



دانشگاه قم

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

رساله‌ی دکتری رشته‌ی فقه و مبانی حقوق اسلامی

عنوان:

بررسی مبانی تشهیر از منظر مذاهب خمس و حقوق موضوعه

اساتید راهنما:

دکتر سیدعلی اصغر موسوی رکنی

دکتر عادل ساریخانی

اساتید مشاور:

دکتر حسین گوگانی

دکتر محسن ملک‌افضلی

نگارنده:

احمد مرتضی

بهار ۱۳۹۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه قم

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

رساله‌ی دکتری رشته‌ی فقه و مبانی حقوق اسلامی

عنوان:

بررسی مبانی تشهیر از منظر مذاهب خمس و حقوق موضوعه

اساتید راهنما:

دکتر سیدعلی اصغر موسوی رکنی

دکتر عادل ساریخانی

اساتید مشاور:

دکتر حسین گوگانی

دکتر محسن ملک‌افضلی

نگارنده:

احمد مرتاضی

بهار ۱۳۹۳

تقدیم به

صدرالخلائیق أجمعین، بقیة الله فی الأرضین، مهدی زهرا(علیهما السلام)

و پدر و مادر گرامی ام و تمامی اندیشمندان پژوهشگر در عرصه‌ی فقه و حقوق

تقدیر و تشکر

حمد و سپاس، خداوند متعال را که توفیق تحقیق و پژوهش در خصوص موضوع فقهی - حقوقی مبتلا به و پرکاربرد «تشهیر» و تبیین ماهیت و جایگاه آن را در فقه جزائی و حقوق کیفری، به این حقیر عنایت فرمود.

همچنین به جاست که از استاد راهنمای اول این رساله، جناب دکتر سیدعلی اصغر موسوی رکنی و استاد راهنمای دوم، جناب دکتر عادل ساریخانی و همچنین اساتید مشاور، جناب دکتر حسین گوگانی و جناب دکتر محسن ملک‌افضلی، که به نحوی بنده را در تهیه مطالب این پژوهش و تدوین علمی آن یاری‌رسان بوده‌اند، مراتب تقدیر و تشکر را به عمل آورم.

چکیده:

«تشهیر مجرم»، به معنای اعلام عمومی مجرم و جرم و مجازات او، یکی از مصادیق اقدامات تأمینی است که نه به قصد مجازات و سزادهی، بلکه تنها به منظور تنویر افکار عمومی و آگاه‌سازی آنان و به تبع آن، پیشگیری از تکرار دوباره‌ی جرم توسط بزه‌کار، اجرا می‌شود. این نوع واکنش کیفری، به استناد روایات موثقه‌ی سماعة بن مهران و موثقه‌ی غیاث بن ابراهیم و روایت عبدالله بن سنان در متون روایی امامیه و روایات دال بر سیره‌ی برخی صحابه از جمله سیره‌ی امیرالمؤمنین علی بن ابی-طالب(ع) و عمر بن خطاب و شریح قاضی، در متون روایی اهل تسنن، در خصوص شاهدان زور و به استناد برخی روایات مرسل به انضمام نامه‌ی پنجاه و سوم نهج البلاغه، منقول از أصبغ بن نباته، در مورد کارگزاران دولتی مرتکب مفاسد و جرایم اقتصادی، قابل اعمال است. همچنین در کلام برخی از فقیهان اسلامی، اعم از فقهای امامیه، شافعیه، حنفیه، مالکیه و حنبلیه، و دسته‌ای از حقوق-دانان اسلامی، در مورد مجرمین مرتکب احتیال(کلاهبرداری)، تدلیس، غش، قیادت، قذف، محاربه و موارد نفی بلد، به مشروعیت استفاده از چنین کیفری، تصریح شده است. با این همه، به نظر می‌رسد که با توجه به علت بیان شده برای شاهدان زور در ذیل روایات باب و نیز به حکم قطعی عقل، قلمرو اجرایی چنین واکنش کیفری‌ای منحصر در موارد مصرح در متون روایی و نصوص فقهی نبوده بلکه این کیفر، نسبت به همه‌ی مجرمینی که با تکیه بر اعتماد عمومی و سوء استفاده از عدم آگاهی آنان، به انحاء مختلف، مرتکب فریبکاری شده و به اموال و ناموس مردم، تعرض می‌نمایند و امنیت اجتماعی و اقتصادی ایشان را متزلزل می‌سازند، می‌بایست اعمال می‌گردد. می‌توان از چهار مبنای حقوقی-فلسفی «مدیریت ریسک جرم یا عدالت آماری»، «پیشگیری وضعی از جرم»، «حق طبیعی امنیت» و «سودگرایی کیفری» به عنوان پشتوانه‌ی عقلی مشروعیت این نوع پاسخ کیفری، نام برد. بنابراین، «تشهیر»، از یک سو، عاری از وجهه‌ی تنبیهی و سزادهی بوده و از زمره‌ی مجازات‌ها، خارج است و از سوی دیگر، قلمرو اجرایی آن، به جرایم منصوص، همچون شهادت زور، منحصر نمی‌گردد. افزودنی است که، «تشهیر و معرفی عمومی مجرم»، از هر راه مشروعی که هدف یادشده از آن را محقق سازد، خواه با گرداندن در ملاءعام یا انتشار حکم محکومیت مجرم به انضمام مشخصات هویتی او در رسانه‌های محلی، ملی یا فراملی، یا با چاپ عکس و تصویر مجرم در جراید و رسانه-های تصویری و خواه با هر روش دیگر منطبق با موازین اخلاقی و شرعی، قابل اجرا خواهد بود.

واژگان کلیدی: مبانی، تشهیر، معرفی عمومی مجرم، انتشار حکم محکومیت، مدیریت خطر جرم، پیشگیری وضعی، حق طبیعی امنیت، سودگرایی کیفری.

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
مقدمه	۱
۱- بیان موضوع و سؤالات تحقیق	۳
۲- فرضیه‌های تحقیق:	۴
۳- پیشینه‌ی تحقیق	۵
۴- ضرورت و هدف تحقیق	۶
۵- روش تحقیق	۶

فصل اول: کلیات (تعاریف و مفاهیم عمومی)

۱-۱- «مبانی»:	۸
۱-۲- «تشهیر» و مفاهیم مرتبط با آن:	۱۱
۱-۳- «مذاهب خمسه»	۱۸
۱-۴- «حقوق موضوعه»	۲۰
۱-۵- جهات گوناگون کیفری و حقوقی اعلام عمومی یک فرد در مقایسه با تشهیر	۲۱
۱-۵-۱- اطلاع‌رسانی عمومی جهت اعاده‌ی حیثیت	۲۲
۱-۵-۲- اطلاع‌رسانی عمومی جهت شناسایی برای تکمیل پرونده‌ی اتهام یا جستجوی متهم	۲۵
۱-۵-۳- اطلاع‌رسانی عمومی مجبورین، به عنوان مسئولیت مدنی	۲۷
۱-۵-۴- اطلاع‌رسانی عمومی جهت اجرای علنی مجازات	۲۹
۱-۵-۵- اطلاع‌رسانی عمومی مجرمین خطرناک، به عنوان کیفر تشهیر	۳۵

فصل دوم: مجاری مصرّح تشهير و مبانی فقهی آن

- ۱-۲. تشهير در شهادت زور و مبانی فقهی آن ۳۷
- ۱-۲ ۱. تشهير در شهادت زور ۳۹
- ۱-۲ ۲. تبیین مبانی فقهی تشهير در شهادت زور ۴۲
- ۲-۲. تشهير در قذف و مبانی فقهی آن ۶۱
- ۲-۲ ۱. تشهير در قذف ۶۳
- ۲-۲ ۲. تبیین مبانی فقهی تشهير در قذف ۶۵
- ۳-۲. تشهير در احتیال (کلاهبرداری) و مبانی فقهی آن ۶۹
- ۳-۲ ۱. تشهير در احتیال (کلاهبرداری) ۷۱
- ۳-۲ ۲. تبیین مبانی فقهی تشهير در احتیال و کلاهبرداری ۷۵
- ۴-۲. تشهير مدّلس و مبانی فقهی آن ۷۸
- ۴-۲ ۱. تشهير در تدلیس ۷۹
- ۴-۲ ۲. تبیین مبانی فقهی تشهير در تدلیس ۸۰
- ۵-۲. تشهير در قیادت و مبانی فقهی آن ۸۱
- ۵-۲ ۱. تشهير در قیادت ۸۲
- ۵-۲ ۲. تبیین مبانی فقهی تشهير در قیادت ۸۴
- ۶-۲. تشهير در محاربه و مبانی فقهی آن ۸۹
- ۶-۲ ۱. تشهير در محاربه ۹۰
- ۶-۲ ۲. تبیین مبانی فقهی تشهير در محاربه ۹۳
- ۷-۲. تشهير در فساد اقتصادی و مبانی فقهی آن ۹۵

- ۷- ۲ ۱. تشهیر در فساد اقتصادی ۹۷
- ۷- ۲ ۲. تبیین مبانی فقهی تشهیر در فساد اقتصادی ۱۰۱
- ۸- ۲ ۱. تشهیر در موارد نفی بلد و مبانی فقهی آن ۱۱۱
- ۸- ۲ ۲. تشهیر در موارد نفی بلد ۱۱۳
- ۸- ۲ ۳. تبیین مبانی فقهی تشهیر در موارد نفی بلد ۱۱۴
- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری ۱۱۷

فصل سوم: مبانی حقوقی - فلسفی تشهیر

- ۱- ۳ ۱. مبانی مدیریت خطر جرم یا عدالت کیفری سنجشی (تخمینی - آماری - محاسبه‌گر): ۱۱۹
- ۲- ۳ ۲. مبانی پیشگیری وضعی از جرم: ۱۳۱
- ۳- ۳ ۳. مبانی حق طبیعی امنیت: ۱۳۸
- ۴- ۳ ۴. مبانی سودگرایی کیفری: ۱۵۳
- ۵- ۳ ۵. ارتباط کیفر تشهیر با برخی اصول حاکم بر کیفرها و مجازاتها: ۱۶۱
- ۶- ۳ ۶. آثار و فوائد اجرایی کیفر تشهیر: ۱۶۷
- ۶- ۳ ۱. اثر بازدارندگی درونی خصوصی ۱۶۸
- ۶- ۳ ۲. اثر بازدارندگی درونی عمومی ۱۷۱

فصل چهارم: ماهیت کیفری تشهیر

- ۱- ۴ ۱. انواع واکنش‌های کیفری در فقه اسلامی و حقوق موضوعه‌ی ایران ۱۷۴
- ۲- ۴ ۲. نظریه‌ی «حدّ» بودن تشهیر ۱۷۷
- ۲- ۴ ۱. تبیین نظریه‌ی «حدّ» بودن تشهیر ۱۷۸
- ۲- ۴ ۲. آثار پذیرش نظریه‌ی «حدّ» بودن تشهیر ۱۸۱

۳- ۴. نظریه‌ی «تعزیر» بودن تشهیر	۱۸۳
۳- ۴. ۱. تبیین نظریه‌ی «تعزیر» بودن تشهیر	۱۸۵
۳- ۴. ۲. آثار پذیرش نظریه‌ی «تعزیر» بودن تشهیر	۱۸۹
۴- ۴. نظریه‌ی «اقدام تأمینی» بودن تشهیر	۱۹۲
۴- ۴. ۱. تبیین نظریه‌ی «اقدام تأمینی» بودن تشهیر	۲۰۱
۴- ۴. ۲. آثار پذیرش نظریه‌ی «اقدام تأمینی» بودن تشهیر	۲۱۳
۴- ۵. نظر برگزیده	۲۱۴

فصل پنجم: راهها و شیوه‌های تشهیر

۱- ۵. گرداندن در ملاً عام	۲۲۴
۲- ۵. اعلام اسم و حکم محکومیت	۲۲۸
۳- ۵. انتشار عکس و تصویر محکوم	۲۳۱
نتایج و پیشنهادات:	۲۳۳
الف) نتایج:	۲۳۳
ب) پیشنهادات	۲۳۵
فهرست منابع و مآخذ:	۲۳۷

مقدمه

در طول تاریخ بشر به ویژه تاریخ اسلام، شناساندن عمومی برخی از افراد مجرم، در موارد خاص، به عنوان یک نوع واکنش کیفری، مورد استفاده‌ی خود شارع و نیز برخی از حاکمان اسلامی، قرار گرفته است.^۱ این نوع پاسخ کیفری، در پاره‌ای از موارد در قوانین کیفری ایران هم مورد تأکید واقع شده است. امروزه هم نوع خاصی از تشهير، یعنی «اعلام اسامی و انتشار خلاصه یا کل متن حکم محکومیت مفسدان اقتصادی و دیگر بزه‌کارانی که محکومیتشان قطعی شده، در رسانه‌ها»^۲ و نیز «چاپ تصویر افراد در جرائد، در جایی که او را به جرم کلاهبرداری، سلب امنیت، گروگانگیری، مزاحمت خیابانی و دیگر موارد همانند آن دستگیر کرده یا هنوز تحت تعقیب‌اند» و همچنین «گرداندن متهمانی تحت عنوان اراذل و اوباش در محله‌ها و میادین اصلی شهر که هنوز دادگاهی نشده‌اند»، یک امر رایج در بعضی کشورها از جمله کشور ایران می‌باشد. این نحو از واکنش کیفری، به خاطر به همراه داشتن

۱ گاستون استفانی و دیگران، حقوق جزای عمومی (فرانسه)، مترجم: حسن دادبان، (تهران: دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، ۱۳۸۳ش)، ج ۲، ص ۶۸۴؛ منصور رحمانی (دکتر)، الوجیز فی القانون الجنائی العام، (الجزائر: دارالعلوم للنشر والتوزيع، ۲۰۰۶م)، ص ۲۴؛ سمیر عالی (دکتر)، اصول قانون العقوبات القسم العام، (بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ۱۹۹۶م)، ص ۴۲۹؛ احمد فتحي بهنسی، العقوبة فی الفقه الاسلامی دراسة فقهية متحررة، (بیروت: دارالرائد العربی، بی تا)، ص ۲۰۲؛ عبود السراج (دکتر)، شرح قانون العقوبات الاقتصادية فی التشريع السوری و المقارن، (سوریه: مطبوعات جامعة دمشق، ۱۹۹۶). ص ۶۳.

۲ موضوع ماده ۲۱ قانون مبارزه با رشوه‌خواری عربستان سعودی؛ قانون مجازات کشورهای: عراق ماده ۱۰۲؛ فلسطین ماده ۶۳؛ الجزائر ماده ۹؛ مصر ماده ۱۵۹، ۱۹۸؛ سوریه ماده ۶۷، ۶۸، ۴۲؛ لیبی ماده ۶۷، ۶۸؛ افغانستان ماده ۱۱۷، ۱۲۰؛ لبنان ماده ۶۷، ۶۸ و فرانسه ماده ۱۰-۱۳۱؛ ایران ماده ۳۵.

وجهه‌ی آسیب‌زنی به سرمایه‌ی اصلی انسانی یعنی «شخصیت» مجرم و نیز وابستگان نسبی و سببی او و اطرافیانش، حساسیت خاصی را در میان دیگر انواع پاسخهای کیفری و عقوبت‌ها، پیدا نموده و چالش‌هایی را هم در عرصه‌ی قضائی و هم در عرصه‌ی انتظامی بوجود آورده است. به نحوی که به دلیل مشخص نبودن ماهیت کیفری و مجرا یا مجاری شرعی و قانونی آن - که به دنبال کنکاش در مبانی فقهی این کیفر، قابل اثبات هست - در مواردی از تخلفات و جرایم، به ناحق، از این روش استفاده می‌گردد که طبیعتاً تبعات جبران‌ناپذیری را در پی خود به بار خواهد آورد.

در این میان اولین مسأله‌ای که به عنوان یک چالش، پیش روی همگان مطرح می‌شود، بحث وجود یا عدم وجود مبنای فقهی حقوقی و به اصطلاح، اجازه‌ی قانونی برای این امر و نیز قلمرو قانونی آن است که مقتضی پژوهشی جامع و هدفمند در خصوص «ماهیت کیفری تشهیر» از یک سو و «مبانی فقهی، حقوقی و فلسفی» و همچنین «مجاری مصرّح شرعی و قانونی تشهیر» از سوی دیگر، می‌باشد. چرا که لازم می‌نماید تا ابتدا، با دقت در تعاریف ارائه شده از انواع کیفرهای اسلامی، ماهیت کیفری «تشهیر» و اینکه چنین کیفری، اساساً دارای وجهه‌ی مجازاتی است یا نه؟ و در صورت داشتن وجهه‌ی مجازاتی، جزو کدامیک از انواع مجازاتهای اسلامی، قلمداد می‌گردد؟ «تغزیر» یا «حدّ»، روشن گردد. بدیهی است که روشن شدن ماهیت کیفری تشهیر، کمک شایانی در یافتن مجاری شرعی و قانونی اعمال آن، خواهد بود. سپس، در مرحله‌ی بعد، می‌بایست مجاری کیفر تشهیر و مواردی که در شرع و قانون، از این نوع پاسخ کیفری، در قبال مجرمین، استفاده شده است، تبیین گردیده و مستندات و مبانی فقهی آنها نیز از حیث سندی و دلالی، و به دنبال آن نیز مبانی نظری پشتوانه‌ی کیفر تشهیر، اعم از مبانی حقوقی و مبانی فلسفی آن، به دقت، مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد تا پاسخ این سوال، روشن گردد که آیا «تشهیر»، پاسخی است کیفری که در مقابله با برخی جرائم خاص، مورد استفاده قرار می‌گیرد یا قابل تسری به جرائم دیگر نیز می‌باشد؟ بی‌تردید، آشکار شدن ماهیت کیفری و مجاری و مبانی کیفر تشهیر، اهداف و آثار مورد نظر از اجرای این نوع کیفر را هم هویدا خواهد ساخت. برای نمونه، اگر این مطلب، اثبات گردد که «تشهیر»، از نظر کیفری، ماهیت اقدام تأمینی دارد نه «تغزیری» یا «حدّی»، بالطبع، روشن خواهد شد که «تشهیر»، به قصد مجازات و سزادهی و تنبیه

مجرم، صورت نمی‌پذیرد بلکه مقصود از آن، «پیشگیری از تکرار مجدد جرم، با تنویر افکار عمومی»، بوده و هدف بازدارندگی را دنبال می‌نماید.

۱ - بیان موضوع و سؤالات تحقیق

امروزه، تشهیر و معرفی مجرمین مختلف، به روشهای گوناگون، در ملأ عام و گذرگاههای عمومی یا رسانه‌ها، یکی از روشهای شایعی است که خواه در جوامع اسلامی و خواه در جوامع غیراسلامی غربی و شرقی، همچون ایران، چین، فرانسه، عربستان، مغرب و... مورد اجرا قرار می‌گیرد. با توجه به شیوع بکارگیری این نوع واکنش قانونی در عقوبت مجرمان، پرداخت به مبانی و مستندات قانونی و فقهی و مبانی نظری و بیان ماهیت کیفری آن و نیز جایگاه و مجاری‌ای استفاده از این روش مجازاتی، ضروری نموده و همین امر، لزوم دقت در اجرای آن را ثابت می‌کند. افزون بر این، بررسی تطبیقی و مقارنه بین آراء مختلف فقهی و حقوقی، پژوهشگر را به یافتن نظر درست‌تر رهنمون می‌شود. چرا که مقارنه و تطبیق، به ویژه در برداشتهای عقلی و اجتهادی و استناد یک حکم به چنین مبانی‌ای، در یافتن دلیل قوی، کمک‌رسان می‌باشد. بدین منظور، در این نوشته، بین دیدگاههای مکاتب مختلف فقه اسلامی اعم از امامیه و اهل سنت و نیز نظر قوانین کیفری ایران، مقارنه و تطبیق علمی خواهیم داد که می‌تواند در جهت برگزیدن دیدگاه برتر در این زمینه، یاری‌رسان بوده و از این حیث دارای نوآوری هم باشد. در این راستا در پژوهش پیش رو، در صدد پاسخ به سوالهای اصلی و فرعی زیر هستیم:

الف) سؤالات اصلی:

۱. مبانی فقهی تشهیر، چیست؟
۲. مبانی حقوقی و فلسفی تشهیر، کدامند؟
۳. مجرا یا مجاری تشهیر، چه مواردیست و آیا منحصر بدان مواردند؟
۴. ماهیت کیفری تشهیر فرد مجرم، چیست؟

ب) سوالات فرعی:

۱. آثار و فواید اجرای کیفر تشهیر، کدامند؟
۲. راهها و شیوه‌های اجرای کیفر تشهیر، چیست؟
۳. مسئول قانونی اجرای حکم تشهیر، چه کسی است؟

۲ - فرضیه‌های تحقیق:

الف) فرضیه‌های سوالات اصلی:

- ۱) موثقه‌ی سماعه، روایت عبدالله بن سنان و موثقه‌ی غیاث بن ابراهیم و نیز دلیل عقلی ترجیح اهم بر مهم و مصلحت عمومی بر مصلحت خصوصی، مبانی فقهی تشهیر می‌باشند.
- ۲) «عدالت کیفری آماری و مدیریت خطر جرم»، «پیشگیری وضعی از جرم»، «حق طبیعی امنیت» و «سودگرایی کیفری اجتماعی»، مبانی حقوقی و فلسفی تشهیرند.
- ۳) مجاری «کیفر تشهیر» در نصوص شرعی، عبارتند از جرائم: شهادت زور، قذف، قیادت، احتیال، تدلیس، موارد منجر به نفی بلد و فساد مالی اما این کیفر، منحصر به جرائم منصوص نبوده بلکه به عنوان یک ضابطه می‌توان گفت که این نوع کیفر، در مورد همه‌ی مجرمین خطرناکی که با تکیه بر اعتماد مردم و با سوء استفاده از عدم آگاهی آنان، مکرراً، در صدد فریبکاری و بزه‌دیده‌سازی ایشان هستند، قابل اجراست.
- ۴) «تشهیر»، از حیث ماهیت کیفری، دارای وجهی غیرمجازات‌ی بوده و در زمره‌ی تعزیراتی قرار دارد که هدف تنبیهی و سزادهی را دنبال نمی‌کنند که در اصطلاح امروزی، به عنوان «اقدامات تأمینی» از آنها یاد می‌شود.

ب) فرضیه‌های سوالات فرعی:

- ۱) آثار و فواید تشهیر مجرمین عبارتند از: تأمین امنیت اقتصادی و اجتماعی عموم افراد در راستای تحقق مصلحت عمومی و ارجحیت آن بر مصلحت خصوصی مجرمان.

۲) تشهیر مجرمین، به هر طریقی که هدف مورد نظر از آن را محقق سازد، قابل اجرا می‌باشد؛ خواه به روش گرداندن در ملأ عام و خواه با انتشار عمومی حکم محکومیت و مشخصات هویتی مجرم یا چاپ تصویر و عکس آنان یا الصاق حکم، در محل کسب و کار یا رفت و آمد وی و همانند آن.

۳) تشهیر، تنها توسط حاکم شرع و یا نماینده‌ی قانونی وی صورت می‌پذیرد.

۳- پیشنهادی تحقیق

بحث از تشهیر افراد در امور کیفری، و بیان ماهیت کیفری و کلیه‌ی مجاری قانونی اعمال آن و نیز تحلیل مبانی و مستندات تشهیر، پیش از این به صورت «مبسوط و جامع» در کتب فقهی و حقوقی قدما، متاخرین و حتی معاصرین، مورد توجه محققین واقع نشده و تنها در بحث از تشهیر شاهد زور و چند مورد دیگر، از آن یاد شده است بدون اینکه مبانی، مستندات، ماهیت کیفری و نیز مجاری آن به دقت و مبسوط، تحقیق و تبیین گردد. تنها در برخی از کتب حقوق‌دانان عرب، همچون عبدالقادر عوده در التشریع الجنائی الاسلامی و نیز برخی فقیهان معاصر امامیه، همچون آیت‌الله مکارم، در کتاب تعزیر و گستره‌ی آن؛ آیت‌الله منتظری، در کتاب دراسات فی ولایة الفقیه، و برخی دائرةالمعارف‌ها همچون فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام و کتاب «ما وراء الفقه» نوشته‌ی سیدمحمد صدر، در حدود چند صفحه‌ی محدود، به طور گذرا، ضمنی و غیرمنسجم و گاه نیز بدون تحلیل، به موضوع ماهیت تشهیر و مجاری آن پرداخته شده است. در بین پایان‌نامه‌های دانشگاهی نیز باید گفت که در سطح دکتری پژوهشی در این رابطه انجام نگرفته و فقط در سطح کارشناسی ارشد، پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «تبیین فقهی-حقوقی و جرم‌شناختی کیفر تشهیر» در دانشگاه تهران، پردیس فارابی (سال ۱۳۸۷) تدوین یافته که برخلاف این رساله، بر مبنای «مجازات‌انگاری تشهیر» و به اقتضای سطح کارشناسی ارشد، بدون تحلیل تخصصی سندی و دلالتی نصوص مربوطه صورت گرفته و به دلیل تصویب قانون مجازات جدید (مصوب ۱۳۹۲) در سالهای بعد از دفاع این پایان نامه، ناظر به مواد قانونی مرتبط با تشهیر در این قانون، نمی‌باشد.

۴- ضرورت و هدف تحقیق

بر اساس آنچه گفته شد، هدف از پژوهش حاضر، استخراج مجاری مشروع و قانونی اجرای واکنش کیفری تشهیر، بر اساس تبیین مبانی و مستندات فقهی، حقوقی و فلسفی تشهیر و همچنین ماهیت کیفری آن در فقه اسلامی و حقوق موضوعه می‌باشد تا ضمن گردآوری جامع و بررسی، ارزیابی و نقد آنها، تدوین مواد قانونی ویژه برای اجرای آن در موارد مشروع را برای قانونگذار ایران، پیشنهاد نماید. با این هدف، این رساله نیز بین آراء مختلف فقهی و حقوقی تطبیق داده و این نظریات مختلف را در کنار هم بررسی نموده است. ابهامات موجود در خصوص ماهیت، مبانی و مجاری تشهیر و حتی ابهام موجود در مجری تعریف و تشهیر افراد، نیز ضرورت بحث و بررسی در این باره را دو چندان می‌کند.

۵- روش تحقیق

روش کار در این پژوهش، تحلیلی و توصیفی با استفاده از کتابخانه و با مراجعه به منابع دست اول و معتبر فقه و حقوق می‌باشد. بدین ترتیب که مطالب، نوعاً به شیوه‌ی توصیفی و تحلیل محتوایی متون، که مبتنی بر قواعد و اصول علم منطق می‌باشد، بیان گردیده، تا علاوه بر طرح آراء و نظریات، به مبانی آنها نیز دست یابیم. در بررسی توصیفی، هدف، صرفاً گردآوری و کسب اطلاعاتی درباره‌ی موضوع مورد تحقیق است و در بررسی تحلیلی، بین اطلاعات گردآوری شده، مقایسه‌هایی صورت می‌گیرد و اصولاً رابطه‌ی بین دو مسئله را با روش تحلیلی بررسی می‌کنیم.

فصل اول: کلیات (تعاریف و مفاهیم عمومی)

با توجه به این نکته که هر لفظی چارچوب ذهنی خاصی داشته و مفید معنای ویژه‌ای می‌باشد؛ لذا پیش از پرداخت به مباحث اساسی یک نوشته، شرح عنوان بکار رفته در آن نوشته و بیان تعریف کلمات کلیدی استفاده شده در عنوان آن، لازم و ضروریست. چرا که بی‌شک، بیان مقصود از عنوان موضوع مورد بحث، از یک سو، مانع وقوع مغالطه در بیان گوینده شده و از سوی دیگر، از برداشت‌ها و دریافت‌های گوناگون و گاه مخالف با مراد نویسنده، جلوگیری می‌کند. همچنین، ذهن خواننده‌ی محترم را به یک نقطه، معطوف نموده و موجبات دقت بیشتر او در دریافت مطلب مورد ارائه، را فراهم می‌آورد و حدود و ثغور تحقیق را روشن‌تر می‌سازد. افزون بر این، به پیروی از ساختار مرسوم در دیگر نوشته‌ها، و برای پرهیز از کلی‌گویی‌های مکرر، مباحث کلی و ناظر به همه‌ی فصول، را یکجا و در همین فصل از نوشتار، می‌آوریم.

در همین راستا و در جهت تحقق این مقصود، لازم می‌نماید تا تعاریف لغوی و اصطلاحی واژگان کلیدی بکار رفته در عنوان این نوشته، همچون واژه‌ها و اصطلاحات «مبانی»، «تشهیر»، «مذاهب خمس» و «حقوق موضوعه»، و همچنین «جهات گوناگون کیفری و حقوقی اعلام عمومی یک فرد در مقایسه با تشهیر»، از نگاه واژه‌شناسان و نیز فقیهان و حقوق‌دانان، تبیین گردد. این امر، علاوه بر هدف پیش گفته، راه را برای تحقیقات و جستجوهای آتی پژوهشگران در خصوص این موضوع، هموارتر خواهد کرد. در ادامه و در جهت آشکارسازی هر چه بیشتر معنای تشهیر، مفاهیم مرتبط با مفهوم «تشهیر» را فهرست کرده و به تشریح معانی آنها خواهیم پرداخت.

۱-۱ «مبانی»:

مبانی جمع «مبنه» و از ریشه‌ی «بنی» بوده^۳ و از لحاظ ساختار لغوی، اسم مکان است که در لغت به معانی «ساختمان و بناء»^۴ و «پایه، ریشه، شالوده، بیخ، بن و اساس هر چیز»^۵ آمده است. افزودنی است که خود واژه‌ی «اساس» نیز به معنای «ابتدای یک چیز» می‌باشد. صاحب لسان العرب در این مورد می‌نویسد: «(اساس) به مفهوم (ابتدای شیء) و اصل ساختمان و بناء، می‌باشد»^۶. در کل، از نظر لغوی، به «چیزی که وجود شیء به آن متکی و مستند است»، «مبنای آن شیء» گفته می‌شود^۷.

گفتنی است که واژه‌ی «مبنه» به عنوان یک اصطلاح علمی و در یک معنای اصطلاحی جامع، به «قواعد و قوانینی که هر علم بر آن استوار است»، اطلاق می‌شود. مبانی هر علم، یعنی آن دسته از اصول و پایه‌ها و اجزائی که ساختمان آن علم، بر آنها استوار شده است^۸. با این وجود، واژه‌ی «مبنه» در اصطلاح هر علم، و به لحاظ واژه‌ای که در پی آن آمده و بدان اضافه می‌گردد، به یک معنای ویژه بکار می‌رود. برای نمونه، در علوم قرآنی و تفاسیر، «مبانی تفسیر قرآن» به آن دسته از «پیش فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی» گفته می‌شود که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آن‌ها، به تفسیر قرآن می‌پردازد^۹. گاه نیز در همین علم، مبانی تفسیر، به معنای «روش‌های تفسیر»، استعمال

۳ محب‌الدین سید محمد مرتضی واسطی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، اول، (بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق)، ج ۱، ص ۷۹.

۴ محمود بن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، اول، (قم: نشر البلاغة، ۱۴۱۳ق)، ج ۱، ص ۹۴؛ مجدالدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحیط، (بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۲۶ق)، ص ۱۶۳۲؛ ابراهیم مصطفی و دیگران، المعجم الوسیط، (مشهد: اجتهاد، ۱۳۸۲ش)، ج ۱، ص ۷۲.

۵ علی اکبر دهخدا، لغتنامه، دوم، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش)، ذیل واژه‌ی «مبنه»، صص ۹ و ۱۱ و ۲۰.

۶ محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، (بیروت: دارالفکر - دارصادر، ۱۴۱۴ق)، ج ۶، ص ۷.

۷ معادل و مترادف واژه‌ی «مبانی» در زبان عربی، کلمه‌ی «الأصول» یا «المبادئ» و در زبان انگلیسی نیز کلمه‌ی

«Fundamentals» یا «Principles» است که آن هم در معنای پایه، شالوده و اصول بنیادین، به کار برده می‌شود.

۸ خلیل جر، فرهنگ لاروس، هجدهم، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷ش)، ج ۲، ص ۱۸۱۳.

۹ محمد کاظم شاکر، مبانی و روشهای تفسیری، اول، (قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش)، ص ۴۰.

می‌گردد.^{۱۰} در علم حقوق، مقصود از «مبانی حقوق»، رگ و ریشه‌ها و نیروهایی می‌باشد که در ورای قواعد حقوقی جای گرفته است. در حقیقت، مبنای حقوق همان نیروهای پنهانی و کشش نهفته‌ای می‌باشد که ما را به فرمان‌برداری از قانون وادار می‌سازد.^{۱۱} یا گفته می‌شود که «مبانی حقوق» از نظام حاکم بر جهان، بدیهیات عقلی و طبیعت که تعیین‌کننده قواعد زندگی و خط سیر حیات می‌باشند برمی‌خیزد و نقش جهت‌دهی به قوانین موضوعه را ایفا می‌کند.^{۱۲} در علم کلام نیز به «اعتقادات، ارزشها، تفکرات، باورها و اصول مسلم پذیرفته شده‌ی یک مکتب کلامی»، «مبانی آن مکتب» گفته می‌شود.^{۱۳} در علوم تربیتی هم مراد از «مبانی تعلیم و تربیت»، «اصول تعلیم و تربیت»^{۱۴}، بیان شده است. همچنین به معنای «مجموعه قانون‌مندی‌های مربوط به ویژگی‌های انسان که دو خصوصیت دارند: اول اینکه در مورد عموم انسان‌ها صادق هستند؛ دوم اینکه به شکل قضایای دربردارنده‌ی (است)، ذکر می‌شوند» آمده است.^{۱۵} اما در اصطلاح علم فقه که یکی از مسائل آن، مورد بحث ما در این نوشتار می‌باشد، «مبانی فقهی» اصطلاحی نوین بوده که در ادبیات فقهی معاصر و نوشته‌های محققین معاصر، اعم از کتاب‌ها و مقالات تدوین یافته در این خصوص، بکار رفته و غالباً در معنای «دله و مدارک هر حکم فقهی»^{۱۶} استعمال می‌گردد و در این اثر نیز مقصود از مبانی فقهی، همین

۱۰ عباسعلی عمید زنجانی، مبانی و روشهای تفسیر قرآن، سوم، (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ش)، ص ۱۷۷ - ۱۷۶.

۱۱ محمدحسین ساکت، نگرش تاریخی به فلسفه حقوق، (تهران: جهان معاصر، ۱۳۷۰ش)، ص ۱۷.

۱۲ علی‌اصغر مدرس، حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر، (تهران: نوبل، ۱۳۷۵ش)، ص ۱۶.

۱۳ سیدجعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش)، ج ۳، ص ۱۶۷۲؛ محمدجواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ش)، ص ۲۸.

۱۴ احمد احمدی، اصول و روش‌های تربیت در اسلام، ششم، (اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۷ش)، صص ۹۹ و ۱۰۶.

۱۵ خسرو باقری، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، هفتم، (تهران: انتشارات مدرسه، ۱۳۸۰ش)، ص ۶۵.

۱۶ ر.ک: ابوالقاسم خوئی، مبانی تکملة المنهاج، (قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی (ره)، ۱۴۲۲ق)، ص مقدمه کتاب؛ محمد مؤمن قمی، مبانی تحریر الوسيلة کتاب الحدود، اول، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، ۱۴۲۲ق)، ص مقدمه کتاب؛ غلامحسین الهام (دکتر)، مبانی آراء و نظرات شورای نگهبان، (تهران: سمت، ۱۳۹۱)، ص مقدمه کتاب؛ صبحی محمصانی (دکتر)، المبادئ الشرعية والقانونية في الحجر والنقبات والموارث والوصية، (بيروت: دار العلم الملايين، ۱۹۸۱م)، ص

معناست. برای نمونه، محقق خوئی (ره)، پس از فراغت از تألیف کتاب «تکملة منهاج الصالحين» که فقه فتوایی و غیراستدلالی به شمار می‌آید و در قالب چندین «مسأله»، تدوین شده است، به تألیف کتاب جدیدی در امتداد همان کتاب نامبرده، اقدام نموده و این بار، به طرح، تبیین و تحلیل ادله و مستندات فقهی فتاوی موجود در «تکملة منهاج الصالحين» پرداخته و آن را «مبانی تکملة منهاج الصالحين»، نام نهاده‌اند. همچنین، آیت الله محمد مؤمن قمی، اقدام به تألیف کتابی با عنوان «مبانی تحریر الوسیلة» نموده و در خلال آن، به شرح و تبیین ادله و مستندات فتاوی امام خمینی (ره) در کتاب «تحریر الوسیلة»، که کتابی است صرفاً فتوایی و در قالب رساله‌های عملیه، پرداخته‌اند. بر این اساس، مراد از «مبانی فقهی تشهیر»، به عنوان یکی از احکام کیفری در فقه جزائی اسلام، آن دسته از ادله و مدارک فقهی هستند که مبنای مشروعیت کیفر تشهیر بوده و به عنوان مستندات قانونی برای این امر، تلقی می‌شوند. یعنی دلایل و مستندات که مشروعیت تشهیر در مواردی، بر آن مبتنی و استوار است و در شکل‌گیری چنین کیفری، تأثیرگذار بوده‌اند. افزودنیست که مبانی به معنای ادله‌ی فقهی، را در یک نگاه، می‌توان به دو نوع «مبانی فقهی عام» و «مبانی فقهی خاص»، تقسیم‌بندی کرد: الف) مبانی فقهی عام: مراد از «مبانی عام»، آن دسته از مستندات و مبناهاست که بیانگر یک نکته‌ی کلی بوده و با عموم خود، موضوع زیادی را در برمی‌گیرند. ب) مبانی فقهی خاص: در مقابل، مقصود از «مبانی خاص» نیز

مقدمه کتاب؛ عبدالسلام محمد الشریف، المبادئ الشرعية فی أحكام العقوبات فی الفقه الاسلامی، (بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۹۸۶م)، ص مقدمه کتاب.

مبناهایی است که به طور ویژه، یک موضوع خاص را مورد لحاظ قرار داده و تنها در مورد آن بحث می‌کنند. بر این اساس، منظور از «مبانی عام تشهیر»، آن دسته از ادله و مستندات است که بیانگر یک نکته‌ی کلی بوده و با عموم خود، موضوع تشهیر را هم در برمی‌گیرد. مقصود از «مبانی خاص تشهیر» نیز ادله و مدارکی است که به طور ویژه، خصوص تشهیر را مورد لحاظ قرار داده و تنها در مورد خود تشهیر بحث می‌کند و بر آن، دلالت دارد.

مراد از «مبانی حقوقی یک مسئله» همچون تشهیر مجرمان، نیز عبارتست از: «اندیشه‌های بنیادین متعلق به مکاتب گوناگون حقوقی است که شالوده‌ی نظریات صاحبان آن مکاتب می‌باشد و بیشتر، برگرفته از اندیشه‌های فلسفی فلاسفه در خصوص کیفرها و مجازات و سایر مسائل حقوقی، می‌باشد»^{۱۸}. مثلاً گفته می‌شود که مقصود از «مبانی مجازات»، معیارها، ارزش‌ها و خطوط زیربنایی یک نظام کیفری می‌باشد. در کل، واژه‌ی «مبانی» وقتی درباره‌ی قاعده‌ی حقوقی یا نظام حقوقی معین بکار می‌رود، درصدد پاسخگویی به چرایی اعتبار و مشروعیت قاعده و نظام حقوقی با تکیه بر نظریه‌های علمی پشتوانه‌ی آن، است؛ مثلاً در نظام کیفری وقتی می‌گوییم: «مجرمین خطرناک، می‌بایست تشهیر و معرفی عمومی بشوند»، این سوال مطرح می‌شود که چرا چنین واکنش کیفری‌ای در قبال مجرمین خطرناک اتخاذ شده است و منشأ مشروعیت چنین رهیافتی، چیست؟ وقتی تلاش می‌شود تا با مباحث نظری و فلسفی، پاسخ قانع‌کننده‌ای به این سوال مطرح شده، داده شود؛ به این پاسخ، مبانی نظری-فلسفی و حقوقی گفته می‌شود و اگر با استناد به منابع معتبر در حقوق اسلامی که حکایت از اراده‌ی تشریعی قانونگذار دارد، به این سوال، پاسخ داده شود، آن پاسخ، مبانی فقهی، محسوب می‌گردد. شناخت مبنا، ما را در فهم ماهیت کیفری، احکام و ساختار و مجاری تشهیر، کمک می‌کند. در نوشتار پیش رو، مبانی فقهی و مبانی نظری حقوقی-فلسفی، به صورت مستقل و جداگانه، طرح و بررسی شده است.

۱۸ ر.ک: والتر تی جامپیون جونیور، مبانی حقوقی ورزشها و مسئولیت مدنی در ورزش، مترجم: حسین آقائی نیا (دکتر) با دیپاچه‌ی دکتر ناصر کاتوزیان، (تهران: نشر دادگستر، ۱۳۸۶ش)، ص ۱۴؛ غلامرضا طیرانیان (دکتر)، مبانی حقوقی دادخواست، (تهران: نشر سیمین دخت، ۱۳۹۰ش)، ص ۱۲.

۱-۲. «تشهیر» و مفاهیم مرتبط با آن

واژه‌ی «تشهیر»، مصدر باب «تفعیل» و از ریشه‌ی «شَهَر» می‌باشد که در لغت به معنای «مشهور کردن» و «اعلان» و «اظهار» آمده است.^{۱۹} و چون در ابتدای هر ماه، هلال ماه، ظاهر و آشکار می‌گردد؛ لذا به هلال ماه نیز در زبان عربی، «شَهَر» گفته می‌شود و بعدها هم به کل سی یا بیست و نه روز ماه قمری، «شَهَر»، گفته شده است.^{۲۰} برخی از واژه‌شناسان، معنای «رسوا کردن» را هم برای آن بیان کرده‌اند.^{۲۱}

مؤلف لسان العرب در این رابطه می‌آورد: «مراد از تشهیر، نشان دادن چیز زشت به مردم به قصد مفتضح کردن و رسوا کردن فرد زشتکار یا آشکار شدن چیز قبیح، تا آن حد که مردم آن را بشناسند».^{۲۲} صاحب المنجد، «تشهیر» را در لغت به معنای «ذکر کردن و شناساندن» دانسته است.^{۲۳} گاه به جای «تشهیر مجرم» از تعبیر «إشهار»، «شُهُرة» و «شَهَر مجرم» نیز استفاده شده است. «تشهیر» به عنوان یک اصطلاح فقهی، در ابواب مختلف و موارد زیادی همچون تشهیر حجر محجور، تشهیر سلاح، تشهیر امر عقد ازدواج، تشهیر و علنی کردن اجرای مجازات، تشهیر و اجرای علنی انعقاد پیمان و قرارداد و تشهیر و اشاعه‌ی فحشا و... استعمال می‌گردد. بدین ترتیب، واژه‌ی إشهار و تشهیر بر حسب آنچه بدان اضافه می‌شود، مفهوم خاصی پیدا می‌کند.^{۲۴}

۱۹ اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، (بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق)، ذیل «شهر».

۲۰ احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق)، ج ۳، ص ۲۲۲.

۲۱ احمد بن محمد مقرئ فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، (قم: منشورات دار الرضی، بی‌تا)، ج ۱، ص ۳۲۵.

۲۲ ابن منظور، همان، ج ۵، ص ۱۵۴: «و المقصود بالتشهیر، إظهار الشیء القبیح للناس بقصد الفضحة و الشنعة، أو ظهور الشیء فی شنعته حتی یشهره للناس».

۲۳ لوئیس معلوف، المنجد، (تهران: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۲ش)، ص ۴۰۶.

۲۴ جمعی از پژوهشگران زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، اول، (قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، ۱۴۲۶ق)، ج ۱، ص ۵۰۷ و ج ۲، ص ۴۹۶.

در مباحث جزائی، «تشهیر» هم به عنوان «جرم»، مطرح می‌شود و هم به عنوان نوعی «مجازات»^{۲۵}. برای نمونه در برخی موارد و در پاره‌ای از متون معاصر، در تبیین موضوع و حکم «جرم قذف»، به جای خود لفظ «قذف»، از واژه‌ی «تشهیر» نیز استفاده شده است چرا که در «قذف»، فرد قاذف، «فحشای به ظاهر رخ داده توسط مقذوف» را با لفظی، بر زبان آورده و علنی می‌سازد^{۲۶}. افزون بر این، «تشهیر» به عنوان «جرم»، در بحث محاربه و افساد فی الارض نیز مطرح می‌گردد و تشهیر و اظهار سلاح، برای ترساندن مردم، حرام و اشتهار کننده، محارب است^{۲۷}. بدین ترتیب، «تشهیر»، در فقه، یک معنای عام دارد که عبارتست از: «اعلام عمومی» و «نشان دادن و شناساندن یک چیز یا یک فرد یا یک موضوع، به عموم مردم»^{۲۸}.

در مباحث فقه جزائی و حقوق کیفری و در خصوص «مجازات و عقوبت» نیز «تشهیر» به معنای «اعلام عمومی جرم» و «شناساندن مجرم به عموم مردم» می‌باشد. پس، «تشهیر» به عنوان یک نوع «ضمانت اجرایی و واکنش کیفری»، که ادله‌ی فقهی و مبانی نظری و ماهیت کیفری آن، موضوع این نوشتار است، عبارتست از: «اطلاع‌رسانی حال مجرم به عموم مردم»^{۲۹} و به تعبیر دیگر، «اطلاع -

۲۵ سعود بن عبدالعالی البارودی العتیبی، الموسوعة الجنائية الإسلامية المقارنة، سوم، (عربستان: بی‌نا، ۱۴۲۷ق)، ج ۱، ص ۱۱۶.

۲۶ عبدالله بن محمد الخلیفی، جریمة التشهیر و عقوبتها، (ریاض: مکتبة الرشد، ۲۰۱۱م)، ص ۱۰؛ البارودی العتیبی، همان.

۲۷ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، هفتم، (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق)، ج ۴۱، ص ۵۶۴.

۲۸ جمعی از نویسندگان، الموسوعة الفقهية الكويتية، دوم، (کویت: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ۱۴۰۴ - ۱۴۲۷ق)، ج ۲، ص ۱۴۸۸؛ جمعی از نویسندگان، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام؛ ج ۱، ص ۵۰۸.

۲۹ فاضل هندی و صاحب جواهر، هر دو در تبیین معنای اصطلاحی تشهیر، از عبارت یکسانی استفاده کرده و می‌آورند: «و یشهر القاذف أى یعلم الناس بحاله».

۳۰ نجفی، همان، ص ۴۳۰؛ محمد بن حسن فاضل هندی اصفهانی، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، اول، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق)، ج ۱۰، ص ۵۳۷؛ ناصر مکارم شیرازی، درس خارج فقه (کتاب حدود و تعزیرات)، (قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، بی‌تا)، جلسه ۳۰۵؛ زین الدین ابن نجیم (حنفی)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، (بیروت: دار المعرفة، بی‌تا)، ج ۷، ص ۱۲۶؛ برهان‌الدین ابراهیم ابن فرحون (مالکی)، تبصرة الحکام، (ریاض: دار عالم الکتب للنشر و التوزیع، ۱۴۲۳ق)، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۲۹۹.

رسانی مجرم، جرم و مجازات او به مردم»^{۳۱} می‌باشد که مطابق مبانی و مستندات فقهی و حقوقی که در فصول بعدی به دقت مورد طرح و بررسی قرار خواهد گرفت، «صرفاً جهت شناساندن او به عموم افراد، برای سلب اعتماد و توان‌گیری از وی» و نه برای بدنام ساختن و تحقیر و بی‌آبرویی و رسواکردن او اجرا می‌گردد. بدیهی است که این اطلاع رسانی عمومی، از طریق درج در رسانه یا گرداندن در ملأ عام و دیگر راهها، قابل اجراست^{۳۲}. حال، پس از تشریح معنای لغوی و اصطلاحی خود «تشهیر»، لازم به ذکر است که واژگان دیگری نیز به عنوان مترادف عنوان «تشهیر مجرمین»، در کلام فقیهان بکار رفته است که گاه، از روی تسامح و به غلط، به عنوان معادل «تشهیر» و جایگزین آن استعمال گردیده و گاه نیز با نگاهی تک‌بعدی، عنوان دالّ بر یکی از مصادیق «تشهیر»، معادل تشهیر، قلمداد شده است. همین اشتباه موجود و تلاش در جهت رفع آن، ضرورت طرح این واژگان معادل و بررسی معانی واقعی و دقیق آنها را دوچندان می‌نماید. در یک جمع‌بندی کلی، این واژه‌ها عبارتند از: «اعلام»، «اعلان»، «افشاء»، «اظهار»، «إظهار»، «إشاعة»، «إطافه»، «كشف»، «تشنيع» و «فَضْح». البته همانگونه که اشاره گردید، از نظر معنایی و نیز از نظر کثرت کاربردی، تفاوت‌های جزئی و گاه کلی، بین این اصطلاحات به ظاهر مترادف، وجود دارد؛ که به اجمال، شرح داده می‌شود:

(۱) إعلام: این کلمه به معنی إشعار و آگاه‌سازی بوده^{۳۳} و نه برای هر گونه آگاه‌سازی و اطلاع‌رسانی، بلکه برای «خبررسانی سریع»، مورد استفاده قرار می‌گیرد^{۳۴}. خود واژه‌ی «علم» به عنوان ریشه‌ی کلمه‌ی «إعلام»، به معنای نشانه و علامتی است که یک چیز را از موارد دیگر، متمایز می‌سازد^{۳۵}.

۳۱ عبدالقادر عودة، التشریع الجنائی الإسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸ق)، ج ۱، ص ۷۰۴؛ سید صادق حسینی روحانی، منهاج الصالحین، اول، (قم: بی‌نا، ۱۴۲۸ق)، ج ۳، ص ۲۷۵.

۳۲ مکارم شیرازی، همان؛ حسین مظاهری، درس خارج فقه (کتاب الشهادات)، جلسه‌ی ۸۶، مورخه‌ی ۱۳۸۵/۱۰/۲۷؛ عودة، همان.

۳۳ خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، دوم، (قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق)، ج ۲، ص ۱۵۲.

۳۴ حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، اول، (لبنان-سوریه: دارالعلم-الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق)، ص ۵۸۰.

۳۵ احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، اول، (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق)، ج ۴، ص ۱۰۹.

گفتنی است که تعبیر «إعلام الناس» در مباحث فقه جزا و در کلام فقیهان، برای «فراخوانی عمومی، جهت شرکت در مراسم اجرای علنی مجازات»، بویژه در اجرای حد زنا، بکار می‌رود نه برای خود «تشهیر و معرفی عمومی مجرم»^{۳۶}.

۲) اعلان: متضاد «إسرار» و به معنای صرف آشکار و بارز ساختن یک چیز و اشاره کردن به آن است^{۳۷} و بنابراین، دارای معنای عامی است که همه‌ی موارد معرفی عمومی افراد را، به هر جهت که باشد، در برمی‌گیرد.

۳) إفشاء: از ریشه‌ی «فشو» و به معنای آشکار شدن و توسعه یافتن و کثیر و زیاد شدن یک چیز بوده^{۳۸} و در نتیجه، در مواردی استعمال می‌گردد که ذاتاً قابلیت اتصاف به «کثرت» را داشته^{۳۹} و قابل گسترش و توسعه باشد.

۴) إظهار: از ریشه‌ی «ظهر» و متضاد إبطان و بطن بوده و برای آشکار ساختن یک شیء یا موضوع به گونه‌ای که بر مورد نقطه مقابل خود، سیطره و غلبه پیدا کرده و آن را پشت سر گذارد، بکار می‌رود^{۴۰}. نیز در مورد اطلاع‌رسانی خصوصی یک امر، به یک یا دو نفر، بکار می‌رود و بدین خاطر نمی‌تواند مترادف واژه‌ی «تشهیر» قلمداد گردد^{۴۱}.

۳۶ جعفر بن حسن محقق حلّی، المختصر النافع فی فقه الإمامیة، ششم، (قم: مؤسسة المطبوعات الدینیة، ۱۴۱۸ق)؛ ابو القاسم موسوی خویی، تکملة المنهاج، (قم: نشر مدینة العلم، ۱۴۱۰ق)، ص ۳۸.

۳۷ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۱۱۱.

۳۸ فراهیدی، کتاب العین، ج ۶، ص ۲۸۹.

۳۹ ابوهلال عسگری، معجم الفروق اللغویة، اول، (قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق)، ج ۱، ص ۶۲.

۴۰ راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۴؛ محمد بن مکرم بن منظور، لسان العرب، سوم، (بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق)، ج ۴، ص ۵۲۲.

۴۱ عسگری، همان، ص ۱۶۹.

۵) إجهار: مراد از آن، هر نوع نمایان‌سازی، نبوده بلکه به معنای «بزرگ‌نمایی یک شیء یا موضوع» می‌باشد.^{۴۲} مثلاً عبارت «أَجْهَرُ الْجَيْشِ» بدین معناست که «تعداد نفرات سپاه دشمن، به چشم من زیاد آمدند»^{۴۳}. دستور «لَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتَ (إِسْرَاء، ۱۱۰)» در این آیه هم بدان معناست که صدايت را در نماز «بلند» نکن و آهسته نیز نخوان. ضمناً این واژه در مورد «آشکار ساختن یک امر برای گروه کثیر و جماعتی از مردم، به نحوی که دیگر، شک و تردیدی در مورد آن امر، بر جای نماند»، هم استعمال می‌گردد. همانند این آیه از قرآن کریم که در آن از قول بی‌اسرائیل آمده است که به حضرت موسی (ع) گفتند: «أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً (نساء، ۱۵۳)»؛ یعنی خداوند را به ما نشان بده، تا شک و تردید ما در وجود او، رفع گردد.

۶) إشاعة: واژه‌ی «اشاعه» از ریشه‌ی «شیع» و به معنای گستراندن مثلاً یک سخن، تا حد فراگیری همگانی، می‌باشد.^{۴۴} اشاعه پیدا کردن یک خبر، به معنای انتشار آن و زیاد شدن و محکم و جاف‌تاده شدن آن است^{۴۵}؛ به گونه‌ای که همه‌ی مردم، به صورت مساوی و به یک اندازه، بدان آگاهی پیدا نمایند و این گونه نباشد که آن خبر، فقط به گوش عده‌ای از ایشان برسد.^{۴۶} این در حالی است که «تشهیر»، به معنای معرفی مجرم، تنها، به افرادی است که در معرض بزه‌دیدگی وی قرار دارند نه همه‌ی مردم.

۷) إطفاء: در برخی از متون فقهی و در تعابیر دسته‌ای از فقیهان، به جای عنوان «تشهیر» مجرم از واژه‌ی «إطفاء» استفاده شده است. این کلمه، مصدر باب افعال و از ریشه‌ی «طوف» و به معنای «گرداندن خود یا چیز دیگر بر گرد یک شیء» می‌باشد.^{۴۷} علت استعمال این واژه به جای کلمه‌ی «تشهیر»، آن است که، در گذشته، تشهیر مجرم به شیوه‌ی إطفاء و گرداندن آنها در بین عموم مردم،

۴۲ ابن فارس، همان، ج ۱، ص ۴۸۷.

۴۳ فراهیدی، کتاب العین، ج ۳، ص ۳۸۹.

۴۴ ابن فارس، همان، ج ۳، ص ۲۳۶.

۴۵ راغب اصفهانی، همان، ص ۴۷۰.

۴۶ ابن منظور، همان، ج ۸، ص ۱۸۸؛ محمد مرتضی واسطی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، اول، (بیروت: دار الفکر ۱۴۱۴ق)، ج ۱۱، ص ۲۵۶.

۴۷ احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، اول، (قم: منشورات دار الرضی، بی‌تا)، ج ۲، ص ۳۸۰.

صورت می‌پذیرفته است اما همچنان که در مباحث بعدی به تفصیل، روشن خواهد شد، راه اجرای تشهیر، منحصر به روش اطافه نبوده و به دیگر طرق نیز قابل اجراست از این رو، استعمال واژه‌ی «إطافه» به جای «تشهیر»، بکار بردن یکی از مصادیق تشهیر، به جای کل آن است که طبیعتاً کاربرد دقیق و جامعی نخواهد بود.

۸) کشف: این واژه، در مفهوم «برداشتن و رفع پوشش یک چیز»، استعمال می‌گردد. برای نمونه «كشَفَ الثوب عن الوجه» بدین معناست که لباس را از چهره برداشت^{۴۸}. تعبیر «کشف» در موارد نمایان ساختن و پرده‌برداری از یک امر نامطلوب، بکار می‌رود. خواه این امر نامطلوب، یک امر به ظاهر نامطلوب باشد و خواه ذاتاً و فی نفسه ناپسند، مثل عذاب^{۴۹}.

۹) تشنیع و فُضَح: این دو واژه به معنای زشت‌شماری و زشت‌گوئی از یک امر و بی‌آبرو، بدنام و مفتضح کردن یک فرد می‌باشد^{۵۰}. با توجه به ماهیت کیفری کیفر «تشهیر»، که پس از این به تفصیل بدان پرداخته خواهد شد، این واژه، معادلی کاملاً غلط و نادرست برای آن به حساب می‌آید. چرا که «تشهیر» نه به قصد بی‌آبرو ساختن مجرم، بلکه به منظور تنویر افکار عمومی و شناساندن وی به عموم مردم، جهت برقراری امنیت عمومی، صورت می‌پذیرد. لذا برخلاف برخی نوشته‌ها^{۵۱}، نمی‌توان این دو واژه را به جای همدیگر بکار برد.

حاصل سخن اینکه، عنوان «تشهیر مجرم» اصطلاح ویژه‌ای در باب فقه جزائی و حقوق کیفری اسلامی می‌باشد که گویای نوع خاصی از ضمانت اجرایی و واکنش کیفری در میان گونه‌های مختلف آن بوده و به دلیل برخورداری از مفهوم، ماهیت و هدف ویژه در اجرای آن، می‌بایست به دقت مورد استعمال قرار بگیرد و در انتخاب واژه‌ی معادل برای آن، توجه به این نکته‌ی اساسی، لازم و ضروری است. بر اساس آنچه درباره‌ی معنای اصطلاحی «تشهیر» و ترجمه‌ی آن به «معرفی عمومی

۴۸ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۸۱.

۴۹ حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، اول، (تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲ق)، ج ۱۰، ص ۶۵.

۵۰ ابن فارس، همان، ج ۳، ص ۲۱۸ و ج ۴، ص ۵۰۹.

۵۱ سیدمحمد صدر، ما وراء الفقه، (بیروت: دارالاضواء، ۱۴۲۰ق)، ج ۹، ص ۲۶۳.

مجرم»، گفته شد، این نکته‌ی مهم نیز لازم است اضافه گردد که معادل لاتین صحیح و دقیق برای تعبیر «تشهیر مجرمین» عبارت است از «Community Notification about Offenders» نه «Defamtion»؛ چرا که اولی به معنای «اصلاح‌رسانی عمومی مجرم» بوده و در حقوق موضوعه‌ی برخی کشورها با همین مفهوم کیفری، استعمال دارد اما دومی به مفهوم «مفتضح ساختن و هتک حرمت» است که استعمال مترادفی کاملاً نادرستی برای «تشهیر مجرم» خواهد بود و عدم توجه به این نکته، فرآیند پژوهش را مختل خواهد ساخت.

۱. ۳. «مذاهب خمسه»

مراد از «مذاهب خمسه»، که مقارنه و تطبیق نظریات محققین وابسته به آنها، در خصوص ماهیت و مبانی کیفر تشهیر، محور پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد، همان پنج مکتب فقهی معروف شریعت اسلام، یعنی «امامیه (شیعه‌ی اثنی عشری)»، «شافعیه»، «حنبلیه»، «حنفیه» و «مالکیه»، می‌باشد. «امامیه»، شیعیان امیرالمؤمنین علی (ع) و یازده امام پس از او، که همگی از نسل خود آن حضرت هستند، می‌باشند. به مکتب فقهی امامیه، «مکتب جعفری» یا «شیعه‌ی اثنی عشری» نیز گفته می‌شود. سرچشمه‌ی فقه اهل بیت (ع) کتاب خدا و سنت ناب رسول خداست، که توسط امامان اهل بیت (ع)، تبیین شده است. با توجه به عدم انفکاک فقه اهل بیت از سنت نبوی و ریشه‌دار بودن آن، غنای این فقه مشهود است؛ به ویژه که فقهای اهل بیت، هرگز احساس خلاء قانونی نمی‌کنند و خود را بی‌نیاز از قیاس و استحسان و مانند آن می‌دانند.^{۵۲} «حنفیه»، رهروان مکتب فقهی نعمان بن ثابت، ملقب به ابوحنیفه می‌باشند. وی از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) و زید بن علی (ع) بهره فراوانی برد. دو تن از شاگردان ابو حنیفه، یعنی ابو یوسف و محمد بن حسن شیبانی در مُسند خویش، برای فتاوی ابو حنیفه روایات زیادی را به عنوان مستند، نقل کرده‌اند. مشهورترین شاگردان وی، ابو یوسف، یعقوب بن ابراهیم کوفی - قاضی القضاة زمان هارون الرشید -، محمد بن حسن شیبانی، ابو الهذیل، زفر بن هذیل بن قیس کوفی و حسن بن زیاد هستند. مذهب وی در حکومت عثمانی مورد عنایت فراوان قرار

۵۲ ناصر مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، اول، (قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۷ق)، ص ۹۶-۹۵.

گرفت و به عنوان مذهب رسمی شناخته شد؛ از این رو، مذهب حنفی در ترکیه، آسیای میانه، شام، مصر، تونس، یمن، عراق و بسیاری دیگر از بلاد نفوذ کرد.^{۵۳} مذهب «مالکیه» منتسب به مالک بن انس بن ابی عامر اصبحی، (متولد سال ۹۳ هجری در مدینه و متوفای ۱۷۹ هجری در همان شهر است). وی بخشی از عمرش را در دولت اموی و بخشی از آن را در دولت عباسی گذراند. مالک، فقه را نزد امام جعفر بن محمد الصادق (ع) و ربیع بن ابی عبد الله، معروف به «ربیع الرأی» (م ۱۳۶) که از تابعین بود، آموخت و از نافع (غلام عبد الله بن عمر) و زُهری حدیث شنید. امام مالک علاوه بر مدارک استنباطی که دیگران هم آنها را معتبر می‌دانند مدرکی دیگر را نیز برای استنباط احکام فقهی معتبر می‌داند و این مدرک عبارتست از «عمل اهل مدینه».^{۵۴} از مشهورترین شاگردان وی، امام شافعی است. مذهب او در شمال آفریقا، قطر، بحرین و کویت طرفدار دارد. وی دارای کتاب معروفی به نام «موطأ مالک» است که کتابی حدیثی و فقهی است. این کتاب را مالک به درخواست منصور عباسی نوشت. او در فتوا دادن، افزون بر کتاب و سنت، به عمل اهل مدینه و فتوای صحابی استناد می‌جست و در رتبه‌ی بعد به قیاس و مصالح مرسله نیز عمل می‌کرد. ولی برخی می‌گویند بعد از کتاب و سنت، اجماع و قیاس و عمل اهل مدینه و فتوای صحابی و استحسان نزد وی اعتبار داشت.^{۵۵}

«شافعیه»، آن دسته از اهل تسنن را گویند که مقلد و پیرو محمد ابن ادریس شافعی و فتاوا و دیدگاههای فقهی او هستند. مهمترین کتاب فقهی امام شافعی، کتاب «الأم» می‌باشد. مذهب شافعی به دست شاگردانش در بسیاری از بلاد اسلامی گسترش یافت و در مصر و عراق و خراسان و ما وراء النهر نفوذ کرد و رقیب نزدیک مذهب حنفی به شمار می‌رفت و امروزه در مصر، اردن، سوریه، لبنان، عراق، هند و اندونزی مذهب شافعی پیروان فراوانی دارد.^{۵۶} «حنبلیه» نیز پیروان مشی فقهی احمد بن

۵۳ همان، ص ۱۳۹.

۵۴ محمود بن عبد السلام تربتی شهابی، ادوار فقه، پنجم، (تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۴۱۷ق)، ج ۳، ص ۶۶۵.

۵۵ مکارم شیرازی، همان، ص ۱۴۰.

۵۶ همان، ص ۱۴۱.

محمد بن حنبل شیبانی، امام چهارمین مذهب از مذاهب پرطرفدار اهل سنت را گویند که بر محور، قرآن و حدیث، حتی روایات ضعیف و مرسل، قول صحابی و قیاس فتوا صادر می‌کرد.^{۵۷}

۱. ۴. «حقوق موضوعه»

«حقوق موضوعه»، یا قوانین موضوعه یا قوانین وضعی، اصطلاحی است در فلسفه‌ی حقوق، که معمولاً در مقابل حقوق طبیعی بکار می‌رود و به قوانینی گفته می‌شود که «با تصمیم انسان‌ها در یک جامعه و نه لزوماً مبتنی بر اخلاقیات، قوانین مقدس (الهی) و یا قوانین طبیعی و فطری» وضع می‌شود و ضمانت اجرای عملی، مادی و اجتماعی دارد. به دیگر سخن، حقوق موضوعه، مشتمل بر قواعدی است که رسماً توسط رکن دارای صلاحیت تصویب، که از سوی قانون اساسی تعیین گردیده، به تصویب می‌رسند. امروزه به موجب قانون اساسی بسیاری از کشورها، پارلمان، تنها رکن دارای صلاحیت قانونگذاری است. در کل، حقوق وضعی دارای دو بخش است: حقوق مدون که قوه‌ی قانونگذاری، وضع می‌کند و حقوق مرسوم (عرف و عادت) که بدون دخالت قوه‌ی قانونگذاری و به مرور، در اثر تکرار اعمال و رفتار در روابط بین آنها، شکل می‌گیرد و متداول می‌شود.

در کل، حقوق موضوعه، مجموعه قواعدی است که در زمان معین بر ملتی حکومت می‌کند و اجرای آن از طرف سازمان‌های دولتی تضمین می‌شود، ولی حقوق فطری به قواعدی می‌گویند که برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان است و قانون‌گذار باید آنها را بیابد و راهنمای خود قرار دهد.^{۵۸} عقل به خودی خود به این گونه قوانین و حقوق، توجه پیدا نمی‌کند و یک سلسله قواعدی است که ریشه فطری در نهاد انسان ندارد؛ بلکه از طرف قانونگذار، وضع شده و به اشخاص، تحمیل می‌گردد و لذا این نوع حقوق، معمولاً، دائمی و پایدار نیست. بنابراین، می‌توان گفت: تابع مقتضیات زمان و مکان و ارزشهای اجتماعی هر عصر بودن^{۵۹}، بشری، موقتی و نسبی بودن، تحول‌پذیری و

۵۷ مناع بن خلیل القطان، تاریخ التشريع الإسلامی، الطبعة الخامسة، (مصر: مکتبة وهبة، ۱۴۲۲ق)، ص ۳۹۲-۳۸۵.

۵۸ ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ش)، ج ۱، ص ۴۴.

۵۹ پرویز صانعی، حقوق جزای عمومی، (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۲ش)، ص ۵۹.

قابلیت فسخ و نسخ داشتن از جمله ویژگی‌های حقوق وضعی هستند^{۶۰}. اما منظور از حقوق موضوعه‌ی ایران هم، که بررسی ماهیت، مبانی، مستندات و قلمرو کیفر تشهیر، در بخش جزائی آن حقوق، از مسائل اصلی این نوشتار می‌باشد، عبارتست از: قوانین و مقررات گوناگون وضع شده از جانب مجلس شورای اسلامی یا مجمع تشخیص مصلحت نظام و تبیین و توضیح آن قوانین در آراء اندیشمندان حقوقی ایران و نظام حقوقی متشکل از این آراء، که همگی، غالباً، ریشه در فقه امامیه دارند. در کل، منابع حقوق موضوعه‌ی ایران عبارتند از: «قانون اساسی، قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی، مصوبات قوه مجریه، آراء هیئت عمومی دیوان عالی کشور، رویه قضائی، دکترین یا عقیده‌ی علمای حقوق، عرف و عادت»^{۶۱}. علاوه بر این منابع، اصل چهار قانون اساسی به صراحت، فقه امامیه را که همان اندیشه‌ی اصیل اسلامی است، در عرصه‌ی وضع قانون دخیل دانسته و می‌آورد: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزائی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و در اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر به عهده‌ی فقهای شورای نگهبان است».

۱-۵. جهات گوناگون کیفری و حقوقی اعلام عمومی یک فرد در مقایسه با تشهیر

در بررسی معناشناختی اصطلاح «تشهیر مجرم»، روشن گردید که در فرآیند تشهیر یک فرد جانی، مشخصات هویتی او و جنایتی که مرتکب شده است، به طریقی، به عموم افراد، اطلاع‌رسانی می‌شود. حال، باید توجه داشت که این واقعه، یعنی «معرفی عمومی یک فرد»، در برخی موارد، نه برای تشهیر و به عنوان نوعی واکنش کیفری در قبال جرم ارتكابی، بلکه به عناوین مختلف دیگر، صورت می‌پذیرد که آشنایی با آنها و مقصودی که از اجرای چنین اموری، توسط شارع مقدس و قانونگذار، دنبال می‌شود، «تشهیر» را از موارد مشابه آن، جدا نموده و ما را با حقیقت تشهیر، بهتر آشنا خواهد ساخت. بدین منظور، در این سطور، به تبیین جهات گوناگون کیفری و حقوقی اعلام عمومی

۶۰. عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج ۱، ص ۲۲-۱۷؛ زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۱، ص ۴۰-۳۲.

۶۱. ایرج گلدوزیان، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، (تهران: میزان، ۱۳۸۵ ش)، ص ۴۹-۴۳.

یک فرد، خواهیم پرداخت. ضرورت طرح این بحث کلی از آن سوست که در صورت نبود چنین تطبیقی، ممکن است این پندار نادرست، به وجود بیاید که هر گونه معرفی عمومی یک فرد و انتشار مشخصات هویتی او، به هر مقصودی که باشد، تحت عنوان «تشهیر» می‌گنجد. از این رو، به منظور پیشگیری از پیدایش چنین باور غیرصحیحی، این قسمت از فصل اول، تدوین گردیده است. در همین راستا باید گفت: اعلام عمومی یک فرد و به اطلاع عموم رساندن مشخصات فردی وی، می‌تواند تحت عناوین مختلف و با غرض‌های گوناگون، اتفاق بیافتد که از میان آنها می‌توان به اطلاع‌رسانی عمومی جهت «اعاده‌ی حیثیت»، «برای شناسایی جهت تکمیل پرونده‌ی اتهام»، «به عنوان مسئولیت مدنی»، «جهت اجرای علنی مجازات» و «جهت تشهیر و به عنوان اقدامی تأمینی»، اشاره نمود. قابل مشاهده است که «تشهیر مجرم»، تنها، یکی از مواردی است که در آن، یک فرد، به عموم افراد، شناسانده شده و مشخصات شخصی وی جهت شناخت مردم، افشاء می‌گردد و ماهیت حقیقی آن، در مقایسه با سایر موارد مشابه، بیش از پیش، روشن‌تر خواهد شد.

۱-۵-۱. اطلاع‌رسانی عمومی جهت اعاده‌ی حیثیت

یکی از جهات معرفی و اطلاع‌رسانی همگانی یک فرد که ممکن است با تشهیر، مشتبه گردد، اعاده‌ی حیثیت می‌باشد. اعاده‌ی حیثیت، در یک معنا عبارتست از تلاش در بازگرداندن آبرو، عزت و احترام شخص متهمی که مورد هتاک و تهمت ناروا قرار گرفته و شخصیت و وجاهت اجتماعی‌اش بی‌جهت مخدوش گردیده است. چنین مفهومی از اعاده‌ی حیثیت در اصل ۱۷۱ قانون اساسی ایران و ماده‌ی ۱۰ قانون مسئولیت مدنی و ماده‌ی ۱۷ قانون اقدامات تأمینی به رسمیت شناخته شده است. در کل، جبران ضرر و زیان‌های مادی و معنوی ناشی از هتک حیثیت افرادی که قربانی افتراءات دیگران یا اشتباهات قضائی گردیده است، اقتضای آن را دارد که از طریق نهاد عادلانه‌ی اعاده‌ی حیثیت، جبران گردد. اصل یکصد و هفتاد و یکم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، می‌گوید: «هرگاه در اثر تقصیر یا اشتباه قاضی در موضوع یا در حکم یا در تطبیق حکم بر مورد خاص، ضرر مادی یا معنوی متوجه کسی گردد، در صورت تقصیر، مقصر طبق موازین اسلامی ضامن است و در غیر این صورت خسارت بوسیله‌ی دولت جبران می‌شود و در هر حال از متهم، اعاده‌ی حیثیت می‌گردد». ماده‌ی ۱۰

قانون مسئولیت مدنی ایران، مصوب ۱۳۳۹، نیز در ارتباط با اعاده‌ی حیثیت می‌گوید: «کسی که به حیثیت و اعتبارات شخصی یا خانوادگی او لطمه وارد شود، می‌تواند از کسی که لطمه وارد آورده است جبران زیان‌های مادی و معنوی خود را بخواهد. هرگاه اهمیت زیان و نوع تقصیر ایجاب نماید دادگاه می‌تواند در صورت اثبات تقصیر علاوه بر صدور حکم خسارت مالی حکم به رفع زیان از طریق دیگر از قبیل الزام به عذر خواهی و درج حکم در جراید و امثال آن نماید». بدیهی است که اعاده‌ی حیثیت، گاه از دولت و دیگر شخصیت‌های حقوقی و گاه نیز از اشخاص حقیقی، مطالبه می‌شود. در ماده‌ی ۱۷ قانون اقدامات تأمینی نیز می‌خوانیم: «هرگاه منافع عمومی یا منافع متهمی که برائت حاصل کرده است، ایجاب نماید، دادگاه، دستور انتشار حکم برائت را پس از قطعیت به تقاضای ذی‌نفع و یا متقاضی، به هزینه‌ی اعلام‌کننده‌ی جرم، صادر می‌نماید». بنابراین، اقداماتی از قبیل انتشار حکم برائت و ما وقع در روزنامه‌ها و جرائد و اعلام حکم از طریق صدا و سیما و الزام به عذر خواهی، از طرق جبران ضرر و زیانهای معنوی است.^{۶۲}

اما در حقوق کیفری هرگاه از «نهاد اعاده حیثیت» سخن گفته می‌شود، غالباً مفهوم دیگری از آن، اراده می‌شود که در واقع در پی بازگردان حیثیت و اعتبار از دست رفته مجرمین پس از تحمل مجازات و تنبیه و ندامت آنها می‌باشد و لذا با زدودن آثار تبعی مجازات، به ویژه محرومیت از حقوق اجتماعی، در صدد باز اجتماعی کردن مجرم و بازگشت او به زندگی شرافتمندانه است. اساساً در موارد دیگری که حکم محکومیت به اجرا درمی‌آید و یا به واسطه‌ی مرور زمان، ساقط می‌شود، این سؤال مهم پیش می‌آید که محکوم تا چه مدت باید، علی‌رغم اجرای کیفر یا شمول مرور زمان، عواقب عمل خود را تحمل کند و دور از جامعه قرار گیرد؛ زیرا به هر حال جامعه در پی آن نیست که محکوم را برای همیشه از خود دور و از حقوق اجتماعی و فردی محروم سازد. بدین دلیل و برای پاسخگویی به این پرسش، در قانونگذاری‌های مختلف، باز اجتماعی شدن مجرم به انحاء گوناگون و گاه با اعاده‌ی حیثیت او انجام می‌گیرد.^{۶۳} از این لحاظ، اعاده‌ی حیثیت، تأسیسی است جزائی که به فرد اجازه می‌-

۶۲ ایرج گلدوزیان، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، (تهران: نشر میزان، ۱۳۷۸ش)، ص ۳۹۸.

۶۳ رضا نوربهاء، زمینه‌ی حقوق جزای عمومی، (تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۵ش)، ص ۴۷۱.

دهد تا تمامی حقوقی را که به دنبال یک محکومیت قضائی یا حکم قانون، از دست داده باز یابد و منظور از آن، محو ساختن آثار محکومیت کیفری، جلوگیری اشخاص دیگر از طرح آن و قطع محرومیت‌های ناشی از محکومیت کیفری در آینده است.^{۶۴}

افزودنی است که اعاده‌ی حیثیت با این قرائت اخیر به دو صورت قانونی و قضایی در نظام-های حقوق کیفری، بروز یافته است. اعاده حیثیت قانونی، به صورت خود به خود، محکوم علیه را پس از تحمل مجازات و گذراندن مدت زمان معینی پس از مجازات، به وضعیت عادی و حالت پیش از ارتکاب جرم برگردانده و پس از آن جامعه با وی رفتاری مانند دیگر افراد خود خواهد داشت. اما اعاده‌ی حیثیت قضایی، به صورت خود به خودی صورت نگرفته بلکه به تقاضای محکوم علیه و به وسیله‌ی حکم قضایی از طرف مرجع رسمی دادگستری و به صلاح دید او صورت می‌گیرد.^{۶۵} این نوع اعاده حیثیت در حقوق داخلی ما سابقه‌ی عملی ندارد. اما در حال حاضر در حقوق کیفری ایران با توجه به تبصره‌ی ۲ ماده‌ی ۲۶ قانون مجازات اسلامی (مصوب ۹۲)، می‌توان به نوعی اعاده حیثیت قانونی نظر داد.^{۶۶} به روشنی پیداست که در «اعاده‌ی حیثیت» به معنای نخست که ناشی از عمل غیر

۶۴ گلدوزیان، همان، ص ۳۸۹.

۶۵ عباس زراعت، حقوق جزای عمومی تطبیقی، (تهران: فکر سازان، ۱۳۸۴ ش)، ص ۳۱۴؛ محمود نجیب حسینی (دکتر)، شرح قانون العقوبات - القسم العام، (بیروت: بی نا، ۱۹۶۸ م)، ص ۷۰۵.

۶۶ ماده ۲۵ - محکومیت قطعی کیفری در جرائم عمدی، پس از اجرای حکم یا شمول مرور زمان، در مدت زمان مقرر در این ماده محکوم را از حقوق اجتماعی به عنوان مجازات تبعی محروم می‌کند: الف - هفت سال در محکومیت به مجازاتهای سالب حیات و حبس ابد از تاریخ توقف اجرای حکم اصلی؛ ب - سه سال در محکومیت به قطع عضو، قصاص عضو در صورتی که دیه جنایت وارد شده بیش از نصف دیه مجنی علیه باشد، نفی بلد و حبس تا درجه چهار؛ پ - دو سال در محکومیت به شلاق حدی، قصاص عضو در صورتی که دیه جنایت وارد شده نصف دیه مجنی علیه یا کمتر از آن باشد و حبس درجه پنج. ماده ۲۶: حقوق اجتماعی موضوع این قانون به شرح زیر است: الف - داوطلب شدن در انتخابات ریاست جمهوری، مجلس خبرگان رهبری، مجلس شورای اسلامی و شوراهای اسلامی شهر و روستا... تبصره ۲ - هر کس به عنوان مجازات تبعی از حقوق اجتماعی محروم گردد پس از گذشت مواعد مقرر در ماده (۲۵) این قانون اعاده حیثیت می‌شود و آثار تبعی محکومیت وی زائل می‌گردد مگر در مورد بندهای (الف)، (ب) و (پ) این ماده که از حقوق مزبور به طور دائمی محروم می‌شود.

بوده و عموم آیهی «لایحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم؛ خداوند دوست ندارد کسی با سخنان خود، بدیها(ی دیگران) را اظهار کند مگر آن کس که مورد ستم واقع شده باشد»، مؤید مشروعیت آن است، مشخصات فردی کسی که سبب آسیب به حیثیت دیگری شده است، به اطلاع عموم رسانده شده و آن فرد و اشتباه عمدی یا غیرعمدی‌ای که وی مرتکب شده است به عموم ایشان معرفی می‌شود ولی این معرفی و شناسایی عمومی، نه به عنوان «تشهیر» و «واکنشی کیفری» بلکه جهت بازگرداندن حیثیت از دست رفته‌ی یک فرد بی‌گناه و خسارت‌زدایی معنوی و حیثیتی از او، صورت می‌پذیرد.

۱-۲. اطلاع‌رسانی عمومی جهت شناسایی برای تکمیل پرونده‌ی اتهام یا جستجوی متهم

معرفی عمومی یک فرد و شناساندن وی به عموم مردم، گاه به قصد تکمیل پرونده‌ی اتهام او و برای اینکه افراد آسیب‌دیده و قربانی جنایات او، وی را بشناسند و در صورت تمایل، از او طرح دعوا کنند؛ صورت می‌پذیرد. این امر که غالباً به شکل انتشار تصویر بدون پوشش متهم در روزنامه‌های کثیرالانتشار، صورت می‌پذیرد؛ در مواردی انجام می‌شود که یا جرم ارتكابی دارای قربانیان متعدد و نامعلومی است که برای مرجع تحقیق، شناخته شده نیست و یا این که جرم مزبور از جمله جرایم برهم زننده‌ی شدید نظم عمومی است. به منظور تأیید این اقدام، اداره حقوقی قوه قضائیه‌ی ایران در نظریه‌ی شماره ۷/۱۲۶۷ مورخ ۱۳۸۹/۳/۲؛ انتشار تصویر متهم در صورت عدم دسترسی به وی را تجویز نموده است. در این نظریه آمده است: «مطابق بندهای الف و... ذیل ماده ۳ اصلاحی قانون اصلاح قانون تشکیل دادگاههای عمومی و انقلاب مصوب سال ۱۳۸۱، دادرسی عهده‌دار کشف جرم، تعقیب متهم و حفظ حقوق عمومی و... می‌باشد. لذا به نظر می‌رسد که با توجه به نوع جرائم ارتكابی بعضی از متهمین که هم گسترده بوده و هم نشانی درستی از آنها در دست نیست و به همین دلیل دستگیری آنها با مشکل جدی همراه می‌باشد، دادرسی رسیدگی کننده برای شناسایی چنین افرادی دستور چاپ و انتشار عکس‌های آنان را که برای حفظ و صیانت جامعه ضروری به نظر می‌رسد، صادر می‌نماید.

بدیهی است اجابت دستور مقام قضائی برای مطبوعات تکلیف قانونی بوده و چنانچه طبق خواسته‌ی مقام قضائی و بدون دخل و تصرف انجام وظیفه نمایند مسؤولیتی متوجه آنان نخواهد بود. باتوجه به دلائل احصائی به شرح فوق و مفهوم مخالف تبصره یک ماده ۱۸۸ قانون آیین دادرسی دادگاههای عمومی و انقلاب در امور کیفری که انتشار رأی یا صورت جلسه یا اسامی متهمین در رسانه های جمعی را قبل از قطعی شدن حکم مجاز ندانسته و تبصره ۳ الحاقی سال ۱۳۸۵ ماده مرقوم در مورد محکومیت‌های قطعی جرائم اختلاس، ارتشاء، مداخله یا تبانی یا اخذ پورسانت در معاملات دولتی، اخلال در نظام اقتصادی کشور، سوء استفاده از اختیارات به منظور جلب منفعت برای خود یا دیگری، جرائم گمرکی، جرائم مالیاتی، قاچاق کالا و ارز و به طور کلی جرائم علیه حقوق مالی دولت مشروط به اینکه ارزش عواید حاصل از جرم ارتكابی صد میلیون ریال یا بیشتر باشد، اجازه انتشار خلاصه‌ای از حکم شامل مشخصات فرد، سمت یا عنوان، جرم ارتكابی، نوع و میزان مجازات محکوم علیه را در یکی از روزنامه های کثیرالانتشار یا محلی داده است، دادستان می‌تواند نسبت به انتشار محکومیت، اسامی و تصاویر محکومین احکام قطعی که از زندان فرار نموده یا در حین مرخصی از زندان مرتکب غیبت گردیده‌اند؛ همچنین متهمین متواری یا مجهول‌المکان به نحو مذکور اقدام نماید».

