حوا، زمانی که این دو از میوه ممنوعه خوردند و حجاب و پوششی که تا آن زمان در مقابل یکدیگر داشتند برداشته شد و در مقابل یکدیگر برهنه شدند و جامه‌های ایشان فروریخت، ایشان به‌سبب این برهنگی جسمی، شرمسار شده و شروع به پوشاندن خود کردند. روایت این داستان در آیه ۱۲۱ از سوره طه این‌گونه بیان شده است: «پس هر دو [به‌سبب وسوسه شیطان] از میوه آن [درخت] خوردند، در نتیجه شرمگاهشان بر آنان پدیدار شد و شروع به چسباندن برگ‌های درختان بهشت بر [شرمگاه] خود کردند.» (طه/۱۲۱)

از این داستان می‌توان این‌گونه برداشت کرد که شرم و شرمساری یکی از احساسات فطری و مفاهیم اخلاقی است که از ابتدای خلقت در وجود انسان نهادینه شده است. از منظر منابع اسلامی حیاء و ایمان، دو امر قرین یکدیگر هستند که اگر یکی از آن‌ها از بین برود، دیگری هم از بین خواهد رفت (کلینی، ۱۴۰۷، ۱۰۶/۲). شرم و حیاء به‌دلیل تأثیر شگرفی که در ایمان انسان‌ها دارد، در اسلام از جایگاه بالایی برخوردار است، بر اساس روایات نقل‌شده، ایمان و حیای همراه و ملازم یکدیگر و حتی رأس مکارم اخلاقی شناخته شده و نگه‌دارنده نفس از زشتی‌ها محسوب شده است (نراقی، ۱۳۷۷، ۱۰). این روایات که در این پژوهش به‌عنوان یکی از مبانی شرمساری بازپذیرکننده در فقه اسلامی بدان پرداخته خواهد شد، نشان

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۴  
بهار ۱۴۰۳

۲۰۸

می‌دهد که شرم، هم فضیلتی دینی و هم عاملی بازدارنده برای پیشگیری از گناه و جرم است و به شکل‌گیری نظریات مبتنی بر شرم و حیاء در علوم نوینی همچون جرم‌شناسی و به تدریج و با پیشرفت علم و پیوند مفاهیم اخلاقی به سایر علوم، کمک بسیار کرد. سازوکار این پیوند از پاسخ به این پرسش به وجود آمد که جرم چیست و چگونه می‌توان آن را کنترل کرد؟ در پاسخ به این پرسش جرم‌شناسان معتقدند که جرم پدیده‌ای چندوجهی است که محصول عوامل و پدیده‌های نامطلوب سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است. در یک سده اخیر مطالعات گسترده‌ای برای شناسایی و تبیین علل وقوع جرم، انجام شده است که نشان می‌دهد حوزه اجتماع و فرهنگ، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مؤثر بر وقوع جرایم است و جرم‌شناسان برای تبیین نقش آن‌ها در وقوع جرم، نظریات متعددی را مطرح کرده‌اند. یکی از این نظریات که در سه دهه اخیر توسط جان بریث‌ویت<sup>۱</sup> جرم‌شناس استرالیایی شکل گرفته، نظریه شرمساری بازپذیرکننده<sup>۲</sup> است که بر مبنای مفهوم شرم و چگونگی کاربست آن در مواجهه با جرم به وجود آمده است و مدعی است که در پی جبران عدم توفیق نظریه‌های پیشین جرم‌شناسی و ارائه راه‌حل نوینی برای تبیین جرم است. نظریه شرمساری بازپذیرکننده را می‌توان یک نظریه فرهنگ محور توصیف کرد که با مهم دانستن ساختارهای فرهنگی - اجتماعی، بر پذیرش مجرم در جامعه و بازگشت او یا به تعبیر بهتر، ادغام مجدد او در جامعه، تأکید دارد. به‌طور کلی این نظریه دو هدف عمده را دنبال می‌کند؛ نخست قالب‌ریزی برای طراحی مجدد یافته‌های جرم‌شناسی نظریه‌های پیشین همچون نظریه برجسب‌زنی<sup>۳</sup>، کنترل<sup>۴</sup>، فرصت‌های افتراقی<sup>۵</sup> و یادگیری اجتماعی<sup>۶</sup>. دوم خلق یک نظریه جدید که بر دو

بازگشت مجرمان به  
جامعه در پرتو مکانیسم  
فقهی شرمساری  
۲۰۹

1. John Braithwait
2. Reintegrative shaming
3. Labelling
4. Control
5. Differential situation
6. Social learning

انگاره (پارادایم) مهم تأکید دارد: نخست شرمساری انگ زنده<sup>۱</sup> و دوم شرمساری باز پذیرکننده.<sup>۲</sup> فرض این نظریه آن است که در شرمساری انگ زنده (برچسب زنده) فرد محکوم با طرد و انزوا از جامعه در مسیری نو از انحراف کشیده شده که بر اثر نوع واکنش اجتماعی منفی نسبت به او، توانایی بالقوه برای بازگشت به جرم را پیدا می‌کند و در انگاره شرمساری باز پذیرکننده اجتماعی، مجرم نه تنها از جامعه محلی و جامعه گسترده اطراف خود دور نمی‌شود بلکه با توسل به شیوه‌هایی همچون پذیرش اشتباه و تلاش برای جبران آن، توبه، عذر تقصیر و بازگشت به شرایط پیش از وقوع جرم، مقدمات ورود مجدد او به جامعه مهیا می‌شود.

این نظریه معتقد است که شرم انگ زنده محصول فرآیند کیفی برچسب زنده نظام حقوقی و کیفری است؛ زیرا که برچسب مجرمانه در جامعه منجر به طرد و انزوای انسان خطاکار شده و در نتیجه فرآیند باز پذیری وی را مختل می‌کند. در نظریه شرمساری باز پذیرکننده تفاوت اصلی میان شرم باز پذیرکننده و شرم انگ زنده در شدت و حدت شرم نیست بلکه در فرآیند و نتایج شرمساری است؛ در شرمساری باز پذیرکننده دوره زمانی شرم کوتاه و مقطعی است و با گذشت و بخشش مجرم به پایان می‌رسد و همچنین در بازه زمانی که شرم انجام می‌شود، اقداماتی برای حفظ علقه‌های اجتماعی و دوستی یا احترام صورت می‌گیرد (کلن و اگنو، ۲۰۱۱، ۲۵۸).<sup>۳</sup>

بر مبنای پرهیز از این انگ و برچسب مجرمانه‌ای که این نظریه آن را مبنای تکرار جرم و انحراف در جامعه برای مجرم می‌داند، بریثویت رویکردهای عدالت ترمیمی<sup>۴</sup> را به عنوان بدیل و جایگزین رسیدگی رسمی قضایی<sup>۵</sup> پذیرفته است و آن را به عنوان یک راه حل مناسب برای دوری از انگ و برچسب مجرمانه و در نتیجه باز پذیری مجرمین در جامعه می‌داند. در واقع این نظریه عدالت ترمیمی را سازوکار

1. Stigma shaming
2. Reintegration shaming
3. Cullen, Francis T & Robert Agnew
4. Restorative justice
5. Alternative of formal penal court

تحقق شرمساری بازپذیرکننده می‌داند. نظریه شرمساری بازپذیرکننده سه وجه بارز دارد که آن را از سایر نظریات جرم‌شناسی متمایز می‌سازد؛ نخست آنکه به کنترل اجتماعی، صبغه (رنگ و بوی) اخلاقی می‌بخشد و عنان کنترل جرم را به دست مردم و جامعه می‌بخشد؛ دوم آنکه برخلاف برخی از نظریات جرم‌شناسی که بیانی انفعالی از رفتار مجرمانه ارائه می‌دهند، شکل فعال‌تری از اراده مجرم را می‌پذیرد؛ سوم آنکه به صورت بندی فرآیندی از کنترل اجتماعی می‌پردازد که متکی بر سازوکارهای شرمساری و بازپذیری است و در بافت جوامع شرقی به شدت قابل رؤیت است. این سه ویژگی که در جامعه ایران در قالب مفاهیمی همچون شرم، حیاء، گناه و مفاهیمی از این دست دیده می‌شود، ارزش‌هایی است که در سیاست جنایی ایران دارای جایگاه خاصی است و همین جایگاه سبب می‌شود تا بتوان نظریه شرم بازپذیرکننده و به تبع آن راهبرد شرم بازپذیرکننده را به عنوان یک نظریه قابل اتکا برای مقابله با جرم در جامعه ایران تبیین نمایم.

شرمساری در اسلام و نظریه بریث‌ویت در یک نقطه از یکدیگر جدا می‌شوند، در نظریه بریث‌ویت شرم بازپذیرکننده مبتنی بر مفاهیم و الگوهای عینی و عمدتاً با نگاه به جامعه و محوریت آن، شرم از جامعه و مردم است و حال آنکه در آموزه‌های اسلامی شرمساری از مردم، پایه و اساس شرم از خداوند است و در برخی از روایات گفته شده است: «من لایستحیی من الناس ولا یخاف الله سبحانه» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۵، ۹۸)؛ کسی که از مردم حیا نکند از خداوند نیز نمی‌ترسد. تأکید بر حضور خداوند و لزوم شرم از ایشان یکی از محل‌های نزاع و اختلاف میان شرمساری دینی و نظریه بریث‌ویت است. آیات متعددی از قرآن کریم وجود دارد که خداوند خود را ناظر بر انسان دانسته و او را از خطا و گناه بر حذر داشته است: ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (حدید/۴) و از سوی دیگر تأکید بر آنکه در اسلام شرم و حیاء جزئی از دین محسوب می‌گردد: «إن الحیاء من شرائع الإسلام» که با عباراتی همچون؛ شرمساری از نشانه‌های ایمان است،<sup>۱</sup> آمده است و دلالت بر این موضوع دارد که

بازگشت مجرمان به  
جامعه در پرتو مکانیسم  
فقهی شرمساری

۲۱۱

۱. امام حسن علیه السلام: «لا حیاء لیّن لادین لهُ» (ر.ک: مجلسی دوم، ۱۴۰۳، ۱۱۱)

شرم، نقش مهمی در آموزه‌های دین اسلام دارد. این تأکید در اسلام همواره بر ارزش‌هایی همچون تقوا و ایمان، اخلاق، دوری از فعل قبیح و گناه استوار بوده است که نشان‌دهنده یک الگوی خودکنترلی رفتاری در جهت تطابق با هنجارهای شرعی و اخلاقی است و حال آنکه در نظریه شرمساری بازپذیرکننده بیش از هر چیز بر همبستگی اجتماعی به‌عنوان مهم‌ترین عامل شرمساری در جامعه تأکید شده است. از آنجا که احکام جزایی اسلام در راستای بازداری انسان از گناه و جرم و تہذیب اخلاقی او و نیز جبران خسارات وارده به مجنی‌علیه است، اهدافی که از مجازات‌ها و تدابیر مقرر در نظام کیفری اسلام قابل استنباط است و گاه بر آن تصریح شده است، بحث از شرمسارسازی بزهکاران به گونه‌ای که از گذشته خویش نام گذشته و مسیر صواب در پیش گرفته و عنصری مطلوب برای جامعه باشد از منظر فقهی جای واکاوی دارد. در همین راستا پرسش اصلی‌ای که این پژوهش بدان می‌پردازد آن است که نظام کیفری فقهی دارای چه عناصر و کارکردهایی در حوزه شرمساری بازپذیرکننده است؟ و چگونه می‌توان این ظرفیت را تقویت نمود؟ در راستای تبیین این پرسش ذکر این نکته مهم است که در نظریه شرمساری بازپذیرکننده، شرم مفهومی صرفاً زمینی و در تعامل با جامعه رخ می‌دهد اما نگاهی بر آموزه‌های اسلامی و به‌ویژه قرآنی نشان می‌دهد که شرمساری در فقه اسلامی علاوه بر جلوه‌های زمینی و اجتماعی خود، همراه با جلوه‌های معنوی و الهی است (شرم از خدا و پیامبر و امامان علیهم‌السلام و فرشتگان) است و این امر منجر به پیشگیری و بازدارندگی مضاعف از گناه و جرم می‌شود.

پژوهش‌های صورت گرفته در این حوزه عمدتاً رویکردی تحلیلی نسبت به این موضوع داشته‌اند؛ مانند رساله دکتری محمدرضا حسنی با عنوان «شرمساری بازپذیرکننده و بزهکاری؛ تحلیل جامعه‌شناختی نظریه شرمساری بریتویت در بستر خانواده» (حسنی، ۱۳۸۴) او اشاره می‌کند که در این پژوهش، تلاش دارد تا به روش پیمایش و متغیرمحور، متغیرهای شرمساری بازپذیرکننده، تحلیل فشار، همانان بزهکار، تعلق و وابستگی، ارزش‌های اخلاقی و انتظار شرم در دانش‌آموزان شهر تبریز را بررسی کند. همچنین مقاله «شرمساری بازپذیرکننده به‌مثابه راهبرد فرهنگی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۴

بهار ۱۴۰۳

۲۱۲



در کنترل جرم» (علیوردی نیا و حسنی، ۱۳۹۳) که به بررسی دلالت‌های سیاسی و فرهنگی نظریه شرمساری بازپذیرکننده می‌پردازد و نیز می‌توان به مقاله «الگوی شرمسار کردن بزهکاران در سوره یوسف عَلَيْهِ السَّلَام» (قاسمی مقدم وقاسمی مقدم، ۱۳۹۸) اشاره نمود که به بررسی الگوهای شرمساری بازپذیرکننده در سوره یوسف عَلَيْهِ السَّلَام می‌پردازد.

نوآوری‌های این پژوهش نسبت به پژوهش‌های فوق‌الذکر را می‌توان نخست در تنقیح مبانی نظریه شرمساری بازپذیرکننده در آموزه‌های اسلامی و دوم انطباق رویکردهای حقوق اسلامی با عناصر ساختاری این نظریه دانست. بر این اساس پژوهش حاضر با طرح این پرسش که مبانی نظریه شرمساری بازپذیرکننده در فقه اسلامی چیست؟ و چه کاربست‌هایی در حقوق اسلامی دارد؟ در سه مبحث شکل گرفته است؛ در مبحث نخست مفاهیم شرم، حیاء و شرمساری مورد بررسی قرار گرفته و در مبحث دوم مبانی شرمساری بازپذیرکننده در آموزه‌های فقهی اسلامی و در مبحث سوم کاربست‌های منطبق با نظریه در فقه اسلامی مورد واکاوی قرار گرفته است.

بازگشت مجرمان به  
جامعه در پرتو مکانیسم  
فقهی شرمساری  
۲۱۳

## ۱. ماهیت شرم و حیا

به‌منظور آشنایی با نظریه شرمساری بازپذیرکننده، لازم است نخست به شناخت مفاهیم شرم و حیاء بپردازیم. از این‌رو ابتدا به تعریف شرم و حیاء و مفهوم آن در آموزه‌های اسلامی و شرمساری بازپذیرکننده می‌پردازیم.

### ۱/۱. مفهوم شرم و حیاء در فقه اسلامی

حیا یکی از فضائل دینی است که بر اساس روایتی از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خوی دین است (متقی الهندی، ۱۴۰۱، ۱۱۹). حیاء در لغت از ماده «ح ی ی» آمده و برخی مفسرین برای آن دو معنا در نظر گرفته‌اند؛ «حیات» در مقابل مرگ و دیگری «حیاء» مخالف وقاحت (فراهیدی، ۱۴۰۰، ۳۱۸). حیاء معانی شرمساری و خجالت، توبه و حشمت (دهخدا، ۱۳۷۷، ۸۳۴) و عفت و عقیف نیز است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۴۲۹). حیاء در اصطلاح به تسلط بر نفس می‌گویند که موجب بازداشتن از عمل قبیح و

انزجار از عمل خلاف اخلاق از ترس افشا و برملا شدن است (مجلسی دوم، ۱۴۰۴، ۱۸/۱۸۷). در این مفهوم، حیاء حالت درونی بازدارنده از عمل است؛ یعنی وقتی حیاء در انسان برانگیخته می‌شود، حالتی بازدارنده ایجاد می‌شود که مانع انجام عمل ناپسند می‌گردد (پسندیده، ۱۳۸۵، ۱۲-۱۱).

اگرچه از برخی روایاتی که از معصومین علیهم‌السلام رسیده است می‌توان دریافت که حیاء و شرم با یکدیگر مترادف است لیکن دو تفاوت اصلی باهم دارند: نخست آنکه حیاء هم عاملی بازدارنده است و هم وادارنده؛ یعنی هم انسان را از گناه و فعل و ترک فعل حرام بازمی‌دارد و هم انسان را به انجام کارهای پسندیده وادار می‌کند (پسندیده، ۱۳۸۵، ۱۷) لیکن در شرم تجربه‌ای از ضعف و خوار شدن وجود دارد. دوم آنکه حیاء مبتنی بر شناخت محدودیت‌های ذاتی و اجتناب‌ناپذیر در انسان است (ایزبرگ، ۱۹۴۹، ۸) که از سوی اشخاص ناظر بر اعمال انسان شکل می‌گیرد و از دیدگاه فقه اسلامی قرین با ایمان است که اگر یکی از آن‌ها از بین برود، دیگری هم از بین خواهد رفت (کلینی، ۱۴۰۷، ۱۰۶).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۴

بهار ۱۴۰۳

۲۱۴

## ۲/۱. شرمساری بازپذیرکننده و شرمساری انگ‌زننده

در نظریه شرمساری بازپذیرکننده، شرمساری به‌عنوان عمل یا رفتاری تأدیبی یا انضباطی در نظر گرفته می‌شود که به معنای تمام فرآیندهای اجتماعی ابراز نارضایتی است که باهدف پشیمان ساختن شخصی است که توسط اشخاص آگاه به شرمساری، شرم‌منده یا محکوم می‌شوند (بریث‌ویت، ۱۳۹۶، ۱۳۲) و شرمساری بازپذیرکننده نیز فرآیندی از شرم است که در مقابل شرمساری انگ‌زننده قرار گرفته و به بازگشت مجرم به جامعه کمک می‌کند (جین بنت، ۱۹۹۶، ۳). بر اساس تعریف بریث‌ویت، شرمساری بازپذیرکننده شرمساری‌ای است که به‌دنبال تلاش برای ادغام دوباره بزهکار در جامعه مطیع قانون یا شهروندانی قابل احترام از طریق ادای کلمات

۱. به‌طور مثال در روایتی از حضرت علی علیه‌السلام بیان شده است: «الْحَيَاءُ سَبَبٌ إِلَى كُلِّ حَمِيلٍ»؛ حیاء سبب همه زیبایی‌ها است (نهج‌البلاغه / خطبه ۱۳۸).

یا حرکاتی که بر بخشش یا لغو برجسب بزهکارانه فرد به عنوان منحرف صورت می گیرد (بریثویت، ۱۳۹۶، ۱۴۲-۱۴۳).

در مقابل شرمساری انگ زننده قرار دارد که بعد منفی شرم است. همان گونه که در نظریه برجسب زنی اعتقاد بر آن است که فرآیند انگ مجرمانه می تواند آثار منفی بر فرد خاطی بر جا بگذارد و فرد رفتار متناسب با شخصیتی که در نتیجه برجسب مجرمانه دریافت کرده است را به خود بگیرد (وایت و هینز، ۱۳۹۰، ۱۸۵)، نظریه بریثویت نیز معتقد است افرادی که به طور مداوم از جانب جامعه، خانواده و مدرسه با یک نوع شرمساری سرکوب می شوند، از جامعه خود طرد شده و آن ها را به یک خرده فرهنگ مجرمانه سوق می دهد؛ در نتیجه می توان شرم انگ زننده رفتاری تعریف کرد که در ارتباط فرد با جامعه و صاحبان قدرت که فرد را از جامعه دور کرده و سبب طرد او و در نهایت احتمال جذب شدن افراد را به خرده فرهنگ های انحرافی افزایش می دهد (بریثویت، ۱۳۹۶، ۱۰۳).