از نگاه فقهی و به عنوان نمونه نیز باید افزود که قیروانی از فقیهان مالکی در خصوص موضوع اطلاع‌رسانی عمومی جهت شناسایی برای تکمیل پرونده‌ی اتهام، می‌آورد: «هر گاه حاکم شرع، افراد محارب را به واسطه‌ی گواهی یک فرد، حبس کرده و عده‌ای اشخاص غیرعادل نیز علیه آن محارب، شهادت داده باشند اما کس دیگری برای ادای شهادت، حاضر نگردد لیکن از میان آن محاربین، فردی باشد که به لحاظ اسم، به افساد فی الارض شناخته شده اما بدون دیدن چهره‌اش قابل شناخت نباشد و تا دیده نشده، شناخته نگردد؛ گفته شده است که او را بیرون آورده و در مقابل دیدگان عموم افراد آسیب دیده و طلبکار و مسافران، قرار می‌دهند تا شناسایی شده و اگر کسی علیه او شکایتی دارد ابراز کند تا تعداد شاهدان، به تعداد لازم و قانونی برسد»^{۶۷}. در سیره‌ی امام علی(ع) در خصوص ابن هرمة،

۶۷ أبو محمد عبدالله النفزی القیروانی(المالکی)، التَّوَادِرُ وَ الزَّیَادَاتُ، (بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۹م)، ج ۱۴، ص ۴۸۷.

مسئول نظارت بر بازار اهواز نیز آمده است که آن حضرت به والی اهواز دستور دادند تا علاوه بر مجازات او، وی را در بازار در معرض دیدگان عموم قرار دهد تا اگر کسی از او شکایت و مطالبه‌ای دارد، مطرح سازد. امیرالمؤمنین علی(ع) وقتی به خیانت امین منصوب خودش در بازار اهواز که شخصی به نام ابن هرمه بود، آگاهی پیدا کرد، در بخشی از دستور خود، به قاضی القضاة آن منطقه که رفاعه نام داشت چنین نوشت: «آنگاه که نامه مرا خواندی، روز جمعه که فرا رسید ابن هرمه را از زندان بیرون بیار و سی و پنج ضربه تازیانه بزن و سپس در بازار او را بگردان و به مردم معرفی کن، پس اگر کسی ادعای مالی بر ضد او داشت از او یک شاهد به ضمیمه‌ی یک قسم بخواه، و آن مقدار ادعای ثابت شده را از مال ابن هرمه به آن شخص بده»^{۶۸}. در مجموع، انتشار تصویر و یا سایر مشخصات مربوط به متهمان و معرفی عمومی آنان، یا در خصوص آن دسته از متهمانی صورت می‌پذیرد که دستگیر شده و به ارتکاب چند فقره جرم نسبت به اشخاص متعدد و نامعلومی اقرار کرده‌اند و تصویر آنان برای آگاهی بزه‌دیدگان و طرح شکایت و یا اقامه‌ی دعوی خصوصی توسط آنان، منتشر می‌گردد و یا در مورد متهمان فراری و جهت کمک مردم در دستگیری او، انجام می‌گیرد اما در هر حال با تشهیر مجرمین، تفاوت ماهوی دارد.

۱-۵-۳. اطلاع‌رسانی عمومی مجبورین، به عنوان مسئولیت مدنی

فقه‌های حنبلیه^{۶۹}، شافعیه^{۷۰}، مالکیه^{۷۱} و گروهی از فقیهان امامیه^{۷۲} بر این باورند که بهتر است حاکم شرع، نام و دیگر مشخصات مجبورین، اعم از سفيه و مفلس را به اطلاع عموم برساند تا با این

۶۸ نعمان بن محمد مغربی تمیمی، دعائم الإسلام، (قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۳۸۵ق)، ج ۲، ص ۵۳۳-۵۳۲؛ میرزا حسین نوری(محدث)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، اول، (بیروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۸ق)، ج ۱۷، ص ۴۰۴-۴۰۳، ح ۲۱۶۷۴-۵: «و عن علی ص آله إستدرک علیّ ابن هرمة خیانة و کان علی سوق الأهواز فکتب إلی رفاعة إذا قرأت کتابی... و طُفّ به إلی الأسواق فمن أتى علیه بشاهد فحلفه مع شاهده و أدفع إلیه من مکسبه ما شهد به علیه».

۶۹ أبو محمد عبدالله ابن قدامة المقدسی(حنبلی)، الکافی فی فقه الإمام أحمد، الطبعة الأولى، (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق)، ج ۲، ص ۱۱۲؛ أبو النجاء موسی بن أحمد الحجاوی(حنبلی)، الإقناع فی فقه الإمام أحمد بن حنبل، (بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا)، ج ۲، ص ۲۲۷؛ منصور بن یونس البهوتی(حنبلی)، کشف القناع عن متن الإقناع، (بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا)، ج ۳، ص ۴۵۲؛ عبدالرحمن العاصمی النجدی(حنبلی)، حاشیة الروض المربع شرح زاد المستقنع، الطبعة الأولى، (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۹۷ق)، ج ۵،

آگاهی، با چنین افرادی معامله نکنند زیرا همه‌ی مسئولیت‌های معامله با مجبورین، بر عهده‌ی خود آن افرادی است که علی‌رغم این شناخت و آگاهی از وضعیت حجر و ممنوعیت معامله، با این اشخاص، مبادله‌ی اقتصادی برقرار کرده‌اند. از بین فقهای عامه، حنفیه^{۷۳}، چنین اطلاع‌رسانی عمومی را لازم و ضروری می‌دانند به نحوی که سرخسی، فقیه مشهور حنفیه، معرفی عمومی مجبورین را شرط صحت تحقق حجر اعلام کرده و معتقد است که بدون این اطلاع‌رسانی، مجبوریّت یک فرد، به طور کامل،

ص ۱۷۰؛ برهان‌الدین أبوإسحاق إبراهيم بن مفلح المقدسی (حنبلّی)، المبدع شرح المقنع، (ریاض: دار عالم الکتب، ۱۴۲۳ق)، ج ۴، ص ۲۲۳.

۷۰. أبو زکریا محیی‌الدین یحیی بن شرف النووی (شافعی)، المجموع شرح المذهب، (بیروت: دارالفکر، بی‌تا)، ج ۱۳، ص ۳۷۹؛ زکریا الأنصاری (شافعی)، أسنى المطالب فی شرح روض الطالب، (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق)، ج ۲، ص ۱۸۴؛ عبدالکریم بن محمد الرافعی القزوی (شافعی)، فتح العزیز بشرح الوجیز، (بیروت: دارالفکر، بی‌تا)، ج ۱۰، ص ۲۰۸؛ أحمد بن محمد بن علی بن حجر الهیثمی (شافعی)، تحفة المحتاج فی شرح المنهاج، (مصر: مکتبة مصطفى محمد، ۱۳۵۷ق)، ج ۵، ص ۱۷۰؛ مصطفى الخنّ و دیگران (شافعی)، الفقه المنهجي علی مذهب الإمام الشافعی، (بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۳ق)، ج ۸، ص ۲۱۵.

۷۱. أبو الحسن علی بن عبدالسلام التسولی (مالکی)، البهجة فی شرح التحفة، الطبعة الأولى، (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق)، ج ۲، ص ۵۴۵؛ أبو عبدالله محمد الفاسی (مالکی)، شرح میارة الفاسی، (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق)، ج ۲، ص ۴۰۰؛ شهاب‌الدین أبو العباس أحمد القرافی (مالکی)، الذخيرة، الطبعة الأولى، (بیروت: دارالغرب الإسلامی، ۱۹۹۴م)، ج ۸، ص ۱۷۲؛ أبو عبدالله محمد علّیش (مالکی)، منح الجلیل شرح مختصر خلیل، (بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق)، ج ۶، ص ۳۸.

۷۲. حمزة بن علی ابن زهره حلبی حسینی، غنية النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، اول، (قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷ق)، ص ۲۵۰؛ ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (شیخ)، المبسوط فی فقه الإمامیة، سوم، (تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق)، ج ۲، ص ۲۸۵؛ حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی (علامه)، تذکرة الفقهاء (ط-الحدیثة)، اول، (قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، ۱۴۱۴ق)، ج ۱۴، ص ۲۳؛ همو، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط-الحدیثة)، ج ۲، ص ۵۰۷؛ ابو الصلاح تقی‌الدین حلبی، الکافی فی الفقه، (اصفهان: کتابخانه امیر المؤمنین (ع)، ۱۴۰۳ق)، ص ۳۴۱؛ شمس‌الدین محمد بن شجاع القطّان حلی، معالم الدین فی فقه آل یاسین، اول، (قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۴ق)، ج ۱، ص ۴۴۷.

۷۳. أبو بکر محمد بن أبی سهل سرخسی (حنفی)، المبسوط، (بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۱ق)، ج ۲۵، ص ۴۹؛ برهان‌الدین أبو الحسن علی الفرغانی المرغینانی (حنفی)، الهدایة فی شرح بداية المبتدی، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا)، ج ۴، ص ۲۹۰؛ أبو محمد محمود الغیتابی العینی (حنفی)، البنایة شرح الهدایة، الطبعة الأولى، (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق)، ج ۱۱، ص ۱۵۲؛ ابو عبدالله محمد الرومی البابرّتی (حنفی)، العناية شرح الهدایة، (بیروت: دارالفکر، بی‌تا)، ج ۹، ص ۲۹۶.

ثابت و محقق نمی‌شود.^{۷۴} علامه حلی درباره‌ی معرفی عمومی محجورین می‌نویسد: «مستحب است که حاکم شرع، حجر فرد را اعلام عمومی کند و با صدای بلند، افلاس مفلس را اطلاع‌رسانی نماید»^{۷۵}. ابوالصلاح حلبی نیز در این رابطه می‌گوید: «لازم می‌نماید که حاکم شرع، فرد مفلس را معرفی عمومی کند تا هیچ کس با او معامله نکند مگر اینکه خودش راضی باشد به اینکه بر طرفیت او هیچ دعوایی را طرح نکند و پس از این اعلام عمومی، دعوای هر کسی که از وضعیت وی آگاه شده باشد، مسموع نخواهد بود»^{۷۶}. ماده‌ی ۱۲۲۵ قانون مدنی ایران نیز در راستای این حکم مشهور فقهای شیعه مقرر می‌دارد: «همین که حکم جنون یا عدم رشد یک نفر صادر و به توسط محکمه‌ی شرع برای او قیّم معین گردید؛ مدعی العموم می‌تواند حجر او را اعلان نماید. انتشار حجر هر کسی که نظر به وضعیت دارائی او ممکن است طرف معاملات بالنسبه عمده واقع گردد الزامی است». در ماده‌ی ۱۲۲۶ همین قانون نیز آمده است که: «اسامی اشخاصی که بعد از کبر و رشد به علت جنون یا سفه محجور می‌گردند باید در دفتر مخصوص ثبت شود. مراجعه به دفتر مزبور برای عموم آزاد است». در واقع حفظ حقوق اشخاصی که با این گونه محجورین، طرف معامله واقع می‌شوند ایجاب می‌کند که حجر آنان آگهی شود^{۷۷}. با کمی دقت در آراء مزبور از فقهای شیعه و سنی و قانونگذار ایران، آشکار می‌گردد که یکی از جهات اطلاع-رسانی همگانی اشخاص، معرفی عمومی محجورین است که عدم توجه به هدف مترتب بر آن، یعنی بازداری دیگران از معامله با آنها، ممکن است به اختلاط موضوعی آن با تشهیر مجرمین منجر گردد.

۱-۴-۵. اطلاع‌رسانی عمومی جهت اجرای علنی مجازات

یکی از مسائل مهم در این مسئله، تفکیک بین تشهیر مجرمین با اجرای علنی مجازات‌ها و تمییز ماهیت و هدف مترتب بر آن دو است گرچه در هر دو، عموم مردم با فرد مجرم آشنا می‌شوند.

۷۴ سرخسی، همان.

۷۵ علامه حلی، همان.

۷۶ حلبی، همان.

۷۷ سیدحسین صفایی، حقوق مدنی (اشخاص و محجورین)، (تهران: سمت، ۱۳۸۲)، ص ۲۷۵.

در این رابطه باید گفت: به تصریح دسته‌ای از فقیهان عامه^{۷۸}، همه‌ی مجازاتها و کیفرها می‌بایست به صورت علنی و در مقابل دیدگان عموم، اجرا گردد و بعضی از آنان چنین کاری را بهتر و شایسته می‌دانند^{۷۹} نه واجب. در بین فقیهان امامیه نیز عده‌ای از ایشان^{۸۰}، به جواز و بهتر بودن اجرای علنی کیفرها، رأی داده‌اند. از جمله اینکه علامه حلی می‌گویند: «بهتر است وقتی امام می‌خواهد حدی را جاری کند مردم را مطلع ساخته و آنان را به حضور در مراسم مجازات، فرمان دهد»^{۸۱}. البته در مستند اینکه چه جرایمی باید به طور علنی اجرا گردد اختلاف نظر وجود دارد اما در مواردی مثل لواط^{۸۲}، ارتداد^{۸۳}، محاربه^{۸۴} و سب‌النبی^{۸۵}، نباش^{۸۶} و شرب خمر^{۸۷} روایاتی وارد شده است و مطابق آیه‌ی دوم از سوره‌ی

۷۸ أبو الحسن علی بن محمد الماوردی (شافعی)، الحاوی الکبیر فی الفقه الشافعی، اول، (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق)، ج ۱۳، ص ۴۲۶؛ ابن نجیم (حنفی)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۵، ص ۱۰؛ محمدامین ابن عابدین (حنفی)، حاشیة رد المختار علی الدر المختار، (بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ق)، ج ۴، ص ۱۳.

۷۹ عبدالملک بن حبیب السملی المالکی به نقل از: برهان‌الدین إبراهیم بن فرحون (مالکی)، تبصرة الحکام، الطبعة الأولى، (مصر: مكتبة الکلیات الأزهریة، ۱۴۰۶ق)، ج ۲، ص ۱۵۰.

۸۰ حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی (علامه)، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، اول، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق)، ج ۳، ص ۵۲۹: «ینبغی للإمام إذا استوفی حدّاً أن یشعر الناس و یأمرهم بالحضور»؛ لطف‌الله صافی گلپایگانی: «در حد جایز است بلکه باید با حضور جماعتی از مؤمنین باشد ولی در تعزیر به جواز مطلق نمی‌توان حکم نمود و دائر مدار نظر حاکم شرعی است» (گنجینه‌ی آرای فقهی قضایی، (تهران: مرکز تحقیقات فقهی)، سوال ۷۹۴۴)؛ ناصر مکارم شیرازی: «در مواردی که جرم و جنایت علنی شده و افکار عمومی جریحه‌دار گشته، سزاوار است که مجازات علنی باشد تا جبران شود ولی در موارد دیگر لزومی ندارد، جز در مورد حد تازیانه که لازم است جماعتی هر چند کم، آن را ببینند» (همان، سوال ۹۰۸۸).

۸۱ علامه حلی، همان.

۸۲ ابوجعفر محمدبن یعقوب کلینی، الکافی (ط - دار الحدیث)، اول، (قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق)، ج ۱۴، ص ۸۰، ح ۱۳.

۸۳ کلینی، همان، ص ۲۳۰، ح ۲.

۸۴ همان، ص ۲۰۷، ح ۶.

۸۵ ابوجعفر محمدبن حسن طوسی (شیخ)، تهذیب الأحکام، چهارم، (تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق)، ج ۱۰، ص ۸۴، ح ۹۶؛ کلینی، همان، ص ۲۶۳، ح ۳۲.

نور نیز که می‌فرماید: «الزانية و الزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و لاتأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر و ليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين؛ هر یک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید و نباید رأفت (و محبت کاذب) نسبت به آن دو شما را از اجرای حکم الهی مانع شود، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید! و باید گروهی از مؤمنان مجازاتشان را مشاهده کنند»، انجام مجازات تازیانه‌ی زناکار، در حضور طائفه‌ای از مومنان، صورت می‌پذیرد. از نظر فقهای حنبلیه^{۸۸} و نیز برخی از امامیه^{۸۹}، حضور طائفه‌ای از مؤمنان، در مجلس اجرای این مجازات، الزامی و واجب و از نظر حنفیه^{۹۰}، شافعیه^{۹۱} و گروهی از مالکیه^{۹۲} و امامیه^{۹۳} نیز شایسته و مستحب است ولی به

۸۶ محمد بن علی بن بابویه صدوق قمی (شیخ)، من لایحضره الفقیه، دوم، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق)، ج ۴، ص ۶۷؛ محمد بن حسن حرّعاملی، وسائل الشیعة، اول، (قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۹ق)، ج ۱۸، ابواب حد لواط، باب ۵، روایت ۱، ص ۴۲۳.

۸۷ حرعاملی، همان، ابواب حد مسکر، باب ۳، روایت ۱، ص ۴۶۶.

۸۸ أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسی (حنبلّی)، المغنی، (بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ق)، ج ۱۰، ص ۱۳۳؛ مصطفى السیوطی الرحیبانی (حنبلّی)، مطالب أولی النهی فی شرح غایة المنتهی، (بی‌جا: المکتب الإسلامی، ۱۹۶۱م)، ج ۶، ص ۱۶۶؛ منصور بن یونس بن إدريس البهوتی (حنبلّی)، کشف القناع عن متن الإقناع، (بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۲ق)، ج ۶، ص ۸۴.

۸۹ محمد بن محمد بن نعمان عکبری (شیخ مفید)، المقنعة، اول، (قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (ره)، ۱۴۱۳ق)، ج ۱، ص ۷۸۱-۷۸۰؛ حلبی، الکافی فی الفقه، ج ۱، ص ۴۰۶؛ محمد بن علی بن حمزه طوسی، الوسيلة إلى نیل الفضيلة، اول، (قم: انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۸ق)، ج ۱، ص ۴۱۲؛ ابن ادریس، السرائر، ج ۳، ص ۴۵۳؛ علامه حلّی، همان؛ عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الاسلام، (قم: المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ق)، ج ۱۴، ص ۳۸۷-۳۸۸؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۵۳؛ ابوالقاسم موسوی خویی، مبانی تکملة المنهاج، اول، (قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی ره، ۱۴۲۲ق)، ج ۱، ص ۲۲۰.

۹۰ کمال‌الدین محمد بن عبدالواحد السیواسی (ابن الهمام حنفی)، شرح فتح القدر، (بیروت: دار الفکر، بی‌تا)، ج ۵، ص ۲۳۴؛ محمد بن فرامرز (ملا خسرو حنفی)، درر الحکام شرح غرر الأحکام، (مصر: دار احیاء الکتب العربیة، بی‌تا)، ج ۲، ص ۶۳.

۹۱ الشریبینی (شافعی)، مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج، ج ۵، ص ۴۵۵؛ الهیثمی (شافعی)، تحفة المحتاج فی شرح المنهاج، ج ۹، ص ۱۱۵؛ شمس‌الدین محمد الرملى (شافعی)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴ق)، ج ۷، ص ۴۳۲.

هرحال، شکی در «جواز و مشروعیت» چنین امری، وجود ندارد. کاسانی، از فقیهان حنفی، در نحوه‌ی استناد به این آیه برای تعمیم حکم اجرای علنی کیفر زنا به سایر مجازات‌ها می‌گوید: «هر چند این آیه در مورد حد زنا وارد شده است اما از نظر دلالتی، در مورد سایر حدود نیز صدق می‌کند زیرا مقصود از همه‌ی حدود و کیفرها، یک چیز است و آن (بازدارندگی عمومی) است که جز از راه اجرای علنی کیفرها، دست یافتنی نیست، زیرا حاضرین در مراسم اجرای حد، با خود همین دیدن، از ارتکاب جرم، خودداری می‌کنند و غائبین نیز با شنیدن خبر اجرای آن، به چنین بازدارندگی‌ای دست می‌یابند»^{۹۴}.

به هر روی، سخن در این است که برای تحقق چنین امری، لاجرم، می‌بایست «مجرم و جرم رخ داده توسط وی و نیز مجازات مترتب بر جرم او» به اطلاع عموم افراد، رسانده شود تا طائفه‌ای از ایشان، در حین اجرای مجازات یادشده، حضور به هم رسانند. درست به همین خاطر است که، به استناد منابع مؤثق، در سیره‌ی امام علی(ع) مشاهده می‌گردد که در مواردی که به یکی از ادله‌ی شرعی، رویداد جرم زنا، اثبات می‌گردید، آن حضرت، خودشان یا بواسطه‌ی نماینده‌ی خود، در مسجد یا معابر عمومی، نداء می‌دادند که «ای مردم! فلان زن [یا فلان مرد]، مرتکب زنا شده و می‌بایست در فلان

۹۲ أبوالولید محمد بن رشد القرطبی(مالکی)، بدایة المجتهد و نهاية المقتصد، (قاهرة: دارالحدیث، ۱۴۲۵ق)، ج ۴، ص ۲۲۱؛ القرافي(مالکی)، الذخيرة، ج ۱۲، ص ۸۷.

۹۳ ابوجعفر محمد بن حسن طوسی(شیخ)، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، دوم، (بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۰ق)، ج ۱، ص ۷۰۱؛ همو، المبسوط فی فقه الإمامیة، (تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق)، ج ۵، ص ۳۴۱؛ جعفر بن حسن حلی(محقق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، دوم، (قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق)، ج ۴، ص ۱۵۷.

۹۴ علاء الدین الکاسانی(حنفی)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، (بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۹۸۲م)، ج ۶، ص ۵۲۹. «و النص و إن ورد فی حد الزنا، لكن النص الوارد فيه یكون واردا فی سائر الحدود دلالةً، لأن المقصود من الحدود كلها واحد، و هو زجر العامة، و ذلك لا یحصل إلا و أن تكون الإقامة علی رأس العامة؛ لأن الحضور ینزجرون بأنفسهم بالمعينة، و الغیب ینزجرون بإخبار الحضور، فیحصل الزجر للكل».

ساعت مجازات گردد؛ شما نیز حضور به هم رسانید تا کیفر او انجام پذیرد»^{۹۵}. بنابراین، «اطلاع رسانی عمومی زناکار و جرم و مجازات او»، در صورتی که «حضور طائفه‌ای از مومنین» را واجب بدانیم، به عنوان مقدمه‌ی واجب، واجب خواهد شد^{۹۶} و اگر چنانکه این حضور را «مستحب» بدانیم، به عنوان مقدمه‌ی مستحب، مستحب خواهد بود^{۹۷}.

آیت الله گلپایگانی در این رابطه می‌نویسند: «صیغه‌ی امر، ظهور در وجوب دارد و بر این اساس، می‌بایست قائل به وجوب حضور طائفه در مجلس اجرای کیفر زناکار، شویم نه استحباب آن. مگر اینکه اجماعی مبنی بر عدم وجوب حضور طائفه، وجود داشته باشد و پیشتر گذشت که اطلاع-رسانی عمومی، توسط حاکم شرع، برای حضور طائفه‌ای از مومنین، مقدمه‌ی خود حضور است و از باب مقدمه‌ی واجب، واجب می‌باشد»^{۹۸}. در ماده‌ی ۱۰۱ قانون مجازات اسلامی ایران، مصوب ۱۳۷۰ و در باب حد زنا، مقرر می‌دارد: «مناسب است که حاکم شرع مردم را از زمان اجرای آن آگاه کند و لازم است عده‌ای از مؤمنین که از سه نفر کم‌تر نباشند در حال اجرای حد حضور یابند».

۹۵ کلینی، الکافی (ط- دار الحديث)، ج ۱۴، ص ۴۹، ح ۳؛ شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۲، ح ۵۲؛ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱۱، ح ۲۴.

۹۶ زین‌الدین بن علی عاملی (شهیدثانی)، حاشیه‌ی الإرشاد، اول، (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ق)، ج ۴، ص ۲۰۱؛ خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۰؛ سیدمحمد رضا موسوی گلپایگانی، الدر المنضود فی أحكام الحدود، اول، (قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ق)، ج ۱، ص ۴۲۸؛ حسین علی منتظری نجف‌آبادی، کتاب الحدود، اول، (قم: انتشارات دار الفکر، ۱۴۰۱ق)، ص ۱۱۰.

۹۷ حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی (علامه)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، اول، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق)، ج ۲، ص ۱۷۳؛ محمد بن مکی عاملی (شهید اول)، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، اول، (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ق)، ج ۴، ص ۲۰۱.

۹۸ گلپایگانی، همان: «لکن الظاهر من الأمر هو الوجوب و علی هذا فلا بدّ من القول بوجوب ذلك لا استحبابه أخذاً بظاهر صیغة الأمر. ألا ان يكون هناك إجماع علی عدم وجوب شهود الطائفة و حضورهم. و قد مرّ أن إعلان الإمام الناس بذلك و أمرهم بالحضور كان من باب المقدّمة للحضور و لذا قد يكون الإعلان أيضا واجبا إذا كان الحضور متوقفا علیهم».

با همه‌ی اینها، با توجه به آنچه در خصوص «تعریف اصطلاحی تشهیر» به «معرفی عمومی مجرم و جرم و جنایت او» گفته شد و نیز با عنایت به آنچه بعد از این در تبیین «ماهیت کیفری تشهیر»، که به عنوان نوعی «اقدام تأمینی» در جهت «جلوگیری از سوء استفاده‌ی فرد از اعتماد عموم مردم و خنثی‌سازی فرصت تکرار مجدد جرم ارتكابی برای وی»، مطرح خواهد شد؛ آشکار می‌گردد که «اطلاع‌رسانی عمومی برای حضور در مراسم اجرای مجازات زناکار»، نه برای شناساندن وی برای عموم مردم و به قصد «بازمانی بزه‌کار از تکرار مجدد جرم با سوء استفاده از اعتماد عمومی» و به عنوان یک واکنش کیفری، بلکه، به ناچار و «برای تحقق خارجی حضور طائفه»، به عنوان دستور صریح شارع، صورت می‌گیرد و هیچ هدف تأمینی را که «تشهیر»، دنبال می‌کند؛ در پی ندارد. همچنانکه این اطلاع‌رسانی و اعلام عمومی، گاه ممکن است برای «هویت‌شناسی، جهت تکمیل پرونده‌ی اتهام وی»^{۹۹}، یا به قصد «اعاده‌ی حیثیت»^{۱۰۰} صورت پذیرد؛ که قطعاً، هیچ‌یک از این موارد اعلام عمومی و اطلاع‌رسانی همگانی، مصداق «تشهیر اصطلاحی» به عنوان «کیفری برای مجرمین خطرناک»، نمی‌باشند. چرا که بر پایه‌ی ادله و مبانی‌ای که در فصول آتی مورد طرح و بررسی قرار خواهیم داد، آشکار می‌گردد که مقصود از «تشهیر»، به عنوان نوعی «اقدام تأمینی»، «تنبیه و هتک آبروی فرد» یا «اجرای علنی مجازات» نبوده، بلکه شارع می‌خواهد تا مجرم، شناخته شده و از او سلب توان و اعتماد گردد و فرصت تکرار این کار را پیدا نکند تا در نتیجه، جامعه‌ی بشری، سالم بماند. بر این مبنا، اثبات می‌گردد که «اجرای علنی کیفرها» مقوله‌ای جدا از «کیفر تشهیر»، می‌باشد. تفصیل ماهیت کیفری و هدف تشهیر مجرمین، در فصل‌های بعدی خواهد آمد.

بر مبنای این تفاوت محوری بین تشهیر و اجرای علنی مجازات‌ها است که می‌بینیم، برخی از آن دسته از فقهاء که به مشروعیت «اعلام عمومی برای حضور در مراسم اجرای مجازات زناکار»، نظر داده‌اند؛ معتقدند که اگر مقصود، یعنی حضور طائفه‌ای از مؤمنین، بدون فراخوان عمومی، قابل تحقق

۹۹ موضوع بند الف و ب ماده ۹۶ لایحه جدید آیین دادرسی کیفری ایران مصوب ۱۳۹۰.

۱۰۰ موضوع مواد ۸ و ۱۰ قانون مسئولیت مدنی ایران مصوب ۱۳۳۹.

باشد، لزومی برای اعلام همگانی، وجود ندارد^{۱۰۱}. برخی از فقیهان نیز علی‌رغم قول به «وجوب حضور طائفه»، به «استحباب اعلام عمومی برای حضور» قائل شده‌اند^{۱۰۲}. همچنان که از نگاه دسته‌ی کثیری از فقیهان حنفی و مالکی هم «مستحب» است که حاکم شرع، طائفه‌ای از مؤمنان را برای حضور در مجلس اجرای حد زنا، دعوت کند اما این دعوت، برخلاف آنچه از نظر بعضی فقهای امامیه نقل گردید، به صورت فراخوان عمومی و در میان معابر یا مساجد انجام نمی‌پذیرد بلکه «حاکم شرع، خود آن طائفه از مومنین را مخاطب دعوت، قرار می‌دهد»^{۱۰۳}. بدیهی است که با این روش، «معرفی عمومی زناکار» منتفی بوده و اساساً با «تشهیر مجرم»، مشتبه نمی‌شود؛ چرا که «تشهیر» عبارتست از «اعلام عمومی جرم و مجرم و مجازات او برای همه‌ی مردم» نه برای «طائفه‌ای از مؤمنین» که به تصریح دسته‌ای از فقیهان اسلامی^{۱۰۴}، یک نفر نیز می‌تواند مصداق طائفه، قرار بگیرد و با حضور آن یک نفر نیز، این دستور شارع، اجابت گردد.

۱-۵. اطلاع‌رسانی عمومی مجرمین خطرناک، به عنوان کیفر تشهیر

یکی از موارد قانونی و شرعی اطلاع‌رسانی عمومی و شناساندن یک فرد به عموم افرادی که با او در ارتباط هستند، «کیفر تشهیر» می‌باشد که در مورد مجرمین خطرناکی اعمال می‌گردد که عدم

۱۰۱ گلیایگانی، الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص ۴۲۷.

۱۰۲ حسن بن ابی طالب آبی یوسفی (فاضل)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، سوم، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق)، ج ۲، ص ۵۵۳؛ محقق حلی، المختصر النافع فی فقه الإمامیه؛ ج ۱، ص ۲۱۷؛ محمد محسن فیض کاشانی، مفاتیح الشرائع، اول، (قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۱ق)، ج ۲، ص ۸۱.

۱۰۳ ابن عابدین (حنفی)، حاشیه رد المختار علی الدر المختار، ج ۴، ص ۱۲؛ السیواسی (ابن الهمام حنفی)، شرح فتح القدیر، ج ۵، ص ۲۳۴؛ القرافی (مالکی)، الذخیره، ج ۱۲، ص ۸۷.

۱۰۴ عبدالله بن أحمد ابن قدامة المقدسی (حنبل)، المغنی، (بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۵ق)، ج ۱۰، ص ۱۳۳؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۱۵۷، مفلح بن حسن (حسین) صیمری، غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام، اول، (بیروت: دار الهادی، ۱۴۲۰ق)، ج ۴، ص ۳۲۰؛ علامه حلی، إرشاد الأذهان، ج ۲، ص ۱۷۳؛ سید علی بن محمد طباطبایی حائری، ریاض المسائل (ط الحدیثه)، (قم: مؤسسه آل البيت (ع)، اول، ۱۴۱۸ق)، ج ۱۵، ص ۵۱۸.

آگاهی به خصیصه‌ی جرم‌گرایی و حيله‌گری آنها، موجب می‌گردد تا افراد دیگری هم که تا کنون قربانی جرم او واقع نشده‌اند، در دام بزهکاری وی بیافتند و با این شناخت، امنیت اجتماعی و اقتصادی عموم افراد، تأمین می‌گردد. این واکنش کیفری، برخلاف باور برخی پژوهشگران^{۱۰۵}، نه به عنوان یک مجازات ترذیلی^{۱۰۶} و با هدف آسیب‌زنی به شهرت و آبروی محکوم در نزد دیگران، بلکه به عنوان یک تدبیر بازدارنده و اقدام تأمینی در جهت خنثی‌سازی فرصت ارتکاب مجدد جرم توسط مجرمین خطرناک و تضمین امنیت عمومی، اجرا می‌شود و درست به همین خاطر است که در جای جای نوشتار حاضر، از تشهیر، با عنوان «کیفر» و «واکنش کیفری» یاد کرده‌ایم نه «مجازات» چرا که واژه‌ی کیفر، مطلق و کلی بوده و برخلاف تعبیر «مجازات»، فقط معنای سزادهی و تنبیه از آن متبادر نمی‌گردد زیرا اصطلاح «کیفری» کلی بوده و قسیم «مدنی» است همچون آیین دادرسی کیفری که در مقابل آیین دادرسی مدنی استعمال می‌گردد یا همانند اصطلاح دادگاه کیفری که در مقابل عنوان دادگاه مدنی (حقوقی)، بکار می‌رود. توضیح بیشتر در خصوص ماهیت غیرمجازات‌ی تشهیر و اثبات این ادعا و به ویژه تبیین معنای مجرمین خطرناک و مقصود از آن، در بخش‌های آتی، خواهد آمد.

بنابر آنچه تا کنون گفته شد، روشن می‌گردد که «معرفی عمومی یک فرد»، برای مقاصد و جهات مختلفی از جمله، «اعاده‌ی حیثیت»، «مراقبت در معامله با محجورین»، «شناسایی برای طرح دعوا و تکمیل پرونده‌ی اتهام»، «حضور در مراسم اجرای کیفر» و «به عنوان نوعی واکنش کیفری» صورت می‌پذیرد که تفکیک دادن بین آنها، دقت بیشتری را می‌طلبد. از میان آنها، مورد اخیر یعنی اطلاع‌رسانی عمومی «به عنوان نوعی کیفر» که از آن به «تشهیر» یاد می‌شود، موضوع اصلی این اثر می‌باشد که در فصل‌های بعدی، مجاری و مبانی فقهی، حقوقی-فلسفی، ماهیت کیفری، اهداف و شیوه-های اجرای آن، مورد بررسی و پژوهش قرار خواهد گرفت.

۱۰۵ استفانی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۶۸۴؛ شیخی‌زاده (حنفی)، مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر، ج ۳، ص ۳۰۵ «أنَّ شریحا القاضی فی زمن عمر و علی کان یُشهرُ بأنَّ یبعثه إلی سوقه أو إلی قومه لإفشاء قباحته».

۱۰۶ مجازات ترذیلی یعنی مجازات خوار و خفیف‌کننده (محمدعلی اردبیلی، حقوق جزای عمومی، (تهران: نشر میزان، ۱۳۸۲)، ج ۲، ۱۳۲).

فصل دوم: مجاری مصرح تشهير و مبانی فقهی آن

برای درک بهتر و هرچه دقیقتر چیستی و جایگاه کیفری «تشهير» و موارد کاربردی آن، بررسی مصادیقی که در نص روایات یا در کلام فقیهان، به عنوان مجرا، موضع یا مواضع تشهير، بدانها پرداخته شده و نیز تحقیق در ادله و مبانی فقهی عام یا خاص بیان شده برای آن موارد، بسیار ضروری است تا شاید با تتبع در متن روایات مربوطه و آراء فقیهان عامه و خاصه، بتوان به ملاک واحد و جامعی در خصوص مجاری شرعی و قانونی کیفر تشهير و موارد کاربردی آن دست یافت و بدین سؤال پاسخ داد که آیا «تشهير»، منحصر به مرتکبین جرائم خاصی است یا می‌توان تحت یک قاعده‌ی کلی آن را گنجانند؟ بی‌تردید، طرح ضابطه‌ای کلی برای جایگاه و قلمروهای مورد تأیید شرع و قانون جهت استفاده از واکنش کیفری تشهير در برخورد با مجرمین، در گرو آن است که «عدم انحصاری بودن» مواضع و مجاری منصوص و مورد تصریح متون روایی و فقهی، با کنکاش در جهات سندی و دلالی ادله‌ی آنها، اثبات گردد. این فصل از نوشتار، در جهت پاسخگویی تفصیلی به این سوال محوری است که اولاً: موارد کاربردی کیفر تشهير، در نصوص شرعی و کلام فقیهان، کدامند؟ و ثانیاً: آیا قلمرو کیفر تشهير، منحصر در موارد مشخص در نصوص و کلام صریح فقیهان بوده و قابل تعدی از آن مصادیق نیست یا گستره‌ی کاربری آن، بیش از موارد مصرح، می‌باشد؟

۲-۱. تشهير در شهادت زور و مبانی فقهی آن

«شهادت زور» عنوان مجرمانه‌ای است که برگرفته از آیات^{۱۰۷} و روایات^{۱۰۸} بوده اما خود شارع، ماهیت آن را تعریف و تبیین ننموده است. بر این اساس، مفسران، فقیهان و حقوق‌دانان، تعاریف

۱۰۷) (وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزَّوْرَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا؛ و کسانی که شهادت زور نمی‌دهند و هنگامی که با لغو و بیهودگی برخورد کنند، بزرگوارانه از آن می‌گذرند (فرقان، آیه ۷۲)).

خود از این اصطلاح را بیان نموده‌اند. البته، اکثر فقیهان عامه و خاصه و حقوق‌دانان اسلامی، «شهادت زور» را که گاه «شهادة التزوير» یا «شهادة الكذب» نیز خوانده می‌شود، تعریف اصطلاحی نکرده و به بیان حکم فقهی آن اکتفاء نموده‌اند؛ اما اندک تعاریف بیان شده برای آن نیز گوناگون و گاه نیز تک-بُعدی و ناقص می‌باشد. از جمله‌ی این تعاریف ارائه شده برای «شهادت زور»، عبارتند از: «گواهی کذب»^{۱۰۹}، «گواهی کذب از روی عمد»^{۱۱۰}، «گواهی کذب و باطل»^{۱۱۱}، «گواهی باطل»^{۱۱۲}، «گواهی با وجود علم به خلاف»^{۱۱۳}، «گواهی به غیر حق»^{۱۱۴}، «شهادت به آنچه ندیده و از آن آگاه نیست گرچه

۱۰۸ عن الصادق عليه السلام: شهد الزور يجلدون حدا ليس له وقت، ذلك الى الامام، و يطاف بهم حتى يعرفوا و لا تعودوا، و إذا طيف به ينادى عليه: ان فلانا، أو هذا فلان قد شهد زورا فاجتنبوه، و لا تتقوا بقوله «محمد بن علي ابن ابي جمهور احساي، عوالي اللثالي العزیزية، اول، (قم: دار سيد الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق)، ج ۳، ص ۵۶۱، ح ۵۶».

۱۰۹ عبدالرحمن بن محمد العاصمي النجدي (حنبلی)، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، الطبعة الأولى، (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۹۷ق)، ج ۷، ص ۵۹۵؛ أبوالمعالی برهان‌الدین محمود بن مازة البخاری (حنفی)، المحيط البرهانی فی الفقه النعمانی، الطبعة الأولى، (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۴ق)، ج ۸، ص ۳۱۴؛ أبوبکر ابن محمد شطا الدمیاطی (شافعی)، حاشية إعانة الطالبین علی حل ألفاظ فتح المعین، (بیروت: دار الفكر، بی‌تا)، ج ۴، ص ۲۳۷؛ أحمد العسقلانی (شافعی)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، (بیروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق)، ج ۱۰، ص ۴۱۲؛ سیدمحمد صدر (شهید)، ما وراء الفقه، اول، (بیروت: دار الأضواء، ۱۴۲۰ق)، ج ۹، ص ۲۶۲؛ ملافتح‌الله کاشانی، تفسیرمنهج‌الصادقین، (تهران: کتابفروشی علمی، ۱۳۳۶ش)، ج ۶، ص ۳۹۵؛ محمدبن عبدالله ابن‌عربی، احکام-القرآن، (مصر: بی‌نا، ۱۳۹۲ق)، ج ۳، ص ۱۴۳۲.

۱۱۰ أبوزکریا محبی‌الدین یحیی بن شرف النووی (شافعی)، المجموع شرح المذهب، (بیروت: دارالفکر، بی‌تا)، ج ۲۰، ص ۲۳۲؛ فیض کاشانی، مفاتیح‌الشرائع، ج ۳، ص ۲۹۸.

۱۱۱ محمدتقی اصفهانی (مجلسی اول)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، دوم، (قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق)، ج ۹، ص ۲۶۰.

۱۱۲ زین‌الدین بن نجیم (حنفی)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، الطبعة الثانية، (بیروت: دار الكتاب الإسلامی، بی‌تا)، ج ۷، ص ۱۲۶؛ جواد بن علی تبریزی، أسس القضاء و الشهادة، اول، (قم: دفتر مؤلف، بی‌تا)، ص ۵۹۸.

۱۱۳ سید محسن طباطبایی حکیم، نهج‌الفقاهة، اول، (قم: انتشارات ۲۲ بهمن، بی‌تا)، ص ۲۷۲.

۱۱۴ روحانی، منهاج‌الصالحین، ج ۱، ص ۲۰.

در نفس الامر، مطابق واقع باشد»^{۱۱۵}، «گواهی با مایل شدن و منحرف شدن از حق»^{۱۱۶}. مشاهده می - گردد که مطابق غالب این تعاریف، «شهادت زور» با «شهادت کذب» و «شهادت باطل»، یکی هستند؛ که قطعاً نادرست است. می توان تعریف کامل و صحیح شهادت زور را این چنین ارائه نمود که شهادت زور عبارتست از اینکه: «فرد آگاه به حقیقت، از روی عمد، به خلاف حقیقت، گواهی و خبر دهد؛ یا فرد غیر آگاه به حقیقت، از روی عمد، گواهی و خبر دهد، خواه این گواهی او تصادفاً مطابق حقیقت درآید و خواه خلاف حقیقت».

۲- ۱- ۱. تشهیر در شهادت زور

شکی در مشروعیت و جواز تشهیر شاهد زور، در فقه امامیه، وجود ندارد اما تفاوت کلام فقیهان امامیه در آن است که دسته ی کثیری از ایشان، تشهیر شاهد زور را «واجب»^{۱۱۷} و قلبی از آنان، این تشهیر او را «مستحب و امری بهتر و شایسته»^{۱۱۸}، دانسته اند. صاحب ریاض المسائل، تشهیر شاهد

۱۱۵ خلیل بن عبدالقادر الشیبانی النحلاوی (حنفی)، الدرر المباحة فی الحظر و الإباحة، (بیروت: دارالفکر، بی تا)، ص ۲۰۰؛ صالح بن عبد السمیع الآبی الأزهری (مالکی)، الثمر الدانی، (بیروت: المكتبة الثقافیة، بی تا)، ص ۶۶۱؛ شهاب الدین أحمد بن غانم النفراوی الأزهری (مالکی)، الفواکه الدوانی، (بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق)، ج ۲، ص ۲۸۷؛ أبوالحسن علی بن عبدالسلام التسولی (مالکی)، البهجة فی شرح التحفة، (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق)، ج ۱، ص ۱۲۵.

۱۱۶ مولی احمد نراقی، مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، اول، (قم: مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۱۵ق)، ج ۱۸، ص ۲۲۶ و ۲۲۹؛ محمد سید طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، (مصر: نهضة مصر، بی تا)، ج ۱۰، ص ۲۲۱.

۱۱۷ شیخ طوسی، الخلاف، ج ۶، ص ۲۴۱-۲۴۰؛ حلبی، الکافی فی الفقه، ص ۴۴۰؛ ابن برّاج، المذهب، ج ۲، ص ۵۵۲ و ۵۶۴؛ اسدی حلّی، المذهب البارِع فی شرح المختصر النافع، ج ۵، ص ۶۳؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۲۵۲؛ طباطبائی، ریاض المسائل (طالحدیثة)، ج ۱۵، ص ۴۳۲-۴۳۱؛ آبی (فاضل)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۲، ص ۵۳۵؛ امام خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۴۵۴؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۶، ص ۱۶۲؛ نراقی، مستند الشیعة، ج ۲، ص ۶۸۵؛ فاضل هندی، کشف اللغام، ج ۲، ص ۲۱۲؛ شهید اول، اللعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة، ص ۹۷؛ شهید ثانی، الروضة البهیة فی شرح اللعة الدمشقیة (المحشی - کلاتر)، ج ۳، ص ۱۵۹-۱۵۸؛ محقق حلّی، المختصر النافع، ص ۲۹۱؛ علامه حلّی، قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۲۴۹؛ همو، تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۲۱۹.

۱۱۸ شیخ مفید، المقنعة، ص ۷۹۵؛ شیخ طوسی، النهایة، ص ۳۳۶؛ ابن ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۱۵۰؛ مامقانی، مناهج المتّقین، ص ۴۹۵.

زور را به استناد روایات، «واجب» دانسته و می‌گوید: «واجب است که شاهد زور، در وطن خود و اطراف آن معرفی و تشهیر شود تا از پذیرش دوباره‌ی شهادت او اجتناب شده و دیگران نیز از ارتکاب جرم شهادت زور، خودداری ورزند؛ همچنین واجب است که وی به گونه‌ای که امام و حاکم شرع، تشخیص می‌دهد، تعزیر شود تا خوی جسارت و حریم‌شکنی او ریشه‌کن شود... در آنچه از مجازات شاهد زور تا به حال گفته شد، هیچ اختلاف نظری، حتی از جانب ابن‌ادریس که خبر واحد را حجت نمی‌داند، و فقط به قطعیات عمل می‌کند، بین فقیهان امامیه وجود ندارد»^{۱۱۹}.

شیخ مفید نیز که از جمله‌ی قائلین به عدم وجوب تشهیر شاهد زور می‌باشد، در این رابطه می‌نویسد: «واجب است که شاهد زور به کمتر از مقدار حدّ مجازات شود و برای حاکم، سزاوار است که او را در شهر، تشهیر کند تا مردم وی را به شاهد زور بودنش بشناسند. بدین ترتیب، سخنی از او پذیرفته نشده و برای گواهی گرفتن، به او رجوع و توجه نمی‌شود. مسلمانان از او دوری گزیده و برحذر می‌شوند»^{۱۲۰}. ایشان در کلام خویش به علت تشهیر شاهد زور نیز اشاره داشته و سبب آن را مراقبت و برحذر خود از گواهی مزورانه، فریبکارانه و خلاف حقیقت این گونه افراد، اعلام داشته است. ابن‌ادریس حلی هم چنین اظهار نظر می‌نماید که: «برای حاکم، سزاوار است که شاهد زور را مطابق آنچه پیشتر گفتیم، تعزیر کرده و در میان مردم محله و بازار، تشهیر کند تا دیگر مردم، از ارتکاب چنین جرمی در آینده، اجتناب کنند؛ تشهیر او بدین طریق است که محله محل اجتماع مردم و بازار، نداء می‌دهند که فلانی و فلانی شهادت زور، داده‌اند؛ و جایز نیست که برای تشهیرشان، آنان را سوار بر الاغ کنند یا سرشان را بتراشند یا خود شاهدان زور، جار بزنند که ما مرتکب جرم شهادت زور شده‌ایم»^{۱۲۱}.

۱۱۹ طباطبایی، همان: «یجب أن يشهر شاهد الزور في بلدهم و ما حولها، لتجنب شهادتهم و يرتدع غیرهم و تعزیره بما يراه الإمام و الحاكم حسماً للجرأة... و لا خلاف في شيء من ذلك على الظاهر، حتى من الحلی الغير العامل بأخبار الآحاد».

۱۲۰ شیخ مفید، همان: «شاهد الزور يجب عليه العقاب بما دون حد القذف و ينبغی للسلطان أن يشهره في المصر ليعرفه الناس بذلك فلا يسمع منه قول و لا يلتفت إليه في شهادة و يحذر المسلمون».

۱۲۱ ابن‌ادریس، همان: «و ينبغی للإمام أن يعزّر شهود الزور علی ما قدمناه و يشهرهم في أهل محلّتهم و سوقهم لكي يرتدع غیرهم عن مثله في مستقبل الأوقات، و الاشهار: هو ان ينادی في محلّتهم و مجتمعهم و سوقهم: فلان، و فلان شهدا زور، و لا يجوز ان يشهرا بأن یرکبا حمارا و یخلق رؤوسهما، و لا ان ینادیاهما علی انفسهما، و ان یمثل بهما».

می‌دانیم که تعبیر «ینبغی؛ سزاوار است» در کلام فقیهان، ظهور در «استحباب» دارد.^{۱۲۲} همچنان که تعبیر «لاینبغی» در سخن ایشان، ظهور در «کراهت» دارد.^{۱۲۳} مگر اینکه قرینه‌ای در کلام باشد که معنای «وجوب» را در «ینبغی» و معنای «حرمت» را در «لاینبغی» به مخاطب برساند. برای نمونه، محقق کرکی، پس از نقل کلام علامه حلی، مقصود از «و لا ینبغی أن یخرج الامام معہ المخذل؛ سزاوار نیست که امام، فرد تضعیف‌کننده‌ی سپاه، را با لشکریان جهادگر، همراه سازد»؛ در کلام علامه را «لا یجوز» می‌داند و علت چنین برداشتی را وجود این قرینه در کلام علامه می‌داند که ایشان در ادامه افزوده‌اند: «این موارد برای مسلمانان ضرر دارد»^{۱۲۴}. شاید هم بتوان گفت که مراد از تعبیر «ینبغی» در کلام این دسته از فقیهان، در بحث «تشهیر»، ناظر به جنبه‌ی تعزیری بودن «تشهیر» بوده و چون تعیین خود تشهیر برای این دسته از بزه‌کاران و نحوه و مدت اجرایی آن، در نهایت، بستگی به صلاح‌دید حاکم داشته و نمی‌توان به او، تحمیل کرد، لذا با این لفظ، آورده شده است. بنابراین، آن دسته از فقیهان هم که به تعبیر «یجب» از تشهیر چنین مجرمانی سخن رانده‌اند، بر حیثیت ضروری بودن این امر به لحاظ تأمین امنیت عمومی، تمرکز داشته‌اند زیرا تعزیر بودن تشهیر، به ظاهر با وجوب آن سازگار نیست. شایان توجه است که قول به مشروعیت تشهیر شاهد مزور و ضرورت این معرفی عمومی، مختص فقیهان امامیه نبوده بلکه فقیهان شافعی، حنفی، حنبلی و مالکی نیز همگی، یکی از مجاری کیفر «تشهیر» را «شهادت زور» اعلام کرده و شاهد زور را مستحق عقوبت به روش «تشهیر» می‌دانند^{۱۲۵} با این تفاوت که همانند فقهای امامیه، بعضی از ایشان آن را واجب^{۱۲۶} و بعضی نیز جایز اما

۱۲۲ گلیاگانی، الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۱، ص ۴۲۵.

۱۲۳ سید محمد حسینی شیرازی، إیصال الطالب إلی المکاسب، (تهران: منشورات اعلمی، بی تا)، ج ۱۵، ص ۳۳.

۱۲۴ علی بن حسین کرکی عاملی (محقق ثانی)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، (قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۱۴ق)، ج ۳، ص ۳۸۸.

۱۲۵ ماوردی (شافعی)، الحاوی الکبیر فی فقه الشافعی، ج ۱۶، ص ۳۲۰؛ أبو حامد غزالی (شافعی)، الوسیط فی المذهب، ج ۷، ص ۳۰۳؛ سرخسی (حنفی)، المبسوط، ج ۱۶، ص ۱۲۶؛ عبد الغنی الغنیمی الدمشقی المیدانی، اللباب فی شرح الکتاب، (بیروت: دار الکتاب العربی، بی تا)، ج ۱، ص ۳۷۷؛ ابن قدامة (حنبل)، المغنی، ج ۱۲، ص ۱۵۴ و همو، الشرح الکبیر، ج ۱۲، ص ۱۳۲؛ العبدی

غیرالزامی می‌دانند^{۱۲۷}. برای نمونه، نووی از فقهای مذهب شافعی در خصوص تشهیر شاهد زور می - نویسد: «هر کس که ثابت شود او شهادت زور داده است، بنابر تشخیص قاضی، به روش توبیخ یا تازیانه یا حبس و همانند آن تعزیر شده و وضعیت او، تشهیر می‌گردد»^{۱۲۸}. سرخسی از فقهای مذهب حنفی نیز می‌گوید: «آنچه باقی می‌ماند، حکم تعزیر و تشهیر شاهد زور به صورت گرداندن اوست که تشهیر، برای اطلاع‌رسانی به مردم صورت می‌گیرد تا به او اعتماد نکنند و بعد از آن، او را شاهد نگیرند و تعزیر وی به سبب ارتکاب گناه کبیره است چرا که شهادت زور از بزرگترین گناهان کبیره می‌باشد»^{۱۲۹}. پیداست که ایشان نیز علت حکم به معرفی عمومی شاهد زور را در امان نگهداشتن مردم از تزویر این دسته از افراد، دانسته‌اند.

۲- ۱- تبیین مبانی فقهی تشهیر در شهادت زور

در تحلیل ادله و مبانی فقهی تشهیر شاهد زور باید گفت که در متون روایی امامیه، در مجموع، سه روایت، از سماعة بن مهران، غیاث بن ابراهیم و عبد الله بن سنان درباره‌ی مشروعیت تشهیر شاهد مزور، وارد شده است که همگی از امام صادق (ع) نقل حدیث می‌کنند که ابتدا، متن این روایات، عیناً آورده شده و پس از ترجمه، به تحلیل سندی و دلالتی این روایات و کلمات کلیدی آن می‌پردازیم. این روایات، عبارتند از:

المواق (مالکی)، التاج و الإکلیل لمختصر خلیل، ج ۱۱، ص ۳۱؛ القرافي (مالکی)، الذخيرة، ج ۱۰، ص ۲۲۹؛ أبو عمر يوسف النمری القرطبی (مالکی)، الکافی فی فقه أهل المدينة المالکی، دوم، (عربستان سعودی: مکتبة الرياض الحديثة، ۱۴۰۰ق)، ج ۲، ص ۹۱۷.

۱۲۶ البهوتی (حنبلی)، کشف القناع عن متن الإقناع، ج ۶، ص ۱۲۵؛ أبو عبدالله محمد الخرشی (مالکی)، شرح مختصر خلیل، (بیروت: دارالفکر، بی‌تا)، ج ۷، ص ۱۵۲.

۱۲۷ النووی (شافعی)، المجموع شرح المذهب، ج ۲۰، ص ۲۳۲.

۱۲۸ همو، روضة الطالبین و عمدة المفتین، ج ۱۱، ص ۱۴۵.

۱۲۹ السرخسی (حنفی)، المبسوط، ج ۱۹، ص ۲۱۲.

(الف) موثقة سماعة: محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي أيوب عن سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال: شهود الزور يجلدون حداً و ليس له وقت، ذلك إلى الإمام، و يطاف بهم حتى يعرفوا و لا يعودوا. قال: قلت: فإن تابوا و أصلحوا تقبل شهادتهم بعد؟ قال: إذا تابوا تاب الله عليهم و قبلت شهادتهم بعد؛ سماعة از امام صادق (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: شاهدان زور، به مقدار نامعین و به تشخیص حاکم، تازیانه خورده و گردانده می‌شوند تا شناخته شده و دوباره آن جرم را تکرار نکنند...»^{۱۳۰}.

(ب) روایت عبد الله بن سنان: محمد بن علی بن الحسین بن بابویه بإسناده؛ روی علی بن مطر عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: إنَّ شهود الزور يجلدون جلدًا ليس له وقت، ذلك إلى الإمام، و يطاف بهم حتى تعرفهم الناس، و تلا قوله تعالى «وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا و أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»، قلت: بِمَ تعرف توبته؟ قال: يكذب نفسه على رؤوس الأَشْهاد حيث يضرب و يستغفر ربّه عزّ و جلّ، فإذا هو فعل ذلك فثمَّ ظهرت توبته؛ عبد الله بن سنان از امام صادق (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: شاهدان دروغین، به مقداری که حاکم، تشخیص بدهد، تازیانه خورده و گردانده می‌شوند تا مردم او را بشناسند و این آیه را تلاوت کردند: «و کسانی که آنان پاکدامن را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد (بر مدّعی خود) نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید و شهادتشان را هرگز نپذیرید و آنها همان فاسقانند مگر اینکه توبه نمایند (نور، آیه ۴)» عرض کردم، چگونه فهمیده می‌شود که توبه کرده و پشیمان شده‌اند؟ فرمودند: در انظار عمومی و در همانجایی که تعزیر شده است، خود را تکذیب کرده و از عملکرد خود، اظهار پشیمانی می‌نماید و استغفار می‌کند؛ پس هر گاه چنین نماید، معلوم می‌شود که توبه کرده است»^{۱۳۱}.

۱۳۰ کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۴۳، ح ۱۶؛ صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۳، ح ۳۳۳۲؛ همو، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۲۵، ح ۴؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۷۶، باب ۱۱، ح ۲.

۱۳۱ صدوق، همان، ج ۱۲۱؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۶۳، ح ۶۹۹؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۴، کتاب الشهادات باب ۱۵، ح ۲.

ج) موثقة غياث بن إبراهيم: محمد بن الحسن بن علي الطوسي بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن يحيى عن غياث بن إبراهيم عن جعفر، عن أبيه (ع) أن علياً (ع) كان إذا أخذ شاهد الزور، فإن كان غريباً بعث به إلى حيّه، وإن كان سوقياً بعث به إلى سوقه فطيف به، ثمّ يحبسه أياماً ثمّ يخلّي سبيله؛ یعنی، امام جعفر صادق (ع) از پدرش نقل می‌کند که امیرالمؤمنین علی (ع) هر وقت شاهد زور را دستگیر می‌کردند دستور می‌دادند تا اگر فرد غریبه‌ای بود، در محله‌ی خودشان و اگر فرد بازاری بود، در محیط بازار، گردانده شود؛ سپس او را چند روز زندانی کرده و بعد از گذشت آن ایام، او را رها می‌کردند^{۱۳۲}.

تحلیل سندی:

از لحاظ سندی، موثقه‌ی سماعة به نحو متصل، از محمد بن یحیی العطار و او از أحمد بن محمد بن عیسی الأشعری و او از حسن بن محبوب السرّاد و او نیز از ابراهیم ابی ایوب الخراز از سماعة بن مهران از امام صادق (ع)، نقل شده است. افراد واقع در سلسله‌ی راویان، همگی، امامی ثقة و جلیل‌القدر بوده و از میان آنها، حسن بن محبوب، بنا بر قولی، جزو اصحاب اجماع است.

نجاشی در مورد محمد بن یحیی العطار می‌نویسد: «شیخ من أصحابنا فی زمانه ثقة عین؛ یعنی او از شیوخ امامیه بوده و در زمان خویش، فردی ثقة و مورد اطمینان و از نظر وجاهت جایگاه و ارزش به مثابه چشم است»^{۱۳۳}. علامه حلی نیز همین تعبیر را در مورد وی آورده است^{۱۳۴}. آیه الله سبحانی بر این باورند که «کسی که منابع رجالی را مورد بررسی قرار دهد درمی‌یابد دو واژه‌ی «عین» و «وجه» در تبیین صفات راوی، فراتر از امامی و عادل بودن راوی، دلالت بر جلالت راوی نیز دارد. و رجالیون این دو وصف را در مواردی بکار می‌برند که شخص جزء طبقه برجسته در فضل و فضیلت باشد و این امر نشان می‌دهد که او در میان طائفه از نظر وجاهت جایگاه و ارزش به مثابه چهره و چشم

^{۱۳۲} طوسی، همان، ص ۲۸۰، ح ۷۷۰؛ صدوق، همان، ح ۱۱۸؛ حرعاملی، همان، ح ۳.

^{۱۳۳} ابوالحسن احمد بن علی النجاشی، رجال النجاشی، (قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ ش)، ص ۳۵۳.

^{۱۳۴} حسن بن یوسف حلی (علامه)، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، (قم: موسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق)، ص ۱۵۷.

است»^{۱۳۵}. أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري نیز از شیوخ قم بوده و از جانب اندیشمندان رجالی، «ثقه، امامی و جلیل‌القدر» شناخته شده است^{۱۳۶}. حسن بن محبوب نیز از اصحاب امام کاظم و امام رضا (علیهما السلام) بوده و «ثقه و عین» دانسته شده^{۱۳۷} و از نظر کشی هم وی جزو «اصحاب اجماع»، قلمداد می‌گردد^{۱۳۸}. توضیح مطلب این است که در علم رجال یک قاعده‌ی کلی درست کرده و گفته‌اند همه اصحاب، اجماع دارند که اگر سند یک روایت به عده‌ای از افراد خاص، منتهی شود - به شرط این‌که همه این راویانی که از او روایت نقل کرده‌اند ثقات باشند - دیگر درباره‌ی راویان قبل از آنها جستجو نمی‌کنیم و همین که او در سند روایت است، برای تصحیح افراد قبل از او تا معصوم (ع) کافی است. حال، مرحوم کشی، حسن بن محبوب را جزو این دسته از افراد، می‌داند. نجاشی، سماعه را این چنین معرفی می‌نماید: «سماعة بن مهران بن عبدالرحمن الحضرمي، آزاد شده‌ی عبد بن وایل بن حجر الحضرمي بود، و کنیه‌اش ابا ناشره می‌باشد و گفته شده که کنیه‌اش ابا محمد بوده است. شغلش تجارت ابریشم بود و آن را به حران می‌برد. در کوفه در قبیله‌ی کنده وارد شد و از امام صادق و امام موسی بن جعفر (علیهما السلام) روایت می‌کرده است. او در مدینه از دنیا رفت، کاملاً ثقه و مورد اعتماد بود؛ کاملاً ثقه و مورد اعتماد بود (دو بار او را توثیق می‌کند)»^{۱۳۹}. محقق خوبی در ردّ شبهه‌ی «واقفی

۱۳۵ جعفر سبحانی، اصول الحديث و احکامه فی علم الدراية، (قم: موسسه الامام الصادق (ع)، ۱۳۸۲ ش)، ص ۱۶۲ - ۱۶۳.

۱۳۶ النجاشی، رجال النجاشی، ص ۸۳؛ أبو جعفر محمد بن الحسن طوسی، الفهرست، (قم: نشرالفاقة - مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق)، ص ۶۱؛ حلی، همان، ص ۱۴.

۱۳۷ علامه حلی، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۳۷؛ طوسی، همان، ص ۱۲۳.

۱۳۸ محمد بن عمر بن عبد العزيز کشی، اختیار معرفه الرجال (رجال کشی)، (تهران: وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش)، ص ۵۵۶.

۱۳۹ النجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۹۳: «سماعة بن مهران بن عبدالرحمن الحضرمي، مولى عبد بن وایل بن حجر الحضرمي، یکنی: ابا ناشره. و قيل: ابا محمد. كان يتجر فی القز و يخرج به الی حران. و نزل [من] الكوفة فی كنده، روى عن ابی عبدالله و ابی الحسن علیهما السلام. و مات بالمدينة، ثقة ثقه».

بودن^{۱۴۰} «سماعه» می‌آورد: «ظاهر کلام نجاشی که وصف «ثقه» را در مورد «سماعه»، تکرار کرده و متعرض واقفی بودن وی نشده‌اند؛ این است که وی، واقفی مذهب نیست و ظاهر قضیه نیز همین است زیرا سماعه از راویان بزرگ و شناخته‌شده‌ترین اشخاص در بین آنان بوده و اگر واقفی مذهب می‌بود، شایع می‌شد در حالی که برقی و کافی و کشی و ابن الغضائری، متعرض واقفی بودن او نشده و تنها، به شیخ صدوق نسبت داده شده که وی، سماعه را واقفی می‌دانسته است^{۱۴۱}. خلاصه آنکه اگر در واقفی بودن او تردید باشد، در وثاقت او تردیدی نیست و بر این مبنا، روایت اول، موثق و معتبر، قلمداد می‌گردد.

در خصوص روایت دوم یعنی روایت عبد الله بن سنان، به دلیل مجهول بودن علی بن مطر و مشتبّه بودن عبدالله بن سنان بین ثقه و غیرثقه، شبهه‌ی ضعف در آن وجود دارد هر چند که از نگاه برخی، با همین شرایط نیز روایت یادشده، «صحیح» قلمداد شده است^{۱۴۲}، اما راه حل مشکل، آن است که بدانیم متن روایت عبدالله بن سنان، عیناً، از طریق دیگر ولی به شکل مضمره، در کتاب تهذیب الأحکام^{۱۴۳} از شیخ طوسی از حسین بن سعید الأهوازی^{۱۴۴} از حسن بن سعید الأهوازی^{۱۴۵} از زُرعة بن محمد الحضرمی^{۱۴۶} از سماعة بن مهران و در کتاب کافی کلینی^{۱۴۷} هم از طریق علی بن ابراهیم قمی^{۱۴۸} از

۱۴۰ واقفیه کسانی هستند که بر امامت موسی بن جعفر توقف کردند چه بسا عنوان واقفیه بر کسانی که بر امامت دیگر امامان توقف کردند هم اطلاق شود ولی هر گاه به طور مطلق گفته شود مراد از آن توقف کنندگان بر امام کاظم‌علیه السلام هستند و به دیگر توقف کنندگان مربوط نمی‌شود مگر با وجود قرینه‌ای بر آن». (محمدباقر وحید بهبهانی، فواید الوحید، (قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق)، چاپ شده در آخر رجال خاقانی، ص ۴۰).

۱۴۱ سیدابو القاسم موسوی خویی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، (بی‌جا: بی‌نا)، ج ۹، ص ۳۱۴.

۱۴۲ مؤمن قمی، مبانی تحریر الوسيلة القضاء و الشهادات، ص ۵۴۴.

۱۴۳ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، باب ۹۱، ج ۶، ص ۲۶۳، ح ۱۰۴.

۱۴۴ «ثقة، عین جلیل‌التدرج»: (علامه حلی، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۴۵).

۱۴۵ «ثقة»: (شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۳۶).

۱۴۶ «ثقة واقفی»: (النجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۷۶؛ علامه حلی، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۲۲۴).

محمد بن عیسی بن عبید^{۱۴۹} از یونس بن عبدالرحمن^{۱۵۰} از زُرعة از سماعة بن مهران، نقل شده است که سلسله‌ی راویان هر دوی این طرق، همگی ثقة می‌باشند^{۱۵۱}. علاوه بر این، ادعای ضعف برای این روایت، به سبب تشابه محتوایی زیاد این خبر با موثقه‌ی سماعة که پیشتر آورده شد، حتی با چشم - پوشی از وجود آن نیز، مشکلی را ایجاد نخواهد کرد و بنابراین، ما را از بحث در خصوص سند آن، بی‌نیاز می‌سازد. افزون بر همه‌ی اینها، ضعف موجود، با عمل مشهور فقیهان، یعنی با شهرت عملی، تقویت و جبران می‌شود.

روایت موثقه‌ی غیاث بن ابراهیم نیز به لحاظ سندی، از أحمد بن محمد بن عیسی‌الشعری از محمد بن یحیی الخزاز از غیاث بن ابراهیم التمیمی از امام صادق از امام باقر نقل شده است که در میان راویان آن، توصیف ثقة بودن أحمد بن محمد بن عیسی‌الشعری، قبل از این گذشت. اما در مورد «یحیی بن محمد الخزاز» گفتنی است که علامه‌ی حلی و نجاشی، هر دو، او را به «ثقة عین» وصف نموده‌اند^{۱۵۲}. برخی از علمای رجال^{۱۵۳}، «غیاث بن ابراهیم» را بتری^{۱۵۴} و فاسد العقیده، دانسته‌اند اما در

۱۴۷ کلینی، الکافی (ط - دارالحدیث)، ج ۱۴، ص ۱۹۳، ح ۷.

۱۴۸ «ثقة فی الحدیث ثبت معتمد صحیح المذهب»؛ (النجاشی، همان، ص ۲۶۰؛ علامه حلی، همان، ص ۱۰۰).

۱۴۹ «جلیل من أصحابنا ثقة عین کثیر الروایة حسن التصانیف»؛ (النجاشی، همان، ص ۳۳۳).

۱۵۰ «و هو عندی ثقة»؛ شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۶۸- کشی نیز وی را از اصحاب اجماع می‌داند (رجال‌الکشی، ص ۵۵۶).

۱۵۱ ظاهراً موثقه‌ی اول سماعة و این روایت که از طریق سماعة نیز نقل شده است، یک روایت می‌باشد و علی‌رغم این که مضمرة است و شخص مورد سؤال یا گوینده‌ی سخن مشخص نیست؛ ولی گفته‌اند این مطلب مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا سماعة بن مهران کتابی داشته که در ابتدای آن از امام صادق علیه السلام نقل کرده، سپس بقیه‌ی روایات را عطف بر آن نموده است و هنگامی که روایات وی را به صورت پراکنده در کتابهای دیگر نقل کرده‌اند، به شکل روایات مضمرة در آمده است. شاهد سخن این که مرحوم صدوق رحمه الله همین روایت را از سماعة از ابو عبد الله علیه السلام، نقل کرده است. بنابراین روایت سماعة هر چند در ظاهر مضمرة است، ولی در حقیقت در زمره‌ی مسندات شمرده می‌شود (مکارم شیرازی، تعزیر و گستره آن، ص ۹۶).

۱۵۲ علامه حلی، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۵۸؛ النجاشی، رجال‌النجاشی، ص ۳۵۹.

۱۵۳ تقی‌الدین ابومحمد حسن بن علی بن داود حلی، رجال ابن داود، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق)، ج ۱، ص ۴۹۱.

مقابل، افرادی همچون «نجاشی»^{۱۵۵}، «علامه حلی»^{۱۵۶} و «محقق خوئی»^{۱۵۷} وی را توثیق نموده‌اند. از نظر آیت الله خوئی، غیاث بن ابراهیم دو نفرند که یکی از ایشان که از امام صادق و موسی بن جعفر (علیهما السلام) روایت نقل می‌کند، ثقة می‌باشد اما دیگری، «بتّری» بوده و غیر موثق است؛ البته آن غیاث بن ابراهیمی که بتّری مذهب و فاسد العقیده است کسی است که شیخ طوسی او را به عنوان یکی از اصحاب امام باقر (ع) معرفی می‌کند^{۱۵۸}. در روایت مورد بحث ما نیز، غیاث بن ابراهیم از امام صادق (ع) نقل روایت می‌کند و با این مبنا، فردی است «ثقه».

تحلیل دلالتی:

حال پس از گذار از تحلیل سندی و اثبات حجیت و اعتبار سندی روایات دال بر تشهیر شاهد زور، بحث را از حیث دلالتی و تحلیل معنایی مفاد اخبار یادشده، پی می‌گیریم. با کمی دقت در منطوق روایات فوق، روشن می‌گردد که مضمون این روایات، گویای سه بحث مختلف اما در ارتباط با هم است. بخش اول این روایات، یعنی عبارت «إِنَّ شَهِودَ الزُّورِ يَجْلُدُونَ جُلْدًا [حَدًّا] لَيْسَ لَهُ وَقْتُ، ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ»، بیانگر آن است که ارتکاب شهادت زور، «تعزیر» داشته و مستوجب «حدّ» نمی‌باشد و

۱۵۴ بُتْرِيه (بَا بُتْرِيه / بُتْرِيه)، یکی از فرقه های زیدیه، که پیرو کُتَيْبِ نَوَاء و حسن بن صالح بن حِیّ بوده‌اند. برخی آن را «بتّری» ضبط کرده‌اند. این ضبط شاید از آن جهت باشد که زید بن علی بن حسین در حضور جمعی از پیشوایان این فرقه و در محضر امام باقر علیه السلام خطاب به آنان فرمود: «بَتَرْتُمْ أَمْرًا بَتَرَكُمُ اللَّهُ» (کارما را بریدید، خدا شما را ببرآد!) و این جمع از آن زمان به بُتْرِيه معروف شدند (ر.ک: الکَشِّي، اختیار معرفه الرجال (رجال الکَشِّي)، ص ۲۳۶، ش ۴۲۹) فرقه‌ی بتّریه به اهل سنت نزدیک است شیخین را احترام می‌گذارند و قائل هستند که امامت با شورا تعیین می‌شود و امامت مفضول را با وجود افضل جایز می‌شمارند و از این راه مشروعیت خلافت ابوبکر و عمر را اثبات می‌کنند و امت را در عدم اختیار امام علی (ع)، خطاکار می‌دانند که خطایشان به درجه‌ی فسق نمی‌رسد و درباره‌ی عثمان، توقف نموده، نه به نیکی و نه به بدی، چیزی نمی‌گویند (ر.ک: محمد بن عبدالکریم شهرستانی، کتاب الملل و النحل، (قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش)، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۲).

۱۵۵ النجاشی، همان، ص ۳۰۵.

۱۵۶ علامه حلی، همان، ص ۲۴۶.

۱۵۷ خویی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، ج ۱۳، ص ۲۳۳.

۱۵۸ همان.

تعیین میزان، مقدار و کیفیت تعزیر چنین مجرمانی نیز به دست حاکم است به گونه‌ای که به نقل غیاث بن ابراهیم در روایت سوم، حضرت علی(ع) این افراد را با روش «حبس»، تعزیر می‌نمودند. بخش دوم یعنی عبارت «و یطاف بهم حتی تعرفوا فلا یعودوا» [تعرفهم الناس] هم ناظر به ضرورت تشهیر شاهد زور و علت این ضرورت بوده و گویای این مطلب است که شاهد مزور و فریبکار، می‌بایست در میان عموم مردمی که با او در تعامل هستند، گردانده شود تا به آنها معرفی و شناسانده گردد و این آگاهی و شناخت عمومی، سبب خواهد شد که مردم، خود را از او و فریبش، برحذر دارند و نگذارند گواهی مزورانه‌ی خود را دوباره تکرار کند و آنها را نیز قربانی حیل‌های خود سازد.

اگر صیغهی امر^{۱۵۹} را - که در این روایات، عبارتست از تعبیر «یُطاف بهم» - ظاهر در «وجوب» بدانیم، که حق نیز همین است، در این صورت، «تشهیر شاهد زور» هم «واجب» خواهد شد و این وجوب - علی‌رغم تعزیر غیر تنبیهی بودن آن - به لحاظ ضرورت حفظ امنیت عمومی و تأمین امنیت عموم افراد و ترجیح مصلحت اجتماعی بر مصلحت فردی مجرمین است که تردیدی در لزوم تلاش برای تحقق آن وجود ندارد. پس تشهیر شاهد زور از این لحاظ که در راستای تضمین امنیت عمومی انجام می‌پذیرد، امری است واجب، لازم و ضروری اما به لحاظ اینکه جزو حدود شرعی نبوده و تعیین کیفیت و مدت اجرای آن به تشخیص حاکم شرع است و شاید ایشان بنا بر شرایطی، صلاح را در عدم اجرای آن در خصوص یک فرد خاص، ببینند، لذا در زمره‌ی تعزیرات به معنای عام آن که شامل اقدامات تأمینی هم می‌شود، قرار می‌گیرد. از این روست که اکثر فقیهان اسلامی، تشهیر شاهد زور را «واجب» دانسته‌اند.

تطبيق قاعدة «التعزیر بما یراه الحاکم» با نظریه‌ی ضرورت تشهیر

۱۵۹ مقصود از صیغهی امر و صیغهی إفعال، هر صیغه و کلمه‌ایست که معنای طلب و بعث را برساند مثل فعل مضارعی که با لام امر باشد و یا بدون لام برای طلب بیاید یا جمله‌ی اسمیه باشد یا اسم فعل و غیر این‌ها (مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۶۳).

علاوه بر آن، این «ضرورت» که به ظاهر، مخالف ماهیت تخییری تعزیرات است، مبتنی بر این نظریه‌ی صحیح، می‌باشد که معتقد است مقصود از «بما یراه الحاکم»^{۱۶۰} در قاعده‌ی مسلم فقهی «التعزیر بما یراه الحاکم»، اختیار تامّ به معنای برخورد سلیقه‌ای حاکم در تعیین میزان تعزیر نبوده بلکه مراد این است که تعیین کمیّت و کیفیت تعزیر به حاکم شرع واگذار شده است تا وی با لحاظ همه‌ی شرایط، از جمله اثر جرم و شخصیت مجرم، بهترین و مناسب‌ترین شیوه را برای مقابله با آن، انتخاب نماید.^{۱۶۱} مطابق این نظریه، حاکم شرع مجاز نیست که برای جرائم تعزیری کم‌اثر، کیفری سنگین را برگزیند همچنان که در صورت عدم کفایت کیفری خفیف، نمی‌تواند چنان عقوبتی را انتخاب نماید. فاضل هندی در این رابطه چنین اظهار می‌دارد که: «تعزیر در ترک هر واجب و انجام هر حرامی واجب است، البته مشروط بر این که با توبیخ و سرزنش و نهی و مانند آن از تکرارش چشم‌پوشی نکند. دلیل بر وجوب تعزیر، ادله‌ی نهی از منکر است. و اما اگر بدون شلّاق و تنبیه بدنی از تکرار گناه صرف‌نظر کند، دلیلی بر

۱۶۰ در روایات شیعه، عین همین تعبیر وارد نشده بلکه عباراتی مثل «ما یراه الوالی» و «إلی الإمام» وجود دارد: حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۳، باب ۱۵، ح ۱: «عن أبی عبد الله (ع) قال: شهدت الزور یجلدون حدّاً و لیس له وقت، ذلک إلی الإمام، و یطاف بهم حتی یعرفوا و لا یعودوا. قال: قلت: فإن تابوا و أصلحوا تقبل شهادتهم بعد؟ قال: إذا تابوا تاب الله علیهم و قبلت شهادتهم بعد». حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۳۷۵، باب ۱۰، ح ۳: «و فی العلل عن محمد بن الحسن عن الصفار عن العباس بن معروف عن علی بن مهزیار عن محمد بن یحیی عن حماد بن عثمان عن أبی عبد الله ع قال: قلت له: کم التعزیر؟ فقال: دون الحد، قال قلت: دون ثمانین، قال: لا، و لكن دون أربعین، فإنها حد المملوک، قلت: و کم ذاک؟ قال: علی قدر ما یراه الوالی من ذنب الرجل و قوة بدنه». اما در روایت اهل تسنن عین همین تعبیر، آمده است از جمله در حدیث نبوی (ص) آمده است: «من غصب قید شبر طُوقَهُ من سبع أرضین و أمثاله، مع الزجر و الأدب فی الدنيا بما یراه الحاکم» (البخاری، صحیح البخاری، ج ۶، ص ۲۹۲، ح ۳۱۹۵ و ج ۵، ص ۱۰۳، ح ۲۴۵۳؛ مسلم، صحیح المسلم، ج ۳، ص ۱۲۳۱-۱۲۳۲، ح ۱۶۱۲).

۱۶۱ علامه حلّی، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط- الحدیثة)، ج ۵، ص ۳۹۸؛ سیوری، نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیة، ص ۴۷۳؛ الماوردی (شافعی)، الحاوی الکبیر فی فقه الشافعی، ج ۱۶، ص ۳۲۰؛ الجوبینی (شافعی)، نهاية المطلب فی درایة المذهب، ج ۱۷، ص ۳۶۲؛ ابن فوزان (حنبلّی)، الملخص الفقهی، ج ۲، ص ۵۴۷؛ القرافی (مالکی)، الذخیرة، ج ۱۲، ص ۱۱۸؛ الصاوی (مالکی)، حاشیة الصاوی علی الشرح الصغیر، ج ۴، ص ۵۰۴-۵۰۳؛ ابن نجیم (حنفی)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۵، ص ۴۵-۴۴؛ الزیلعی (حنفی)، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، ج ۳، ص ۲۰۸؛ ملاخسرو (حنفی)، درر الأحکام شرح غرر الأحکام، ج ۲، ص ۷۵؛ زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۷، ص ۲۴۲؛ رحمانی (دکتر)، الوجیز فی القانون الجنائی العام، ص ۲۹؛ محمود محمود مصطفی (دکتر)، اصول قانون العقوبات، الطبعة الاولى، (مصر: دار النهضة، ۱۹۷۰م)، ص ۸.

ضرب جز در موارد خاصی که در روایت دستور به تأدیب یا تعزیر آن آمده، نداریم این امکان نیز وجود دارد که تعزیر را در کلام علامه حلی و دیگر فقها به غیر ضرب از مراتب نهی از منکر، تسری داد»^{۱۶۲}.

ماوردی در این خصوص بیان روشن‌تری داشته و می‌نویسد: «تعزیر با لحاظ وضعیت متفاوت اشخاص قابل تعزیر، مختلف بوده و موکول به نظر اجتهادی حاکم است بنابراین، کسی که اجتهاد وی به تعزیر با ضرب تازیانه بیانجامد، باید در تعیین مقدار آن نیز اجتهاد کند و چنانچه تشخیص او، ده ضربه باشد بر عدد آن نمی‌افزاید و اگر نظر اجتهادی او، حبس باشد، دیدگاهش را به تازیانه تغییر نمی‌دهد و چنانچه اجتهاد او تعزیر با توبیخ کلامی باشد، به ضرب تازیانه و حبس، تغییر رأی نمی‌دهد»^{۱۶۳}. زحیلی در این زمینه می‌گوید: «تعزیر عبارتست از عقوبت‌هایی که از طرف شارع، معین نیست و نوع و مقدار آن بدین خاطر به اختیار ولی امر مسلمین واگذار شده است تا او مجرم را به اندازه‌ی جرمی که مرتکب گردیده، مجازات نموده، عداوت او را ریشه‌کن و جلوی او را گرفته و اصلاحش نماید. در تعزیر، حالات مجرم و زمان و مکان و شدت ارتکاب جرم و سطح پیشرفت آن جامعه، رعایت می‌شود»^{۱۶۴}. زبیدی حنفی هم می‌آورد: «تعزیر گاه با حبس و گاه با سیلی زدن یا کشیدن گوش یا کلام توبیخ‌آمیز یا نگاه غضب‌آلود قاضی به مجرم یا ضرب تازیانه است... تعزیر بر چهار درجه می‌باشد: تعزیر اشراف اشراف مانند فقها و علویّه؛ تعزیر اشراف مثل دهقان‌ها و تاجران بزرگ؛ تعزیر اوساط مردم و تعزیر افراد پایین رتبه. تعزیر درجه‌ی اول عبارتست از اعلام، نه چیز دیگر بدین ترتیب که قاضی به او می‌گوید به گوشم رسیده که تو چنین و چنان کرده‌ای، تعزیر گروه دوم به همان روش اعلام و نیز کشاندن تا درب دفتر قاضی است و تعزیر افراد متوسط که همان بازاری‌ها هستند، به روش اعلام و کشاندن تا درب دفتر قاضی و حبس بوده و اشخاص پایین رتبه نیز با اعلام و کشاندن تا درب دفتر

۱۶۲ فاضل هندی، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۱۰، ص ۵۴۴.

۱۶۳ الماوردی (شافعی)، همان.

۱۶۴ زحیلی، همان.

قاضی و حبس و ضرب، تعزیر می‌شوند البته اگر به تأدیپ بیشتر نیاز باشد، تعزیر به حبس به ضمیمه‌ی ضرب نیز مجاز است»^{۱۶۵}. چند تن دیگر از فقهای حنفیه نیز عین همین تعبیر را آورده‌اند^{۱۶۶} و این در حالی است که همه‌ی ایشان به در اختیار قاضی بودن تعیین میزان تعزیرات، تأکید دارند. در منابع روایی شیعه و سنی حدیثی نیز وجود دارد که بخشی از این نظریه را تأیید می‌کند. در برخی روایات آمده است که «از لغزش افراد با شخصیت بگذرید، به جز در حدود»^{۱۶۷}. قانون‌گذار ایران هم با همین رویکرد مورد بحث، در ماده‌ی ۱۸ قانون مجازات (مصوب ۱۳۹۲) و پس از تعریف تعزیر، آورده است: «...دادگاه در صدور حکم تعزیری، با رعایت مقررات قانونی، موارد زیر را مورد توجه قرار می‌دهد: الف - انگیزه مرتکب و وضعیت ذهنی و روانی وی حین ارتکاب جرم؛ ب - شیوه ارتکاب جرم، گستره نقض وظیفه و نتایج زیانبار آن؛ پ - اقدامات مرتکب پس از ارتکاب جرم؛ ت - سوابق و وضعیت فردی، خانوادگی و اجتماعی مرتکب و تأثیر تعزیر بر وی». در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که تعزیر، بر مبنای «اصل تناسب جرم و مجازات» پایه‌ریزی شده است تا در تعیین میزان و کیفیت آن، شرایط و حال مجرم نیز لحاظ گردد^{۱۶۸} یعنی گرچه تعزیر و کیفیت و مقدار و مراتب آن بسته به نظر حاکم شرع صالح است اما او باید مصالح جامعه و شرایط زمانی و مکانی و موقعیت مجرم و گناهکار را در نظر بگیرد. بر مبنای این نکته‌ی اخیر، ثابت می‌گردد که انتخاب واکنش کیفری تشهیر برای شاهدان زور، به دلیل تناسب کامل آن با چنان جرم مزورانه و متکی بر عدم شهرت، تعزیری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است که موافق مصالح عمومی بوده و بدین لحاظ، جز در موارد بسیار اندک و شاذی

۱۶۵ زبیدی (حنفی) الجوهره النيرة، ج ۲، ص ۱۶۲.