## ۲. مبانی شرمساری بازپذیرکننده در فقه و قرآن کریم

در قرآن کریم مفهوم حياء و شرمساری با الفاظی از مصادر «استحياء»، «یستحیی» بکار گرفته شده است؛ به گونه ای که دو مرتبه با عبارت سلبی «لا یستحیی» در آیات ۲۶ بقره<sup>۱</sup> و ۵۳ احزاب<sup>۲</sup> آمده است که در هر دو آیه این فعل به خداوند نسبت داده شده است؛ یعنی ترک برخی افعال توسط خداوند، به سبب حیا کردن را مردود شمرده است (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۴، ۶۵/۱). به نظر برخی مفسرین همچون فخر رازی بروز حالات نفسانی از قبیل حياء و غَضَب دارای مبدأ و مقصد است و انتقال از مبدأ به مقصد مستلزم تغییری در موجود شرم کننده است و تغییر نیز مختص جسم است و

۱. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (بقره / ۲۶)

۲. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرٍ إِنْسَاءَ وَ لَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَ لَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَ اللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ وَ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَ لَا أَنْ تُنْكِحُوا زُرَّاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ (احزاب / ۵۳)

خداوند جسم نیست؛ پس انتساب این صفات به خداوند در واقع انتساب نتایج آن به ذات وی است (الرازی، بی تا، ۱۸/۱۸۲)؛ بنابراین می توان گفت که حیای خداوند به این معناست که وی از انجام دادن کار زشت منزّه است و شرم نکردن خداوند بدان معنا نیست که وی اهل حیا نیست و از انجام دادن کار ناپسند ابایی ندارد (میرسلیم، ۱۳۷۵، ۶۶۶۴/۱).

علاوه بر این در قرآن کریم قصص و داستان‌هایی همچون داستان مواجهه شدن موسی علیه السلام و دختران حضرت شعیب (قصص/۲۵) آمده است که در آن بر شرمساری به عنوان جلوه بازدارنده از خطا و گناه تأکید شده است اما یکی از داستان‌هایی که برخی پژوهشگران آن را مطابق با نظریه شرمساری باز پذیرکننده دانسته‌اند، داستان حضرت یوسف علیه السلام است؛ به موجب این داستان، تقبیح و سرزنش فعل برادران یوسف به جای شخصیت آن‌ها و عدم طرد شخصیت آن‌ها توسط پدرشان یعقوب علیه السلام، مواجهه سازی برادران با قبح سرقت توسط یوسف نبی علیه السلام از جمله آموزه‌هایی است که می تواند منطبق با الگوی شرمساری باز پذیرکننده تلقی گردد (قاسمی مقدم و قاسمی مقدم، ۱۳۹۸، ۱۴-۱۲).

با توجه به وجود این ابعاد شرمساری در فقه اسلامی و قرآن کریم، در ذیل به بررسی مهم ترین مبانی شرمساری باز پذیرکننده می پردازیم.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۴

بهار ۱۴۰۳

۲۱۶

## ۲/۱. نظرات الهی

یکی از مبانی مهم شرمساری در اسلام، شرم از خداوند، پیامبر و معصومین علیهم السلام و همچنین شرم از خویشان است. از دیدگاه اسلامی، حیاء از خداوند بالاترین درجه حیا است (پسندیده، ۱۳۸۵، ۵۳) و روایت «أَفْضَلُ الْحَيَاءِ اسْتِحْيَاؤُكَ مِنَ اللَّهِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۱/۲۵۷) بیانگر آن است که بهترین حیاء، حیاء از خداوند است. شرم از خداوند در دیدگاه اسلامی ناشی از درک به حضور او و نظارت بر اعمال انسان‌هاست؛ آن گونه که امام صادق علیه السلام می فرماید: «عِلْمَتُ انِ اللّٰهِ مُطَّلِعٌ عَلٰی فَاَسْتَحْيِيْتُ» (نوری، ۱۴۰۸، ۱۲/۱۷۲)؛ بدان خداوند آگاه است، پس شرم کن.

ذکر این نکته مهم است که ابعاد معنوی شرم در اسلام صرفاً ناظر بر خداوند نبوده

و شرم ناشی از نظارت پیامبر ﷺ و معصومین علیهم السلام و نیز فرشتگان جلوه‌هایی است که در شرمساری دینی وجود دارد (پسندیده، ۱۳۸۵، ۵۳). برخلاف نظریه بریث‌ویت که شرمساری را ناظر بر نظارت جامعه بر انسان می‌داند، در اسلام نظارت‌های دیگر نیز مورد تأکید قرار گرفته است. البته این سخن به معنای عدم توجه به شرم اجتماعی در اسلام نیست؛ زیرا که در اسلام کسی که از مردم حیاء و شرم نداشته باشد، از خداوند هم حیاء نمی‌کند (سیوطی، بی‌تا، ۶۵۴؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ۱/ ۶۶۰) به گونه‌ای که می‌توان گفت: شرم از جامعه مقدمه شرم از خداوند است و زمانی حیا از خداوند شکل می‌گیرد که حیا از جامعه و مردم به وجود آمده باشد (شجاعی، بی‌تا، ۳۰۷).

## ۲٫۲. رحمت الهی

رحمت در لغت به معنای مهربانی است (عمید، ۱۳۸۹، ۵۰۷). برخی نیز آن را مهربانی همراه با احسان می‌دانند («الرَّحْمَةُ رِقَّةٌ تَقْتَضِي الْإِحْسَانَ») (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۳۴۷). برای رحمت یازده تعریف بکار گرفته شده است که یکی از این تعارف نعمت است (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ۱۱۰۰/۱). شیخ صدوق در کتاب «التوحید» در باب معنای رحمت بیان فرموده است: «معنى الرحمة النعمة والراحم المنعم كما قال الله عزَّ وجلَّ لرسوله ﷺ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾» (صدوق، ۱۳۹۴، ۳۵۱)؛ رحمت نعمت است و راحم نعمت دهنده، همان گونه که خداوند می‌فرماید: تو را تنها به منظور رحمت بر دوعالم رسول کردیم.

یکی از این نعمت‌ها و رحمت‌های الهی که خداوند در قرآن به آن اشاره کرده است، بخشش از گناهان و بازگشت به او است ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (زمر/۵۳). از همین رو است که می‌توان گفت شرم و حیاء در آموزه‌های اسلامی مبتنی بر رحمت الهی است و در متون اسلامی از شرم و حیاء در قبال خداوند سخن به میان آمده است؛ چراکه او منبع فیض و رحمت بر انسان‌ها است و حیات بشر و توان و استعداد او درگرو عنایت خداوند است و انسان با به کارگیری ناصواب استعداد خود در مسیر بزهکاری از آن‌همه لطف الهی ناسپاسی می‌کند حتی این توفیق به او داده می‌شود

بازگشت مجرمان به  
جامعه در پرتو مکانیسم  
فقهی شرمساری

۲۱۷

تا با توبه که جلوه‌ای از فیض و رحمت الهی است به‌سوی او بازگردد و خداوند نیز آن‌گونه که خود در کتاب قرآن فرموده است، بشر را مورد عفو و صفا قرار می‌دهد (شورا/۲۵).

### ۲/۳. کرامت انسانی

توجه به برچسب مجرمانه یکی از کانون‌های نظریه شرم بازپذیرکننده است (آکر، ۱۹۹۰، ۷۲۲) به‌گونه‌ای که عامل اصلی تکرار جرم در فرد را برچسب‌های می‌داند که منجر به طرد فرد از جامعه می‌شود و زمانی که شخص با برچسب منحرَف، انگ می‌خورد، این‌گونه برایش تصور می‌شود که دیگران به وی به‌عنوان منحرَف واکنش نشان داده‌اند و در نتیجه وی منزوی شده و به‌سوی خرده‌فرهنگ‌هایی جذب می‌شود که از انحراف وی حمایت کرده و در نتیجه هویت منحرَف را درونی‌سازی<sup>۱</sup> و حس بی‌عدالتی را تجربه می‌کند و فقدان احترام به او ممکن است او را بیشتر به دنیای تبهکاران سوق دهد به‌واسطه آنکه به‌سختی موجب دستیابی به یک زندگی به‌طور مشروع و قانونی می‌شود (بریث‌ویت، ۱۳۹۶، ۴۵).

این تأکید بر حفظ شخصیت و کرامت انسانی مبانی شکل‌گیری شرمساری بازپذیرکننده است، مفهومی که در آموزه‌های اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفته است و حفظ کرامت انسان‌ها و تلاش برای حفظ شأن و جایگاه انسان همان نگاهی است که دین اسلام به بشر به‌عنوان اشرف مخلوقات وجود دارد. بر اساس آموزه‌های اسلامی ذات انسان با افعالی همچون جرم و فساد از بین نمی‌رود و فعل انسان از ذات او جداست و آنچه انسان را در معرض قضاوت قرار می‌دهد رفتار انسان است نه ذات او (ابن عربی، بی‌تا، ۱۶۷). این دیدگاه هم ریشه در نگاه قرآن به انسان دارد که معتقد است انسان مقام خلیفه الهی را داراست<sup>۲</sup> و هم مستند به احادیثی همچون حدیثی از رسول اکرم ﷺ است که می‌فرماید: «خداوند انسان را صورت خویش آفریده است»

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۴

بهار ۱۴۰۳

۲۱۸

1. Akers, Ronald

2. internalize

۳. ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (بقره / ۲)

(مازندرانی، ۱۳۸۲، ۱۶۱/۴)؛ بنابراین انسان نزد خداوند دارای چنان کرامت ذاتی‌ای است<sup>۱</sup> که افعال عرضی ناتوان از زایل نمودن آن است (رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۷، ۳۹). از این رو می‌توان گفت که مهم‌ترین مبنای نظری تحقق شرم‌بازپذیرکننده در دین اسلام تأکید بر کرامت انسان‌ها است.