۱۶۶ ابن عابدین (حنفی)، حاشیه رد المختار علی الدر المختار، ج ۴، ص ۱۲؛ ملاخسرو (حنفی)، همان؛ الثقی الحلبی (حنفی)، لسان الحکام فی معرفة الأحکام، ص ۴۰۱ به نقل از طحاوی؛ الزیلعی (حنفی)، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، ج ۳، ص ۲۰۸ و نیز شیخی زاده (حنفی)، مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر، ج ۲، ص ۳۷۲ به نقل از مؤلف النهایة.

۱۶۷ البیهقی، السنن الکبری، ج ۸، ص ۲۶۷؛ ابوداود، سنن ابی داود، ج ۲، ص ۴۴۶: «أقبلوا ذوی الهیئات عثراتهم إلا الحدود»؛ محدث نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۸، ص ۲۶، ح ۲۱۹۱۱-۳؛ مغربی، دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۴۶۵، ح ۱۶۴۹: «رُوینا عن رسول الله ص أنه قال إدروا الحدود بالشبهات و أقبلوا الکرام عثراتهم إلا فی حد من حدود الله».

۱۶۸ الشاوی (دکتر)، محاضرات فی التشريع الجنائی، ص ۹۲.

که عدم اجرای آن، از مصلحت یادشده اهم باشد، قابل تعطیلی نیست. ناگفته نماند که بخش پایانی روایات مورد بحث، یعنی عبارت (و تلا قوله تعالى و لا تقبلوا لهم شهادة أبداً و أولئك هم الفاسقون إلّا الذین تابوا)، قلت: بم تعرف توبته؟ قال: یکذب نفسه علی رؤوس الأشهاد حیث یضرب و یتستغفر ربّه عزوجل، فإذا هو فعل ذلک فثمّ ظهرت توبته» نیز بیانگر راهکار جبران حیثیت از دست رفته‌ی این دسته از مجرمان در نگاه عموم افرادی که نزد آنان تشهیر شده و نحوه‌ی بازاجتماعی کردن ایشان است که به لحاظ اهمیت و ارتباط بیشتر آن با بحث ماهیت کیفری تشهیر، توضیح این بخش در فصل سوم خواهد آمد.

مبنای تشهیر شاهد زور در فقه عامه

افزودنی است که در خصوص تشهیر شاهد زور، روایات مختلفی در منابع حدیثی اهل تسنن وارد شده است از جمله‌ی آنها روایات نقل شده از حضرت علی(ع)^{۱۶۹}، عمر بن خطاب^{۱۷۰}، شریح، قاسم بن محمد، سالم بن عبد الله، أوزاعی، ابن أبی لیلی و عبد الله بن عیینة^{۱۷۱} می‌باشد. برای نمونه، عبد الرزاق می‌گوید: یحیی بن العلاء از أحوص بن حکیم و او نیز از پدرش نقل می‌کند: «عمر بن خطاب دستور داد که صورت شاهد زور را با رنگ، سیاه کرده و عمامه‌اش را از گردنش آویزان کنند و در بین قبایل، گردانده شده و به بیننده‌ها بگویند که این فرد شهادت زور داده است، گواهی او را نپذیرید»^{۱۷۲}. روایات عام دیگری نیز مبنای حکم به تشهیر شاهد زور از جانب فقیهان عامه^{۱۷۳}، قلمداد گردیده که

۱۶۹ البیهقی، السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۱۴۲.

۱۷۰ ابن همام الصنعانی، مصنف عبد الرزاق، ج ۸، ص ۳۲۶، ح ۱۵۳۹۴؛ البیهقی، همان، ص ۱۴۰؛ العبسی الکوفی، المصنف فی الأحادیث والآثار، ج ۱۰، ص ۴۱، ح ۸۶۹۲ و ص ۵۸، ح ۸۷۶۲ و ۸۶۹۲.

۱۷۱ ابن همام الصنعانی، همان.

۱۷۲ همان: «أن عمر بن الخطاب أمر بشاهد الزور أن یسخم وجهه و یلقى فی عنقه عمامته و یطاف به فی القبائل ویقال إن هذا شاهد الزور فلا تقبلوا له شهادة».

۱۷۳ ماوردی(شافعی)، الحاوی الکبیر فی فقه الشافعی، ج ۱۶، ص ۳۲۰؛ العمرانی الیمنی(شافعی)، البیان فی مذهب الإمام الشافعی، ج ۱۳، ص ۳۰۶؛ نیز رک: امام مالک بن أنس، المدونة الکبری، (بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌تا)، ج ۵، ص ۲۰۳.

یکی از آنها روایت بهز بن حکیم است و پیش از این مورد اشاره قرار گرفت. در آن روایت، پیامبر(ص) می‌فرماید: «فرد فاسق و فاجر را با بیان همان فسقی که مرتکب شده است، در بین خودتان ذکر کنید و اسم ببرید تا مردم، خود را از او دور نگه دارند»^{۱۷۴}. این روایت از طریق معاویه بن حیدة نیز با لفظ «الفاجر» به جای «الفاسق»، نقل شده است^{۱۷۵}. برای نمونه، عمرانی از فقهای شافعی در تبیین مبانی تشهیر شاهد زور می‌نویسد: «دلیل ما بر تشهیر گواه زور، روایتی است که از بهر بن حکیم از پدرش و او از جدش از پیامبر(ص) نقل می‌کند که فرمودند: (فاسق را به همان فسقش ذکر کنید تا مردم او را بشناسد) همچنین بدین خاطر که وقتی وضعیت او مشهور گردد، مردم از شاهد گرفتن او اجتناب می‌ورزند اما اگر مشهور نشود، مردم فریب او را خورده و گواهی‌اش را می‌پذیرند»^{۱۷۶}.

در مجموع، تتبع در آراء و اقوال فقیهان عامه حاکی از آن است که ایشان، مبنای وضع مجازات تشهیر برای شاهد زور را «روایات عام و خاص مختلف» و «سیره‌ی برخی از خلفاء و صحابه از جمله امیرالمؤمنین علی(ع)»، برشمرده‌اند همچنان که فقیهان امامیه، مبنای فقهی این امر را «روایات امام صادق(ع)» و «سیره‌ی امیرالمؤمنین علی(ع)» دانسته‌اند. مؤلف در الحکام شرح غرر الأحکام چنین می‌نویسد: «شریح قاضی شاهد زور را تشهیر می‌کرد و تازیانه نمی‌زد؛ اگر شاهد مزور از اهل بازار بود، او را به هنگام عصر، به جمع بازاریان می‌فرستاد و اگر غیربازاری بود، در آن ساعات، وی را به سوی قوم و قبیله‌اش و اجتماع آنان می‌فرستاد و منادی، ندا می‌داد که او شاهد زور است، خود را از

۱۷۴ إنَّ النَّبِيَّ (ص) قَالَ: اذْكُرُوا الْفَاسِقَ بِمَا فِيهِ يَحْذَرُهُ النَّاسُ (الکحلانی، سبل السلام، ج ۲، ص ۶۶۳). نیز روایت مشابه دیگر همچون: «حتی متی ترعون عن ذکر الفاجر اهتکوه حتی یحذره الناس» (سیوطی، جامع الأحادیث، ج ۱۲، ص ۹۷، ح ۱۱۵۲۰؛ المتقی الهندی، کنز العمال، ج ۳، ص ۵۹۶، ح ۸۰۷۴).

۱۷۵ إسماعیل بن محمد العجلونی الجراحی، کشف الخفاء و مزیل الالباس، سوم، (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق)، ج ۱، ص ۱۱۴ و ج ۲، ص ۲۴۲.

۱۷۶ العمرانی الیمنی(شافعی)، همان.

او برحذر دارید و به دیگر مردم نیز بگویید که خود را از او برحذر دارند. شریح در زمان صحابه، قاضی بود و این نحو تشهیر، از چشم آنان مخفی نبود و با این وجود هیچ یک از ایشان با سیره‌ی وی مخالفت ننموده‌اند و لذا این شیوه‌ی برخورد با شاهد زور، محل اجماع همه‌ی صحابه می‌باشد»^{۱۷۷}.

البته باید توجه داشت که «تناسب حکم و موضوع و علت و معلول»^{۱۷۸} در روایات باب، به عنوان قرینه‌ی حالیه، مانع از عمل به اطلاق عنوان «شاهد زور» شده و ایجاب می‌کند که کیفر «تشهیر» را در مورد آن شاهد زوری، مشروع بدانیم که ارتکاب چنین جرمی برای وی، عادت و ملکه شده است و برای بار دوم، آن را تکرار کرده باشد نه هر شاهد زور^{۱۷۹}. در همین راستا، از ابوحنیفه، نقل شده است که وی، به صراحت، تشهیر شاهد زور را در صورتی مشروع می‌دانست که «شاهد زور»، به طور مکرر، مرتکب «شهادت زور» شده و در عمل، بر این جرم خود، اصرار بورزد^{۱۸۰}. به همین خاطر است که برخی از فقیهان عامه، صریحاً، «تشهیر» شاهد زور را تنها در مواردی روا می‌دانند که حاکم شرع و قاضی، صلاح را در لزوم شناساندن او به مردم، ببیند^{۱۸۱}. این نکته نیز بدیهی است که اساساً، در کیفرهای تعزیری، به لحاظ ماهیت نامعین بودن آنها، شخصیت مجرم، علاوه بر دیگر شرایط، مورد لحاظ قرار گرفته و بدون شک، برخورد تعزیری با مجرم حرفه‌ای، همچون شاهد زوری که عادت به

۱۷۷ قاضی محمد بن فرامرز رومی (ملاخسرو حنفی) «متوفی ۸۸۵ق»، در الحکام شرح غرر الأحکام، (بی‌جا: دارالسعادة، ۱۳۲۹ق)، ج ۸، ص ۳۰۳.

۱۷۸ مناسبت حکم با موضوع عبارت است از حالات و خصوصیات موضوع که حکم را آورده و گاه باعث گستردگی اثبات حکم به دیگر موارد و گاه تنگی و محدودیت حکم را خواهان است، به گونه‌ای که یارای سرایت به دیگر موضوعات را نخواهد داشت.

۱۷۹ مکارم شیرازی، خارج فقه (کتاب الحدود والديات)، جلسه ۳۰۶. برای مطالعه بیشتر در این خصوص، به صفحه ۲۰۹ مراجعه نمایید.

۱۸۰ أبوالبرکات عبدالسلام ابن تیمیة الحرانی، المحرر فی الفقه علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دوم، (عربستان سعودی: مکتبة المعارف، ۱۴۰۴ق)، ج ۲، ص ۳۵۶.

۱۸۱ عبدالله بن احمد بن قدامه (حنبل)، الکافی فی فقه الامام أحمد ابن حنبل، (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۹ق)، ج ۴، ص ۲۷۱؛ أبوإسحاق إبراهيم الشیرازی (شافعی)، المذهب فی فقه الإمام الشافعی، (بیروت: بی‌نا، بی‌تا)، ج ۲، ص ۳۲۹.

ارتکاب این جرم دارد، با مجرمی که تنها یکبار برای بار اول و بطور اتفاقی، مرتکب شهادت زور شده است، نخواهد بود^{۱۸۲}.

پاسخ به یک شبهه

نکته‌ی پایانی اینکه، برخی بر این باورند که امروزه به خاطر ثبت سوابق کیفری افراد، دیگر لزومی به تشهیر شاهد زور نیست زیرا با رجوع به پرونده‌ی سوابق او، می‌توان جلوی شهادت دادن دوباره‌ی او به عنوان شاهد یک رخداد را گرفت. در پاسخ به چنین اندیشه‌ای باید گفت: با توجه به اینکه در زمانهای گذشته و حتی در عصر خود فقیهانی که به جواز تشهیر شاهد زور رأی داده‌اند، نیز چنین بود که وقائع مهم قضائی و مسائل ارزشمندی همچون اسامی خواهان و خوانده، نام زندانیان، امور وکالت شده و وکیل آنها، اسامی شاهدین گواهی داده، اقرارهای صورت پذیرفته و همانند آن در دفتری بنام «دیوان القاضی»^{۱۸۳} یا «دیوان الحکم»^{۱۸۴} ثبت و ضبط می‌گردید و با انتصاب قاضی جدید، دیوان قاضی پیشین، به وی تسلیم می‌شد؛ حال اگر ثبت سوء سابقه‌ی کیفری شاهدان زور از اقدام به تشهیر و معرفی عمومی آنان کفایت می‌کرد، می‌بایست در گذشته نیز به ثبت اسامی مرتکب شهادت زور، اکتفا نموده و از معرفی عمومی و تشهیر ایشان خودداری می‌شد. حتی این کار، می‌توانست در اجتماعات کم‌جمعیت گذشته، راحت‌تر و نتیجه‌بخش‌تر از زمان کنونی، صورت پذیرد اما می‌بینیم که همواره بر تشهیر چنین مجرمانی تأکید شده و در سیره‌ی خود امیرالمومنین علی(ع) نیز عملاً صورت می‌پذیرفته است. حتی برخی از فقها بر نوشتن مشخصات شهود زور در یک دفتر ماندگار، در کنار

۱۸۲ رک: زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۷، ص ۵۱۴.

۱۸۳ امام شافعی، الأم، ج ۶، ص ۲۱۵؛ سرخسی(حنفی)، المبسوط، ج ۱۸، ص ۸۳؛ ابن مودود الموصلی(حنفی)، الاختیار لتعلیل المختار، ج ۲، ص ۹۰.

۱۸۴ شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۸، ص ۸۹؛ ابن براج، المذهب، ج ۲، ص ۵۹۴؛ زکریا الأنصاری السنیکی(شافعی)، أسنی المطالب فی شرح روض الطالب، (تحقیق: محمد محمد تامر)، اول، (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق)، ج ۴، ص ۲۹۴.

کیفر عملی آنان تأکید کرده‌اند^{۱۸۵}. وانگهی، شهادت دادن، همیشه در موارد مهم منجر به شکایت و طرح دعوا در دادگاه و نزد قاضی، نمی‌شود بلکه در امور روزمره نیز ممکن است طرفین یک موضوع مطروحه، یا یکی از ایشان نیازمند شهادت فرد مطلع از آن موضوع، در جهت اثبات حق خویش، باشد. مشهور و شناخته شدن شاهد زور، سبب می‌گردد تا در چنین مواردی نیز به گواهی وی ترتیب اثر داده نشود. علاوه بر این، با دقت در کلام فقیهان روشن می‌گردد که تشهیر مرتکب شهادت زور، ممکن است اثر دیگری را نیز دنبال نماید و آن فایده و اثر، عبارتست از «بازداری دیگر افراد، از ارتکاب مشابه این جرم».

مسأله‌ای که می‌ماند، پاسخ به این باور است که: با توجه به این که «تشهیر»، تالی فاسد داشته و به خاطر اینکه آبرو و حیثیت مجرم را بر باد می‌دهد، او را جری‌تر می‌سازد. افزون بر آن، چنین تنبیهی گاه بر وابستگان مجرم، اعم از فرزندان، همسر، والدین و دیگران نیز به نوعی، تحمیل گردیده و حیثیت و آبروی آنها را هم خدشه‌دار می‌سازد و این با اصل شخصی کردن کیفرها، منافات دارد. در پاسخ به این شبهه باید به چند نکته، اشاره نمود:

اول اینکه: معمولاً پیرو هر کیفری، به دلیل اشاعه‌ی خودبه‌خودی خبر دستگیری و مجازات مجرم، خواه ناخواه، آسیبی به آبروی خود مجرم و نیز خانواده و وابستگان وی، وارد می‌شود اما این امر، موجب نمی‌گردد که اجرای کیفر، از هر نوع که باشد، تعطیل گردد چرا که گریزی از آن نیست. در کل، مجازات ذاتاً با نوعی سلب حیثیت برای مجرم، همراه است^{۱۸۶} و فرد را در معرض ملامت عمومی، قرار می‌دهد. افزون بر آن، اساساً «طرد مجرم از جامعه»^{۱۸۷} و نیز «ریختن آبروی مجرم و هتک حرمت او»،

۱۸۵ ابن فرحون (مالکی)، تبصرة الحکام، ج ۱، ص ۴۴.

۱۸۶ آقایی جنت‌مکان، حقوق کیفری عمومی، ج ۲، ص ۲۳۲.

۱۸۷ اشاره است به آیه‌ی ۱۱۸ از سوره‌ی توبه: (و علی الثلاثة الذین خُلِفُوا حتی إذا ضاقت علیهم الأرض بما رَحُبَتْ و ضاقت علیهم أنفسهم و ظنوا أن لا ملجأ من الله إلّا إلیه ثم تاب علیهم لیتوبوا إن الله هو التواب الرحیم).

یکی از روش‌های تعزیر به معنای کلی آن، قلمداد می‌گردد.^{۱۸۸} باید توجه داشت که، جامعه در قبال جرم انجام یافته، آسیب دیده است و بدین خاطر، آسیب زندگان نباید مصون از تحقیر فردی و اجتماعی باشند. این تحقیر، پاداش عدم توجه به مقرراتی است که جامعه به آنها احترام می‌گذارد و حریم آنها را محفوظ می‌دارد. عدم رعایت تقدس حریم اجتماعی موجب می‌شود تا متجاوزان تنبیه شوند و در عین حال، با دور کردن آنها از اجتماع و دیوار کشیدن بین آنها و دیگر افراد جامعه، تحقیر گردند و سابقه‌ی زندگی آنها مخدوش شود.^{۱۸۹}

دوم اینکه: اجرای برخی از مجازات‌های اسلامی، که دسته‌ای از آنها صریح آیات قرآن مجید بوده و پیروان همه‌ی مکاتب فقهی بدان اذعان دارند، همان آسیب قهری را به دنبال دارند که «تشهیر»، نسبت به وابستگان نسبی و سببی مجرم، وارد می‌سازد. این در حالی است که پاره‌ای از آنها، جزو کیفرهای «تعزیری» بوده و بالطبع، قابل تسری به همه‌ی جرائم مستوجب تعزیر، می‌باشند. برای نمونه، می‌توان به کیفر تبعید به عنوان یکی از شیوه‌های تعزیر^{۱۹۰}، اشاره کرد که در برخی موارد پیش بینی شده، نوعی تشهیر بوده و موجب لکه‌دار شدن شخصیت مجرم و خانواده و وابستگان وی می‌باشد؛ به ویژه بنا بر این نظر که بزه‌کار را از وطن او تبعید می‌کنند، نه از جایی که محل وقوع جرم است یا شهری که کیفر تازیانه در آنجا اجرا شده است. یا اجرای حد تازیانه در تمامی موارد زنا، که به تصریح قرآن مجید، با حضور طائفه‌ای از مومنان و با تماشای آنها صورت می‌پذیرد و به فراخور آن، خواه ناخواه، منجر به آسیب زدن به شخصیت خود مجرم و نیز خانواده‌ی وی و وابستگانش نیز می‌گردد ولی با این وجود، در مشروعیت چنین مجازاتی، شکی وجود نداشته، بلکه به نظر برخی فقیهان، «اساساً این امر، جهت آشکار کردن اتفاق رخ داده»، صورت می‌پذیرد تا گروهی جمع شوند و درس عبرتی باشد برای آنان، که از ارتکاب چنین کاری، خودداری نمایند»^{۱۹۱}. همچنین است در مورد «صلب» که یکی از روشهای انجام آن، اعدام و به دار آویختن مجرم می‌باشد. در حالی که، با توجه به کیفیت اجرای آن، به ویژه

۱۸۸ ر.ک: زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۷، ص ۵۲۱؛ مکارم شیرازی، تعزیر و گستره آن، ۸۵.

۱۸۹ نوربها، زمینه‌ی حقوق جزای عمومی، ۳۵۳.

۱۹۰ زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۷، ص ۲۸۰؛ عودة، التشریع الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، ج ۱، ص ۶۹۹.

۱۹۱ مقدادین عبدالله سیوری (فاضل)، کنز العرفان فی فقه القرآن، اول، (قم: انتشارات مرتضوی، ۱۴۲۵ق)، ج ۲، ص ۳۴۲.

اینکه، فرد مصلوب، تا مدت سه روز، بالای صلیب باقی گذاشته شده و مردم به تماشای او می‌ایستند؛ و همین امر، منجر به معرفی عمومی مجرم^{۱۹۲} و به تبع آن، آسیب به خانواده و وابستگان نسبی و سببی وی نیز می‌شود؛ به ویژه اگر دیدگاه آن دسته از فقیهان را بپذیریم که به لزوم مصلوب کردن محارب، «پس از کشتن او» قائل هستند؛ زیرا چنین طریقه‌ای، پس از فوت خود مجرم، جز آسیب به آبرو و شخصیت خانواده و وابستگان او، ثمره‌ی خاصی «نسبت به خود مجرم»، به دنبال نخواهد داشت. آیت الله فاضل لنکرانی، به صلیب‌کشیدن محارب پس از کشتن وی را «عقوبت و کیفر» ندانسته و معتقدند که چنین امری، جهت تشهیر او و معرفی‌اش به عموم مردم است^{۱۹۳}. بر همین اساس، برخی از فقیهان و حقوق‌دانان، هدف از مجازات «صلب» را «تشهیر» دانسته‌اند^{۱۹۴}. و برخی نیز مدت باقی ماندن بر صلیب را تا زمانی دانسته‌اند که در عمل، «تشهیر» مصلوب، تحقق یابد^{۱۹۵}.

افزون بر همه‌ی اینها، آن چنان که پیشتر در توضیح بخش سوم روایات دال بر تشهیر شاهد زور و جبران آن از طریق توبه‌ی علنی، گفته شد؛ نهاد اعاده‌ی حیثیت قانونی و قهری، پس از احراز توبه‌ی افرادی که تشهیر و معرفی عمومی شده‌اند، می‌تواند جبران این آسیب ناخواسته اما مستند به خود مجرم را بنماید و به بازاجتماعی کردن او کمک کند. در توضیح مطلب باید گفت، یکی از مباحثی که در حقوق جزا و علم کیفرشناسی در آن بحث می‌شود مسئله‌ی رفع آثار و تبعاتی است که از محکومیت کیفری برای شخص محکوم ایجاد شود و منظور از آثار و تبعات محکومیت کیفری آن دسته از آثاری است که با تحقق کیفر، آن آثار نیز نمود می‌یابد و باعث ایجاد ضربات روحی و شخصیتی برای شخص محکوم می‌گردد. در حقیقت، مبنای اعاده‌ی حیثیت، حمایت از مجرم سابق

۱۹۲ ابن مودود الموصلی (حنفی)، الاختیار لتعلیل المختار، ج ۴، ص ۱۲۲.

۱۹۳ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - الحدود، ص ۶۷۰.

۱۹۴ نجفی، همان، ج ۴۱، ص ۵۹۲؛ محمد الشیبانی (حنفی)، الجامع الصغیر و شرحه النافع الکبیر، (بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۶ق)، ص ۳۰۰؛ عودة، همان، ج ۲، ص ۲۱۹.

۱۹۵ عبدالله بن احمد بن قدامة المقدسی (حنبل)، الشرح الکبیر علی متن المقنع. (بیروت: دارالفکر، [بی‌تا])، ج ۱۰، ص ۳۰۰؛ سرخسی (حنفی)، المبسوط، ج ۹، ص ۳۴۸.

است که اکنون به زندگی عادی برگشته و می‌خواهد حیثیت از دست رفته‌اش را باز گرداند. اعاده‌ی حیثیت در واقع نهادی جزایی است که در مجموعه سیستم‌های حقوقی دنیا به رسمیت شناخته شده و انگیزه‌ی اصلی از وضع این نهاد، بهبودبخشی به موقعیت و جایگاه مجرمین پس از انقضاء دوران محکومیت آنهاست. دیگر اینکه فرد بزه‌کار پس از تحمل کیفر بزه ارتكابی خود، برای تمام مدت عمر از مزایای اجتماعی محروم نگردد. از این لحاظ، اعاده‌ی حیثیت، تأسیسی است جزائی که به فرد اجازه می‌دهد تا تمامی حقوقی را که به دنبال یک محکومیت قضائی یا حکم قانون، از دست داده، باز یابد و منظور از آن، محو ساختن آثار محکومیت کیفری، جلوگیری اشخاص دیگر از طرح آن و قطع محرومیت‌های ناشی از محکومیت کیفری در آینده است.^{۱۹۶} این نوع اعاده‌ی حیثیت، به دو صورت قانونی و قضایی انجام می‌پذیرد و از این میان، اعاده حیثیت قانونی، به صورت خود به خود، محکوم علیه را پس از تحمل کیفر و گذراندن مدت زمان معینی پس از مجازات، به وضعیت عادی و حالت پیش از ارتكاب جرم برگردانده و پس از آن، جامعه با وی رفتاری مانند دیگر افراد خود خواهد داشت. لذا افرادی که در فرایند تشهیر و معرفی عمومی، احساس کنند که حیثیت اجتماعی خود را از داده و درصدد جبران آن برآیند، از نگاه فقه اسلامی، با «نهاد توبه» و از نظرگاه نظم حقوقی کنونی با «نهاد اعاده حیثیت قانونی» می‌توانند بدین امر دست یابند؛ همانگونه که وقتی سماعة بن مهران از امام صادق (ع) درباره‌ی نحوه‌ی جبران خطای شاهد مزور و بازیابی فرصت گواهی‌دهی و شاهد و بینه بودن در دعاوی دیگران، توسط چنین افرادی، سوال نمود، آن حضرت فرمودند که چنین مجرمین تشهیر شده‌ای باید در ملأ عام و در پیشگاه عموم، ابراز توبه و پشیمانی کنند و هر گاه چنین نمایند، فرصت و حیثیت از دست رفته را به صورت قهری، باز خواهند یافت.^{۱۹۷}

بنابر آنچه تا کنون گفته شد، روشن می‌گردد که «کیفر» به روش «تشهیر و اعلام عمومی» در مورد مجرمین خطرناکی که شناختن آنها توسط عموم مردمی که در آینده، در معرض بزه‌دیدگی از

۱۹۶ گلدوزیان، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، ص ۳۸۹.

۱۹۷ ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۴۳، ح ۱۶؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۳، ح ۳۳۳۲؛ همو، ثواب الأعمال و عقاب-الأعمال، ص ۲۲۵، ح ۴؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۷۶، باب ۱۱، ح ۲.

جانب وی هستند، یک استثناء نبوده و محدود به موارد خاصی نمی‌باشد بلکه، به عنوان یک ضابطه و قانون کلی، باید گفت که چنین اقدام بازدارنده‌ای در هر جرمی که لزوم چنین معرفی‌ای، برای حاکم شرع، احراز گردد، قابل اجراست و این همه، بدین خاطر است که از منظر اسلام و همه‌ی عقلای عالم، رعایت مصلحت جامعه، مهم‌تر از مصلحت یک فرد و چند تن از وابستگان وی می‌باشد چرا که بدون تردید، همه‌گیر شدن مثلاً «شهادت زور»، سبب خواهد شد که «شهادت» به عنوان یکی از پرکاربردترین ادله‌ی اثبات دعوای کیفری و مدنی، از کارآیی بیافتد؛ زیرا شهادت زور، جرمی است که ضررش، متوجه جامعه و افراد آن بوده و فرد خاصی از آن، ضرر نمی‌بیند، بلکه موجب نوعی فساد اجتماعی است^{۱۹۸} که باید از آن پیشگیری کرد چرا که بی‌گمان، هرگونه چاره‌اندیشی در جلوگیری از رخداد جرم، منطقی‌ترین رویکرد به شمار می‌رود تا آنجا که به باور برخی، دست‌یابی به سیاست جنایی مؤثر، به قرار دادن تدابیر پیش‌گیرنده در درجه‌ی اول از اهمیت، پیوسته است^{۱۹۹}. بر این مبنا، آنچه در این قسمت، با عنوان تشهیر شاهد زور، آورده شد و هر آنچه که بعد از این، به عنوان مجاری مصرح تشهیر، خواهد آمد؛ همگی، موارد «تمثیلی» برای کیفر تشهیر هستند نه «إحصائی». با این نگاه، بحث را پی می‌گیریم. البته ناگفته نماند که انطباق و یا عدم انطباق «وضع کیفر تشهیر برای مجرمین خطرناک» با اصول حاکم بر مجازات‌ها و کیفرها، همچون «اصل تناسب جرم و مجازات»، «اصل تناسب مجرم و مجازات (تفرید مجازات)» و «اصل شخصی کردن مجازات» در فصل چهارم، طرح و بررسی خواهد شد.

۲-۲. تشهیر در قذف و مبانی فقهی آن

از نظر اکثر قریب به اتفاق «فقیهان امامیه»، «قذف» عبارتست از «نسبت زنا یا لواط دادن یک مرد یا زن بالغ، عاقل، مختار، قاصد و آگاه به معنای لفظ، با الفاظ کاملاً صریح یا به منزله‌ی صریح، به

۱۹۸ رک: ابن قدامة (حنبل)، الشرح الکبیر، ج ۱۲، ص ۱۳۱؛ فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی (حنفی)، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، (مصر: دارالکتب الإسلامی، ۱۳۱۳ق)، ج ۴، ص ۲۴۱.
 ۱۹۹ اردبیلی، حقوق جزای عمومی، ج ۱، ۳۶.

زن یا مرد بالغ، عاقل، حرّ، مسلمان و عقیف»^{۲۰۰}. فقیهان حنفی، «قذف» را به «انتساب زنا به یک فرد»، معنا کرده‌اند^{۲۰۱}. حنابله نیز آن را «انتساب زنا یا لواط به یک فرد، یا عدم تکمیل بینه، در اثبات هر یک از این دو گناه» معرفی کرده‌اند^{۲۰۲}. شافعی، قصد قاذف را در صدق عنوان قذف بر کلام او، مهم دانسته و معتقدند که قذف یعنی «انتساب زنا به یک زن یا مرد، در مقام توییخ او، نه در مقام شهادت علیه وی»^{۲۰۳}. فقهای مالکیه، نفی نسب یک فرد از جهت پدری، را نیز از مصادیق قذف دانسته و برخی از ایشان، آن را «دادن اتهام زنا به یک فرد یا نفی نسب او از جهت پدر (اینکه بگوید تو فرزند پدرت

۲۰۰ شیخ مفید، المقنعة، ص ۷۹۲؛ شیخ طوسی، الخلاف، ج ۵، ص ۴۲ و ۳۵۴؛ همو، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۸، ص ۱۵؛ حمزة بن عبد العزیز سلار دیلمی، المراسم العلویة و الأحکام النبویة، اول، (قم: منشورات الحرمین، ۱۴۰۴ق)، ص ۲۵۶؛ قاضی عبد العزیز ابن براج، المذهب، اول، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ق)، ج ۲، ص ۵۴۶؛ ابن حمزه طوسی، الوسيلة إلى نیل الفضيلة، ص ۴۲۱؛ ابن زهره، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، ص ۴۲۸؛ نجم الدین جعفر بن حسن حلّی (محقق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، دوم، (قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق)، ج ۴، ص ۱۴۹؛ همو، ششم، (قم: مؤسسة المطبوعات الدینیة، ۱۴۱۸ق)، ج ۱، ص ۲۲۰؛ حلّی (علامه)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإیمان، ج ۲، ص ۱۷۷؛ همو، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط-الحدیثة)، اول، (قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق)، ج ۵، ص ۳۹۹؛ محمد بن منصور بن احمد بن ادريس حلّی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، دوم، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق)، ج ۳، ص ۵۱۶؛ حلّی، الکافی فی الفقه، ص ۴۱۳؛ قطب الدین محمد بن حسین کیدری، إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، اول، (قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۶ق)، ص ۵۱۹؛ آبی یوسفی (فاضل)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۲، ص ۵۶۳؛ شهیدثانی، همان، ج ۹، ص ۱۶۶؛ سیدروح الله موسوی خمینی، تحریر الوسيلة، اول، (قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، بی تا)، ج ۲، ص ۴۷۲.

۲۰۱ ابن عابدین (حنفی)، حاشیة رد المختار علی الدر المختار، ج ۴، ص ۴۳؛ زین الدین ابن نجیم (حنفی)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، (بیروت: دار المعرفة، بی تا)، ج ۵، ص ۳۱؛ السیواسی (ابن الهمام: حنفی)، شرح فتح القدر، ج ۵، ص ۸۹؛ عبدالله بن محمود بن مودود الموصلی (حنفی)، الاختیار لتعلیل المختار، (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق)، ج ۴، ص ۹۸.

۲۰۲ بهوتی (حنبل)، کشف القناع، ج ۶، ص ۱۰۴؛ الكلوذانی، أبو الخطاب محفوظ الكلوذانی (حنبل)، الهدایة علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (محقق: عبد اللطیف همیم - ماهر یاسین الفحل)، اول، (بی جا: مؤسسة غراس للنشر و التوزیع، ۱۴۲۵ق)، ص ۴۷۶ و ۵۳۳؛ مصطفى السیوطی الرحیبانی (حنبل)، مطالب أولی النهی فی شرح غایة المنتهی، (دمشق: المکتب الإسلامی، ۱۹۶۱م)، ج ۶، ص ۱۹۳.

۲۰۳ عبد الحمید الشروانی (شافعی)، حواشی الشروانی علی تحفة المحتاج، (بیروت: دار الفکر، بی تا)، ج ۹، ص ۱۱۹؛ شمس الدین محمد ابن شهاب الدین الرملی (شافعی)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۴)، ج ۷، ص ۴۱۵.

نیستی»^{۲۰۴} و بعضی نیز آن را «دادن اتهام زنا یا لواط به یک شخص یا نفی نسب وی از جهت پدر»، دانسته‌اند^{۲۰۵}.

۲- ۱- تشهیر در قذف

مطابق آیهی چهارم سورهی نور، کسانی که زنان عفیف را متهم به زنا می‌نمایند اما چهار شاهد لازم برای اثبات مدّعی خود نمی‌آورند، باید متحمل هشتاد ضربه تازیانه شده و افراد دیگر، هرگز نباید شهادتشان را بپذیرید. خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ و کسانی که زنان پاکدامن را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد (بر مدّعی خود) نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید و شهادتشان را هرگز نپذیرید و آنان همان فاسقاند». مطابق برخی روایات و به تأکید گروهی از فقهاء، برای تحقق مجازات دوم در مورد این دسته از مجرمین، یعنی برای اینکه مردم شهادت ایشان را به هیچ وجه نپذیرند، لازم می‌نماید که چنین افرادی به عموم مردم، شناسانده شوند تا در پی این شناخت، گواهی آنان را قبول نکنند.

در همین راستا و به تصریح دسته‌ای از فقهای جعفری، «قذف کنند»، پس از اجرای حدّ قذف، یعنی هشتاد ضربه‌ی تازیانه، «تشهیر» و معرفی عمومی می‌شود^{۲۰۶}. به عنوان نمونه، محقق حلی

۲۰۴ أبو عبدالله محمد بن یوسف بن أبی القاسم العبدری (مالکی)، التاج والإکیل لمختصر خلیل، (بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۸ق)، ج ۶، ص ۲۹۸؛ أبو الولید محمد بن رشد القرطبی (مالکی)، بدایة المجتهد و نهاية المقتصد، چهارم، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، ۱۳۹۵ق)، ج ۱، ص ۷۵۳

۲۰۵ أبو محمد عبد الوهاب الثعلبی (مالکی)، التلقین فی الفقه المالکی، (محقق: أبو أویس محمد بو خبزة الحسنی التطوانی)، اول، (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ق)، ج ۲، ص ۱۹۹؛ محمد بن أحمد بن جزى الکلبی الغرناطی (مالکی)، القوانين الفقهیة، (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)، ص ۳۰۶

۲۰۶ حلی (محقق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، ص ۱۵۴؛ حلی (علامه)، إرشاد الأذهان إلی أحكام الإيمان، ج ۲، ص ۱۷۸؛ همو، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۳، ص ۵۴۷؛ فخر المحققین، إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات

در بیان انواع واکنشهای کیفری قابل اجرا در مورد مرتکبین جرم «قذف»، می‌آورد: «حد قاذف، حرّ باشد یا برده، هشتاد تازیانه است که از روی لباسهایش به او زده شده، برهنه نمی‌گردد و برخلاف زناکار، این تازیانه‌ها، با ضربات متوسط به او زده می‌شود و فرد قذف‌کننده، تشهیر و معرفی عمومی می‌گردد تا از پذیرش گواهی و شهادت او اجتناب شود»^{۲۰۷}. فقیه امامی، فاضل هندی هم در تشهیر قاذف و مبنای فقهی آن می‌نویسد: «فرد قذف‌کننده، تشهیر می‌گردد یعنی حال او به دیگر مردم، اعلام می‌شود تا از قبول شهادت وی خودداری کنند همانطور که شاهد زور، تشهیر می‌شود، و این، به خاطر اشتراک قذف و شهادت زور، در علت تشهیر، می‌باشد»^{۲۰۸}. صاحب جواهر نیز همین تعبیر را عیناً، بیان می‌دارد^{۲۰۹}.

تبع در اقوال فقیهان عامه نیز نشانگر آن است که ایشان با اینکه «قذف» را یکی از مصادیق «شهادت زور» برشمرده‌اند اما برخلاف قول به تشهیر مرتکب شهادت زور، قائل به «تشهیر قاذف» نبوده، بلکه از میان مصادیق گوناگون شهادت زور، این مصداق، یعنی شهادت زوری که موضوع آن «زنا» بوده و از آن تحت عنوان مستقل «قذف»، یاد می‌شود، را به دلیل آیهی رمی^{۲۱۰}، مشمول حد خاص «هشتاد تازیانه» و «عدم پذیرش شهادت وی در آینده»، دانسته^{۲۱۱} اما کیفر تشهیر را در مورد

القواعد، ج ۴، ص ۵۰۷؛ شهید اول، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، ج ۴، ص ۲۳۰؛ همو، اللعة الدمشقية فی فقه الإمامية، ص ۲۵۹؛ شمس الدین حلّی، معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۲، ص ۵۰۱؛ ابن طیّ ققعی، الدر المنضود فی معرفة صیغ النیات و الإیقات و العقود، ص ۳۰۲؛ شهید ثانی، حاشیة الإرشاد، ج ۴، ص ۲۳۰؛ همو، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۴، ص ۴۵۰؛ همو، الروضة البهیة فی شرح اللعة الدمشقية (المحشی - کلاتر)، ج ۹، ص ۱۸۸؛ فاضل هندی، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، ج ۱۰، ص ۵۳۷؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۳۰؛ گلیایگانی، الدر المنضود فی أحکام الحدود، ج ۲، ص ۲۳۲. ۲۰۷ حلی (محقق)، همان: «الحد ثمانون جلدة حرا كان أو عبدا، و یجلد بشیابه و لا یجرد و یقتصر علی الضرب المتوسط و لا یبلغ به الضرب فی الزنی و یشهر القاذف لتجنب شهادته».

۲۰۸ فاضل هندی، همان: «و یشهر القاذف أی یعلم الناس بحاله لیجنب شهادته كما یشهر شاهد الزور، لاشتراك العلّة».

۲۰۹ نجفی، همان.

۲۱۰ نور، آیه ۴

۲۱۱ الکاسانی (حنفی)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ج ۶، ص ۲۸۹؛ شهاب الدین القلیوبی و أحمد البرلسی عمیرة (شافعی)، حاشیتا قلیوبی و عمیرة علی کتاب المنهاج للنووی، ج ۱۷، ص ۱۴۱؛ محمد علیش (مالکی)، منح الجلیل شرح علی مختصر سید

مرتکب آن، روا نمی‌دارند. برای نمونه، فقیه حنفی، علاءالدین کاسانی، «قذف» را یکی از مصادیق «شهادت زور» دانسته و می‌گوید: «از عمر بن خطاب نقل شده است که او شاهد زور را تازیانه زده و چهره‌اش را سیاه می‌کرد و به خاطر اینکه کلام زور، از گناهان کبیره بوده و جز در مورد قذف به زنا، در دیگر مصادیق آن، (حدّ) وجود ندارد پس نیازمند شدیدترین کیفرهاست»^{۲۱۲}. از این رو، اعتقاد به تشهیر قاذف، تنها، باور پاره‌ای از فقه‌های امامیه به شمار می‌آید.

۲-۲-۲. تبیین مبانی فقهی تشهیر در قذف

با توجه به عبارتهای پیشین که از دسته‌ای فقیهان امامیه آورده شد، آشکار می‌گردد که با عنایت به عدم وجود هیچ دلیل شرعی مستقل و مصرّح بر مشروعیت «تشهیر قذف‌کننده»، تنها دلیل جواز تشهیر قاذف، اشتراک و هم‌سنخ بودن آن با شهادت زور در ضرورت تشهیر مرتکب آن است. یعنی از یک سو، چون قذف یک فرد و عدم اثبات حقیقت داشتن آن، گونه‌ای شهادت زور و غیرحقیقی است و از سوی دیگر، تشهیر «شاهد زور»، به استناد روایات باب و به علت «شناخت پیدا کردن مردم به او و عدم اطمینان به وی و اجتناب از پذیرش گواهی‌اش»، امری مشروع قلمداد می‌گردد؛ به همین علت نیز تشهیر قاذف، جایز می‌باشد تا با انجام این تدبیر، مردم، او را بشناسند و گفته‌ی او را در مورد یکدیگر، باور نکنند تا بدین ترتیب، ادعای اثبات‌نشده‌ی وی درباره‌ی دیگری، آن فرد مقذوف را در میان مردم رسوا نساخته و از چشمشان نیندازد و به حیثیت او آسیب نزنند.

مرحوم سبزواری وجود وجه اشتراک در علت تشهیر «شاهد زور» و «قاذف» را «قطعی» دانسته و می‌گوید: «فرد قذف‌کننده، بین عموم مردم، تشهیر و معرفی می‌شود تا از پذیرش شهادت وی

خلیل، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۵۱۱؛ عبدالله النفزی القيروانی (مالکی)، النوادر والزیادات، دار الغرب الإسلامی، بیروت، ۱۹۹۹م، ج ۸، ص ۴۴۱.

۲۱۲ علاء الدین الکاسانی (حنفی)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، (بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۹۸۲م)، ج ۶، ص ۲۸۹ «روی عن سیدنا عمر بن الخطاب، أنه ضرب شاهد الزور و سخّم وجهه؛ ولأن قول الزور من أكبر الكبائر، وليس إليه فيما سوى القذف بالزنا حد مقدر فيحتاج إلى أبلغ الزواجر».

خودداری شود به دلیل آنچه از دلایل، در باب «شهادت» گفته شد. همچنان که شاهد زور، تشهیر می- شود و این بخاطر آن است که اشتراک علت، در شاهد زور و قاذف، قطعی است و قطعاً، علت جواز تشهیر در هر دو، یکسان است»^{۲۱۳}. شایان ذکر است که ایشان در کتاب الشهادت، «قذف» را به منزله- ی «اقامه‌ی بینه توسط قاذف» بر ارتکاب هر آنچه در ضمن قذف گفته است، برشمرده و در نتیجه، «قذف» را از سنخ «شهادت» دانسته‌اند^{۲۱۴}. آیت الله سبحانی نیز در باب تشهیر قاذف، می‌گویند: «در خصوص تشهیر قاذف باید گفت که هیچ دلیل فقهی خاصی بر این امر وجود ندارد جز اینکه (قذف) از مصادیق (شهادت زور) می‌باشد»^{۲۱۵}.

با این همه، برخی از فقیهان امامیه، به صراحت، با تشهیر قاذف، آن هم به استناد برقراری اشتراک بین قذف و شهادت زور یا استفاده‌ی عموم و اطلاق از علت تشهیر شاهد زور، مخالفت نموده^{۲۱۶}، یا در مشروعیت آن، اظهار تردید کرده‌اند^{۲۱۷}. آیت الله تبریزی در این خصوص می‌نویسد: «قطعاً تشهیر، در مورد شاهد زور، وارد شده است و مراد از آن گرداندن وی برای شناختن اش می- باشد، اما تسری دادن تشهیر به فرد قاذف، خالی از تأمل نبوده، بلکه ممنوع و نامشروع است»^{۲۱۸}. امام خمینی(ره) نیز در جواز تشهیر قاذف، تأمل نموده و آنرا به یک قول، نسبت داده‌اند^{۲۱۹}.

۲۱۳ سبزواری، مهذب الأحكام، ج ۲۸، ص ۲۵: «يشهر القاذف بين الناس لتجنب شهادته لما تقدم في كتاب الشهادت، كما يشهر شاهد الزور، للقطع باشتراك العلة».

۲۱۴ سبزواری، همان، ج ۲۷، ص ۱۷۴.

۲۱۵ جعفر سبحانی، درس خارج فقه (کتاب الحدود و التعزیرات)، (تهیه و تنظیم: سید اسحاق حسینی)، سال تحصیلی ۸۹-۹۰.

۲۱۶ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۳، ص ۱۵۲؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - الحدود، ص ۳۹۲؛ تبریزی، أسس الحدود و التعزیرات، ص ۲۵۶-۲۵۵؛ مؤمن قمی، مبانی تحریر الوسيلة کتاب الحدود، ص ۴۷۴-۴۷۳؛ موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۲، ص ۴۰۰.

۲۱۷ سیدروح الله خمینی، تحریر الوسيلة، ج ۲، ص ۴۷۶.

۲۱۸ تبریزی، أسس الحدود و التعزیرات، ص ۲۵۶-۲۵۵: «قد ورد التشهیر فی شاهد الزور، و المراد به هناك أن یطاف به حتی یعرف، و تسریته الى القاذف لا یخلو عن تأمل بل منع».

۲۱۹ امام خمینی، همان.

آیت‌الله موسوی اردبیلی بر این باورند که چنین مقایسه‌ای بین تشهیر «قاذف» و «شاهد زور»، «استحسان» و «قیاس مستنبط‌العله» است که از منظر امامیه، مردود و بلااعتبار می‌باشد. ایشان در این باره می‌نویسند: «ما دلیل خاصی بر جواز تشهیر قاذف پیدا نکردیم به جز ادله‌ی برخاسته از استحسان. همین که در ادله‌ی اثبات حد قذف، به هشتاد ضربه‌ی تازیانه، اکتفا شده و سخنی از تشهیر قاذف به میان نیامده است، ظهور در عدم وجود کیفری جز همین تازیانه، دارد... اما آنچه از جانب فاضل هندی و به تبع وی، از طرف صاحب جواهر، در خصوص تشهیر قاذف، ابراز شده و به اشتراک علت، بین قذف و شهادت زور، استناد جسته‌اند؛ ضعیف بوده و قیاس است»^{۲۲۰}.

به نظر می‌رسد که برای اثبات جواز «تشهیر قاذف»، علاوه بر امکان تنقیح مناط (و به تعبیر دقیق، تحقیق مناط قطعی)، از عموم علت تشهیر شاهد زور، که در روایات باب شهادت زور، همچون موثقه‌ی سماعة، با تعبیر «لُيعْرِفُوا و لا يَعودُوا؛ تا شناخته شده و تکرار نکنند» آمده و در مباحث پیشین نیز تبیین و تحلیل گردید و بر اساس آن، معرفی شاهد زور به عموم مردم، جهت شناختن او و عدم اعتماد آنان به سخنانش در مورد دیگران، امری ضروری قلمداد گردید^{۲۲۱}؛ می‌توان به بخشی از روایت عبد الله بن سنان که از امام صادق (ع) در مورد کیفر «شاهد زور» پرسیده شده و آن حضرت پاسخ داده‌اند، نیز استناد جست که در این صورت، نیاز به تنقیح مناط نبوده بلکه از باب مصداق‌شناسی، «قذف»، مصداق روشنی از «شهادت زور»، اعتبار خواهد گردید؛ بدین ترتیب که اگر در شهادت زور، مشهوده، «زنا یا لواط اثبات نشده»، باشد که از آن به «قذف» تعبیر می‌گردد؛ در این صورت به علت انتساب امر نامشروع به مشهود علیه و هتک حرمت او توسط شاهدان زور، تمام کیفرهای «شهود زور»، از جمله، «تشهیر»، بر «فرد قاذف» نیز جاری می‌شود.

۲۲۰ موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۲، ص ۴۰۰ «و نحن لم نعثر بدلیل خاصّ علی ذلک سوی ما ذکر من الأدلّة الاستحسانيّة، بل الاقتصار فی أدلّة حدّ القذف علی ثمانین جلدة فقط ظاهر فی نفی کلّ عقوبة غیرها... و أمّا ما ذهب إليه الفاضل الأصفہانی و تبعه علی ذلک صاحب الجواهر رحمهما الله من الاستناد بما ورد فی شهود الزور من أنّه یطاف بهم حتی یعرفوا و لا یعودوا لا اشتراک العلّة فی المسألتین، ففیه ما لا یخفی من الضعف و القیاس».

۲۲۱ گلپایگانی، الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۲، ص ۲۳۲.

در این روایت، آن حضرت می‌فرمایند: «شاهدان زور، به مقداری که حاکم، تشخیص بدهد، تازیانه خورده، سپس گردانده می‌شوند تا مردم آنان را بشناسند و این آیه را تلاوت کردند: (و کسانی که زنان پاکدامن را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد (بر مدّعی خود) نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزیند و شاهدتشان را هرگز نپذیرید و آنها همان فاسقاند مگر اینکه توبه نمایند)^{۲۲۲} پرسیدم که توبه‌ی آنان چگونه فهمیده می‌شود؟ فرمودند: خودش را در حضور مردم و آنجا که تازیانه خورده، تکذیب می‌کند و از پروردگار خویش طلب مغفرت می‌نماید؛ هر گاه چنین کند، آشکار می‌شود که توبه کرده است»^{۲۲۳}. چنانچه ملاحظه می‌گردد، در این حدیث، امام صادق(ع) در جواب سوال از نحوه‌ی کیفر شاهدان زور و برای اثبات «تشهیر شاهد زور» و علت گرداندن او در حضور مردم، به آیه‌ی «قذف» یا همان آیه‌ی «رمی»، استناد می‌نماید. گوئی که آن حضرت، «شهادت زور» و «قذف یک فرد و عدم اثبات آن» را، از حیث ضرورت شناختن مرتکبین آنها توسط عموم مردمی که در معرض بزه- دیدگی از سوی آنان قرار دارند، دو موضوع مشابه، به شمار آورده، بلکه، «قذف» را مصداق بارز «شهادت زور»، دانسته‌اند.

جمع‌بندی

حاصل سخن اینکه، «قذف» و «شهادت زور» در تباین با هم قرار ندارند و عنوان مجرمانه‌ی «قذف» چیزی غیر از جرم «شهادت زور» نیست تا تشهیر شاهد زور ربطی به تشهیر قاذف نداشته باشد؛ بلکه، با توجه به تعریف اصطلاحی «شهادت زور» که پیش از این آورده شد و نیز آنچه در تأیید دیدگاه موافقان تشهیر قاذف، به ویژه، با استناد به بخشی از روایت عبدالله بن سنان و طرح «قذف» به عنوان مصداقی از «شهادت زور»، بیان گردید؛ اشکالات و تردیدات مخالفان این نحو از کیفردهی فرد

۲۲۲ نور، آیه ۴.

۲۲۳ شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۶۰، ح ۱۲۱؛ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۶۳، ح ۶۹۹؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۴، کتاب الشهادت، باب ۱۵، ح ۲: «إنَّ شَهِدَ الزَّوْرَ یَجْلِدُونَ جُلْدًا لَیْسَ لَهُ وَقْتُ، ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ، وَ یَطَافُ بِهِمْ حَتَّى تَعْرِفَهُمُ النَّاسُ، وَ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى «وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»، قُلْتُ: بِمَ تَعْرِفُ تَوْبَتَهُ؟ قَالَ: یُكْذِبُ نَفْسَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْأَشْهَادِ حَيْثُ یَضْرِبُ وَ یَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ، فَإِذَا هُوَ فَعَلَ ذَلِكَ فَثُمَّ ظَهَرَ تَوْبَتَهُ».

قذف‌کننده، رفع گردیده و در نتیجه، «تشهیر قاذف» نیز به عنوان مصداقی از مصادیق شهادت زور، جواز شرعی و قانونی خواهد یافت. چرا که «قذف»، عنوان دومی از شهادت زوری است که مشهود به در آن، «زنا» و در نگاهی گسترده، «اعمال منافی عفت» می‌باشد که به لحاظ «شهادت زور بودن آن»، مستحق «تشهیر» بوده و به لحاظ «رمی به زنا و اعمال منافی عفت بودن» شایسته‌ی هشتاد ضربه‌ی تازیانه می‌باشد و این دو کیفر، تداخلی با هم ندارند. همچنانکه شهادت زور منجر به قتل یک بی‌گناه، دارای دو حیثیت «گواهی زور» و «قتل عمد» بوده و هر یک از این عناوین مجرمانه‌ی سازنده‌ی ترکیب آن، کیفر جداگانه‌ای دارد به گونه‌ای که به لحاظ «شهادت زور بودن آن»، کیفر تشهیر را به دنبال خواهد داشت و به لحاظ «ارتکاب قتل عمد بالتسبیب»، که سبب در آن اقوی از مباشر است، مجازات قصاص نفس را در پی خواهد آورد.

با این توضیحات، اشکال کسانی هم که به استناد برخی روایات، تشهیر قاذف را منحصر به قاذف ذمی که مسلمانی را قذف نموده باشد، دانسته‌اند، خود به خود رفع می‌گردد. در آن روایت موثق، محمد بن یحیی‌العطار از أحمد بن محمد بن عیسی‌الأشعری از حسن بن محبوب از عباد بن صُهیب نقل می‌کند که «از امام صادق(ع) در خصوص یک فرد نصرانی سوال شد که مرد مسلمانی را قذف نموده و به او «ای زناکار» گفته باشد؛ آن حضرت چنین پاسخ دادند که آن فرد نصرانی می‌باید از بابت حق - الناس آن مسلمان، هشتاد تازیانه بخورد و هفتاد و نه تازیانه نیز به خاطر شکستن حرمت اسلام، متحمل شود؛ موی سرش نیز تراشیده شده و در بین هم‌کیشان خود چرخانده می‌شود تا دیگران، از ارتکاب مشابه آن جرم، خودداری نمایند»^{۲۲۴}.

۲۲۴ کلینی، الکافی (ط- دار الحديث)، ج ۱۴، ص ۱۸۷؛ شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۹؛ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام ج ۱۰، ص ۷۵: «قال سئل أبو عبد الله ع عن نصرانی قذف مسلماً فقال له یا زان فقال یُجلد ثمانین جلدةً لحق المسلم و ثمانین سوطاً إلا سوطاً لحرمة الإسلام و یُحلق رأسه و یطاف به فی أهل دینه لکی ینکَل غیره».

۲-۳. تشهير در احتیال (کلاهبرداری) و مبانی فقهی آن

احتیال باب افتعال از ریشه‌ی حول^{۲۲۵} است که به معنای قبول حيله‌گری و فریب یک فرد بوده و در مورد حالت فردی بکار می‌رود که جرم کلاهبرداری، بر روی او واقع گردیده و به اصطلاح، در فرآیند جرم کلاهبرداری، متضرر گردیده باشد. این عنوان مجرمانه، تسامحاً در مورد خود جرم کلاهبرداری، استعمال می‌گردد. فقیه امامی، قاضی ابن براج، در تعریف احتیال و کلاهبرداری می‌آورد: «محتال، کسی است که برای بدست آوردن اموال مردم، با استفاده از فریب و نیرنگ و شهادت زور و جعل نوشته‌های دروغین و همانند آن، چاره‌جویی می‌کند»^{۲۲۶}. ابن حمزه نیز پیرامون همین موضوع، می‌گوید: «کلاهبردار و محتال، کسی است که اموال مردم را با مکر و فریب و تقلب و شهادت زور و نوشته‌های جعلی، به چنگ می‌آورد»^{۲۲۷}. با این تعریف، تفاوت احتیال با خیانت در امانت - که خود، یکی از جرائم قابل تعزیر به حساب می‌آید^{۲۲۸} - هم روشن می‌گردد زیرا در کلاهبرداری و احتیال، مال مأخوذه، از همان ابتدا با قصد تملیک و تملک، قبض و اقباض می‌گردد اما در جرم دوم، شخصی از ابتدا، مالی را با قصد حفظ و نگهداری آن و نه به نیت تملیک، بدست دیگری می‌سپارد اما وی، در آن امانت، خیانت می‌ورزد. لازم به ذکر است که فقهای عامه، تعبیر «احتیال» به عنوان یکی از گناهان را

۲۲۵ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۸۵؛ فراهیدی، کتاب العین، ج ۳، ص ۲۹۷.

۲۲۶ ابن براج، المذهب، ج ۲، ص ۵۵۴: «و اما المحتال، فهو الذی یتحیل علی أخذ أموال الناس بالخدیعة و المکر، و شهادات الزور، و تزویر الکتب فی الرسائل الکاذبة، و ما جرى مجرى ذلك».

۲۲۷ ابن حمزه، الوسيلة إلى نیل الفضيلة، ص ۴۲۳: «و المحتال من یذهب بأموال الناس مکرًا و خداعًا و تزویرًا و شهادة بالزور و بالرسالة الکاذبة».

۲۲۸ ابن قدامة (حنبلی)، المغنی، ج ۱۰، ص ۲۳۵؛ السننکی (شافعی)، أسنی المطالب شرح روض الطالب، ج ۴، ص ۱۴۷؛ الطحاوی (حنفی)، شرح معانی الآثار، ج ۴، ص ۱۳۷؛ ابن رشد القرطبی (مالکی)، المقدمات الممهدات، ج ۳، ص ۲۱۲؛ شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۸، ص ۲۲.

در معنای «حیله‌های شرعی» استعمال نموده^{۲۲۹} و برای کلاهبرداری، به جای «احتیال»، از واژه‌ی «تزویر» استفاده کرده‌اند و این واژه را نیز در کنار شهادت زور، که یکی از مصادیق تزویر و یکی از راههای احتیال و کلاهبرداری است، بیان داشته و فصل مجزایی را برای آن اختصاص نداده‌اند. در همین راستا، فقیه شافعی، البجیرمی، «تزویر» را به «شبیه‌سازی دست‌خط یک فرد»، معنا کرده و می‌نویسد: «التزویر هو محاكاة الخط»^{۲۳۰}. البته، ناگفته پیداست که جعل دست‌خط یک شخص، از مصادیق تزویر و احتیال است نه، تنهاترین مصداق آن^{۲۳۱}. به هر حال، آنچه از مجموع این تعاریف برمی‌آید، آن است که در کلاهبرداری و احتیال، فردی «با تمسک به راههای فریبکارانه و متقلبانه»، دیگری را به «تسلیم با رضایت مال منقول یا غیرمنقول خود» به وی، وامی‌دارد.

۲- ۳- ۱. تشهیر در احتیال (کلاهبرداری)

کلاهبرداری، از جمله جرایمی است که در مورد اموال دیگران و علیه مالکیت آنان صورت پذیرفته اما به سبب عدم برخورداری از شرایط «سرقت»، در زمره‌ی جرائم مستوجب تعزیر، قرار می‌گیرد. فرد محتال، افزون بر الزام به بازگرداندن مال کلاهبرداری شده، به صاحب اصلی آن، از جانب حاکم شرع و به تشخیص وی، متحمل تعزیر نیز می‌گردد. مستند این مجازات، علی‌رغم نبود شرایط اجرای حدّ سارق در مورد او، شمول آیات ناظر به حرمت اکل مال به باطل^{۲۳۲} و در پی آن، روایات

۲۲۹ الرملی (شافعی)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ۳، ص ۴۴۶؛ ابن نجیم (حنفی)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ۲، ص ۲۳۷؛ البهوتی (حنبلی)، كشف القناع عن متن الإقناع، ج ۴، ص ۱۳۵؛ الصاوی (مالکی)، حاشية الصاوی على الشرح الصغير، ج ۳، ص ۳۲۸.

۲۳۰ سلیمان بن محمد بن عمر البجیرمی (شافعی)، تحفة الحبيب علی شرح الخطيب، (بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۷ق)، ج ۵، ص ۱۹.

۲۳۱ عبدالقادر الشیخ (دکتر)، شرح قانون العقوبات - القسم الخاص، (سوریه: مديرية الكتب و المطبوعات الجامعية، ۱۴۲۷ق)، ج ۲، ص ۲۸۷.

۲۳۲ اشاره است به آیه‌ی «و لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل و تؤولوا بها إلى الحکام لتأکلوا فریقا من أموال الناس بالإثم و أنتم تعلمون (بقره، ۱۸۸)» و آیه‌ی «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منکم و لا تقتلوا أنفسکم إن الله کان بکم رحیما (نساء، ۲۹)».

دالّ بر کيفر مرتکبين هر نوع کار حرام و گناه و معصيت^{۲۳۳}، می‌باشد که عموم این ادله، مشروعيت مجازات تعزیری کلاهبردار را اثبات می‌نماید.

با این وجود، شيخ صدوق، فيض کاشانی و مؤلف فقه الإمام الصادق عليه السلام، فرد «کلاهبردار» را همانند «سارق»، مستوجب «حدّ قطع انگشتان دست» دانسته‌اند نه تعزیر^{۲۳۴}. ایشان مبنای فقهی این حکم را روایت صحيح و صریحی می‌دانند که از امام صادق(ع) در خصوص مجازات کلاهبردار، وارد شده اما با وجود صحت سندی و صراحت دلّالی آن روایت، همهی فقیهان، از آن اعراض کرده و روایت یادشده را به «قضية فی واقعة بودن»^{۲۳۵} یا «در فرض شهرت به کلاهبرداری و از باب افساد فی الارض»^{۲۳۷} یا «در فرض عادت به کلاهبرداری»^{۲۳۸} یا «به عنوان نوعی تعزیر به صلاح‌دید حاکم»^{۲۳۹}، حمل کرده‌اند. در این روایت معتبر، حلبی از امام صادق(ع) می‌پرسد: «در مورد مردی سوال دارم که نزد دیگری آمده و اظهار می‌دارد که مرا فلانی پیش تو فرستاده تا فلان چیز را

۲۳۳ کلینی، الکافی (ط- دار الحديث)، ج ۱۴، ص ۵۴۹-۵۴۷: «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن عيسى و علی بن إبراهيم عن أبيه جميعا عن ابن محبوب عن علی بن الحسن بن رباط عن ابن مسكان عن أبي مَخلد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال... فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله - عز و جل - قد جعل لكل شيء حداً و جعل علی من تعدى حدود الله حداً».

۲۳۴ شيخ صدوق، المقنع، ص ۴۴۸؛ محمد محسن فيض کاشانی، مفاتيح الشرائع، اول، (قم: انتشارات کتابخانه آية الله مرعشي نجفی (ره)، بی‌تا)، ج ۲، ص ۹۷؛ محمد جواد مغنیه، فقه الإمام الصادق عليه السلام، دوم، (قم: مؤسسه انصاریان، ۱۴۲۱ق)، ج ۶، ص ۲۹۵.

۲۳۵ اگر در واقعه‌ای جزیی که چگونگی واقعه برای ما به طور کامل معلوم نباشد، حکمی از سوی معصوم(ع) در این مورد صادر شود به طوری که وجه صدور حکم نیز نامعلوم باشد، این گونه صادر شدن حکم را، قضية فی واقعة می‌نامند که از آن به «قضية شخصية»، «قضية جزئية»، «قضية مخصوصة» نیز تعبیر می‌شود.

۲۳۶ محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص ۵۹۸؛ فاضل هندی، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۱۰، ص ۶۴۸؛ موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۳، ص ۶۶۰.

۲۳۷ ابو جعفر محمد بن حسن طوسی(شيخ)، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، اول، (تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق)، ج ۴، ص ۲۴۳.

۲۳۸ علامه حلّی، مختلف الشيعة فی أحكام الشريعة، ج ۹، ص ۲۴۴؛ مجلسی اول، روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۱۰، ص ۱۷۵.

۲۳۹ اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۳، ص ۲۹۱.

توسط من به او بفرستی و صاحب مال، سخن آن پیام‌رسان را تصدیق کرده و آن مال را به وی تحویل می‌دهد اما وقتی به فرستنده می‌گوید که: نماینده‌ی شما نزد من آمد و آن مال را توسط او نزد تو فرستادم؛ وی در جواب می‌گوید: من او را پیش تو نفرستادم و اصلاً چیزی به من نداده است. آن فرستاده هم ادعا می‌کند که همان شخص، او را نزد وی فرستاده است. حضرت در پاسخ فرمودند: اگر بینه‌ای علیه فرستاده اقامه کند که وی، آن مرد را سوی صاحب مال ارسال نکرده است، دست آن فرستاده، قطع می‌شود زیرا به منزله‌ی این است که آن فرستاده، یکبار علیه خود اقرار نموده که وی فرستاده‌ی آن مرد نیست. اما اگر فرستنده، بینه بر اثبات ادعای خود نداشته باشد، یکبار سوگند یاد می‌کند که وی را نفرستاده است. در این صورت، آن فرد اعطاکننده‌ی مال، باید مال خود را از همان فرد پیام‌آور، تحویل بگیرد. گفتم: اگر آن پیام‌آور، گمان کرده و مدعی باشد که پیام‌رسان، او را جهت دریافت مال، نزد صاحب مال فرستاده باشد هم همین مجازات را در پی دارد؟ فرمودند: دستش قطع می‌شود چون مال آن مرد را سرقت کرده است»^{۲۴۰}. به روشنی مشاهده می‌گردد که امام صادق(ع)، در این حدیث، فردی را که با نامه‌های جعلی، کلاهبرداری می‌کرد، مستوجب کیفر «قطع انگشتان دست راست» دانسته‌اند. به نظر می‌رسد که اعراض از این روایت و حمل آن به «قضیه فی واقعه» بودن، با وجود قرینه‌های قطعی و صریح کاملاً غیر منطبق با تعریف سرقت و شروط تحقق و اثبات آن، که از آیات و روایات معتبر، برگرفته شده و مورد پذیرش خود شیخ صدوق و صاحب فقه الإمام الصادق علیه السلام نیز می‌باشد، نظری کاملاً درست خواهد بود. چرا که در این روایت، امام صادق(ع) علت لزوم قطع انگشتان دست محتال را، «سارق» بودن او اعلام داشته‌اند؛ در حالی که از مسلمات فقه اسلامی است که سرقت، تنها با ربودن مال از «حرز»، تحقق می‌یابد^{۲۴۱} اما در این رویداد مورد سوال و

۲۴۰ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۸، باب ۱۵، ح ۱، ص ۲۷۳.

۲۴۱ النمری القرطبی(مالکی)، الکافی فی فقه أهل المدينة، ج ۲، ص ۱۰۸۶؛ الکاسانی(حنفی)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ج ۷، ص ۶۵؛ البجیرمی(شافعی)، تحفة الحبيب علی شرح الخطیب، ج ۴، ص ۱۹۷؛ العثیمین(حنبلی)، الشرح الممتع علی زاد المستقنع، ج ۱۴، ص ۳۴۰؛ شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۸، ص ۳۲.

جواب در روایت، صاحب مال، آنرا بخاطر فریب خوردن، با رضایت خود، به کلاهبردار تسلیم کرده است.

در این میان، به تصریح برخی فقیهان امامیه، «محتال و کلاهبردار»، از طریق «تشهیر»، کیفر داده می‌شود^{۲۴۲}. شیخ مفید درباره‌ی تشهیر مرتکب جرم احتیال و کلاهبرداری، می‌آورد: «فردی که با حیله و نیرنگ، نسبت به اموال مردم کلاهبرداری کرده باشد، معادل مالی را که از این راه تلف کرده است، غرامت می‌دهد و به مجازاتی که او را از تکرار مجدد این جرم در آینده، بازدارد؛ عقوبت می‌شود و حاکم شرع او را به عموم افراد معرفی می‌کند تا مراقب فریبکاری او باشند»^{۲۴۳}. علامه حلی هم چنین اظهار نظر می‌دارد: «فردی که با نیرنگ و خدعه و اسناد مجعول و نامه‌های دروغین و شهادت زور و دیگر راهها، مال دیگران را به چنگ می‌آورد، باید به تشخیص حاکم، تعزیر و تأدیب شود و همه‌ی اموال کلاهبرداری شده را بازپس دهد و تشهیر و معرفی عمومی شود اما دستش قطع نمی‌گردد»^{۲۴۴}. از نگاه فقیهان عامه نیز «احتیال» یا به اصطلاح ایشان، «تزویر»، «تعزیر» را به دنبال دارد^{۲۴۵} اما هیچ‌یک از ایشان، به «تشهیر مزور و محتال» تصریح نکرده‌اند.

طبق ماده‌ی ۳۶ قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران (مصوب ۱۳۹۲)، «حکم محکومیت قطعی در جرائم موجب حد محاربه و افساد فی الارض یا تعزیر تا درجه چهار و نیز کلاهبرداری بیش

۲۴۲ شیخ مفید، المقنعة، ص ۸۰۵؛ طوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۷۲۲؛ سلار دیلمی، المراسم العلویة و الأحکام النبویة؛ ص ۲۵۹؛ علامه حلی، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط-الحدیثة)؛ ج ۵، ص ۳۸۴-۳۸۳؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۹۹-۵۹۸؛ سبزواری، مهذب الأحکام، ج ۲۸، ص ۱۳۳؛ موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۳، ص ۶۵۹؛ نجم الدین طبسی، النفی و التغریب فی مصادر التشریع الإسلامی، اول، (قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۶ق)، ص ۳۵۳. ۲۴۳ شیخ مفید، همان.

۲۴۴ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، (علامه)، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط-الحدیثة)، اول، (قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق)، ج ۵، ص ۳۸۴-۳۸۳. «و المحتال علی أموال الناس بالمکر و الخدیعة و تزویر الكتب و الرسائل الکاذبة و شهادة الزور و غیر ذلك، یعزّر و یعاقب بما یراه الإمام رادعا، و یغرم ما أخذه و یشهرّ، و لا قطع علیه».

۲۴۵ ابن قدامة (حنبل)، المغنی، ج ۱۰، ص ۳۲۴؛ الغنیابی العینی (حنفی)، البناية شرح الهدایة، ج ۶، ص ۳۹۲؛ الشربینی (شافعی)، مغنی المحتاج إلی معرفة معانی ألفاظ المنهاج، ج ۴، ص ۱۹۱؛ البجیرمی (شافعی)، تحفة الحبيب علی شرح الخطیب، ج ۵، ص ۱۹.

از یک میلیارد (۱,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰) ریال در صورتی که موجب اخلال در نظم یا امنیت نباشد در یکی از روزنامه های محلی در یک نوبت منتشر می شود» و به موجب تبصره ی ماده دهم آیین نامه ی قانون راجع به دلّالان معاملات ملکی ایران (مصوب ۱۳۱۹)، اداره ی کل ثبت به نمایندگی از دادرها، وظیفه دارد حکم محکومیت قطعی دلّالان متخلف را که مرتکب کلاهبرداری شده باشند، با درج در یکی از جراید کثیرالانتشار محل و اگر در محل، روزنامه نباشد با درج در روزنامه ای که در نزدیکترین محل، انتشار می یابد؛ اطلاع رسانی عمومی نماید. در تبصره ماده ی ۱۰ این آیین نامه که الحاقی سال ۱۳۳۹/۷/۴ می باشد، مقرر می دارد: «کلیه دادرها مکلفند به محض صدور کیفرخواست علیه دلّالان معاملات ملکی، مراتب را بوسیله ی ثبت محل، به اداره ی کل ثبت اطلاع دهند و هرگاه در نتیجه ی کیفرخواست، دادنامه علیه دلّالان صادر و به مرحله ی قطعیت رسید، مجدداً موضوع را بوسیله ی ثبت محل به اطلاع اداره ی کل ثبت برسانند و در مورد اخیر در صورتی که محکومیت دلّال به علت ارتکاب جنایت یا یکی از جنحه های بزرگ از قبیل کلاهبرداری و خیانت در امانت و غیره باشد، اداره ی کل ثبت، مراتب را به وسیله ی یکی از جراید کثیرالانتشار محل و اگر در محل، روزنامه نباشد؛ به وسیله ی نزدیکترین روزنامه ی محل مزبور، به اطلاع اهالی خواهد رساند».

مطابق این بخش از آیین نامه ی مذکور نیز اطلاع رسانی کلاهبرداری یک فرد و تشهیر او، در روزنامه های محلی، جهت شناخت مردم با خصیصه ی فریبکاری آن فرد کلاهبردار و کنترل روابط مالی خود با او، الزامی است. شایسته ی یادآوری است که مطابق آنچه پیش از این، در بحث ضرورت لحاظ تناسب حکم و موضوع، در باب تشهیر شاهد زور گفته شد؛ تشهیر فرد کلاهبرداری که برای بار اول، مرتکب این جرم شده است، امری غیرضروری و بلکه، غیرقانونی می باشد و تنها آن دسته از کلاهبرداری می بایست معرفی عمومی و تشهیر گردند که ارتکاب این جرم را برای بار دوم یا بیشتر، تکرار کرده و احتیال و کلاهبرداری را حرفه ی خود ساخته و بدین سبب، «دارای حالت خطرناک»، شناخته شوند.

۲-۳-۲. تبیین مبانی فقهی تشهیر در احتیال و کلاهبرداری

حکم به «تشهیر محتال»، توسط این دسته از فقیهان، در حالی صورت می‌پذیرد که هیچ دلیل و نصّ ویژه‌ای در خصوص جواز چنین کیفری، وجود ندارد. اما محقق نجفی در تبیین مبانی فقهی این نحو از کیفر کلاهبرداری، یعنی اطلاع‌رسانی عمومی و تشهیر وی، می‌نویسد: «آنچه در کتابهای النهایة، السرائر، الوسيلة و التحرير در مورد تشهیر محتال، آمده است، حمل می‌شود به مواقعی که حاکم شرع، اعمال چنین کیفری را صلاح بداند»^{۲۴۶}. محقق سبزواری نیز «تشهیر کلاهبرداری» را در صورت صلاحدید حاکم شرع، از زمره‌ی امور حسبه و مربوط به نظم عمومی برشمرده و بدین سبب، آن را امری مشروع می‌دانند. وی در این رابطه می‌نویسد: «اگر حاکم شرع، صلاح را در معرفی عمومی و تشهیر محتال دیدند تا مردم، خود را از شرّ و حيله‌گری او در امان نگه دارند؛ آن را انجام می‌دهد، زیرا این کار جزو امور حسبه و مربوط به نظم عمومی می‌باشد»^{۲۴۷}.

یادآور می‌شود که امور حسبی یا امور دارای مصلحت عمومی، عبارت است از آنچه که در دو بعد دنیوی و اخروی به مصالح عمومی ارتباط دارد و شارع مقدّس، به اهمال آن راضی نیست و برپایی آن را ضروری می‌داند^{۲۴۸}. با این نگرش، از یک سو، «تشهیر محتال»، در هر نوع احتیال و کلاهبرداری، روا نبوده بلکه تنها در صورتی که مصلحت عمومی در شناخت کلاهبردار باشد، انجام چنین کاری برای حاکم اسلامی، مشروع است و آنچنان که اشاره گردید، این مصلحت، تنها در مورد

۲۴۶ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۹۹-۵۹۸: «ما عن المقنعة و النهایة و السرائر و الوسيلة و التحرير من شهر المحتال لیحذر منه الناس محمول علی ما إذا رأى الحاكم ذلك لمصلحة؛ نیز رک: موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۳، ص ۶۵۹.

۲۴۷ سبزواری، مذهب الأحکام، ج ۲۸، ص ۱۳۳: «إن رأى الحاكم الشرعی المصلحة فی شهرة من صدر عنه الحيلة حتی یتحذر عنه الناس فعل ذلك، لأن ذلك من الأمور النظامية الحسبية».

۲۴۸ مولی احمد بن محمد مهدی نراقی، عوائد الايام فی بیان قواعد الأحکام، اول، (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق)، ص ۵۳۶؛ میرعبدالفتاح مراغی، العناوین الفقهية، اول، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق)، ج ۲، ص ۵۷۱؛ یوسف بحرانی (آل عصفور)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، اول، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق)، ج ۱۰، ص ۷۱.

کلاهبرداران به عادت و حرفه‌ای دارای حالت خطرناک، قابل قبول می‌باشد و مصلحت عمومی، جز در چنین حالتی، قابل تصور نیست.

پس، در مجموع، «تشهیر مرتکب جرم کلاهبرداری»، افزون بر استناد به دلیل بیان شده از جانب محقق نجفی و سبزواری و موسوی اردبیلی، یعنی «اقتضای مصلحت عمومی»؛ با توجه به عموم و اطلاق علت بیان شده برای جواز تشهیر شاهد زور در روایات باب - که پیشتر به دقت مورد بررسی قرار گرفت - نیز، امریست «مشروع، قانونی و کاملاً ضروری». چرا که تشهیر، کیفر اصلی جرم شهادت زور است که در مورد آن، نص صریح وجود دارد و فلسفه‌ی کلی و علتی که از جانب معصومین (ع) برای آن ذکر شده این است که تشهیر و اطلاع‌رسانی عمومی چنین مجرمانی موجب می‌شود تا شناخته شوند و به دنبال آن، سایر مردم بزه‌ندیده، فریب شاهدان زور را در موارد آتی، نخورند (حتی یعرفوا فلا یعودوا). حال به دلیل مصرح بودن علت و مناط حکم به تشهیر، با تحقیق مناط قطعی^{۲۴۹} و استفاده از وحدت ملاک، تسری این حکم و اعمال کیفر تشهیر برای جرم کلاهبرداری نیز قابل پذیرش است. زیرا می‌توان به وضوح از روایات باب تشهیر شاهد زور به ویژه مؤثقه‌ی سماعه^{۲۵۰}، چنین استفاده کرد که ملاک و مناط حکم به تشهیر مرتکب شهادت زور و علت این حکم، «ضرورت آشنایی عموم افراد مرتبط با او، جهت جلوگیری از فریبکاری مجدد وی و خنثی‌سازی زمینه و بستر لازم برای تکرار مجدد همان جرم توسط وی» است؛ از این رو، هر کجا احساس شود که آشنایی عموم افراد مرتبط با مجرم، جهت کنترل روابط خود و بازداری از تکرار فریبکاری و سوء استفاده از

۲۴۹ تحقیق مناط که نوعی قیاس منصوص العلة هست، عبارتست از اینکه علت حکم، به نص معتبر یا اتفاق فقها، در اصل، معلوم باشد و مجتهد، نسبت به وجود آن در فرع، اجتهاد کند. این کار در حقیقت، اجتهاد به منظور تطبیق موضوع کلی بر مصادیق و استخراج حکم فرع از اصول است نه به منظور تشخیص علت. زیرا تحقیق مناط در مواردی رخ می‌دهد که علت حکم، معلوم و منقح است، اما مجتهد درصدد یافتن مورد دیگری است که این علت در آن نیز موجود باشد. (محمد بن محمد غزالی، المستصفی من علم الاصول، (بیروت: چاپ محمد سلیمان اشقر، ۱۴۱۷ق)، ج ۲، ص ۲۳۷؛ حکیم، الاصول العامة، ص ۲۹۹).

۲۵۰ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۵، ح ۱۱۷؛ صدوق، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۶۹، ح ۴؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۳، کتاب الشهادت، باب ۱۵، ح ۱.

اعتماد مردم، ضروری است، حکم به تشهیر آن مجرم و اطلاع‌رسانی جرم و مجازات او به همان افراد متعامل با ایشان، می‌شود.

بنابراین، با وجود اینکه در این مورد، نص خاصی وجود ندارد ولی با تعمیم علت و تحقیق مناط و اشتراک دو موضوع در علت، حکم به کیفر تشهیر در آن هم جائز است. زیرا همچنانکه مطابق نصوص مسلم شرعی، شناخت مردم نسبت به فریبکاری شاهدان زور، ضروری و مطابق مصلحت اجتماعی است؛ قطعاً، شناخت ایشان نسبت به کلاهبرداری که به کرات و با استفاده از اعمال متقلبانه و فریبکارانه و سوء استفاده از اعتماد مردم و عدم آگاهی آنها، اموال و دارایی ایشان را چپاول می‌کنند و زندگی آنان را مختل می‌سازند هم، ضروری و اجتناب‌ناپذیر و در راستای اولویت دادن به مصلحت عمومی افراد جامعه می‌باشد. چنین واکنشی، در عمل به صلاح خود مجرم کلاهبردار نیز خواهد بود چرا که با رسیدن به بن‌بست در ارتکاب کلاهبرداری، ممکن است به راههای قانونی و مشروع کسب درآمد روی آورده و از دنیای مجرمیت، خارج گردد چون فرصتهای خنثی‌شده، لزوماً منجر به جابجایی یک فرصت ارتکاب جرم با فرصت دیگر، نمی‌شود. مبانی نظری و پشتوانه‌ی عقلی این حکم، یعنی ضرورت اطلاع‌رسانی عمومی و تشهیر کلاهبرداران مکرر، در فصل آتی به تفصیل خواهد آمد.

۲-۴. تشهیر مدّلس و مبانی فقهی آن

واژه‌ی «تدلیس» از ریشه‌ی «دّلس» به مفهوم «ظلمت و تاریکی» است و در لغت به معنای «پوشاندن عیب یک چیز از دیگری»، می‌باشد^{۲۵۱}. زیرا تدلیس‌کننده، حقیقت امر را پوشانده و امر غیر واقعی را در نظر طرف مقابل، واقعیت جلوه می‌دهد. برخی از فقیهان، «تدلیس» را در همان معنای لغوی، یعنی «پوشاندن عیب و سکوت در ابراز آن، علی‌رغم علم به وجودش»، بکار برده‌اند^{۲۵۲}. گفتنی

۲۵۱ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۲۹۶؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۸۶؛ واسطی زبیدی، تاج العروس، ج ۸، ص ۲۹۰؛ جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۹۳۰؛ احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، (قم: منشورات دار الرضی، اول، بی‌تا)، ج ۱، ص ۱۹۸؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۴، ص ۷۱؛ مبارک بن محمد بن اثیر جزری، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، اول، (قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۸۳ ق)، ج ۲، ص ۱۳۰.

۲۵۲ صالح بن عبد السمیع الآبی الأزهری (مالکی)، الثمر الدانی فی تقریب المعانی، (بیروت: المكتبة الثقافیة، بی‌تا)، ص ۵۰۱؛ الكلوزانی (حنبل)، الهدایة علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص ۲۴۷؛ محی‌الدین النووی (شافعی)، المجموع شرح المذهب، (بیروت:

است که موضوع تدلیس، می‌تواند امور مختلفی از جمله امر ازدواج باشد اما آنچه در بحث کنونی مطرح است، تدلیس در حیطة کالا و اموال است. طبق ماده‌ی ۴۳۸ قانون مدنی ایران، تدلیس در مال، عبارت است از «عملیاتی که موجب فریب طرف معامله شود». اما معنای دقیق و پرکاربرد آن نزد فقهاء و حقوق‌دانان، عبارتست از اینکه: «صاحب مال، برای فریفتن طرف معامله، «برخلاف حقیقت»، وصفی موهوم را به مال خود نسبت دهد یا عیبی را که در آن هست، بپوشاند»^{۲۵۳}. بنابراین، از یک سو، صرف وجود عیب در مال مورد معامله، که دو طرف قرارداد به وجود آن آگاه نباشند، تدلیس به حساب نمی‌آید؛ و از سوی دیگر، حیله، نیرنگ و فریب، رکن اصلی جرم «تدلیس» بوده و تصور این جرم، بدون عنصر احتیال و به دنبال آن، تسلیم مال، با رضایت ظاهری خود مالک و بدون قهر و غلبه، غیرممکن است. به همین منظور، برخی از اندیشمندان، در تبیین حقیقت تدلیس، نوشته‌اند: «تدلیس، نیرنگی است نامتعارف که از سوی یکی از دو طرف معامله یا با آگاهی و دستکاری او به منظور گمراه ساختن طرف دیگر به کار می‌رود و او را به معامله‌ای برمی‌انگیزد که در صورت آگاه بودن از واقع به آن رضایت نمی‌داد»^{۲۵۴}.