#### ۲/۴. وحدانیت الهی به‌عنوان عامل هم‌بستگی جامعه

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد مهم‌ترین مؤلفه‌های فرهنگی و اجتماعی در نظریه شرم‌ساری بازپذیرکننده، دو رکن به‌هم‌پیوستگی اجتماعی و اجتماع‌گرایی است. به‌هم‌پیوستگی و اجتماع‌گرایی در نظریه شرم‌ساری بازپذیرکننده، مدلی از وفاق و هم‌بستگی است که در آموزه‌های قرآنی حول محور وحدانیت الهی به‌شدت بر آن تأکید می‌شود. با این تفاوت که برخلاف نظریه شرم‌ساری که همبستگی بر پایه امور اجتماعی انسان‌ها شکل می‌گیرد، در قرآن بر پایه توحید و خداپرستی استوار است که امری فطری و تغییرناپذیر است، مبنای توحیدی هم‌بستگی اجتماعی که در نظریه بریث‌ویت بر آن تأکید شده است، در دین اسلام بر اموری فطری و تکوینی استوار است که مشترک میان همه ادیان و انسان‌هاست. تعابیر ویژه‌ای که در قرآن برای همبستگی میان انسان‌ها بکار گرفته شده است، همچون «الفت»، «برادری» و «امت واحده» (آل‌عمران/۱۰۳)<sup>۲</sup> حول چند محور مهم قرار دارد؛ نخست وحدانیت و ایمان به خداوند است که دلالت بر لزوم همبستگی و وابستگی افراد در جامعه اسلامی دارد: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَازَعُوا فَعُدَّ سُلُوكًا وَتَذَهَّبَ رِيحُكُمْ﴾ (انفال/۴۶)؛ خدا و رسول او را اطاعت کنید و درگیری و نزاع نکنید که سست می‌شوید و قدرتتان زایل می‌شود. صریح‌ترین آیه‌ای که در قرآن کریم به همبستگی اجتماعی اشاره دارد، آیه ۱۰۳ سوره آل‌عمران است که در آن بدون اشاره به ویژگی‌های قومی، نژادی و خونی انسان‌ها، طلب الفت و همبستگی نموده

بازگشت مجرمان به  
جامعه در پرتو مکانیسم  
فقهی شرم‌ساری  
۲۱۹

۱. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمَ فِي الْبُؤْسِ وَالتَّخْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ (اسراء / ۷۰)

۲. ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل‌عمران/۱۰۳)

است و مفسرین در تفسیر این آیه و عبارت: ﴿اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران/ ۱۰۳) بیان کرده‌اند که «مقصود از حبل الله دین خداست و علت این تسمیه آن است که دین واسطه بین خدا و مردم است چنانکه به قرآن مجید از آن جهت حبل گفته‌اند»<sup>۱</sup> (قرشی، ۱۴۱۲، ۷/ ۹۹). در روایتی از رسول خدا ﷺ نیز بیان شده است کتاب قرآن همان حبل الهی است که هر کس از آن تبعیت کند هدایت می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ۱/ ۲۴۲) و در آیات ۱۰۴ و ۱۰۵ سوره آل عمران<sup>۲</sup> از مسلمانان خواسته شده است تا با دعوت دیگران به اسلام، موجبات همبستگی را فراهم نمایند و در امت اسلامی قرار بگیرند.

دومین محور مورد اشاره به همبستگی اجتماعی تأکید بر خانواده محوری و ارتباط عاطفی فرزندان با والدین است. در آیات ۲۳ تا ۲۵ سوره اسراء با تأکید بر روابط عاطفی فرزندان و لزوم احترام آن‌ها به والدینشان، به عنوان یک ارزش اشاره شده است و این روابط را سبب استحکام و انسجام آن‌ها می‌داند.<sup>۳</sup> علامه طباطبایی رحمته الله علیه، نیز کم‌رنگ شدن این روابط را سبب متلاشی شدن بنیاد جامعه دانسته‌اند؛ چرا که با پیوند خانوادگی والدین و فرزندان به یکدیگر، یک ارزش اجتماعی شکل می‌گیرد که تداوم آن در نهایت به همبستگی اجتماعی در جامعه تبدیل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۹/ ۱۵۸-۱۵۹).

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۴  
بهار ۱۴۰۳

۲۲۰

۱. برخی از پژوهشگران در تفسیر این آیه بیان کرده‌اند که مقصود از «حبل الله» اجماع مسلمین نیست؛ چرا که تفسیر حبل الله به اجماع نیاز به دلیل قانع کننده و قطعی دارد و چنین دلیلی در دست نیست. نهی از تفرقه نیز نمی‌تواند دلیل حجیت اجماع و تفسیر حبل الله به اجماع باشد؛ زیرا خداوند از مؤمنان خواسته است که احکام الهی را بر خویش حاکم کنند و در مسیر خواست خداوند با یکدیگر وحدت داشته باشند و از خط شریعت خارج نشوند؛ بنابراین آنچه محور ملاک وحدت است، باز کتاب و سنت است و نفس اتفاق و اجتماع مردم بر امری از امور بدون این که پشتوانه‌ای از کتاب و سنت داشته باشد دارای ارزش نیست و حکمی را ثابت نمی‌کند و اجماع را در کنار کتاب و سنت به صورت دلیل مستقلی قرار نمی‌دهد (ر.ک. به: شاهرودی، محمد ابراهیم جنتانی، بی تا، ۱۹۴).

۲. ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران/ ۱۰۵-۱۰۴).

۳. ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَأُخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلَّةِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا﴾ (اسراء/ ۲۳-۲۴).



## ۲/۵. تعاون و عصیبت به عنوان عامل همبستگی اجتماعی

همبستگی اجتماعی یکی از مباحثی است که در دیدگاه جامعه‌شناسان و اندیشمندان اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. به طور مثال ابن خلدون به عنوان یکی از برجسته‌ترین جامعه‌شناسان متقدم اسلامی، با طرح همبستگی اجتماعی و وابستگی افراد به یکدیگر در قالب مفهومی به اسم عصیبت<sup>۱</sup> در کتاب «المقدمه» معتقد است که جوهره حیات جمعی را پدیده تعلق اجتماعی و روح یاری‌گری به یکدیگر تشکیل می‌دهد که این روح یاری‌گری و عصیبت، همان ایجاد همبستگی اجتماعی است و همچنین معتقد است که اگر همبستگی و وابستگی متقابل میان افراد وجود نداشته باشد ادامه حیات اجتماعی ممکن نیست (اسدی گویجی، ۱۳۹۱، ۴۳).

عصیبت در اندیشه ابن خلدون، شاه کلید رشد و توسعه شهری است به گونه‌ای که ابن خلدون از عصیبت به عنوان عامل غرور ملی، یکپارچگی اجتماعی، یاری‌گر انسان‌ها در جامعه شهری و هویت‌بخش ملی و تاریخی جوامع یاد می‌کند (نقی زاده، ۱۳۹۴، ۷۳) و برای آن کارکردهای متعددی را ذکر می‌کند که بسیاری از آن مفاهیم در حوزه شهرنشینی و اخلاق شهرنشینی است اما در حوزه این پژوهش می‌توان گفت که از دیدگاه ابن خلدون عصیبت دارای یک کارکرد کنترل اجتماعی است؛ به گونه‌ای که می‌تواند از یک سو منجر به اجرای عدالت غیررسمی از طریق تشکیل جوامع مدنی باشد و از سوی دیگر با بالا بردن احساس تعلق و یکپارچگی اجتماعی به تقویت روابط اجتماعی و ارتباطات اجتماعی در جامعه بیانجامد (نقی زاده، ۱۳۹۴، ۷۲-۷۳) و این همان دیدگاهی است که در نظریه شرم‌باز پذیرکننده از همبستگی و اجتماع‌گرایی به عنوان عامل اتحاد جامعه در برابر جرم وجود دارد و همان گونه که بریث‌ویت در کتاب خود ذکر کرده است (بریث‌ویت، ۱۳۹۶، ۸۳).

بازگشت مجرمان به  
جامعه در پرتو مکانیسم  
فقهی شرمساری  
۲۲۱

۱. عصیبت از ریشه عصب به معنای ربط و پیوند است و در لغت به معنای شدت ارتباط و تعلق شخص به قوم و جماعت یا مرام و مسلک خود و تعصب و کوشش در حفظ و حمایت از آن است (ر.ک. به: عمید، ۱۳۸۹، ذیل عنوان عصیبت).

### ۳. کاربست‌های فقهی همسو با شرمساری بازپذیرکننده

کاربست‌های متعددی در فقه اسلامی وجود دارد که همسو با مبانی مذکور در آموزه‌های اسلامی است که در ذیل به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

#### ۱/۳. توبه

خداوند در آیات بسیاری از قرآن کریم<sup>۱</sup> بر توبه و پشیمانی درونی افراد خطاکار تأکید نموده و توصیه کرده است که آن زمان که از گناه، نادم گشتید، به سوی من بازگردید (اسراء/۸). توبه به معنای ندامت و عزم به عدم تکرار فعل منجر به گناه کبیره است (شوشتری، ۱۴۲۹ق، ۱۰۷/۲). از این تعریف دو نکته استفاده می‌شود: نخست پشیمانی و ندامت در توبه و دوم عدم فعل و انجام گناه به خاطر قبح شرعی آن؛ بنابراین مجرد «عدم فعل و پشیمانی» توبه نیست بلکه ندامت باید به خاطر قبح شرعی عمل باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ۶۵۲/۲). در توبه چند رکن وجود دارد که سبب شرمساری بازپذیرکننده فرد گناهکار می‌گردد.

**نخست:** آنکه توبه سبب بازگشت فرد گناهکار به عدالت می‌گردد به گونه‌ای که بر اساس آموزه‌های دینی، یکی از آثار توبه بازگشت به عدالت است؛ چرا که ارتکاب گناه موجب زوال عدالت شخص می‌گردد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ۶۵۳/۲). به بیان دیگر توبه ناشی از احساس گناه در فرد است و برخی از فقها در تعریف توبه بر این موضوع تأکید کرده‌اند. به طور مثال جنید بغدادی در این خصوص بیان می‌کند: «توبه سه معنی دارد، اول ندامت، دوم عزم بر ترک معاونت، سوم خود را پاک کردن از مظالم و خصومت.» (حسینی، ۱۳۷۲، ۲۶). سیاست اجتماعی شرمساری بازپذیرکننده، برخلاف نظریه برجسب‌زنی که بازادغام اجتماعی را کم‌اهمیت می‌داند، بر تشریفات مذهبی توبه در بازگشت مجرم به جامعه بسیار اهمیت می‌دهد و رشد و پیشرفت آیین مذهبی سرزنش (گناه) و مراسم توبه و عفو را از جمله سازوکارهای کنترل ادغامی بزهکاران در جامعه می‌داند (بریث‌ویت، ۱۳۹۶، ۲۰۸-۲۰۹).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۴

بهار ۱۴۰۳

۲۲۲

۱. به طور مثال در آیات ۵۴ از سوره بقره، ۷۴ و ۱۱۹ سوره توبه، ۳، ۵۲، ۶۱ و ۹۰ سوره هود و آیات دیگری از قرآن کریم. بر توبه و بخشش توبه کاران از سوی خداوند تأکید شده است. مضافاً آنکه در آیات بسیاری از قرآن کریم بر استغفار و طلب بخشش نیز تأکید شده است.

به طور کلی می توان گفت که نظریه شرمساری باز پذیرکننده، فرهنگ هایی که مدل های پذیرش نقش تائب<sup>۱</sup> را می پذیرند فرهنگ موفق در زمینه شرمساری باز پذیرکننده می داند؛ زیرا که آیین مذهبی توبه، اعتراف، غسل تعمید و ... به عنوان مراسمی که از طریق آن گناهکار دوباره متولد می شود و از گناه های گذشته پاک می شود.

**دوم:** جهت گیری شارع مقدس در قرآن، همچنین اولیای دین در احادیث و روایات و سیره عملی آن ها، جملگی بر اصلاح بزهکار از طریق غیر کیفری و غیر قضایی یا به تعبیر حقوق مدرن، کیفر زدایی و قضا زدایی است (ساریخانی و خاقانی اصفهانی، ۱۳۹۱، ۵۹) و این امر مستند به روایاتی است که مبتنی بر بزه پوشی از خطا و گناه است، همچون روایتی از پیامبر اسلام ﷺ که می فرمایند: «التوبة تجب ما قبلها» (طوسی، ۱۴۰۷، ۴۶۹/۵) و حکم تائب به سان کسی است که پاک و منزّه است (علامه حلی، ۱۴۲۰، ۲۴۹/۵). فقها نیز بیان کرده اند که «التوبة تجب ما قبلها من الكفر و المعاصي» (بجنوردی، ۱۴۰۱، ۴۷/۱-۱۱۷؛ طریحی، ۱۴۱۶، ۲/۲۱).

**سوم:** توبه جلوه ای از نظارت شرعی و به ویژه نظارت خداوند بر انسان است. خداوند در آیه ۷۰ سوره فرقان می فرماید: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (فرقان/۷۰)؛ مگر کسی که توبه کند و ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد که خداوند گناهان این گروه را به حسنات تبدیل می کند و خداوند آمرزنده و مهربان است.

از دیدگاه اسلامی، حیاء از خداوند بالاترین درجه حیاء است (انصاری، ۱۳۸۶ ق، ۲۱). خداوند در قرآن می فرماید: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ (علق/۱۴) و این نظارت، عالی ترین و فراگیرترین نظارت است؛ زیرا از دیدگاه قرآن، انسان هیچ گاه نمی تواند خطاهای خود را از خداوند پنهان کند.

بازگشت مجرمان به  
جامعه در پرتو مکانیسم  
فقهی شرمساری  
۲۲۳

1. Repentant

## ۲/۳. عفو و صفح

یکی از تأکیدات فقهی به منظور پیشگیری از پیامدهای منفی برجسب مجرمانه عفو است. عفو در لغت به معنای از بین بردن چیزی است و در اصطلاح فقهی به معنای زایل کردن و دوری کردن از گناه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۷۴). صفح نیز به معنای اغماض و نادیده گرفتن است (قرشی، ۱۴۱۲، ۱۳۱/۴). برخی از مفسرین صفح و عفو را به یک معنا تلقی نموده و آن‌ها را به معنای اغماض و چشم‌پوشی تفسیر کرده‌اند (طبرسی، بی‌تا، ۳۱۱/۱) و حال آنکه بنا بر تفسیری که برخی مفسرین داشته‌اند صفح بالاتر و والاتر از عفو است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۵۷۴). به تعبیر دیگر می‌توان گفت چون عفو، چشم‌پوشی و درگذشتن از مجازات کسی است که در حق انسان بدی کرده باشد و این گذشت ظاهری است اما صفح؛ عدم سرزنش زبانی آن شخص و فراموشی بدی‌های او و پاک کردن صفحه قلب از کینه به اوست (غفارزاده، ۱۳۹۳، ۱۹). و این مفهوم از صفح که نه تنها در مرحله عمل او را مجازات نکن بلکه حق سرزنش زبانی او را نیز نداری و حتی حق سرزنش قلبی و درونی را نیز نداری و باید به کلی بدی او را از صفحه وجود خود پاک کنی، گویا که او به تو بدی نکرده است، همان دوری از شرم و انگ مجرمانه‌ای است که در نظریه شرمساری باز پذیرکننده بر آن تأکید شده است

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال دهم، شماره پیاپی ۳۴  
بهار ۱۴۰۳  
۲۲۴

## ۳/۳. بزه پوشی

یکی دیگر از نهادهایی که در فقه اسلام باهدف بازاجتماعی شدن مجرمین و گناهکاران وجود دارد بزه پوشی است. این نهاد در جهت پرهیز از عوارض برجسب مجرمانه و اعطای فرصت به مجرمان برای بازگشت به زندگی شرافتمندانه اجتماعی استفاده می‌شود (میرخلیلی، ۱۳۹۹، ۲۷). بزه پوشی در واقع شیوه‌ای است که به موجب آن مقامات قضایی از تحقیق، تعقیب و ادامه دادرسی نسبت به یک جرم، منع شده و مرتکب و شهود نیز به عدم اقرار و شهادت تشویق می‌شوند (سلیمانی، ۱۳۹۷، ۶۱). مهم‌ترین اثر بزه پوشی در پیشگیری از انحراف ثانویه از طریق برجسب خوردن بزه‌کار است به گونه‌ای که برخی معتقدند بزه پوشی با جلوگیری از برجسب خوردن

بزهکار از تغییر تصور فرد از خود، تغییر تصور جامعه از فرد و خردانگاری بزه در نزد مرتکب و جامعه و در نتیجه از وقوع انحراف ثانویه پیشگیری می کند (جعفرپور صادق و عدالت جو، ۱۳۹۳، ۳۰). این موضوع در نظریه شرمساری باز پذیرکننده به شدت مورد تأکید قرار گرفته است؛ از دیدگاه نظریه شرمساری باز پذیرکننده عامل اصلی تکرار جرم در فرد بر چسب مجرمانه است، به گونه ای که وقتی شخص با برچسب منحرف انگ می خورد، برای وی این گونه تصور می شود که دیگران به وی به عنوان منحرف واکنش نشان داده و در نتیجه وی منزوی می شود و به سوی خرده فرهنگ هایی جذب می شود که از انحراف وی حمایت می کنند و در نتیجه هویت منحرف را درونی سازی و حس بی عدالتی را تجربه می کند و فقدان احترام به او ممکن است او را بیشتر به دنیای تبهکاران سوق دهد به واسطه آنکه به سختی موجب دستیابی به یک زندگی به طور مشروع و قانونی می شود؛ بنابراین، انحراف به یک سبک زندگی تبدیل می شود که تغییر دادن آن سخت است و به عنوان یک سبک زندگی قابل دفاع در چارچوب خرده فرهنگ منحرف منطقی و معقول به نظر می آید (بریثویت، ۱۳۹۶، ۴۵).

بازگشت مجرمان به  
جامعه در پرتو مکانیسم  
فقهی شرمساری  
۲۲۵

بزه پوشی، مبانی مستحکمی در آموزه های اسلامی به ویژه قرآن کریم و سنت معصومین علیهم السلام دارد. خداوند در قرآن کریم به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم سفارش کرده است که از خطای مردم درگذرد و از لغزش و خیانت ایشان صرف نظر کند (مانده / ۱۳). افزون بر این، به مردم سفارش کرده است که از تجسس، همز و لمز در امور دیگران و ایراد افترا و اتهام نسبت به یکدیگر بپرهیزند (حجرات / ۱۲). این توصیه های اخلاقی همواره در کلام معصومین علیهم السلام نیز به صراحت مورد اشاره قرار گرفته است. امام صادق علیه السلام در حدیثی می فرماید: «عدالت فرد را بر عیب پوشی و عفت نفس از حرام بشناسید و شناسایی وی به این اوصاف به وسیله اجتناب از معاصی کبیره ای است که خداوند متعال بیم کیفر آتش بر آنها داده است که تمام عیب های خویش را مستور کند تا بر مسلمین تجسس از لغزش ها و عیوب پنهان وی حرام شود و تزکیه شناساندنش به عدالت در میان مسلمین واجب گردد» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۸۸/۱۸). همچنین حضرت علی علیه السلام در توصیه ای به محمد بن حنفیه بیان می کند که دوسوم از موجبات اصلاح جامعه را احسان و نیکوکاری و یک سوم آن را تغافل و

چشم‌پوشی از خطاها و لغزش‌های دیگران است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۰۲/۱۲) بعلاوه آنکه ایشان در سفارش‌های سیاسی خود به مالک اشتر او را از تجسس در امور مردم باز داشته است و همچنین به او سفارش می‌کند: اگر گناهی از آنان سر می‌زند آنان را ببخشای و بر آنان آسان گیر! آن‌گونه که دوست داری خدا تو را ببخشد (سید رضی، ۱۴۱۴، ۳۶۷-۳۶۸) و در ادامه بر وظیفه ستر عیوب مردم این‌گونه تأکید می‌کند: «مردم عیوبی دارند که رهبر امت در پنهان داشتن آن از همه سزاوارتر است؛ پس مبادا آنچه بر تو پنهان است، آشکار گردانی و آنچه هویدا است، پوشانی که داوری در آنچه از تو پنهان است، با خدای جهان است» (سید رضی، ۱۴۱۴، ۳۶۹)؛ بنابراین می‌توان گفت که این نهاد هم‌راستا با نظریه شرمساری بازپذیرکننده تلاش می‌کند تا با گذشت از خطای فرد و توصیه به توبه و پشیمانی راه را برای اصلاح فرد خاطی هموار کند.

### ۳/۴. اصلاح ذات‌البین و عدالت ترمیمی

از ابتدای شکل‌گیری نظریه شرمساری بازپذیرکننده، بریت‌ویت بر صلح و سازش اجتماعی و مشخصاً عدالت ترمیمی برای حل و فصل جرائم و اختلاف تأکید کرده است به گونه‌ای که می‌توان واضح‌ترین تلاش برای کاهش میزان وقوع جرم در نظریه شرمساری بازپذیرکننده را عدالت ترمیمی دانست (علی‌وردی‌نیا و حسنی، ۱۳۹۳، ۱۵). عدالت ترمیمی رویکرد جایگزین سیستم عدالت کیفری سنتی است و از طریق رویکردهایی همچون میانجی‌گری کیفری، نشست‌های گروهی-خانوادگی و حلقه‌های ترمیمی است (صباحی، ۱۳۹۴، ۵۴-۷۰). نظریه شرم بازپذیرکننده، شاهد و گواهی برای رویکردهای ترمیمی است که در آن به حمایت از مجرمین، تمرکز بر جرم و آثار آن به جای مجرمین می‌پردازد و هدف خود را جبران خسارت جرم به جای مجازات مجرمین می‌داند (Cullen & Wilcox, 2010, 113).