۲-۴-۱. تشهیر در تدلیس

از نگاه برخی از فقیهان امامیه، تدلیس به هنگام معامله‌ی کالا و اموال، علاوه بر مسئولیت مدنی مدّلس نسبت به ضمان مال مورد معامله به دنبال اِعمال خیار تدلیس و خیار عیب از جانب

دارالفکر، بی‌تا)، ج ۱۳، ص ۲۷؛ یوسف بن احمد بحرانی (آل عصفور)، الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، اول، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق)، ج ۲۴، ص ۳۷۷؛ محمد بن علی موسوی عاملی، نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام، اول، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ق)، ج ۱، ص ۳۴۱

۲۵۳ العبدی الموافق (مالکی)، التاج و الأکلیل لمختصر خلیل، ج ۴، ص ۳۴۴؛ البهوتی (حنبل)، کشف القناع عن متن الإقناع، ج ۳، ص ۲۱۳؛ شهیدنانی، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، ج ۳، ص ۵۰۰؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (ط - الحدیثة)، ج ۱۴، ص ۴۶۱؛ خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهة فی المعاملات، اول، (نجف: مطبعة الحیدریه، ۱۴۱۹ق)، ج ۱، صص ۲۰۶-۲۰۵؛ ناصر کاتوزیان، قواعد عمومی قراردادها، اول، (تهران: انتشارات به‌نشر، ۱۳۶۹ش)، ج ۵، ص ۳۵۴.

۲۵۴ کاتوزیان، همان.

مشتري^{۲۵۵}، از نظر جزائی، کیفر «تشهیر» را نیز برای آن فروشنده، به دنبال دارد^{۲۵۶}. شیخ مفید، از فقهای قدیم امامیه، در این مورد می‌آورد: «فرد کلاهبردار که اموال دیگران را با مکر و حيله، به چنگ می‌آورد؛ می‌بایست غرامت آنچه را که از بین برده، بپردازد و با کیفری که او را از ارتکاب مجدد همانند این جرم در آینده، بازدارد، عقوبت می‌شود و حاکم شرع، او را تشهیر می‌کند تا مردم، خود را از معامله با او برحذر دارند. و کیفر فردی هم که در معاملات اموال و کالا، تدلیس می‌کند، همچنین است»^{۲۵۷}. سلار نیز این چنین می‌نویسد: «کلاهبردار نسبت به اموال مردم و تدلیس‌گر در کالا، غرامات لازمه را پرداخته و مجازات شده و تشهیر می‌گردد»^{۲۵۸}.

۲-۴- تبیین مبانی فقهی تشهیر در تدلیس

هیچ‌یک از فقیهانی که به مشروعیت «تشهیر تدلیس‌گر» فتوا داده‌اند، به مستند این رأی و ادله‌ی مشروعیت چنین واکنشی نسبت به عملکرد تدلیس‌گرانه‌ی مدّلس و تصاحب اموال مردم از این راه، اشاره‌ای ننموده‌اند. اما باید گفت، با توجه به آنچه در خصوص تعریف «کلاهبرداری و احتیال» گفته شد و روشن گردید که در احتیال، فردی «با تمسک به راههای فریبکارانه و متقلبانه»، دیگری را به «تسلیم با رضایت مال منقول یا غیرمنقول خود» به وی، وامی‌دارد؛ و نیز در تعریف اصطلاحی «تدلیس» نیز گفته شد که تدلیس عبارتست از اینکه، «صاحب مال، برای فریفتن طرف معامله، وصفی موهوم را به مال خود نسبت دهد یا عیبی را که در آن است بپوشاند»^{۲۵۹} و با این کار، دیگری را به «تسلیم با رضایت مال منقول یا غیرمنقول خود» در ازای آن به وی وابدارد؛ معلوم می‌گردد که

۲۵۵ حسینی عاملی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة (ط- الحديثه)، ج ۱۴، ص ۴۶۱.

۲۵۶ ابن حمزه، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۴۲۳؛ شیخ مفید، المقنعة، ص ۸۰۵؛ سلار، المراسم العلوية و الأحكام النبوية، ص ۲۵۹.

۲۵۷ شیخ مفید، همان: «و المحتال علی أموال الناس بالمکر و الخديعة یغرم ما أتلّفه و یعاقب بما یردعه عن مثل ذلک فی مستقبل الأحوال و یشهره السلطان بالنکال لیحذر منه الناس. و المدلس فی الأموال و السلع حکمه حکم المحتال حسب ما بیناه».

۲۵۸ سلار، همان، ص ۲۵۹: فأما المحتال علی أموال الناس و المدلس فی السلع فإنه یغرم و یعاقب و یشهر.

۲۵۹ العبدري الموافق (مالکی)، التاج و الأکاليل لمختصر خليل، ج ۴، ص ۳۴۴؛ البهوتي (حنبلی)، کشف القناع عن متن الإقناع، ج ۳، ص ۲۱۳؛ شهید ثانی، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، ج ۳، ص ۵۰۰؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة (ط- الحديثه)، ج ۱۴، ص ۴۶۱؛ خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهه فی المعاملات، ج ۱، صص ۲۰۶-۲۰۵.

«تدلیس در معامله‌ی کالا و اموال» مصداق روشنی از «احتیال» می‌باشد که در آن، شخصی، با تمسک به راهکارهای فریبکارانه، همچون توصیف خلاف واقع کالا یا سکوت در قبال عیب موجود در مال و هر نوع صحنه‌سازی متقلبانه‌ی دیگر، دارایی دیگری را بدست می‌آورد. توضیح مطلب اینکه، «در تدلیس، نوعی تقلب و فریب وجود دارد و فرد نیرنگ‌باز، با بی‌اعتنایی به شرافت شغلی و درستکاری متعارف، از اعتماد طرف معامله برای گول زدن او استفاده می‌کند و بدین جهت، تدلیس در معامله با کلاهبرداری، قرابت دارد»^{۲۶۰}. به دیگر سخن، تدلیس‌کننده وقتی که عنصر مادی جرم کلاهبرداری، یعنی توسل به راهها یا وسایل متقلبانه، بردن مال غیر، علم به حيله‌گرانه و تقلبی بودن وسیله‌ی جرم و عدم علم بزه‌دیده به متقلبانه بودن وسیله را داشته باشد، کلاهبردار و محتال، قلمداد می‌گردد.

پس، درست آن است که بگوییم، «تدلیس در حیطه‌ی اموال» عنوان مجرمانه‌ی جدید و مستقلی نبوده بلکه، شاخه‌ای از «احتیال» و از مصادیق آن و از خانواده‌ی جرم کلاهبرداری، محسوب می‌گردد؛ از این رو، بر اساس همه‌ی ادله‌ی فقهی‌ای که در خصوص مشروعیت «تشهیر محتال» آورده شد، همه‌ی احکام و کیفرهای مترتب بر احتیال را نیز به دنبال دارد که از زمره‌ی آنها می‌توان به «تشهیر» مرتکب این جرم، اشاره نمود. شایان توجه است که این همه، در صورتی است که مرتکب تدلیس در معاملات، از نظر عرف، یک مجرم حرفه‌ای و به‌عادت، در ارتکاب تدلیس و به اصطلاح، «مجرم خطرناک» به شمار آید؛ همچنانکه در مورد مرتکب احتیال و کلاهبرداری، همین قید و شرط، ملاک تشهیر اوست.

۲-۵. تشهیر در قیادت و مبانی فقهی آن

«قیادت» از جمله واژه‌هایی است که از سوی اندیشمندان فقه و حقوق اسلامی، تعاریف اصطلاحی گوناگون و متفاوتی برای آن ارائه شده است. کثرت این تعاریف به گونه‌ای است که نمی‌تواند مخاطب را به تشخیص دقیق این اصطلاح رهنمون سازد. به هر روی، در یک جمع‌بندی دقیق

۲۶۰ کاتوزیان، قواعد عمومی قراردادها، ج ۵، ص ۳۲۵؛ همو، اعمال حقوقی، دوم، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۱ش).
صص ۴۲۷-۴۲۸.

می‌توان گفت که غالب فقیهان امامیه، «قیادت» را به «میانجی‌گری برای جمع کردن بین زن و مرد برای ارتکاب زنا یا بین دو مرد برای ارتکاب لواط» تعریف نموده‌اند.^{۲۶۱} قانونگذار ایران نیز در ماده‌ی ۱۳۵ قانون مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۷۰) و ماده‌ی ۲۴۲ قانون جدید (مصوب ۱۳۹۲) همین تعریف را برای قوادی، برگزیده است. اما از نگاه فقیهان اهل سنت، «قیادت»، مفهوم عامی داشته و به معنای «میانجی-گری بین زنان و مردان برای ارتکاب فحشا و فسق و فجور»، آمده است.^{۲۶۲}

۲۶۱ حلی (محقق)، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، ج ۱، ص ۲۱۹؛ حلی (علامه)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، ج ۲، ص ۱۷۶؛ همو، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامیه (ط-الحديث)، ج ۵، ص ۳۳۶؛ محمد بن مکی عاملی (شهید اول)، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، اول، (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ق)، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۱۹؛ آبی (فاضل)، کشف الرموز، ج ۲، ص ۵۶۳؛ عبدالله المامقانی، مناهج المتقین، (نجف اشرف: المطبعة المرتضویة، ۱۳۵۱ق)، ص ۴۹۹؛ مرتضی بن محمد امین انصاری دزفولی (شیخ)، کتاب المکاسب (ط-الحديث)، اول، (قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری (ره)، ۱۴۱۵ق)، ج ۱، ص ۳۸۵؛ مقداد بن عبد الله سیوری حلی (فاضل)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، اول، (قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق)، ج ۴، ص ۳۵۶؛ جمال الدین احمد ابن فهد اسدی حلی، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق)، ج ۵، ص ۶۱؛ محمد بن حسن بن یوسف حلی (فخر المحققین)، إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، اول، (قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق)، ج ۴، ص ۴۹۵؛ مجلسی اول، روضة المتقین، ج ۱۰، ص ۱۰۰؛ محمد باقر بن محمد تقی اصفهانی (مجلسی دوم)، حدود و قصاص و دیات، اول، (تهران: مؤسسه نشر آثار اسلامی، بی‌تا)، ص ۲۴؛ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص ۳۹۹؛ سید عبد الأعلى سبزواری، مهذب الأحكام، چهارم، (قم: مؤسسه المنار (دفتر معظم له)، ۱۴۱۳ق)، ج ۲۷، ص ۳۱۸؛ سید احمد بن یوسف خوانساری، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، دوم، (قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵ق)، ج ۷، ص ۸۸؛ امام خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۴۷۱؛ تبریزی، أسس الحدود و التعزیرات، ص ۲۱۹؛ لنگرانی، محمد فاضل موحدی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحدود، اول، (قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۲ق)، ص ۳۴۶-۳۴۵؛ روحانی، منهاج الصالحین، ج ۳، ص ۲۷۵

۲۶۲ محمد بن مفلح المقدسی الرامینی (حنبلی)، کتاب الفروع و معه تصحیح الفروع، (محقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي)، اول، (بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۴ق)، ج ۱۰، ص ۱۱۹؛ محیی الدین النووی (شافعی)، روضة الطالبین و عمدة المفتین، (بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌تا)، ج ۶، ص ۱۶۲؛ الأنصاری السنیکی (شافعی)، أسنى المطالب فی شرح روض الطالب، ج ۲، ص ۱۳۲؛ الرملی (شافعی)، حاشیة الرملی، ج ۲، ص ۱۳۲؛ الشیبانی النحلاوی (حنفی)، الدرر المباحة فی الحظر و الإباحة، ص ۳۱۴؛ زحیلی (حنفی)، الفقه الإسلامی و ادلته، ج ۷، ص ۵۲۲.

۲- ۵- ۱. تشهیر در قیادت

اکثر قریب به اتفاق فقهای امامیه، قائل به «تشهیر» فرد مرتکب «قیادت» می‌باشند^{۲۶۳}. برخی نیز این قول را به «مشهور فقیهان امامیه» نسبت داده‌اند^{۲۶۴}. فراتر از این، سیدمرتضی در الانتصار و ابن زهره در غنیة النزوع، بر مشروعیت تشهیر قواد، ادعای «اجماع» کرده است^{۲۶۵}. شایان توجه است که با عنایت به نبود نص خاصی مبنی بر تشهیر قواد، مراد از این اجماع منقول مورد ادعا، «اجماع غیرمدرکی» است که در صورت اثبات تحقق آن، مدرکی قوی بر جواز این کیفر، خواهد بود. اما اجمالاً باید گفت که برخلاف ادعای اجماع بر «تشهیر قواد»، مخالفانی نیز با این نوع کیفر برای مرتکب قیادت، وجود دارد که وجود چنین اتفاق نظری را کاملاً خدشه‌دار می‌سازد.

از میان این مخالفان، می‌توان از محقق حلی^{۲۶۶}، فاضل آبی^{۲۶۷}، شهیدثانی^{۲۶۸}، مقدس اردبیلی^{۲۶۹}، فیض کاشانی^{۲۷۰}، محقق خویی^{۲۷۱}، امام خمینی^{۲۷۲}، گلپایگانی^{۲۷۳}، تبریزی^{۲۷۴} و مکارم

۲۶۳ شیخ مفید، المقنعة، ص ۷۹۱؛ شیخ طوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۷۱۰؛ شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۸، ص ۱۶۴؛ قاضی ابن براج، المذهب، ج ۲، ص ۵۳۴؛ ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۴۷۱؛ حلبی، الکافی فی الفقه، ص ۴۱۰؛ سائر، المراسم العلویة و الأحکام النبویة، ص ۲۵۷؛ ابن حمزه، الوسيلة، ص ۴۱۴؛ ابن زهره، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، ص ۴۲۷؛ علامه حلی، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإیمان، ج ۲، ص ۱۷۶؛ علامه حلی، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۹، ص ۲۰۲؛ همو، تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین، ص ۱۸۶؛ حلی (یحیی)، الجامع للشرائع، ص ۵۵۷؛ ابن-فهد، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۵، ص ۶۳؛ فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۲، ص ۲۲۹؛ کیدری، إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، ص ۵۱۹؛ صیمری، غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۳۳۰-۳۲۹؛ شهید اول، غایة المرام فی شرح نکت الإرشاد، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۱۹؛ ابن طیّ فقحانی، الدر المنضود، ص ۲۹۸؛ طباطبایی، ریاض المسائل (ط-الحديثة)، ج ۱۶، ص ۲۸؛ سبزواری، مذهب الأحکام، ج ۲۷، ص ۳۱؛ تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - الحدود، ص ۳۵۲؛ مومن قمی، مبانی تحریر الوسيلة - کتاب الحدود، ص ۴۰۳؛ روحانی، منهاج الصالحین، ج ۳، ص ۲۷۵.

۲۶۴ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۰؛ صیمری، غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۳۲۹.

۲۶۵ شریف مرتضی، الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۵۱۵؛ ابن زهره، همان، ص ۴۲۶.

۲۶۶ شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، ص ۱۴۹ و المختصر النافع فی فقه الإمامیة، ج ۱، ص ۲۱۹.

۲۶۷ کشف الرموز، ج ۲، ص ۵۶۳.

شیرازی^{۲۷۵}، نام برد. به عنوان نمونه، شهیدثانی در کتاب مسالک پس از نقل برخی از آرای مختلف پیرامون مسأله و این که تنها اتفاق نظر موجود در این باره، آن است که به قواد ۷۵ ضربه تازیانه زده می‌شود، چنین اظهار نظر می‌کند که: «کار مناسب در این باره را ابن‌جنید انجام داده است که به ذکر تنها روایتی که در این باره وجود دارد، اکتفا نموده است»^{۲۷۶}. ناگفته نماند که قانون مجازات ایران، مصوب ۱۳۷۵، نیز در ماده‌ی ۱۳۸ خود و به هنگام برشمردن مجازات مترتب بر قیادت، «تشهیر» قواد را جزو کیفرهای او برنمی‌شمارد و در قانون جدید (مصوب ۱۳۹۲) هم که فصل سوم از کتاب حدود را بدان اختصاص داده، به تشهیر قواد، اشاره‌ای نمی‌کند.

به هر حال، اگرچه نمی‌توان قول به مشروعیت تشهیر قواد را به «اجماع فقیهان امامیه» نسبت داد، اما بدون تردید، وجود «شهرت فتوائی فقه‌ای امامیه» در این امر، قابل ردّ نمی‌باشد. در مورد فقه دیگر مذاهب اسلامی نیز گفتنی است که فقیهان عامه، بحث مجزایی را به «جرم قیادت»، اختصاص نداده‌اند و تنها، تعداد انگشت‌شماری از فقیهان حنبلی و حنفی، بدان اشاره کرده و در ضمن آن، با تعبیر «ینبغی»، قول به مشروعیت «تشهیر قواد» را نیز برگزیده‌اند^{۲۷۷}. حجاوی در این رابطه می‌نویسد: «زن قواد که زنان و مردان را به فساد می‌کشاند، کمترین کیفری که وجوباً می‌بایست متحمل گردد، این است

۲۶۸ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - كلاتر)، ج ۹، ص ۱۶۴ و همو، مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۱۴، ص ۴۲۳-۴۲۲.

۲۶۹ مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۳، ص ۱۲۷-۱۲۶.

۲۷۰ مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۷۶.

۲۷۱ مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۳۹.

۲۷۲ تحرير الوسيلة، ج ۲، ص ۴۲۵.

۲۷۳ الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۲، ص ۹۷-۹۶.

۲۷۴ أسس الحدود و التعزيرات، ص ۲۲۳-۲۲۱.

۲۷۵ درس خارج فقه (کتاب الحدود و الديات)، جلسه ۳۰۶.

۲۷۶ شهیدثانی، مسالک الافهام، همان.

۲۷۷ الحجاوی (حنبل)، الإقناع فی فقه الإمام أحمد بن حنبل، ج ۴، ص ۲۷۳؛ البهوتی (حنبل)، كشف القناع عن متن الإقناع، ج ۶،

ص ۱۲۸؛ مصطفى السیوطی الرحیبانی (حنبل)، مطالب أولى النهی فی شرح غایة المنتهی، (دمشق: المکتب الإسلامی، ۱۹۶۱م)،

ج ۶، ص ۲۲۶؛ زحیلی (حنفی)، الفقه الإسلامی و ادلته، ج ۷، ص ۵۲۲.

که به تعداد زیادی تازیانه خورده و نیز شایسته است که تشهیر شود به گونه‌ای که خبرش بین مردم، پخش شود و سوار مرکب شده و ندا داده شود که (او مرتکب چنین جرمی گردیده) و این واکنش کیفری، از بزرگترین اموری است که مطابق مصلحت می‌باشد»^{۲۷۸}.

۲- ۵- تبیین مبانی فقهی تشهیر در قیادت

در خصوص ادله و مبانی فقهی مشروعیت تشهیر قواد باید گفت که در مورد «چگونگی مجازات مرتکب جرم قیادت»، تنها یک روایت در متون روایی شیعه‌ی اثنی‌عشری، وجود دارد که از طریق عبدالله بن سنان نقل گردیده اما در این روایت، هیچ اشاره‌ای به «تشهیر» قواد نشده و تنها از کیفر وی به روش «تازیانه‌زدن و تبعید»، سخن رفته است. این همه، افزون بر ضعف سندی‌ای است که -به خاطر وجود فردی بنام «محمد بن سلیمان» در سلسله راویان، که مشترک بین دو فرد تقه و غیرتقه می‌باشد - از جانب برخی اندیشمندان اسلامی، درباره‌ی این روایت، ادعا شده است^{۲۷۹}. لیکن با توجه به اینکه اثبات خلاف این ادعای ضعف، به دلیل نبود هیچ گونه اشاره‌ای به «تشهیر» قواد در متن آن روایت، ثمری در برخواهد داشت؛ باید بحث را به گونه‌ای دیگر، دنبال نمود. بنابراین، تنها به آوردن متن آن، اکتفا می‌کنیم و دلیل فقهی مشروعیت تشهیر قواد را به نحو دیگری پی‌می‌گیریم.

در روایت عبدالله بن سنان آمده است که: «به امام صادق (ع) گفتم مرا از حدّ قوادّ خبر دهید. فرمودند: قواد، حدّ ندارد؛ آیا اجرت نمی‌گیرد که راهنمایی و قیادت کند؟ عرض کردم: فدایت شوم، او بین مرد و زن، جمع می‌کند تا مرتکب حرام شوند. فرمودند: آن فردی را می‌گویی که بین مرد و زن، جمع می‌کند تا مرتکب حرام شوند؟ گفتم: بله. فرمودند: به مقدار سه‌چهارم حد زناکار، یعنی ۷۵ ضربه،

۲۷۸ الحجاوی (حنبلی)، همان: «و القوادة التي تفسد النساء والرجال - أقل ما يجب عليها الضرب البلیغ و ینبغی شهرة ذلك بحيث یستفیض فی النساء والرجال و إذا أركبت دابة و ضمت علیها ثیابها و نودی علیها: هذا جزاء من یفعل کذا و کذا کان من أعظم المصالح».

۲۷۹ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۳، ص ۱۲۷-۱۲۶؛ موسوی خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۳۹؛ تبریزی، أسس الحدود و التعزیرات، ص ۲۲۳-۲۲۱.

تازیانه زده شده و از شهری که در آن سکونت دارد، تبعید می‌گردد»^{۲۸۰}. در همین راستا و با عنایت به عدم وجود هیچ گونه تصریحی به تشهیر قواد در روایت مزبور، می‌گوئیم: غالب طرفداران نظریه‌ی «مشروعیت تشهیر قواد»، دلیل این فتوای خویش را بیان نکرده و به ضرورت چنین معرفی عمومی‌ای اشاره ننموده‌اند؛ اما با عنایت به اینکه از یک سو، در روایت یادشده، تنها از عقوبت قواد به طریق «ضرب تازیانه» و «نفی بلد»، سخن رفته ولی مشهور فقیهان، علاوه بر این دو کیفر، به «تشهیر» وی نیز رأی داده‌اند؛ و از سوی دیگر، می‌دانیم که فقیهان امامیه، با توجه به شأن علمی و تقوایی که دارند، هرگز از جانب خود و از روی مظانّ و قیاس و استحسانات خویش، سخنی نرانده و به دین، نسبت نمی‌دهند؛ لذا این علم و اطمینان، حاصل می‌گردد که در رابطه با «تشهیر قواد» روایتی نزد ایشان وجود داشته و مستند رأی آنان بوده است که سلف ایشان، آن را شفاهاً از خود ائمه معصومین(ع) شنیده‌اند یا از طریق معتبر دیگری به ایشان رسیده است، هر چند ما اکنون به آن روایت، دسترسی نداریم^{۲۸۱}. به ویژه اینکه، چنین فتوایی در کتب قدمای امامیه که بر آن بودند تا در متن کتابهای خویش تنها مسائل مأثوره از ائمه‌ی معصومین(ع) را نقل کنند، به چشم می‌خورد^{۲۸۲}.

آیت الله فاضل لنکرانی در این خصوص می‌نویسند: «اما در مورد تراشیدن سر قواد و تشهیر او در بین مردم، باید گفت که مشهور امامیه که در میان ایشان ابن ادریس نیز وجود دارد - که به خبر واحد، عمل نمی‌کند بلکه فقط به روایات قطعی عمل می‌نماید - بدان حکم کرده‌اند بلکه از کتاب الانتصار و نیز کتاب غنیة النزوع، بر این امر، نقل اجماع شده است؛ و چون روایت یادشده از این حیث، خالی از دلالت می‌باشد؛ بنابراین، این فتوای مشهور، حاکی از وجود دلیل معتبری است که دلالت بر

۲۸۰ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۱۷۱، باب ۵، ح ۱؛ محمد کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۶۱، ح ۱۰؛ شیخ طوسی، التهذیب، ج ۱۰، ص ۶۴، ح ۲۳۵: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أخبرني عن القواد ما حدّه؟ قال لا حدّ علی القواد، أليس إنّما يعطى الأجر علی أن يقود؟! قلت: جعلت فداك إنّما يجمع بین الذکر والأُنثی حراماً، قال ذاك المؤلّف بین الذکر والأُنثی حراماً؟ فقلت: هو ذاك، قال يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزانی خمسة و سبعین سوطاً، و ینفی من المصر الذی هو فیّه».

۲۸۱ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۴۱، ص ۴۰۰؛ مؤمن قمی، مبانی تحریر الوسیلة کتاب الحدود، ص ۴۰۴-۴۰۳؛ سبزواری، مهذب الأحکام، ج ۲۷، ص ۳۱؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحدود، ص ۳۵۲.

۲۸۲ منتظری، کتاب الحدود، ص ۱۹۱.

این معنا می‌کند، خصوصاً با توجه به نظر موافق ابن ادریس با این دو حکم. همین مقدار، برای حکم به «تشهیر و تراشیدن سر قواد»، از نظر فقهی، کفایت می‌کند»^{۲۸۳}. آیت الله حسینعلی منتظری و محمد مؤمن قمی نیز شبیه همین تعبیر و توجیه را آورده‌اند^{۲۸۴}. آیت الله جعفر سبحانی هم با حجت دانستن شهرت فتوایی قدما، قول به تشهیر قواد را پذیرفته‌اند^{۲۸۵}. از نظر ایشان، با عنایت به اینکه کتب فقهای قرن چهارم و پنجم، همچون صدوقین، شیخ مفید و شیخ طوسی، به اسلوب فقه منصوص (فقه مأثور) نوشته شده و فتوای موجود در متن آنها، به عینه، متن روایات -البته بدون ذکر سند آنها- می‌باشد؛ لذا اگر شهرت فتوایی در خصوص یک مطلب، در بین این طبقه از فقهای قدیم امامیه، وجود داشته باشد، در حقیقت، گویای وجود یک یا چند روایت ویژه در همان موضوع می‌باشد که بدست ما نرسیده است. از این رو، چنین «شهرت فتوایی‌ای» در حقیقت، «شهرت عملی» می‌باشد که در حجیت آن نیز تردیدی وجود ندارد^{۲۸۶}. خاطرنشان می‌شود که مرحوم آیت الله بروجردی -استاد آیت الله سبحانی- روش خاصی در فقه ابداع نمودند مبنی بر اینکه تکیه بر آرای قدمای اصحاب که از نظر زمانی به عصر ائمه نزدیک‌اند و شهرت فتوایی در میان آنها، می‌تواند نشان دهنده شهرت فتوایی در میان خود اصحاب ائمه باشد و شهرت یک حکم در بین اصحاب ائمه نیز می‌تواند بیانگر صحت فتوا و مطابقت آن با رای امام باشد. زیرا شهرت مزبور، در منظر امام بوده و هیچ گونه ردعی از آن برای ما ثابت نشده است. برای مثال مرحوم صدوق که از نظر ایشان از طبقه‌ی دهم قرار دارد، با اصحاب امام حسن عسکری (ع) که از طبقه هفتم واقع می‌شوند، تنها دو طبقه فاصله دارد؛ بنابراین شهرت فتوایی در میان فقهای هم عصر صدوق، می‌تواند به تلقی حکم از اصحاب آن حضرت مستند باشد. مرحوم آقای بروجردی، نه تنها عمل مشهور را کاشف از حجیت خبر می‌دانند، بلکه با فتوای قدما در متون فقهی آنان چون الهدایه، المقنعه و امثال آن، مانند روایت برخورد می‌کنند و بر این نظر هستند که از آنجا که

۲۸۳ فاضل لنکرانی، همان.

۲۸۴ منتظری، همان؛ محمد مؤمن قمی، همان.

۲۸۵ درس خارج فقه، تقریر: سیداسحاق حسینی، سال تحصیلی ۹۰-۸۹، مورخه ۸۹/۱۱/۲۷.

۲۸۶ جعفر سبحانی، المحصول فی علم الاصول، (قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۴ق)، ج ۳، ص ۲۱۳.

این فقها همیشه به متن روایات فتوا می‌دادند، یعنی برای فتوا، متن روایات را ذکر می‌نمودند، بنابراین، اگر در کلمات آنان فتوایی بود که روایتی مطابق آن در جوامع حدیثی موجود در بین ما، نیست، این نشان می‌دهد که روایتی بوده، ولی به دست ما نرسیده و در حوادث پیش آمده، از بین رفته است.^{۲۸۷}

با این مبنا، جایی برای اجرای «قاعده‌ی درء»^{۲۸۸}، که برخی از مخالفین تشهیر قواد، به استناد عدم کفایت «شهرت فتوائی» برای اثبات چنین امری، بدان تمسک جسته‌اند^{۲۸۹}؛ وجود ندارد. چرا که قاعده‌ی درء، در موارد وجود شک، قابل اجراست حال اینکه با وجود چنین دلیل شرعی، یعنی «شهرت فتوائی که به منزله‌ی شهرت عملی است»، جایی برای شک، وجود نخواهد داشت تا بتوان به استناد قاعده‌ی «تدرء الحدود بالشبهات»، حکم به عدم مشروعیت تشهیر قواد، نمود. البته اگر، همچون غالب اصول‌دانان امامیه^{۲۹۰}، حجیت «شهرت فتوائی» را، هر چند که در بین قداما باشد، نپذیریم، به سبب عدم وجود هیچ دلیل دیگری مبنی بر مشروعیت «تشهیر قواد»، حکم بدان مشکل خواهد شد.

گذشته از آنچه در خصوص استناد به «شهرت فتوائی» بر مشروعیت تشهیر قواد، آورده شد؛ توجه به این نکته نیز لازم می‌نماید که همچنان که پیشتر مورد اشاره قرار گرفت، برخی از فقیهان عامه، دلیل فقهی و مبنای مشروعیت تشهیر قواد را «اقتضای مصلحت بر چنین تعریف و تشهیری»، دانسته‌اند.^{۲۹۱}

۲۸۷ ر.ک: همان، صص ۲۱۵-۲۱۴؛ جعفر سبحانی، المبسوط فی اصول الفقه، اول، (قم: مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۳۱ق)، ج ۳، صص ۲۳۸-۲۳۶.

۲۸۸ برگرفته از روایت نبوی(ص) «إدراء الحدود بالشبهات» حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۴۷، باب ۲۴، ح ۴؛ البیهقی، السنن الکبری، ج ۸ ص ۲۳۸.

۲۸۹ گلپایگانی، الدر المنضود فی احکام الحدود، ج ۲، ص ۹۷-۹۶.

۲۹۰ شیخ مرتضی انصاری، فرائد الأصول، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا)، ج ۱، ص ۱۰۷؛ آخوندخراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۹۲؛ سیدمحمد تقی حکیم، الأصول العامة، (قم: مجمع جهانی اهل البيت(ع)، ۱۴۱۸ق)، ص ۲۱۶؛ مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶۵.

۲۹۱ الحجاوی(حنبلی)، الإقناع فی فقه الإمام أحمد بن حنبل، ج ۴، ص ۲۷۳؛ بهوتی(حنبلی)، كشف القناع عن متن الإقناع، ج ۶، ص ۱۲۸.

یعنی یکی از مواردی که مصلحت عموم افراد جامعه، اقتضای حکم به جواز انجام آن را دارد، این است که «مرتکب قیادت» در بین مردم، تشهیر شده و به آنها شناسانده شود. چرا که عدم شناخت عموم مردم نسبت به چنین فردی، که برای ارتکاب فحشا بین افراد، میانجی‌گری می‌کند و در جهت اغفال، فریب و انحراف زنان و مردان و دختران و پسران ناآگاه، خوش باور و ساده لوح تلاش می‌کند، موجب خواهد شد تا آنها نیز در دام او بیافتند و بدیهی است که این امر، به نوبه‌ی خود، موجبات از هم-پاشیدگی کانون خانواده‌ها را فراهم خواهد آورد. به ویژه اینکه، امروزه قوادی یک جرم سازمان‌یافته است که از طرق مختلف و با استفاده از ابزارهای ارتباطی مدرن، در حد وسیع، برای تأمین تقاضای بازار جهانی فحشا و رونق بخشیدن به صنعت روسپی‌گری، حتی در قالب قاچاق زنان فریب‌خورده جهت فحشا، انجام می‌گیرد و به همین سبب، این امر، به یک بحران اجتماعی و حتی بین‌المللی، تبدیل شده است. همه‌ی این تعبیر، گویای آن است که «تشهیر قواد» در همه‌ی موارد آن، روا نبوده بلکه در صورتی که به سبب تکرار بیشتر عمل، فساد او گسترده شده و بیم آن برود که دیگر مردان، زنان، پسران و دختران جوان و بی‌تجربه و بعضاً گرفتار مشکلات و نابسامانی‌های روحی و خانوادگی را نیز با وسوسه و وعده‌های دروغین و سراب‌نمایی خود شکار کنند و به مراکز فحشا در داخل یا خارج از کشور، انتقال داده و به فساد بکشاند؛ در صورت صلاح‌دید حاکم شرع، می‌توان او را تشهیر نموده و به عموم افرادی که در معرض بزه‌دیده‌گی از جانب او قرار دارند، معرفی کرد.

حاصل کلام اینکه، به نظر می‌رسد با توجه به ذیل روایاتی که در باب تشهیر شاهد زور آورده شد، یعنی آن قسمت از این روایات که دلیل مشروعیت تشهیر مرتکب شهادت زور را با محوریت «زور و فریب موجود در آن»، «ضرورت شناخت مردم نسبت به شاهد مزور و فریبکار، جهت از بین بردن فرصت تکرار آن جرم توسط وی و جلوگیری از بزه‌دیده‌ساختن و فریب دیگر افراد»، معرفی کرده است و نیز دقت در تناسب بین موضوع مربوطه و حکم آن، چنین استدلالی، صحیح باشد. یعنی اگر به تشخیص حاکم شرع یا نماینده‌ی قانونی وی، مصلحت عموم افراد جامعه در اطلاع یافتن آنان نسبت به فرد قواد باشد، حاکم شرع می‌تواند حکم به تشهیر و شناساندن وی به ایشان نماید. بدیهی است که چنین مصلحتی در مورد قوادان حرفه‌ای و معتاد به ارتکاب چنین جرمی، وجود داشته و نمی-

توان در خصوص فردی که برای بار اول و به نحو اتفاقی، مرتکب این جرم گردیده است، چنین کیفری را اعمال نمود.

۲-۶. تشهیر در محاربه و مبانی فقهی آن

«محاربه» از مصادیق بارز جرایم خشن است که اکثر فقیهان امامیه، آن را به «کشدن سلاح یا تجهیز و یا حمل آن، جهت ترساندن مردم»، معنا کرده‌اند^{۲۹۲}. تعاریف فقهی عامه نیز از «محاربه»، مختلف اما نزدیک به هم، می‌باشد. فقیهان شافعی، بر این باورند که «محاربه یعنی اقدام آشکار و معاندانه‌ی هر گروه یا فرد مکلف (اعم از مسلمان، ذمی و مرتد)، برای گرفتن مال یا کشتن یا ترساندن مردم، با اتکا بر هیبت خود، در جایی که امکان فریادخواهی برای آنها وجود نداشته باشد»^{۲۹۳}. مالکیه نیز می‌گویند: «هر کس که با کشدن اسلحه بر روی مردم یا بدون استفاده از آن، در جایی که امکان فریاد و کمک‌خواهی برای آنها نباشد، درصدد آید تا آنها را بکشد یا اموالشان را غارت کند یا به ناموسشان تعرض نماید یا فقط راهشان را ببندد یا ایجاد رعب و وحشت کند، محارب است»^{۲۹۴}. حنبلی‌ها معتقدند که: «محارب، کسی است که با کشدن اسلحه، آشکارا و با قهر و غلبه، راه را بر مردم ببندد و به اموال یا جان ایشان، تعرض نماید و آن را غصب کند یا ایشان را بکشد»^{۲۹۵}. فقیهان حنفی

۲۹۲ شیخ طوسی، الخلاف، ج ۵، ص ۴۵۷؛ محمد بن مکی عاملی (شهید اول)، الدروس الشرعية فی فقه الإمامية، دوم، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق)، ج ۲، ص ۵۹؛ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص ۵۶۴؛ امام خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۴۴۳؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۳۱۸.

۲۹۳ محمد الخطیب الشربینی (شافعی)، مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج، (بیروت: دار الفکر، بی‌تا)، ج ۴، ص ۱۸۰؛ الخن (شافعی)، الفقه المنهجي علی مذهب الإمام الشافعی، ج ۸، ص ۸۲.

۲۹۴ محمد بن احمد بن عرفه الدسوقي (مالکی)، حاشية الدسوقي علی الشرح الكبير، (مصر: بی‌نا، ۱۱۹۷ق)، ج ۴، ص ۳۴۸؛ خلیل بن إسحاق الجندی (مالکی)، مختصر العلامة خلیل، (محقق: أحمد جاد)، اول، (مصر: دار الحديث، ۱۴۲۶ق)، ص ۲۴۵؛ القرافي (مالکی)، الذخيرة، ج ۱۲، ص ۱۲۳؛ محمد علیش، منح الجلیل شرح علی مختصر سید خلیل، (بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۹ق)، ج ۴، ص ۱۰۱؛ ابن رشد القرطبی، البیان و التحصیل، ج ۱۶، ص ۳۸۵.

۲۹۵ ابن قدامة، المغنی فی فقه الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی، ج ۱۰، ص ۲۹۷؛ البهوتی، کشف القناع عن متن الإقناع، ج ۶، ص ۱۵۰؛ ابن مفلح المقدسی (حنبلی)، المبدع شرح المقنع، ج ۹، ص ۱۳۰.

نیز چنین اظهار نظر می‌کنند که: «هر گاه فرد یا گروهی، با کشیدن اسلحه بر روی مردم یا بدون استفاده از آن، با قهر و غلبه و به قصد بستن راه مردم مسلمان یا ذمی، یا گرفتن اموال ایشان و یا کشتن آنها، خروج کند، محارب، قلمداد می‌گردد»^{۲۹۶}.

۲- ۶- ۱. تشهیر در محاربه

ماوردی، از فقیهان مشهور شافعیه افزون بر آنچه به استناد نص صریح آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی مائده^{۲۹۷}، به عنوان مجازات حدی، یعنی «قتل یا صلب یا قطع دست و پا به صورت مخالف یا نفی بلد»، که در مورد محارب و مفسد فی الارض، اجرا می‌شود، «تشهیر» مرتکب محاربه و افساد فی الارض را نیز به عنوان کیفری مستقل برای آنان تجویز نموده است^{۲۹۸}. او در این رابطه می‌نویسد: «محارب و مفسد فی الارض و قطاع الطريق، پس از اینکه با قطع دست و پا به صورت مخالف، مجازات گردید، دیگر در بین عموم مردم، تشهیر نمی‌شود مگر اینکه حاکم شرع بفهمد که به صرف این کیفر، او و جرم و مجازاتش در بین هم‌کیشان خود از اهل فساد، تشهیر پیدا نکرده باشد که در چنین صورتی، هیچ اشکالی ندارد که وی را در بین آنها تشهیر کند»^{۲۹۹}.

۲۹۶ محمد بن محمد الرومی البابرتی (حنفی)، العنایة شرح الهدایة، (بیروت: دارالفکر، بی‌تا)، ج ۷، ص ۴۱۷؛ علاء الدین أبو بکر بن مسعود الکاسانی (حنفی)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، دوم، (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق)، ج ۷، ص ۹۱

۲۹۷ اشاره است به آیه‌ی «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ: کیفر آنها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی‌خیزند، و اقدام به فساد در روی زمین می‌کنند، فقط این است که اعدام شوند یا به دار آویخته گردند یا دست و پای آنها، به عکس یکدیگر، بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند. این رسوایی آنها در دنیاست و در آخرت، مجازات عظیمی دارند».

۲۹۸ ماوردی (شافعی)، الحاوی الکبیر فی فقه الشافعی، ج ۱۳، ص ۳۶۳.

۲۹۹ همان: «وَلَا يُشْهَرُ بَعْدَ قَطْعِهِ، لِأَنَّهُ زِيَادَةُ نَكَالٍ بَعْدَ اسْتِيفَاءِ الْحَدِّ، إِلَّا أَنْ يَرَى الْإِمَامُ أَنَّ قَطْعَهُ لَمْ يَشْتَهَرْ فِي أَهْلِ الْفَسَادِ فَلَا بُاسَ أَنْ يُشْهَرَ قَدْرَ مَا يَشْتَهَرُ فِيهِمْ حَالَهُ».

دسته‌ی کثیری از ایشان نیز «تشهیر» آنان را نه به صورت معمول گرداندن در بین عموم مردم، بلکه در قالب «صَلَب»، مطرح ساخته و معتقدند که مقصود از به صلیب کشیدن محارب و مفسد فی الارض، «تشهیر» و معرفی عمومی چنین مجرمانی است و به عبارت دیگر، «تشهیر» این دسته از مجرمان، با روش خاص «صَلَب»، صورت می‌پذیرد تا در پی آن، هم مجازات مجرم رخ دهد و هم اینکه او به عموم افراد در تعامل با وی، معرفی و شناسانده شود. حتی گروهی از فقیهان عامه بر این باورند که مرتکب افساد فی الارض و محارب، تا زمانی در بالای صلیب می‌ماند که از نظر عرف، «تشهیر» او رخ دهد چرا که به اعتقاد این دسته از فقهاء، «مقصود اصلی از به صلیب کشاندن آنان، تشهیر و معرفی عمومی‌شان می‌باشد»^{۳۰۰}. چند تن از فقهای امامیه، از جمله فاضل هندی و صاحب جواهر نیز همین باور را داشته و معتقدند که «صَلَب» در محاربه و افساد فی الارض، «مجازات» نبوده بلکه شارع مقدس، تنها به منظور «تشهیر و معرفی عمومی آنها» چنین اقدامی را تدبیر نموده است^{۳۰۱}.

توضیح مطلب اینکه از نگاه برخی فقیهان عامه و خاصه، توجه به واژه‌ی «أو» در آیه‌ی مربوط به مجازات محاربین و مفسدین فی الارض^{۳۰۲}، که حاکی از تفاوت قتل با صَلَب می‌باشد؛ گویای این مطلب است که این دسته از مجرمان، در صورتی که به تشخیص قاضی، مستحق کیفر به

۳۰۰ ابن قدامة (حنبل)، الشرح الكبير، ج ۱۰، ص ۳۰۰؛ همو، المغنی، ج ۱۰، ص ۲۹۹؛ همو، الکافی فی فقه ابن حنبل، ج ۴، ص ۶۷؛ ابن مفلح المقدسی (حنبل)، المبدع شرح المقنع، ج ۹، ص ۱۳۰؛ السیوطی الرحیبانی (حنبل)، مطالب أولى النهی فی شرح غایة المنتهی، ج ۶، ص ۲۵۲؛ عمر الخرقی (حنبل)، مختصر الخرقی علی مذهب ابی عبد الله أحمد بن حنبل الشیبانی، (مصر: دار الصحابة للتراث، ۱۴۱۳ق)، ص ۱۳۶؛ البهوتی (حنبل)، کشف القناع عن متن الإقناع، ج ۶، ص ۱۵۰؛ موسی الحجاوی (حنبل)، زاد المستقنع فی اختصار المقنع، (عربستان سعودی: دار الوطن، بی‌تا)، ص ۲۲۳؛ البایرتی (حنفی)، العنایة شرح الهدایة، ج ۷، ص ۴۱۸؛ ابن مودود الموصلی (حنفی)، الاختیار لتعلیل المختار، (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق)، ج ۴، ص ۱۲۲؛ ابن نجیم (حنفی)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۵، ص ۷۴؛ سرخسی (حنفی)، المبسوط، ج ۹، ص ۳۴۸.

۳۰۱ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص ۵۹۲؛ فاضل هندی، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، ج ۱۰، ص ۶۴۸؛ لنگرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - الحدود؛ ص ۶۷۰؛ سید محمد سعید طباطبایی حکیم، مسائل معاصرة فی فقه القضاء، دوم، (نجف اشرف: دار الهلال، ۱۴۲۷ق)، ص ۵۷.

۳۰۲ ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (مَائِدَة، آیه ۳۳)).

شیوهی «صَلَب» باشند، می‌بایست در حال حیات و به صورت زنده، به صلیب کشانده شوند^{۳۰۳}. در مقابل، بعضی از فقیهان، به دلایل مختلف از جمله، تقدم لفظ «يُقْتَلُوا» بر لفظ «يُصَلَّبُوا» و عقوبت زیادی در صورت صلب در حالت زنده، معتقدند که محارب و مفسد فی الارض، ابتدا کشته شده و سپس، در ادامه، به صلیب زده می‌شود^{۳۰۴}. حال، مطابق نظر این دسته‌ی اخیر از فقهاء، «کشتن آنان»، به عنوان «مجازات» و «به صلیب کشاندن‌شان» به عنوان کیفری تکمیلی اما فقط به قصد «تشهیر و اطلاع رسانی عمومی وی»، و نه به منظور مجازات این بزه‌کاران، انجام می‌پذیرد.

سرخسی، فقیه مشهور حنفی، در این رابطه می‌نویسد: «با قتل محارب، معنای بازدارندگی و کیفر، تحقق می‌یابد و سپس او را به صلیب می‌کشند تا تشهیر شده و دیگران نیز عبرت بگیرند»^{۳۰۵}. ابن قدامه‌ی حنبلی نیز می‌گوید: «(صَلَب) بدین منظور تشریع شده است تا برای دیگران، بازدارنده بوده و خود مجرم نیز تشهیر گردد و چنین هدفی، در صورتی محقق می‌شود که مجرم، پس از آن که کشته شد، به صلیب کشانده شود»^{۳۰۶}. قانونگذار ایران در ماده‌ی ۳۶ مجازات اسلامی (مصوب ۹۲)، تشهیر به روش انتشار حکم محکومیت را به دو بخش انتشار حکم محکومیت در «رسانه‌ی محلی» و «رسانه‌ی ملی» دسته‌بندی کرده و انتشار حکم در رسانه‌های محلی را، در صورتی که موجب اخلال در نظم یا امنیت نشود، منحصر به سه مورد نموده است که از جمله‌ی آنها، مرتکبین «محاربه و افساد فی الارض» می‌باشند که مطابق مفاد این ماده، آنان را به طریق انتشار حکم محکومیت‌شان در «رسانه‌ی محلی»، تشهیر می‌کنند. این ماده از مجازات اسلامی ایران مقرر می‌دارد: «انتشار حکم محکومیت قطعی در جرائم موجب حد محاربه یا افساد فی الارض یا تعزیر تا درجه‌ی چهار و نیز کلاهبرداری

۳۰۳ شیخ مفید، المقنعة، ص ۸۰۵؛ ابن ادریس حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۵۰۹؛ الکاسانی (حنفی)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ج ۷، ص ۹۵؛ الغنیمی المیدانی (حنفی)، اللباب فی شرح الکتاب، ج ۳، ص ۲۱۲.

۳۰۴ ابن قدامة (حنبل)، الشرح الکبیر، ج ۱۰، ص ۳۰۱؛ البهوتی (حنبل)، کشاف القناع عن متن الإقناع، ج ۶، ص ۱۵۰؛ ابن حمزه، الوسيلة إلى نیل الفضيلة، ص ۲۰۶.

۳۰۵ سرخسی (حنفی)، المبسوط، ج ۹، ص ۳۴۸.

۳۰۶ ابن قدامة، همان، ص ۲۹۹.

بیش از یک میلیارد (۱۰۰۰۰۰۰۰۰) ریال، در صورتی که موجب اخلال در نظم یا امنیت جامعه نباشد، در یکی از روزنامه‌های محلی در یک نوبت انجام می‌شود».

در ماده‌ی ۲۰ آئین نامه‌ی نحوه‌ی اجرای احکام قصاص، رجم، قتل، صلب، اعدام و شلاق نیز در خصوص اجرای احکامی که منجر به سلب حیات انسانی می‌شود، آمده است: «در صورت صلاحدید مقام قضائی مجری حکم، از مراسم اجرای حکم توسط مسئولین زندان یا مأمورین انتظامی حسب مورد فیلم‌برداری یا عکس‌برداری شده و عکس‌ها یا فیلم‌ها در پرونده‌ی محکوم بایگانی می‌شود و خبر اجرای حکم با ذکر نوع جرم و خلاصه‌ی رأی دادگاه در روزنامه‌ها منتشر می‌گردد. در موارد استثنائی که به تشخیص رئیس قوه‌ی قضائیه یا مقامات مجاز از طرف ایشان مصلحت ایجاب کند، عکس محکوم در حال اجرای حکم توسط رسانه‌های گروه برای اطلاع عموم انتشار می‌یابد». لازم به ذکر است که اگر «افساد فی الارض»، از نوع «فساد مالی و اقتصادی» باشد، این عنوان مجرمانه و مبانی فقهی جواز یا عدم جواز «تشهیر» مرتکبین آن، عنوان مستقلى است که به دلیل اهمیت آن، در مباحث آتی و به صورت مجزا، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲-۶-۲. تبیین مبانی فقهی تشهیر در محارب

با وجود اینکه غالب فقیهانی که به نحوی، به «تشهیر محارب» اشاره کرده‌اند، مبنای شرعی و علت مشروعیت این کار را بیان ننموده‌اند؛ اما ماوردی، فقیه مشهور شافعی، مبانی فقهی جواز «تشهیر» محارب و مفسد فی الارض را «اقتضای مصلحت عمومی» دانسته و معتقد است که چنین کیفری در مورد این مجرمان در صورتی مشروعیت می‌یابد که حاکم شرع، مصلحت را در انجام این کار ببیند. وی بر این باور است که «محارب، مفسد فی الارض و قطع الطريق، پس از اینکه با قطع دست و پا به صورت مخالف، مجازات گردید، دیگر در بین عموم مردم، «تشهیر» نمی‌شود مگر اینکه حاکم شرع بفهمد که به صرف این کیفر، او و جرم و مجازاتش در بین هم‌کیشان خود از اهل فساد، «تشهیر» پیدا نکرده باشد که در چنین صورتی، هیچ اشکالی ندارد که وی را در بین آنها «تشهیر» کند»^{۳۰۷}.

۳۰۷ ماوردی (شافعی)، الحاوی الکبیر فی فقه الشافعی، ج ۱۳، ص ۳۶۳.

بیشتر نیز دیدیم که قانونگذار ایران، در بخش ابتدایی و پایانی ماده‌ی ۲۰ آئین نامه نحوه‌ی اجرای احکام قصاص، رجم، قتل، صلب، اعدام و شلاق؛ علت اطلاع‌رسانی عمومی در خصوص مجازات صلب و اعدام، با انتشار عکس محکوم در حال اجرای حکم در رسانه‌های عمومی را، که نوعی تشهیر به حساب می‌آید، «مصلحت در انجام چنین کاری» دانسته و مقرر می‌دارد: «...در موارد استثنائی که به تشخیص رئیس قوه‌ی قضائیه یا مقامات مجاز از طرف ایشان «مصلحت» ایجاب کند، عکس محکوم در حال اجرای حکم توسط رسانه‌های گروهی برای اطلاع عموم انتشار می‌یابد».

به روشنی پیداست که مطابق این مبنا، که «تشهیر محارب و مفسد فی الارض» را به نحو مستقل و در تکمیل هر یک از انواع چهارگانه‌ی مجازات حدّی آنها و به صورت «معرفی عمومی در قالب گرداندن بین مردم یا انتشار حکم محکومیت وی یا دیگر روشهای همانند آن»، تجویز می‌کند؛ تشهیر این دسته از مجرمین، زمانی مشروعیت می‌یابد که «مصلحت عمومی»، اقتضای انجام چنین کاری را داشته باشد و احراز چنین مصلحتی، به نظر حاکم شرع و یا نماینده‌ی قضائی ایشان وابسته است. حتی در صورتی که «تشهیر محارب و مفسد فی الارض» را نه به نحو مستقل و در کنار هر یک از انواع چهارگانه‌ی مجازات حدّی آنها بلکه به صورت «آویختن از صلیب» و به عنوان یکی از انواع چهارگانه‌ی مجازات حدّی مورد تصریح آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی مائده، روا بدانیم، باز هم انتخاب این گزینه، به صلاحدید حاکم شرع و به لحاظ اقتضای مصلحت عمومی، واگذار می‌گردد. البته این همه، در صورتی است که ما، همچون دسته‌ای از فقهای امامیه^{۳۰۸}، قائل به تخییری بودن انتخاب یکی از انواع چهارگانه‌ی حد محارب و مفسد فی الارض، یعنی «قتل»، «صلب»، «قطع» و «نفی بلد»، باشیم.

به هر حال، اگر همچون گروهی از فقیهان^{۳۰۹} «به صلیب کشیدن محارب در حال حیات او و به دنبال آن، پائین آوردن وی از بالای صلیب، قبل از اتمام سه روز» را بپذیریم، چون احتمال زنده-

۳۰۸ سَلَّار، المراسم، ص ۲۵۱؛ ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۵۰۵؛ علامه حلی، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۹، ص ۲۵۸؛ محقق حلی، شرایع الإسلام، ص ۳۵۶ و المختصر النافع فی فقه الإمامیه، ص ۳۰۴.

۳۰۹ شیخ مفید، المقنعة، ص ۸۰۵؛ ابن ادریس حلی، همان، ص ۵۰۹؛ الکاسانی (حنفی)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ج ۷، ص ۹۵؛ الغنیمی الميدانی (حنفی)، اللباب فی شرح الکتاب، ج ۳، ص ۲۱۲.

ماندن چنین فردی وجود دارد و به تبع آن، احتمال این می‌رود که وی در آینده، دیگر افراد بزه‌نیده از جانب او را در دام شرارت خود گرفتار کند و عدم آگاهی ایشان به این خصیصه‌ی بزهکاری خطرناک وی، آنان را قربانی سازد، از این رو، برای خنثی‌سازی این امر و سلب توان از او، «تشهیر محارب» با به صلیب کشاندن وی و در قالب مصلوب ساختن در ملأ عام، امری مطلوب خواهد بود. در غیر این صورت، یعنی در فرض مصلوب ساختن محارب و مفسد فی الارض پس از کشتن او، «به صلیب زدن محارب»، از باب «اجرای علنی حدود»، قابل تحلیل خواهد بود نه از باب «تشهیر و به عنوان تدبیری بازدارنده و اقدامی تأمینی».

۲-۷. تشهیر در فساد اقتصادی و مبانی فقهی آن

«فساد اقتصادی و مالی»، اصطلاح نوینی است که امروزه کاربرد فراوانی پیدا کرده و با توجه به نو بودن این عنوان در مباحث جزائی و کیفری، طبیعتاً نمی‌توان وجود تعریف روشنی از آن را در متون فقهی و حقوقی، انتظار داشت. اما با تأمل در منابع روایی و متون فقهی، به ویژه به استناد ادله‌ی تفسیری و فقهی قاعده‌ی حرمت اکل مال به باطل^{۳۱۰} و نیز ممنوعیت اکل سُحت^{۳۱۱}، می‌توان تعریف جامع و مانع فقهی-حقوقی و در عین حال، کلی را از منظر صحیح و از نگاه فقه و حقوق اسلامی، این چنین ارائه نمود که: «فساد مالی و اقتصادی» عبارتست از: «هر گونه تصرف محسوس و نامحسوس

۳۱۰ طوسی، همان، ج ۳، ص ۱۷۹؛ زمخشری، همان، ج ۱، ص ۴۹۲؛ سید محمود آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، اول، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق)، ج ۳، ص ۱۵؛ محمد بن احمد قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، اول، (تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش)، ج ۵، ص ۱۵۰؛ البخاری القنوجی، همان، ص ۱۶۵؛ ابن حجر العسقلانی، همان، ج ۴، ص ۲۸۹؛ سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پنجم، (قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق)، ج ۴، ص ۳۱۷؛ سید روح‌الله موسوی خمینی، کتاب البیع، اول، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۴۲۰ق)، ج ۱، ص ۱۷۷؛ میرزا محمد تقی شیرازی، حاشیه‌ی المکاسب، اول، (قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق)، ج ۲، ص ۱۰۴.

۳۱۱ کلینی، الکافی (ط-دار الحدیث)، ج ۹، ص ۶۸۶.

غیرشرعی یا غیرعقلانی، در اموال خود یا دیگری» که این امر در سه عرصه‌ی «درآمد»، «ذخیره»^{۳۱۲} و «مصرف» مال، و توسط اشخاص «حقیقی» و «حقوقی»، قابل تحقق است.

همچنان که از تعریف فوق، به روشنی پیداست، فساد مالی و اقتصادی، عنوان عامی است که هم می‌تواند در مورد اموال عمومی به وقوع بپیوندد و هم در مورد اموال و دارائی خصوصی اشخاص. حال، چنانچه فساد مالی، از نوع اول یعنی در محدوده‌ی اموال عمومی و دولتی باشد، در ادبیات حقوق موضوعه‌ی کنونی، از آن تحت عنوان جزئی «جرائم اقتصادی» نام می‌برند؛ همچنانکه، برای مفاسد و جرایم مالی در حیطه‌ی اموال خصوصی، در همین نظام، معمولاً از اصطلاح خاص «جرائم علیه اموال» استفاده می‌شود^{۳۱۳}. شایان توجه است که امروزه به دلیل کثرت استعمال تعبیر «فساد مالی و اقتصادی» در خصوص معنای اول از بین این دو معنای یادشده، هنگامی که عنوان مجرمانه‌ی فساد اقتصادی به طور مطلق و بدون هیچ قید و توضیحی بکار برود، در عرف حقوقی و فقهی، همین معنای اول، یعنی جرایم علیه حقوق مالی دولت، را متبادر می‌سازد. پس موضوع جرایم اقتصادی، اموال است منتها اموال گاهی متعلق به اشخاص حقیقی و افراد خاص است و گاهی متعلق به دولت یا تمامی جامعه می‌باشد. جرایم اقتصادی، جرایم علیه اموال است اما منظور از اموال در اینجا، اموال خصوصی اشخاص نیست بلکه باید جنبه‌ی عمومی داشته باشد^{۳۱۴}. برخی از حقوق‌دانان، معتقدند که مفاسد یا جرایم اقتصادی عبارت است از: «هر عمل نامشروعی که به ضرر اقتصاد ملی بوده و در قانون مجازات یا قوانین خاص مربوط به رشد اقتصادی که مصوب نهادهای ویژه باشد، به عنوان جرم، شناخته شود»^{۳۱۵}. تعریف دیگری نیز می‌گوید: «هر فعل یا ترک فعلی که بر ضد قواعد رقابت تجاری و تعیین

۳۱۲ از ذخیره، به عنوان «تصرف نامحسوس [یا ترک فعل]» و از درآمد و مصرف، به عنوان «تصرف محسوس [یا فعل]» یاد می‌شود. (سید محمد جعفر مروج جزائری، هدی الطالب فی شرح المکاسب، اول، (قم: مؤسسه دار الکتاب، ۱۴۱۶ق)، ج ۱، ص ۵۲۳).

۳۱۳ رک: عباس زراعت، حقوق کیفری اقتصادی، (تهران: انتشارات جنگل، ۱۳۹۱ش)، ص ۲۹.

۳۱۴ همان، ص ۱۵.

۳۱۵ فخری عبد الرزاق الحدیثی، قانون العقوبات «الجرائم الاقتصادية»، (عراق: مطبعة جامعة بغداد، ۱۹۸۰م)، ص ۹.

قیمت‌ها صورت می‌گیرد، جرم اقتصادی است»^{۳۱۶}. نیکلا کلوز در تبیین ماهیت جرایم اقتصادی، شش ملاک را بیان کرده است: در بستر زندگی اقتصادی روزمره رخ می‌دهد؛ از روشهای غیرخشن و مزورانه بهره گرفته می‌شود؛ مرتکب از تجربه و دانش اقتصادی خود استفاده می‌کند؛ با هدف کسب ثروت و منفعت مالی صورت می‌گیرد؛ همراه با سوء استفاده از اعتماد است و خسارت‌های سنگینی را در پی دارد^{۳۱۷}. البته آنچه در اصطلاح فقه جزائی معاصر و به ویژه حقوق موضوعه‌ی کنونی، به عنوان «فساد اقتصادی»^{۳۱۸}، مطرح گردیده و سخن از تشهیر مرتکبین چنین فساد، زده می‌شود؛ به مصادیق فساد مالی‌ای اطلاق می‌گردد که در حیطه‌ی اموال عمومی و دولتی، توسط دیگران صورت پذیرفته باشد که از آن به «جرایم اقتصادی» نیز تعبیر می‌شود^{۳۱۹}. در همین بحث نیز مراد از فساد مالی و اقتصادی، همین نوع مفاسد است نه در مفهوم عام و فراگیر آن که شامل جرایم علیه اموال خصوصی افراد و حتی مال خود مفسد، در همه‌ی عرصه‌های کسب، ذخیره و مصرف - مثلاً از باب اسراف و تبذیر - می‌گردد.

۲- ۷- ۱. تشهیر در فساد اقتصادی

دسته‌ای از فقیهان معاصر امامیه، هر فردی از کارگزاران دولتی و مسئولین حکومتی را که در حیطه‌ی اموال عمومی و دولتی، خواه به نحو اختلاس، غصب، رشوه‌خواری، أخذ پورسانت (درصد) در

۳۱۶ محمود داود یعقوب، المسؤولية في القانون الجنائي الاقتصادي؛ دراسة مقارنة بين القوانين العربية و القانون التونسي، الطبعة الأولى، (دمشق: نشر الاوائل، ۲۰۰۱)، ص ۲۰.

۳۱۷ نیکلا کلوز و ژان لوک بَچِر، جرم اقتصادی و کنترل آن، مترجم: شهرام ابراهیمی (دکتر)، (تهران: مجله‌ی حقوقی دادگستری، زمستان ۱۳۸۶)، شماره‌ی ۶۱، ص ۱۳۵ و نیز رک: حسین‌علی نجفی ابرندآبادی، مجموعه تقریرات درسی (جرایم اقتصادی)، کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی (ره)، ص ۲۲۸۵.

۳۱۸ جعفر عبدالسلام علی (دکتر)، مکافحة الفساد، (عربستان: جامعة نايف، ۱۴۲۴ق)، ج ۱، ص ۵۶.

۳۱۹ رک: عباس زراعت، همان، ص ۲۹.

معاملات (داخلی یا خارجی) دولتی، پولشویی^{۳۲۰} یا رانت‌خواری یا هر طریق دیگر، فساد و خیانتی را به بار آورده و مسمای مفسد اقتصادی نسبت به اموال بیت‌المال و خائن به دارائی‌های عمومی باشد؛ مستحق «تشهیر و معرفی عمومی او» دانسته‌اند^{۳۲۱}. آیت الله منتظری، از فقیهان معاصر امامیه در این رابطه می‌نویسند: «اگر کسی در فساد و بزهکاری به جایی برسد که ضرورت داشته باشد مردم او را بشناسند تا فریبش را نخورند و به او اعتماد نکنند، چنانکه درباره‌ی «شاهد زور» یعنی کسی که به دروغ شهادت بدهد، که او را در میان مردم می‌گردانند و به مردم معرفی می‌کنند، و نیز «امین سوق» یعنی کسی که امین و بازرس بازار مسلمین باشد و در کار خود خیانت کند، باید او را به همراه یک منادی به مردم معرفی کنند، مانند داستان «ابن هرمة» که بعداً خواهیم گفت. و نیز امثال این موارد که در صورت ایجاب مصلحت، اسرار افراد را می‌توان افشا و پخش کرد»^{۳۲۲}.

فقیه معاصر امامیه، آیت الله لطف الله صافی گلپایگانی، در جواب این استفتای بنده که «آیا تشهیر مفسدین اقتصادی در حیطه‌ی اموال دولتی و عمومی از راه اختلاس، پولشویی، کلاهبرداری، رشوه‌خواری و امثال آن، به نحو انتشار حکم محکومیت آنها یا انتشار تصاویر ایشان یا هر نحو دیگر، مشروعیت دارد؟ لطفاً به ادله حکم نیز و لو به اختصار، اشاره بفرمائید»، می‌نویسند: «چنانچه در محاکم صالحه، تصرفات غیرمشروع آنها ثابت شده باشد و انتشار اخبار آن به مصلحت عموم باشد و موجب جلوگیری از فسادهای دیگر در جامعه برای دیگران باشد، مانعی ندارد والله العالم»^{۳۲۳}. آیت الله حسین مظاهری نیز در پاسخ همین استفتاء، آورده‌اند: «تشهیر مجرمین، نه متهمین، با صلاح‌دید حاکم شرع

۳۲۰ پولشویی عبارت است از مخفی کردن منبع اصلی اموال ناشی از جرم و تبدیل آنها به اموال پاک، به طوری که یافتن منبع اصلی مال، غیرممکن یا بسیار دشوار گردد (حسین میرمحمد صادقی، حقوق جزای بین‌الملل (مجموعه مقالات)، اول، (تهران: میزان، ۱۳۷۷ش)، ص ۳۳۲).

۳۲۱ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۲، ص ۴۴۹؛ طبسی، موارد السجّن فی النصوص و الفتاوی، ص ۳۶۷؛ لطف الله صافی گلپایگانی، استفتاء شماره ۹۱۱۲۳۶K؛ حسین مظاهری، استفتاء شماره ۲۱۹۱۷؛ محمدجواد فاضل لنکرانی، استفتاء شماره ۴۹۵۳۸؛ محمدعلی گرامی، استفتاءات جدید، ۱۴ آبان ۱۳۸۸.

۳۲۲ منتظری، همان.

۳۲۳ صافی گلپایگانی، همان.

اشکال ندارد، ولی اهانت و تخریب شخصیت، حتی در مورد مجرمین جایز نیست»^{۳۲۴}. آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی نیز در جواب استفتاء فوق الذکر، چنین اظهار می‌دارند که: «تشهیر مفسدین اقتصادی و معرفی آنها به مردم و انتشار تصاویر آنها بستگی به مصلحت و به نظر حاکم شرعی و مراجع قانونی دارد. چنانچه تشهیر آنها برای عبرت دیگران ضروری باشد این کار لازم است و اگر مصلحت در تشهیر نباشد و مخفی نگهداری کند این مورد هم در اختیار حاکم شرع و مراجع قانونی کشور می‌باشد. کسانی که مفسد فی الارض باشند هر چند در بخش اقتصادی موجب فساد اجتماعی باشند دولت اسلامی و حاکم شرع هر طور صلاح بداند، با در نظر داشت مقدار فساد آنها، تصمیم بگیرد. روایاتی که در مورد مفسد فی الارض وارد شده و روایاتی که از آنها وظایف حکومت اسلامی و حاکم شرع استفاده می‌شود، اجازه‌ی جلوگیری از فساد را به حاکم شرع می‌دهد تا هر طوری که مصلحت جامعه بداند با مفسدین برخورد کند»^{۳۲۵}. برخی از اندیشمندان عامه^{۳۲۶} هم به استناد روایت اُبی حمید السَّاعِدی^{۳۲۷} «تشهیر کارگزاران دولتی به سبب ارتکاب مفساد اقتصادی» همچون رشوه را مشروع دانسته‌اند. تفصیل این روایت و چگونگی استناد به آن، در بخش مبانی فقهی تشهیر مفسدین اقتصادی، خواهد آمد.

قانونگذار ایران نیز نظر این دسته از فقیهان را برگزیده و با الحاق تبصره‌ی سوم، در مورخه‌ی ۱۳۸۵/۳/۲۴، به ماده‌ی ۱۸۸ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری مصوب ۱۳۷۸، که به بنام‌های «قانون آزادی انتشار اسامی مفسدان اقتصادی» یا «قانون تشهیر» معروف

۳۲۴ مظاهری، همان.

۳۲۵ فاضل لنکرانی، همان.

۳۲۶ ابن حجر العسقلانی (شافعی)، فتح الباری، ج ۱۳، ص ۱۶۷؛ جمعی از محققان، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۱۲، ص ۴۵.

۳۲۷ بیهقی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۱۵۸، ح ۷۹۱۴؛ أبو عبدالله محمد بن إسماعیل البخاری الجعفی، صحیح البخاری، (محقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر)، اول، (بی‌جا: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق)، ج ۳، ص ۱۶۰، ح ۲۵۹۷؛ امام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، (محقق: شعيب الأرنؤوط و دیگران)، دوم، (بی‌جا: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق)، ج ۵، ص ۴۲۴-۴۲۳، ح ۲۳۶۴۶؛ أبو داود سلیمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، (محقق: محمد محبی الدین عبد الحمید)، (بیروت: المكتبة العصرية صیدا، بی‌تا)، ج ۳، ص ۱۳۴، ح ۲۹۴۶.

گردید^{۳۲۸}، به «تشهیر مفسدین اقتصادی»، که مرتکب هر گونه جرم علیه حقوق مالی دولت شده و عواید حاصل از جرم ارتكابی‌شان یکصد میلیون ریال یا بیشتر باشد، به صورت «انتشار خلاصه‌ی متن حکم محکومیت وی شامل مشخصات، سمت، جرم ارتكابی و میزان مجازات، در روزنامه‌ها»، قائل گردیده است. در تبصره ۳ از ماده‌ی ۱۸۸ قانون فوق‌الذکر می‌خوانیم: «ماده‌ی ۱۸۸: محاکمات دادگاه علنی است... تبصره‌ی ۳: در موارد محکومیت قطعی به جرم ارتكاب اختلاس، ارتشا، مداخله یا تبانی یا اخذ پورسانت در معاملات دولتی، اخلال در نظام اقتصادی کشور، سوءاستفاده از اختیارات به منظور جلب منفعت برای خود یا دیگری، جرائم گمرکی، جرائم مالیاتی، قاچاق کالا و ارز و به طور کلی جرم علیه حقوق مالی دولت، به دستور دادگاه صادرکننده‌ی رای قطعی خلاصه‌ی متن حکم شامل مشخصات فرد، سمت یا عنوان، جرائم ارتكابی و نوع و میزان مجازات محکوم علیه به هزینه‌ی وی در یکی از روزنامه‌های کثیرالانتشار و عنداللزوم یکی از روزنامه‌های محلی منتشر و در اختیار سایر رسانه‌های عمومی گذاشته می‌شود. مشروط به آنکه ارزش عواید حاصل از جرم ارتكابی یکصد میلیون ریال یا بیشتر از آن باشد». مطابق این تبصره و تبصره‌ی بعد از آن، در رسیدگی به جرائم مالی نظیر اختلاس یا قاچاق کالا و ارز که عواید حاصل از جرم بیشتر از یکصد میلیون ریال باشد، مرجع تجدید نظر مکلف است حداکثر ظرف شش ماه به پرونده رسیدگی کرده و در صورت محکومیت قطعی، به دستور دادگاه صادرکننده‌ی حکم قطعی، خلاصه‌ی حکم شامل مشخصات محکوم علیه، نوع جرم و میزان مجازات او به هزینه‌ی وی در یکی از روزنامه‌های کثیرالانتشار و عنداللزوم یکی از روزنامه‌های محلی منتشر و در اختیار سایر رسانه‌های عمومی گذاشته می‌شود^{۳۲۹}. جالب توجه اینکه این تبصره به همراه تبصره ۴ و ۲ و اصلاحیه‌ی تبصره‌ی یک ماده ۱۸۸ آیین دادرسی کیفری، در همان مرحله‌ی اول و

۳۲۸ رییس وقت قوه قضائیه‌ی ایران، آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی، در سخنرانی‌های مختلف خویش در زمان تصویب لایحه‌ی این قانون در مجلس شورای اسلامی، مورخه‌ی ۱۳۸۴، از این طرح، به «لایحه و قانون تشهیر»، تعبیر نموده‌اند.

۳۲۹ علی خالقی (دکتر)، آیین دادرسی کیفری، بیستم، (تهران: شهر دانش، ۱۳۹۲)، ص ۳۵۹.

بدون طرح هر گونه ابهام و ایرادی، و تنها در طی یک هفته، به تایید فقها و حقوق دانان شورای نگهبان رسیده است.^{۳۳۰}

قانونگذار ایران، بر این موضع خود نسبت به معرفی عمومی مفسدان مالی و اقتصادی، در قانون مجازات جدید نیز پافشاری کرده و در ماده‌ی ۳۵ قانون جدید مجازات اسلامی ایران مصوب ۹۲، در حالی که تشهیر به شیوه‌ی انتشار حکم محکومیت را به دو بخش انتشار حکم محکومیت در «رسانه‌ی محلی» و «رسانه‌ی ملی» دسته‌بندی می‌کند، انتشار حکم در رسانه‌های ملی و روزنامه‌های کثیرالانتشار را منحصر به انواع گوناگون فساد مالی، می‌نماید. در تبصره‌ی ماده ۳۶ این قانون می‌خوانیم: «تبصره: انتشار حکم محکومیت قطعی در جرایم زیر که میزان جرم ارتكابی، یک میلیارد ریال یا بیش از آن باشد، الزامی است و در رسانه‌ی ملی یا یکی از روزنامه‌های کثیرالانتشار ملی، منتشر می‌شود: ۱- رشا و ارتشاء ۲- اختلاس ۳- اِعمال نفوذ برخلاف حق و مقررات قانونی در صورت تحصیل مال توسط مجرم یا دیگری ۴- مداخله‌ی وزراء و نمایندگان مجلس و کارمندان دولت در معاملات دولتی و کشوری ۵- تبانی در معاملات خارجی ۶- اخذ پورسانت در معاملات خارجی ۷- تعديات مأمورین دولتی نسبت دولت ۸- جرایم گمرکی ۹- قاچاق کالا ۱۰- جرایم مالیاتی ۱۱- پولشویی ۱۲- اخلال در نظام اقتصادی کشور ۱۳- تصرف غیرقانونی در اموال عمومی یا دولتی».

۲-۷- تبیین مبانی فقهی تشهیر در فساد اقتصادی

در رابطه با مبانی فقهی و شرعی تشهیر مرتکبین فساد مالی به معنای خاص، یعنی جرایم مالی علیه دولت و سرمایه‌ها و دارائی‌های عمومی، باید گفت که این ادله و مبانی، به دو دسته‌ی «دلیل عقل» و «روایات» تقسیم می‌شود. اولین دلیل برای اثبات مشروعیت و بلکه ضرورت تشهیر مفسدین مالی به معنای خاص، «دلیل عقل» است. مراد از دلیل عقل، فهم مستقیم احکام الهی توسط عقل نبوده بلکه مقصود «حکم قطعی عقل نظری به ملازمه‌ی بین یک حکم شرعی یا عقلی با حکم شرعی دیگر و

۳۳۰ مرکز تحقیقات شورای نگهبان، مجموعه نظرات شورای نگهبان، در مورد مصوبات مجلس شورای اسلامی دوره هفتم،

خرداد ۸۳ تا خرداد ۸۷، ص ۱۷.

ادراک چنین ملازمه‌ای توسط عقل است»^{۳۳۱}. به عبارت دیگر، عقل از راه قطع به ملزوم و نیز قطع به ملازمه، قطع به لازم یا همان حکم شرع، پیدا می‌کند بدین ترتیب که وقتی عقل، به ثبوت ملزوم و وجود ملازمه، قطع حاصل کرد به ناچار به ثبوت لازم، قطع پیدا می‌کند و درمی‌یابد که لازم، حکم شارع است و حجیت قطع نیز ذاتی بوده و نهی از متعلق آن، محال است^{۳۳۲}. البته اگر عقل به ملازمه‌ی بین یک حکم عقلی با حکم شرعی، حکم کند از آن با نام «مستقلات عقلیه» یاد می‌شود و اگر به ملازمه‌ی بین حکم شرعی با حکم شرعی دیگر، حکم کند از آن به «غیرمستقلات عقلیه»، تعبیر می‌گردد^{۳۳۳}. با این توضیح که در مستقلات عقلیه، «عقل» به عنوان یک دلیل شرعی و با تکیه بر دو اصل مقدماتی «ابتناء احکام شرعی بر مصالح و مفاسد»^{۳۳۴} و «حسن و قبح عقلی افعال»^{۳۳۵}، به وجود «تلازم» میان حکم عقل با حکم شرع، رسیده و بدین ترتیب، حکم شرع را از رهگذر حکم عقل، کشف می‌نماید.

بر این اساس باید گفت با دقت در اینکه از یک طرف، «تشهیر و معرفی عمومی مفسدان اقتصادی و سوء استفاده کنندگان از اموال و دارایی عموم افراد - از این حیث که سبب خواهد شد تا عموم مردم و نیز حاکمان و مسئولان دولتی، آنها را شناخته و قربانی فریبکاری ایشان نشوند و از سوی آنان بزه‌دیده نگردند - عقلاً حسن و به صلاح جامعه و عموم افراد بوده» و از طرف دیگر، «از

۳۳۱ مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ۱۲۷؛ حکیم، الاصول العامة، ص ۲۶۶.

۳۳۲ مظفر، همان.

۳۳۳ مظفر، همان، ج ۱، ص ۲۰۶.

۳۳۴ مراغی، العناوین الفقهیة، ج ۲، ص ۳۸۰؛ نراقی، عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۷۰۶.

۳۳۵ حکیم، همان، ص ۲۶۹-۲۶۷: «مقصود از حسن عقلی - که مورد اختلاف عدلیه و اشاعره می‌باشد - عبارتست است از ادراک اینکه فلان کار، شایسته‌ی انجام می‌باشد به نحوی که اگر فردی به انجام آن اقدام نماید، عقلاً بما هم عقلاً او را مدح می‌کنند و قبح عقلی نیز برخلاف آن است»؛ علی بن حسین موسوی (شریف مرتضی)، رسائل الشریف المرتضی، اول، (قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق)، ج ۳، ص ۱۷۷.

نظر شریعت اسلام، رعایت مصلحت ضروری و قطعی اجتماع، از مهمترین اهداف اسلام است^{۳۳۶} و بر رعایت مصلحت فردی، تقدم و ارجحیت دارد^{۳۳۷}؛ لذا لازم می‌نماید تا برای تحقق این مصلحت عمومی و اجتماعی، «تشهیر مفسدین اقتصادی» صورت پذیرد. محتوای دقیق این دلیل عقلی را می‌توان به صورت زیر، خلاصه و ترسیم نمود:

«صغری: از نظر عقل، حُسن و مصلحت قطعی، در معرفی عمومی کلاهبرداران و دیگر مفسدان اقتصادی در اموال عمومی است تا با شناخت مردم و حاکم از ایشان، در دام حيله‌گری و اضرار و افساد آنها نیافتند.

کبری: هر امری که از نظر عقل حُسن فردی یا اجتماعی داشته باشد، قطعاً، به لحاظ عقلی، ملازمه دارد با وجوب شرعی رعایت جانب آن.

نتیجه: معرفی عمومی و تشهیر مفسدان اقتصادی، شرعاً جایز و بلکه ضروری و لازم است».

با توجه به اینکه کبرای این دلیل، سخن از لزوم رعایت و جلب مصلحت عمومی و تقدم آن بر مصلحت خصوصی افراد دارد، لذا می‌توان از این دلیل و مبنای اول برای اثبات مشروعیت تشهیر مفسدان اقتصادی، به «دلیل مصلحت» نیز تعبیر نمود. لازم به ذکر است که «مصلحت» در فقه اهل سنت مفهومی دارد و در فقه مکتب اهل بیت علیهم السلام مفهومی دیگر. آنچه از نظر فقه شیعه قابل توجیه است، در سه محور خلاصه می‌شود: اول: آنچه مربوط به حفظ نظام و حکومت اسلامی است^{۳۳۸}. دوم: حفظ نظم جامعه؛ بر اساس این دو نوع مصلحت، بسیاری از احکام مستحدثه شکل می‌گیرد، زیرا حفظ نظام و حفظ نظم جامعه از مهمترین اهداف اسلام است، که انحراف از آن جایز نیست. سوم: آنچه مربوط به تعارض اهم و مهم است؛ یعنی هرگاه دو مصلحت که مورد توجه و قبول فقه اسلام است، در

۳۳۶ مکارم شیرازی، استفتاءات جدید، (قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۷ق) ج ۳، ص ۵۶۵.

۳۳۷ صدر، ما وراء الفقه، ج ۱۰، ص ۳۲۴.

۳۳۸ وجوب حفظ نظام و حرمت اختلال در آن، از احکام اولیه است (مکارم شیرازی، تعزیر و گستره آن، ص ۶۰).

مقابل یکدیگر قرار گیرند، باید مصلحت اهم را ترجیح داد و مهم را فدای آن کرد^{۳۳۹}. البته، «مصلحت» مراتبی دارد که بعضی از مراتب آن از حد ضرورت، کمتر بوده و بعضی از مراتب آن در حد ضرورت است و به همه‌ی آنها مصلحت گفته می‌شود اما «اگر مصلحتی در حد ضرورت باشد، می‌تواند ملاک حکم باشد، در غیر این صورت، نمی‌تواند مناط حکم قرار بگیرد»^{۳۴۰}.

به هر حال، نخستین دلیل حکم به جواز چنین کیفری در مورد مفسدان اقتصادی در حیطه‌ی اموال عمومی و دولتی، قبل از هر دلیل نقلی، آن است که چنین جرائم اقتصادی‌ای، جنبه‌ی عمومی داشته، ضرر آن به عموم مردم باز می‌گردد و از این رو شفاف‌سازی در خصوص آن‌ها و معرفی عمومی چنین افرادی، به منزله‌ی افشای اسرار خصوصی اشخاص به حساب نمی‌آید تا محذور شرعی و قانونی داشته باشد بلکه برای سلب توان از آنها و بازداري از بزه‌دیدگی دیگر افراد و قربانی افساد و فریبکاری مفسدان اقتصادی شدن آنان، امری است ضروری و مطابق مصلحت عمومی که بی‌تردید، تأمین‌گر امنیت اقتصادی جامعه‌ی اسلامی خواهد بود. پیشتر نیز دیدیم که آیات عظام، لطف‌الله صافی گلپایگانی و حسین مظاهری، دلیل مشروعیت تشهیر مفسدین اقتصادی را «اقتضای مصلحت عمومی»، دانستند^{۳۴۱}. به باور آیت الله صافی گلپایگانی، اگر مصلحت اجتماعی در آن باشد که با شناخت مردم نسبت به مفسدان اقتصادی، از آنها سلب توان شده و از بزه‌دیده‌سازی مجدد این دسته مجرمان، جلوگیری به عمل آید، این معرفی عمومی و تشهیر، مشروعیت دارد^{۳۴۲}.

علاوه بر این، فقیهان معاصر امامیه^{۳۴۳}، بیشتر، روایات دال بر سیره‌ی عملی امیرالمؤمنین (علی‌ع)، به ویژه، روایت مربوط به کیفیت برخورد آن حضرت با یکی از کارگزاران دولتی وی که

۳۳۹ مکارم شیرازی، استفتاءات جدید، ج ۳، ص ۵۶۵.

۳۴۰ صدر، ما وراء الفقه، ج ۱۰، ص ۳۲۴.

۳۴۱ مظاهری، همان؛ صافی گلپایگانی، استفتاء شماره ۹۱۱۲۳۶K.

۳۴۲ رک: صافی گلپایگانی، همان.

۳۴۳ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۲، ص ۴۴۹؛ طبسی، موارد السجّن فی النصوص و الفتاوی، ص ۳۶۷؛ گرامی، استفتاءات جدید، ۱۴ آبان ۱۳۸۸؛ فاضل لنکرانی، استفتاء شماره ۴۹۵۳۸.