بریت‌ویت معتقد است که شرمساری از گذر برنامه‌های عدالت ترمیمی به جهت ماهیت گفتگو محوری آن از یک‌سو به کاهش حس انتقام و کینه در بزه‌دیدگان شده و از سوی دیگر در صورت موفقیت‌آمیز بودن جامعه‌پذیری بزهکار به کاهش میزان جرم در آینده منتج می‌گردد (حسنی، ۱۳۹۴، ۲۲۲). این موضوع در

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال دهم، شماره پیاپی ۳۴  
بهار ۱۴۰۳  
۲۲۶

برخی نهادهای صلح مدار حقوق اسلامی که برای هم‌بستگی اجتماعی و وفاق در جامعه تلاش می‌کنند، دیده می‌شود. اصلاح ذات‌البین به معنای آشتی دادن دو یا چند نفری که باهم کینه و دشمنی دارند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶، ۵۱۳/۱)، اصلاح ذات‌البین مستند به آیه شریفه ۱۱۴ از سوره نساء است که می‌فرماید: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (نساء/۱۱۴). مضاف بر آن، بر اساس روایاتی از پیامبر ﷺ آشتی بین مردم از نماز و روزه بالاتر است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۴۴۱/۱۸) و حتی در برخی از روایات اصلاح ذات‌البین فرعی از فروع نبوت است (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ۲۶۶/۱). هدف نهایی از اصلاح ذات‌البین آشتی و صلح میان افراد است؛ از این رو می‌توان اصلاح ذات‌البین را به‌عنوان نهادی معرفی نمود که بسیاری از مبانی و اصول عدالت‌ترمیمی را دارا است (نجفی ابرندآبادی و همکاران، ۱۳۸۷، ۲۰۹).

### ۵/۳. قاضی تحکیم

در فقه اسلامی نهادهایی وجود دارد که صرفاً به‌منظور صلح و برقراری آشتی و رفع منازعات و اختلافات از طریق مصالحه است و از جمله این نهادها در جامعه اسلامی قاضی تحکیم می‌باشد که در واقع نوعی نهاد صلح و سازش در اسلام است و تحکیم از ریشه حکمیت می‌آید و به معنای آن است که طرفین با یکدیگر حاضر به تراضی شده و صلح کنند (منتظری، بی‌تا، ۵۰۲/۲). قاضی تحکیم به شخصی گفته می‌شود که با رضایت طرفین برای قضاوت انتخاب گردیده و شرایط و صفات قاضی منصوب را داشته باشد (منتظری، ۱۴۰۹، ۴۳۴/۸). از منظر فقهی برخی از فقها مراجعه به قاضی تحکیم را در همه موارد جایز می‌دانند<sup>۱</sup> و بیان می‌کنند: «در این موارد تفاوتی نمی‌کند که قاضی تحکیم به اداره مال حکم کند یا به کیفر و عقوبت‌هایی از قبیل حبس، تأدیب، جریمه نقدی و غیره» (موسوی اردبیلی، ۱۳۶۵، ۱۷).

۱. نکته لازم به ذکر آن است که برخی از فقها قضاوت تحکیمی در عصر غیبت را جایز ندانسته و تحقق آن را منوط به ظهور امام زمان دانسته‌اند (جهت مطالعه بیشتر؛ ر.ک. به: قماش، ۱۳۷۶).

## نتیجه‌گیری

نظریه شرمساری بازپذیرکننده، نظریه‌ای تلفیقی و ترکیبی از چند نظریه جرم‌شناسی است که بیشترین تأکید را بر ساختارهای فرهنگی - اجتماعی برای مبارزه با جرم دارد، از این رو در این نظریه سازوکار (مکانیسم) های اجتماعی به‌عنوان مهم‌ترین ابزار کنترل اجتماعی محسوب شده است که می‌تواند به‌عنوان بستری برای مبارزه با جرم به کار گرفته شود. ظرفیت‌های اساسی که در آموزه‌های اسلامی برای کنترل اجتماعی جرم وجود دارد همچون نظارت الهی، رحمت الهی، تأکید بر وحدانیت الهی و تعاون و عصیبت به‌عنوان عامل وفاق اجتماعی و کرامت انسانی مهم‌ترین مبانی است که می‌توان بر اساس این نظریه در فقه اسلامی ذکر نمود.

نظام فقه‌جزایی و کیفری ترکیبی از شرمساری بازپذیرکننده و انگ زنده را در خود گنجانده است به گونه‌ای که در برخی موارد مانند تشهیر در جرائم حدی همچون قوادی، بر لزوم انگ زنی و برچسب مجرمانه تأکید دارد و در برخی موارد بر سازوکارهای شرمساری بازپذیرکننده همچون بزه‌پوشی در جرائم منافی عفت تأکید می‌کند. با این توضیح تفاوت مهمی که الگوی شرمساری در آموزه‌های اسلامی دارد تأکید بر جلوه معنوی شرمساری؛ یعنی شرم از نظارت خداوند، ملائکه و معصومین علیهم‌السلام است که در کنار شرم از خویشستن و جامعه سبب بازدارندگی علی‌حده از جرم و کج‌روی می‌گردد. علاوه بر این نهادهایی همچون بزه‌پوشی، عفو و صفح، توبه، قاضی تحکیم و اصلاح ذات‌البین نیز با توجه به دارا بودن ظرفیت‌های وفاق، هم‌بستگی اجتماعی و بازپذیری، از جمله نهادهای فقهی همسو با الگوی شرمساری در نظریه شرمساری بازپذیرکننده تلقی می‌گردند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۴

بهار ۱۴۰۳

۲۲۸

## منابع

۱. ابن ابی‌جمهور، محمد بن علی. (۱۴۰۵ ق). *عوالی اللئالی العزیزیه*. قم: دار سید الشهداء للنشر.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمان. (۱۳۸۸ ق). *مقدمه ابن خلدون*. ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.



۳. اسدی گویچی، علی اکبر، و شکوری، ابوالفضل (۱۳۹۱ق). عصیت ابن خلدون و سرمایه اجتماعی؛ تحلیلی بر ثبات سیاسی. نشریه پژوهش سیاست نظری، ۱۱(۲۶)، ۳۷-۶۲.
۴. انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶ق). منازل السائرین. چاپ دوم، بی جا: انتشارات موسسه چاپ و نشر مصطفی البابی و پسران.
۵. بجنوردی، سید محمد. (۱۴۰۱ق). قواعد فقهیه. چاپ سوم، تهران: انتشارات موسسه عروج.
۶. بریث ویت، جان. (۱۳۹۶). جرم، شرمساری و بازپذیرندگی. ترجمه رحمان صبحی و همکاران، بی جا: انتشارات مجد.
۷. پسندیده، عباس. (۱۳۸۵). پژوهشی در فرهنگ حیا. چاپ پنجم، قم: دارالحدیث.
۸. پسندیده، عباس. (۱۳۸۶). غنچه‌های شرم (نگاهی نو به مفهوم حیا). قم: موسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث.
۹. تیممی آمدی، عبدالواحد. (۱۳۸۵). غرر الحکم و درر الکلم. چاپ دوم، قم: دارالحدیث.
۱۰. جمعی از پژوهشگران. (۱۳۹۴). فرهنگ‌نامه علوم قرآنی. بی جا: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. جمعی از نویسندگان. (بی تا). دانشنامه امام‌هادی علیه السلام. بی جا: انتشارات پایگاه تخصصی عاشورا.
۱۲. حرّ عاملی، محمد. (۱۴۰۹ق). وسایل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۱۳. حسنی، محمدرضا. (۱۳۹۴). شرمساری بازپذیرکننده و بزهکاری؛ تحلیل جامعه‌شناختی نظریه شرمساری بازپذیرکننده «بریث ویت» در بستر خانواده. رساله دکتری دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه مازندران. رشته بررسی مسائل اجتماعی ایران؛ به راهنمایی دکتر اکبر علیوردی نیا.
۱۴. حسینی، سید علی (۱۳۷۲). «توبه و جایگاه بلند آن در عرفان». نشریه معرفت، ۶(۱)، ۲۷-۲۳.
۱۵. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: نشر گلستان
۱۶. الرازی، فخرالدین محمد. (بی تا). تفسیر الفخر الرازی. بی جا: انتشارات دارالفکر.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. مصحح صفوان عدنان داودی، لبنان: انتشارات دار العلم - الدار الشامیه.
۱۸. رحیمی نژاد، اسماعیل. (۱۳۸۷). کرامت انسانی در حقوق کیفری. بی جا: انتشارات میزان.
۱۹. ساریخانی، عادل، و خاقانی اصفهانی، مهدی (۱۳۹۱). «نقد عدالت کیفری ترمیمی در گفتمان جرم‌شناسی غربی از منظر سیاست جنایی قرآن کریم». پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۱(۱)، ۴۹-۶۴.