منصب نظارت بر بازار و بازرسی امور آن را داشته و در حین اجرای مأموریت، مفسده‌ی مالی به بار آورده بود، را ملاک حکم خویش در تشهیر مفسدین اقتصادی، اعلام داشته‌اند که در صورت صحت این استناد، این روایات، «ارشاد و تأکیدی» بیش بر «دلیل عقلی» بیان شده، نخواهند بود و بدون آنها نیز مبنای فقهی تشهیر مفسدین اقتصادی، ثابت است. در توضیح سیره‌ی امیرالمومنین علی(ع) در تشهیر مرتکبین مفسد و جرایم اقتصادی، باید گفت:

محدث نوری و صاحب دعائم الإسلام، هر دو، روایت مرسلی را نقل می‌کنند که در آن آمده است: «علی(ع) به خیانت امین منصوب خودش در بازار اهواز که شخصی به نام ابن هرمه بود، آگاهی پیدا کرد. لذا، به قاضی القضاة آن منطقه که رفاعه نام داشت چنین نوشت: آنگاه که نامه مرا خواندی، ابن هرمه را در بازار دستگیر کرده و زندانی کن، «و با جار کشیدن، خیانت او را به مردم اعلان کن». و نیز نظر من درباره‌ی او را به دیگر قاضیان آن منطقه بنویس و ابلاغ نما. درباره‌ی ابن هرمه کوچکترین غفلت و ارفاقی را روا مدار، که در آن صورت در نزد خدا هلاک می‌شوی و من نیز تو را به بدترین وضع برکنار خواهم کرد، در این باره خدا را به یاد تو آورده و هشدارت می‌دهم. روز جمعه که فرا رسید ابن هرمه را از زندان بیرون بیار و سی و پنج ضربه تازیانه بزن و سپس او را در بازار بگردان و به مردم معرفی کن، پس اگر کسی ادعای مالی بر ضد او داشت از او یک شاهد به ضمیمه‌ی یک قسم بخواه و آن مقدار ادعای ثابت شده را از مال ابن هرمه به آن شخص بده. سپس او را با وضع خفت‌بار و تحقیرآمیز به داخل زندان بازگردان، و دو پای او را در زنجیر قرار بده، لکن وقت نماز پای او را دوباره باز کن تا نماز بخواند. به او اجازه نده که با کسانی که برایش خوراک و پوشاک و نوشیدنی و یا فرش و زیرانداز می‌آورند، خلوت کند. و به کسانی که می‌آیند تا او را به آینده امیدوار ساخته و دلداری‌اش دهند، اجازه نده که با او دیدار کنند و چنانچه در نزد تو ثابت شد که کسی به او دلداری داده و به آنچه که به ضرر مسلمانی می‌باشد با او سخن گفته است، آن شخص را نیز با تازیانه بزن و زندانی کن تا زمانی که از کار خود توبه کند. همه زندانیان را شبانگاه به حیاط زندان بیاور تا هواخوری کنند، اما به ابن هرمه اجازه‌ی چنین کاری را مده؛ مگر اینکه احتمال بدهی اگر به او اجازه‌ی هواخوری ندهی می‌میرد و تلف می‌شود؛ که در این صورت به او نیز اجازه‌ی هواخوری بده. اگر دیدی

توان و استعداد کتک خوردن دارد بعد از گذشت سی روز باز او را سی و پنج تازیانه دیگر بزن. و همه کارهای خود در بازار را برای من بنویس و گزارش کن، و نیز برایم بنویس که به جای او در بازار چه کسی را نصب کرده‌ای. حقوق آن خائن را نیز قطع کن»^{۳۴۴}.

گفتنی است که محقق طبسی، مراد از سوق الأهواز -محل اقامت ابن هرمة- را «شهر اهواز» می‌داند نه «بازار شهر اهواز»؛ همچنان که منصب وی را «قضاوت» می‌داند نه «امین بازار»^{۳۴۵}. نوع خیانت و فساد مالی ارتكابی ابن هرمة نیز در روایت مورد بحث، نیامده است اما برخی محققان، خیانت او را «رشوه‌خواری» اعلام کرده‌اند^{۳۴۶}. به هر حال، با دقت در این روایت، روشن می‌گردد که آن حضرت، در واکنش به ارتكاب فساد مالی ابن هرمة، به قاضی خود در اهواز یعنی رفاعه بن شداد البجلی فرمان می‌دهند که او را به گونه‌های مختلفی، همچون حبس و تازیانه، کیفر نمایند. افزون بر این، برای تکمیل پرونده‌ی اتهام وی و نه به عنوان تعزیر و تنبیه، او را در معرض تماشای عموم قرار دادند تا اگر کسی قربانی مفاسد مالی او شده است، با شناسایی وی، شکایت خود را با ارائه‌ی ادله‌ی شرعی و قانونی، مطرح سازد تا به حقوق مالی خود برسد. ضمناً آن حضرت در بخشی از این دستور خود فرمودند تا منادی، ابن هرمة را در منظر همگان، تشهیر کرده و خیانت و فساد وی را اطلاع‌رسانی

۳۴۴ مغربی، دعائم الإسلام؛ ج ۲، ص ۵۳۳-۵۳۲؛ نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۷، ص ۴۰۴-۴۰۳، ح ۵-۲۱۶۷۴: «و عن علی ص أنه إستدرک علیٰ ابن هرمة خیانة و کان علی سوق الأهواز فکتب إلی رفاعة إذا قرأت کتابی فتح ابن هرمة عن السوق و أوقفه للناس و اسجنه و ناد علیه و اکتب إلی أهل عملک تعلمهم رأی فیہ و لاتأخذک فیہ غفلة و لاتفریط فتہلک عند الله و أعزلك أخبث عزلة و أعیذک بالله من ذلک فإذا کان یوم الجمعة فأخرجہ من السجن و اضربه خمسة و ثلاثین سوطا و طف به إلی الأسواق فمن أتى علیه بشاهد فحلفه مع شاهده و ادفع إلیه من مکسبه ما شہد به علیه و مر به إلی السجن مہناً مقبوحاً منبوحاً و احزم رجلیہ بحزام و أخرجہ وقت الصلاة و لاتحل بینة و بین من یأتیه بمطعم أو مشرب أو ملبس أو مفرش و لاتدع أحداً یدخل إلیه ممن یلقنه اللد و یرجیه الخلو ص فإن صح عندک أن أحداً لقنه ما یضر به مسلماً فاضربه بالدرة فاحبسہ حتی یتوب و مر بإخراج أهل السجن فی اللیل إلی صحن السجن لیفرجوا غیر ابن هرمة إلا أن تخاف موته فتخرجہ مع أهل السجن إلی الصحن فإن رأیت به طاقة أو استطاعة فاضربه بعد ثلاثین یوماً خمسة و ثلاثین سوطا بعد الخمسة و الثلاثین الأولى و اکتب إلی بما فعلت فی السوق و من اخترت بعد الخائن و اقطع عن الخائن رزقه».

۳۴۵ طبسی، موارد السجن فی النصوص و الفتاوی، ص ۳۷۱.

۳۴۶ محمدباقر خالصی، احکام المحبوسین فی الفقه الجعفری، اول، (قم: دفتر انتشارات اسلامی ۱۴۱۳ق)، ص ۱۳۸.

عمومی نماید. پر واضح است که در این روایت، به «علت» تشهیر این کارگزار خائن که با نفوذ و قدرت خود، فساد مالی به بار آورده بود، اشاره‌ای نشده است اما آنچه مهم است، مشروعیت چنین برخوردی با مفسدان اقتصادی و مرتکبین جرائم علیه حقوق مالی دولت، است.

با وجود ارسال در سند این روایت، باید گفت که آن حضرت در بخشی از نامه‌ی خود به مالک اشتر، توصیه‌هایی با همین مضمون را به وی، درباره‌ی چگونگی برخورد با خائنین به بیت المال مسلمین و کارگزاران سوء استفاده کننده از مناصب دولتی خویش، نموده‌اند که علی‌رغم کلیت مفاد آن، مؤید سندی و دلالتی آنچه که پیشتر، از سیره‌ی ایشان در چنین برخوردی گفته شد، می‌باشد. در بخشی از نامه‌ی پنجاه و سوم نهج البلاغه، می‌خوانیم: «... از یاران و کارگزارانت بر حذر باش، اگر یکی از آنان دست به خیانت دراز کند و مأموران مخفی تو بالاتفاق خیانتش را گزارش نمایند اکتفای به همین گزارش تو را بس باشد، و او را به جرم خیانت کیفر بدنی بده، و وی را به اندازه عمل ناپسندش عقوبت کن، و سپس او را به مرحله ذلت و خواری بنشان، و داغ و مهر خیانت را بر او بگذار و نام او را به خیانت، ببر؛ و گردنبد عار و بد نامی را به گردنش ببند»^{۳۴۷}. تفصیل بیشتر این نامه و بخش‌های دیگر آن در تحف العقول ابن شعبه‌ی حرانی، آمده است^{۳۴۸}. این نامه که به عهدنامه‌ی مالک اشتر،

۳۴۷ محمد عبده، نهج البلاغه، (بیروت: دارالاندلس، ۱۴۱۶ق)، ج ۳، ص ۹۶، نامه ۵۳: «... وَ تَحْفَظُ مِنَ الْأَعْوَانِ فَإِنَّ أَحَدَهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى خِيَانَةٍ اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ عِنْدَكَ أَخْبَارٌ عَيُونُكَ أَكْتَفَيْتَ بِذَلِكَ شَاهِدًا؛ فَبَسَطْتَ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ فِي بَدَنِهِ وَ أَخَذْتَهُ بِمَا أَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ ثُمَّ نَصَبْتَهُ بِمَقَامِ الْمَذَلَّةِ وَ وَسَمْتَهُ بِالْخِيَانَةِ وَ قَلَدْتَهُ عَارَ التَّهْمَةِ».

۳۴۸ حسن بن علی بن شعبه الحرانی، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، (قم: دفتر نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق)، ص ۱۲۶. نکته: شیخ حرعاملی از صاحب تحف العقول به شیخ صدوق تعبیر کرده و می‌گوید: «الشیخ الصدوق الحسن بن علی بن شعبه» (وسائل الشیعه، ج ۳۰، الفائدة الرابعة، ص ۱۵۶). همچنین در کتاب دیگری درباره ایشان می‌نویسد: «ابو محمد الحسن بن علی بن شعبه فاضل محدث جلیل له کتاب تحف العقول عن آل الرسول کثیر الفوائد مشهور» (محمد بن حسن حرعاملی، أمل الآمل، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۶۲ش)، ج ۲، ص ۷۴. محدث قمی هم درباره‌ی صاحب تحف العقول می‌گوید: «ابو محمد الحسن بن علی بن شعبه کان رحمه الله عالماً فقیهاً محدثاً جلیلاً من مقدمی اصحابنا صاحب کتاب تحف العقول... الحسن بن علی بن شعبه من قدماء اصحابنا حتی أنَّ شیخنا المفید ینقل عن هذا الكتاب و هو کتاب لم یسمح الدهر بمثله؛ ابو محمد الحسن بن علی بن شعبه (ره) دانشمندی فقیه، محدث و جلیل‌القدر و از قدمای امامیه است که کتاب تحف العقول را تدوین نموده است... اعتبار این کتاب به اندازه‌ای است که شیخ مفید هم از این کتاب روایت نقل می‌کند و این کتابی است که روزگار مثل آن را ندیده است. (عباس قمی، سفینه البحار، تهران: اداره اوقاف، ۱۴۱۴ق)، ج ۴، ص ۴۴۱.

معروف بوده و آنچنان که مشهود است، در بخشی از آن با تعبیر کنایی «وَسَمَتَهُ بِالْخِيَانَةِ» که به «تشهیر مجرم و جرم او»^{۳۴۹} و «اطلاع‌رسانی عمومی خیانت وی»^{۳۵۰} معنا شده است؛ به معرفی عمومی خیانت کارگزاران دولتی و داغ و مهر خیانت بر پیشانی آنها نهادن، اشاره گردیده است. فقیه معاصر امامیه، محمدجواد مغنیه، این واکنش کیفری نسبت به چنین خائنانی را نوعی تعزیر می‌داند^{۳۵۱}.

باید گفت که این نامه، از اصبع بن نباته نقل شده^{۳۵۲} و نجاشی، سلسله‌ی راویان آن را این چنین ترسیم می‌کند: «اصبع بن نباته مُجاشعی از خواص امیرالمؤمنین (ع) می‌باشد که بعد از آن حضرت هم زنده بود. عهدنامه‌ی مالک بن اشتر و وصیت حضرت علی (ع) به فرزندش محمد بن حنفیه از او روایت شده است. ابن جندی از ابوعلی بن همام از حمیری از هارون بن مسلم از حسین بن علوان کلبی از سعد بن طریف، عهدنامه مالک از اصبع بن نباته را نقل کرده‌اند»^{۳۵۳}. شیخ طوسی هم در توضیح سلسله‌ی راویان آن می‌نویسد: «اصبع بن نباته از خواص امیرالمؤمنین (ع) می‌باشد که بعد از آن حضرت هم زنده بود. عهدنامه‌ی مالک بن اشتر - که امیرالمؤمنین (ع) آن را به هنگام واگذاری ولایت مصر به ایشان، به او نوشت - و همچنین وصیت‌نامه‌ی آن حضرت به فرزندش محمد حنفیه از وی روایت شده است. عهدنامه را ابن ابی جید از محمد بن حسن از حمیری از هارون بن مسلم و حسن بن ظریف و همگی از حسین بن علوان کلبی از سعد بن طریف از اصبع بن نباته از امیرالمؤمنین علیه السلام، برای ما نقل کرده‌اند»^{۳۵۴}. مشاهده می‌گردد که این عهدنامه از دو طریق متفاوت اما منتهی به یک فرد یعنی اصبع بن نباته، نقل شده است که هر دو دانشمند رجالی نیز اصبع بن نباته را توثیق کرده-

۳۴۹ محمدجواد مغنیه، فی ظلال نهج البلاغة، سوم، (بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۵۸ق)، ج ۴، ص ۸۳.

۳۵۰ قطب‌الدین سعیدبن هبة‌الله راوندی، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (راوندی)، (قم: کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی (ره)، ۱۳۶۴)، ج ۳، صفحه‌ی ۱۸۶؛ سیدمحمد حسینی شیرازی، توضیح نهج البلاغة، (تهران: دار تراث الشیعة، بی‌تا)، ج ۴، ص ۱۷۱؛ میرزا حبیب‌الله هاشمی خویی، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، (تهران: مکتبة الاسلامیة، ۱۳۵۷)، ج ۲۰، ص ۲۴۹.

۳۵۱ مغنیه، همان.

۳۵۲ سیدعبدالزهره حسینی خطیب، مصادر نهج البلاغة و أسانیده، چهارم، (بیروت: دارالزهره، ۱۳۶۷ق)، ج ۳، ص ۴۲۰.

۳۵۳ رجال النجاشی، ص ۸.

۳۵۴ فهرست الطوسی، ج ۱، ص ۸۹.

اند. شیخ طوسی در توثیق سعد بن طریف هم که این نامه را از اصبع بن نباته نقل کرده است، می‌آورد: «هو صحیح الحدیث»^{۳۵۵}. در بین فقیهان معاصر، آیت الله العظمی گرامی نیز در جواب استفتاء از «مشروعیت تشهیر مفسدین اقتصادی»، به این عهدنامه، استناد جسته و آورده‌اند: «بسمه تعالی؛ اگر به اقتصاد کشور و بیت المال لطمه بخورد جائز است هم برای حفظ بیت المال ملمسین که اهمیت دارد و هم از باب تأسی از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) که در (نهج البلاغه) هم آمده است»^{۳۵۶}.

نکته‌ی مهمی که در بررسی این ادله، روشن می‌گردد، تشهیر و معرفی عمومی مفسدین اقتصادی از میان کارگزاران حکومتی آن حضرت و نیز آگاه کردن مردم از اجرای مجازات آنان می‌باشد. امام علی (ع) به مالک اشتر دستور می‌دهند که چنانچه خیانت و فساد مالی یا غیرمالی یکی از زیردستانش بر او ثابت گردید، خیانت وی را اعلام عمومی کند. توجه به این نکته نیز ضروری است که آن حضرت، در سیره‌ی عملی نقل شده‌ی پیشین در دعائم الاسلام نیز با تقدّم ساختن مصالح اجتماعی بر مصالح فردی یا گروهی، ملاحظه‌ی خانواده و دیگر وابستگان ابن‌هرمه را هم نکرد، زیرا نمی‌توان با این عذر که مبدا خانواده‌ی متهم در جامعه تحقیر شوند و با معرفی نکردن متخلف، درهای یک حکومت و به دنبال آن جامعه را به روی فسادهای بعدی باز کرد. اگر ملاک انتخاب نوع کیفر، آبروی خانواده است هیچوقت هیچ متخلفی نباید حتی برای ساعتی دستگیر شود ولو اینکه قاتل باشد. چرا که همچنان که در فصل اول از این نوشتار بدان اشاره گردید، خبر دستگیری یک مجرم، خواه ناخواه، ضربه‌ای به آبروی خود مجرم و به تبع آن، خانواده و وابستگان وی وارد می‌سازد. نباید فراموش کرد که قطع انگشتان دست برخی سارقان با رعایت شرایط ویژه، نص صریح قرآن بوده و نتیجه‌ی خارجی آن ممکن است به سرافکندگی فرزند یا دیگر افراد خانواده‌ی یک سارق در جامعه به خاطر انگشتان قطع شده‌ی پدرش بیانجامد؛ اما بدیهی است که هیچ یک از این محذورات، نمی‌تواند مانع برخورد قانونی با چنین افرادی شوند. بلکه، اتفاقاً همین امر که کسی بداند در صورت تخلف او، فرزندانش به سبب معرفی وی به عنوان متخلف، در جامعه دچار مشکل حیثیتی می‌شوند، خود، به صورت یک

۳۵۵ رجال الطوسی، ص ۱۱۵.

۳۵۶ گرامی، استفتاءات جدید، ۱۴ آبان ۱۳۸۸.

نیروی بازدارنده‌ی قوی عمل می‌کند. علاوه بر این، باید سطح فهم جامعه را بالا برد و برای عموم افراد، روشن کرد که خطای یک فرد مجرم، ربطی به بستگان او ندارد.

اما در خصوص روایت ابی حمید السّاعدی که در منابع روایی عامه وارد شده و مبانی فقهی برخی از اندیشمندان عامه بر مشروعیت تشهیر مفسدان اقتصادی در اموال دولتی گردیده و در توضیح مضمون آن باید گفت که ساعدی از سیره‌ی عملی پیامبر اسلام (ص) چنین نقل می‌کند که: «پیامبر کارگزار خود، ابن اللّثیبّه را برای جمع‌آوری زکات به قبیله‌ی بنی سلیم فرستاد. وقتی پس از جمع‌آوری زکات، به مدینه آمد نزد پیامبر رفت و بخشی از اموالی را که با خود داشت به ایشان داد و گفت اینها مال شماست و این بخش دیگر، مال خودم هستند که آنها به من هدیه کرده‌اند. حضرت بالای منبر رفته و پس از حمد و سپاس الهی، فرمودند: عامل ما را چه شده است؟ بخشی از کارمان را به او می‌سپاریم؛ پس از انجام آن می‌آید و می‌گوید: اینها مال شما و اینها اموال هدیه‌شده به من است. در منزل پدر یا مادرش می‌نشست؛ تماشا می‌کرد تا ببیند که آیا در این صورت هم این هدایا به او داده می‌شد یا نه. به کسی که جانم در دست اوست سوگند می‌خورم اگر کسی از امثال این هدیه، چیزی بگیرد روز قیامت، همان را همچون باری بر دوش خود خواهد کشید و اگر آن هدیه، شتر باشد، از خود صدای شتر در خواهد آورد و اگر گاو بوده باشد، صدای گاو و اگر گوسفند باشد، صدای گوسفند. سپس دو دست خویش را بلند کردند، به گونه‌ای که سفیدی زیر بغلشان دیده می‌شد و سه بار فرمودند: خداوندا، آیا دستور تو را ابلاغ نمودم؟»^{۳۵۷}.

۳۵۷ البیهقی، السنن الکبری، ج ۴، ص ۱۵۸؛ ح ۷۹۱۴؛ البخاری الجعفی، صحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۶۰، ح ۲۵۹۷؛ امام حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ۵، ص ۴۲۴-۴۲۳، ح ۲۳۶۴۶؛ الأزدی السجستانی، سنن أبی داود، ج ۳، ص ۱۳۴، ح ۲۹۴۶؛ «استعمل النبی صلی الله علیه و سلم رجلاً من الأزد [الأسد]. یقال له ابن الأُتیبَة علی الصدقة، فلما جاءه قال للنبی -صلی الله علیه و سلم-: هذا لکم و هذا أهدی لی؛ فقام رسول الله -صلی الله علیه و سلم- علی المنبر فحمد الله و أثنی علیه و قال «ما بال العامل نستعمله علی بعض العمل من أعمالنا فیجیء فیقول: هذا لکم و هذا أهدی لی. أفلا جلس فی بیت أبیہ أو بیت أمّه فینظر هل یهدی له شیء أم لا، و الذی نفس محمد بیده لایأتی أحد منکم منها بشیء إلا جاء به یوم القيامة یحمله علی رقبتہ إن کان بعیرا له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تیرع؛ ثم رفع یدیه حتی رأیت عفرة یبطیه فقال: «اللهم هل بلغت اللهم هل بلغت».

گفتنی است که این روایت، در غالب منابع روایی اهل تسنن وارد شده و ابن الفراء، آن را «صحیح» دانسته است^{۳۵۸} و ابن حجر عسقلانی شافعی، در شرح این حدیث و بیان نکات قابل برداشت از آن، می‌نویسد: «یکی از نکاتی که از این حدیث برداشت می‌شود جواز تشهیر فردی است که با برداشت غلط خود، مردم را به اشتباه انداخته است؛ تا بدین معرفی و تشهیر، دیگران همچون او فریفته نشوند»^{۳۵۹}. یعنی مطابق این روایت، می‌توان مثلاً کسی را که به اسم «هدیه» به او «رشوه» داده‌اند و او از فرط ساده‌لوحی‌اش متوجه این التباس نشده و آن را پذیرفته است، «تشهیر» کرده و او و خطای رخ داده توسط وی را به عموم مردم، معرفی نمود تا دیگران به فریبی همانند آن، دچار نشوند.

امام شافعی در کتاب «الأم»، و برخی از فقیهان حنبلی، حنفی و همچنین فقهای امامیه، بر حرمت اخذ رشوه توسط عاملان دولتی و هرگونه سوء استفاده از مقام و منصب خویش و برخورد حکومت با چنین کارگزارانی، بدین روایت تمسک جسته‌اند^{۳۶۰}. شایان توجه است که گذشته از صحت یا عدم صحت برداشت ابن حجر از این روایت، با انضمام روایات حاکی از تشهیر مفسدان اقتصادی از میان کارگزاران دولتی در سیره‌ی قطعی امیرالمؤمنین علی(ع)، این حدیث از منابع عامه نیز که به نحوی گویای تشهیر چنین مجرمینی هست، تقویت می‌گردد. افزون بر آنچه از مبانی فقهی مختص به تشهیر مفسدین اقتصادی در حیطه‌ی اموال عمومی و دولتی گفته شد، می‌توان همه‌ی مبانی مشروعیت تشهیر محتال و کلاهبردار را هم دلیل جواز تشهیر مرتکبین فساد مالی و اقتصادی، برشمرد.

۳۵۸ أبو محمد الحسین بن الفراء البغوی الشافعی، شرح السنة، (تحقیق: شعيب الأرناؤوط- محمد زهير الشاويش)، دوم، (بیروت: المكتب الإسلامي، ۱۴۰۳ق)، ج ۵، ص ۴۹۷.

۳۵۹ ابن حجر العسقلانی، فتح الباری، ج ۱۳، ص ۱۶۷ «و فيه أن من رأى متأولاً أخطأ في تأويل يضر من أخذ به أن يُشهر القول للناس و يبين خطأه ليحذر من الإغترار به؛ و فيه جواز توبيخ المخطئ».

۳۶۰ امام شافعی، الأم، ج ۲، ص ۶۳؛ البهوتی(حنبلی)، كشف القناع عن متن الإقناع، ج ۶، ص ۳۱۶؛ ابن مفلح المقدسی(حنبلی)، المبدع شرح المقنع، ج ۱۰، ص ۳۰؛ زحیلی(حنفی)، الفقه الإسلامي و أدلته، ج ۸، ص ۱۰۱؛ طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۸، ص ۱۵۱؛ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۰، ص ۱۳۲.

۲- ۸. تشهير در موارد نفی بلد و مبانی فقهی آن

فقیهان عامه و خاصه برای ارتکاب برخی جرائم و گناهان، کیفر «نفی بلد» یا همان «تغریب» را در نظر گرفته‌اند که این جرائم عبارتند از: «زناي غير محصن»^{۳۶۱}، قیادت^{۳۶۲}، محاربه^{۳۶۳}، قتل فرزند و برده^{۳۶۴}، آمیزش با حیوان^{۳۶۵}، لواط^{۳۶۶}، مخنث بودن^{۳۶۷}، مورد ستایش عاشقانه قرار گرفتن در اشعار^{۳۶۸}، نوشیدن مسکر در ماه رمضان^{۳۶۹}، استهزای پیامبر(ص)^{۳۷۰}، جعل اسناد دولتی^{۳۷۱} و سرقت^{۳۷۲}». برای

۳۶۱ ابن جزى الغرناطی(مالکی)، القوانين الفقهية، ص ۲۳۲؛ الزیلعی(حنفی)، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، الطبعة الأولى، (قاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ۱۳۱۳ق)، ج ۳، ص ۱۷۴؛ شیخ صدوق، المقنع، ص ۱۴۵.

۳۶۲ شیخ مفید، المقنعة، ص ۷۹۱.

۳۶۳ البهوتی(حنبل)، كشف القناع عن متن الإقناع، ج ۶، ص ۱۵۳؛ ابن رشد القرطبی(مالکی)، المقدمات المهمات، ج ۳، ص ۲۳۴؛ حسن بن یوسف بن مطهر حلّی(علامه)، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، دوم، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق)، ج ۹، ص ۲۵۶.

۳۶۴ ابن سعید حلّی، الجامع للشرائع، ص ۵۷۶.

۳۶۵ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۳۴۵، مسأله ۲۹۰.

۳۶۶ الشریبینی(شافعی)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ج ۲، ص ۵۲۴.

۳۶۷ الزیلعی(حنفی)، همان؛ الشریبینی(شافعی)، مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج، ج ۴، ص ۱۹۲؛ إسحاق بن منصور المروزی(حنبل)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل و ابن راهويه، (عربستان سعودی: دارالهجرة، ۱۴۲۵ق)، ج ۲، ص ۲۱۱.

۳۶۸ الغیتابی العینی(حنفی)، البناية شرح الهداية، ج ۶، ص ۲۹۱؛ ابن عابدین(حنفی)، حاشية رد المختار على الدر المختار، ج ۴، ص ۱۴.

۳۶۹ ابن قدامة(حنبل)، المغنی، ج ۹، ص ۴۴ به استناد: النسائي، السنن الكبرى، ج ۸، ص ۳۱۹، ح ۵۶۷۶.

۳۷۰ قطب‌الدین سعید بن عبدالله راوندی، الخرائج و الجرائح، اول، (قم: مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه، ۱۴۰۹ق)، ج ۱، ص ۱۶۸.

۳۷۱ المقدسی الرامینی(حنبل)، کتاب الفروع و معه تصحيح الفروع، ج ۱۰، ص ۱۱۵؛ السيواسی(حنفی)، شرح فتح القدير، ج ۵، ص ۳۴۹.

خود عنوان «نفی بلد مجرم»، معانی گوناگونی از سوی فقیهان اسلامی ارائه شده و آن را به «حبس - کردن»^{۳۷۳}، «غرق کردن»^{۳۷۴} و «انتقال مکانی»^{۳۷۵} معنا کرده‌اند اما آنچه در این بخش، تشهیر در آن مورد بحث است، نفی بلد در معنای مشهور آن یعنی انتقال مکانی، می‌باشد. فقها در اینکه ابتدای محل نفی - بلد، مکان ارتکاب جرم است^{۳۷۶} یا مکان جاری شدن حد و انجام مجازات^{۳۷۷} و یا محل زندگی^{۳۷۸}؛ نیز اختلاف کرده‌اند.

۲- ۸- ۱= تشهیر در موارد نفی بلد

گذشته از معانی مختلفی که برای تعبیر «نفی بلد»، ذکر شده، گروهی از فقیهان امامیه، بر این باورند که مراد از «نفی بلد»، تنها، انتقال مجرم از یک منطقه به منطقه‌ی دیگر نبوده بلکه علاوه بر انتقال مکانی مجرم، و در حین این انتقال، کیفر «تشهیر» نیز در مورد همان مجرم، اعمال می‌گردد. بدین ترتیب که وقتی فرد مجرم، در موارد حدی یا به عنوان تعزیر، مستحق «نفی بلد» می‌شود؛ وی به مکان دیگری که حاکم شرع و دادگاه، تعیین می‌کند، منتقل می‌گردد و در طی این انتقال و به هنگام رسیدن به

۳۷۲ صاحب (التبصرة) به نقل از: المرداوی (حنبلی)، الإنصاف فی معرفة الرائج من الخلاف، ج ۱۰، ص ۲۸۶ و ابن مفلح المقدسی (حنبلی)، المبدع شرح المقنع، ج ۷، ص ۴۵۳.

۳۷۳ ابن مودود الموصلی (حنفی)، الاختیار لتعلیل المختار، ج ۴، ص ۱۲۱؛ السیواسی (حنفی)، شرح فتح القدير، ج ۵، ص ۴۲۵؛ الغنیمی الميدانی (حنفی)، اللباب فی شرح الكتاب، ج ۳، ص ۲۱۱.

۳۷۴ شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۶۸؛ شیخ صدوق، در توضیح روایات باب محارب، فتاوی خود در نفی بلد محارب را این چنین اعلام می‌کند: «و ینبغی أن یکون نفیا یشبه الصلب و القتل؛ ینقل رجلاه و یرمی فی البحر».

۳۷۵ ابن براج، المذهب، ج ۲، ص ۵۵۳؛ ابن سعید حلّی، الجامع للشرائع، ص ۲۴۱؛ ابن رشد القرطبی (مالکی)، بدایة المجتهد و نهاية المقتصد، ج ۱، ص ۷۶۵؛ الجوینی (شافعی)، نهاية المطلب فی درایة المذهب، ج ۱۷، ص ۳۰۶؛ ابن قدامة (حنبلی)، المغنی، ج ۱۰، ص ۳۰۷؛ السیوطی الرحیبانی (حنبلی)، مطالب أولى النهی، ج ۶، ص ۲۵۵.

۳۷۶ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۳، ص ۷۷؛ شیخ طوسی، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۷۰۲.

۳۷۷ امام خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۴۶۴؛ سبزواری، مذهب الاحکام، ج ۲۷، ص ۲۷۵.

۳۷۸ شهید ثانی، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، ج ۹، ص ۱۱۰؛ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص ۳۲۷.

محل استقرار او در مدت نفی بلد، پس از معرفی وی به عموم ساکنان آن منطقه، از آنها خواسته می- شود که تعاملات خود با او را کنترل کرده، با وی معامله، معاشرت، مجالست و دیگر روابط اجتماعی را نداشته باشند و از هرگونه ارتباط با او، خودداری نمایند.

محقق نجفی، به هنگام حکم به نفی بلد و نیز تراشیدن موی سر «قوَاد»، مراد از «نفی بلد» را «تشهیر» مجرم، دانسته و می نویسد: «در تنها روایت باب، نشانی از کیفر تراشیدن سر و تشهیر قواد نیست، بلکه این فتوا، دیدگاه مشهور فقیهان امامیه است که در میان آنها افرادی مثل ابن ادریس هم وجود دارد که به اخبار واحد عمل نمی کند بلکه به قطعیات عمل می نماید. از کتاب الانتصار و غنیة النزوع، نقل اجماع بر این نظریه شده است و شاید همین شهرت و اجماع، برای اثبات حکم، کافی باشد مضافاً بر این که، نفی بلد، که مراد از آن، تشهیر وی است، خود، اشعار به این حکم [جواز تشهیر قواد] دارد»^{۳۷۹}. مرحوم آیت الله فاضل لنکرانی هم در این رابطه می آورند: «باید به مردم شهری که به آنجا تبعید می شود اعلام کرد که با او معاشرت و رفت و آمد نکنند و او را در تنگنای اقتصادی و اجتماعی قرار دهند»^{۳۸۰}.

۲-۸ تبیین مبانی فقهی تشهیر در موارد نفی بلد

مبنای فقهی تشهیر افراد محکوم به نفی بلد، روایاتی می باشد که در باب نفی بلد محاربین وارد شده است. در یکی از این روایت می خوانیم: «مدائنی می گوید از امام صادق (ع) پرسیدم: جانم به فدای شما باد، مراد از این کلام الهی را به من توضیح دهید که می فرماید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ؟» آن حضرت بر دست خود تکیه نموده و فرمودند: ای اباعبدالله، این را به چهار بخش تقسیم کن؛ اگر فردی به محاربه با خدا و رسول او برخاسته، در روی زمین ایجاد فساد نماید و کسی را

^{۳۷۹} نجفی، همان، ص ۴۰۰: «وَلَكِنْ لَيْسَ فِيهِ مَا قِيلَ مِنْ أَنَّهُ يَحْلِقُ رَأْسَهُ وَيُشِيرُ بِلِ هُوَ مَشْهُورٌ بَيْنَ الْأَصْحَابِ الَّذِينَ مِنْهُمْ ابْنُ إِدْرِيسَ الَّذِي لَا يَعْمَلُ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ، بَلْ عَنِ الْإِتِّصَارِ وَالْغَنِيَةِ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ، وَ لَعَلَّ ذَلِكَ كَافٍ فِي ثُبُوتِ مَثَلِهِ، مُضَافاً إِلَى إِشْعَارِ النَّفْيِ الْمُرَادِ مِنْهُ شَهْرَتِهِ بِذَلِكَ خُصُوصاً بَعْدَ وَرُودِهِ فِي مَثَلِهِ، كَمَا عَرَفْتُ».

^{۳۸۰} فاضل لنکرانی، جامع المسائل (فارسی)، ج ۲، ص ۴۴۳.

بکشد، کشته می‌شود و اگر به قتل برساند و مالی را هم بدزدد، کشته شده و به صلیب زده می‌شود و اگر مالی را در حین محاربه، بدزدد ولی قتلی مرتکب نشود، دست و پایش به صورت مخالف قطع می‌گردد، و اگر فقط محاربه کرده اما نه کسی را بکشد و نه مالی را بدزدد، از روی زمین، نفی می‌شود. مدائنی می‌گوید: پرسیدم که کیفیت نفی بلد او چگونه است؟ فرمودند: به مدت یکسال، از محلی که جرم را در آنجا مرتکب شده، به محل دیگر تبعید می‌گردد و بعد از انتقال به آنجا، به اهل همان محل نوشته می‌شود که او یک مجرم تبعیدی است پس با او هم‌سفره نشوید و با او ازدواج نکنید. این کار انجام می‌گیرد تا وقتی که به جای دیگری منتقل شود که در این صورت، عین همان مطلب باید برای اهل آن محل جدید هم نوشته شود. اگر این کار به مدت یکسال انجام شود، او توبه کرده و پیش خودش کوچک می‌شود»^{۳۸۱}.

در روایت معتبر دیگری^{۳۸۲}، مدائنی از امام رضا(ع) نیز شبیه همین مضمون، بیان گردیده و در بخشی از آن آمده است: «امام رضا(ع) فرمودند: از محلی که جرم را در آنجا مرتکب شده، به محل دیگر تبعید شده و به اهل همان محل نوشته می‌شود که او یک مجرم تبعیدی است پس با او هم‌صحبت نشده، خرید و فروش و ازدواج نکنید و هم‌سفره نشوید. اگر به جای دیگری منتقل شود، در این

۳۸۱ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱۳۱، ح ۵۲۳-۱۴۰؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، باب ۴ از أبواب حد المحارب، ح ۴: «محمد بن علی بن محبوب عن أحمد بن محمد بن محمد بن عبيد الله عن محمد بن سليمان الديلمي عن عبيد الله المدائني عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له جعلتُ فداك أخبرني عن قول الله عز وجل إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسيئون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض قال فعقد بيده ثم قال يا أبا عبد الله خذها أربعاً بأربع ثم قال إذا حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً فقتل قتل وإن قتل وأخذ المال قتل وصلب وإن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وإن حارب الله وسعى في الأرض فساداً ولم يقتل ولم يأخذ من المال نفى في الأرض قال قلت وما حد نفيه قال سنة يُنفى من الأرض التي فعل فيها إلى غيرها ثم يُكتب إلى ذلك المصر بأنه منفي فلا تُؤاكلوه ولا تُشاربوه ولا تُتأكحوه حتى يخرج إلى غيره فيُكتب إليهم أيضاً بمثل ذلك فلا يزال هذه حاله سنة فإذا فعل به ذلك تاب وهو صاغر».

۳۸۲ مجلسی اول، روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۱۰، ص ۲۰۳: «و فی القوی کالصحيح»؛ سبزواری، مهذب الأحکام، ج ۲۸، ص ۱۲۸: «معتبرة المدائنی».

صورت، عین همان مطلب باید برای اهل آن محل جدید هم نوشته شود تا مدت زمان یکساله، به اتمام برسد...»^{۳۸۳}.

با تعمق در این دو روایت و دیگر روایات مشابه همچون حسنه^{۳۸۴} یا صحیحه^{۳۸۵} حنّان^{۳۸۶} و همچنین استقرار کلام صریح فقیهان که چنین اطلاع‌رسانی عمومی در مورد فرد تبعید شده را در خصوص محارب بیان نموده و در سایر موارد نفی بلد متعرض نگردیده‌اند^{۳۸۷}، آشکار می‌شود که این نوع تشهیر

۳۸۳ شیخ طوسی، همان، ص ۱۳۳-۱۳۲، ح ۵۲۶-۱۴۳؛ حرعاملی، همان، ح ۲: «علی بن ابراهیم عن ابيه عن عمرو بن عثمان عن عبيدالله بن إسحاق المدائني عن الرضا(ع) قال: سئل عن قول الله عز وجل إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله و يسعون في الأرض فساداً... فقلت كيف يُنفى و ما حدّ نفیه قال يُنفى من المصر الذي فعل فيه ما فعل إلى مصر غيره و يُكتب إلى أهل ذلك المصر بأنّه منفيٌّ فلا تُجالسوه و لا تُبايعوه و لا تُتأكّحوه و لا تُؤاکلوه و لا تُشاربوه فيُفعل ذلك به سنةٌ فإن خرج من ذلك المصر إلى غيره كُتب إليهم بمثل ذلك حتّى تتمّ السنة...».

۳۸۴ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۳، ص ۲۹۳؛ خوانساری، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۷، ص ۱۶۵.

۳۸۵ خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۱ موسوعة، ص ۳۹۲؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - الحدود، ص ۶۷۷.

۳۸۶ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱۳۴، ح ۵۳۱-۱۴۸: «علی عن ابيه عن حنّان عن أبي عبد الله ع فی قول الله عز و جل إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله إلى آخر الآية قال لا يبايع و لا يؤوى و لا يطعم و لا يتصدق عليه».

۳۸۷ شیخ طوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۷۲۰؛ علامه حلی، تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین، ص ۱۹۰؛ ابن شجاع القطّان، معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۲، ص ۵۱۸؛ فقعی، الدر المنضود فی معرفة صیغ النیات و الإیقات و العقود، ص ۳۰۷؛ شهید اول، اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة، ص ۲۶۳؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۵، ص ۱۸؛ اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۳، ص ۲۹۲؛ فاضل هندی، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، ج ۱۰، ص ۶۴۴: «و إذا نفى كوتب كل بلد يقصده أنه محارب فلا يبايع و لا يناكح و لا يعامل و لا يؤوى و لا يتصدق عليه و يمنع من مواصلته و مشاربته و مجالسته إلى أن يتوب». طباطبایی، ریاض المسائل (ط-الحديث)، ج ۱۶، ص ۱۶۰؛ فیض کاشانی، مفاتیح الشرائع، ج ۲، ص ۱۰۱؛ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص ۵۹۲؛ سبزواری، مهذب الأحکام، ج ۲۸، ص ۱۲۸؛ امام خمینی، تحریر الوسيلة، ج ۲، ص ۴۹۴-۴۹۳: «مسألة ۱۰: إذا نفى المحارب عن بلده إلى بلد آخر يكتب الوالي إلى كل بلد يأوى إليه بالمنع عن مؤاكلته و معاشرته و مبايعته و مناکحته و مشاورته».

شخص تبعیدی، مختص مرتکب جرم محاربه می‌باشد و از این رو، نمی‌توان آن را به سایر مجرمینی که تبعید می‌شوند، تسری داد. ولی به هر حال، همچنان که مطابق سیره‌ی معصومین(ع)، شاهد زور، به دستور حاکم شرع، به عموم افراد معرفی می‌شد تا تعامل خود با وی را کنترل نمایند، در مورد محاربین تبعیدی نیز همین سیره وجود داشته و به هر منطقه‌ای که چنین افرادی تبعید می‌شدند، به عموم ساکنین آنجا، شناسانده شده و دستور می‌دادند که معاملات و مراودات خود با او را قطع نمایند. تا هم برای خود فرد تبعیدی، نوعی سختگیری شده و هم دیگر افرادی که در معرض تعامل با هستند، تأمین گردند و این همان کیفر تشهیر است که پیش از این، بارها و در موارد گوناگونی که عدم شناخت با مجرم، خطر قربانی شدن و افتادن در دام بزهکاری او را به دنبال دارد، اعمال گردید. به همین دلیل است که می‌بینیم محقق نجفی، مردا از «نفی بلد» را «تشهیر مجرم» دانسته‌اند.^{۳۸۸}

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه تا کنون بر اساس ادله و مبانی فقهی در مورد «تشهیر، مجاری و مبانی فقهی آن» گفته شد می‌توان این نتیجه را به عنوان یک قاعده‌ی کلی گرفت که: «در کل، اگر کسی در فساد و بزهکاری به جایی برسد که ضرورت داشته باشد مردم او را بشناسند تا فرییش را نخورند و به او اعتماد نکنند و در دام بزهکاری او نیافتند، به اقتضای ایجاب مصلحت عمومی، باید او را به نحوی شرعی و اخلاقی، به عموم افرادی که در معرض بزه‌دیده‌سازی وی هستند، معرفی کرد»^{۳۸۹}. بر این اساس، این نتیجه، گرفته می‌شود که آنچه در نصوص روایی و کلام فقیهان و حقوق‌دانان اسلامی به عنوان مجرای اعمال کیفر تشهیر، آمده است، جنبه‌ی حصری ندارد و بدین سبب است که می‌بینیم پاره‌ای از فقیهان اسلامی، در برخی موارد دیگر، همچون عالم دینی مدعی اما بی‌سواد که متصدی تدریس

۳۸۸ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۰.

۳۸۹ ر.ک: حسین علی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، (قم: تفکر، ۱۴۰۹ق)، ج ۲، ص ۴۴۹؛ عوده، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج ۲، ص ۲۶۶.

و فتوا و موعظه شده باشد (متعالم)^{۳۹۰}؛ بدهکاری که با وجود توانائی مالی، بدهی خود را پرداخت نمی- کند (مماطل)^{۳۹۱}؛ بدعت گزاران^{۳۹۲}، قائل به تشهیر شده‌اند تا با شناختی که عموم از چنین اشخاصِ سوء استفاده‌گر از اعتماد و باور مردم، پیدا می‌کنند؛ امنیت اقتصادی، جسمی، روحی و اجتماعی آنان تأمین گردد. ابن حجر هیتمی از فقیهان شافعیه، در این مورد می‌نویسد: «کسی که بدون داشتن اهلیت و شایستگی، متصدی امر تدریس، افتا و موعظه شده است، نهی از منکر شده و امر او تشهیر می‌گردد تا فریب او را نخورند»^{۳۹۳}. همین طور، علمای رجال، با صراحت تمام به معرفی عمومی جاعلین حدیث و دروغ‌پردازان می‌پردازند تا امنیت دینی و اعتقادی افراد، که سعادت دنیوی و اخروی ایشان در گرو آن است، تأمین گردد و اصلی‌ترین دلیل و مبنا برای مشروعیت چنین اطلاع‌رسانی همگانی در امور اخیر و موارد پیش‌گفته، حکم قطعی عقل و ترجیح مصلحت عمومی بر مصالح خصوصی در نگاه حکومت اسلامی است و سایر ادله، حتی روایات دال بر تشهیر شاهدان مزور، ارشاد بدین حکم مسلم عقلی داشته و در تایید آن، وارد شده‌اند. در قانون تعزیرات حکومتی ایران (مصوب ۱۳۶۷) نیز با همین رویکرد و جهت تنظیم و کنترل بازار مسلمین و امنیت اقتصادی آنان، برای تکرار مرتبه‌ی سوم جرائم «گران‌فروشی بیش از بیست هزار ریال» (ماده‌ی ۲)، «کم‌فروشی و تقلب» (ماده‌ی ۳)، «احتکار» (ماده- ی ۴)، «عدم درج قیمت» (ماده‌ی ۶) و «عدم صدور فاکتور» (ماده‌ی ۸)، کیفر تشهیر، پیش‌بینی گردیده است.

۳۹۰ شربینی (شافعی)، مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج، ج ۴، ص ۲۱۱؛ الأنصاری (شافعی)، أَسْنَى المطالب فی شرح روض الطالب، ج ۴، ص ۱۷۹؛ أحمد بن محمد الهیتمی (شافعی)، تحفة المحتاج فی شرح المنهاج، (مصر: مکتبة مصطفى محمد، ۱۳۵۷ق)، ج ۹، ص ۲۱۸.

۳۹۱ موسوی اردبیلی، فقه القضاء، ج ۲، ص ۹۰؛ النجدی (حنبل)، حاشیة الروض المربع شرح زاد المستقنع، ج ۵، ص ۱۶۸.

۳۹۲ بحرانی (آل عصفور)، سداد العباد و رشاد العباد، ص ۴۴۷؛ قرافی (مالکی)، الذخیرة، ج ۱۳، ص ۲۴۰.

۳۹۳ الهیتمی (شافعی)، همان.

فصل سوم: مبانی حقوقی - فلسفی تشهیر

پس از تحلیل و بررسی مبانی برخاسته از متن شریعت اسلام و نصوص روایی و فقهی دال بر تشهیر و ضرورت معرفی عمومی مجرمین خطرناک، حال در این فصل از نوشتار، به عنوان مؤیدی برای نظریه‌ی مطرح شده در فصل پیشین، به طرح و بررسی مبانی نظری برخاسته از اندیشه‌های بنیادین حقوقی و فلسفی مرتبط با تشهیر مجرمان و ریشه‌های عقلانی استنباط ضرورت چنین واکنش کیفری‌ای نسبت به بزهکاران دارای حالت خطرناک، پرداخته می‌شود. از نظر نگارنده، این مبانی در چهار مبنای کلی «مدیریت خطر جرم یا عدالت کیفری آماری (تخمینی - سنجشی - محاسبه‌گر)؛ مبنای پیشگیری وضعی؛ مبنای حق طبیعی امنیت و مبنای سودگرایی کیفری» قابل طرح و بحث است که به ترتیب، آنها را مورد کنکاش قرار می‌دهیم:

۳-۱ مبنای مدیریت خطر جرم یا عدالت کیفری سنجشی (تخمینی - آماری - محاسبه‌گر):

اندیشه‌ی عدالت کیفری، ابتدا با تفکر انتقادی سزار بکاریای ایتالیایی بر نظام کیفری خشن و نامنظم حاکم بر جامعه‌ی اروپایی قرن هجدهم میلادی، آغاز گردید. حقوقدان فرانسوی، ژان پرادل^{۳۹۴}، در کتاب تاریخ اندیشه‌های کیفری، انسجام و نظام‌بخشی حقوق کیفری را بیشتر مرهون اندیشه‌ها و دیدگاه‌های سزار بکاریا می‌داند که در اعتراض به حقوق کلیسایی و محتوا و کیفیت اعمال عدالت کیفری شرعی توسط روحانیون کاتولیک، مطرح شده بود و در کتابی با عنوان «رساله‌ی جرائم و

۳۹۴ ژان پرادل، تاریخ اندیشه‌های کیفری، مترجم: علی حسین نجفی ابرندآبادی، (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱ش)، ص ۳۷.

مجازات‌ها» منعکس و در سال ۱۷۶۴ میلادی منتشر گردید. این اثر کوچک، در اروپا و سپس در سایر کشورها موجب «انقلاب کیفری» شد که از بطن آن، رویکردهای نوینی نسبت به بزه، بزهکار و کیفر به وجود آمد. بدین ترتیب، حقوق کیفری نظام‌مند در فضای فکری‌ای متولد شد که جرم، یک عمل ضد اخلاق اجتماعی تلقی می‌شد و مرتکب می‌باید متناسب با وخامت و شدت عمل مجرمانه‌ی ارتكابی، تنبیه و مکافات شود. این مجازات باید نسبت به همه‌ی مجرمان، یکسان و از قبل برای جرایم معینی پیش بینی شده باشد. بدیهی است، در این مقطع زمانی، جرم، فعل یا ترک فعلی قلمداد می‌گردید که عمدتاً علیه منافع و مصالح عمومی جامعه ارتکاب یافته باشد و لذا دستگاه قضایی، به عنوان نماینده جامعه و دولت، مشروعیت قانونی برای تعقیب و سرکوب آن را پیدا می‌کرد. در واقع، این طرز تفکر به پیدایش عدالت کیفری سازماندهی شده، متحدالشکل و یکسانی برای همه انجامید که جهت‌گیری عمده‌ی آن، سرکوب کیفری بزهکار بر اساس معیار شدت و ضعف جرم یعنی رعایت اصل تناسب میان جرم و کیفر بود و از آن به عدالت کیفری تنبیهی یا سزادهنده، تعبیر می‌شود.^{۳۹۵} عدالت سزا دهنده، مدلی از عدالت است که با تمرکز بر رفتار گذشته‌ی بزهکار شکل می‌گیرد و وی را مستحق کیفر می‌داند. مطابق این دیدگاه، بزهکار باید سزای عمل خویش را ببیند. این مدل، یک مدل تلافی‌جویانه، انتقام‌جویانه و مبتنی بر مقابله به مثل است.^{۳۹۶} دستیابی به اهداف بازدارندگی خاص و بازدارندگی عام، به عنوان بخشی از مهمترین اهداف مجازات‌ها، در عرصه‌ی عمل و خصوصاً در طی قرن هجدهم و بعد از آن، منجر به تعیین و اعمال مجازات‌های خشن و شدید گردید و همین امر، موجبات شکست این رویکرد از عدالت کیفری را فراهم ساخت. از اواسط قرن نوزدهم^{۳۹۷} و با شکست نظام‌های مبتنی بر

۳۹۵ علی‌حسین نجفی ابرندآبادی، از عدالت کیفری «کلاسیک» تا عدالت «ترمیمی»، (مشهد: مجله‌ی آموزه‌های حقوق کیفری «دانشگاه رضوی»، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ش)، سال سوم، شماره‌ی ۳ و ۴ (پیاپی ۱۰ و ۹)، ص ۱۲.

۳۹۶ عباس شیری (دکتر)، پارادایم‌های عدالت کیفری: عدالت سزادهنده و عدالت ترمیمی، (تهران: مجله‌ی دانشکده حقوق و علوم سیاسی «دانشگاه تهران»، زمستان ۱۳۸۵ش)، شماره‌ی ۷۴، ص ۲۱۸.

۳۹۷ عادل ساریخانی، «نقد عدالت کیفری ترمیمی در گفتمان جرم‌شناسی غربی از منظر سیاست جنایی قرآن کریم»، (اصفهان: مجله‌ی کاوشی نو در معارف قرآنی «معاونت پژوهشی و فناوری دانشگاه اصفهان»، بهار و تابستان ۱۳۹۰)، سال اول، شماره‌ی اول، پیاپی ۱، ص ۵۰.

سرکوب بزهکاران، اندیشه‌ی بازپروری بزهکاران، مورد توجه قرار گرفت و به جای جرم، «مجرم»، مدار و کانون توجه حقوق‌دانان کیفری و به خصوص جرم‌شناسان قرار گرفت^{۳۹۸} و رویکرد عدالت کیفری بازپرورانه را بوجود آورد. در نظام عدالت کیفری بازپرور و اصلاح‌گرا یا مجرم‌مدار، توجه قانون‌گذاران به یافتن روش‌هایی برای اصلاح مجرم و بازگرداندن او به جامعه است.

بار اقتصادی حاصل از این رویکرد بر دوش دولت و جامعه، برخوردهای سلیقه‌ای پلیس و قضات و عدم توجه کافی به منافع بزه‌دیدگان، در فرآیند دادرسی و دیگر مشکلات موجود و انتقادات برخاسته از آنها، سبب پیشنهاد مدل‌های جدید عدالت کیفری همانند عدالت استحقاقی، عدالت آماری و عدالت ترمیمی گردید^{۳۹۹}. در حقیقت، برآیند تحقیقات جرم‌شناسی^{۴۰۰} در این ارکان، باعث پیشنهاد چند شکل نظام کیفری شده است. بدین ترتیب، از سال ۱۹۸۰ رویکرد بازپرورانه، جای خود را به عدالت کیفری استحقاقی داد. این نظریه، مدل افراطی رویکرد کلاسیک انتقام‌جویی و ارعایی است^{۴۰۱} که با احیای ایده‌ی مکافات‌گرائی بر پایه‌ی بازخوانی نظریه‌ی کانت، موجب شکل‌گیری اندیشه‌ی «آنچه شایسته‌ی مجرم است»، گردید. این رویکرد، در واقع، اصلاح بزهکاران را خارج از صلاحیت، کارکرد و هدف مجازات، تلقی می‌کند^{۴۰۲}.

۳۹۸ حسین غلامی؛ علی‌حسین نجفی ابرندآبادی، نظریه‌ی مجازاتهای استحقاقی و تکرار جرم، (تهران: مجله‌ی مدرس علوم انسانی «دانشگاه تربیت مدرس»، زمستان ۱۳۷۸ش)، شماره‌ی ۴، ص ۹۸.

۳۹۹ ر.ک: نجفی ابرندآبادی، از عدالت کیفری «کلاسیک» تا عدالت «ترمیمی»، صص ۱۷-۱۶.

۴۰۰ جرم‌شناسی عبارتست از: «مطالعه‌ی علمی جرم و مجرم برای شناخت علل ایجاد این دو و پیشگیری و درمان اعمال مجرمانه و مباحثان این اعمال» (رضا نوربها، زمینه جرم‌شناسی، سوم، (تهران، نشر گنج دانش، ۱۳۸۳ش)، ص ۵۷)؛ وجوه افتراق آشکار جرم‌شناسی و حقوق کیفری نسبت به جرم، در روش بررسی، دایره‌ی شمول و طرق پیشگیری آنهاست. (کی‌نیا، مبانی جرم‌شناسی، ج ۱، ص ۱۴).

۴۰۱ ر.ک: دیوید دبلیو نیوبور (David W Neubauer)، نظام عدالت کیفری و ساختار محاکم در آمریکا (آیین دادرسی کیفری)، مترجم: حمیدرضا قراگزلو، اول، (تهران: مجد، ۱۳۸۹ش)، ص.

۴۰۲ حسین غلامی؛ علی‌حسین نجفی ابرندآبادی، نظریه‌ی مجازاتهای استحقاقی و تکرار جرم، ص ۹۸.

در همین چارچوب، از ابتدای دهه‌ی ۴۰۳۱۹۹۰، عده‌ای از اندیشمندان کیفری -به ویژه، جامعه-شناسان و حقوق‌دانان آمریکایی- با تأکید بر امنیت‌مدار کردن نظام کیفری، مدل «عدالت سنجشی» یا «عدالت تخمینی» یا «عدالت آماری» یا «کیفرشناسی جدید» را مطرح کرده‌اند که باید به مدیریت و اداره‌ی بزهکاران و بزهکاری بپردازد؛ خطر بزهکار را برآورد کند و با توجه به میزان خطر، به نگهداری و مهار او بپردازد؛ اصلاح و مسئول کردن بزهکار، جای خود را به میزان خسارتی که وی وارد کرده است، بدهد.^{۴۰۴} عبارت کیفرشناسی جدید، نشان‌دهنده‌ی تغییر گرایش از اهداف و ابزارهای کیفرشناسی کلاسیک، یعنی بازپروری و نظام اصلاح و درمان، به سوی طرد، خنثی‌سازی و سلب توان از بزهکاران است. وجه تسمیه‌ی عدالت آماری بر این رویکرد، آن است که در رویکرد مدیریت خطر جرم، تلاش می‌شود تا با استفاده از روشهای آماری، به تخمین احتمال تکرار جرم بزهکاران پرداخته شود.^{۴۰۵} یعنی این دیدگاه نو، به جای بحث از تجزیه و تحلیل جرم و علل شکل‌گیری آن، با رویکردی مدیریتی، خطر ارتکاب جرم را مورد ارزیابی و سنجش قرار می‌دهد و آن گاه مدیریت می‌کند. بدین ترتیب، نظریه‌ی «اصلاح مستمر» جای خود را به «کنترل مستمر» و «استمرار کنترل»، می‌دهد.^{۴۰۶}

بدین سان، عدالت کیفری، مدیریت خطر بزهکاری را معیار کار خود قرار می‌دهد. در این مدل، هدف در واقع نظارت و کنترل گروههایی است که در معرض خطر ارتکاب جرم قرار دارند، چنان که خطر جرم و میزان بزهکاری برای جامعه قابل تحمل‌تر شود. گفتمان عدالت سنجشی، تعریف و توصیف فرد از نظر اخلاقی (سزادندگی) یا از نظر بالینی (بازپروری) نیست، بلکه از یک دیدگاه مدیریتی، عدالت کیفری، از تلفیق اندیشه‌های اقتصادی کیفرشناختی تبعیت می‌کند و در واقع، طرفدار

۴۰۳ فیلیپ ماری (Philip marie)، کیفر و مدیریت خطرها، به سوی عدالتی محاسبه‌گر در اروپا، مترجم: حسن کاشفی اسماعیل‌زاده، (تهران: مجله‌ی حقوقی دادگستری، پاییز و زمستان ۱۳۸۳)، شماره‌ی ۴۸ و ۴۹، ص ۳۳۳.

۴۰۴ نجفی ابرندآبادی، از عدالت کیفری «کلاسیک» تا عدالت «ترمیمی»، ص ۱۸.

۴۰۵ حسن قاسمی مقدم (دکتر)، رویکرد مدیریت خطر در پیشگیری از تکرار جرم «مجموعه مقالات پیشگیری از تکرار جرم و بزه‌دیدی»، (تهران: دفتر تحقیقات کاربردی پلیس پیشگیری ناجا، اسفند ۱۳۸۷ش)، ص ۱۹۵.

۴۰۶ ماری، همان، ص ۳۳۷.

نظارت الکترونیکی و سایر نظارتها و اقدامهای وضعی پیشگیرنده و نیز انجام تستهای مختلف برای برآورد خطر بزهکاری نزد افراد است^{۴۰۷}.

ویژگی و اهداف رویکر عدالت کیفری محاسبه گر

با مقایسه‌ی عدالت کیفری محاسبه گر و آماری، با سایر الگوهای عدالت کیفری، به دو عنصر اصلی پی می‌بریم که عبارتند از: الف) بهنجاری و طبیعی بودن جرم: به نظر می‌رسد که عدالت محاسبه گر ضمن الهام از تجزیه و تحلیل دورکیم درباره‌ی بهنجاری جرم، جرم را به عنوان خطر اجتماعی بهنجار (طبیعی) تلقی می‌کند که باید از رهگذر امنیت اجتماعی با آن مقابله کرد. این عدالت، مجازاتی جدای از رویکرد سنتی فردی ارائه شده از سوی اندیشمندان کیفری و رهیافت‌های جرم-شناسی مبتنی بر اصلاح و درمان را پیشنهاد می‌کند. ب) کاربرد آمار در قلمرو کیفری: عدالت محاسبه گر، برای مدیریت خطر، به فناوری محاسبه‌ی آماری احتمالات ویژه‌ی دولت اجتماعی، متوسل می‌شود. بدین ترتیب، ما شاهد ورود سیاست جنایی در قلمرو سیاست‌های اجتماعی هستیم که جنبه‌ی تأدیبی آن در واپسین سال‌های قرن نوزدهم از آن جدا شده است^{۴۰۸}. در این نگاه جدید، محور مسئولیت کیفری بر مبنای میزان احتمال و ریسک تکرار جرم، تخمین زده می‌شود. سیاست جنایی ریسک‌مدار که در حقیقت، پس از شکست سیاست اصلاح و درمان بزهکاران، به عنوان دیدگاهی تازه، در مقابل آن متولد شد؛ با نگاه مدیریتی خود، تمامی عرصه‌های سیاست جنایی را تحت الشعاع قرار داد. این سیاست جنایی، در نقطه مقابل سیاست‌های جنایی پیشین، به ویژه عدالت کیفری بازپرورانه، درصدد کاهش و کنترل «خطر بزهکاری» می‌باشد و از این رو گفته شده است که عدالت آماری عبارتست از: سیاست کیفری مبتنی بر آورد عینی خطر در فرآیند کیفری. این رویکرد، به خطرات ناشی از پیشرفت فناوری و صنعتی شدن و مدرنیزه شدن تاکید دارد. تردیدی وجود ندارد که سرعت و رشد بی‌سابقه‌ی پیشرفت‌های فناوری، تغییرات مهم اقتصادی و اجتماعی را با خود به همراه آورده است و بسیاری از

۴۰۷ نجفی ابرندآبادی، همان، ص ۱۹.

۴۰۸ ماری، همان، ص ۳۵۰-۳۴۹.

خطراتی را که قبلاً ناشناخته یا مغفول مانده بودند، ایجاد کرده است.^{۴۰۹} وقوع روزانه و غیرقابل انکار صدها فقره کلاهبرداری پیچیده و گسترده، اغفال زنان و کودکان و قیادت در شکل نوین و وسیع و دیگر بزهکاری‌های متکی بر عدم آگاهی افراد مبتلا و سوء استفاده از اعتماد عمومی، با استفاده از فضای مجازی و امکانات شبکه‌های اینترنتی، حاکی از ضرورت مدیریت و کنترل خطر این جرایم می‌باشد. هدف اصلی گفتمان کنترل خطر جرم، خنثی‌سازی این جرایم و سلب توان از عاملین آنها، به کمک تدابیر مختلف، از جمله، حبس، معرفی عمومی، نظارت الکترونیکی و دیگر طرق همانند آن است.

در کل، در گفتمان حاکم بر رویکرد مدیریت خطر جرم، هدف اصلاح و درمان بزهکاران به فراموشی سپرده شده و به جای آن اهداف، طرد، خنثی‌سازی و سلب توان از بزهکاران در کانون توجه قرار گرفته است. ابتدا بر اساس ارزیابی آماری خطر تکرار جرم بزهکاران، به دسته‌بندی خود بزهکاران در گروه‌های مختلف پرداخته می‌شود و سپس با توجه به میزان خطرناکی هر گروه، به انتخاب ضمانت اجراهای توان‌گیر در مورد آنان پرداخته می‌شود. از این رو در مورد تمامی مجرمان، از یک نوع ضمانت اجرای توان‌گیر، استفاده نمی‌شود.^{۴۱۰} رویکرد مدیریت خطر جرم، مانند سایر رویکردها، در نتیجه‌ی ترکیب عوامل و زمینه‌های مختلف، شکل گرفته است. این زمینه‌ها را می‌توان در چهار قسمت، دسته‌بندی کرد: (۱) افول آرمان بازپروری بزهکاران؛ (۲) رویکرد هزینه-فایده‌ی دولت‌ها نسبت به تکرار جرم بزهکاران (برآورد هزینه‌ی تکرار جرم و تعیین نسبت جرم‌های ارتكابی با هزینه‌ی آنها)؛ (۳) عوام‌گرایی کیفری (تاثیرگذاری مستقیم خواست مردم در سیاست‌گذاری‌های کیفری)؛ (۴) پیدایش گفتمان «محافظت از جامعه در برابر بزهکاران»^{۴۱۱}.

عدالت کیفری محاسبه‌گر و تشهیر مجرمین خطرناک

۴۰۹ حسین آقایی جنت‌مکان، حقوق کیفری عمومی، (تهران: انتشارات جنگل، ۱۳۹۰ش)، ج ۲، ص ۱۸۷.

۴۱۰ قاسمی مقدم (دکتر)، رویکرد مدیریت خطر در پیشگیری از تکرار جرم «مجموعه مقالات پیشگیری از تکرار جرم و بزه‌دیدی»، ص ۱۹۵.

۴۱۱ همان، ص ۲۰۵-۲۰۰.

پر واضح است که اگر درک درستی از حالت خطرناک وجود داشته باشد، می‌توان با ارزیابی کارشناسانه و با توجه به میزان خطری که مجرم، در آینده برای جامعه به وجود می‌آورد، ضمانت اجرایی مناسب برای سلب توان بزه‌کاری چنین شخصی مقرر نمود. دکتر هازل کمشال^{۴۱۲}، استاد جامعه‌شناسی ریسک و عدالت کیفری دانشگاه دو مونتفورد انگلستان، در مقاله‌ی خود تحت عنوان (نظارت عمومی، مشارکت و خطر جرم) می‌نویسد: «یکی از نتایج مهم تاکید بر مدیریت و نظارت و کنترل خطر جرم، افزایش رویه‌ی اطلاع‌رسانی مشخصات هویتی مربوط به مجرمین جنسی (به ویژه مجرمین جنسی علیه کودکان)، به مراکز پلیس محلی، همسایگان و حتی عموم افراد جامعه، از جانب مقامات رسمی، است. در واقع، اطلاع‌رسانی عمومی^{۴۱۳} و تشهیر، در حال حاضر، در ایالات متحده‌ی آمریکا و تحت قانون فدرال مگان، موسوم به «قانون مگان» (مصوب ۱۹۹۶) در مواردی که ضرورت، حکم می‌کند و برای امنیت عمومی مفید است، اجباری بوده و حداقل در شانزده ایالت، به طور معمول و روتین، اسامی مجرمین جنسی، بر روی اینترنت، لیست می‌شود»^{۴۱۴}. برخی نیز تعداد ایالت‌های مجری این طرح و سایت‌های اینترنتی اختصاص یافته به آنها را سی مورد ذکر کرده‌اند^{۴۱۵}. البته، پیشتر، در سال ۱۹۴۷ و برای اولین بار، ایالت کالیفرنیا، محکومین به جرائم جنسی را به ثبت نام در سازمان-های ویژه‌ی اجرای قانون محلی، ملزم ساخته بود^{۴۱۶}.

در همین راستا، دفتر تحقیقات کانزاس (KBI)، واقع در ایالت مرکزی کانزاس آمریکا، برای تسهیل دسترسی عمومی به اطلاعات هویتی بزهکاران جنسی (مانند زنا با محارم، تجاوز به عنف) و

۴۱۲ Hazel Kemshall

۴۱۳ Community Notification

۴۱۴ Kemshal, Hazel & Maguire, Mike. (2001), Public Protection, Partnership and Risk Penalty, Punishment and Society, Vol 3.

۴۱۵ Nancy Irwin & Niki Delson & Ron Kokish & Thomas Tobin. **Using The Internet To Provide Passive Community Notification About Registered Sex Offenders.** A Resource Paper Prepared For The CALIFORNIA COALITION ON SEXUAL (<http://ccoso.org>), P4.

۴۱۶ The same source, P7.

مرتکبین جرائم خشن (مانند آدم‌ربایی و قتل) و نیز جرائم مربوط به مواد مخدر، وب‌سایتی^{۴۱۷} را تاسیس کرده است. البته این وب‌سایت، مطابق «قانون ثبت مشخصات مجرم» کانزاس، مصوب ۲۰۰۵ میلادی و با عنوان (K.S.A 22-4901 et seq.) و اصلاحات آن تا شماره‌ی (K.S.A. 22-4909)، تهیه گردیده است که در آن قانون، در ابتدا به لزوم ثبت اسم مجرمین سه‌گانه‌ی فوق‌الذکر تاکید شده و سپس به تبیین تعاریف آن جرائم و تعیین مصادیق آنها، پرداخته شده است^{۴۱۸}. تنها، افراد واجد شرایط می‌توانند از پایگاه داده برای شناسایی و بدست آوردن اطلاعات مربوطه، آن هم در یک شعاع مشخص شده از محل اقامت خود نسبت به محل استقرار مجرم، را جستجو نمایند. بدیهی است که در این رهیافت فوق‌الذکر، با اطلاع‌رسانی به بزه‌دیدگان بالقوه، تلاش می‌شود تا خطر بزهکاری، مدیریت و کنترل شود. این امر، یعنی معرفی عمومی و تشهیر ایشان، پس از درجه‌بندی همه‌ی این بزهکاران متکی بر عدم آگاهی عمومی و سوء استفاده‌کنندگان از اعتماد عمومی افراد متعامل با ایشان، در یک گروه آماری کلی و نیز محاسبه‌ی خطرهای تهدیدگر از سوی آنها، به مورد اجرا گذاشته می‌شود.

شبیه همین قانون و رویه، در ایالت آلاباما (Alabama) نیز تصویب و به مورد اجرا گذاشته شده است. نکته‌ی قابل توجه اینکه در بند الف (a) از ماده‌ی 13A-11-200 این قانون آمده است که: «الف) قوه مقننه اذعان می‌دارد که قصد وی از تحمیل ثبت گزارش‌های خاص به مجرمین جنسی و نیز الزام ثبت مشخصات آنان، حفظ عموم مردم، به خصوص کودکان، از خطرات ناشی از بزهکاران جنسی است نه مجازات بیش از پیش چنین مجرمانی»^{۴۱۹}. ماده‌ی 15-20 20 قانون یادشده، به نامگذاری این قانون اختصاص یافته و در خلال آن، عنوان مصوب این قانون را «قانون اطلاع‌رسانی

۴۱۷ آدرس وب‌سایت مذکور بدین قرار است: «<http://www.kansas.gov/kbi/ro.shtml>».

۴۱۸ برای دسترسی به متن قانون مذکور، به آدرس اینترنتی: «www.kansasstatutes.lesterama.org/Chapter22» مراجعه فرمایید.

۴۱۹ 13A-11-200: a) «The Legislature declares that its intent in imposing certain reporting and registration requirements on criminal sex offenders is to protect the public, especially children, from the dangers posed by criminal sex offenders and not to further punish such offenders».

عمومی (Community Notification Act) اعلام می‌دارد^{۴۲۰}. گفتنی است که مشخصات اطلاع-رسانی شده از چنین مجرمانی در ایالت‌های مختلف، متفاوت است اما معمولاً شامل نام، سن، شماره ملی، نژاد، قد، وزن، جنس، مو و رنگ چشم، آدرس محل سکونت دائمی و آدرس محل کار می‌گردد. به عنوان مثال، در ایالت لوئیزیانا، مجرم جنسی، ملزم به درج آگهی در روزنامه‌ی محلی و ارائه اطلاعات خود در مورد سوء پیشینه‌ی کیفری‌اش بوده و می‌بایست یک برچسبی را به سپر اتومبیل خود بچسباند تا عموم افراد، او را به عنوان مجرم جنسی خطرناک، بشناسند^{۴۲۱}. به روشی که در آن به انتشار عمومی مشخصات ظاهری و آدرس فرد، اکتفاء می‌شود؛ «تشهیر منفعل»^{۴۲۲} و به روشی که در آن، افزون بر موارد یادشده، از الصاق برچسب به سپر اتومبیل، استفاده گردیده و به صورت جدی و فراگیر، با همه‌ی ساکنین در محل زندگی بزهکار جنسی خطرناک، تماس تلفنی گرفته می‌شود و از طریق آن، به ایشان اطلاع‌رسانی شده یا به همه‌ی مراکز عمومی در معرض تعامل با آن بزهکار، اعم از مدارس و کلیساها و پارکها و مراکز تفریحی و... اطلاع‌رسانی می‌گردد؛ «تشهیر فعال»^{۴۲۳}، گفته می‌شود^{۴۲۴}. در حال حاضر، در آمریکا، بی‌اعتمادی به رویکرد بازپروری و دیگر استراتژی‌های اثبات - شده‌ی پیشین برای پیشگیری از جرم و جنایت، نگاهها را به رویکردهای موثر در جهت شناسایی، کاهش و مدیریت خطر جرم، به عنوان یک واقعیت اجتناب ناپذیر در زندگی روزمره‌ی آمریکایی‌ها، سوق داده است. رهیافت اطلاع‌رسانی عمومی بزهکاران جنسی نیز بر «ارائه‌ی شناخت» و «محافظت در برابر خطر»، تمرکز می‌کند^{۴۲۵}.

۴۲۰. 15-20-20: «This article shall be known and cited as the Community Notification Act».

۴۲۱. Eric B. Elbogen, Marc Patry, Mario J. Scalora. (2003), **The impact of community notification laws on sex offender treatment attitudes**. International Journal of Law and Psychiatry. Vol 26. P207.

۴۲۲. Passive Notification.

۴۲۳. Active Notification

۴۲۴. Nancy Irwin & Niki Delson & Ron Kokish & Thomas Tobin. **Using The Internet To Provide Passive Community Notification About Registered Sex Offenders**. A Resource Paper Prepared For The CALIFORNIA COALITION ON SEXUAL (<http://ccoso.org>), P13.

۴۲۵. The same source, P11.

قابل انکار نیست که اثرات ناخواسته و گریزناپذیری همچون دشواری بازسازی اجتماعی، یافتن شغل، مسکن‌گزینی، محدودیت در دریافت خدمات اجتماعی، انزوا، اضطراب، آزار و اذیت از سوی مردم، ورود آسیب به اعضای خانواده و... به دنبال این معرفی عمومی، برای بزهکاران یادشده، بوجود خواهد آمد^{۴۲۶}. اما این آسیب‌های شخصی و گاه خانوادگی، می‌بایست تحت الشعاع امنیت عمومی قرار گیرد و فدای آن شود. در واقع، در این شیوه از مدیریت ریسک جرم، با اولویت دادن به جلب منفعت عمومی و امنیت اجتماعی و زدودن ترس و اضطراب و آسیب‌های روانی و جسمی از عموم افراد جامعه و ترجیح جانب آن بر اضطراب‌ها و آسیب‌های وارده بر شخص مجرم و احیاناً، چند تن از اطرافیان وی و دیگر اثرات منفی بوجود آمده از تشهیر یادشده، اهم را بر مهم، ترجیح داده‌ایم که رفتاری است منطبق با قاعده‌ی عقلی «ترجیح اهم بر مهم، در تعارض حقوق غیرقابل جمع». برای نمونه، در دسامبر ۲۰۰۰ میلادی، مقامات ایالت آیوا در آمریکا، مطالعه‌ی ویژه‌ای درباره‌ی میزان تکرار جنایات بزهکاران جنسی در قبل و بعد از اجرای طرح الزامی ثبت مشخصات هویتی مجرم جنسی در نزد سازمانهای خاص دولتی و اطلاع‌رسانی عمومی آنها پس از ثبت مشخصات یادشده، انجام دادند. مطالعه‌ی یادشده نشان داد که میزان تکرار مجدد برای جرائم جنسی در مقایسه با سایر جرائم، پس از اجرای طرح مذکور، نسبتاً کاهش یافته است. این کاهش را می‌توان به عوامل متعددی نسبت داد، از جمله اینکه بزهکاران جنسی معمولاً تحت نظارت و ملزم به ارائه‌ی گزارش شده بودند. این مطالعه برای یک دوره‌ی چهار ساله، پی‌گیری شد و نشان داد که تفاوت معناداری در میزان تکرار جنایات مجرم جنسی که در طرح الزامی ثبت مشخصات هویتی شرکت داشته و کسانی که تحت چنین الزامی نبودند، وجود دارد^{۴۲۷}.

۴۲۶ Jill S. Levenson & Andrea L. Hern(2007). **Sex Offender Residence Restrictions: Unintended Consequences and Community Reentry**. JUSTICE RESEARCH AND POLICY, Vol. 9, No. 1, Justice Research and Statistics Association , P63. ؛ Hollida Wakefield(2006). **The Vilification of Sex Offenders: Do Laws Targeting Sex Offenders Increase Recidivism and Sexual Violence?**, Journal of Sexual Offender Civil Commitment: Science and the Law, 1, p141.

۴۲۷ Michele Childs & Legislative Council (State House)(2005). **Sex Offender Supervision And Community Notification Study Committe Report**, P13.

بر اساس آنچه تا به حال در خصوص گفتمان مدیریت ریسک (خطر) جرم و عدالت محاسبه - گر گفته شد، به جرأت می‌توان مدعی شد که مطابق این رویکرد از عدالت کیفری، «تشهیر مجرمین خطرناک و معرفی عمومی آنها»، جهت آگاه‌سازی بزه‌دیدگان بالقوه، مناسب‌ترین ضمانت اجرایی توان‌گیر، برای سلب توان گروه آماری دارای خصیصه‌های خطرناکی همچون «حیله‌گری مکرر و فریب افکار عمومی»، است. توان‌گیری نیز عبارتست از: «دور کردن یک مجرم معین از جامعه‌ای بزرگتر، تا بدین وسیله از ارتکاب جرم از سوی وی در آینده، ممانعت به عمل آید»^{۴۲۸}. هدف توان‌گیری، جلوگیری از دادن فرصت ادامه‌ی رفتارهای زیان‌بار، به دیگران است یا حداقل، بازداشتن آنان به منظور کاستن از توانایی ایشان برای انجام این کار^{۴۲۹}.

ناگفته نماند که امروزه، رهیافت نوینی از عدالت کیفری نیز تحت عنوان «گفتمان عدالت کیفری ترمیمی»، در برخی جوامع، مطرح گردیده است که به اندیشه‌ی بازپروری، بازگشت دارد و به دنبال معرفی شیوه‌های حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات در نظام کیفری به جای مدل خصمانه است^{۴۳۰}. در این نظام، قانون‌گذار، علاوه بر توجه به جرم و بزه‌کار، میزان صدمات وارده به بزه‌دیده را نیز در نظر گرفته و در صدد جبران صدمات اوست^{۴۳۱}. مهمترین کارکرد رویه‌های ترمیمی، بازگرداندن

۴۲۸ آقایی جنت‌مکان، حقوق کیفری عمومی، ج ۲، ص ۱۹۲.

۴۲۹ دیوید شیکر، مفهوم و ماهیت مجازات، مترجم: حسین آقایی جنت‌مکان، (اهواز: انتشارات دانشگاه چمران اهواز، ۱۳۸۹ش)، ص ۵۶.

۴۳۰ آقایی جنت‌مکان، حقوق کیفری عمومی، ج ۲، ص ۱۸۶.

۴۳۱ نجفی ابرندآبادی، همان؛ همو، کیفرشناسی نو (درآمدی بر سیاست جنایی مدیریتی خطر مدار)، تازه‌های علوم جنایی (مجموعه مقالات)، (تهران: نشر میزان، ۱۳۸۸ش)؛ نیز رک: عادل ساریخانی، «نقد عدالت کیفری ترمیمی در گفتمان جرم شناسی غربی از منظر سیاست جنایی قرآن کریم»، (اصفهان: مجله‌ی کاوشی نو در معارف قرآنی «معاونت پژوهشی و فناوری دانشگاه اصفهان»، بهار و تابستان ۱۳۹۰)، سال اول، شماره‌ی اول، پیاپی ۱، ص ۵۱.

وضع سابق و ترمیم و بازسازی مجدد روابط بین طرفین جرم است^{۴۳۲}. مشخصه‌ی چنین فرایندی گفتگو و مذاکره بین طرفین درگیر در جرم می‌باشد^{۴۳۳}.

۳-۲. مبنای پیشگیری وضعی از جرم:

یکی از منطق‌ها و رویه‌های مرتبط با عدالت کیفری آماری و محاسبه‌گر، و از ابزارهای تحقق مدیریت ریسک جرم و از جمله شاخه‌های آن، «پیشگیری وضعی» است که به دلیل اهمیت آن، به نحو مستقل و به عنوان یکی از مبانی حقوقی تدبیر تشهیر، قابل بررسی می‌باشد. به طور قطع، یکی از عوامل ارتکاب جرم، وجود فرصت مناسب در فرآیند وقوع جرم است و به همین منظور گفته می‌شود که «جرائم، کاملاً فرصت‌طلبانه هستند»^{۴۳۴}. بنابراین یکی از راههای مبارزه با بزهکاری، از بین بردن فرصت‌ها و موقعیت‌هایی است که سبب وقوع جرم می‌شوند و این امر، از جمله هدف‌های مهم یک سیاست جنایی کارآمد، قلمداد می‌گردد. با توجه به اهمیت این عامل، گروهی از دانشمندان در واحد تحقیقات وزارت کشور انگلستان، در دهه‌ی هفتاد (قرن بیستم)، در ارزیابی آمارهای جرم در مورد پیشگیری، برای اولین بار اصطلاح «پیشگیری وضعی» را که صرفاً بر کاهش فرصت‌ها و موقعیت‌های ارتکاب جرم تکیه دارد، مطرح نمودند^{۴۳۵}. پیشگیری وضعی یا موقعیت‌مدار^{۴۳۶}، یکی از شیوه‌های پیشگیری غیرکیفری از بزهکاری، است که توسط کلارک^{۴۳۷}، می‌هیو^{۴۳۸} و کرنیش^{۴۳۹} بسط داده شده

۴۳۲ تدواچتل و پل مک کلد، عدالت ترمیمی: ارتقا بخشیدن رویکرد بزه‌دیده‌محوری (مجموعه مقالات)، مترجم: امیر سماواتی پیروز، اول، (تهران: انتشارات خلیلیان، ۱۳۸۴ش)، ص ۸۵.

۴۳۳ همان، ص ۱۴۲.

۴۳۴ دنیس رزنهام و دیگران، «پیشگیری وضعی از جرم»، مترجم: رضا پرویزی، (تهران: مجله‌ی حقوقی دادگستری، ۱۳۷۹ش)، شماره‌ی ۳۲، ص ۱۵۷.

۴۳۵ موریس کوسن «Mourice Cusson»، جرم‌شناسی، مترجم: میرروح‌الله صدیق، (تهران: نشر دادگستر، ۱۳۸۵ش)، ص ۱۱۱.

۴۳۶ Situational Crime Prevention

۴۳۷ Clarke

۴۳۸ Mayhew

۴۳۹ Cornish

است^{۴۴۰} و امروزه، رایج‌ترین روش پیشگیری از جرم در جوامع می‌باشد. لازم به یادآوری است که در مجموع، پیشگیری از جرم، بر دو دسته‌ی پیشگیری کیفری و پیشگیری غیرکیفری تقسیم می‌شود و در این میان، پیشگیری غیرکیفری، خود بر دو نوع پیشگیری اجتماعی و پیشگیری وضعی، دسته‌بندی می‌گردد. پیشگیری غیرکیفری اجتماعی^{۴۴۱} (پیشگیری از طریق توسعه اجتماعی)، بر روی شخصیت افراد تمرکز می‌کند؛ در حالی که در پیشگیری غیرکیفری وضعی، بر روی موقعیت‌های جرم‌زا و کنترل و خنثی‌سازی آنها، تمرکز می‌شود. بدین‌سان، هدف اقدام‌های پیشگیرانه‌ی وضعی، قبل از هر چیز، تأمین امنیت، بالابردن کیفیت آن و جلب رضایت اعضای جامعه در فضاها و مکان‌های عمومی است. تأمین امنیت در این گونه پیشگیری، دیگر انحصاری کاملاً دولتی نیست بلکه دولت‌ها با آگاه‌سازی مردم نسبت به جنبه‌های مختلف بزهکاری، مناطق جرم‌خیز، محله‌های خطرناک، شیوه‌های مصون‌سازی، روش‌های دفاع شخصی از جان و مال خود؛ آنها را به حفظ و برقراری امنیت، تشویق و حتی در آنها مشارکت می‌دهند. بنابراین در تأمین امنیت چه دولت، چه مردم و چه تشکل‌های مدنی، هر یک نقشی را به عهده می‌گیرند و به این ترتیب است که ریسک (خطر) ارتکاب جرم و تکرار جرم را کاهش می‌دهند^{۴۴۲}.

۴۴۰ رک: علی صفاری (دکتر)، «مبانی نظری پیشگیری از وقوع جرم»، (تهران: مجله تحقیقات حقوقی، دانشگاه شهید بهشتی (ره))، شماره‌ی ۳۳-۳۴، ص ۲۹۰.

۴۴۱ پیشگیری اجتماعی مجموعه اقدام‌های پیشگیرانه است که بر کلیه‌ی محیط‌های پیرامون فرد که در فرآیند جامعه‌پذیری نقش داشته و دارای کارکرد اجتماعی هستند تأثیر می‌گذارد. این روش پیشگیری از جرم با تمرکز بر برنامه‌های تکمیلی، سعی در بهبود بهداشت زندگی خانوادگی، آموزش، مسکن، فرصت‌های شغلی و اوقات فراغت دارد تا محیطی سالم و امن ایجاد نماید. در حقیقت، هدف پیشگیری اجتماعی، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، تأثیرگذاری بر شخصیت افراد است تا از سازماندهی فعالیت خود حول محور انگیزه‌های بزهکارانه پرهیز کنند.

۴۴۲ علی‌حسین نجفی ابرندآبادی، پیشگیری وضعی از جرم: مدیریت جرم شناختی خطر جرم و تکرار جرم؛ دیپاچه‌ی کتاب جرم-شناسی پیشگیری (۶۰ رویه و راهکار برای پیشگیری از جرم)، نوشته‌ی رونالد وی کلارک و جان اِک، مترجمان: مهدی مقیمی و مهدیه تقی‌زاده، (تهران: نشر زرد، ۱۳۸۸)، ص ۱۲.

در کل، هدف از پیش‌گیری وضعی، ایجاد وضعیتی است که در آن مجرم به رغم تصمیم به ارتکاب عمل مجرمانه، از محقق نمودن قصد خود ناتوان گردد.^{۴۴۳} با این توضیح که، پیشگیری وضعی، با ایجاد تغییر در محیط فیزیکی (مادی) و شیوه‌های تغییر، نظارت و کنترل موقعیت‌های مناسب، با هدف دشوار یا سلب نمودن امکان ارتکاب جرم یا کاستن از جاذبه‌ی آماج‌ها و اهداف آن، در صدد کاهش آمار جرم است و از این رو، راهبردهای این شیوه، بخشی بر تغییرات محیطی، بخشی بر کنترل بزه‌کاران و بخشی دیگر نیز بر حفاظت از بزه‌دیدگان تمرکز یافته است.

پرفسور رونالد کلارک در تعریف پیشگیری وضعی چنین می‌گوید: «پیشگیری وضعی شامل اقدامات و روشهایی است برای کاهش فرصت که به سمت شکل کاملاً خاصی از جرم نشانه می‌رود و متضمن طراحی و مدیریت محیط بلاواسطه (صحنه و محل وقوع جرم) یا همان نظارت و تحت نفوذ در آوردن هرچه پایدارتر و سازمان یافته‌تر محل وقوع جرم است، به طوری که زحمات و خطرات ناشی از اقدام برای ارتکاب جرم را افزایش داده و سود حاصله، به طوری که در نظر اکثر مرتکبین جلوه‌گر می‌شود، را کاهش می‌دهد».^{۴۴۴} در پیشگیری وضعی، از طریق مداخله در فعالیت افراد بالقوه بزه‌دیده و مصون کردن اهداف و آماج جرم، هدف، منصرف کردن مجرمین بالقوه از ارتکاب جرم است. یعنی انصراف از ارتکاب جرم با تقویت افرادی که در معرض بزه‌دیدگی هستند.^{۴۴۵} در چنین رویکردی به پیشگیری از جرم، از فنون و شیوه‌هایی بحث می‌شود که می‌تواند مرحله‌ی عملیاتی ارتکاب جرم را متوقف و خنثی نماید در حالی که نظریه‌های دیگر، در فکر کور کردن راههای ورود فرد به دنیای ارتکاب جرم و حداکثر، تأثیرگذاری بر مرحله‌ی تصمیم‌گیری مرتکب هستند.^{۴۴۶}

۴۴۳ سید محمود میرخلیلی (دکتر)، «پیشگیری وضعی از نگاه آموزه‌های اسلام»، (قم: مجله‌ی فقه و حقوق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، ۱۳۸۳ (ش) سال اول، شماره‌ی ۱، ص ۶۸.

۴۴۴ صفاری، «مبانی نظری پیشگیری از وقوع جرم»، ص ۲۹۲.

۴۴۵ علی حسین نجفی ابرندآبادی، تقریرات درس جرم‌شناسی «بزهکاری اقتصادی»، دوره کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی، سال ۸۵-۱۳۸۴، ص ۱۱۸-۱۲۱.

۴۴۶ صفاری، همان، ص ۳۰۶-۳۰۵.

با توجه به توضیحات پیشین، آشکار گردید که پیشگیری وضعی رهیافتی است که بدون توجه به شخصیت مجرم، تلاش برای اصلاح آن یا حذف تمایلات مجرمانه، صرفاً به دنبال کاهش فرصت-های مجرمانه می‌باشد؛ زیرا با مداخله در زنجیره‌ی علی وقوع جرایم، می‌توان از آمار آن کاست و از تکوین جرم، جلوگیری نمود. از این رو، تمرکز پیشگیری وضعی، بیشتر، بر محیط‌هایی است که جرم در آن محقق می‌شود. یعنی پیشگیری وضعی، بیشتر با حمایت از آماج‌های جرم و نیز بزه‌دیدگان بالقوه و اعمال تدابیر فنی، به دنبال پیشگیری و حمایت از افراد یا آماج‌ها در برابر بزه‌کاران است که در نهایت و به طور غیرمستقیم، کاهش بزه‌کاری، نتیجه‌ی آن خواهد بود^{۴۴۷}.

تأکید این نکته، لازم می‌نماید که در پیشگیری وضعی، دو جهت‌گیری وجود دارد: ۱- مداخله در وضعیت ماقبل جرم؛ ۲- ایمن سازی اهداف جرم^{۴۴۸}. اما این بدان معنا نیست که اقدام‌های پیشگیرانه‌ی وضعی، تنها در موارد پیش از وقوع بار اول جرم بر روی یک آماج و هدف، مورد استفاده قرار بگیرد؛ بلکه تدابیر پیشگیرانه با رویکرد وضعی، شامل قبل از وقوع جرم (پیشگیری نخستین) و بعد از آن (پیشگیری از تکرار)، هر دو، می‌شود؛ لیکن فقط با تغییر و دست‌کاری وضعیت‌های پیش از وقوع جرم. گواه این ادعا آن است که به اذعان پژوهشگران، یکی از زمینه‌های کاربردی پیشگیری وضعی، «بزه‌دیدگان تکراری» می‌باشد^{۴۴۹}؛ یعنی بزه‌دیدگانی که برای یک یا چندبار، قبلاً، قربانی بزه‌کاران شده‌اند و برای جلوگیری از بزه‌دیدگی مجدد آنان، از شیوه‌های پیشگیری وضعی، استمداد می‌شود. پس، از نگاه جرم‌شناسان، رهیافت «پیشگیری وضعی از جرم» برای جلوگیری از «تکرار جرم» نیز اعمال می‌گردد^{۴۵۰}.

۴۴۷ علی‌حسین نجفی ابرندآبادی، «پیشگیری از بزه‌کاری و پلیس محلی»، (تهران: مجله‌ی تحقیقات حقوقی، ۱۳۷۸ش)، شماره-ی ۲۶-۲۵، ص ۱۴۰.

۴۴۸ علی‌حسین نجفی ابرندآبادی، تقریرات درس جرم‌شناسی «پیشگیری»، تهیه‌کننده: محمد علی بابایی، دانشگاه تربیت مدرس (دانشکده علوم انسانی)، دوره دکتری، نیمسال اول ۸۰-۷۹، ص ۷۶۱.

۴۴۹ دنیس رزنهام و دیگران، «پیشگیری وضعی از جرم»، ص ۱۵۷؛ کلارک، جرم‌شناسی پیشگیری (۶۰ رویه و راهکار برای پیشگیری از جرم)، ص ۱۲۰.

۴۵۰ رک: علی‌حسین نجفی ابرندآبادی، پیشگیری وضعی از جرم: مدیریت جرم‌شناختی خطر جرم و تکرار جرم؛ دیپاچه‌ی کتاب جرم‌شناسی پیشگیری (۶۰ رویه و راهکار برای پیشگیری از جرم)، ص ۱۲.

پیشگیری وضعی از جرم و تشهير مجرمين خطرناک

از تلفیق نکات پیشین، این نکته نیز روشن می‌گردد که پیشگیری وضعی به عنوان یکی از روشهای پیشگیری از جرم، منحصر در روش یا روشهای خاصی نبوده بلکه به مجموعه‌ی تدابیری اطلاق می‌گردد که کاهش و حذف موقعیت‌ها و فرصت‌های ارتکاب جرم را سرلوحه‌ی اقدامات خود قرار داده و از این رو، کارکرد پیشگیری وضعی از جرم، در این است که ابزار و فرصت ارتکاب جرم را از مجرم سلب می‌کند. در این رویکرد، از روشهای پیش‌گیرانه‌ی مختلفی همچون وضع قوانین مناسب و عادلانه، نظارت بر عملکرد دولت و اعلام حکم محکومیت، استفاده می‌شود^{۴۵۱} و بر این اساس، تدبیر «تشهير و معرفی عمومی مجرمين خطرناک» نیز شیوه‌ای است که با هدف پیشگیری وضعی، صورت پذیرفته^{۴۵۲} و سبب می‌شود تا با تبدیل وضعیت بزهکاران، از «شناختگی» به «شناخته‌شدگی»، یا به عبارت دیگر، با تبدیل وضعیت بزه‌دیدگان بالقوه از «عدم شناخت و آگاهی» به «شناخت و آگاهی»، فرصت ارتکاب مجدد جرم توسط بزهکاران و بزه‌دیده‌سازی افراد جدید، از ایشان سلب گردیده و تعامل و رفتارشان، توسط بزه‌دیدگان بالقوه‌ی ناآگاه، که به عنوان آماج و اهداف سهل‌الوصول، در معرض بزه‌دیدگی قرار دارند، کنترل گردد. بدین ترتیب، وضعیت و اوضاع و احوال ماقبل و مشرف بر بزهکاری، به ضرر مجرم تغییر می‌کند و دست کم، مجرم را از ارتکاب همان جرم در آن محدوده، باز می‌دارد. به یقین، وقتی کلاهبرداران حرفه‌ای که با اتکا بر عدم آگاهی مردمی که با او در ارتباط معاملی بوده و کالا یا خدماتی را از این افراد، دریافت می‌نمایند؛ به همان مردم در معرض قربانی و بزه‌دیدگی، شناسانده شوند، در پی آن، فرصت‌های بعدی کلاهبرداری، از این دسته مجرمین، گرفته شده و تهدیدهای مجرمانه‌ی آنان، در عمل، خنثی خواهد گردید که این امر نیز به دنبال خود، از عواقب مخرب جرایم ایشان بر زندگی فردی و اجتماعی افراد، جلوگیری می‌نماید. نتیجه‌ی بکارگیری چنین تدبیری، فوری‌تر و کم‌هزینه‌تر از اقدامات و تدابیر پیشگیرانه‌ی دیگر است؛ زیرا تأثیر گذاشتن بر عوامل وضعی، راحت‌تر از تغییر و مبارزه با ضعف‌های بشری و اصلاح شخصیت افراد

۴۵۱ زراعت، حقوق کیفری اقتصادی، ص ۱۱۷.

۴۵۲ سید محمود میرخلیلی، «پیشگیری وضعی از نگاه آموزه‌های اسلام»، ص ۶۸.

است. در نتیجه تشهیر مجرمین خطرناک و حرفه‌ای، در کنار دیگر طرق پیشگیری وضعی، راه حلی مناسب برای کم کردن فرصت‌های مجرمانه می‌باشد. رونالد کلارک یکی از شیوه‌های اجرایی پیشگیری وضعی را «یافتن ریشه‌ی اصلی مساله» می‌داند^{۴۵۳} و پر واضح است که ریشه‌ی اصلی مساله در تکرار شهادت زور و کلاهبرداری‌های حرفه‌ای و جرایم امثال آن، «عدم شناخت و آگاهی» بزه‌دیدگان قبلی نسبت به فریبکارانه و مزورانه بودن گفتارها و کردارهای مجرمین یادشده، است و لذا با توجه به این ریشه‌ی اصلی، و تبدیل آن به «شناخت و آگاهی نسبت به سوء استفاده کنندگان از اعتماد عمومی»، می‌توان از تحقق مکرر آن جرایم در موارد آتی، پیشگیری نمود.

نمونه‌ی دیگر، اطلاع‌رسانی عمومی هویت جعلی یک سایت اینترنتی است که با انتشار اکاذیب و گاه، منافی عفت، به کرات، شخصیت اخلاقی و دینی افراد را خدشه‌دار و قربانی می‌سازد و جایگاه اجتماعی آنان را به ناحق و دروغ، در انظار عمومی، می‌کاهد این واکنش، موجب می‌شود تا فرصت نشر مجدد اکاذیب، از مدیران چنین سایتی گرفته شده و با تغییر وضعیت عادی، از ارتکاب جرم، پیشگیری اساسی به عمل آید. پر واضح است که چنین راهکار پیشگیرانه‌ای، مؤثرتر و عادلانه‌تر از استراتژی‌ها و روشهای جرم‌ستیزی دیگری همانند پالایش و فیلترینگ پایگاههای اینترنتی مرتکب جرم یادشده، خواهد بود. چرا که در فرآیند فیلترینگ، همه‌ی مطالب قابل استفاده و غیر قابل استفاده‌ی چنین سایت‌هایی، غیرقابل دسترسی بوده و محدودیت بهره‌وری را در حد نهایت، به بار می‌آورد حال اینکه در طی اطلاع‌رسانی عمومی هویت حقوقی این سایتها، با درج عنوان جرم ارتكابی ایشان و بدون عملیات فیلترینگ، سایر مطالب و خدمات موثق پایگاه، قابل استفاده بوده و تنها، موارد مجرمانه، کارآیی خود را از دست خواهد داد. به هر حال، تدبیر پیشگیرانه‌ی تشهیر، از شکار اهداف جدید تعیین شده توسط مجرم، مانع می‌شود و دخالت در همین مرحله از وقوع جرم است که می‌تواند پیشگیری حتمی را به همراه داشته باشد و نتایج آن ملموس‌تر است. روزانه، صدها نفر به خاطر عدم آگاهی از جنبه‌های فریبکارانه‌ی عده‌ای فرصت طلب که در قالب رمالی و سحر و جادو، کانون خانواده‌ها را از هم می‌پاشند و روابط دوجانبه‌ی برخی از اشخاص را دچار آسیب می‌نمایند، قربانی چنین پدیده‌های

۴۵۳ کلارک، جرم‌شناسی پیشگیری (۶۰ رویه و راهکار برای پیشگیری از جرم)، ص ۲۵۲.

مجرمانه‌ای شده و توسط آنان، بزه‌دیده می‌شوند. در حالی که اگر عاملان حرفه‌ای و خطرناک این بزهکاری‌ها، به عموم افراد مرتبط با ایشان، معرفی و تشهیر می‌شدند، طبیعتاً، فرصت تکرار، از آنها گرفته شده و پیشگیری مؤثری از عملکرد مجرمانه‌شان به عمل می‌آمد که به مراتب، کم‌هزینه‌تر از سیاست‌ها، برنامه‌ها و راهکارهای درمانی مقابله با این دسته از جرایم، می‌بود.

شایان توجه است که پیشگیری وضعی به دو شاخه تقسیم می‌شود: ۱) پیشگیری وضعی جرم-شناختی؛ ۲) پیشگیری وضعی بزه‌دیده‌شناختی. در پیشگیری وضعی جرم‌شناختی، هدف، مداخله در اوضاع و احوال مشرف بر جرم است به شکلی که معادله‌ی «مجرم‌شدن»، مختل گردد لیکن در پیشگیری وضعی بزه‌دیده‌شناختی، هدف، مداخله در وضعیت پیش‌جنایی به شکلی است که از «بزه‌دیده واقع شدن» هدف و موضوع جرم، جلوگیری شود^{۴۵۴}. در این میان، تشهیر، به خاطر تمرکز بر ممانعت از بزه‌دیده‌گی افراد جدید، جزو شاخه‌ی دوم، یعنی پیشگیری وضعی بزه‌دیده‌شناختی، قرار می‌گیرد. بنابراین، می‌توان مدعی شد که «تشهیر»، از جمله‌ی کارآمدترین تدابیر و شیوه‌های پیشگیری وضعی از ارتکاب جرم است که پیشتر، مورد تأکید سیاست جنائی اسلام بوده و هم اکنون نیز در کشور ایران و سایر کشورهای اسلامی و غیر اسلامی و در موارد مختلف، به مورد اجرا گذاشته می‌شود. این همه، بدین خاطر است که «فرصت و موقعیت» یکی از ارکان زمینه‌ساز ارتکاب هر جرمی است و تدبیر تشهیر، این رکن ساختاری پدیده‌ی مجرمانه را متزلزل کرده و تهدیدهای بعدی را منتفی می‌سازد و با ویژگی پیشگیرانه‌ی خود، خطرات جبران‌ناپذیر تکرار جرم و هزینه‌های فردی و اجتماعی فراوان آن را مرتفع می‌نماید. لازم به یادآوری است که به موجب اصل ۱۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قوه قضائیه علاوه بر کشف جرم و تعقیب و مجازات مجرمین (بند ۴)، باید به عنوان وظیفه‌ی دیگر، برای «پیشگیری از وقوع جرم و اصلاح مجرمین»، اقدام مناسب به عمل آورد و این امر، توجه به کارکرد تدبیر تشهیر و جایگاه عملکردی آن در زمینه‌ی پیشگیری از جرائم را از جانب مسئولین مربوطه، مطالبه می‌کند.

۴۵۴ نجفی ابرندآبادی، تقریرات درس جرم‌شناسی «پیش‌گیری»، ص ۷۹۸.

۳-۳. مبنای حق طبیعی امنیت:

نظریه‌ی حقوق طبیعی و فطری، قدیمی‌ترین مکتب حقوقی است که حداقل دارای بیش از دو هزار سال سابقه‌ی تاریخی بوده، پیشینه‌ی آن به قرون وسطی و دوران قبل از میلاد مسیح (ع) باز می‌گردد^{۴۵۵} و هنوز نیز به عنوان یک نظریه‌ی معروف جهانی مطرح است و از جاذبه‌ی مهمی نیز برخوردار می‌باشد. «مکتب حقوق طبیعی» به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم، بسیاری از مکاتب دیگر حقوقی را تحت تأثیر قرار داده است. این نظریه حتی در میان سوفسطائیان یونان هم مطرح بوده و فلاسفه‌ای مانند سقراط و افلاطون و ارسطو نیز طرفدار آن بوده‌اند و در موارد متعددی به اصول حقوق طبیعی استدلال نموده‌اند. پس از یونانیان، این نظریه در میان رومیان طرفداران زیادی داشته که درباره‌ی حقوق طبیعی و حتی بدهت اصول و مبانی آن به تفصیل بحث نموده‌اند. به تدریج این نظریه در میان طرفداران حقوق الهی اعم از یهودیان و مسیحیان نیز طرفدارانی به دست آورده و بعضی از نویسندگان مسلمان نیز این نظریه را مورد قبول آیین اسلام دانسته‌اند و هم اکنون نیز نظریه‌ی حقوق طبیعی، مورد تأیید بسیاری از دانشمندان حقوق و سیاست غرب و شرق می‌باشد. «مکتب حقوق طبیعی» یا حقوق فطری، علی‌رغم فراز و فرودها و تحولاتی که در روند اندیشه‌های بنیادین و عقاید خود داشته است، اما در مجموع، طبیعت (یا فطرت) بشر را خاستگاه و ریشه‌ی همه‌ی قوانین و حقوق می‌داند. پیروان این مکتب، برای قوانین حقوقی، نوعی واقعیت عینی قائل هستند و قوانین را حاکی از یک سلسله واقعیات نفس‌الامری می‌دانند و بر همین اساس، حقوق را از زمره‌ی علوم حقیقی که وظیفه‌ای جز کشف واقع ندارند، برمی‌شمارند. بر مبنای این دیدگاه همان گونه که قوانین طبیعی و ریاضی دارای واقعیتی عینی هستند و از واقعیتهایی حکایت می‌کنند که انسان در مسیر زندگی از آنها استفاده می‌کند، قوانین حقوقی نیز کاشف از واقعیتهایی هستند که باید در تنظیم روابط اجتماعی از آنها بهره گرفت. بنابراین، مفاد قضایای حقوقی، اخبار از واقع است. این گروه، واقعیت مکشوف به وسیله‌ی قانون را واقعیتی طبیعی و

۴۵۵ محمد باقر پارسا پور، نظریه‌ی حقوق طبیعی، (قم: مجله‌ی پژوهشهای فلسفی-کلامی، ۱۳۸۱ش)، شماره‌ی اول و دوم، سال چهارم، ص ۱۴۲؛ محمدحسین طالبی، نظریه‌ی حقوق طبیعی در فلسفه‌ی حقوق، (قم: مجله‌ی معرفت، مهرماه ۱۳۸۰ش)، شماره‌ی ۴۶، ص ۷۶.

فطری می‌دانند. «حقوق طبیعی»^{۴۵۶}، حقوقی است که برحسب «قانون طبیعی»^{۴۵۷} و فطری ثابت و نانوشته، به افراد داده شده و ناگزیر، تغییرناپذیر، ازلی، نامشروط و جهان شمول است. همانطور که اشاره شد، مکتب مزبور دارای سابقه‌ای طولانی در تاریخ تفکر بشر بوده و به دوران یونان باستان باز می‌گردد. رگه‌های اولیه این نظریه در آثار فیلسوفان یونانی، قابل جست‌وجو است به طوری که همراه با شروع مباحث عقلی در یونان باستان در سده‌ی ششم پیش از میلاد مسیح، بحث از «قانون طبیعی» آغاز گردید. یونانیان باستان قانون طبیعی را قانونی جهان‌شمول، ابدی و جانشین‌ناپذیر دانسته، آن را بنیادی‌ترین منبع برای اخذ بهترین معیارهای زندگی بشر معرفی می‌کردند. نظریه‌های حقوق طبیعی را می‌توان به دو گروه نظریات سنتی و مدرن تفکیک کرد. علاوه بر نظریه‌پردازان قدیم، هم‌چون سیسرون^{۴۵۸} فیلسوف رومی به عنوان نماینده بارز سنت باستانی حقوق طبیعی و آکویناس^{۴۵۹} متکلم معروف مسیحی در قرون وسطی، نظریه‌پردازانی همچون گروسوس^{۴۶۰}، جان لاک^{۴۶۱} و توماس هابز^{۴۶۲} در دوره‌ی پس از رنسانس و بالاخره، لان فولر^{۴۶۳} و نیز جان فینیس^{۴۶۴} از فیلسوفان معاصر - که می‌توان او را احیاگر حقوق طبیعی سنتی در عصر معاصر نامید - مورد توجه‌اند^{۴۶۵}.

۴۵۶ Natural rights

۴۵۷ Natural law

۴۵۸ Marcus Tullius Ciceron (زاده‌ی ۱۰۶ در روم - درگذشته‌ی ۴۳ پیش از میلاد)

۴۵۹ Thomas Aquinas (زاده‌ی ۱۲۲۵ در ایتالیا - درگذشته‌ی ۱۲۷۴)

۴۶۰ Hugo Grotius (زاده‌ی ۱۵۸۳ در هلند - درگذشته‌ی ۱۶۴۵)

۴۶۱ John Locke (زاده‌ی ۱۶۳۲ در انگلستان - درگذشته‌ی ۱۷۰۴)

۴۶۲ Thomas Hobbes (زاده‌ی ۱۵۸۸ در انگلستان - درگذشته‌ی ۱۶۷۹)

۴۶۳ Lon Fuller (زاده‌ی ۱۹۰۲ در آمریکا - درگذشته‌ی ۱۹۷۸)

۴۶۴ John Finnis (زاده‌ی ۱۹۴۰ در استرالیا)

۴۶۵ ناصر قربان‌نیا (دکتر)، «قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی»، (قم: مجله‌ی فقه و حقوق، تابستان ۱۳۸۳ش)، شماره‌ی ۱، ص ۳۸؛ نیز رک: توماس موراوتز (Thomas Morawtez)، فلسفه حقوق (مبانی و کارکردها)، مترجم: بهروز جندقی، (قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش)، ص ۵۲.

تبیین اندیشه‌های مکتب حقوق طبیعی

پیروان مکتب حقوق طبیعی ادعا دارند که حق طبیعی و قوانین تحصیل کننده‌ی آن، به واسطه‌ی عقل بشری قابل دستیابی است. یعنی این حقوق اگر چه ریشه‌ی الهی دارد ولی در عمل، عقل و سرشت آدمی است که آن‌ها را کشف، مشخص، تبیین و تفسیر می‌کند. مقصود از حقوق طبیعی نیز آن دسته از قواعد همیشگی است که از اراده‌ی حکومت‌ها برتر و غایت مطلوب بشر بوده، مقتضای طبیعت و فطرت بشری است و عقل هر کس بی‌هیچ واسطه‌ای بر آن حکم می‌کند و بدان اعتراف دارد. از این رو، قانون‌گذاران باید تلاش کنند که آن‌ها را بیابند و در امر قانون گذاری از آنها الهام گرفته و به صورت قواعد موضوعه درآورند.^{۴۶۶} حقوق طبیعی، بدون آن که مشروط به توافق دیگران، وجود نهادهای سیاسی و قضائی و یا قوانین و سنت‌ها باشد؛ اشخاص، آنها را بر پایه‌ی طبیعت خود دارا هستند و قانونگذار باید آنها را سرمشق خود قرار دهد.^{۴۶۷} بنابراین حقوق طبیعی به هر انسان، در هر زمان و مکانی تعلق می‌گیرد و دوام و عمومیت، جهانی و کلی بودن و ضروری بودن، از ویژگی‌های آنهاست. در برابر حقوق طبیعی، حقوق موضوعه یا حقوق وضعی، قرار می‌گیرد و آن مجموعه قواعد و مقرراتی است که از ناحیه ارگان‌های قانونگذاری، وضع و تصویب می‌شود و از ناحیه‌ی قوه مجریه و دستگاه‌های اداری و قضایی، در معرض اجرا قرار گرفته و به دلیل تضمین آن از طرف سازمان‌های اجتماعی، قدرت اجرایی پیدا می‌کند. این حقوق، برخلاف حقوق طبیعی، چون بر اساس شرایط و اوضاع و احوال زمانی و مکانی جامعه پایه‌ریزی شده، مختص به همان جامعه است. هر چند در این باره که منبع حقوق طبیعی چیست میان فیلسوفان و سایر اندیشمندان از گذشته‌های دور اختلافات چشم‌گیر و مهمی وجود داشته است^{۴۶۸} و برخی آن را عقل بشری، دانسته‌اند؛ اما اندیشه‌ی حقوق طبیعی، همواره در ذهن بشریت بوده و به رغم تمامی تفاوت‌هایی که در روش‌ها و استدلال‌ها وجود دارد، باز هم نتایج به دست آمده،

۴۶۶ ر.ک: ناصر کاتوزیان، کلیات حقوق (نظریه عمومی)، اول، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹ش)، صص ۳۸-۴۰؛ محمد جعفر جعفری لنگرودی، تاریخ حقوق ایران، (تهران: کانون معرفت، [بی تا])، ص ۸.

۴۶۷ ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، (تهران: انتشار بهمن برنا، ۱۳۷۶ش)، ص ۲۰، ش ۶.

۴۶۸ ر.ک: کاتوزیان، کلیات حقوق (نظریه عمومی)، صص ۲۸ و ۴۲؛ هانری لوی برونل، جامعه‌شناسی حقوق، مترجم: ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ش)، صص ۹ و ۱۰.

در مجموع یکسان‌اند. در یک جمع‌بندی کلی باید گفت که مراد از عقل از دیدگاه پیروان نظریه‌ی حقوق طبیعی، عقل سلیم است. عقلی که خداوند در نهاد همه انسان‌ها از هر نژاد و تیره به ودیعت نهاده است و از هرگونه اعوجاج و انحرافی عاری بوده و متأثر از موقعیت‌های زمانی، مکانی و ضرورت‌های تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی نمی‌باشد.

تطبیق اندیشه‌های مکتب حقوق طبیعی با مکتب اسلام

گفتنی است که سخن از حکم قطعی عقل سلیم و حجیت آن، در فقه اسلامی نیز در بحث «مستقلات عقلیه»^{۴۶۹}، مطرح بوده و از دیدگاه فقه امامیه، یکی از منابع استنباط حکم شرعی محسوب می‌گردد و ملازمه‌ی میان احکام آن و احکام شرع برقرار است. با این توضیح که، فقیهان و اصول‌دانان امامیه^{۴۷۰}، بر مبنای پذیرش حسن و قبح ذاتی امور و توانایی عقل بر درک و فهم این حسن و قبح‌ها، بر ثبوت ملازمه‌ی عقلی بین حکم عقل و شرع، رأی داده‌اند. یعنی بر این باورند که اولاً: افعال، قطع نظر از حکم شارع مقدس، در ذات خود دارای حسن و قبح هستند و حسن و نیکو، قبیح و زشت، به خودی خود، نیکو و زشت است؛ خواه شرع به آن حکم کرده باشد و خواه نه. ثانیاً: عقل نیز از حسن و قبح افعال، آگاه بوده و بدان حکم می‌کند چرا که بی‌تردید، وجدان هر کس حتی ملحدین که منکر شرایع و ادیان هستند، به خوبی برخی از افعال مانند احسان، راستی، درستی و زشتی برخی دیگر همچون ظلم و دروغ و نادرستی، به ضرورت عقل، حکم می‌کند. اساساً اگر عقل، حسن و قبح افعال را درک نکند، بنیان و اساس شرایع، به کلی عاطل و باطل خواهد بود و از این روست که حسن و قبح ذاتی به نام حسن و قبح عقلی نیز خوانده می‌شود و از آن تعبیر به مستقلات عقلیه می‌گردد.

پس، با توجه به اینکه، برخی افعال در ذات خود حسن، و برخی دیگر قبیح و برخی، نه حسن و نه قبیح‌اند و شارع مقدس جز به حسن، امر نمی‌کند و جز از قبیح، نهی نمی‌کند؛ از این رو، خداوند به

۴۶۹ مستقلات عقلیه، احکام و موضوعاتی است که عقل به تنهایی قادر به درک مصالح و مفاسد آن می‌باشد؛ مانند ادراک حسن عدل، احسان، امانت داری و قبح ظلم، خیانت، دروغ.

۴۷۰ مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۷؛ محمدحسین نائینی، أجودالتقریرات، (قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ش)، ج ۲، ص ۳۷.

راستگویی نافع، امر کرده است؛ زیرا راستگویی ذاتاً نیکو است و از دروغ‌گویی مضر، نهی کرده است؛ چون دروغ‌گویی ذاتاً قبیح است و وقتی آراء جمیع عقلاء، از آن حیث که عقلاء هستند، بر حسن چیزی در جهت حفظ نظام و بقاء نوع بشر و یا بر قبح چیزی به خاطر اخلال در حفظ و بقاء نوع، متفق باشد، شارع نیز لزوماً بر طبق آن، حکم می‌کند چرا که شارع نیز از عقلاء، بلکه رئیس آنان است.

پیداست که در این نظریه نیز همچون نظریه‌ی حقوق طبیعی، از حق‌شناسی عقل و میدانی که در جریان استنباط حکم، به عقل داده شده است و مبنای عقلانی که برای حقوق افراد وجود دارد، صحبت می‌شود. اما برخلاف اندیشه‌ی یگانه‌تاز حقوق طبیعی، مقصود آن نیست که ما تمام نیازمندیهای قانونی خود را از طریق مراجعه به قوانین طبیعت و درک فطری خود به دست می‌آوریم. چرا که معلومات ما هرگز جوابگوی چنین نیاز گسترده‌ای نیست و آنچه را که با مراجعه به فطرت و بینش عقلی و قوانین طبیعی درمی‌یابیم، بیشتر از یک سلسله اصول کلی نیست و این کلیات نمی‌تواند خلأ حقوق را در زندگی بشر به طور کامل، پر کند. فیلسوف معاصر، شهید مطهری، ضرورت «حقوق طبیعی» را عقلانی بودن و پشتوانه بودن آن برای حقوق موضوعه می‌داند و می‌گوید: «در حقیقت، نظریه‌ی حقوق فطری را باید نظریه‌ی حقوق عقلی نام نهاد؛ زیرا فقط مطابق این نظریه است که می‌توان به قضایای بدیهی عقلی و اصول متعارفه در باب حق، قائل شد»^{۴۷۱}. از نظر ایشان، تنها با توجه به حقوق طبیعی و فطری به عنوان مبنا و پشتوانه‌ی حقوق موضوعه است که بسیاری از مقررات و قوانین اسلامی قابل توجیه و تفسیر می‌باشد و گرنه تفسیر برخی از حقوق بدون توجه به مبانی طبیعی آنها، ناممکن می‌باشد.

با توجه به تأکید نظریه‌ی حقوق فطری و نظریه‌ی تلازم بین حکم عقل و شرع، بر ملاک بودن حکم قطعی عقل سلیم، پر واضح است که هر کسی نمی‌تواند سلیقه‌ها و تمایلات خویش را به نام داوری عقل و حقوق طبیعی، مبنای نظام اجتماعی و اثبات حقوق طبیعی افراد جامعه و نیز قوانین

۴۷۱ مرتضی مطهری، یادداشت‌ها، (قم: نشر صدرا، ۱۳۸۹ش)، ج ۳، ص ۲۲۵.

مطابق با آن حقوق، قرار دهد.^{۴۷۲} این نکته نیز شایسته‌ی توجه است که ریچارد ولهم از پیروان مکتب حقوق طبیعی، سه شاخصه‌ی مهم را برای نظریه‌ی حقوق طبیعی، برشمرده است که عبارتند از: «نیاز به وجود مجموعه قواعد؛ طبیعی بودن یعنی دارای معیار سنجشی فراتر از نیاز عملی انسان؛ و جواز سرپیچی از قوانین مخالف عقل». یعنی این قواعد، طبیعی بوده و دارای معیار سنجشی فراتر از نیاز عملی انسان است که آن، عبارت از «عقل» است و به افراد اجازه می‌دهد تا از قوانینی که مخالف عقل است، سرپیچی کنند.^{۴۷۳} ضمن تأکید بر پذیرش اجمالی سه شاخصه‌ی فوق، از جانب فقه اصیل اسلامی یعنی فقه امامیه، از این میان، شاخصه‌ی سوم، نیازمند توضیح است و آن اینکه، اسلام در اساس قانونگذاری خود روی عقل تکیه کرده است؛ یعنی عقل را به عنوان یک اصل و مبدأ برای قانون به رسمیت می‌شناسد. این دین، به تضاد میان عقل و کتاب آسمانی و سنت، معتقد نیست و فقه اسلامی با معرفی عقل به عنوان یک مبدأ برای استنباط، راه را باز کرده است. احکام، تابع مصالح و مفسدات واقعی است که به منزله‌ی علل احکام‌اند و غالباً در دسترس ادراک عقل بشر است. پس عقل بشر می‌تواند خودش قانون اسلام را کشف کند؛ زیرا اولاً: شاید اسلام این حکم را گفته و به ما نرسیده است و ثانیاً: همین قدر که عقل را حجت باطنی در مقابل حجت ظاهری دانسته^{۴۷۴}، برای ما کافی است. اما تعارض حکم صریح و قطعی کتاب و سنت با حکم صریح و قطعی عقل هم یک فرضیه‌ی احتمالی است و اتفاق نمی‌افتد. ولی ممکن است ظاهر قرآن و سنت (نه نص قاطع)، با حکم قطعی عقل در تضاد باشد که در این صورت، حکم عقل، دلیل بر این است که آن ظاهر، مقصود نیست و از آن دست بر می‌داریم و این تعارض نیست. گاهی نیز نص قرآن و سنت با دلیل ظنی عقلی (تخمین و حدس) تعارض می‌کند که نص قرآن و سنت مقدم است. به هر حال عقل، عاملی است که مناطات و علل احکام را - البته نه

۴۷۲ رک: ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، اول، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ش)، ج ۱، ص ۱۴۱؛ همو، کلیات حقوق (نظریه عمومی)، ص ۶۲.

۴۷۳ رک: محمود حکمت‌نیا، مبانی مالکیت فکری، (قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۸۶ش) ص ۱۹۴.

۴۷۴ اشاره است به این حدیث امام موسی کاظم (ع) که خطاب به هشام بن حکم فرمودند: «یا هشام إنَّ لله علی الناس حجّین: حجّة ظاهرة و حجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرّسل و الأنبياء و الأئمة علیهم السّلام و أمّا الباطنة فالعقول (کلینی، الکافی ط - دار الحديث)، ج ۱، ص ۳۵، ح ۱۲».

در همه جا بلکه در برخی امور - کشف می‌کند^{۴۷۵}. البته در صورتی که کشف عقل و علم، قاطع باشد نه احتمالی و ملاک منحصر را هم کشف کند نه یکی از ملاک‌ها را، تمام‌العله را کشف کند نه جزء‌العله را؛ آن هم به صورت مردد^{۴۷۶}. پس، اگر مقصود از عقل در شاخصه‌ی سوم مورد اشاره‌ی ولهیم، حکم قطعی عقل باشد، قبول آن نیز خالی از اشکال خواهد بود.

به هر روی، واقعیت این است که یک سلسله امور را عقل هر انسانی بی‌هیچ واسطه‌ای، دریافته و بدان حکم می‌کند و به اندازه‌ای طبیعی، عادلانه و درست است که هیچ کس را یارای انکار آن نبوده، عوامل مادی و اختلاف زمان و مکان نمی‌تواند از قدرت و اعتبار آن بکاهد. احکامی نظیر حسن عدالت، قبح ظلم، لزوم ردّ امانت و بازپرداخت دین، قبح خیانت در امانت و قبح عقاب بلایان و به طور کلی، آن دسته از احکام و قضایایی که جزو بدیهیات فطری بوده و نیازمند اثبات و استدلال نبوده بلکه، به تعبیر معروف، «قیاسات‌ها معها»^{۴۷۷}؛ قیاس و دلیل آنها به همراه خود آنهاست». اگر علی - رغم حکم عقل قطعی به حسن و مشروعیت این امور، دستوری شرعی مبنی بر نیکوئی و مشروعیت همین امور، وارد شود، نشانگر آن است که این دستور شرعی، حکمی ارشادی بوده و در تأکید و امضای آن حکم مسلم عقلی، وارد گردیده است نه اینکه بخواهد دستور جدیدی را تأسیس نماید. امروزه نیز نیاز بشر به حقوق طبیعی به همان اندازه اهمیت دارد که در قرون و حتی هزاره‌های گذشته احساس می‌شد. انکار حقوق طبیعی به آن معنا خواهد بود که بپذیریم هر حقی امری وضع شده و نهادنی است و به دیگر سخن، حق و عدالت همان خواهد شد که قانونگذار تعیین کرده است، در حالی که می‌دانیم گاه به درستی یا به خطا گفته شده که برخی قوانین یا تصمیم‌گیری‌ها غیرمنصفانه یا ناعادلانه است، پس در چنین مواردی معیاری از درست یا نادرست، عادلانه و غیرعادلانه بودن، مستقل و بالاتر از حقوق موضوعه وجود دارد که با استناد به آن می‌توانیم در مورد حقوق موضوعه به قضاوت بنشینیم.

۴۷۵ مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، (قم: نشر صدرا، ۱۳۸۸ش)، ج ۲، صص ۳۹ - ۳۶.

۴۷۶ همان، صص ۵۷ و ۵۶.

۴۷۷ مظفر، المنطق، ج ۲، ص ۱۲۹.

حق طبیعی امنیت و تشهیر مجرمین خطرناک

حال، در ارتباط «کیفر تشهیر» با «حقوق طبیعی و فطری» باید گفت که یکی از حقوق طبیعی مسلّم و غیرقابل انکار انسان‌ها، «حق برخورداری از امنیت، در همه‌ی عرصه‌های آن اعم از امنیت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی»، است. این حق و نیز لزوم پایبندی به هر راهی که موجبات به وجود آمدن آن را برای افراد جامعه فراهم سازد، مورد تأکید قطعی هر عقل سلیمی است به نحوی که همه‌ی افراد بشری، بدون هیچ تأثیری از عادات و آیین‌ها و اعتقادات مذهبی، به ضرورت وجودی آن اذعان دارند و هر قانونی را که درصدد تأمین امنیت برای مردم باشد، با جان و دل می‌پذیرند. در این میان، واکنش کیفری «تشهیر»، تدبیری است که همین هدف را دنبال کرده و می‌خواهد با معرفی عمومی و شناساندن اشخاص مجرم خطرناکی که با سوء استفاده از اعتماد عمومی افراد و عدم آگاهی آنان نسبت به فریبکاری و حقیقت‌پوشی این دسته از مجرمین، به کرات، به حریم مالی و جانی و حیثیتی ایشان، صدمه وارد کرده‌اند؛ امنیت مالی، اجتماعی و حیثیتی افراد را تأمین نماید. بویژه در خصوص تشهیر مفسدین اقتصادی، بدیهی است که معرفی عمومی و تشهیر سوء استفاده‌کنندگان از اموال و دارایی عموم افراد - از این حیث که سبب خواهد شد تا عموم مردم و نیز حاکمان و مسئولان دولتی، آنها را شناخته و قربانی فریبکاری ایشان نشوند و از سوی آنان بزه‌دیده نگردند - عقلاً به صلاح جامعه و عموم افراد بوده و چون رعایت مصلحت ضروری و قطعی اجتماعی و عمومی، بر رعایت مصلحت فردی، تقدم و ارجحیت دارد؛ لذا لازم می‌نماید تا برای تحقق این مصلحت عمومی و اجتماعی، «تشهیر مفسدین اقتصادی» صورت پذیرد. بی‌تردید، امنیت، در سطوح مختلف آن، از مسائل مهم جامعه و یک حق عمومی است تا در پرتو آن، امکان زندگی مطلوب و انجام تعاملات و فعالیت‌های روزمره بوجود بیاید و آسایش همگانی و سلامت روحی، حیثیتی و خانوادگی و اخلاقی افراد، فراهم گردد. همچنانکه پیامبر گرامی اسلام(ص) در تبیین ارزش پنهان امنیت می‌فرمودند: «امنیت و

سلامتی، دو نعمت الهی هستند که قدرشان دانسته نمی‌شود»^{۴۷۸}. ناگفته پیداست که اطلاق روایت مذکور، امنیت در همه‌ی عرصه‌های آن، به ویژه امنیت اجتماعی را در برمی‌گیرد.

در این میان، اساسی‌ترین هدفی که شارع مقدس، از «کیفر تشهیر» به عنوان یکی از مصادیق «اقدامات بازدارنده و تأمینی»^{۴۷۹}، دنبال می‌کند، «تأمین امنیت اجتماعی افراد جامعه» است که پیرو سیاست تأمینی نظام کیفری اسلامی، به مورد اجرا گذاشته می‌شود. یعنی کیفر تشهیر، ضامن امنیت اجتماعی افراد، در همه‌ی قلمروهای آن بوده و شارع مقدس با وضع این کیفر ویژه در پی آن است تا با شناساندن و معرفی مجرمین خطرناک به عموم مردم، آنها، مراقب تعاملات خود با این افراد بوده و در دام بزهکاری ایشان نیافتند و در نتیجه‌ی آن، سلامت اجتماعی جامعه فراهم گردد. برای نمونه، در روایات دالّ بر مشروعیت شاهد زور، دیدیم که امام علی(ع) و امام صادق(ع) هدف از معرفی او به عموم افراد محله یا بازار را چنین اعلام داشتند که وی، توسط مردم شناخته شود و در نتیجه، نتواند با سوء استفاده از عدم آگاهی افراد نسبت به خصیصه‌ی جرم‌گرایی او، برای بار دیگر، مرتکب همان جرم گردیده و آنها را نیز بزه‌دیده و طعمه‌ی جرم خود سازد. در موثقه‌ی سماعة، وی از امام صادق(ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: «شاهدان زور، به مقدار نامعین و به تشخیص حاکم، تازیانه خورده و گردانده می‌شوند تا شناخته شده و دوباره آن جرم را تکرار نکنند»^{۴۸۰}. پیداست که امام صادق(ع) در متن کلام خویش با آوردن عبارت «حتّی یُعرفوا و لا یعودوا»، که در کتاب «الکافی» کلینی با «فاء سببیت» و به صورت «حتّی یُعرفوا فلا یعودوا» آمده است، هدف از معرفی و اعلان عمومی مرتکبین شهادت زور و اقدام به چنین تدبیری را «شناخت مردم نسبت به آنان و خنثی‌سازی فرصت تکرار همان جرم توسط آنها، نسبت به سایر افراد بزه‌دیده اما در معرض بزه‌دیدگی»، بیان داشته‌اند. چرا که

۴۷۸ شیخ صدوق، الخصال، ج ۱، ص ۱۹: «نعمتان مکفورتان، الأمن و العافیة».

۴۷۹ توضیح اقدام تأمینی بودن تشهیر، در فصل آتی خواهد آمد.

۴۸۰ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۵، ح ۱۱۷؛ همو، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۶۹، ح ۴؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۳، کتاب الشهادت، باب ۱۵، ح ۱؛ کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۴۳، ح ۱۶: «شهود الزور یجلدون حدّاً و لیس له وقت، ذلک إلی الإمام، و یطاف بهم حتی یعرفوا و لا یعودوا...».

این دستور خداوند متعال که می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»^{۴۸۱}؛ و کسانی که زنان پاکدامن را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد (بر مدّعی خود) نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید و شهادتشان را هرگز نپذیرید و آنها همان فاسقاند»، یعنی دستور به عدم پذیرش دوباره‌ی گواهی شاهدان زور و تأمین امنیت اجتماعی افراد در معرض تزویر و فریبکاری شاهد زور، جز با تدبیر تشهیر، تأمین نخواهد شد.

بدین ترتیب، «مصون ساختن عموم افراد، از آسیب‌های اجتماعی مجرمین خطرناک و هنجارشکنی آنان»، هدف اصلی شارع از طرح کیفر تشهیر، در زمره‌ی واکنش‌های گوناگون کیفری اسلام، می‌باشد که به نوبه‌ی خود، اثر مطلوبی را در فراهم‌سازی امنیت اجتماعی افراد، در بسترهای گوناگون جامعه، به دنبال دارد. بی‌تردید، چنین واکنش کیفری‌ای با این هدف مطلوب، مورد تأیید عقل سلیم بوده و جزو حق طبیعی برخورداری افراد از امنیت، قلمداد می‌گردد. افزودنی است که در مورد «قذف»، به عنوان یکی از مصادیق شهادت زور، نیز همین هدف، دنبال می‌گردد و سعی بر آن است تا چنین افرادی که به کرات، مرتکب این نوع جرم می‌شوند، به نحوی شرعی، به عموم مردم معرفی گردند تا به صرف شنیدن سخنان اتهام‌آمیز آنها مبنی بر ارتکاب زنا یا لواط توسط فلان فرد، آبرو و شخصیت آن فرد به ظاهر متهم، نزد عموم، به هیچ وجه جریحه‌دار نشود و از شأن اجتماعی ایشان نکاهد تا بدین ترتیب، امنیت حیثیتی افراد جامعه، تأمین شود. آیت الله گلپایگانی در تبیین این هدف، می‌گوید: «کیفر سوم، تشهیر قذف‌کننده است و حکمت اجرای چنین عقوبتی آن است که مردم، او را بشناسند به اینکه، وی خلاف شرع، حرف می‌زند و اگر بار دیگر، چنین سخنی بر زبان جاری کرد، به حرف او

توجهی نکنند و نیز بدین سبب است که مردم با شناخت او، آنچنان که در آیهی قرآن آمده است، شهادتش را نپذیرند»^{۴۸۲}.

باری، اگر چنین افرادی که به راحتی و بدون پیمودن راههای قانونی و شرعی اثبات ادعای خویش، آبرو و حیثیت اجتماعی اشخاص مختلف را خدشه‌دار نموده و از جایگاه اجتماعی آنان در بین عموم مردم، می‌کاهند؛ به عموم مردمی که با آنان سر و کار دارند، به عنوان افرادی که اتهامات ناموسی و منافعی عفت و هرزه‌گری را بی‌دلیل، به دیگران نسبت می‌دهند، معرفی نگردند، خواه ناخواه، به صرف شنیدن ادعای اثبات نشده‌ی ایشان، آسیب نابخشودنی و جبران‌ناپذیری به شخصیت اجتماعی افراد مورد اتهام وی، به عنوان مهم‌ترین سرمایه‌ی مورد نیاز برای زندگی اجتماعی و در کنار دیگر افراد جامعه، وارد خواهد نمود. به همین خاطر است که خدشه‌دار شدن حیثیت این افراد بی‌ملاحظه و لأبالی، بر خدشه‌دار شدن حیثیت اجتماعی عموم افراد، ترجیح داده شده و شارع مقدس، در طول دستور قطعی عقل سلیم، به اقتضای جانب‌داری از مصالح عمومی در مقابل مصالح خصوصی افراد، اجازه‌ی «تشهیر و معرفی عمومی» چنین مجرمینی را به عنوان نوعی دفاع اجتماعی در برابر مجرمین و در جهت تنویر افکار عمومی، صادر نموده است و به همین دلیل نیز می‌بایست درباره‌ی مدت تشهیر این افراد، به زمانی که چنین شناختی محقق می‌گردد، اکتفا نموده و معرفی عمومی مجرم و تشهیر او، بیش از آن به طول نیانجامد.

افزودنی است که تأمین امنیت اجتماعی عموم افراد جامعه، هدف اساسی اجرای اقدام تأمینی تشهیر، در مورد مجرمین خطرناک مرتکب «محاربه و افساد فی الارض و قیادت» نیز می‌باشد. چرا که تنها در سایه‌ی این «تدبیر» است که عموم مردم با محاربین و مفسدین فی الارض، آشنا شده و در تلاش خواهند برآمد تا خود را در معرض جنایات خشن این دسته از افراد بزهکار، قرار ندهند. پیشتر دیدیم که برخی از فقیهان، به «تشهیر محارب و مفسد فی الارض» به نحو مستقل و در کنار یکی از

۴۸۲ گلیاگانی، الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ۲، ص ۲۳۲: «و أمّا الثالث و هو تشهیر القاذف فهو لحکمة أن يعرفه الناس بأنه يقول بخلاف الشرع فلا عبرة بأقواله إذا عاد إلى ما فعل و لا تقبل شهادته كما نصّ علی عدم قبول شهادته فی الآیة الکریمة فلا بدّ من أن يعرف فلا تقبل شهادته».

مجازاتهای چهارگانه، و برخی نیز در شکل «مصلوب ساختن در حال حیات و پائین آوردن پس از سه روز»، حکم دادند. بدیهی است که اگر چنین مجرمین خطرناکی به هر کدام از انحاء پیشین، تشهیر و معرفی عمومی شوند، عموم افراد جامعه، پس از بازگشت وی به جمع آنان، تعاملات خود با او را به گونه‌ای تنظیم خواهند کرد که در دام بزهکاری او نیافتاده و قربانی جرم او نشوند مگر اینکه خود را به صورت واقعی، اصلاح نموده و از کرده‌ی خویش توبه نماید و به جبران گذشته‌اش بپردازد. همچنین است در مورد تشهیر قوادان حرفه‌ای و عادت کرده به ارتکاب جرم قیادت. زیرا شناختی که مردم نسبت به افراد میانجی بین زنان و مردان برای ارتکاب اعمال منافی عفت، در سایه‌ی «تدبیر تشهیر»، پیدا می‌کنند، امنیت بنیان خانواده‌ی آنها را به عنوان اصلی‌ترین بنیان اجتماعی جامعه، فراهم می‌سازد. چرا که این شناخت باعث می‌شود تا افراد خانواده‌ی خود را از اختلاط با چنین بزهکارانی بازداشته و از افتادن در دام واسطه‌گری آنها و به دنبال آن، از هم پاشیدگی کانون خانواده‌هایشان، جلوگیری نمایند. تعامل و رفت و آمد زنان و مردان جوان و حتی کودکان با چنین افرادی، در صورت عدم آگاهی به این خصیصه‌ی مذموم ایشان، خطر ارتباط آنان با مرتکبین اعمال منافی عفت را در پی دارد. جمال الدین ابن فهد حلّی، در تبیین هدف از تشهیر قوآد می‌نویسد: «حکم دوم، تراشیدن موی سر مرتکب قیادت و تشهیر اوست، بدین طریق که او را در محافل عمومی و محل اجتماعات مردمی مثل بازار، می‌گردانند تا مفتضح شده و از ارتکاب مجدد، خودداری نماید و مردم، از ارتباط با او بپرهیزند تا زنان و کودکانشان، آلوده نگردند»^{۴۸۳}. البته اگر حاکم شرع به لحاظ شرایط زمانی و مکانی ویژه، چنین برداشت نماید که مصلحت در عدم معرفی عمومی واسطه‌گران ارتکاب اعمال منافی عفت هست، دست به تشهیر آنان نخواهد زد چرا که شاید معرفی او به عموم مردم، به لحاظ شرایط زمانی و مکانی یا دیگر عوامل، به ارتباط و آلوده‌شدن افراد دیگری که قدرت کنترل نفسانی کمتری دارند، منجر گردد.

نقش تشهیر مجرمین خطرناک، در تأمین حق طبیعی امنیت

۴۸۳ ابن فهد حلّی، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۵، ص ۶۱: «(الثانیة) حلق الرأس و الشهرة: بأن یدار به فی محافل الناس و مجتمعاتهم کالاسواق، خزیا و نکالا، و لیحذر الناس مخالطته، کیلا یفسد نساءهم و صبیانهم».

بنا بر آنچه تا کنون گفته شد، معلوم می‌گردد که «اقدام تأمینی تشهیر»، تدبیری است که نقش شایان توجهی را در «فراهم شدن حق طبیعی امنیت اجتماعی جامعه‌ی انسانی و افزایش امید به زندگی سالم»، اعمال نموده و کمک مهمی در تحقق این امر، قلمداد می‌شود. علاوه بر آن، توجه به این نکته نیز لازم است که «امنیت اقتصادی» هم، به عنوان عامل محوری در توسعه‌ی اقتصادی، کیان اقتصاد یک جامعه را تقویت نموده و آن را بیمه می‌کند. چرا که تنها در سایه‌ی اعتماد به طلایه‌داران و گردانندگان چرخه‌ی اقتصاد و باور به بهره‌دهی فعالیت‌های مالی و اقتصادی است که افراد جامعه، در بسترهای مختلف عمومی و خصوصی اقتصادی، سرمایه‌گذاری نموده و در نبود چنین امنیت و اعتمادی، از ورود خویش به عرصه‌های گوناگون اقتصادی، خواه در معاملات روزمره و عادی فیما بین و اشتغال و درآمد و خواه در عرصه‌های گسترده‌ی سرمایه‌گذاری، خودداری خواهند کرد. در همین راستا، امام رضا(ع) در بیان علت قطع دست سارق می‌فرمایند: «علت تشریع قطع دست در سرقت، علاوه بر عقوبت و منع خود سارق و عبرت‌گیری دیگران، آن است که مردم با تجاوز به حقوق یکدیگر، در پی جمع اموال نباشند»^{۴۸۴}. تعلیلی که آن حضرت در این کلام خویش بیان داشته‌اند، بیانگر اهمیت امنیت اقتصادی و اهتمام شریعت مقدس اسلام برای فراهم‌سازی آن می‌باشد.

با توجه به این حساسیت موجود در «امنیت اقتصادی»، که به اختصار، عبارت است از «آزادی از هر نوع ترس، شک و ابهام در بلااجرا ماندن تعهدات و مطالبات و در عین حال حصول اطمینان از برخورداری از ثمره‌ی فعالیت‌هایی که در زمینه‌ی تولید ثروت و توزیع و مصرف آن صورت می‌گیرد وضعیت باثباتی از شرایط و ساختار فعلی و افق معلوم و روشنی از آینده است که در آن، فرد، جامعه، سازمان و دولت احساس رهایی از خطر کرده و به طور بهینه می‌توانند به تولید، توزیع و مصرف ثروت بپردازند»^{۴۸۵}، لازم می‌نماید که حاکم شرع، تدابیر لازمه را در تحصیل این حق طبیعی عمومی، اتخاذ کند. باید گفت که شریعت مقدس اسلام، برای رسیدن به این مطلوب، تدابیر گوناگونی را

۴۸۴ حرعاملی، وسائل‌الشیعة، ج ۱۸، ص ۴۸۱، ح ۲.

۴۸۵ شهزاد برومند(دکتر) و دیگران، امنیت اقتصادی در ایران و چند کشور منتخب(مطالعه تطبیقی)، اول، (تهران: مطالعات اقتصادی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷ش)، ص ۲۵.

در پیش گرفته است که از میان آنها می‌توان به «تشهیر کلاهبرداران و تدلیس‌گران در معاملات مردمی و مفسدین اقتصادی در اموال عمومی و دولتی و حکومتی»، اشاره کرد که در راستای سیاست تأمینی نظام کیفری اسلامی می‌باشد. شکی نیست که با شناخت افراد نسبت به کلاهبرداران یا تدلیس‌گران حرفه‌ای در اموال مردم، که با توسل به راههای مزورانه، متقلبانه و حيله‌گرانه و با سوء استفاده از عدم آگاهی و شناخت مردم به این خصلت شیطانی موجود در آنها، دارائی‌های عموم را چپاول می‌کنند، امنیت اقتصادی ایشان تأمین و کنترل گردیده و به تبع آن، در تعاملات اقتصادی خود، مراقبت و احتیاط لازمه را خواهند داشت تا در دام فریبکاری و حيله‌گری این دسته از افراد نیافتند و اموال و دارائی‌شان را به واسطه‌ی این عدم آگاهی، با دست خویش تباه نسازند.

شیخ مفید در تشریح هدف از اجرای اقدام تأمینی تشهیر در مورد محتال و نیز تدلیس‌گر در اموال مردم، اظهار می‌دارد: «کلاهبردار به گونه‌ای عقوبت می‌شود که او را از ارتکاب مجدد همان جرم در آینده، بازدارد و حاکم شرع، او را تشهیر می‌کند تا مردم، مراقب حيله‌های او شده و خود را از او برحذر دارند. مدلس در کالاها و اموال مردم نیز به همین نحو، کیفر داده می‌شود»^{۴۸۶}. بر این اساس، عبدالقادر عوده، حقوق‌دان مصری، معتقد است که کیفر تشهیر، در همه‌ی جرائمی که از طریق سوء استفاده از اعتماد مردم، ارتکاب شده، قابل اجراست^{۴۸۷}. وی بر این باور است که در معاملات متکی بر حيله‌گری و استفاده‌ی سوء از اطمینان مردم، همچون معاملاتی که در آنها از راه «غش در کالا» سود جسته شده، فرد مجرم می‌بایست به عموم افرادی که در تعامل با او هستند معرفی گردد تا با شناخت وی، فریبش را نخورده و اموال خویش را تباه نسازند.

برای نمونه، فردی که با جعل اسناد و تقلب، یک زمین را در معاملات گوناگون، به افراد مختلفی فروخته و با این طریق، دارائی فراوانی را کسب نموده است، تنها در صورتی که از طریق

۴۸۶ شیخ مفید، المقنعة، ص ۸۰۵: «و المحتال علی أموال الناس بالمرکر و الخدیعة یغرم ما أتلفه و یعاقب بما یردعه عن مثل ذلک فی مستقبل الأحوال و یشهره السلطان بالنکال لیحذر منه الناس. و المدلس فی الأموال و السلع حکمه حکم المحتال حسب ما بیناه».

۴۸۷ عوده، التشریع الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، ج ۲، ص ۲۶۶.

انتشار تصویر وی در رسانه‌های عمومی و یا به انحاء مختلفی که پس از این به تفصیل بیان می‌گردد، به عموم مردم معرفی شود، دیگر قادر به ادامه‌ی کلاهبرداری‌های خود نخواهد بود و بدین شیوه، ضریب ایمنی افراد در معرض بزه‌دیدگی او بالا خواهد رفت. همین طور، موثرترین عمل در رابطه با جلوگیری از فریب مردم برای فعالیت در شرکت‌های هرمی، به عنوان یک از شیوه‌های نوین کلاهبرداری، معرفی افراد متخلف دستگیر شده و شرکتها و مؤسسات آنها به جامعه و بازگو کردن ترندها و شگردهایشان است که با انجام چنین عملی، آمار افراد فریب خورده در جامعه، بسیار کاهش یافته و حق طبیعی امنیت مالی افراد جامعه، تضمین خواهد گردید. بدیهی است که آشنایی عموم افراد نسبت به مفسدین اقتصادی در حیطه‌ی اموال عمومی و دولتی نیز افزون بر کمک به ایشان مبنی بر رعایت مراقبت‌ها و احتیاط‌های لازم در تعاملات مالی و اقتصادی با چنین مجرمینی که با سوء استفاده از مناصب دولتی و نفوذ خویش، از راههای گوناگون، اموال عمومی و بیت‌المال را به نفع خود مصادره کرده‌اند، این هدف را نیز دنبال می‌کند که اگر بعد از آن و به دنبال تغییر والیان یا حاکمان، یکی از ایشان به عنوان والی یا حاکم یک منطقه منصوب گردیده و در پی استفاده از افراد کارشناس در مناصب دولتی بودند، از این دسته افراد، به هیچ وجه، بهره و استفاده نبرند تا به واسطه‌ی حضور چنین افرادی در مناصب دولتی، امنیت اقتصادی جامعه بشری، تهدید نگردد و سلامت اقتصاد کل جامعه، تأمین شود.

در واقع، «تدبیر تشهیر مفسدین اقتصادی» اقدامی شرعی و قانونی و در انطباق کامل با عقل بشری، است که در ضد کمک به فراهم‌سازی امنیت اقتصادی جامعه‌ی اسلامی و حسن گردش امور اقتصادی آن و برقراری عدالت اقتصادی و اجتماعی بوده تا عموم افراد، با امنیت خاطر بیشتر، به فعالیت اقتصادی خود، اعم از سرمایه‌گذاری در پروژه‌های دولتی و عمومی و دیگر امور، ادامه داده و به چرخش چرخه‌ی اقتصاد حکومت اسلامی کمک نمایند و به نحو عادلانه، بهره‌ی خویش را از فعالیت‌های مالی و اقتصادی، ببرند. مطمئناً، در صورتی می‌توان به برقراری عدالت اقتصادی و اجتماعی امیدوار بود که همه‌ی تلاش‌های اقتصادی، در چارچوب روابط عادلانه و دور از چپاولگری صورت پذیرد و خارج‌شوندگان از این حدود و خط قرمزها، به کیفر خویش برسند. از جمله اینکه،

مفسدین اقتصادی به معنای خاص، یعنی مرتکبین مفاسد مالی در حیطه‌ی اموال عمومی و دولتی و نیز کلاهبرداران و تدلیس‌گران در اموال مردم، می‌بایست به دیگران شناسانده شوند تا با اِعمال این کیفر مدبرانه، توطئه‌های فریبکارانه‌ی ایشان در تملک ناعادلانه‌ی اموال و دارائی مردمی که هنوز در دام ایشان نیافتاده و قربانی جنایات ایشان نشده‌اند، خنثی گردد. حاصل آنکه، «تدبیر تشهیر»، سازوکاری است جهت «آماده کردن جامعه برای رویارویی با خطرهایی که امنیت اقتصادی و اجتماعی‌ای و مانند آن را تهدید می‌کند» و رهیافتی است در سمت و سوی تحقق حق امنیت عمومی اقتصادی و اجتماعی.

۳-۴. مبنای سودگرایی کیفری:

نظریه‌ی سودگرایی کیفری که گرایشی از «مکتب حقوقی کلاسیک»^{۴۸۸} است و با انتشار آرای ژرمی بنتام^{۴۸۹}، قوّت یافت، برگرفته از نظریه‌ی اخلاقی سودگرایی می‌باشد. این نظریه‌ی اخلاقی بر این باور است که هرگز نمی‌توان بدون در نظر گرفتن خیر دیگران، از زندگی لذت‌بخش و همراه با آرامش و آسایش، سخن گفت. طبیعت انسان اقتضا می‌کند که به صورت اجتماعی زندگی کند و زندگی اجتماعی، سرنوشت همه‌ی افراد جامعه را به یکدیگر گره می‌زند. بنابراین، حتی اگر لذت فردی را اصل قرار دهیم باز هم باید، افزون بر لذاّیذ شخصی، منافع و لذاّیذ دیگران را نیز در نظر داشته باشیم. زیرا اگر جامعه در تزلزل و نگرانی باشد و افراد امنیت و آرامش نداشته باشند ما نیز نمی‌توانیم امنیت و آرامش داشته باشیم. حداقل این است که نمی‌توانیم برای مدت زمان زیادی به صورت فردی، امنیت و آرامش و سود خود را حفظ کنیم. سودگرایی اخلاقی، به سه صورت «سودگرایی عمل‌نگر» و «سودگرایی عام» و «سودگرایی قاعده‌نگر»، تقریر شده است که نظریه‌ی سودگرایی کیفری بنتام، از

۴۸۸ مکتب حقوقی کلاسیک، در یک جمع‌بندی کلی، بر چهار شاخصه در نظام کیفری، تأکید دارد که عبارتند از: «لزوم وضع قوانین» «پیشگیرانه» و «عادلانه»، «در راستای جلب منفعت عمومی و اجتماعی». (ر.ک: جلال‌الدین قیاسی و دیگران، مطالعه تطبیقی حقوق جزای عمومی، (قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰ش)، ج ۱، ص ۷۸ به بعد)

۴۸۹ Jeremy Bentham

«سودگرایی عمل‌نگر»، تلقی شده است. به طور کلی، می‌توان گفت که منظور از سودگرایی نظریه‌ای است که معتقد است یگانه معیار نهایی صواب، خطا و الزام اخلاقی عبارت است از: «اصل سود». منظور از اصل سود را نیز می‌توان به این صورت بیان کرد که در تمامی رفتارهای اخلاقی خود باید همواره سود جمعی و گروهی را در نظر بگیریم. به بیان دیگر، اصل سود به این معنا است که ما باید در تمامی اعمال خود به دنبال آن باشیم که بیشترین غلبه‌ی ممکن خیر بر شر (یا کم‌ترین غلبه‌ی ممکن شر بر خیر) را در کل جهان (یا دست کم، در جامعه‌ی خود) محقق کنیم.^{۴۹۰} در این میان، سودگرایان عمل‌نگر^{۴۹۱}، معتقدند که همواره، یا در هر جایی که ممکن باشد، باید با توسل مستقیم به اصل سود، صواب یا الزامی بودن امور را تعیین کنیم. به بیان دیگر، در تمامی موارد، با تأمل در این که کدام یک از افعال پیش روی ما، تحققاً یا احتمالاً بیشترین غلبه‌ی خیر بر شر را در جهان ایجاد می‌کند، وظیفه‌ی خود را تعیین می‌کنیم. سودگرایی عمل‌نگر، اجازه‌ی استفاده از هیچ قاعده یا تعمیمی از تجارب گذشته را نمی‌دهد و اصرار دارد که در تک تک موارد، باید آثار و نتایج تمامی اعمال پیش رو، بر رفاه عمومی و سود اکثری، از نو سنجیده و محاسبه شود. به عنوان مثال، اگر ما بخواهیم از عرض خیابان عبور کنیم و یا پیمان و قراردادی را نقض نماییم، باید تمامی نتایج و پیامدهای مستقیم و غیرمستقیمی را که ممکن است این عمل ما برای دیگران داشته باشد در نظر بگیریم. اما روشن است که این کار عملی نیست و ما چاره‌ای نداریم جز آن که نوعی از قواعد داشته باشیم و بر اساس آنها، در موارد خاص و جزئی، رفتار خود را تنظیم نماییم.^{۴۹۲}

با ظهور مکتب حقوقی اصالت سودمندی، مفهوم کیفر، در نهضت قانونگذاری قرن نوزدهم تعبیر نوی یافت. پیش از آن، لزوم اجرای کیفر از جرمی که ارتکاب یافته بود، نتیجه می‌شد. به عبارت دیگر، هدف کیفرها به گذشته معطوف بود و نه به آینده. اما با انتشار آرای فیلسوفانی همچون بنتام، این

۴۹۰ ویلیام کی فرانکنا (William Klaas Frankena)، فلسفه اخلاق، مترجم: هادی صادقی، (قم: موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶ش)، ص ۸۵-۸۶.

۴۹۱ Act - Utilitarianism.

۴۹۲ فرانکنا، همان، ص ۸۹-۹۱.

اندیشه رفته رفته قوت گرفت که اجرای کیفر برای جرمی که واقع شده، نیست بلکه هدف این است که از آن به بعد، جرم دیگری ارتکاب نیابد. بنابراین، منظور نهایی کیفرها، پیش از آنکه تأمین ملاحظات اخلاقی باشد، حمایت از منافع اجتماعی است^{۴۹۳}. بدین ترتیب، از نگاه خود مکتب حقوق کیفری سودگرایی، هر قانون مقتضی واکنش کیفری، به میزانی که موجب تأمین منفعت و خیر بیشتر و کلی‌تر یا موجب جلوگیری از ضرری بزرگتر شود؛ اولاً دارای رنگ اخلاقی بوده و ثانیاً از نظر حقوق جزاء، ارزشمند می‌باشد و اساساً منشأ مشروعیت کیفر مجرمین، از نگاه این نظریه، آن است که در یک نگرش کلی، با اِعمال کیفر، خیر بیشتری عائد جامعه و دولت می‌شود^{۴۹۴}. بنتام معتقد است که قانونگذاری و حکومت قانون، موضوع خوشبختی همگانی است و در هر صورت، «منفعت همگانی، باید میزان سنجش در قانونگذاری قرار گیرد»^{۴۹۵}. این نظریه، ماهیت و میزان کیفر را تنها با توجه به هدف تحصیل بیشترین سود کلی، تعیین می‌کند^{۴۹۶}. بنابراین، مقتضی کیفر، نتیجه و غرض آن، این است که «بیشترین نفع و خوشبختی را برای بیشترین افراد» تضمین کند و آن کیفری، سودمند و ضروری است که «منفعت عمومی» را که «منفعت فردی» اشخاص را نیز ضمناً در بردارد، تضمین کند. از نظر بنتام بین این دو فایده، همانی و اتحاد وجود دارد^{۴۹۷}. این نکته نیز مورد تأکید است که منافع، صرفاً اموال تحصیل شده نیستند و زیان‌ها نیز صرفاً خسارت مادی یا محرومیت از اموال نمی‌باشند؛ بلکه، هر گاه فرد، مجاز یا تشویق شود که با نحوه‌ی عمل خود، عزت نفس، خودسازی، گسترش توانایی‌ها و بیان و آزمودن افکار، خود را تقویت کند، نفعی برده است. فراهم شدن چنین شرایط زندگی، نوعی نفع است؛ درست همانگونه که برخورداری از غذا، سرپناه، مراقبت بهداشتی و عشق، سود محسوب می‌شود. این نفع‌رسانی، همچنین می‌تواند مستقیم یا غیرمستقیم باشد^{۴۹۸}.

۴۹۳ اردبیلی، حقوق جزای عمومی، ج ۱، ص ۸۲.

۴۹۴ موراوتر، فلسفه‌ی حقوق (مبانی و کارکردها)، صص ۲۲۶ و ۲۲۸.

۴۹۵ اردبیلی، همان.

۴۹۶ موراوتر، همان، ص ۱۹۴.

۴۹۷ اردبیلی، همان.

۴۹۸ موراوتر، همان، صص ۱۱۵ و ۱۲۱.

سودگرایی کیفری و تشهیر مجرمین خطرناک

حال، با عطف نظر به اینکه کیفر تشهیر - همچنان که در مبنای پیشین، یعنی مبنای حقوق طبیعی، مورد بحث قرار گرفت - در صدد تأمین منفعت عمومی افراد جامعه و ترجیح آن بر منفعت شخصی مجرم است، لذا تدبیر وضع چنین کیفری را برای مقابله با برخی مجرمین خطرناک، در سازگاری کامل با مبنای نفع‌گرایی کیفری و اندیشه‌های این مکتب حقوقی می‌دانیم. توضیح مطلب اینکه، معرفی عمومی و تشهیر شاهدان زور و کلاهبرداران و تدلیس‌گران حرفه‌ای و دیگر مجرمین خطرناک، همچنان که مورد تصریح روایات و کلام فقیهان و حقوق‌دانان اسلامی می‌باشد، جهت تحصیل منافع عمومی با تنظیم تعاملات اشخاص با این دسته از مجرمین است که با تکیه بر اعتماد عمومی و خوش‌باوری و عدم آگاهی مردم، با تغییر یا وارونه کردن حقیقت و انجام کارهای فریبکارانه، به آبرو، جان و مال و دارایی افراد، آسیب وارد می‌کنند. در خصوص تشهیر مفسدین اقتصادی نیز همین هدف، دنبال می‌گردد. بدین ترتیب که، تشهیر و معرفی عمومی سوء استفاده‌کنندگان از اموال و دارایی عموم افراد، از این نظر که سبب خواهد شد تا عموم مردم و نیز مسئولان دولتی، آنها را شناخته و قربانی حيله‌گری و فریبکاری ایشان نشوند و از سوی آنان بزه‌دیده نگردند؛ به لحاظ عقلی، به صلاح جامعه و در انطباق کامل با هدف تحصیل منافع عمومی افراد بوده و چون رعایت مصلحت ضروری و قطعی اجتماعی، بر رعایت مصلحت فردی، تقدم و ارجحیت دارد؛ لذا لازم می‌نماید تا برای تحقق این مصلحت عمومی و اجتماعی، «تشهیر مفسدین اقتصادی» صورت پذیرد.

جهت نمود کاربردی پیدا کردن مسئله‌ی مورد اشاره، توجه به این مطلب، لازم می‌نماید که امروزه با گسترش جوامع و تعاملات بین افراد از یک سو و پیشرفت وسائل ارتباط جمعی از سوی دیگر، ضرورت شناخت صحیح اشخاص متعامل و مرتبط با یکدیگر، دو چندان می‌نماید. بی‌گمان، جز در سایه‌ی شناخت کامل نمی‌توان معاملات خرد و کلان را در شرایط کنونی، ترتیب داد. در این میان، افراد زیادی با سوء استفاده از وضعیت موجود و با استفاده از راهکارهای فریبکارانه‌ی جدید و پیچیده، کلاهبرداری‌های فراوانی را مرتکب گردیده و اموال زیادی را به ناحق، به تاراج می‌برند. در این شرایط، معرفی عمومی چنین مجرمینی به ضرورت عقلی، به صلاح و نفع عموم افرادی است که در

زندگی اجتماعی خود، با این اشخاص در تعامل هستند. بی‌تردید، با توجه به گسترش ارتباطات اینترنتی و پیرو آن، پیدایش کلاهبرداری‌های اینترنتی از یک سو و گستره‌ی دامنه‌ی خسارات به بار آمده از این طرق از سوی دیگر، «سودمندترین» تمهید برای مبارزه با چنین بزهکاری‌هایی، استفاده از روشهای پیشگیرانه است که بهترین گام و اساسی‌ترین تدبیر در این راستا، «تشهیر و معرفی عمومی این دسته از شخصیت‌های حقیقی و حقوقی» می‌باشد. به ویژه اینکه درصد موفقیت کشف این نوع جرائم نیز به مراتب، کمتر از سایر موارد بوده به نحوی که گاه، کشف برخی از آنها، نیازمند همکاریهای بین‌المللی می‌باشد. روزانه، با بزه‌های متعددی روبرو می‌شویم که در پی آن، یک دسته از مجرمین، به کرات، تحت قالب شرکت یا مؤسسات موهوم و با استفاده از ترفند ارسال پیامک‌های دروغین مبنی بر برنده‌ی جایزه شدن گیرنده‌ی پیام، مشروط بر فرستادن شماره‌ی روی کارت یا رمز کارت عابر بانک خود، از دریافت‌کننده‌ی پیام، کلاهبرداری می‌کنند و با تکرار این کار، وجوه زیادی را از اشخاص گوناگون، به چنگ می‌آورند. یا با افرادی روبرو هستیم که در کنار دستگاههای عابر بانک ایستاده و با سوء استفاده از عدم اطلاع برخی از افراد از نحوه‌ی عملکرد این دستگاهها و یا با دستکاری و صحنه-سازی‌های دروغین و فریبکارانه، وجوه صاحبان کارتهای عابر بانک را به تاراج می‌برند. حال، شکی نیست که انتشار تصویر و مشخصات هویتی این اشخاص بزهکار، تدبیری است به جا که موجب خواهد گردید تا سایر افرادی که تا آن زمان، قربانی فریبکاری و آسیب‌های آنان نشده‌اند، مراقب تعاملات خود با وی شده و تسلیم حيله‌هایشان نشوند.

لزوم عقلی نشر مشخصات هویتی چنین شرکتها، مؤسسات و افرادی، قابل انکار نبوده و کاملاً به سود عموم و در راستای مصالح اجتماعی است بلکه، به حکم عقل، هیچ مصلحتی فراتر از این وجود ندارد. نمونه‌ی دیگر، فردی است که با پوشش دروغین کارمندان شهرداری، جهت ثبت میزان کارکرد دستگاههای کنتور گاز یا برق و همانند آن، وارد منازل افراد شده و به نوامیس اشخاص و یا اموال آنان، تعرض می‌نماید. حال اگر تصویر و سایر مشخصات هویتی چنین فرد فریبکاری، در سطح همان محله، اطلاع‌رسانی عمومی شود، این امر، موجب خواهد گردید تا از تعرضات و حریم‌شکنی‌های جبران‌ناپذیر بعدی وی، جلوگیری شود و برعکس، اگر تنها به تعقیب و گریز چنین مجرمینی - که گاه،

دستگیری وی شاید مدتهای زیادی به طول بیانجامد - اکتفا شود، چنین رویکردی، افراد زیادی را قربانی حیل‌های وی خواهد ساخت؛ در حالی که، هیچ تردیدی در این قاعده‌ی عقلی وجود ندارد که «همیشه، پیشگیری، سودمندتر، کم‌هزینه‌تر و راحت‌تر از درمان می‌باشد و از نگاه جرم‌شناسان نیز پیشگیری، مطمئن‌تر و از نظر اقتصادی کم‌خرج‌تر است»^{۴۹۹}.

قابل انکار نیست که اطلاع‌رسانی عمومی هویت سایت اینترنتی‌ای که تحت عنوان ظاهری «همسریابی»، به قیادت و واسطه‌گری بین افراد برای ارتکاب فحشا و منکرات، می‌پردازد و با این فریبکاری، بنیان خانواده‌ها را به عنوان اصلی‌ترین بنیان جامعه، از هم می‌پاشد، در انطباق کامل با ضرورت جلب منافع عمومی و مصالح اجتماعی است و شاید دستور به تشهیر و انتشار حکم محکومیت قطعی مرتکبین جرائم «کلاهبرداری»، موضوع مواد ۷-۳۱۳ و ۹-۳۱۳؛ «تشکیل گروههای بزهکاری»، موضوع مواد ۳-۴۵۰ و ۴-۴۵۰؛ «قیادت و نیز به روسپی‌گری و داشتن کودکان و دیگر افراد»، موضوع مواد (۴-۱۲) ۲۲۵ و (۱۲-۱۲) ۲۲۵؛ «تعرض به شخصیت و شهرت افراد»، موضوع مواد ۹-۲۲۶ و ۱۲-۲۲۶ و ۳۰-۲۲۶ و ۳۱-۲۲۶ و موارد دیگر، در قانون مجازات فرانسه (مصوب ۱۹۹۲م و اصلاحات آن تا ۲۰۰۶م) یا تشهیر و انتشار حکم مرتکبین «توهین یا اتهام کذب به دیگری در برابر عموم مردم یا از طریق انتشار مطالب کتبی»، موضوع مواد ۱۶۴ و ۱۶۵ و ۲۰۰ قانون مجازات آلمان (مصوب ۲۰۰۷م و اصلاحات ۲۰۰۹م) یا وجوب نشر خلاصه‌ی حکم محکومیت قطعی صادرکنندگان چک بلامحل، موضوع ماده‌ی ۵۳۷ قانون تجارت مصر و نیز خلاصه‌ی حکم افراد غیرملتزم به قیمت‌های مصوب وزارت تجارت و بازرگانی، موضوع ماده‌ی ۱۶ قانون قیمت‌گذاری و تعیین سود کالاها در مصر (مصوب ۱۹۵۰م)، یا ضرورت انتشار حکم محکومیت مجرم، در روزنامه‌ها در صورت «دخالت بی‌مورد در وظایف مأموران دولتی و عمومی انتظامی و غیر انتظامی و یا اقدام به انجام وظایف مربوط به آنها با جعل عناوین ایشان»، موضوع ماده‌ی ۲۵۰؛ یا در صورت «جعل عناوین تجاری و نشان‌های محصولات فکری و صنعتی و اختراعات ثبت شده و یا استفاده از این عناوین و علامات جعلی»، موضوع ماده‌ی ۳۴۰؛ یا «استفاده‌ی فریبکارانه‌ی بدون مجوز از هر نوع لباس و

۴۹۹ ر.ک: مهدی کی‌نیا، مبانی جرم‌شناسی، سوم، (تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ش)، ج ۱، ص ۴۹.

یونیفورمی که نیازمند مجوز خاص باشد» و «غش در معاملات تجاری» و «فروش کالاهای تقلبی»، موضوع ماده‌ی ۳۶۷ قانون مجازات لیبی (با اصلاحات ۱۹۵۶م)، وجوب نشر خلاصه‌ی حکم محکومیت قطعی در یک یا چند روزنامه‌ی محلی، در صورت معامله یا اقدام به معامله‌ی مواد غذایی فاسد، کشنده یا نامناسب، موضوع بند ۳ ماده‌ی ۲۸ قانون بازرسی و نظارت بر تغذیه افراد، در قطر (مصوب ۱۹۹۰م)، لزوم اعلام عمومی اسامی افراد محکوم به جرم صادرکردن چک بلامحل در روزنامه‌ی رسمی با ذکر شغل، محل اقامت و میزان مجازات استحقاقی، موضوع بند ۲ ماده‌ی ۵۵۴ قانون تجارت کویت (مصوب ۱۹۸۰م)، وجوب الصاق خلاصه‌ی حکم محکومیت قطعی در محل کسب و کار مجرم، در موارد ارتکاب هر گونه غش و تدلیس در معاملات و انتشار آن در یک یا دو روزنامه در صورت تکرار جرایم یادشده، موضوع بند ۲۱ قانون مبارزه با غش و تدلیس سوریه (اصلاحیه‌ی ۲۰۰۱م) و تشهیر عاملین «ایجاد مرتبه‌ی دوم موسسات پزشکی غیر مجاز توسط اشخاص فاقد صلاحیت از نظر تخصصی» و اعلام نام ایشان در جراید، موضوع ماده‌ی یک قانون تعزیرات حکومتی امور بهداشتی و درمانی ایران (مصوب ۱۳۶۷/۱۲/۲۳ مجمع تشخیص مصلحت نظام) و همچنین معرفی عمومی از رسانه‌های گروهی و با نصب پارچه در محل واحد، در صورت «گرانفروشی مرتبه‌ی دوم و سوم داروخانه در لوازم بهداشتی و آرایشی، شیر خشک، غذای کودک و لوازم مصرفی پزشکی مجاز»، موضوع ماده‌ی ۲۲ همین قانون و سایر جرائم همانند تصریح شده در قوانین کیفری دیگر کشورها، همگی، ناظر به همین الزام اجتماعی در رعایت نفع عمومی، باشد.