۲۰. سید رضی، محمد. (۱۴۱۴ ق). **نهج البلاغه**. قم: مؤسسه نهج البلاغه.
۲۱. سیوطی، عبدالرحمن. (بی تا). **الجامع الصغیر**. بیروت: انتشارات دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۲۲. شجاعی، محمد صادق. (بی تا). **در آمدی بر روانشناسی تنظیم رفتار بارویکرد اسلامی**. بی جا: انتشارات موسسه فرهنگی دارالحدیث.
۲۳. شوشتری، سید محمد حسن. (۱۴۲۹ ق). **دیدگاه‌های نودر حقوق**، چاپ دوم، تهران: نشر میزان.
۲۴. صبوچی، رحمان. (۱۳۹۴ ش). **عدالت ترمیمی در نظام کیفری موضوعه ایران**. بی جا: انتشارات میزان.
۲۵. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۴ ش). **التوحید**. چاپ سوم، اصفهان: انتشارات مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). **تفسیر المیزان**. چاپ پنجم، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. طبرسی، فضل بن الحسن. (بی تا). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. ترجمه محمد بیستونی، مشهد مقدس: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۸. طریحی، فخر الدین. (۱۴۱۶ ق). **مجمع البحرین**. چاپ سوم، تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۲۹. طوسی، ابو جعفر. (۱۴۰۷ ق). **الخلافا**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ ق). **تحریر الأحکام الشرعیة**. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۱. علی‌وردی نیا، اکبر، و حسنی، محمد رضا (۱۳۹۳). **شرمساری باز پذیر کننده به مثابه راهبرد فرهنگی در کنترل جرم**. **نشریه راهبرد اجتماعی فرهنگی**، شماره ۱۰، ۷-۳۸.
۳۲. عمید، حسن. (۱۳۸۹ ش). **فرهنگ فارسی عمید**. تهران: انتشارات رهیاب نوین هور.
۳۳. غفارزاده، علی (۱۳۹۳). **بررسی تفسیری آیات عفو و صفح از اهل کتاب**. **فصلنامه مطالعات تفسیری**، ۵(۱۷)، ۷-۳۰.
۳۴. فراهیدی، خلیل. (۱۴۰۰ ق). **کتاب العین**. چاپ دوم، قم: هجرت.
۳۵. قاسمی مقدم، حسن، و جواد قاسمی مقدم (۱۳۹۸). **الگوی شرمسارکردن بزهکاران در سوره یوسف علیه السلام**. **نشریه قرآن، فقه و حقوق اسلامی**، ۵(۱۰)، ۷-۳۲.
۳۶. قرشی، سید علی اکبر. (۱۴۱۲ ق). **قاموس قرآن**. چاپ ششم، تهران: انتشارات دارالکتب اسلامی.
۳۷. قماش، سعید (۱۳۷۶). **قاضی تحکیم یا سیاست خصوصی سازی قضاوت**. **نشریه فقه اهل بیت**، شماره ۱۰، ۲۳۹-۲۰۳.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). **الکافی**. قم: انتشارات دارالکتب الإسلامية

#### جستارهای فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۴  
بهار ۱۴۰۳

۲۳۰

۳۹. مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۸۲ ق.). **شرح الکافی**. تهران: المكتبة الإسلامية.
۴۰. متقی الهندی. (۱۴۰۱ ق.). **کنز العمال**. بی‌جا: انتشارات مؤسسة الرسالة.
۴۱. مجلسی دوم، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق.). **بحار الانوار**. چاپ دوم، بی‌جا: مؤسسة الوفاء.
۴۲. مجلسی اول، محمدتقی. (۱۴۰۶ ق.). **روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**. چاپ دوم، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۴۳. مجلسی دوم، محمدباقر. (۱۴۰۴ ق.). **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**. چاپ دوم، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۴۴. منتظری، حسین علی. (۱۴۰۹ ق.). **مبانی فقهی حکومت اسلامی**. ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، قم: مؤسسه کیهان.
۴۵. منتظری، حسین علی. (بی‌تا). **رساله استفتاءات**. قم: بی‌نا.
۴۶. موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۳۶۵). **قاضی تحکیم در نظام قضایی اسلام**. فصلنامه حق، ۸(۵)، ۱۴-۲۶.
۴۷. میرخلیلی، سید محمود (۱۳۹۹). **بزه پوشی در سیاست کیفری اسلام با تأکید بر آموزه‌های قرآنی**. **نشریه قرآن، فقه و حقوق اسلامی**، ۷(۱۳)، ۲۷-۵۴.
۴۸. میرسلیم، سید مصطفی. (۱۳۷۵). **دانشنامه جهان اسلام**. چاپ دوم، بی‌جا: انتشارات بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۴۹. نجفی ابرندآبادی، علی حسین و همکاران (۱۳۸۷). **اصلاح ذات‌البین و نظریه عدالت ترمیمی**. **نشریه مدرس علوم انسانی**، شماره ۵۸، ۲۲۰-۱۹۳.
۵۰. نراقی، احمد. (۱۳۷۷ ق.). **معراج السعاده**. تهران: انتشارات دهقان.
۵۱. نقی زاده، محمد، و محتشم امیری سعیده (۱۳۹۴). **عصیبت؛ مولفه‌ای اصلی در ایجاد حس تعلق و مطلوبیت فضای زیستی از دیدگاه ابن خلدون**. **نشریه مطالعات شهر ایرانی اسلامی**، شماره ۱۹، ۶۵-۷۵.
۵۲. وایت، راب و فیونا هینز. (۱۳۹۰). **جرم و جرم‌شناسی**. ترجمه علی سلیمی، چاپ چهارم، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۵۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود و جمعی از پژوهشگران. (۱۴۲۶ ق.). **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)**. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۵۴. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۴۲۳ ق.). **موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع)**. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).

55. Cullen, Francis T & Pamela Wilcox (2010), *Encyclopedia of criminological theory*, first edited, pub: SAGE Publications

## References

1. al-Iḥsā'ī, Ibn Abī Jumhūr. 1984/1405. *'Awāli al-Li'ālī al-'Azīzyya*. Qum: Dar Sayyid al-Shuhadā' li al-Nashr.
2. ibn Khaldūn, Abū Zayd 'Abd al-Raḥman ibn Muḥammad ibn Khaldūn. 2009/1388. *Muqadimah Ibn Khaldūn*. Translated by Muḥammad Parwīn Gunābādī. 12<sup>th</sup>. Tehran: Intishārāt 'Ilmī wa Farhangī.
3. Asadī Guwayjī, 'Alī Akbar & Shakūrī, Abulfaḍl. 2012/1391. *'Aṣabīyat-i Ibn Khaldūn wa Sarmāyi-hi Ijtīmā'ī: Taḥlīlī ba Thubāt-i Sīyāsī*. Nashrī-yi Pazhūhish-i Sīyāsāt-i Nazārī, Spring & Summer, No. 11.
4. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Mufaḍḍal. 1991/1412. *Mufradat Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm- Dār al-Shāmīyah.
5. al-Majlisī, Muḥammad Taqī (al-Majlisī al-Awwal). 1983/1404. *Mir'āt al-'Uqūl*. Volume 8. 2<sup>nd</sup>. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
6. al-Majlisī, Muḥammad Taqī (al-Majlisī al-Awwal). 1985/1406. *Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā Yaḥḍarūh al-Faqīh*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Bunyād-i Farhang-i Islāmī-yi Kūshanpūr.
7. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1990/1410. *Bihār al-Anwār al-Jāmi'a li Durar Akhbār al-'Imma al-Aṭḥār*. Beirut: Mu'asassat al-Ṭab' wa al-Nashr.
8. Anṣārī, 'Abullāh ibn Muḥammad. 1965/1386. *Manāzil al-Sā'irīn*. 2<sup>nd</sup>. Tehran: Intishārāt Mu'assisih-yi Chāp wa Nashr Muṣṭafā al-Bābī wa Pīsarān.
9. Al-Bujnurdī, Sayyid Muḥammad Ḥasan. 1980/1401. *Qavā'id-i Fiqhīyī*. Tehran: Intishārāt Mu'assisih-yi 'Urūj.
10. Braithwaite, John. 2017/1396. *Jurm-i Sharmsārī wa Bāz pazīrandīgī*. Translated by Raḥmān Ṣabūḥī and his Colleagues. Tehran: Intishārāt Majd.
11. No Name. 1936/1315. *Ḥayā' Chīst?* Faṣlnāmih-yi Mīhr, 4, 5.
12. Pasandīdīh, 'Abbās. 2006/1385. *Pazhūhish-i dar Farhang-i Ḥayā'*. 5<sup>th</sup>. Qom: Dār al-Ḥadīth.
13. Pasandīdīh, 'Abbās. 2007/1386. *Ghunchih-hāyi Sharm (Nigāhī Naw bih Maḥfūm-i Ḥayā'*. 1<sup>st</sup>. Qom: Mu'assisih-yi 'Ilmī-farhangī Dār al-Ḥadīth.
14. Al-Tamīmī al-Āmidī, 'Abd al-Wāhid ibn Muḥammad. 2006/1385. *Ghurarr al-Ḥikam wa Durarr al-Kalim*. 2<sup>nd</sup>. Qom: Dār al-Ḥadīth.
15. A Group of Researchers. 2015/1394. *Farhangnāmih-yi 'Ulūm-i Qur'ānī*. 1<sup>st</sup>. Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i 'Ulūm wa Farhang-i Islāmī.
16. A Group of Writers. n.d. *Dānishnāmih-yi Imām al-Hādī ('A)*. Intishārāt-i Pāyīgāh-i Takhaṣuṣī-yi Āshūrā.
17. Ḥasanī, Muḥammad Riḍā. 2015/1394. *Sharmsārī-yi Bāz Pazīr Kunandih wa Bizihkārī; Taḥlīl-i Jāmi'ih Shinākhtī-yi Nazārī-yih Sharmsārī Baz Pazīr Kunandih dar Baṣṭar-i Khāniwādih*. Doctoral dissertation in the field of studying social issues of Iran under the guidance of Dr. Akbar 'Alīwirdīniyā, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mazandaran University.