نکته‌ی بسیار حائز اهمیت که در این فصل و در جمع‌بندی مبانی نظری حقوقی-فلسفی کیفر تشهیر باید مورد دقت قرار گیرد، آن است که با توجه به نگاههای تک‌بعدی و توأم با افراط و تفریط مبانی یادشده از مکاتب حقوقی و نظریات فلسفی و اشکالات واضحی که در هر یک از تئوری‌های مطرح شده از سوی مبتکران این مکاتب و نظریات، وجود دارد، به نظر می‌رسد که کیفر تشهیر و بلکه، هیچ یک از کیفرهای موجود در نظام کیفری اسلام را نمی‌توان «تنه‌ا» با یکی از تئوری‌های فوق‌الذکر، توجیه و تبیین نمود. تئوری سودگرایی، با تمرکز بر جلب منفعت عمومی و اجتماعی و منحصر ساختن عدالت در فایده‌رسانی عمومی، کیفرها را از هر گونه پشتوانه‌ی اخلاقی، محروم ساخته و در واقع،

عدالت را از مفهوم واقعی آن تهی کرده و تنها به لفظ آن بسنده نموده است. زیرا این تعریف از عدالت، موجب می‌شود که کیفرهای در حقیقت «غیر عادلانه»، صرفاً به دلیل داشتن منافع اجتماعی، تجویز شوند و در مواردی حتی افراد بی‌گناه نیز مورد کیفر قرار گیرند همچنانکه بنّام در مواردی که عده‌ای متهم به ارتکاب جرم هستند و تشخیص مجرم از بی‌گناه امکان‌پذیر نیست، مجازات کردن همه‌ی آنها را به دلیل مفید بودن آن تجویز می‌کند.^{۵۰۰} افزون بر آن، سودگرایی کلاسیک بنّام، هدف اخلاق و قانون را به حداکثر رساندن لذت و به حداقل رساندن درد می‌داند و لذت و درد، دو مخرج مشترک تمام تجربیات مربوط به اخلاق تلقی می‌شوند و از نظر سودگرایان دیگری هم که از بنّام تأثیر گرفته‌اند، هدف، به حداکثر رساندن شادی برای بیشترین افراد است. در حالی که، از یک سو لذت، درد و شادی را نمی‌توان اندازه‌گیری کرد و از سوی دیگر علاوه بر لذت، شادی و جلوگیری از درد، اهداف اخلاقی دیگر هم وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد.^{۵۰۱}

مهمترین نقضی که در «مکتب حقوق طبیعی» وجود دارد و بسیاری از حقوقدانان نیز به آن اشاره نموده‌اند، این است که قواعد حقوق طبیعی به صورت کامل و مشخص، به گونه‌ای که بتواند در همه‌ی مقررات اجتماعی راهگشا باشد، به وسیله‌ی هیچ یک از طرفداران این مکتب تبیین و دسته‌بندی نگردیده است، و تنها بر این تأکید می‌شده است که حقوقدانان و قانونگذاران موظف‌اند با مطالعه‌ی طبیعت اشیاء، قوانین موضوعه را وضع و اجرا نمایند. مخالفان حقوق طبیعی اصولاً تحلیل خود را به حقوق موضوعه، محدود می‌کنند و حقوق طبیعی را احساسی، غیر استدلالی، غیر قابل تعیین و مابعدالطبیعی و در نتیجه، بی‌فایده تلقی می‌کنند.^{۵۰۲} ضمناً در برخی از قرائت‌های موجود برای این مکتب و در عصر روشنگری^{۵۰۳}، توجه شدید و نسبتاً افراطی به «عقل خودبنیاد» و کم‌توجهی به

۵۰۰ قیاسی و دیگران، مطالعه تطبیقی حقوق جزای عمومی، ج ۱، ص ۳۶۳.

۵۰۱ موراوتز، فلسفه‌ی حقوق (مبانی و کارکردها)، ص ۱۰۶.

۵۰۲ مایکل فریدن (Michael, Freedom)، مبانی حقوق بشر، مترجم: فریدون مجلسی، چاپ اول، (تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۲ش)، صص ۲۸-۲۷.

۵۰۳ عصر روشنگری در تاریخ فلسفه اروپا (Age of Enlightenment) اصطلاحی است که برای سده‌ی هجدهم میلادی و یا دوره‌ی طولانی‌تر یعنی عصر خردگرایی در سده‌ی هفدهم به کار می‌رود. فلسفه‌ی روشنگری، فلسفه‌ی قرن هجدهم را شامل

«گزاره‌های وحیانی» رخ داد^{۵۰۴}. همچنانکه در رویکرد «پیشگیری وضعی»، با نظریه‌ی «پیشگیری اجتماعی» مخالفت کامل به عمل آمد و چنین رویکردی در مواجهه با جرائم، مردود انگاشته شد حال اینکه رهیافت امر به معروف و نهی از منکر و سایر آموزه‌های مشابه در اندیشه‌ی اصیل اسلامی، با رویکرد «پیشگیری اجتماعی و فرهنگی»، در سازگاری کامل قرار داشته و کارآیی سودمند آن در پیگیری از جرم و گناه، قابل انکار نمی‌باشد.

بنابراین، تئوری مورد تأیید فقه اسلامی، خواه در واکنش کیفری «تشهیر» و خواه در واکنش - های کیفری دیگر، به صورت کاملاً منطبق با تئوری سودگرایی کیفری یا پیشگیری وضعی یا حقوق طبیعی، نبوده بلکه به نظر می‌رسد که دیدگاه اسلام در مورد توجیه عقلانی و اخلاقی کیفرها و به ویژه کیفر «تشهیر»، دیدگاهی مزجی و ترکیبی است و این دیدگاه بر کل نظام کیفری اسلام، حاکم است و کلیه‌ی کیفرها بر اساس این تئوری، قابل توجیه و تفسیر می‌باشد. یعنی اسلام در تشریع احکام کیفری، راه میانه‌ای را انتخاب کرده و به اهداف و مبانی یادشده، در کنار هم و به همراه دیگر اهداف، مصالح و مفاسد مشخص و نامشخص دیگر، توجه دارد. سیاست جنایی اسلام، یک سیاست جامع‌نگر، برخاسته از اندیشه‌ی عالی فوق بشری و همسو با فلسفه‌ی خلقت افراد بشر و ویژگی‌های ذاتی آفرینشی آنها بوده و تابع مفاسد و مصالح واقعی است و لذا یک مدل ترکیبی قلمداد می‌گردد.

۳-۵. ارتباط کیفر تشهیر با برخی اصول حاکم بر کیفرها و مجازات‌ها:

از جمله نکات پایانی و مهمی که در بحث مبانی حقوقی-فلسفی «تشهیر» می‌بایست بدان پرداخته شود، بررسی انطباق یا عدم انطباق واکنش کیفری تشهیر مجرمین خطرناک، با سه اصل

می‌شود که فلاسفه‌ی آن، دیدرو، ولتر، روسو، کانت، ساد و مونتیسکیو هستند. روشنگری اشاره به حرکت تاریخی روشنفکری است که مدافع عقل به عنوان مبنای سیستم زیبایی‌شناسی معتبر، اخلاق، حکومت و منطق بوده و به فیلسوفان اجازه می‌دهد که حقیقت قابل مشاهده را در جهان بدست آورند (ر.ک: ایرهارد بار، روشن‌نگری چیست؟ مترجم: سیروس آبین پور، (تهران: نشر آگه، ۱۳۸۶ش)، ص ۲۹).

۵۰۴ محمدحسین طالبی، نقد و بررسی قرائت دانشمندان غرب از آموزه قانون طبیعی در عصر جدید، (قم: مجله حکومت حکومت اسلامی «دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری»، زمستان ۱۳۹۰ش)، سال شانزدهم، شماره چهارم، ش ۶۲، ص ۷۶.

«تناسب جرم و مجازات»^{۵۰۵} و «تناسب جرم و مجرم» و «شخصی کردن مجازات‌ها» می‌باشد که باید یک به یک مورد طرح و بررسی قرار بگیرد.

تطبیق اصل تناسب جرم و مجازات با تشهیر مجرمین خطرناک

در خصوص رعایت یا عدم رعایت اصل اول یعنی «تناسب جرم و مجازات» در وضع کیفر تشهیر برای این دسته از مجرمان، دقت در این نکته، اساسی است که برخی معتقدند: دو توجیه رقیب در تبیین فلسفه‌ی مجازات‌ها، وجود دارد که عبارتند از: رویکردهای فایده‌گرائی (مکتب کلاسیک) و سزادهی (مکتب نئوکلاسیک). در این میان، تنها با مبنای سزادهی است که می‌توان به تناسب مجازات با جرم رسید زیرا با مبنای فایده‌گرایی، مجازات متناسب، مجازاتی است که از آمار بزهکای بکاهد؛ خواه در حقیقت، متناسب با جرم باشد و خواه نباشد^{۵۰۶}. اما در رویکرد انتقام و سزادهی، شدت مجازات، مستقیماً به شدت جرم، وابسته بوده و تناسب مجازات و جرم، مد نظر است^{۵۰۷}. این اصل به معنای آن است که مجازات، از جهت نوع، میزان، سنخیت و... باید با جرم، متناسب باشد و به عبارت دیگر، مجازات باید از نوع جرم باشد^{۵۰۸}. در این فلسفه‌ی کیفری، کیفر به اعتبار غایت و غرض و اثر هراس‌انگیزی که در بیشترین افراد جامعه پدید می‌آورد، توجیه شده و این هدف، وسیله‌ی نیل به آن را توجیه می‌کند. به همین خاطر است که فرانک^{۵۰۹}، معتقد است پذیرفتن این نظریه، «زشت و آشوبنده»

۵۰۵ تناسب بین جرائم و کیفرها در دو مرحله، قابل تحقق است؛ یک مرحله قانونگذاری و تقنین؛ دو مرحله قضای و اجرا. یعنی یکی از مراحل ایجاد تناسب بین جرم ارتكابی و واكنش کیفری مترتب بر آن، مرحله تقنین است از آن به تناسب جرم و مجازات تقنینی یاد می‌شود (الشاوی (دکتر)، المبادئ العامة فی قانون العقوبات، ص ۴۴) و آنچه در اینجا تحت عنوان «اصل تناسب جرم و مجازات» از آن بحث می‌کنیم، مراد همان مرحله «تناسب تقنینی» است.

۵۰۶ رضا مظلومان، جرم‌شناسی، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳ش)، ص ۲۷۸.

۵۰۷ دبلو نیوبور، نظام عدالت کیفری و ساختار محاکم در آمریکا (آیین دادرسی کیفری)، صص ۵۸۲ و ۵۸۵؛ آقایی جنت‌مکان، حقوق کیفری عمومی، ج ۲، ص ۱۸۸.

۵۰۸ آقایی جنت‌مکان، همان، ص ۲۰۲.

۵۰۹ Franck

می‌باشد^{۵۱۰}. این همه، نشانگر آن است که اصل تناسب جرم و مجازات، فقط می‌تواند با رویکرد «سزادهی» تحلیل گردد و با این نگاه، کیفر «تشهیر» به دلیل نداشتن حیثیت مجازاتی و تنبیهی و سزادهی، تخصصاً، از مبنا و اصل تناسب تقنینی جرم و مجازات، خارج است و به اصطلاح، «خروج موضوعی» دارد. توضیح مطلب اینکه، با عنایت به متن روایات دال بر «تشهیر شاهدان زور»، به ویژه مؤثقه‌ی سماعه که در آن آمده است: «سماعه از امام صادق (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: شاهدان زور، به مقدار نامعین و به تشخیص حاکم، تازیانه خورده و گردانده می‌شوند تا شناخته شده و دوباره آن جرم را تکرار نکنند...»^{۵۱۱}؛ و نیز با عطف نظر به آنچه پیش از این در خصوص ماهیت کیفری «تشهیر مجرمین» و «اقدام تأمینی بودن آن» در مواجهه با مرتکبین شهادت زور و سایر جرایم متکی بر ناآگاهی عمومی و برخاسته از فریب آنان، گفته شد؛ به وضوح، روشن می‌گردد که «تنبیه و سزادهی» شاهد زور، که نوع و میزان آن به تشخیص حاکم شرع واگذار گردیده است، امری جدا از خود تشهیر و معرفی عمومی است که به قصد شناساندن به عموم افراد برای خنثی‌سازی عملکرد فریبکارانه و غیرحقیقی شهود زور در موارد آتی، رخ می‌دهد. یعنی شاهد زور از یک سو به سبب ارتکاب جرم شهادت زور «در گذشته»، تعزیر می‌گردد و از سوی دیگر، جهت جلوگیری از قربانی‌سازی مجدد دیگر افراد مرتبط با او «در آینده»، و توان‌گیری از او، به آنان معرفی می‌شود که این واکنش دوم، درست است که به دنبال وقوع جرم از طرف او، در مورد وی اعمال می‌شود و یک واکنش کیفری و در مقابله با جرم، به شمار می‌آید؛ اما عاری از هر گونه خصیصه‌ی تنبیهی و به اصطلاح، سزادهی است بلکه ناظر به آینده و ممانعت از تکرار دوباره‌ی بزه‌دیده‌سازی مجرم در مراتب آتی، می‌باشد. به خاطر همین رویکردی که در واکنش کیفری تشهیر و اطلاع‌رسانی عمومی مجرم و جرم و مجازات او وجود دارد؛ تحلیل این نوع پاسخ کیفری، از نگاه گفتمان‌های سزادهی، از جمله

۵۱۰ اردبیلی، حقوق جزای عمومی، ج ۱، ص ۸۸-۸۹.

۵۱۱ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۵، ح ۱۱۷؛ همو، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۶۹، ح ۴؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۳، کتاب الشهادات، باب ۱۵، ح ۱: «عن أبی عبد الله (ع) قال: شهود الزور یجلدون حدّاً و لیس له وقت، ذلک إلی الإمام، و یطاف بهم حتی یعرفوا و لا یعودوا» قال: قلت: فإن تابوا و أصلحوا تقبل شهادتهم بعد؟ قال: إذا تابوا تاب الله علیهم و قبلت شهادتهم بعد».

«گفتن عدالت کیفری سزادهنده»^{۵۱۲} و اصول برخاسته از این تئوری‌ها، همچون اصل تناسب مجازات و جرم، نادرست و بلکه، غیر ممکن است. اما باید اذعان داشت که چنین نگاهی به سرمنشأ اصل تناسب جرم و مجازات و مفهوم برداشت شده از آن، نادرست است چرا که تحقیق پژوهشگران گویای آن است که از نظر تاریخی، تئوری تناسب مجازات با جرم ارتكابی، ریشه‌ی باستانی داشته و استفاده از مجازاتهای «قصاص»، «شبه‌قصاص» و «قصاص واسطه‌ای» در حقوق بین‌النهرین حکایت از این امر دارد. در عین حال، اعتراف و اذعان به این اصل، به صورت رسمی در قوانین و مقررات، سابقه‌ی چندان طولانی ندارد. حداکثر سابقه‌ی تاریخی آن را می‌توان به زمان صدور منشور کبیر انگلستان که در ژوئن ۱۲۱۵ میلادی به تصویب پادشاه انگلستان رسیده است، برگرداند. ماده‌ی ۲۰ این منشور که یکی از اسناد مهم در تاریخ حقوق بشر محسوب می‌گردد، در خصوص ضرورت رعایت تناسب بین جرم با کیفر، چنین مقرر می‌دارد: «فردی آزاد برای بزه‌ی به کیفر نمی‌رسد مگر برپایه‌ی اندازه‌ی آن بزه و برای بزه بزرگ بر پایه‌ی بزرگی آن به کیفر خواهد رسید». البته قابل انکار نیست که تئوری تناسب جرم و مجازات تحت تأثیر آموزه‌های مکاتب مختلف کیفری و جرم‌شناختی از جمله مکتب کلاسیک، نئوکلاسیک، تحقیقی، دفاع اجتماعی و مکتب جرم‌شناسی بزه‌دیده‌شناختی همواره در حال تحول و تکامل بوده است.^{۵۱۳} در شریعت اسلام نیز مراعات تناسب جرم و مجازات، در حقیقت از اصل «مقابله به مثل» ناشی می‌گردد^{۵۱۴} که در آیات متعدد قرآنی از جمله آیه‌ی ۱۹۴ سوره‌ی بقره بدان تأکید شده و چنین آمده است: «الشَّهَرُ الْحَرَامُ بِالشَّهَرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ؛ ماه حرام، در برابر ماه حرام! (اگر دشمنان، احترام آن را شکستند، و در آن با شما جنگیدند، شما نیز حق دارید مقابله به مثل کنید.) و تمام حرامها، (قابل) قصاص است و (به طور کلی) هر کس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی

۵۱۲ شیر، پارادایم‌های عدالت کیفری: عدالت سزادهنده و عدالت ترمیمی، ص ۲۱۴.

۵۱۳ محمدجعفر حبیب‌زاده؛ اسماعیل رحیمی‌نژاد، مجازات‌های نامتناسب مجازات‌های مغایر با کرامت انسانی، (تهران: فصلنامه‌ی حقوق دانشگاه تهران، تابستان ۱۳۸۷ش)، دوره ۳۸، شماره ۲، ص ۱۱۸-۱۱۷.

۵۱۴ عباس علی عمید زنجانی، فقه سیاسی، چهارم، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۴۲۱ق)، ج ۳، ص ۴۸۴.

کنید! و از خدا پرهیزید (و زیاده روی ننمایید)! و بدانید خدا با پرهیزکاران است». این نکته نیز بدیهی است که مراد از واژه‌ی «مجازات» در مفاد اصل تناسب، «مجازات به معنای خاص یعنی سزا و تنبیه» نیست تا بتوان آن را منحصر در رویکردهای سزادهی نمود بلکه مقصود از آن، هر گونه واکنش و کنش کیفری است که قانونگذار، در برابر جرم واقع شده یا متوقع الوقوع، اتخاذ می‌نماید. به هر روی، این توضیحات، حاکی از آن است که «تشهیر مجرمین خطرناک متکی بر عدم آگاهی مردم، همچون شاهدان زوری که جرم خود را تکرار می‌کنند» در انطباق کامل با اصل تناسب جرم و مجازات به معنای کلی واکنش‌های کیفری، می‌باشد.

تطبیق اصل تناسب جرم و مجرم با تشهیر مجرمین خطرناک

از آنچه در خصوص تطبیق اصل تناسب جرم و مجازات با تشهیر گفته شد، روشن می‌گردد که تشهیر با اصل «تناسب جرم و مجرم یا همان اصل فردی کردن واکنش‌های کیفری» نیز سازگاری کامل دارد. زیرا وقتی یک فرد، به کرات، با راهکارهای مزورانه و فریبکارانه و با سوء استفاده از عدم شناخت مردم نسبت به او و خصیصه‌ی حیل‌گری و عوام‌فریبی‌اش، دیگران را بزه‌دیده می‌سازد، بهترین و مناسبترین راهکار و واکنش کیفری قابل وضع در برابر این اقدامات مجرمانه‌ی وی، تشهیر و معرفی عمومی اوست تا با تحصیل شناخت از وی، قربانی‌های ترویر وی نگردند (تناسب جرم و کیفر) و هنگامی که این پاسخ کیفری را تنها در مورد مجرمین دارای حالت خطرناک که به سبب تکرار بزه خود بدین مرتبه رسیده‌اند، اعمال می‌نماییم نه هر مجرمی؛ این رویکرد، حاکی از برقراری تناسب بین جرم و مجرم است که تحت عنوان «اصل تناسب مجازات با مجرم یا همان اصل فردی کردن کیفر یا تفرید مجازات»، از آن یاد می‌شود که به اذعان پژوهشگران^{۵۱۵}، این اصل، از اصول رویکرد سودمندی کیفر یا فایده اجتماعی در مکتب کلاسیک می‌باشد که بر پایه آن، برای یک جرم، به همه بزه‌کاران، کیفر یکسانی بار نمی‌شود.

تطبیق اصل شخصی کردن مجازاتها با تشهیر مجرمین خطرناک

۵۱۵ ابراهیم پور لیالستانی، اهداف و مبانی مجازات، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش)، ص ۳۴.

در خصوص ارتباط وضع کیفر تشهیر برای برخی مجرمین خطرناک، با اصل «شخصی کردن مجازات‌ها» و شبهات موجود در این ارتباط نیز توجه به معنای مورد اراده‌ی حقوق دانان و جرم‌شناسان از این اصل، راهگشاست. برخی با این باور که مقتضای اصل شخصی کردن کیفرها آن است که کیفر و مجازات می‌باید به نحوی اعمال گردد که هیچ کس غیر از مجرم، حتی به صورت غیرمستقیم آزرده نگردد و یا آسیب نبیند؛ کیفر تشهیر را که خواه ناخواه در فرآیند اجرایی خود آسیب‌های حیثیتی به خانواده و وابستگان مجرم، وارد می‌سازد؛ در تغایر با این اصل کیفری، می‌دانند. پاسخ به این شبهه، در گرو آن است که بدانیم منظور از شخصی بودن مجازات که مفاد آیه شریفه‌ی «الْأَثَرُ وَازَرَةُ وَزَرٍ أُخْرَى (نجم، آیه ۳۸)» نیز بر آن تاکید دارد؛ این است که هر کس مسئول عمل خویش است و هیچ کس به خاطر اعمال دیگران، مجازات نمی‌گردد اما مقصود، آن نیست که کیفرها باید به صورتی وضع و اعمال شود که هیچ کس غیر از مجرم حتی به صورت غیرمستقیم و قهری، از آن، آسیب نبیند؛ چون در این صورت تقریباً هیچ کیفری قابلیت اجرا پیدا نمی‌کند. چرا که در هر صورت در تمام واکنش‌های کیفری ممکن است بستگان و خانواده‌ی مجرم و حتی اجتماع، زیان ببیند ولی در علم حقوق این گونه آثار غیرمستقیم را با اصل شخصی بودن مجازات‌ها، منافی نمی‌دانند. مثلاً در مجازات زندان، فقط خود مجرم آسیب نمی‌بیند بلکه خانواده‌ی او نیز از نظر مالی، حیثیتی و روحی متحمل آسیب می‌شوند. همچنین در مجازات اعدام و جریمه‌ی نقدی، تنها مجرم نیست که آسیب می‌بیند بلکه با فقدان وی، خانواده‌ی او نیز دچار مشکل می‌شوند. مسلماً اعمال مجازات، به طور غیرمستقیم، آثار و عوارضی برای دیگران دارد که نه در شرع مقدس اسلام و نه در علم حقوق، این آثار برخلاف اصل شخصی بودن مجازات‌ها تلقی نمی‌گردد.^{۵۱۶} لازم به تذکر است که در حقوق جزا، پیش از رویکرد عدالت مطلق یا اخلاق‌محوری در مکتب کلاسیک، دامنه‌ی محکومیت، یا را از مجرم فراتر می‌گذاشت و گستره‌ی آن، کسان وابسته به او را نیز در برمی‌گرفت.^{۵۱۷} یعنی یکی از شاخصه‌های دوران قدیم و عصر انتقام

۵۱۶ علی حسین الخلف (دکتر) و سلطان عبدالقادر الشاوی (دکتر)، المبادئ العامة فی قانون العقوبات، (بغداد: المكتبة القانونية، بی- تا)، ص ۴۰۹.

۵۱۷ لیالستانی، همان، ص ۳۰.

فردی، جمعی بودن مسئولیت کیفری بود؛ به این صورت که اجرای مجازات، تنها متوجه شخص مجرم نبوده، بلکه سایر اعضای قبیله نیز مورد انتقام شخص مجنی علیه و اطرافیان او واقع می شدند^{۵۱۸}؛ لذا برای انتقام گیری از کشتن یک فرد، تمام قبیله ای که جانی به آن تعلق داشت مورد حمله قرار می گرفت. هر چند در دوران بعدی و عصر دادگستری خصوصی که تحت تأثیر ادیان یهود و مسیحیت شکل گرفت، مسئولیت کیفری تبدیل به مسئولیت شخصی شد، اما به مرور زمان با کمرنگ شدن سلطه ی کلیساها و محاکم مذهبی و قدرت گرفتن محاکم دولتی که توسط سلاطین منصوب می شدند، دوباره مسئولیت کیفری از مجرم به دیگر اعضای خانواده او تسری یافت. اما در قرن هجدهم میلادی به بعد با ظهور مکاتب جدید کیفری این امر اصلاح شد^{۵۱۹}. اصل شخصی کردن کیفرها و مجازاتها، حاصل اصلاح این نگرش های نادرست، می باشد و بر پایه ی این اصل، ویژگی یاد شده ی کیفر، از میان رفت و دامنه ی آن، تنها به مجرم، محدود گردید. لذا این اشکال در مورد کیفر تشهیر، کاملاً ناروا بوده و با دقت در مفهوم درست اصل شخصی کردن کیفرها، خود به خود قابل رفع است. زیرا اگرچه اصل شخصی بودن مجازاتها صرف اعمال کیفر در مورد بزه کاران را مورد توجه قرار می دهد، اما نباید نادیده انگاشت که به هر تقدیر مجازات مجرم نمی تواند نسبت به خانواده ی او بی اثر باشد^{۵۲۰}.

۳-۶. آثار و فواید اجرایی کیفر تشهیر:

آنچه تا کنون در خصوص مبانی حقوقی-فلسفی کیفر تشهیر گفته شد، به نوعی، بیانگر «اهداف» مورد نظر از اجرای چنین کیفری در مورد مجرمین خطرناک نیز می باشد چرا که هر دو گزاره ی «مبنا» و «هدف» به «چرایی کیفر» به عنوان دو زیرمجموعه ی فلسفه ی مجازات، معطوف می -

۵۱۸ منصور رحمانی (دکتر)، الوجیز فی القانون الجنائی العام، (الجزائر: دارالعلوم للنشر والتوزیع، ۲۰۰۶م)، ص ۱۰؛ محمود محمود مصطفی (دکتر)، اصول قانون العقوبات، الطبعة الاولى، (مصر: دارالنهضة، ۱۹۷۰م)، ص ۷.

۵۱۹ عبدالحسین علی آبادی، حقوق جنایی، (تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۷۳ش)، ج ۱، ص ۱۳-۸؛ ولیدی، حقوق جزای عمومی، ج ۱، ص ۲۱۰-۱۹۴.

۵۲۰ نوربها، زمینه ی حقوق جزای عمومی، ص ۴۲۰.

باشند^{۵۲۱}. اما افزون بر این، شایان ذکر است که اعمال کیفر تشهیر در خصوص چنین مجرمانی، خواه ناخواه، آثار و فواید ناخواسته‌ای نیز به بار می‌آورد که هر چند نمی‌توان از آنها به عنوان «اهداف تشهیر» که نوعی اقدامی تأمینی است، نام برد اما تعبیر «آثار و فواید تشهیر»، برای آنها، نادرست نخواهد بود. این آثار و فواید ناخواسته، که به یقین، مطلوب بالإصلاح شارع در فرایند تشهیر مجرمین، نبوده اما ممکن است که خود به خود، به دنبال رویداد تشهیر، بوجود آیند؛ در غالب کیفرهای اسلامی، رخ داده و گاه نیز مورد نظر شارع می‌باشد. از جمله‌ی آنها می‌توان به ویژگی «بازدارندگی خصوصی» و «بازدارندگی عمومی» کیفر، با اثرگذاری در وجدان بزهکار و بیننده، اشاره نمود. این دو فایده و اثر مثبت، به هنگام اجرای کیفر تشهیر در مجرم مستحق هم قابل انتظار است که گروهی از فقیهان و حقوق‌دانان اسلامی نیز آنها را مورد اشاره‌ی خود قرار داده‌اند و در اینجا و در ادامه‌ی مباحث فصل، به تفصیل بدانها پرداخته می‌شود:

۳-۶-۱. اثر بازدارندگی درونی خصوصی

پیش از این، به استناد نصوص روایی وارده در خصوص تشهیر، معلوم گردید که «تشهیر»، فرصت بزه‌دیده‌سازی مجدد و ارتکاب دوباره‌ی جرم را از فرد تشهیرشده، گرفته و آن را خنثی می‌سازد. اما آنچه در این فصل به عنوان اثر و فایده‌ی تشهیر، مطرح می‌شود عبارت از این است که «تشهیر، نه تنها علی‌رغم خواست باطنی آن مجرم خطرناک تشهیرشده، فرصت بزه‌دیده‌سازی مجدد را از او سلب می‌کند؛ بلکه با بیدار کردن ضمیر ناخودآگاه وی، سبب اصلاح ذاتی او گردیده و باعث خواهد شد که دیگر در فکر تکرار ارتکاب آن جرم، نبوده و در باطن هم، خواستار آن نباشد و بدین ترتیب، نوعی تنفر درونی نسبت به آن فعل مجرمانه پیدا نماید». انتظار می‌رود که بزهکار تشهیرشده، با تحمل تبعات قهری و ناخواسته‌ی حیثیتی وارد بر شخصیت خود و خانواده و وابستگان وی، که حاصل فرآیند تشهیر است، متنبه شده، از کرده‌ی خود پشیمان گردد و در رفتار خود، تغییر ایجاد نماید. البته این به معنای ارباب مجرم و خودداری او از ارتکاب مجدد جرم، به خاطر ترس از مجازات، نیست

۵۲۱ لیالستانی، اهداف و مبانی مجازات، ص ۲۲: «چرا که «مبنا»، همچون «هدف» به «چرایی کیفر»، معطوف است و این هر دو،

زیرمجموعه‌ی فلسفه‌ی مجازات به شمار می‌روند).

بلکه مقصود، بیدار کردن وجدان پاک اما ناخودآگاه انسانی و بازگرداندن وی به فطرت ذاتی خود است تا شأن خویش را فراتر از جرم‌گرایی و تعدی از حدود و ثغور انسانیت، بداند. این تأثیر، بر حسب ساختار روانی و وضع اجتماعی بزهکار، شدت و ضعف دارد و گاه شاید تحقق هم نیابد اما به هر حال، دور از انتظار نیست چرا که بنا به فرموده‌ی پروردگار متعال در آیه‌ی هفتم از سوره‌ی حجرات، گریز و کراهت از عصیان و بدی‌ها و فسق و فجور، ویژگی ذاتی همه‌ی افراد بشری است که آفریدگار متعال در طبیعت هر انسانی به ودیعت نهاده است.^{۵۲۲}

برهان الدین ابن مازہ، با یادکرد عنوان «تعزیر» از کیفر «تشهیر شاهد زور»، هدف از تشهیر شاهد زور را دو چیز دانسته و می‌نویسد: «هدف از تعزیر شاهد زور، دو چیز است: اول: خودداری خود مجرم از تکرار شهادت زور در آینده؛ دوم: اینکه مردم، او را بشناسند و خود را از آسیب او برحذر دارند»^{۵۲۳}. قابل مشاهده است که از نظر این فقیه حنفی، یکی از اهداف اساسی از معرفی عمومی و تشهیر مجرمین خطرناک، «خودداری خود مجرم از تکرار جرم ارتكابی، در مراحل بعدی» است که با اراده و خواست خود وی محقق می‌شود نه با برهم‌زدن زمینه‌های ارتکاب و خنثی‌سازی آنها.

بدیهی است که تنها با توبه و اصلاح درونی است که فرد مجرم، دست به تکرار جرم پیشین خود نخواهد زد و الا در صورت عدم وجود یک انگیزه‌ی بازدارنده‌ی درونی، نمی‌توان جلوی طغیان-گری وی را گرفت. این بیداری درونی، عامل مهمی در کاهش خودبه خودی جرم، خواهد بود. یعنی «اقدام تأمینی تشهیر» موجب بیدارشدن ضمیر ناخودآگاه مجرمین خطرناک گردیده و سبب بازداشت آگاهانه‌ی خود آنها از فکر ارتکاب مجدد آن جرم و در نتیجه، کاهش جرائم، خواهد شد. زیرا همانطور که یک دسته «عوامل بیرونی» در ارتکاب جرم، تاثیر دارند، «عوامل درونی» بی‌شماری نیز

۵۲۲ اشاره است به آیه‌ی (و اعلموا ان فیکم رسول الله لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم و لکن الله حبیب الیکم الایمان و زینہ فی قلوبکم و کره الیکم الکفر و الفسوق و العصیان اولئک هم الراشدون؛ و بدانید رسول خدا در میان شماست هر گاه در بسیاری از کارها از شما اطاعت کند، به مشقت خواهید افتاد ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دلهایتان زینت بخشیده، و (به عکس) کفر و فسق و گناه را منفورتان قرار داده است کسانی که دارای این صفاتند هدایت یافتگانند).

۵۲۳ برهان الدین ابن مازہ (حنفی)، المیحت البرهانی، (بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا)، ج ۹، ص ۴۴۸.

در بزهکاری افراد مؤثر می‌باشند^{۵۲۴}، که «اقدام تأمینی تشهیر»، تدبیری در اصلاح و جهت‌دهی به این عوامل درونی نیز می‌تواند باشد. یعنی ممکن است که اجرای کیفر تشهیر موجب شود تا مجرم به اشتباه خویش پی برده و وجدان و ایمانش بیدار گردد و به توبه روی آورده و پس از آن به گناه و ارتکاب جرم، آلوده نشود.

ابواسحاق شیرازی، از فقیهان مشهور شافعی مذهب نیز همین هدف بازدارندگی باطنی و خصوصی مورد انتظار از کیفر تشهیر را مدنظر قرار داده و می‌آورد: «هرگاه ثابت گردد که فردی شهادت زور داده است و حاکم شرع، مصلحت را در تعزیر او با تازیانه زدن یا حبس کردن یا مانع شدن، ببیند، آن را انجام می‌دهد و اگر صلاح بداند که امر او را در ملأ عام، تشهیر کند، همان کار را می‌کند به خاطر روایت بهز بن حکیم و نیز بخاطر اینکه تشهیر، هم برای خود مجرم و هم برای دیگرانی که کیفر او را می‌بینند، بازدارنده خواهد بود»^{۵۲۵}. نووی و ماوردی، دو تن دیگر از فقیهان شافعی، نیز عین همین تعبیر را آورده‌اند^{۵۲۶}.

دکتر محمدعلی اردبیلی، در توضیح علت «انتشار حکم محکومیت» به عنوان یکی از اقدامات تأمینی مصرّح در ماده‌ی ۱۲ و ۱۷ قانون اقدامات تأمینی ایران، می‌نویسند: «شناسایی بزهکاران، چنانکه در باب انتشار حکم بنا به رأی دادگاه گفته شد، اثر بازدارندگی دارد که فعلاً کمتر مورد اعتنا است». برخی از پژوهشگران نیز در حمایت از رویکرد عدالت کیفری آماری و گفت‌وگو مدیریت ریسک جرم، به ویژه در روش اطلاع‌رسانی عمومی و تشهیر بزهکاران جنسی خطرناک، معتقدند که: «ارزیابی و مدیریت ریسک جرم، همچنین می‌تواند به عنوان یک فرصت برای خود بزهکار جنسی برای به دست آوردن درک صحیح نسبت به رفتارهای خشونت آمیز خود، مورد استفاده

۵۲۴ اردبیلی، حقوق جزای عمومی، ج ۱، ص ۳۰.

۵۲۵ الشیرازی، المذهب فی فقه الإمام الشافعی، ج ۲، ص ۳۲۹.

۵۲۶ النووی، المجموع شرح المذهب، ج ۲۰، ص ۲۳۲؛ الماوردی، الحاوی الکبیر، ج ۱۶، ص ۳۲۰.

قرار گیر»^{۵۲۷}. به هر روی، آنچه از توضیحات فوق، روشن می‌گردد آن است که یکی از آثار مهم قابل انتظار از فرآیند اجرایی واکنش کیفری «تشهیر»، «کاهش خود به خودی جرائم، به دنبال اصلاح و بازداری ذاتی خصوص مجرمین خطرناک»، می‌باشد. چرا که کیفر تشهیر و تبعات حاصل از خدشه‌دار شدن حیثیت مجرم خطرناک، می‌تواند او را متنبه ساخته و در رفتار وی تغییر به وجود آورد. ناگفته نماند که از نگاه برخی اندیشمندان، بازدارندگی خصوصی، جزو اهداف قانونگذار از اجرای همه‌ی تدابیر و اقدامات تأمینی می‌باشد که به عنوان هدف مشترک بین مجازات‌ها و اقدامات تأمینی، دنبال می‌شود.^{۵۲۸}

۳-۶-۲. اثر بازدارندگی درونی عمومی

پس از بررسی اثر کیفر تشهیر در بازداری درونی خصوص مجرمین خطرناک، باید خاطر نشان شد که «واکنش کیفری تشهیر و معرفی عمومی مجرم، جرم و مجازات او»، علاوه بر خود مجرم خطرناک، همین اثر بازدارندگی را در خواست باطنی دیگر افراد مستعد، نیز خواهد داشت. زیرا با دیدن صحنه‌ی تشهیر مجرم و شناخت بدی که عموم افراد، نسبت به او پیدا می‌کنند؛ ذاتاً خواستار انجام کاری که سرانجامش چنین بدنامی در بین افراد جامعه باشد، نخواهند بود. گرچه از نگاه برخی جرم-شناسان و حقوق‌دانان، «بازدارندگی عمومی»، جزو اهداف اجرایی هیچ‌یک از اقدامات و تدابیر تأمینی نمی‌باشد^{۵۲۹} اما در مقابل، برخی دیگر، همچون پرفسور محمود نجیب حسنی، حقوق‌دان و جرم‌شناس مصری، علی‌رغم پذیرش هدف نبودن بازدارندگی عمومی در اقدامات تأمینی، معتقدند که می‌توان وقوع آن را به صورت یک اثر ناخواسته، در مورد اقدامات تأمینی رنج‌آور، انتظار داشت.^{۵۳۰}

۵۲۷ Eric B. Elbogen, Marc Patry, Mario J. Scalora. (2003), **The impact of community notification laws on sex offender treatment attitudes**. International Journal of Law and Psychiatry. Vol 26. p209.

۵۲۸ حسنی، النظرية العامة للتدبير الاحترازی، ص ۲۷.

۵۲۹ محمد نجمی صبحی نجم، أصول علم الإجرام و العقاب، (مصر: دار الثقافة، ۲۰۰۶م)، ص ۱۱۸-۱۱۷.

۵۳۰ حسنی، همان، ص ۲۹.

ابن براج، در خصوص اثر بازدارندگی درونی تشهیر، نسبت به دیگر افرادی که استعداد ارتکاب چنین جرائمی را دارند، می‌نویسد: «حاکم شرع می‌بایست شهود زور را تعزیر کند و آنان باید در محله‌شان معرفی عمومی شوند تا عاملی برای إرتداع و بازداشتن دیگران از ارتکاب همانند آن جرم، شود»^{۵۳۱}. امام خمینی نیز با تأکید بر وجود چنین اثر بازدارندگی عمومی در کیفر تشهیر، می‌آورد: «واجب است که شاهدان زور، در سرزمین خود یا در محله‌شان معرفی عمومی شوند تا از پذیرش گواهی آنها اجتناب شده و سبب بازدارندگی خودبه‌خودی دیگر افراد هم بشود»^{۵۳۲}. فقیهان بی‌شماری از امامیه هم عین همین تعبیر را نه تنها در تبیین هدف از اجرای کیفر تشهیر «شاهد زور»، بلکه در بیان مقصود از اجرای این اقدام تأمینی در مورد مجرمین «محتال و مدّلس» هم آورده‌اند^{۵۳۳}. برای نمونه، ابن ادریس حلی می‌گوید: «عقوبت، تعزیر و تأدیب و ضمانت کسی که با مکر و حیل و جعل نوشته و پیامهای دروغین و شهادت زور و سایر شیوه‌های دروغین، از اموال مردم کلاهبرداری کرده است، واجب می‌باشد و باید آنچه را که گرفته، به تمام و کمال، پس دهد و شایسته است که حاکم، او را تشهیر کند تا سبب بازدارندگی و ارتداع دیگران از ارتکاب همانند آن در زمانهای آتی شود و او را با زدن، از پای درآورد»^{۵۳۴}.

چنانکه ملاحظه می‌شود، در تمامی این عبارات، از واژه‌ی «ارتداع» استفاده شده است که از باب افتعال و از ریشه‌ی «ردع» بوده و به معنای «خودداری و جلوی خود را گرفتن» می‌باشد؛ برخلاف خود واژه‌ی «ردع» که به معنای «جلوی دیگری را گرفتن» است. یعنی ایشان بر این باورند که کیفر تشهیر، سبب خواهد شد تا بزه‌کاران بالقوه، یعنی تک تک افراد جامعه و ناظران مراسم تشهیر

۵۳۱ ابن براج، المذهب، ج ۲، ص ۵۶۴: «و علی الامام تعزیر الشهود بالزور، و یشهرهم فی محالهم لیرتدع غیرهم بذلک».

۵۳۲ امام خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۴۵۴: «یجب أن یشهر شهود الزور فی بلدهم أو حیهم لتجتنب شهادتهم و یرتدع غیرهم».

۵۳۳ طوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۷۲۲؛ ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۵۱۲؛ محقق حلی، نکت النهایة، ج ۳، ص ۳۳۶؛ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص ۲۵۲؛ نراقی، مستند الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۱۸، ص ۴۳۲؛ طباطبائی، ریاض المسائل (ط - الحدیثة)، ج ۱۵، ص ۴۳۱.

۵۳۴ ابن ادریس، همان.

مجرم، کفّ نفس کرده و از آلوده شدن به جرائم مشابه، امتناع ورزند. شکی در این مطلب نیست که انسان به اقتضای ذات خویش، استعداد حریم‌شکنی و تعدی از حدود پیش‌روی خویش را داشته^{۵۳۵} و وعیدهای مصرّح قرآن مجید در مورد افراد متجاوز و حریم‌شکن، عامل مهمی در بازداري خودبه-خودی افراد از ارتکاب این تعدیات می‌باشد. همین اثر یادشده، در مورد هر یک از کیفرهای دنیوی مترتب بر جرائم، از جمله «کیفر تشهیر» نیز موجود بوده و توجه به این واکنش کیفری اسلامی، «به نوبه‌ی خود»، موجب بازداري درونی عموم افراد خواهد شد. زیرا در نظام الهی که هدف، سعادت انسان و هدایت اوست، کیفرها عمدتاً با هدف اصلاح ذاتی و درونی بزهکاران و بازسازی آنها اجرا می‌شود.

امام خمینی(ره) در موارد متعددی بر این اثر عمومی کیفرهای اسلامی تأکید داشته و می-فرماید: «این حدود، همان طوری که تربیت می‌کند اشخاص را، ملت را هم می‌رساند به جایی که این طور فسادها در او کم بشود. اگر چنانچه یک حدّی جاری بشود، این حدّی که جاری می‌شود، هم تربیت می‌کند آن کسی را که حدّ خورده است و هم برای ملت، خوب است»^{۵۳۶}. در مجموع، مقرّرات جزائی اسلام، کیفر را برای نفس مجازات، مقرّر نداشته بلکه آن را به عنوان آخرین اقدام در جهت تأدیب و تربیت افراد، اصلاح جامعه و از بین بردن تباهی‌ها مورد نظر قرار داده است. زیرا قبل از توسل به مجازاتهای سنگین، تأسیسات اخلاقی و حقوقی اسلام بیشتر در جهت بالا بردن سطح آگاهی و فرهنگ و تلاش در رفع نابسامانی‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و اخلاقی مردم است. تحقق این آرمانها زمینه مساعد برای وقوع جرائم را از بین برده و یا به حداقل، محدود می‌کند. بنابراین خود کیفر و مجازات، هدف نبوده، بلکه صرفاً مقدمه و وسیله‌ای است برای سالم‌سازی و حفظ نظم و امنیت در جامعه با پیشگیری از عوامل جرم زا^{۵۳۷}. ابن جبرین، از فقیهان معاصر حنبلی، در تبیین این اثر «تشهیر»، می‌گوید: «واجب است که شاهد زور، تشهیر شود و برخی از علماء معتقدند که باید در

۵۳۵ اشاره به آیه‌ی ۵ سوره‌ی قیامت که می‌فرماید: «بَلْ يَرِيْدُ الْاِنْسَانُ لِيَفْجُرْ اَمَامَهُ».

۵۳۶ صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۱۹۳؛ مورخه ۶۴/۵/۸ و ص ۸۴؛ مورخه ۶۳/۹/۲۰؛ نیز، آداب الصلاة، ص ۲۳۷-۲۳۶.

۵۳۷ گلدوزیان، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، ص ۲۸.

بازارها و راهها گردانده شده و معرفی گردد تا مردم، خود را از آسیب او در امان دارند و نیز خود مردم، از ارتکاب چنین جرمی، خودداری نمایند»^{۵۳۸}. بنابر گفته‌های پیشین، می‌توان از «اصلاح و بازداری ذاتی مجرمین بالقوه»، به عنوان اثر و فایده‌ی دیگری از اجرای کیفر تشهیر، یاد نمود.

۵۳۸ عبدالله ابن جبرین (حنبل)، شرح عمدة الأحكام (تقریرات)، جلسه ۷۳، ص ۱۷.

فصل چهارم: ماهیت کیفری تشهير

ماهیت کیفری تعداد زیادی از عقوبت‌ها و کیفرهایی که در مورد بزه و جرم رخ داده، صورت می‌پذیرد، معلوم بوده و کاملاً مشخص است که از نگاه فقه جزائی و حقوق کیفری، از نوع حدّ است یا تعزیر یا جزو اقدامات تأمینی؛ و به دنبال آن هم معلوم است که در مورد کدام جرم یا جرایم، به مورد اجرا گذاشته شده، قلمرو و مجاری آن، کدامیک از جرائم می‌باشد. به عنوان نمونه، ماهیت کیفری «تازیانه»، کاملاً مشخص بوده و پیداست که چنین کیفری، اجمالاً، هم جزو مصادیق حدود است و هم جزو تعزیرات. همچنین، مشخص است که «توبیخ کلامی مجرم» جزو مصادیق تعزیر بوده و حیثیت تعزیری دارد^{۵۳۹}. اما در این میان، موارد چندی از واکنش‌های کیفری هم وجود دارد که ماهیت کیفری آن معلوم نبوده و مشخص نیست که چنین کیفری، از باب «تعزیر» بوده و در مواردی که عقوبت معینی ندارند، اعمال می‌شود یا از باب «حدّ» بوده و قهراً، در مواردی محدود و معین از طرف قانونگذار، اجرا می‌شود یا از باب «اقدام تأمینی» بوده و به عنوان تدبیری تأمینی و بازدارنده و بدون حیثیت تنبیهی و سزادهی، در مورد دسته‌ی خاصی از مجرمین و بزه‌کاران و به قصد بازداري و پیشگیری از تکرار مجدد، محقق می‌شود. بدیهی است که عدم آشنایی صحیح و دقیق با طبیعت کیفری و حیثیت عقوبتی یک واکنش کیفری، موجب خواهد شد تا به درستی و در مجرای صحیح از آن استفاده نشده و در نتیجه، پیامدهای سوئی را به دنبال داشته باشد که این امر نیز به نوبه‌ی خود، منشأ ایجاد هرج و مرج‌های اجتماعی خواهد گردید. کیفر «تشهير و اعلام عمومی مجرم»، نیز از جمله‌ی کیفرهایی است

۵۳۹ الصاوی (مالکی)، حاشیة الصاوی علی الشرح الصغير، ج ۴، ص ۵۰۴؛ ابن قدامة (حنبلی)، الکافی فی فقه ابن حنبل، ج ۴، ص ۱۱۱؛ ابن نجیم (حنفی)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۵، ص ۴۴؛ الشربینی (شافعی)، الإقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع، ج ۲، ص ۵۲۵؛ حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی (علامه)، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط - الحدیثة)، اول، (قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق)، ج ۵، ص ۳۴۹.

که ماهیت کیفری آن تا حدی، مشخص نبوده و شناخت آن نیازمند پژوهشی مستقل و دقیق در مفاد ادله‌ی اثباتگر وجود چنین کیفری در مقابله با برخی جرایم، می‌باشد. ضرورت پرداخت به چنین تحقیقی، به هنگام توجه به این نکته‌ی اساسی که برخی از کیفرها، جنبه‌ی مجازاتی و سزادهی و تنبیهی نداشته بلکه جهت خنثی‌سازی زمینه‌ی تکرار مجدد جرم و تنها با هدف بازدارندگی، اعمال می‌شوند؛ دوچندان می‌گردد.

از این رو، هدف از بررسی ماهیت کیفری «تشهیر» در این فصل، آن است که اولاً بدانیم آیا «تشهیر و اعلام عمومی مجرم»، کیفری است که جهت «مجازات» بزهکار، در مورد او اجرا می‌شود یا اینکه اساساً عاری از جنبه‌ی مجازاتی بوده و فقط دارای حیثیت «پیشگیری و خنثی‌سازی زمینه‌ی ارتکاب مجدد» می‌باشد و ثانیاً در فرض اینکه «تشهیر» وجهه‌ی «مجازات» داشته باشد، جزو کدامیک از انواع مجازاتها به شمار می‌آید؛ تعزیر یا حد؟ چرا که گنجاندن آن در ذیل هر یک از انواع دوگانه‌ی مجازات، همانطور که قبل از این اشاره شد، مجاری و پیامدها و احکام ویژه‌ی خود را به دنبال خواهد داشت. توجه به این نکته نیز مهم می‌نماید که شناخت جایگاه و قلمرو حقیقی اجرای کیفر تشهیر، در میان کیفرهای اسلامی، نیازمند پژوهشی اساسی در «بازشناسی ماهیت کیفری تشهیر» می‌باشد و تحقق خارجی چنین بازشناسی و دستیابی به چنین پژوهشی نیز جز در پی آگاهی حداقل، اجمالی، نسبت به مبانی فقهی، ادله و مستندات دال بر تشهیر برخی مجرمین، امکان‌پذیر نخواهد بود. و لذا فصل مربوط به «تبیین ماهیت کیفری تشهیر» در ارتباط مستقیم با بحث مربوط به خود «مبانی فقهی تشهیر» می‌باشد که شناخت و آگاهی تفصیلی نسبت به آنها در فصل دوم، تحصیل گردید. به همین منظور و در راستای تشخیص ماهیت و جایگاه کیفری «تشهیر»، که عنوان فصل چهارم از این نوشتار است، لازم می‌نماید تا ابتدا، انواع واکنش‌های کیفری از نگاه فقه مذاهب خمس و حقوق کیفری ایران، بیان و تشریح گردد و از میان آنها، آن دسته از واکنش‌ها که می‌تواند دربرگیرنده‌ی «تشهیر» بوده و کیفر تشهیر، جزو مصادیق آنها باشد، یعنی سه واکنش «حد»، «تعزیر» و «اقدامات تأمینی»، به دقت، تعریف علمی شده و ویژگیهای اختصاصی آنها تبیین گردد و سپس، نظرات و دیدگاههای فقیهان و

حقوق دانان اسلامی در خصوص «حد بودن» یا «تعزیر بودن» و یا «اقدام تأمینی بودن تشهیر»، مورد تحلیل و بررسی قرار بگیرد تا از میان آنها، دیدگاه صحیح، انتخاب گردد.

۴- ۱. انواع واکنشهای کیفری در فقه اسلامی و حقوق موضوعه‌ی ایران

در فقه جزائی اسلام، کیفرها به پنج بخش کلی «کفار»، «قصاص»، «دیه»، «حد» و «تعزیر» تقسیم می‌گردد.^{۵۴۰} در کل، از منظر فقه اسلامی، گناهان و جرائم بر اساس معین و غیرمعین بودن کیفر آنها به دو دسته‌ی کلی تقسیم می‌گردد. دسته‌ی اول، گناهان و جرائمی است که کیفر کاملاً معینی ندارند که «تعزیرات» خوانده می‌شود و دسته‌ی دوم گناهان و جرائمی است که کیفر کاملاً معینی داشته و خود، به چهار گروه «حدود»، «قصاص»، «دیات» و «کفارات» تقسیم می‌گردد.^{۵۴۱} در حقوق کیفری ایران نیز دسته‌بندی واحدی برای کیفر جرائم، بیان نشده و در مواضع و قوانین کیفری مختلف، و گاه نیز قانون یکسان ولی اصلاح شده، تقسیمات گوناگونی برای آنها آورده شده است. در قانون مجازات اسلامی ایران مصوب هشتم مرداد ۱۳۷۰، در فصل اول از باب دوم، تحت عنوان «مجازات‌ها و اقدامات تأمینی و تربیتی»، و در قالب ماده‌ی ۱۲ می‌آورد: «مجازات‌های مقرر در این قانون پنج قسم است: ۱- حدود؛ ۲ قصاص؛ ۳- دیات؛ ۴- تعزیرات؛ ۵- مجازات بازدارنده». در تعریف مجازات بازدارنده نیز در ماده‌ی ۱۷ همان قانون، آمده است: «مجازات بازدارنده، تأدیب یا عقوبتی است که از طرف حکومت به منظور حفظ نظم و مراعات مصلحت اجتماع در قبال تخلف از مقررات و نظامات حکومتی تعیین می‌گردد از قبیل حبس، جزای نقدی، تعطیل محل کسب، لغو پروانه و محرومیت از حقوق اجتماعی و اقامت در نقطه یا نقاط معین و منع از اقامت در نقطه یا نقاط معین و مانند آن». در یک

۵۴۰ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۱۷، ص ۶۳ و ج ۴۱، ص ۲۵۴ و ج ۴۲، ص ۷ و ج ۴۳، ص ۲؛ الکاسانی (حنفی)، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ج ۱۰، ص ۳۸۰ و ج ۱۵، ص ۲۲ و ج ۱۶، ص ۲۷۵؛ أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعی (امام)، الأم، (بیروت: دار المعرفة، ۱۳۹۳ق)، ج ۷، ص ۵۶ و ص ۱۸۰ و ص ۲۵۷ و ص ۳۰۶ و ص ۳۰۹؛ الحجاوی (حنبل)، الإقناع فی فقه الإمام أحمد بن حنبل، ج ۱، ص ۳۱۰ و ج ۴، ص ۱۶۲ و ص ۱۹۹ و ص ۲۴۴؛ العبدی الموافق (مالکی)، التاج و الإکلیل، ج ۳، ص ۲۳۸ و ج ۱۱، ص ۳۲۷ و ج ۱۲، ص ۳۲.

۵۴۱ محمدابوزهره، الجريمة والعقوبة فی الفقه الاسلامی، (مصر: دارالفکر العربی، بی تا)، ص ۶۲.

جمع‌بندی کلی باید گفت: وجه اشتراک دو نوع کیفر تعزیر و مجازات بازدارنده، عبارت است از عدم تعیین و تقدیر توسط شارع و واگذاری آنها به حاکم؛ و وجه افتراق آن دو نیز این است که تعزیر، مختص ممنوعات شرعی است که برای ارتکاب آنها در شرع، کیفری تعیین و تقدیر نشده و مجازات بازدارنده، ناظر بر تخلف از مقررات و نظامات حکومتی است که در شرع، سابقه‌ی منع و تحریم ندارند و به منظور حفظ نظم و مراعات مصلحت اجتماعی، از طرف حکومت، تعیین می‌گردد. اداره کل حقوقی قوه‌ی قضائیه نیز در مقام تمیز مجازات بازدارنده از تعزیر، در نظر مشورتی شماره ۷/۱۰- ۱۳۸۱/۱/۱۵، رابطه‌ی بین تعزیرات حکومتی و مجازات بازدارنده را «عموم و خصوص مطلق» دانسته و تعزیر حکومتی را اعم و مجازات بازدارنده را اخصّ به شمار آورده است و مجازات بازدارنده را در تباین با تعزیرات شرعی معرفی می‌کند و تأکید می‌نماید که اصطلاح مجازاتهای بازدارنده، شامل تعزیرات شرعی نمی‌گردد^{۵۴۲}. با این توضیح می‌توان نتیجه گرفت که مجازات بازدارنده، عنوان مستقلی نبوده و بخش خاصی از تعزیرات حکومتی می‌باشد. نکته‌ی مهم اینکه، برخلاف عنوان این فصل از قانون مجازات اسلامی که در آن از «اقدامات تأمینی و تربیتی»، یاد شده است، به هنگام ذکر انواع کیفرها در ماده‌ی ۱۲، و تا پایان قانون مجازات اسلامی، «اقدامات تأمینی و تربیتی» را جزو آنها بیان نکرده بلکه، قانون مستقلی با عنوان «قانون اقدامات تأمینی و تربیتی»، توسط همین قانونگذار وضع

۵۴۲ متن نظریه‌ی مشورتی اداره کل حقوقی قوه‌ی قضائیه بدین شرح است: «تمام جرائمی که نوع و میزان مجازات آنها توسط قانونگذار (حکومت به معنای عام کلمه) تعیین شده است نه شرع، مجازات بازدارنده است. مانند اکثر مجازاتهای مذکور در کتاب پنجم از قانون مجازات اسلامی و این مجازات به لحاظ اینکه نوع و میزان و تعداد آنها از طرف شرع معین نگردیده است مشمول عنوان تعزیر می‌باشند. اما مواردی در قوانین جزائی آمده است که تعیین نوع و میزان مجازات را در اختیار حاکم گذارده است مانند مجازات کسی که کمتر از چهار بار اقرار به زنا کند (موضوع ماده ۶۸ قانون مجازات اسلامی). این قبیل موارد فقط داخل در عنوان تعزیر می‌باشند نه مجازات بازدارنده. بنابراین در خصوص ملاک تفکیک مجازاتهای بازدارنده از مجازات تعزیری باید گفت، بین مجازاتهای تعزیری و بازدارنده عموم و خصوص مطلق می‌باشد یعنی تعزیر اعم است و مجازاتهای بازدارنده اخص. به عبارت دیگر با توجه به تعریف مجازاتهای بازدارنده در ماده ۱۷ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۷۰، اکثر مجازاتهای مذکور در کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۷۵ مجازات بازدارنده است. ضمناً تعریف تعزیرات شرعی در تبصره ۱ ماده ۲ قانون آئین دادرسی دادگاههای عمومی و انقلاب مصوب سال ۱۳۷۸ آمده است. نتیجتاً اصطلاح تعزیر شامل مجازات بازدارنده هم می‌شود، لکن اصطلاح مجازات بازدارنده شامل تعزیرات شرعی نیست و مجازاتهای موضوع قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح از جمله مجازاتهای بازدارنده و مشمول عنوان مجازاتهای عرفیه به نظر می‌رسد».

گردیده است. شاید این امر بدین خاطر است که قانونگذار ایران، «اقدامات تأمینی» را جزو «مجازات» به شمار نیاورده و آنها را «تدابیر پیشگیرنده از جرم» می‌داند. در تفکیک «مجازات بازدارنده» از «اقدامات تأمینی» هم باید افزود که نمی‌توان این دو را یکی دانست زیرا همان گونه که نص صریح قانون مجازات اسلامی می‌باشد؛ مجازات بازدارنده، یکی از انواع «مجازات» است در حالی که اقدامات تأمینی، ماهیتاً، مجازات نیست. همچنین در اعمال اقدامات تأمینی، «وجود حالت خطرناک در مجرم»، شرط می‌باشد در حالی که در مجازات‌های بازدارنده، چنین شرطی الزامی نیست اما شباهت‌های زیادی نیز بین آنها وجود دارد که تمیز بین آن دو را دشوار می‌نماید از جمله اینکه اقدامات تأمینی و مجازات‌های بازدارنده، هر دو، قصد تنبّه بزهکار، حفظ مصلحت جامعه و جلوگیری از تکرار جرایم را دارند. نیز در هر دو، معاونت در جرم و تعدد مادی و معنوی مطرح نیست و سوم اینکه تقریباً تمام مواردی که مجازات بازدارنده به آن اشاره دارد، در قالب اقدامات تأمینی نیز قابل اجرا می‌باشد؛ به جز جزای نقدی که نوعی مجازات است و در قالب مجازات بازدارنده جای می‌گیرد برخلاف اقدامات تأمینی. قانون جدید مجازات اسلامی ایران که در اردیبهشت ۱۳۹۲ به تصویب رسید، «مجازات بازدارنده» را حذف کرده و در بخش دوم خود، مجازات‌ها را به دو قسم کلی «مجازات اصلی» و «مجازات تکمیلی و تبعی» دسته‌بندی و در مبحث اول از فصل اول این بخش، تحت عنوان «مجازات‌های اصلی»، در خصوص اشخاص حقیقی، و در قالب ماده‌ی ۱۴ می‌آورد: «مجازات‌های مقرر در این قانون بر چهار قسم است: ۱- حد، ۲- قصاص، ۳- دیه، ۴- تعزیر». قانونگذار ایران، تعزیرات را به دو بخش «تعزیرات شرعی» و «تعزیرات حکومتی» دسته‌بندی کرده و در تعریف تعزیرات شرعی در تبصره ۱ ماده ۱ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب ایران، مصوب ۱۳۷۸ می‌آورد: «تعزیرات شرعی عبارتست از: مجازاتی که در شرع مقدس اسلام برای ارتکاب فعل حرام یا ترک واجب بدون تعیین نوع و مقدار مجازات، مقرر گردیده و ترتیب آن به شرح مندرج در قانون مجازات اسلامی می‌باشد».

از آنچه گذشت، نتیجه می‌گیریم که از نگاه حقوق کیفری ایران، پاسخ‌های کیفری به گناهان و جرائم، در مجموع، بر «شش نوع» بوده و عبارتند از: «۱- حدود ۲- قصاص ۳- دیات ۴- تعزیرات

شرعی ۵- تعزیرات حکومتی (مجازات بازدارنده و غیر آن) ۶- اقدامات تأمینی». و همچنین روشن می‌گردد که «کیفر تشهیر و معرفی عمومی مجرمین»، تنها می‌تواند مصداق یکی از سه عنوان «حدّ»، «تعزیر» یا «اقدام تأمینی» باشد؛ زیرا به لحاظ تعریف روشنی که «قصاص» و «دیه»، دارند، پر واضح است که «کیفر تشهیر»، در تباین کامل با این دو کیفر، قرار دارد. از این رو، تنها، به طرح و بررسی هر یک از این احتمالات سه‌گانه و آثار پذیرش آنها، می‌پردازیم.

۴-۲. نظریه‌ی «حدّ» بودن تشهیر

به لحاظ معناشناسی کیفر حدّ، باید گفت که در فقه امامیه، «حدّ» به «مجازات معین شده از جانب شارع، برای گناهان معین»، گفته می‌شود.^{۵۴۳} شهید ثانی در تعریف اصطلاحی حد می‌نویسد: «حد، مجازات خاصی است که کمیت آن در همه‌ی موارد، از جانب شرع، مشخص شده و در مقابل ارتکاب یک گناه خاص توسط مکلف و برای به درد آوردن بدن او، اعمال می‌گردد».^{۵۴۴} در فقه مالکی، شافعی و حنبلی نیز «حدّ» به «عقوبتی که جنبه‌ی حق‌اللّهی یا حق‌الناسی داشته و از جانب شرع، معین گردیده باشد» تعریف شده^{۵۴۵} و در فقه حنفی هم، به معنای «عقوبت واجبی که معین بوده و جنبه‌ی حق‌اللّهی دارد»، آمده است.^{۵۴۶} قانون مجازات اسلامی ایران، در ماده‌ی ۱۳ و در بیان تعریف

۵۴۳ ابن‌فهد حلّی، المذهب البارعی فی شرح المختصر النافع، ج ۵، ص ۵؛ فاضل هندی، کشف اللثام و الإیهام عن قواعد الأحکام، ج ۱۰، ص ۴۰۷؛ طباطبائی، ریاض المسائل (ط-الحدیث)، ج ۱۵، ص ۴۳۳؛ خوانساری، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۷، ص ۲؛ مغنیه، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ج ۶، ص ۲۴۵.

۵۴۴ شهیدثانی، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام؛ ج ۱۴، ص ۳۲۵: «عقوبة خاصة تتعلق بإبلاَم البدن، بواسطة تلبّس المكلف بمعصية خاصة، عین الشارع کمیّتها فی جمیع أفراد».

۵۴۵ السیوطی الرحبانی (حنبلی)، مطالب أولى النهی فی شرح غایة المنتهی، ج ۶، ص ۱۵۹؛ البهوتی (حنبلی)، شرح منتهی الإرادات، ج ۳، ص ۳۳۵؛ جزیری، الفقه على المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت علیهم السلام، ج ۵، ص ۱۶؛ زحیلی، الفقه الإسلامی و ادلته، ج ۷، ص ۲۱۶.

«حدّ»، می آورد: «حد به مجازاتی گفته می شود که نوع و میزان و کیفیت آن در شرع تعیین شده است». ماده ی ۱۵ قانون جدید مجازات اسلامی ایران (مصوب سال ۹۲) این تعریف را تکمیل کرده و می آورد: «حد، مجازاتی است که موجب، نوع، میزان و کیفیت اجرای آن در شرع مقدس تعیین شده است».

۴- ۲- ۱. تبیین نظریه ی «حدّ» بودن تشهیر

گروهی از قدمای فقیهان امامیه، به «حدّ» بودن «تشهیر» تصریح کرده و «معرفی عمومی برخی مجرمین» را کیفر حدّی آنان، دانسته اند. برای نمونه، ابن فهد حلّی در کتاب المذهب البارع، که شرح است از ایشان بر المختصر النافع محقق حلّی، سه مجازات «جلد»، «حلق و تشهیر» و «تبعید» را به عنوان «حدّ» قیادت برشمرده و به صراحت، بیان می دارد: «أقول: فی حدّ القیادة ثلاث عقوبات. (الاولی) الجلد... (الثانیة) حلق الرأس و الشهرة: بأن یدار به فی محافل الناس و مجتمعاتهم... الثالثة النفی؛ یعنی، سه عقوبت، به عنوان «حدّ قیادت» وجود دارد. اول: هفتاد و پنج ضربه ی تازیانه... دوم: تراشیدن موی سر قوآد و تشهیر او به این طریق که وی در معابر عمومی همچون بازار گردانده می شود... سوم: تبعید»^{۵۴۷}.

نکته ی اول قابل توجه اینکه، نباید چنین پنداشت که ایشان قول به «حدّ» بودن «تشهیر» را از روی تسامح در تعبیر و بدون دقت لازم در انتخاب الفاظ و عدم توجه نسبت به تعریف «حدّ» و تفاوت آن با «تعزیر»، بیان داشته اند. گواه این ادعا آن است که این فقیه بزرگوار، در ابتدای همین بخش از کتاب خویش، عنوان بحث خود را به «كتاب الحدود و التعزیرات» نامگذاری نموده و پیش از شروع مباحث اصلی و تبیین موارد حد و تعزیر، به تعریف لغوی و اصطلاحی «حدّ» و «تعزیر» و مقایسه ی آن دو از حیث ماهیت و آثار، پرداخته اند. وی در ادامه، «اصناف حد» را منحصر در «نه صنف» دانسته و از صنف هفتم آنها چنین تعبیر می کنند: «و أصناف الأول تسعة: ... (السابع) ثلاثة أرباع حدّ الزانی مع

۵۴۶ الزیلعی (حنفی)، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، ج ۳، ص ۱۶۳؛ ابن نجیم (حنفی)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۵، ص ۲.

۵۴۷ ابن فهد حلّی، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۵، ص ۶۱.

الشهرة و النفی فی القيادة؛ یعنی، صنف هفتم، سه چهارم حد زنا به همراه تشهیر و تبعید، در قیادت»^{۵۴۸}. بنابر این توضیحات، تصریح محققانه‌ی وی به «حد بودن تشهیر»، روشن‌گر دیدگاه ایشان نسبت به ماهیت کیفری تشهیر می‌باشد و از کلام او پیداست که علت تمایل‌شان به احتساب «تشهیر» از زمره‌ی «حدود»، آن است که چنین کیفری برای قوآد، از جانب خود شارع، مقدر و مشخص شده و کیفر مرتکب قیادت، در خود شریعت اسلام، به صورت تلفیقی از «هفتاد و پنج ضربه‌ی تازیانه و تبعید و همچنین تشهیر وی» تعیین گردیده است و این تعیین، آن چنان که در تعریف «حد» آمد، نشانگر حد بودن تشهیر، می‌باشد.

نکته‌ی دوم اینکه، سخن از حد بودن تشهیر قوآد، نباید این شبهه را القاء کند که قول به حد بودن تشهیر از نگاه ایشان، منحصر به «قیادت» بوده و قابل نتیجه‌گیری کلی از آن نمی‌باشد. چرا که قول به حد بودن تشهیر قوآد در صورتی انجام پذیرفته است که غالب فقیهان، به تعزیر بودن تشهیر به طور کلی، حتی در مورد قوآد، نظر داده و این دیدگاه خود را در نگرشی کلی به ماهیت کیفری تشهیر، بیان داشته‌اند. حداقل، می‌توان چنین گفت که «حد بودن تشهیر» در نگاه ایشان، محرز و مسلم می‌باشد هر چند که ممکن است از نظر وی، «تشهیر مجرمین»، کیفری باشد که همانند کیفر حبس و تبعید و... دارای حیثیت تعزیری نیز باشد ولی به هر حال، «جزو حدود بودن تشهیر»، مورد اذعان و تصریح این فقیه بزرگوار بوده و قابل انکار نیست.

در همین راستا، ابن زهره و نیز ابو الصلاح حلبی، به عنوان دو فقیه شیعی دیگر هم فصل مستقلی را به جرم قیادت و عقوبت آن اختصاص داده و نام آن فصل را «حد القيادة» نهاده و تحت این عنوان حد، از «۷۵ ضربه تازیانه و تشهیر و تبعید» قوآد، سخن رانده‌اند. برای نمونه، ابن زهره، در فصل سوم کتاب غنیة النزوع می‌نویسد: «فصل سوم: در حد قیادت؛، مرتکب قیادت، ۷۵ ضربه تازیانه

۵۴۸ ابن فهد حلی، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۵، ص ۶.

می‌خورد... و سرش را تراشیده و در شهر، تشهیر می‌شود...»^{۵۴۹}. این در حالیست که وی، از یک سو، در بخش «کتاب الحدود» از غنیة النزوع، «حدود» و «تعزیرات» را به دقت، از هم تفکیک کرده و به صورت مجزا، به طرح موارد و مصادیق هر یک از آنها می‌پردازد و در خلال آن، فصل سوم را به صنف سوم از حدود، یعنی حد قیادت، اختصاص داده و به صراحت تمام، تشهیر قواد را جزو حدود سه‌گانه‌ی جرم قیادت، برمی‌شمارند^{۵۵۰}. و از سوی دیگر، وقتی در مقام بیان نحوه‌ی کیفر کسی که شهادت زور داده و حقی را پایمال کرده است، برمی‌آیند، تشهیر شاهد زور را غیر از تعزیر ایشان دانسته و می‌نویسند: «و إذا ثبت أن الشاهد شهد بالزور، عزز و أشهر و أبطل الحاكم حكمه بها؛ و هر گاه ثابت شد که فردی گواهی زور داده است، تعزیر شده و تشهیر می‌گردد و حاکم شرع، حکم صادره را باطل اعلام می‌کند»^{۵۵۱}.

ابوالصلاح حلبی هم، چنین می‌نویسد: «فصلی در قیادت و حدّ آن: ... در قیادت، ۷۵ ضربه تازیانه وجود دارد و سر مرد قواد تراشیده شده و در شهر معرفی عمومی می‌شود»^{۵۵۲}. این امر، افزون بر آن است که وی همچون ابن زهره، تشهیر شاهد زور را غیر از تعزیر او دانسته‌اند^{۵۵۳}. به هر روی، پر واضح است که عبارات این دو فقیه امامی نیز، دالّ بر «حدّ» دانستن «تشهیر» بوده و بیانگر آن است که مطابق نظر ایشان هم، کیفر تشهیر، در زمره‌ی «حدود» قرار می‌گیرد و به لحاظ ماهیت شناسی کیفری، از وجهه‌ی «حدّی» برخوردار می‌باشد.

۵۴۹ ابن زهره حلبی، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، ص ۴۲۷: «الفصل الثالث: فی حد القيادة؛ من جمع بين رجل و امرأة أو غلام، أو بين امرأتين للفجور، فعليه جلد خمسة و سبعين سوطا، رجلا كان أو امرأة، حرا أو عبدا، مسلما أو ذميا، و يحلق رأس الرجل، و يشهر فی المصر، و لا يفعل ذلك بالمرأة»
۵۵۰ ابن زهره، همان، ص ۴۲۷.

۵۵۱ غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، ص ۴۴۴.

۵۵۲ ابو الصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، ص ۴۱۰: «فصل فی القيادة و حدها؛ انما يثبت هذا الحكم بشاهدي عدل أو بإقرار من يعتد بإقراره مرتين بالجمع بين الرجال و النساء و الغلمان، أو النساء و النساء، فيه جلد خمسة و سبعين سوطا و يحلق رأس الرجل و يشهر فی المصر و لا يحلق رأس المرأة و لا تشهر»
۵۵۳ الکافی فی الفقه، ص ۴۴۱.

۴- ۲- ۲. آثار پذیرش نظریه‌ی «حدّ» بودن تشهیر

با توجه به آنچه به عنوان تعریف اصطلاحی حدّ، آورده و مختصات آن برشمرده شد، بدیهی است که اگر تشهیر را به عنوان یک «حدّ» بپذیریم، پیامدها و آثار ویژه‌ای را به دنبال خواهد داشت. از جمله اینکه؛ اولاً: مجاری آن منحصر به مواردی خواهد گردید که پیشتر، به طور دقیق و انحصاری، در شریعت اسلام تعیین شده است و دیگر نمی‌توان آن را به سایر موارد، غیر از آنچه شارع بدان تصریح نموده است، تسری داد. ثانیاً: در مورد هر مجرمی که مرتکب جرائم مستوجب تشهیر، به نص شرع، شده باشد، اعمال این نوع کیفر در مورد او، یعنی معرفی عمومی وی، اجتناب ناپذیر است و جهات مخففه، در مورد افراد مختلف، قابل اجرا نخواهد بود چرا که از جمله‌ی تفاوت‌های بین تعزیر و حد، آن است که در استحقاق تحمّل مجازات حدّی، صرف رخداد خارجی جرم و گناه، کافی بوده و برخلاف تعزیر، مقدار جرم و چگونگی آن و سایر عوامل، در میزان آن تأثیری ندارد^{۵۵۴}. ثالثاً: در صورت ارتکاب جرمی که چنین کیفری از سوی شارع مقدس برای آن وضع گردیده، و تا بار چهارم، تکرار شده و در دفعات پیش از بار چهارم هم وی متحمّل کیفر تشهیر، شده باشد، در همان بار چهارم، کشته خواهد شد؛ همانطور که در مورد تکرار بار چهارم جرائم مستوجب سایر حدود^{۵۵۵} نیز، چنین است.

اما باید گفت که این نظریه، مردود است. زیرا پیش از این، در فصل دوم نیز گفته شد که بخش اول روایات مربوط به تشهیر شاهد زور، یعنی عبارت «إِنَّ شَهْدَ الزَّوْرِ يَجْلِدُونَ جُلْدًا [حدّاً] لیس له وقت، ذلک إلی الإمام»، به صراحت، بیانگر آن است که ارتکاب شهادت زور، «تعزیر» داشته و مستوجب «حدّ» نمی‌باشد و تعیین میزان، مقدار و کیفیت تعزیر چنین مجرمانی نیز به دست حاکم است به گونه‌ای که به نقل غیاث در موثقه‌ی غیاث بن ابراهیم، حضرت علی(ع) این افراد را با روش

۵۵۴ محمد بن مکی عاملی(شهید اول)، القواعد و الفوائد، اول، (قم: کتابفروشی مفید، بی‌تا)، ج ۲، ص ۱۴۳

۵۵۵ حلی(محقق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۴، ص ۱۵۷؛ محمد بن مکی عاملی(شهید اول)، اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة، اول، (بیروت: دار التراث - الدار الإسلامیة، ۱۴۱۰ق)، ص ۲۵۹

«حبس»، تعزیر می‌نمودند^{۵۵۶} و در نتیجه، تشهیر شاهد زور توسط آن حضرت نیز حداقل، از باب حدّ نبوده است. در موثقه‌ی سماعه و در خصوص کیفر مرتکبین شهادت زور هم از امام صادق(ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: «شاهدان زور، به مقدار نامعین و به تشخیص حاکم، تازیانه خورده و گردانده می‌شوند تا شناخته شده و دوباره آن جرم را تکرار نکنند...»^{۵۵۷}. این روایات و اخبار همانند آن، در اینکه مرتکب شهادت زور، مستحق هیچ گونه مجازات «حدّی» نبوده بلکه به تشخیص حاکم شرع، تعزیر شده و علاوه بر آن، معرفی عمومی و تشهیر می‌شود، صراحت دارد. لذا حداقل چیزی که به روشنی از این روایات، قابل برداشت می‌باشد آن است که کیفر وضع شده از جانب شارع مقدس اسلام برای شاهدان زور، از جمله، تشهیر او، از زمره‌ی «حدود»، خارج است. و این به معنای آن است که «تشهیر» جزو کیفرهای حدّی به شمار نمی‌آید. علاوه بر تصریح روایات بر عدم حدّ بودن «تشهیر»، اکثر فقها به مستوجب تعزیر بودن جرم شهادت زور و خروج آن از زمره‌ی حدود، تصریح کرده‌اند^{۵۵۸} در عین حالی که مرتکب آن را مستوجب تشهیر هم دانسته‌اند؛ به نحوی که می‌توان گفت غالب فقیهان

۵۵۶ محمد بن الحسن بن علی الطوسی یاسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن یحیی عن غیاث بن إبراهیم عن جعفر، عن أبيه (ع) أنَّ علياً (ع) كان إذا أخذ شاهد الزور، فإن كان غريباً بعث به إلى حيّه، وإن كان سوقياً بعث به إلى سوقه فطيف به، ثم يحبسه أياماً ثم يخلّي سبيله؛ یعنی، امام جعفر صادق(ع) از پدرش نقل می‌کند که امیرالمؤمنین علی(ع) هر وقت شاهد زور را دستگیر می‌کردند دستور می‌دادند تا اگر فرد غریبه‌ای بود، در محله‌ی خودشان و اگر فرد بازاری بود، در محیط بازار، گردانده شود؛ سپس او را چند روز زندانی کرده و بعد از گذشت آن ایام، او را رها می‌کردند(طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۸۰، ح ۷۷۰؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۳، ح ۱۱۸؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۴، ح ۳).

۵۵۷ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۵، ح ۱۱۷؛ صدوق، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۶۹، ح ۴؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۳، کتاب الشهادات، باب ۱۵، ح ۱: «عن أبي عبد الله (ع) قال: شهدت الزور یجلدون حدّاً و لیس له وقت، ذلک إلى الإمام، و یطاف بهم حتی یعرفوا و لا یعودوا قال: قلت: فإن تابوا و أصلحوا تقبل شهادتهم بعد؟ قال: إذا تابوا تاب الله علیهم و قبلت شهادتهم بعد».

۵۵۸ الرعینی(مالکی)، مواهب الجلیل فی شرح مختصر خلیل، ج ۶، ص ۳۲۰؛ ابن النقیب(شافعی)، عمدة السالک و عدة النَّاسک، ص ۲۴۱: «من أتى معصية لا حدّ فیها و لا کفارة - و منه شهادة الزور - عُرّ علی حسب ما یراه الحاکم».

عامه و خاصه، از تشهیر، به عنوان «نوعی تعزیر» نام برده‌اند^{۵۵۹} و از بین آنها فقهای حنفیه بر مستوجب «تعزیر» بودن جرم شهادت زور، نقل اجماع نموده‌اند^{۵۶۰} در حالی که تشهیر شاهد زور جزو کیفرهای مسلّم مترتب بر شهادت زور در فقه مذاهب خمسّه می‌باشد. تفصیل ادعای تعزیر بودن تشهیر، در طرح نظریه‌ی بعدی می‌آید.

در مورد تشهیر قواد و اینکه کیفر مترتب بر جرم وی از عداد حدود شرعی به حساب آورده شود، باید گفت که چنین کیفری، همچنان که خود ابن فهد حلی بدان تصریح داشته‌اند، در نصوص شرعی موجود، یافت نمی‌شود بلکه شهرت فتوایی فقیهان امامیه، بر تحقق تشهیر قواد، وجود دارد که به جهت ماهیت شهرت فتوایی و تعریف علمی آن، وجود نص روایی مطابق آن، فقط در حد یک احتمال است. روایاتی که در باب کیفر قیادت وارد شده، فقط به ۷۵ ضربه تازیانه و تبعید قواد به عنوان «حدّ» او تصریح دارد^{۵۶۱}. علاوه بر این، اگر وجود روایت دال بر تعیین کیفر تشهیر برای قواد را مفروض بگیریم، نمی‌توان «صرف تعیین کیفر از جانب شارع» را دلیل حد بودن آن کیفر مقدّر، قلمداد کرد چرا که در خصوص برخی کیفرها نیز با وجود اینکه مقدار مشخصی برای آن از سوی صاحب شریعت

۵۵۹ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۲۵۲؛ مکارم شیرازی، تعزیر و گستره آن، (قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب(ع)، ۱۴۲۵ق)، ص ۸۶-۸۵؛ العبدی الموافق(مالکی)، محمد، التاج و الإکلیل لمختصر خلیل، ج ۶، ص ۳۱۹؛ أبو الحسن علی بن محمد الماوردی(شافعی)، الأحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، (بغداد: المکتبة العالمیة، ۱۴۰۹ق)، ص ۲۳۹، ۲۷۵ و ۲۹۷؛ ابن عابدین(حنفی)، حاشیة رد المحتار علی الدر المختار، ج ۳، ص ۶۱؛ الحجاوی(حنبلی)، الإقناع، ج ۴، ص ۱۹۲؛ عودة، التشریع الجنائی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی، ج ۲، ص ۲۶۶.

۵۶۰ ابن‌نجیم(حنفی)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۷، ص ۱۲۶: «و الحاصل الاتفاق علی تعزیره[شاهد الزور]».

۵۶۱ کلینی، الکافی(ط-دار الحدیث)، ج ۱۴، ص ۲۴۷، ح ۱۰؛ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۶۴، ح ۱: «علی بن إبراهیم عن أبیه عن محمد بن سلیمان عن عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: أخبرنی عن القوَاد ما حدّه؟ قال: لا حدّ علی القوَاد، أ لیس أنما یعطى الأجر علی أن یقوّد؟ قلت: جعلت فداک أنما یجمع بین الذکر و الأثنی حراما، قال: ذاک المؤلف بین الذکر و الأثنی حراما؟ فقلت: هو ذاک جعلت فداک، قال: یضرب ثلاثة أرباع حدّ الزانی - خمسة و سبعین سوطا - و ینفی من المصر الذی هو فیہ».

اسلام، وارد شده است اما چنین کیفری را در جرگه‌ی حدود شرعی، به حساب نیاورده‌اند که از میان آنها می‌توان به تعزیر با بیست و پنج ضربه‌ی تازیانه، در مورد کسی که در نهار ماه رمضان با همسر خویش مجامعت کرده باشد، اشاره نمود^{۵۶۲}. نمونه‌ی دوم اینکه، حضرت علی علیه السلام فرمودند: «هر کس به برادر مسلمان خود «ای فاجر»، «ای کافر»، «ای خبیث»، «ای فاسق»، «ای منافق» یا «ای حمار» بگوید، باید او را سی و نه تازیانه زد»^{۵۶۳}.

۴-۳. نظریه‌ی «تعزیر» بودن تشهیر

تعریف اصطلاحی تعزیر در متون فقهی و حقوقی، به صورتهای مختلفی آمده است. شهید ثانی تعزیر را این چنین تعریف می‌کند: «تعزیر، در اصطلاح شریعت، عقوبت یا اهانتی است که غالباً، از سوی شارع، معین نمی‌باشد»^{۵۶۴}. در تحریرالوسیله آمده است: «تعزیر از حدّ، پایین‌تر و سبک‌تر است که به نظر حاکم شرع معین می‌شود، و احوط در تعزیرهایی که دلیلی بر اندازه‌ی آن وجود ندارد، این است که از کم‌ترین اندازه‌ی حدود، تجاوز نکنند»^{۵۶۵}. ابن قدامه، تعزیر را به «عقوبت شرعی بر جنایتی که حدّ، قصاص و دیه ندارد»^{۵۶۶}، تعریف نموده و وهبه زحیلی هم در این باره می‌نویسد: «تعزیر عبارتست از عقوبت‌هایی که از طرف شارع، معین نیست و نوع و مقدار آن بدین خاطر به اختیار ولی امر مسلمین واگذار شده است تا او مجرم را به اندازه‌ی جرمی که مرتکب گردیده، مجازات نموده، عداوت او را ریشه‌کن و جلوی او را گرفته و اصلاحش نماید. در تعزیر، حالات مجرم و زمان و مکان

۵۶۲ حلی (علامه)، تذکرة الفقهاء (ط - الحديث)، ج ۶، ص ۸۸.