18. Ḥusaynī, Sayyid ‘Alī. 1993/1372. *Tawbih wa Jāyigāh-i Buland-i Ān dar ‘Irfān*. Nashrī-yih Ma‘rifāt, No. 6.
19. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-‘Allāma al-Ḥillī). 1999/1420. *Tahrīr al-Aḥkām al-Shar‘īyya ‘alā Maḍḥhab al-Imāmīyya*. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Sādiq.
20. Dehkhudā, ‘Alī Akbar. 1998/1377. *Lughat Nāmi-yi Dihkhudā*. 19<sup>th</sup>. Tehran: Nashr-i Gulīstan.
21. Al-Rāzī al-Ṭabariṣtānī, Fakhr al-Dīn. n.d. *Al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr.
22. Raḥīmī Nizhād, Ismā‘īl. 2008/1387. *Kirāmat-i Insānī dar Ḥuqūq-i Kayfarī*. 1<sup>st</sup>. Intishārāt Mīzān.
23. Sārīkhānī, ‘Ādil; Khāqānī Iṣfihānī, Mahdī. 2012/1391. *Naqd-i ‘Idālat-i Kayfarī-yi Tarmīmī dar Guftimān-i Jurm Shināsī-yi Gharbī az Manzar-i Sīyasat-i Jināyī-yi Qur‘ān-i Karīm*. Pazhūhish-hāyi Zabān Shinākhtī-yi Qur‘ān. Spring and Summer, 1,1.
24. Al-Sīyūfī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. n.d. *al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr min Aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr*. 2<sup>nd</sup>. Dār al-Fikr lil Ṭībā‘at wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.
25. Al-Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn ibn Mūsā. 1993/1414. *Nahj al-Balāghah*. Qom: Dār al-Hijrat.
26. Research Group under the supervision of, al-Sayyid Maḥmūd al-Hāshimī al-Shāhrūdī. 2005/1426. *Farhan-i Fiqh-i Muṭābiq-i Madhhab-i Ahl al-Bayt (‘A)*. Mu’assasat Dā‘irat al-Ma‘ārif al-Fiqh al-Islāmī Ṭibqan li Maḍḥhab Ahl al-Bayt.
27. Shujā‘ī, Muḥammad Ṣādiq. n.d. *Dar Āmadī bar Rawānshināsī-yi Tanzīm-i Raftar bā Rūkard-i Islāmī*. Volume 1. Intishārāt Mu‘assisih-yi Farhnagī-yi Dār al-Ḥadīth.
28. Shūsharī, Sayyid Muḥammad Ḥasan Mar‘ashī. 2008/1429. *Dīdgāh-hāyi Naw dar Huqūq*. 2<sup>nd</sup>. Volume 2. Tehran: Nashr Mīzān.
29. Ṣabūḥī, Raḥmān. 2015/1394. *‘Idālat Tarmīmī dar Nizām-i Kayfarī-yi Mawḍū‘ih-yi Īrān*. Nashr Mīzān.
30. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 2015/1394. *Al-Tawḥīd*. 3<sup>rd</sup>. Intishārāt-i Markaz-i Taḥqīqāt-i Rāyānih-yī Qā‘imīyi Iṣfahān.
31. al-Ṭabāṭabā‘ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-‘Allāma al-Ṭabāṭabā‘ī). 1996/1417. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. Volume 9. 5<sup>th</sup>. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
32. Al-Ṭabarsī, Abū ‘Alī Faḍl ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭabarsī). n.d. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. Translated by Muḥammad Bīstūnī. Volume 1. Mashhad: Intishārāt Āstān-i Quds-i Razawī.
33. al-Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn. 2005/1426. *Majma‘ al-Baḥrayn*. 3rd. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīyya li Iḥyā‘ al-Āthār al-Ja‘farīyya.
34. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1986/1407. *Al-Khilāf*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
35. al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1988/1409. *Tafṣīl Wasā‘il al-Shī‘a ilā Taḥṣīl al-Masā‘il al-Sharī‘a*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā‘ a-lturāth.

36. 'Alīwirdī Nīyā, Aḥmad and his Colleagues. 2014/1393. *Dilālat-hāyi Sīyasī-yi Nazarīyih Braithwaite dar Mujāzāt-i Majrimīn*. Pazhūhish Nāmih-i Nazm wa Amnīyat-i Intizāmī, 26.
37. 'Alīwirdī Nīyā, Akbar; Ḥasanī Muḥammad Riḍā. 2014/1393. *Sharmsārī-yi Bāzpażīr Kunandih Rāhburdī Farhangī dar Kunturul-i Jurm*. Nashrī-yih Rāhburdī Ijtimā'ī Farhangī, No. 10.
38. 'Amīd, Ḥasan. 2010/1389. *Farhang-i Fārsī-yi 'Amīd*. Tehran: Intishārāt-i Rāh-i Rushd.
39. GhaffārZādih, 'Alī. 2014/1393. *Barrasī-yi Tafsīrī-yi Āyāt-i 'Afw wa Ṣafḥ az Ahl-i Kitāb*. Faṣlnāmih-yi Muṭālī'āt Tafsīrī.
40. Al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. 1989/1410. *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijra.
41. Qāsīmī Moqadam, Ḥasan; Qāsīmī Moqadam, Jawād. 2019/1398. *Ulgū-yi Sharmsār Kardan-i Bizihkārān dar Sūrih-yi Yūsuf ('A)*.
42. Al-Qurshī, Sayyid 'Alī Akbar. 1991/1412. *Qāmūs Qur'an*. 6<sup>th</sup>. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
43. Qumāshī, Sa'īd. 1997/1376. *Qādī-yi Tahkīm yā Sīyāsāt-i Khusūṣī Sāzī-yi Qiḍāwat*. Nashrīyih Fiqh Ahl al-Bayt., No. 10.
44. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1987/1407. *Uṣūl al-Kāfi*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī. 4<sup>th</sup>. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
45. Al-Māzandarānī, Muḥammad Ṣāliḥ ibn Aḥmad. 1951/1382. *Sharḥ al-Kāfi*. Tehran: al-Maktabat al-Islāmīyah.
46. Muttaqī Hindī, 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn Ḥisām al-Dīn. 1980/1401. *Kanz al-'Ummal fī Sunnan al-Aqwāl wa al-Af'āl*. 5<sup>th</sup>. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
47. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1982/1403. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li Durar Akhbār al-'Imma al-Aṭḥār*. Volume 78. 2nd. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
48. Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. 2009/1388. *Akhlākh dar Qur'an*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute (RA).
49. al-Makārim al-Shīrāzī, Nāṣir. 1974/1352. *Tafsīr-i Namūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmī.
50. Al-Mūsawī al-Ardabīlī, Sayyid 'Abul al-Karīm. 1986/1365. *Qādī-yi Tahkīm*. Faṣlnāmih-yi Ḥaqq., Winter, No. 8.
51. Mīr Khalīlī, Sayyid Maḥmūd. 2020/1399. *Bizih Pūshī dar Sīyāsāt-i Keyfarī-yi Islām bā Ta'kid ba Āzmūnhā-yi Qur'anī*. Nashrīyih-yi Qur'an, Fiqh wa Ḥuqūq-i Islāmī. Autumn and winter, 7, 11.
52. Mīr Salīm, Sayyid Muṣṭafā. 1996/1375. *Dānishnāmih-yi Jahān-i Islām*. 2<sup>nd</sup>. Intishārāt-i Bunyād-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Islāmī.
53. Najaf Ābādī Muntazirī, Ḥusayn 'Alī. 1988/1409. *Mabānī-yi Fiqhī-yi Ḥukūmat-i*

- Islāmī*. Translated by Maḥmūd Ṣalawātī & Abulfāḍl Shakūrī. Volume 8. Qom: Mu'asissih-yi Keyhān.
54. Najaf Ābādī Muntazirī, Ḥusayn 'Alī. n.d. *Risālat Istīfī'āt*. 2<sup>nd</sup>. Qom.
  55. Najafī Abarandābādī, 'Alī Ḥusayn and his Colleagues. *Iṣlāḥ Dhāt al-Bayn wa Nazārīyah 'Idālat-i Tarmīmī*. Nashrīyah-yi Mudarris-i 'Ulūm-i Insānī, No. 58.
  56. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1998/1377. *Mi'rāj al-Sa'ādah*. 3<sup>rd</sup>. Tehran: Intishārāt Dihqān.
  57. Naqī Zādih, Muḥammad; Muḥtasham Amūrī. 2015/1394. *'Aṣabīyat; Mu'alifih-yi Aṣlī dar 'Ījād-i Ḥiss-i Ta'alluq wa Maṭlūbīyat-i Faḍā-yi Zisṭī az Dīdgāh-i Ibn Khaldūn*. Nashrīyah-yi Muṭālī'āt Shahr-i Īrānī Islāmī, No. 19.
  58. White, Robb; Haines, Fiona. 2011/1390. *Jurm wa Jurm Shināsī*. Translated by 'Alī Salīmī. 4<sup>th</sup>. Qom: Pazhūhishkadīh-yi Ḥawzih wa Dānīshgāh.
  59. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. 2002/1423. *Mawsū'at al-Fiqh al-Islāmī Ṭibqan li Maḍḥhab Ahl al-Bayt ('A)*. Volume 1. Mu'asissat Dā'irat al-Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī Ṭibqan li Maḍḥhab Ahl al-Bayt ('A).
  60. Hāshimī Rafsanjānī, Akbar and some other researchers. n.d. *Farḥnag-i Qir'ān*.
  61. Akers, Ronald L. (1990), Reintegrative Shaming: A New General Theory of Crime? *Contemporary Sociology*, Vol. 19, No. 5.
  62. Best, Joel (1990): Crime, Shame And Reintegration by John Braithwaite Review, *Best Social Forces*, Vol. 69, No. 1, p.318.
  63. Braithwaite, John and Stephen Mugford (1994), Condition of Successful reintegration Ceremonies Dealing with Juvenile Offenders, *Brit.J. criminal. VOL.34 NO. 2*.
  64. Braithwaite, John and Toni Makkai (1994), reintegrative shaming and Compliance with regulatory standards, *Journal Article published in Criminology* volume, 32 issue.
  65. Cullen, Francis T & Pamela Wilcox (2010), *Encyclopedia of criminological theory*, first edited, pub: SAGE Publications.
  66. Cullen, Francis T & Robert Agnew (2011), *Criminological Theory Past to Present*, Oxford University Press.
  67. Jean Bennett, Katherine (1996), A Family Model of Shaming and Delinquency. A Partial Test of Braithwaite's Reintegrative Shaming Theory, A Dissertation The Faculty of the College of Criminal Justice Sam Houston State University.
  68. Harris, Nathan & (eds) (2004), *Emotional Dynamics in Restorative Conferences*, *Theoretical Criminology*, vol. 8.
  69. Hendrix, Gina Marie (2004), a test of reintegrative shaming theory's concepts of interdependence and expressed shame in restorative justice conferencing, a thesis Submitted to In partial fulfillment of the requirements for the degree of master of science, Michigan State University.
  70. Isenberg, Arnold (1949), *Natural Pride and Natural Shame*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 10, No. 1.
  71. Miller, Noah Patrick (2009), *Community Tolerance of Community-Based Reparative*

Boards in Vermont: A Closer Look at Community Members Tolerance of Offense Types, dissertation M.A, Faculty of the Graduate School of the University of Maryland.

72. Schaible, Lonnie M. & Lorine A. Hughes (2011), Crime, Shame, Reintegration, And Cross- National Homicide: A Partial Test of Reintegrative Shaming Theory, The Sociological Quarterly, vol. 52.
73. Watts, Rob(1996) John Braithwaite and Crime, Shame and Reintegration: Some Reflections on Theory and Criminolog, Journal of Criminology, volume,29issue,2on.

**Justārḥā-ye  
Fiqhī va Uṣūlī**

Vol.10, No.34  
Spring 2024

**236**