۵۶۳ محدث نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ابواب حدّ القذف، باب ۱۸، ح ۳: «من قال لأخيه المسلم «يا فاجر»، أو «يا كافر» أو «يا خبيث» أو «يا فاسق»، أو «يا منافق» أو «يا حمار»، فاضربه تسعة و ثلاثين سوطاً»؛ رک: مکارم شیرازی، تعزیر و گستره- ی آن، ص ۱۰۲.

۵۶۴ شهید ثانی، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام؛ ج ۱۴، ص ۳۲۵: «التعزیر شرعاً عقوبة أو إهانة لا تقدیر لها بأصل الشرع غالباً».

۵۶۵ امام خمینی، تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۴۷۷.

۵۶۶ ابن قدامة (حنبلی)، المغنی، ج ۱۰، ص ۳۲۴.

و شدت ارتکاب جرم و سطح پیشرفت آن جامعه، رعایت می‌شود»^{۵۶۷}. قانون مجازات اسلامی ایران، در ماده‌ی ۱۶ می‌آورد: «تعزیر، تأدیب و یا عقوبتی است که نوع و مقدار آن در شرع تعیین نشده و به نظر حاکم واگذار شده است از قبیل حبس و جزای نقدی و شلاق که میزان شلاق بایستی از مقدار حد، کمتر باشد». قانون مجازات جدید (مصوب ۱۳۹۲) نیز در ماده‌ی ۱۸ می‌آورد: «تعزیر، مجازاتی است که مشمول عنوان حد، قصاص یا دیه نیست و به موجب قانون در موارد ارتکاب محرمات شرعی یا نقض مقررات حکومتی تعیین و اعمال می‌گردد. نوع، مقدار، کیفیت اجراء و مقررات مربوط به تخفیف، تعلیق، سقوط و سایر احکام تعزیر، به موجب قانون تعیین می‌گردد...». در مجموع، تعریفی که غالب اندیشمندان فقه و حقوق، در مورد «تعزیر» بدان قائلند عبارتست از: «مجازات که در مورد مقدار معین آن، از جانب شارع، نصی وارد نشده و تعیین مقدارش به نظر ولی امر مسلمین یا قاضی مجتهد، واگذار گردیده است»^{۵۶۸}. بنابراین، کلیه‌ی جرایمی^{۵۶۹} که برای آنها کیفری از قبیل حد و قصاص و دیه مقرر نگردیده و در آنها نمونه‌هایی از تجاوز به حقوق فردی و جمعی انسان‌ها مشاهده می‌شود که در تعبیر اسلامی گناه قلمداد شده است، کیفری به نام تعزیر خواهد داشت، که جنبه‌ی اصلاحی و تہذیبی دارد. البته در اختصاص تعزیر به انجام گناهان کبیره^{۵۷۰} یا اعم از گناهان کبیره و صغیره^{۵۷۱} بین فقهای عامه و

۵۶۷ زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۷، ص ۲۴۲.

۵۶۸ ابوزهره، الجريمة و العقوبة فی الفقه الاسلامی، ص ۶۹.

۵۶۹ از دیدگاه حقوق اسلامی، جرم عبارت است از انجام کارهای که شارع آن را نهی فرموده و یا ترک آن دسته از اوامر شارع که شارع مقدس از ترک آن نهی و یا بر ترک آن کیفر مقرر فرموده است (عادل ساریخانی، حقوق جزای عمومی اسلام، اول، (تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۳ش)، ص ۲۹).

۵۷۰ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸؛ مغنیه، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ج ۶، ص ۲۴۵.

۵۷۱ محقق حلی، شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۱۵۵؛ آبی (فاضل)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۲، ص ۵۶۸؛ الرملی (شافعی)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ۸، ص ۱۹؛ محمد بن عمر نووی الجاوی (شافعی)، نهاية الزین فی إرشاد المبتدئين، (بیروت: دارالفکر، بی تا)، ص ۳۵۶؛ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعی، ج ۱، ص ۱۲۸؛ احمد فتحي بهنسی، العقوبة فی الفقه الاسلامی، دوم، (بیروت: دارالرائد العربی، ۱۴۰۳ق)، ص ۱۳۴.

خاصه و حقوق دانان اختلاف نظر وجود دارد اما اکثریت ایشان، آن را در هر دوی این گناهان، جاری می‌دانند. به هر روی، حاکم باید طبق مصلحت‌های فرد و جامعه، شرایط زمانی و مکانی، خصوصیات اخلاقی و روحی و حتی خصوصیات جسمی مجرم به تعیین کیفر جرم تعزیری مبادرت ورزد. پس در آن، همه گونه کیفر، با هر کیفیتی می‌تواند وجود داشته باشد: اندرز دادن، اخطار کردن، ترسانیدن در آنها وجود دارد تا سرانجام نوبت به تازیانه زدن، زندان، و زندان ابد و اعدام نیز می‌رسد و اختصاص به کیفری مشخص، مثل تازیانه زدن ندارد.^{۵۷۲}

۴- ۳- ۱- تبیین نظریه‌ی «تعزیر» بودن تشهیر

بسیاری از اندیشمندان اسلامی، بر این عقیده‌اند که «تشهیر»، یک نوع «تعزیر» است و بدین سبب، در تمامی موارد معصیتی و جرمی که حد یا كفاره‌ی خاصی در آن، تعیین نشده باشد، قابل اجراست.^{۵۷۳} محقق نجفی، «تشهیر» شاهد زور را تحت عنوان «تعزیر» او آورده و می‌نویسند: «تعزیر شاهد زور، واجب است و در این امر، نظر مخالفی نیافتم. تعزیر او به چند ضربه تازیانه، به تشخیص

^{۵۷۲} ابن عابدین (حنفی)، رد المحتار علی الدر المختار، ج ۴، ص ۶۲: «و یكون التعزیر بالقتل»؛ ابن نجیم (حنفی)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ۵، ص ۴۵؛ الرملى (شافعی)، همان، ص ۲۱؛ الفوزان (حنبلی)، الملخص الفقہی، ج ۲، ص ۵۴۷؛ علامه حلّی، تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة (ط - الحديث)، ج ۵، ص ۴۱۱؛ نیز رک: محمد صالح ولیدی، حقوق جزای عمومی، دوازدهم، (تهران: سمت، ۱۳۸۵ ش)، ج ۱، ص ۴۱.

^{۵۷۳} نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص ۲۵۲؛ مجلسی اول، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه؛ ج ۱۰، ص ۱۰۴؛ مکارم شیرازی، تعزیر و گستره آن، ص ۸۶-۸۵؛ العبدی الموافق (مالکی)، محمد، التاج و الإکلیل لمختصر خلیل، ج ۶، ص ۳۱۹؛ الصاوی (مالکی)، أحمد بن محمد، حاشیة الصاوی علی الشرح الصغير، ج ۹، ص ۳۳۰؛ أبو الحسن علی بن محمد الماوردی (شافعی)، الأحكام السلطانیة و الولايات الدینیة، ص ۲۳۹ و ۲۷۵ و ۲۹۷؛ الشربینی (شافعی)، مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۱۹۲؛ ابن عابدین (حنفی)، حاشیة رد المحتار علی الدر المختار، ج ۳، ص ۶۱؛ الحجاوی (حنبلی)، الإقناع، ج ۴، ص ۱۹۲؛ عودة، همان، ج ۲، ص ۲۶۶؛ بهنسی، همان، ص ۲۰۲.

حاکم و نیز فریادزدن جرم او در میان طائفه و افراد محل سکونتش، به اینکه وی مرتکب چنین جرمی شده، می‌باشد تا دیگران از ارتکاب همین گناه، خودداری کنند»^{۵۷۴}.

آیت الله مکارم شیرازی، «تشهیر و اطلاع‌رسانی به مردم» را نوعی «تعزیر» دانسته و در این رابطه می‌نویسند: «تعزیر مصادیق مختلفی دارد که به دوازده نمونه‌ی آن اشاره می‌شود: ۱ - مجازاتهای بدنی (تازیانه) ... ۱۱ - اطلاع‌رسانی به مردم ..»^{۵۷۵}. همچنین در جای دیگر می‌آورند: «تعزیر، فقط با تازیانه صورت نمی‌پذیرد بلکه حتی با معرفی مجرم در رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی نیز قابل انجام است»^{۵۷۶}. ایشان در اثبات «تعزیر» بودن «تشهیر»، به روایتی از امیرالمؤمنین علی (ع) استناد می‌جویند که در آن آمده است: «ربّ ذنب مقدار العقوبة عليه إعلام المذنب به»^{۵۷۷}؛ عقوبت و مجازات برخی از گناهان آن است که گناه انجام شده به گناهکار اعلام شود، چه در حضور دیگر افراد، یا در جایی که فقط خود او حضور دارد». شایان توجه است که ایشان، در ترجمه‌ی خود از روایت یادشده، برخلاف برخی دیگر از اندیشمندان^{۵۷۸}، عبارت «اعلام گناه به گناهکار» را به معنای مطلق گرفته و نتیجه می‌گیرند که طبق این حدیث، اعلام جرم گناهکار به دیگران، یکی از مصادیق تعزیر شمرده می‌شود^{۵۷۹}.

۵۷۴ نجفی، همان: «يجب تعزير شاهد الزور، بلا خلاف أجده فيه، بما يراه الحاكم من الجلد و النداء في قبيلته و محلّته، بأنّه كذلك، ليرتدع غيره».

۵۷۵ تعزیر و گستره آن، همان.

۵۷۶ همو، رسالّة توضيح المسائل، دوم، (قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۴ق)، ص ۴۸۹.

۵۷۷ عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ش)، ج ۴، ص ۷۳، حدیث ۵۳۴۲.

۵۷۸ جمال الدین محمد خوانساری، شرح غرر الحکم و درر الکلم، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ش)، ج ۴، ص ۴، ح ۵۳۴۲؛ حسین علی منتظری نجف‌آبادی، دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، دوم، (قم: نشر تفکر، ۱۴۰۹ق)، ج ۲، ص ۳۲۵؛ سید عبد الکریم موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، دوم، (قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید(ره)، ۱۴۲۷ق)، ج ۱، ص ۳۲۳؛ نجم الدین طبری، موارد السجّن فی النصوص و الفتاوی، اول، (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا)، ص ۵۵۱.

۵۷۹ مکارم شیرازی، تعزیر و گستره آن، ص ۸۱.

در فقه دیگر مذاهب اسلامی هم برخی از فقیهان، به «تعزیر» بودن «تشهیر»، تصریح کرده- اند^{۵۸۰} که از جمله‌ی آنها، فقیه حنفی، ابن عابدین، ضمن شمارش مصادیق تعزیر و راههائی که می‌توان از طریق آنها، مجرمی را «تعزیر» نمود، می‌نویسد: «تعزیر، با تشهیر نیز صورت می‌پذیرد»^{۵۸۱} و ابن نجیم حنفی نیز تصریح می‌کند که «تشهیر، تعزیر است»^{۵۸۲}. ماوردی از فقیهان مشهور شافعی نیز می- گوید: «جائز است که فرد مستحق تعزیر را، در صورتی که جرمش را تکرار کرده و توبه ننماید، به استثنای عورتش، برهنه کنند و در بین مردم تشهیر نموده و جرمش را به آنان اعلام کنند»^{۵۸۳}. ماوردی، بر این باور است که مجرمین به عادت را که به کرات، مرتکب جرمی شده و عادت خود را رها نمی- کنند، می‌توان به صورت نداء در ملأ عام، تعزیر نمود. وی در این رابطه می‌نویسد: «و ینادی علیه بذنبه إذا تکرّر منه، و لم یقلع عنه؛ هرگاه مجرم، جرم خود را تکرار کرده و با توبه، آن را رها نکند، جرم او در بین عموم، با صدای بلند، اعلام می‌گردد»^{۵۸۴}.

حقوق‌دان معاصر اسلامی، عبدالقادر عوده، در این رابطه اظهار می‌دارد: «از زمره‌ی تعزیرات، «تشهیر» است و مراد از آن: اعلان عمومی مجازات فرد محکوم‌علیه می‌باشد. تشهیر در جرمهائی که مجرم در آنها بر اعتماد مردم تکیه و سوء استفاده می‌کند، همچون شهادت دروغین و غش، به مورد اجرا گذاشته می‌شود. در زمانهای گذشته، تشهیر به روش فریادزدن در بازارها و معابر عمومی و با صدای بلند جرم و گناه مجرم را اطلاع رسانی کردن، بوده است اما در عصر کنونی، می‌تواند از راه

۵۸۰ العبدی الموافق (مالکی)، التاج والإکلیل لمختصر خلیل، ج ۶، ص ۳۱۹؛ الصاوی (مالکی)، حاشیة الصاوی علی الشرح الصغیر، ج ۹، ص ۳۳۰؛ الماوردی (شافعی)، الأحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، ص ۲۳۹؛ الشربینی (شافعی)، مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۱۹۲؛ ابن عابدین (حنفی)، حاشیة رد المحتار علی الدر المختار، ج ۳، ص ۶۱؛ الحجاوی (حنبلی)، الإقناع، ج ۴، ص ۱۹۲.

۵۸۱ ابن عابدین (حنفی)، همان: «...قلت: و یكون أيضا بالتشهیر».

۵۸۲ ابن نجیم (حنفی)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۷، ص ۱۲۶: «أَنَّ التَّشْهِيرَ تعزیرٌ».

۵۸۳ ماوردی (شافعی)، همان: «يجوز في نکال /تعزیر أن یجرد من ثیابه إلا قدر ما یستر عورته و یشهر فی الناس و ینادی علیه بذنبه إذا تکرر منه و لم یتب».

۵۸۴ ماوردی (شافعی)، الحاوی الکبیر فی فقه الشافعی، ج ۱۳، ص ۴۲۶؛ همو، الأحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، ص ۴۸۵.

انتشار حکم در روزنامه‌ها یا چسباندن آن در معابر عمومی صورت پذیرد»^{۵۸۵}. دکتر بهنسی، «تشهیر» را جزو مجازات و «تعزیرهای روحی» برشمرده و در این باره می‌نویسد: «تشهیر، عقوبتی تعزیری می‌باشد که هدف از آن، معرفی عمومی جرمی است که فرد مجرم، مرتکب آن شده است»^{۵۸۶}.

در همین راستا، قانون مجازات اسلامی ایران (مصوب ۹۲)، «انتشار حکم محکومیت در رسانه‌های محلی یا ملی» را که بی‌شک، همان تشهیر فقهی است^{۵۸۷}، جزو «تعزیرات درجه شش» قلمداد کرده و در ماده ۱۹، ۲۰ و ۲۳، از آن به عنوان «مجازات تعزیری اصلی و نیز تکمیلی» یاد کرده است. این در حالی است که قانونگذار ایران، در ماده‌ی ۱۲ و ۱۷ قانون اقدامات تأمینی، از همین امر یعنی «انتشار حکم محکومیت» با عنوان «اقدام تأمینی» نام می‌برد. قانون تعزیرات حکومتی امور بهداشتی و درمانی ایران (مصوب ۱۳۶۷/۱۲/۲۳ مجمع تشخیص مصلحت نظام) نیز در فصل اول خود تحت عنوان «تعزیرات حکومتی خدمات تشخیصی و درمانی» و در همان ماده‌ی اول، چنین مقرر می‌دارد: «ایجاد موسسات پزشکی غیر مجاز توسط اشخاص فاقد صلاحیت از نظر تخصصی جرم بوده و متخلف به مجازاتهای زیر محکوم می‌گردد: مرتبه اول- تعطیل موسسه و ضبط کلیه ملزومات موسسه به نفع دولت. مرتبه دوم- علاوه بر مجازاتهای مرتبه اول، جریمه نقدی به میزان یک میلیون تا ده میلیون ریال و اعلام نام در جراید. مرتبه سوم- علاوه بر مجازاتهای مرتبه دوم، زندان از شش ماه تا یکسال». همچنین، در ماده‌ی ۲۲ این قانون آمده است: «چنانچه داروخانه، لوازم بهداشتی و آرایشی، شیر خشک، غذای کودک و لوازم مصرفی پزشکی مجاز را بیش از قیمت‌های تعیین شده عرضه نماید، گرانفروشی محسوب شده و متخلف به مجازاتهای زیر محکوم می‌شود: الف- گرانفروشی تا مبلغ دو

۵۸۵ عوده، التشریع الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، ج ۲، ص ۲۶۶: «و من عقوبات الشرعیة/تعزیریة التشهیر، ویقصد بالتشهیر: الإعلان عن جريمة المحکوم علیه. ویكون التشهیر فی الجرائم التي یعتمد فیها المجرم علی ثقة الناس كشهادة الزور والغش. و كان التشهیر یحدث قديماً بالمناداة علی المجرم بذنبه فی الأسواق و المحلات العامة حیث لم تکن هناك وسیلة أخرى، أما فی عصرنا الحاضر فالتشهیر ممکن بإعلان الحکم فی الصحف أو لصقه فی المحلات العامة».

۵۸۶ بهنسی، العقوبة فی الفقه الاسلامی، ص ۲۰۲: «التشهیر عقوبة تعزیریة یُقصد منها إعلام الناس كافة ما ارتکبه الشخص من الذنوب».

۵۸۷ عوده، همان

هزار ریال؛ مرتبه اول- جریمه‌ی نقدی معادل مبلغ ده هزار ریال؛ مرتبه‌ی دوم- جریمه‌ی نقدی معادل ده هزار ریال و نصب پارچه در محل واحد به عنوان گرانفروش؛ مرتبه سوم- جریمه‌ی نقدی معادل مبلغ ده هزار ریال، نصب پارچه در محل واحد و معرفی از رسانه‌های گروهی به عنوان گرانفروش». در قانون تعزیرات حکومتی (مصوب ۱۳۶۷/۱۲/۲۳ مجمع تشخیص مصلحت نظام) و در خلال مواد ۲ و ۳ و ۴ و ۶ و ۸ به ترتیب برای جرائم «گرانفروشی از مبلغ بیش از بیست هزار ریال تا مبلغ دویست هزار ریال، برای بار پنجم و نیز از مبلغ دویست هزار ریال تا یک میلیون ریال، برای بار سوم و از مبلغ بیش از یک میلیون ریال، برای بار سوم»، «کم‌فروشی و تقلب، به همان میزان و مراتب گفته شده در گرانفروشی»، «احتکار، برای بار سوم»، «عدم درج قیمت، برای بار سوم» و «عدم صدور فاکتور، برای بار سوم» به معرفی عمومی این دسته از مجرمین، به شیوه‌ی «نصب پارچه در محل واحد مربوطه به عنوان مجرم» و در «احتکار، برای بار چهارم» نیز به شیوه‌ی «معرفی از طریق رسانه‌های گروهی»، به عنوان «تعزیر»، تأکید شده است. به هر روی، قول به جزو مصادیق «تعزیر» بودن «تشهیر»، از جانب غالب فقیهان شیعه و سنی و حقوق‌دانان اسلامی و قانونگذار ایران، اظهار شده و از طرفداران بیشتری برخوردار است.

۴-۳-۲. آثار پذیرش نظریه‌ی «تعزیر» بودن تشهیر

با التفات به آنچه پیشتر در مورد تعریف «تعزیر» گذشت، بدیهی است که اگر «تعزیر» بودن تشهیر را بپذیریم، با این نگرش، «تشهیر»، مجازاتی خواهد بود که مجاری بیشتری نسبت به آنچه پیش از این، از منابع روایی و فقهی، نام برده شد (همچون تشهیر شاهد زور)، خواهد داشت. چرا که گستره‌ی جرم‌های مستوجب تعزیر، بیش از نیمی از جرائم را در برمی‌گیرد و در قوانین اسلامی، تنها برای ده جرم زنا، لواط، مساحقه، قیادت، قذف، ارتداد، استعمال مسکرات، سحر، سرقت و محاربه، مجازات خاصی پیش‌بینی شده، که از آن به حدود اسلامی تعبیر می‌شود؛ اما سایر جرم‌ها، که بسیار بیشتر از حدود فوق است و آلودگان به آن فراوانند، مجازات معینی نداشته، و مشمول احکام تعزیرات می‌باشد^{۵۸۸}. بر این مبنا، کیفر «تشهیر و اعلام عمومی مجرم»، به عنوان نوعی عقوبت، می‌تواند در همه-

۵۸۸ مکارم شیرازی، تعزیر و گستره آن، ص ۱۴-۱۳.

ی جرائمی که مجازات معینی نداشته و نحوه‌ی مجازات آنها به نظر حاکم واگذار شده است، انتخاب گردد. پیرو این اثر یادشده، بهوتی از فقهای معروف حنبلی گفته است که «هرگاه حاکم کسی را تعزیر کند، بنابر صلاح دید خود، او را همانند شاهد زور، تشهیر می‌کند تا از ارتکاب جرم، اجتناب ورزد»^{۵۸۹}. ابن ضویان دیگر فقیه حنبلی نیز شبیه همین عبارت را آورده است^{۵۹۰} و به روشنی پیداست که مطابق این نظر، هر مجرمی را که مستحق تعزیر باشد می‌توان با تشهیر نیز کیفر نمود. ابن فرحون مالکی هم می‌نویسد که «اگر قاضی، سرکوب و بازدارای فرومایگان را در تشهیر جرم آنان مصلحت ببیند، همان کار را انجام می‌دهد»^{۵۹۱}.

در تحلیل این دیدگاه باید گفت: با توجه به انحصار اولیه‌ی کیفرهای اسلامی در «کفاره، قصاص، دیه، حد و تعزیر»، اجمالاً، این قول که تشهیر را از زمره‌ی تعزیرات اسلامی به شمار بیاوریم، امری است صحیح اما غیردقیق؛ چرا که این نگاه کلی و تک‌بعدی نسبت به مصادیق متنوع تعزیرات اسلامی، به ویژه «کیفر تشهیر و معرفی عمومی مجرم»، و خواندن هر یک از مصادیق تعزیر، با یک عنوان واحد، با اشکال اساسی روبروست. چه اینکه، اندکی درنگ و تأمل در طبیعت و آثار گوناگون این مصادیق مختلف، ما را به نگرش جدیدی نسبت به موارد تعزیر، رهنمون خواهد ساخت به نحوی که می‌توان در یک نگاه نو، کیفرهای تعزیری در اسلام را به کیفرهای تعزیری «واجد حیثیت مجازاتی، تنبیهی و سزادهی» و کیفرهای تعزیری «واجد حیثیت پیشگیری و صرفاً بازدارنده و خنثی کننده‌ی زمینه‌ی ارتکاب جرم» دسته‌بندی نمود. ناگفته پیداست که تخریب یک مکان به عنوان تعزیر فردی که آن مکان را برای اجتماع افراد هرزه و بدکاره، فراهم ساخته است^{۵۹۲}، یا تعزیر به شیوه‌ی ضبط ابزار

۵۸۹ بهوتی (حنبلی)، کشف القناع عن متن الإقناع، ج ۶، ص ۱۲۵.

۵۹۰ ابن ضویان (حنبلی)، منار السبیل شرح الدلیل، ج ۲، ص ۳۸۲.

۵۹۱ ابن فرحون (مالکی)، تبصرة الحکام، ج ۲، ص ۱۵۰.

۵۹۲ علی بن حسام الدین المتقی الهندی، کنز العمال، (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۹م)، ج ۵، ص ۴۸۸.

ارتکاب جرم و گناه و شکستن آنها^{۵۹۳}، یا محروم ساختن ولیّ از حق ولایت و قیمومیت، یا تعزیر به روش «تهدید صرف»^{۵۹۴}، یا با «ضبط موقتی مال»^{۵۹۵}، عاری از هر گونه وجهی سزادهی و تعذیب جانی و یا حتی مالی می‌باشد. در مقابل، تأدیب و تعزیر همان افراد بدکاره و اهل فسق و فجور، به «ضرب تازیانه»، اساساً به قصد مجازات و تعذیب وی صورت می‌پذیرد. حال، عدم تفکیک بین دسته‌های دوگانه‌ی تعزیرات، که بر محور اثر و هدف مقصود از آنها از همدیگر قابل جداسازی هستند - به ویژه در سیستم قضایی معاصر که در همه‌ی کشورهای اسلامی و در قوانین موضوعه‌ی آنها، تعزیرات مختص هر جرم مستوجب تعزیر، مشخص می‌گردد - ما را با این مشکل جبران‌ناپذیر مواجه خواهد ساخت که خواه ناخواه، تعزیرات «واجد حیثیت پیشگیری و صرفاً بازدارنده و خنثی کننده‌ی زمینه‌ی ارتکاب جرم» را در مورد افرادی که جرم آنها نیازمند برخورد مجازاتی و سزادهی می‌باشد، اعمال کنیم یا برعکس، تعزیرهای «واجد حیثیت مجازاتی و تنبیهی» را به اشتباه، در مورد مجرمینی به اجرا بگذاریم که نیازمند چنین برخورد مقطعی و زودگذر نبوده، بلکه باید با تمسک به راههای بازدارنده و از بین برنده‌ی زمینه‌های ارتکاب مجدد، با حالت مجرمانه‌ی خطرناک آنها، برخورد نمود؛ در حالی که با غیر این کار، به هدف مطلوب، نخواهیم رسید. به خصوص در جامعه‌ی کنونی ایران و نظم حقوقی حاکم بر آن، که جهت ایجاد وحدت رویه در عرصه‌ی قضاوت، مصادیق تعزیر و قلمرو آنها، به صورت محصور و معین، مدوّن گردیده و رأی قاضی، الزاماً می‌بایست در حیطه‌ی تعریف شده برای آنها، صادر گردد. حال اگر این تدوین و دسته‌بندی، با لحاظ نکته‌ی گفته شده، صورت نپذیرد، آسیب‌های قابل تأملی را به بار خواهد آورد. زیرا عدم تعیین چارچوب برای عملکرد قاضی در تعیین کیفر تعزیری مناسب، خلاف مصلحت و ضرورت اجتماعی است^{۵۹۶}. به هر روی، احتساب «تشهیر» از زمره‌ی

۵۹۳ أبوعیسی محمد الترمذی، سنن الترمذی، (بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا)، ج ۲، ص ۳۷۹، أبواب البیوع، باب ۵۸، ح ۱۳۱۱.

۵۹۴ حسین علی منتظری نجف‌آبادی، دراسات فی ولایة الفقیه وفقه الدولة الإسلامية، دوم، (قم: نشر تفکر، ۱۴۰۹ق)، ج ۲، ص ۳۳۴؛ عبدالرحمن بن محمد باعلوی (شافعی)، بغیة المسترشدين، (بیروت: دارالفکر، بی‌تا)، ص ۵۳۷.

۵۹۵ عبد الرحمن جزیری و دیگران، الفقه على المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت عليهم السلام، اول، (بیروت: دار الثقليين، ۱۴۱۹ق)، ج ۵، ص ۵۹۶.

۵۹۶ توفیق محمد الشاوی (دکتر)، محاضرات فی التشريع الجنائي، (مصر: جامعة الدول العربية، ۱۹۵۴م)، ص ۹۲.

«تعزیرات اسلامی»، با یک نگاه سطحی و از روی تسامح و کلی‌نگری، اجمالاً مورد قبول است اما نیازمند تعبیر دقیق‌تری می‌باشد که در طی طرح و تبیین نظریه‌ی سوم، قابل دست‌یابی است. قانونگذار ایران نیز در قانون مجازات جدید (مصوب ۱۳۹۲) همه‌ی مجازات‌های به غیر از حد، قصاص و دیه را تعزیر نامیده و در ماده‌ی ۱۸، در تعریف تعزیر مقرر می‌دارد: «تعزیر مجازاتی است که مشمول عنوان حد، قصاص یا دیه نیست و به موجب قانون در موارد ارتکاب محرمات شرعی یا نقض مقررات حکومتی تعیین و اعمال می‌گردد». در ادامه و در ماده‌ی ۱۹ نیز تعزیرات را به هشت درجه تقسیم کرده و «انتشار حکم قطعی در رسانه‌ها» را جزو تعزیرات درجه شش گنجانده است. نتیجه‌ی منطقی این دو ماده آن می‌شود که تشهیر و اعلام عمومی مجرمین، به دلیل اینکه نه حد است، نه قصاص و نه دیه، از این رو، تعزیر خوانده شده است اما در عین حال، از همین امر در قانون اقدامات تأمینی و با نگاهی دقیق، نوعی اقدام تأمینی نام برده شده است. البته، لازم به ذکر است که دقت در این دسته‌بندی دوگانه و نوینی که در مورد مصادیق متنوع تعزیرات اسلامی، مطرح گردید؛ زمینه را برای درک هر چه بیشتر و پذیرش قول سوم که از نگاه نگارنده، همان نظر برگزیده و قول صحیح می‌باشد، فراهم خواهد ساخت.

۴-۴. نظریه‌ی «اقدام تأمینی» بودن تشهیر

امروزه با پیدایش سیاست‌های کیفری جدید، به موازات مجازات زندان و جزای نقدی، «تدابیر» دیگری به منظور پیشگیری از وقوع جرائم و معالجه و اصلاح و تربیت مجرمین به نام اقدامات تأمینی و تربیتی و تبعی و تکمیلی در قوانین پیش بینی گردیده است.^{۵۹۷} از تدابیر و اقدامات تأمینی، گاه به «تدابیر بازدارنده» نیز یاد می‌شود.^{۵۹۸} مطابق نظریه‌ی «تحقیقی (اثباتی)» متعلق به یکی از

^{۵۹۷} گلدوزیان، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، ص ۱۶.

^{۵۹۸} احمد احمد صالح الطویلی، التدابیر الوقائية للحماية من الجريمة في الشريعة الإسلامية، (مصر: دار النشر للجامعات، ۲۰۱۱م)، ص ۹؛ محمد محمد مصباح القاضي، التدابیر الاحترازية في السياسة الجنائية الوضعية و الشرعية، (مصر: دار النهضة العربية، ۲۰۰۸م)، ص ۲۰.

مکاتب حقوقی فرانسه، به عنوان نخستین طرفداران اقدامات تأمینی^{۵۹۹}، هدف قواعد حقوق جزا این است که با تحمیل اقدامات تأمینی و تربیتی، افراد را به رعایت وضع موجود و خودداری از ارتکاب جرم وادار کند. به این ترتیب، چون هدف قواعد حقوق کیفری، حمایت از حقوق اجتماعی است، تحقق این امر ایجاب می‌کند آزادی افرادی که هنوز مرتکب جرمی نشده‌اند از طریق اعمال تدابیر و اقدامات تأمینی محدود گردد؛ یعنی این افراد به تربیتی از جامعه دور نگه داشته شوند تا زیانشان به سایر اعضای جامعه نرسد.^{۶۰۰} در ایران نیز با الهام از عقاید مکتب تحقیقی، در سال ۱۳۳۹، قانون اقدامات تأمینی با هدف دفاع اجتماعی و برای جلوگیری از تکرار جرم با روش خاصی به تصویب رسید و بر خلاف نظریات مکتب تحقیقی، اجرای کیفرهای تأمینی، به ارتکاب جرم از ناحیه‌ی مجرم موکول شد.^{۶۰۱} در ماده‌ی یک قانون اقدامات تأمینی ایران، مصوب ۱۲ اردیبهشت ماه ۱۳۳۹ و در تبیین ماهیت اقدامات تأمینی، چنین مقرر داشته است: «اقدامات تأمینی عبارتند از تدابیری که دادگاه برای جلوگیری از تکرار جرم (جنحه و جنایت) درباره‌ی مجرمین خطرناک اتخاذ می‌کند. مجرمین خطرناک کسانی هستند که سوابق و خصوصیات روحی و اخلاقی آنان و کیفیت ارتکاب و جرم ارتكابی، آنان را در مظان ارتکاب جرم در آینده قرار دهد اعم از اینکه قانوناً مسئول باشند یا غیرمسئول؛ صدور حکم اقدام تأمینی از طرف دادگاه وقتی جایز است که کسی مرتکب جرم گردیده باشد». ناگفته نماند که قانون مجازات جدید (مصوب ۱۳۹۲) دایره‌ی اقدامات تأمینی را محدود کرده و مطابق ماده ۸۸ و ۱۴۸، آنها را به افراد نابالغ، منحصر نموده است هرچند عمده‌ی اقدامات مورد اشاره در قانون اقدامات تأمینی را با یک عنوان جدید و تحت اسم «مجازات تکمیلی و تبعی» در فصل دوم از بخش دوم قانون جدید، مطرح ساخته است.

به هر روی، مشاهده می‌گردد که خود ماده‌ی یک قانون اقدامات تأمینی، یکی از ارکان تعریف اقدامات تأمینی، یعنی مقصود از «مجرمین خطرناک» را شرح داده است اما در تکمیل مطلب، باید

۵۹۹ علی اردبیلی، حقوق جزای عمومی، ششم، (تهران: نشر میزان، ۱۳۸۲ش)، ج ۲، ص ۱۳۶.

۶۰۰ ولیدی، حقوق جزای عمومی، ج ۱، ص ۳۲.

۶۰۱ همان، ص ۲۷۲.

افزود که عنصر «حالت خطرناک» نیز در ارتباط تنگاتنگ با عنصر «تکرار جرم» بوده، به نحوی که گفته می‌شود: «تکرار جرم، نشانه‌ی حالت خطرناک در بزه‌کار است»^{۶۰۲} زیرا کسی که با تحمل مجازات، مجدداً مرتکب جرم می‌شود، از حالت خطرناک برخوردار است^{۶۰۳}. لازم به ذکر است که اصطلاح حالت خطرناک در سطح بین‌المللی برای نخستین بار در سال ۱۹۱۰ میلادی در مجمع بین‌المللی حقوق جزا مورد بحث قرار گرفت و به تدریج وارد قوانین کیفری کشورهای مختلف گردید^{۶۰۴}. محققان، تعاریف متعددی از «حالت خطرناک» ارائه داده‌اند که به رغم تفاوت اندکی که از لحاظ ظاهر آن‌ها به چشم می‌خورد، از حیث معنا و مفهوم، قرین یکدیگرند. از جمله «استعداد جنایی»^{۶۰۵} یا «احتمال خیلی زیاد نقض قانون مجازات از طرف او»^{۶۰۶} یا اینکه: «حالت خطرناک وسوسه‌ی احتمالی در مجرم است که در اثر آن دست به ارتکاب عمل مجرمانه خواهد زد»^{۶۰۷}. در این تعریف، این حالت، فرد را در وضعیتی قرار می‌دهد که تمایل به ارتکاب جرم پیدا نموده و متعاقباً به آن دست می‌زند. وجه تسمیه‌ی حالت خطرناک نیز از اینجا نشأت می‌گیرد^{۶۰۸}. همچنین حالت خطرناک را حالتی دانسته‌اند که بر اثر اقتران عوامل فردی و اجتماعی جرم‌زا و تأثیر آنها در شخص معین، او را در مظان ارتکاب جرم قرار می‌دهد^{۶۰۹}. در مجموع، معیار خطرناک بودن یک مجرم، «نیرنگ‌آمیز و فریبکارانه بودن» یا «خشونت‌آمیز بودن» جرم ارتكابی توسط وی است و بدین ترتیب، مرتکبان جرایم خدعه-

۶۰۲ اردبیلی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۲۳۲؛ عبدالقادر الشاوی (دکتر)، المبادئ العامة فی قانون العقوبات، ص ۴۴۸؛ رمسیس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، (اسکندریه (مصر): بی‌نا، ۱۹۷۱م)، ص ۱۱۵۱؛ محمدالشاوی (دکتر)، محاضرات فی التشريع الجنائي، ص ۱۰۵.

۶۰۳ حسین آقایی جنت‌مکان، حقوق کیفری عمومی، (تهران: جنگل، ۱۳۹۰ش)، ج ۲، ص ۱۸۴.

۶۰۴ ریموند گسن، جرم‌شناسی کاربردی، مترجم: مهدی کی‌نیا، (تهران: علامه طباطبائی (ره)، ۱۳۷۰ش)، ص ۵۰.

۶۰۵ ژان پرادل، تاریخ اندیشه‌های کیفری، مترجم: علی حسین نجفی ابرندآبادی، (تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۳ش)، ص ۹۵.

۶۰۶ استفانی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۶۱۰.

۶۰۷ محمد امینی، ضمانت احتیاطی در قانون اقدامات تأمینی، اول، (تهران: تابان، ۱۳۴۶ش)، ص ۱۲۳.

۶۰۸ ناصر قاسمی، اقدامات تأمینی در حقوق کیفری ایران، (تهران: میزان، ۱۳۷۴ش)، ص ۸۳.

۶۰۹ علی صدارت، حقوق جزا و جرم‌شناسی، اول، (تهران: کانون معرفت، ۱۳۴۰ش)، ص ۲۸۶.

آمیز که با توسل به استعداد و هوش، مرتکب جرم می‌شوند و به دلیل سازگاری اجتماعی، قابل شناسایی نیستند، از جمله بزه‌کاران خطرناک محسوب می‌شوند.^{۶۱۰} در خصوص دو رکن دیگر تعریف، یعنی مقصود از «تکرار جرم» و «جنحه و جنایت» باید افزود: حقوق‌دانان^{۶۱۱}، «تکرار جرم» را «ارتکاب بار دوم یک جرم، پس از محکومیت قطعی به همان جرم در بار اول»، تعریف کرده‌اند که با مفاد ماده‌ی ۴۸ قانون مجازات اسلامی ایران (مصوب ۱۳۷۰) نیز انطباق دارد. در این ماده می‌خوانیم: «هرکس به موجب حکم دادگاه به مجازات تعزیری و بازدارنده محکوم شود، چنانچه بعد از اجرای حکم، مجدداً مرتکب جرم قابل تعزیر گردد دادگاه می‌تواند در صورت لزوم مجازات تعزیری یا بازدارنده را تشدید نماید». از این ماده به خوبی استفاده می‌شود که در مورد تکرار جرم باید ابتدا متهم در اثر ارتکاب جرم سابق محکوم شده باشد تا در صورتی که آن را تکرار کند، دادگاه بتواند مجازات تعزیری یا بازدارنده را تشدید نماید و تکرار جرم در نظم حقوقی کنونی نیز، همانطور که پیشتر اشاره شد، در وقتی محقق می‌گردد که جرمی ابتدا در دادگاه ثابت شده باشد و دادگاه، متهم را به حکم قطعی محکوم کرده باشد و سپس بخواهد در اثر ارتکاب جرم مجدد او را مجازات کند. بنابراین، گاهی دادگاه نمی‌خواهد مجرم را مجدداً مجازات کند اما می‌خواهد او را از ارتکاب جرم مجدد منع نماید و برای رسیدن به این منظور، یک سلسله تدابیر و اقدامات تأمینی و تربیتی را انجام می‌دهد و این عمل را وقتی می‌تواند انجام دهد که قبل از این اقدامات، متهم را محکوم به حکم قطعی کرده باشد. از نگاه فقه اسلامی^{۶۱۲} نیز «تکرار جرم» در صورتی محقق می‌شود که مجرم، برای بار دوم، مرتکب جرم سابق

۶۱۰ محمدعلی بابایی (دکتر)، ارزیابی شخصیت جنایی با هدف پیشگیری از تکرار جرم «مجموعه مقالات پیشگیری از تکرار جرم و بزه‌دیدی»، (تهران: دفتر تحقیقات کاربردی پلیس پیشگیری ناجا، اسفند ۱۳۸۷ ش)، ص ۱۰۳-۱۰۲.

۶۱۱ استفانی و دیگران، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۷۶۶؛ اردبیلی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۲۳۲؛ عبدالحسین علی‌آبادی، حقوق جنایی، (تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۸ ش)، ج ۲، ص ۲۸۶؛ صانعی، حقوق جزای عمومی، ص ۷۶۸.

۶۱۲ شیخ طوسی، الخلاف، ج ۵، ص ۴۴۲؛ ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۴۷۸؛ شیخ مفید، المقنعة، ص ۷۸۷؛ شهیدثانی، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - کلاتر)، ج ۹، ص ۲۸۷؛ الشریینی (شافعی)، مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج، ج ۵، ص ۵۲۳؛ البجیری (شافعی)، تحفة الحبيب علی شرح الخطیب، ج ۴، ص ۱۷۶؛ الجمل (شافعی)، حاشیة الجمل علی شرح المنهج، ج ۵، ص ۱۶۴؛ ابن عابدین (حنفی)، رد المحتار علی الدر المختار، ج ۴، ص ۶۲؛ ابن نجیم (حنفی)،

شده باشد و در عین حال، نسبت به ارتکاب بار اول همان جرم، متحمل مجازات مترتب بر آن، شده باشد. یعنی صرف محکومیت قطعی در بار اول، برای تحقق تکرار جرم، کفایت نمی‌کند بلکه می‌بایست مجازات وضع شده برای آن هم در مورد وی اجرا شده باشد. این نگاه، با احتیاط نیز سازگارتر است.

در تبیین مراد از جرائم «جنحه» و «جنایت» نیز گفتنی است که شرح آن در هیچ یک از قوانین کیفری موجود، نیامده است اما ماده‌ی ۷ قانون مجازات عمومی سال ۱۳۵۲ که هم‌اکنون منسوخ می‌باشد، در تعریف آن دو، چنین مقرر می‌داشت: «جرم از حیث شدت و ضعف مجازات بر سه نوع است: ۱- جنایت ۲- جنحه ۳- خلاف». مطابق ماده ۸ همین قانون، مجازات های اصلی جنایت به قرار زیر است: ۱- اعدام ۲- حبس دائم ۳- حبس جنایی درجه یک از سه سال تا ۱۵ سال ۴- حبس جنایی درجه دو از دو سال تا ۱۰ سال. و مطابق ماده ۹، مجازات های اصلی جنحه به قرار زیر است: ۱- حبس جنحه‌ای از ۶۱ روز تا سه سال ۲- جزای نقدی از ۵۰۰۱ ریال به بالا. و بالاخره مطابق ماده ۱۲ آن قانون، مجازات خلاف، جزای نقدی از ۲۰۰ ریال تا ۵۰۰۰ ریال است». قانونگذار با قید کلمه- ی «تدابیر»، این اقدامات را صریحاً، از طبقه‌بندی مجازات‌های قانونی، منفک نموده و این اقدامات درباره‌ی مجرمینی اعمال می‌شود که سابقه‌ی محکومیت قطعی با لحاظ تکرار جرم «تعزیری» و یا «بازدارنده» داشته باشند؛ از این رو، محکومیت‌های مشمول قوانین «حدود»، «قصاص» و «دیات» از دایره‌ی آن خارج می‌گردند^{۶۱۳}. اما در نقض اطلاق کلام فوق باید گفت همانگونه که در ذیل ماده یک اقدامات تأمینی آمده است؛ انتشار حکم محکومیت (تشهیر) و سایر اقدامات تأمینی، مختص مرتکبین جنحه و جنایت بوده و با توجه به تعریف یادشده از جنحه و جنایت، چنین اقداماتی در مورد مرتکبین جنایات منجر به سلب حیات، که مجازات قصاص، اعدام یا قتل را به دنبال دارد، نیز قابل اجراست. شایان توجه است که هدف از اتخاذ این تدابیر، یعنی اقدامات تأمینی و تربیتی، پیشگیری از وقوع

البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ۵، ص ۴۵؛ الآبی الأزهري (مالکی)، الثمر الدانی، ص ۵۹۸؛ ابن جزی الغرناطی (مالکی)، القوانين الفقهية، ص ۲۳۷؛ البهوتي (حنبلی)، كشف القناع عن متن الإقناع، ج ۶، ص ۱۲۵؛ العثيمين (حنبلی)، الشرح الممتع علی زاد المستقنع، ج ۱۴، ص ۳۱۱.

۶۱۳ هوشنگ شامبیاتی، حقوق جزای عمومی، دوازدهم، (تهران: انتشارات ژوبین - انتشارات مجد، ۱۳۸۴ش)، ج ۲، ص ۴۱۸.

جرائم و اجرای روشهای اصلاحی، تربیتی، درمانی و یا خنثی ساختن خطرات احتمالی اشخاص یا اشیاء یا مؤسساتی است که حالت خطرناک دارند. پیشگیری از وقوع جرم، هدف اصلی اقدام تأمینی و تربیتی است و دلیل آن، حالت خطرناک شخص مجرم است. این پیشگیری برخلاف مجازات، جنبه‌ی رنج و عذاب نداشته، بلکه درصدد معالجه و خنثی‌سازی حالت خطرناک می‌باشد. پیشگیری از وقوع جرم، ممکن است به دو صورت تحقق یابد: اول، معالجه‌ی فرد مجرم و دوم، خنثی کردن حالت خطرناک او. لیکن، حقوق و آزادیهای فردی مانع از این می‌شود که قبل از ارتکاب جرم، شخصی را به منظور انجام این اقدامات، تحت نظر قرار داد. هم اکنون، زمانی اقدامات تأمینی و تربیتی درباره‌ی شخصی اعمال می‌گردد که او قبلاً مرتکب جرم شده باشد و صرف وجود حالت خطرناک و ظن ارتکاب جرم، بدون اینکه شخص قبلاً جرمی را مرتکب شده باشد، جهت جواز اقدامات تأمینی و تربیتی، کافی نیست^{۶۱۴}. دکتر رمسیس بهنام، در تعریف اقدامات و تدابیر تأمینی می‌گوید: «اقدامات و تدابیر تأمینی یعنی تسلیم ساختن فرد محکوم در برابر راهکارهای درمانی جنائی یا روحی و نیز راههای جلوگیری کننده از ارتکاب دوباره‌ی جرم توسط آن فرد محکوم»^{۶۱۵}. پروفیسور محمود نجیب حسنی نیز چنین اظهار نظر نموده است که: «تدابیر بازدارنده عبارتند از: اقداماتی که در برابر حالت خطرناک پنهان در شخصیت مرتکب جرم، اعمال می‌شود تا از تحقق جرم در جامعه، جلوگیری کند»^{۶۱۶}. وی در جای دیگر می‌افزاید: «این اقدامات و تدابیر در مورد دو دسته از مجرمین خطرناک، اجرا می‌شود؛ دسته‌ی اول، بزهکارانی هستند که به خاطر نداشتن شرایط مسئولیت قانونی، نمی‌توان آنها را مجازات کرد، مثل مجنون و صغیر؛ دسته‌ی دوم نیز مجرمینی هستند که مجازات برای ایشان کافی نبوده و خطر ارتکاب مجدد جرم توسط آنان، احتمال می‌رود، مثل مجرمین معتاد به ارتکاب جرم»^{۶۱۷}. برای مشروعیت اقدامات و تدابیر تأمینی و بازدارنده در فقه اسلامی و اثبات عدم بیگانگی آنها با موازین شرعی، می‌توان به آیات قرآنی از قبیل: آیه‌ی ۵۸ انفال که می‌فرماید: «وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ

۶۱۴ شامبیاتی، همان، ص ۴۱۳.

۶۱۵ رمسیس بهنام، الکفاح ضد الإجرام، (اسکندریه مصر): نشر منشأة المعارف، ۱۹۹۶م، ص ۲۳۰.

۶۱۶ حسنی، علم الإجرام و علم العقاب، ص ۲۴۵.

۶۱۷ همو، النظرية العامة للتدبير الاحترازی، ص ۵.

قوم خیانةً فَأَنْذِرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ؛ و اگر [آنها در برابر تو در میدان حاضر نشدند ولی] قرائن و نشانه‌هایی از آنها ظاهر شده است که در صدد پیمان شکنی هستند و بیم آن می‌رود که دست به خیانت بزنند و پیمان خود را بدون اعلام قبلی، یک جانبه، نقض کنند، تو پیشدستی کن، و به آنها اعلام نما که پیمانشان لغو شده است». و آیه ۷۱ نساء که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! آمادگی خود را حفظ کنید». شایان توجه است که در این دو آیه و آیات مشابه دیگر، به مشروعیت اقدام نظام حاکم، به تدابیر پیشگیرانه از رخداد جرم و خیانت، اشاره شده است. نیز می‌توان به «قاعده‌ی مصلحت»^{۶۱۸} و همچنین اصل فقهی «سدّ الذرائع» که مورد پذیرش برخی از مذاهب فقهی-اصولی است، استناد جست^{۶۱۹}. شیخ مفید هم در اشاره‌ی گذرا به این اقدامات و تأکید بر غیرکیفری و بدیل‌پذیر بودن آنها، می‌نویسد: «اگر دو کافر ذمی، یک‌دیگر را به «کفر» یا «گمراهی» سب کنند یا به یکدیگر لقب زشت دهند، - برخلاف مسلمانان - تعزیر هم نمی‌شوند؛ اما اگر این کار آنان ایجاد مفسده کند، در این صورت باید با اِعمال «تدابیری»، از آن فساد، جلوگیری شود»^{۶۲۰}. مشاهده می‌گردد که در ذیل کلام شیخ مفید، سخن از اجرای یک سری «تدابیر» در قبال نوع خاصی از جرم‌ها به جای «تعزیر» است. از دیگر سو نیز گفته شد که قانون اقدامات تأمینی در ماده ۱، «اقدامات تأمینی» را به «تدابیر»، تعریف کرد. برخی از فقیهان معاصر امامیه، اقدامات تأمینی را همان

۶۱۸ مصلحت در فقه اهل سنت مفهومی دارد و در فقه مکتب اهل بیت علیهم السلام مفهومی دیگر. آنچه از نظر فقه شیعه قابل توجیه است، در سه محور خلاصه می‌شود: اول: آنچه مربوط به حفظ نظام و حکومت اسلامی است. دوم: حفظ نظم جامعه؛ بر اساس این دو نوع مصلحت بسیاری از احکام مستحدثه شکل می‌گیرد؛ زیرا حفظ نظام و حفظ نظم جامعه از مهمترین اهداف اسلام است، که انحراف از آن جایز نیست. سوم: آنچه مربوط به تعارض اهمّ و مهمّ است؛ یعنی هرگاه دو مصلحت که مورد توجّه و قبول فقه اسلام است، در مقابل یکدیگر قرار گیرند، باید مصلحت اهمّ را ترجیح داد و مهمّ را فدای آن کرد. (مکارم شیرازی، استفتاءات جدید، ج ۳، ص ۵۶۵).

۶۱۹ ابراهیم الرعوجی، التدابیر الوقائیة من جريمة الرشوة فی الشریعة الاسلامیة، اول، (عربستان سعودی: جامعة نايف، ۱۴۲۴ق)، ص ۱۵۷-۱۵۶؛ نورالدین المنانی، دور التدابیر الاحترازیة فی ردع المجرم و حماية المجتمع، اول، (الجزائر: جامعة الحاج لخضر، ۱۴۳۲ق)، ص ۲۶.

۶۲۰ شیخ مفید، المقتعه، ص ۷۹۸: «فإن تسابوا بالكفر و الضلال أو تناهبوا بالاثقاب أو غیر بعضهم بعضاً بالبلاء لم يؤدّب أحد منهم على ذلك إلا أن یثمر فسادا فی البلاد فُیدرّ أمرهم حیثنذ بما یمنع من الفساد».

مراتب درجه‌بندی شده‌ی نهی از منکر دانسته و اجرای چنین اقدامات و تدابیر بازدارنده و تأمین‌کننده - ی جامعه را با استناد به ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر، مشروع دانسته‌اند^{۶۲۱}. مرحوم آیت‌الله فاضل لنکرانی در این رابطه می‌نویسند: «نهی از منکر در رابطه با آینده و یا ادامه‌ی فعل واقع شده، می‌باشد. در این صورت پیداست که مورد آن، اشخاصی است که زمینه‌ی ارتکاب جرم در آنان وجود دارد و در غیر این اشخاص محلی برای آن وجود ندارد. با توجه به این مطلب تمام مراتب موجود در نهی از منکر در مورد سؤال [مشروعیت اقدامات تأمینی] قابل پیاده شدن می‌باشد و بعید نیست که حتی جریمه‌های مالی در صورتی که تنها راه ترک منکر و عدم ارتکاب فحشا باشد، به عنوان نهی از منکر، مشروعیت داشته باشد. البته تعیین مقدار جریمه مالی و همینطور تعیین مقدار زندان و سایر کیفرهای مربوطه به عهده‌ی حاکم شرع است»^{۶۲۲}.

گفتنی است که در فصل دوم قانون اقدامات تأمینی، اقسام این اقدامات، بدین شرح، پیش‌بینی گردیده است: «اقدامات تأمینی سالب آزادی: شامل نگاهداری مجرمین مجنون و مختل‌المشاعر در تیمارستان مجرمین؛ نگاهداری مجرمین به عادت در تبعیدگاه؛... . اقدامات تأمینی محدود کننده آزادی: شامل ممنوعیت از اشتغال به کسب یا شغل یا حرفه معینی؛... . اقدامات تأمینی مالی و غیره: شامل ضبط اشیاء خطرناک؛... انتشار حکم». از این رو، اقدامات تأمینی با سه هدف «تربیتی»، «مراقبتی» و «درمانی» و به سه نحو کلی انجام می‌گیرد که عبارتند از: «اقدامات تأمینی سالب آزادی»، «اقدامات تأمینی محدودکننده آزادی» و «اقدامات تأمینی مالی و غیره». اقدامات مزبور، از حیث در نظر گرفتن اصلاح یا بازپروری و خارج کردن بزهکار از حالت اضطراب و... در دو دسته قرار می‌گیرند: ۱) اقدامات تأمینی با خصوصیت تربیتی که شامل اقدامات درمانی، امدادی -توأم با سرپرستی و ارائه‌ی رهنمودهای لازم -، مراقبتی و... می‌گردد. ۲) اقدامات تأمینی با خصوصیت خنثی‌کننده که برای دفاع و صیانت از جامعه در برابر خطر و ضرر بزهکاران و دور نگه داشتن آنها از اجتماع بکار گرفته می‌شوند^{۶۲۳}. در این میان، «انتشار حکم محکومیت» که بی‌تردید یکی از شیوه‌های «تشهیر»

۶۲۱ فاضل لنکرانی، جامع المسائل (فارسی)؛ ج ۱، ص ۲۳۵.

۶۲۲ همان.

۶۲۳ قاسمی، اقدامات تأمینی و تربیتی در حقوق کیفری ایران، ص ۱۱۰.

است، جزو دسته‌ی اخیر، به شمار آمده است. زیرا مشخصات فرد، سمت یا عنوان، جرایم ارتكابی و نوع و میزان مجازات محكوم‌علیه، در یکی از روزنامه‌های کثیرالانتشار و عنداللزوم یکی از روزنامه‌های محلی منتشر شده و در اختیار سایر رسانه‌های عمومی گذاشته می‌شود و به اذعان برخی از حقوق‌دانان^{۶۲۴}، «هدف از انتشار حکم، شناساندن بزه‌کاران به مردم و نوع فعالیت آن‌ها و آماده کردن غیر مستقیم جامعه برای رویارویی با خطرهایی است که امنیت آن را تهدید می‌کند» و این همان «تشهیرِ فقهی» است. عبدالقادر عوده، در این رابطه می‌آورد: «در زمانهای گذشته، تشهیر به روش فریادزدن در بازارها و معابر عمومی و با صدای بلند جرم و گناه مجرم را اطلاع رسانی کردن، بوده است اما در عصر کنونی، می‌تواند به روش انتشار حکم در روزنامه‌ها یا چسباندن آن در معابر عمومی صورت پذیرد»^{۶۲۵}. این امر، نسبت به بزه‌کاران، جنبه‌ی بازمانی و بی‌اثرسازی دارد. همچنین، روشن گردید که «مجازات» با «اقدامات تأمینی (تربیتی، مراقبتی، درمانی)»، متفاوت می‌باشند. زیرا اقدامات تأمینی، به رغم وجه مشترکی که از حیث دفاع و حمایت از جامعه، با مجازاتها دارند؛ مع ذلک چون آمیخته با رنج و تعب متهم نبوده، از مفهوم مجازات خارج هستند^{۶۲۶}. از سوی دیگر، با اینکه هم مجازات و هم اقدامات تأمینی، هر دو پس از ارتكاب جرم توسط مجرم، در مورد او جاری می‌شود اما باید دقت کرد که هدف از مجازاتها، عقوبت بزه‌کار به خاطر همان جرم رخ داده، می‌باشد اما اجرای تدابیر و اقدامات تأمینی، نه برای همان جرم رخ داده بلکه به محض مشاهده‌ی حالت خطرناک در او و برای جلوگیری از ارتكاب مجدد جرم در آینده و پیشگیری از وقوع جرم در جامعه و تأمین آن از خطر مجرمین، صورت می‌پذیرد. در کل، همه‌ی اقدامات تأمینی با هدف «پیشگیری از ارتكاب مجدد جرم، خواه با تربیت و درمان مجرم و خواه با خنثی‌سازی زمینه و بستر ارتكاب»، صورت می‌-

۶۲۴ اردبیلی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۱۹۲.

۶۲۵ عوده، التشریع الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، ج ۲، ص ۲۶۶: «و كان التشهير يحدث قديماً بالمناداة علی المجرم بذنبه فی الأسواق والمحلات العامة حیث لم تكن هناك وسیلة أخرى، أما فی عصرنا الحاضر فالتشهير ممكن بإعلان الحكم فی الصحف أو لَصقه فی المحلات العامة».

۶۲۶ گلدوزیان، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، ص ۲۸۳؛ استفانی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۶۱۰.

پذیرد^{۶۲۷}. پس می‌توان گفت «تنها هدف اقدامات تأمینی، پیشگیری از وقوع جرم است»^{۶۲۸} و رنج و سختی حاصل از این اقدامات در برخی اوقات، مطلوب بالذات قانونگذار نیست^{۶۲۹}.

۴- ۱- تبیین نظریه‌ی «اقدام تأمینی» بودن تشهیر

برخی بر این باورند که تعریف و تشهیر فرد در امور کیفری، جزو اقدامات تأمینی است نه حد و نه تعزیر. البته، حقوق‌دانان، ماهیت اقدام تأمینی معرفی عمومی مجرم را بیشتر، از بُعد انتشار حکم محکومیت قطعی و اطلاع‌رسانی عمومی او از این راه، پی‌گیری نموده‌اند^{۶۳۰} اما به هر حال، اعلام عمومی و انتشار حکم مجرم به عنوان اقدامی تأمینی، مورد قبول اکثر حقوق‌دانان در کشورهای غربی و اسلامی قرار گرفته است و جنبه‌های تأمینی و اصلاحی و پیشگیری بر آن مترتب دانسته‌اند^{۶۳۱}. از سوی دیگر نیز، همچنان که پیش از این توضیح داده شد، «اقدام تأمینی» تعبیر نوینی است که نمی‌توان وجود آن را در کلام فقیهان غیرمعاصر، انتظار داشت اما مترادف دقیقی برای تعبیر بکار رفته در کلام ایشان، در خصوص «تشهیر»، می‌باشد. علامه حلّی، در تشریح عقوبت مترتب بر «کلاهبرداری»، «تشهیر» او را به صورت جداگانه و در کنار «تعزیر» وی و «ضمانتش نسبت به جبران خسارت وارده»، آورده و می‌گوید: «محتال و کلاهبرداری که اموال مردم را با حيله و نیرنگ، جعل اسناد و

۶۲۷ استفانی، همان، صص ۶۱۲-۶۱۱.

۶۲۸ اردبیلی، همان، ص ۱۳۵؛ استفانی، همان، ص ۶۱۰؛ رحمانی (دکتر)، الوجیز فی القانون الجنائی العام، ص ۲۵۹.

۶۲۹ رحمانی (دکتر)، همان.

۶۳۰ پرویز صانعی، حقوق جزای عمومی، (تهران: انتشارات گنج دانش، ۱۳۷۱ش)، ص ۲۳۹؛ سمیر عالییه (دکتر)، اصول قانون العقوبات - القسم العام، (بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ۱۹۹۶م)، ص ۴۲۹؛ مصطفی (دکتر)، اصول قانون العقوبات، ص ۱۵۱؛ عبود السراج (دکتر)، شرح قانون العقوبات الاقتصادية فی التشريع السوري و المقارن، (سوریه: مطبوعات جامعة دمشق، ۱۹۹۶)، ص ۶۳؛ محسن رهامی (دکتر)، اقدامات تأمینی و تربیتی از نظر قرآن و سنت، (تهران: مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش)، ص ۹۱.

۶۳۱ عالییه (دکتر)، همان.

شهادت دروغین، به چنگ آورده باشد، به شیوه‌ای که حاکم، صلاح بداند، «تعزیر» شده و «به اندازه‌ی همان مقدار مالی که برداشته، غرامت می‌دهد» و «تشهیر» می‌گردد و «حدّ قطع انگشتان» در مورد او اجرا نمی‌شود^{۶۳۲}. پر واضح است که این فقیه امامی، «تشهیر» را جدا از «حدّ» و «تعزیر»، مطرح نموده و بدین ترتیب، بر غیریت آن، اذعان کرده است. ابن ادریس حلی نیز در مورد شهود زور، «تعزیر»، «تشهیر» و «مسئولیت پرداخت غرامت» را جداگانه، آورده و چنین می‌نویسد: «گفتیم که شاهدان زور، تعزیر می‌شوند و در شهر خود، تشهیر می‌گردند... و غرامت آنچه را که با شهادت خودشان تلف نموده‌اند، پرداخت می‌کنند»^{۶۳۳}.

ظاهر کلام ملا احمد نراقی حاکی از آن است که ایشان «تشهیر» شاهد دروغین را غیر از «تعزیر مصطلح» می‌دانند؛ که ما در اصطلاح حقوقی، از آن به «اقدام تأمینی» یاد می‌کنیم. شاهد این مدعا آنکه وی در بیان احکام مترتب بر جرم شهادت زور، «تشهیر» را جدای از «تعزیر» آورده و می‌نویسد: «واجب است که شاهد کذب، در وطن خود و اطراف آن، تشهیر شود تا مردم، از پذیرش مجدد شهادت او اجتناب ورزیده و خود نیز از ارتکاب چنین جرمی خودداری کنند. شاهد زور، همچنین باید به مقداری که حاکم صلاح بداند، تعزیر شود»^{۶۳۴}. این همه، در حالی است که نه شهادت زور و نه کلاهبرداری، هیچ یک، کیفر «حدّی» ندارند. علاوه بر آن، دیده می‌شود که ایشان هدف از تشهیر شاهد زور را، جلوگیری از تکرار جرم توسط شاهد کذب، با بستن راهها و زمینه‌های تکرار آن، اعلام می‌دارند؛ که با توجه به تعریف «اقدامات تأمینی» و اهدافی که قانونگذار با وضع این اقدامات و

۶۳۲ علامه حلی، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط - الحدیثة)، ج ۵، ص ۳۸۳: «و المحتال علی أموال الناس بالمکر و الخدیعة و تزویر الکتب و الرسائل الکاذبة و شهادة الزور و غیر ذلک، یعزّر و یعاقب بما یراه الإمام رادعا، و یغرم ما أخذه و یشهرّ، و لا قطع علیه».

۶۳۳ ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۵۳۱: «و قد قلنا ان شهود الزور یعزرون و یشهرون فی مصرهم، و کیفیة ذلک ان ینادی علیهم فی محلّتهم أو قبیلتهم، هؤلاء شهود زور، فاجتنبوهم و احذروهم، و یغرمون ما شهدوا به ان کان قد أتلّفوا بشهادتهم شیئا، علی ما بیّناه فی کتاب الشهادات».

۶۳۴ احمد نراقی، مستند الشیعة، ج ۱۸، ص ۴۳۲: «ثمّ إنّّه یجب تشهیر شاهد الزور فی بلده و ما حولها، لیجتنب شهادتهم و یرتدع غیرهم، و تعزیرهم بما یراه الحاکم».

تدابیر، دنبال می‌کند، به راحتی فهمیده می‌شود که «تشهیر» در راستای همان هدفی صورت می‌پذیرد که «اقدامات تأمینی»، با آن هدف، اجرا می‌گردد.

شیخ طوسی نیز در بیان عقوبت مترتب بر شاهد زور و در صراحت کامل، تشهیر را غیر از تعزیر دانسته و می‌گوید: «فإذا ثبت ذلك قطعا فالعقوبة التعزير و الشهرة؛ یعنی، وقتی کذب شاهد زور، به طور یقینی، احراز گردید، کیفر او عبارتست از (تعزیر) و (تشهیر)»^{۶۳۵}. و در جای دیگر نیز در مورد شاهد مزور می‌نویسد: «شایسته است که امام، شهود زور را تعزیر نموده و در بین اهل محل، تشهیرشان کند»^{۶۳۶}. صاحب کشف الرموز نیز در این رابطه می‌نویسد: «برای جلوگیری از تجرّی شاهد مزور، (تشهیر او) و نیز (تعزیر وی به میزانی که حاکم شرع تشخیص می‌دهد)، الزامی است»^{۶۳۷}. مشابه همین تعبیر را امام خمینی (ره) نیز داشته و می‌آورند: «واجب است که شاهدان دروغین، در وطن یا محله‌ی خودشان، «تشهیر» شوند تا مردم، از قبول شهادت او اجتناب ورزیده و خود نیز از ارتکاب آن جرم، خودداری کنند و حاکم، به نحوی که تشخیص می‌دهد، آنان را تعزیر می‌نماید»^{۶۳۸}.

در فقه عامه هم برخی از فقیهان، به صراحت، «تشهیر» را غیر از «تعزیر» دانسته‌اند. مرغینانی می‌نویسد که ابوحنیفه در چگونگی کیفر شاهد زور می‌گفت: «من شاهد زور را در فضای بازار تشهیر می‌کنم و تعزیر نمی‌نمایم»^{۶۳۹}. ابن مودود حنفی در این باره می‌نویسد: «و شاهد الزور یشهر و لا یعزر؛

۶۳۵ شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۸، ص ۱۶۴.

۶۳۶ همو، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۳۳۶: «و ینبغی للإمام أن یعزر شهود الزور و یشهرهم فی أهل محلّتهم».

۶۳۷ آبی (فاضل)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع؛ ج ۲، ص ۵۳۵: «تجب أن یشهر شاهد الزور و تعزیره بما یراه الامام علیه السلام حسما للجرأ».

۶۳۸ خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۴۵۴: «يجب أن یشهر شهود الزور فی بلدهم أو حیهم لتجتنب شهادتهم و یرتدع غیرهم، و یعزّره الحاکم بما یراه».

۶۳۹ برهان الدین علی الفرغانی المرغینانی، بدایة المبتدی فی فقه الإمام أبی حنیفة، (قاهرة: نشر مكتبة ومطبعة محمد علی صبح، بی تا)، ص ۱۵۸: «قال أبو حنیفة شاهد الزور یشهره فی السوق و لا أعزّره».

یعنی «شاهد زور»، «تشهیر» شده و «تعزیر» نمی‌گردد»^{۶۴۰}. سرخسی از فقیهان نامدار حنفی مذهب، در تشریح کیفرهای قابل اجرا در مورد شاهد زور و علت‌های آن می‌آورد: «تشهیر شاهد زور بدین خاطر است که او به مردم، معرفی شود تا به وی اعتماد نکنند و گواهی او را در مراتب بعدی نپذیرند و تعزیر وی بدین سبب است که او با گواهی زور، مرتکب گناه کبیره شده است چرا که شهادت مزورانه، از زمره‌ی بزرگترین گناهان کبیره می‌باشد»^{۶۴۱}. این نکته نیز قطعی است که، همچنانکه پیشتر اشاره گردید، برای شاهد زور، «حد»، مترتب نیست^{۶۴۲}. زرکشی، از فقهای متقدم مذهب حنبلی در تبیین کیفرهای مترتب بر شاهد زور، عبارتی دارد که به روشنی، گویای ماهیت غیرتعزیری تشهیر می‌باشد. او در این رابطه می‌نویسد: «هر کس عمداً شهادت زور دهد، تأدیب شده و در جایی که او را می‌شناسند، نگهداشته و به عنوان شاهد زور، معرفی می‌شود. اما تأدیب او به دلیل تبعیت از عمر بن خطاب است و نیز بدین سبب که مرتکب گناهی شده که نه حد دارد و نه كفاره اما برای مردم، موجب ضرر بوده است همچنان که در مورد سب و دشنام، چنین می‌شود بلکه در اینجا به طریق اولی باید چنین کرد. و بنا بر تشخیص حاکم، با تازیانه یا زندان یا برهنه کردن سر و همانند آن، تأدیب می‌شود و اما متوقف ساختن او در محل‌هایی که او را می‌شناسند بدین خاطر است که مردم او را شناخته و خود را از او برحذر دارند»^{۶۴۳}. با کمی دقت در کلام این فقیه، دوگانگی بین تعزیر و تشهیر از نگاه ایشان به روشنی قابل فهم است زیرا وی، تعزیر شاهد زور به روش ضرب تازیانه یا حبس یا هر شیوه‌ای که حاکم شرع تشخیص دهد را از تشهیر چنین مجرمی جدا کرده و در ادامه نیز مستقلاً به فلسفه‌ی هر یک از این دو دسته واکنش کیفری، پرداخته‌اند.

۶۴۰ ابن مودود الموصلی (حنفی)، الاختیار لتعلیل المختار، ج ۱، ص ۲۳.

۶۴۱ سرخسی (حنفی)، المبسوط، ج ۱۶، ۱۲۷: «بقی حکم التعزیر و التشهیر بأن یطاف به ثم التشهیر لإعلام الناس حتی لا یعتمد وإشهاده بعد ذلک والتعزیر لارتکابه کبیره فشهاده الزور من أعظم الکبائر».

۶۴۲ ابن مودود الموصلی (حنفی)، همان، ج ۲، ص ۱۵۶؛ ابن نجیم (حنفی)، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۷، ص ۱۲۵.

۶۴۳ زرکشی (حنبل)، شرح الزرکشی علی متن الخرقی، ج ۷، ص ۳۸۸.

پس به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که از نگاه بسیاری از فقهای عامه و خاصه، «تشهیر» شاهد زور، نه «تعزیر مصطلح» است و نه «حدّ». بلکه نوعی دیگر از پاسخ‌های کیفری پیشگیرانه و غیرمجازات‌ی به این جرائم است که در نظام حقوق کیفری کنونی از آن به «اقدام تأمینی» یاد می‌شود. قبل از این هم گفته شد که قانون جدید مجازات اسلامی ایران (مصوب ۹۲) «انتشار حکم محکومیت در رسانه‌های محلی یا ملی» را جزو «تعزیرات درجه شش» قلمداد کرده و در ماده ۱۹، ۲۰ و ۲۳، از آن به عنوان «مجازات تعزیری اصلی و نیز تکمیلی» یاد کرده است. این در حالی است که قانونگذار ایران، در قانون اقدامات تأمینی، از همین امر یعنی «انتشار حکم محکومیت» با عنوان «اقدام تأمینی» نام می‌برد.

برای اثبات نظریه‌ی «اقدام تأمینی» بودن تشهیر، علاوه بر ظاهر کلام اندیشمندانی که آورده شد، می‌بایست به نصوص فقهی که در باب «تشهیر مجرم» و «علت آن» وارد شده‌اند رجوع کرده و آنها را مورد مذاقه قرار داد. در منابع فقه اسلامی، به جواز «تشهیر مجرم» در موارد زیادی از جمله «کذب‌کننده»، «زناکار»، «شاهد زور»، «قواد» و دیگر موارد، اشاره شده است که در میان آنها، «تشهیر شاهد زور» مورد اتفاق همه‌ی مکاتب فقهی اسلامی است. در روایات امامیه، در مجموع، سه روایت درباره‌ی مشروعیت تشهیر شاهد زور، وارد شده است که یکایک آنها پیش از این در فصل اول و به اقتضای بحث، از حیث سندی و دلالتی، به تفصیل بخشهای سه‌گانه‌ی مفاد آن، شرح داده شد به همین دلیل از تکرار آنها خودداری می‌نماییم اما به اختصار می‌گوییم: یکی از روایات دال بر این امر، به طرق مختلف، از سماعة بن مهران از امام صادق (ع) نقل شده است^{۶۴۴} که به دلیل توثیق سلسله‌ی راویان آن، موثقه‌ی سماعة نامیده شده است. به نحوی که دانشمند رجالی معاصر، آیت‌الله خوئی (ره)، این روایت را «معتبر» می‌داند^{۶۴۵} و مجلسی اول، مجلسی دوم و محدثان و فقیهان دیگری نیز این روایات را

۶۴۴ شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۹، ح ۳۳۳۲؛ همو، عقاب الأعمال، ص ۲۶۹، ح ۴؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۳، کتاب الشهادات، باب ۱۵، ح ۱؛ کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۴۳: «شهود الزور یجلدون حدّاً و لیس له وقت، ذلک إلی الإمام، و یطاف بهم حتی یعرفوا و لا یعودوا. قال: قلت: فإن تابوا و أصلحوا تقبل شهادتهم بعد؟ قال: إذا تابوا تاب الله علیهم و قبلت شهادتهم بعد».

۶۴۵ خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۴۱۹.

«الموثق» خوانده‌اند^{۶۴۶}. روایت دوم از غیاث بن ابراهیم است که از امام صادق(ع) و ایشان نیز از پدرشان امام باقر(ع) سیره‌ی امیرالمؤمنین علی(ع) را در برخورد با شاهدان زور و تشهیر آنان بیان کرده‌اند^{۶۴۷}. این روایت نیز «موثق» دانسته شده^{۶۴۸} و به همین دلیل به موثقه‌ی غیاث بن ابراهیم نامیده شده است. روایت سوم، هم روایت عبدالله بن سنان از امام صادق(ع) است که در طریق آن ضعف وجود دارد^{۶۴۹} لیکن این روایت، از دو طریق دیگر، از سماعة بن مهران هم عیناً نقل شده است که طرق آن، موثق می‌باشد^{۶۵۰}.

۶۴۶ مجلسی اول(محمد تقی)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۶، ص ۱۶۳ و ج ۱۰، ص ۲۲۲؛ محمد باقر بن محمد تقی اصفهانی(مجلسی دوم)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، دوم، (تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴ق)، ج ۲۳، ص ۳۷۸؛ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص ۲۵۲؛ نراقی، مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۱۸، ص ۱۸۰.

۶۴۷ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۸۰، ح ۷۷۰؛ شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۹، ح ۳۳۳۳؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۴، کتاب الشهادات، باب ۱۵، ح ۳: «أَنَّ عَلِيًّا(عليه السلام) كَانَ إِذَا أَخَذَ شَاهِدَ الزَّوْرِ، فَإِنْ كَانَ غَرِيبًا بَعَثَ بِهِ إِلَى حَيِّهِ، وَإِنْ كَانَ سَوْقِيًّا بَعَثَ بِهِ إِلَى سَوْقِهِ فَطِيفَ بِهِ، ثُمَّ يَحْبِسُهُ أَيَّامًا ثُمَّ يَخْلِي سَبِيلَهُ».

۶۴۸ مجلسی اول، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه؛ ج ۶، ص ۱۶۳؛ محمد باقر بن محمد تقی اصفهانی(مجلسی دوم)، ملاذ الأخبار فی فهم تهذیب الأخبار، اول، (قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی(ره)، ۱۴۰۶ق)، ج ۱۰، ص ۱۶۶؛ طباطبائی، ریاض المسائل (ط-الحديثه)؛ ج ۱۵، ص ۴۳۲؛ محمد فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة القضاء و الشهادات، (قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۰ق)، ص ۶۱۳؛ محمد مؤمن قمی، مبانی تحریر الوسيلة - القضاء و الشهادات، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، ۱۴۲۲ق)، ص ۷۳۶.

۶۴۹ شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۶۰ ح ۱۲۱؛ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۶۳، ح ۶۹۹؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۴، کتاب الشهادات، باب ۱۵، ح ۲: «إِنَّ شُهُودَ الزَّوْرِ يَجْلُدُونَ جُلْدًا لَيْسَ لَهُ وَقْتُ، ذَلِكَ إِلَى إِمَامٍ، وَ يَطَافُ بِهِمْ حَتَّى يَعْرِفَهُمُ النَّاسُ، وَ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى «وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»، قُلْتُ: بِمَ تَعْرِفُ تَوْبَتَهُ؟ قَالَ: يَكْذِبُ نَفْسَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْأَشْهَادِ حَيْثُ يَضْرِبُ وَ يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ، فَإِذَا هُوَ فَعَلَ ذَلِكَ فَثُمَّ ظَهَرَتْ تَوْبَتُهُ». در کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۶۰ ح ۱۲۱، به جای «جلد»، «حداً» آمده است.

۶۵۰ کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۴۱؛ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۱۴۴: «سَأَلْتُهُ عَنْ شُهُودِ الزَّوْرِ قَالَ فَقَالَ يَجْلُدُونَ حَدًّا لَيْسَ لَهُ وَقْتُ وَ ذَلِكَ إِلَى إِمَامٍ وَ يَطَافُ بِهِمْ حَتَّى يَعْرِفَهُمُ النَّاسُ وَ أَمَّا قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» قَالَ قُلْتُ كَيْفَ تَعْرِفُ تَوْبَتَهُ قَالَ يَكْذِبُ نَفْسَهُ عَلَى رُؤُوسِ النَّاسِ حَتَّى يَضْرِبَ وَ يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ وَ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ ظَهَرَتْ تَوْبَتُهُ».

لازمه‌ی اثبات ادعای اقدام تأمینی بودن تشهير، دقت در بخش دوم و قسمت اصلی و شاهد بحث روایات فوق‌الذکر، است که در آن آمده است: «و یطاف بهم حتی تعرفوا فلا یعودوا» [تعرفهم الناس].^{۶۵۰} این بند از احادیث باب، ناظر به ضرورت تشهير شاهد زور و همچنین علت این ضرورت بوده و بیانگر این نکته است که شاهد مزور و فریبکار، می‌بایست در میان عموم مردمی که با او در تعامل هستند، گردانده شود تا به آنها معرفی و شناسانده گردد و این آگاهی و شناخت عمومی، سبب خواهد شد که مردم، خود را از او و فریبش، برحذر دارند و نگذارند گواهی مزورانه‌ی خود را دوباره تکرار کند و آنها را نیز قربانی حیل‌های خود سازد. این امر، در پی دستور شارع مقدس، مبنی بر عدم پذیرش گواهی چنین افراد فریبکاری است که در آیه‌ی ۴ سوره‌ی نور آمده و می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ و کسانی که زنان پاکدامن را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد (بر مدعای خود) نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید و شهادتشان را هرگز نپذیرید و آنها همان فاسقانند».

به هر روی، حکم موجود در این دسته از اخبار، منصوص‌العله است و در ذیل دو روایت اول، یعنی موثقه‌ی سماعه و روایت عبدالله بن سنان، «علت حکم به تشهير» نیز بیان شده است. بدین ترتیب که در روایت عبدالله بن سنان، حضرت صادق (ع) علت گرداندن مرتکب شهادت زور در ملأ عام و معرفی عمومی وی را «شناساندن او به مردم»، و در روایت سماعه، نیز که ذیل آن، در کتاب «الکافی» کلینی با «فاء سببیت»^{۶۵۱} و به صورت «حَتَّى يُعْرِفُوا فَلَا يَعودُوا» آمده است، آن حضرت، علت این امر را «شناساندن او به مردم» به منظور «بازداری وی از تکرار مجدد ارتکاب آن جرم»، اعلام می‌نماید. یعنی از نگاه آن حضرت، تشهير شاهد مزور و مرتکب گواهی فریبکارانه و دروغین، از آن جهت، ضروری بوده و جواز شرعی می‌یابد که چنین افراد دگرگون‌ساز حقیقت و فریبکار و نیز خطر «زور و فریب» موجود در آنها، توسط مردم، شناسایی شود (حتی يُعرفوا) و این شناخت عمومی، زمینه‌ای فرصت‌سوز برای آنها گردد تا نتوانند با تکیه بر عدم شناخت مردم نسبت به آنها و با فریبکاری مجدد،

۶۵۱ فاء عاطفه، در سه معنا بکار می‌رود که یکی از آنها، «سببیت» است (جمعی از اساتید حوزه، مغنی‌الادیب، سوم، قم: نشر أدباء، ۱۳۸۸ ش)، ص ۱۳۷).

دیگر افراد را قربانی جرم شهادت مزورانه و حيله‌گرانه‌ی خویش سازند و جرم خود را تکرار نمایند(فلاعودوا).

این نکته نیز نیازمند توضیح نمی‌باشد که از جمله‌ی اصول و قواعد مسلم، آن است که زمانی که شارع مقدس به «علت» حکم، تصریح کرده باشد، می‌توان آن حکم را به موضوعات مشابه نیز تسری داد و به اصطلاح «العلّة تعمّم و تخصّص؛ علّت حکم، دایره‌ی حکم را گسترده یا تنگ می‌کند»^{۶۵۲}. کافیهست که مقدمات حکمت، یعنی «امکان اطلاق و تقیید، در مقام بیان بودن، عدم قرینه، عدم انصراف، عدم قدر متیقن در مقام تخاطب»، احراز گردد؛ که در این صورت می‌توان به علت منحصره بودن «علت منصوص» و اینکه حکم موجود، دایره مدار آن بوده و نیز علت یادشده، عمومیت دارد، پی‌برد و به دنبال آن، به تعمیم همان علت به موارد مشابه، دست زد^{۶۵۳}. بر این مبنا، از کنار هم نهادن این قبیل روایات که به «علت حکم به تشهیر شاهد زور» در آنها تصریح شده و با عنایت به اینکه، برخلاف ظاهر روایات مورد اشاره، که موضوع در آنها شهادت زور می‌باشد، موضوع واقعی و حقیقی حکم به تشهیر در آنها «سوء استفاده از عدم آگاهی مردم و فریب آنان از این طریق» است نه خصوص شهادت زور؛ از این رو، حکم یادشده، قابل تعمیم به موارد مشابه دیگر نیز می‌باشد.

بدین ترتیب، این نتیجه، حاصل می‌شود که هدف از تشهیر و معرفی عمومی مجرم، «جلوگیری از تکرار مجدد جرم توسط آن مجرم فریبکار و مزور، جهت کاهش فرصت بزه‌کاری وی و نیز اخطار به بزه‌دیدگان بالقوه» است تا خود را از خطر آسیب‌رسانی وی، مصون بدارند و این همان هدفی است که اقدامات و تدابیر تأمینی، برای تحقق آنها، در حقوق کنونی، تدوین یافته و مقرر شده‌اند. بر همین اساس می‌بینیم که شیخ مفید می‌نویسد: «واجب است که شاهد زور به کمتر از مقدار حدّ مجازات شود و برای حاکم، سزاوار است که او را در شهر، تشهیر کند تا مردم وی را به شاهد زور بودنش بشناسند.

۶۵۲ خوئی، تحریرات فی الأصول، ج ۵، ص ۱۴۱-۱۳۹؛ ایروانی، حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۳۰؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۱۷۷.

۶۵۳ خوئی، همان؛ محمدرضا مظفر، اصول الفقه، (قم: انتشارات اسماعیلیان، بی‌تا)، ج ۲، ص ۲۰۰.

بدین ترتیب، سخنی از او پذیرفته نشده و برای گواهی گرفتن، به او رجوع و توجه نمی‌شود. مسلمانان از او دوری گزیده و برحذر می‌شوند»^{۶۵۴} و از میان فقهای عامه نیز عمرانی شافعی، پس از نقل دلیل روایی تشهیر گواه زور، در مورد دلیل دوم معرفی عمومی وی می‌آورد: «همچنین بدین خاطر تشهیر می‌شود که وقتی وضعیت او مشهور گردد، مردم از شاهد گرفتن او اجتناب می‌ورزند اما اگر مشهور نشود، مردم فریب او را خورده و گواهی‌اش را می‌پذیرند»^{۶۵۵}. از این رو، می‌توان مدعی شد که «تشهیر، در ساختار فقه اسلامی، یک (مجازات) نیست بلکه (تدبیری) است در جهت (پیشگیری از تکرار جرم، با خنثی‌سازی زمینه‌های ارتکاب آن در آینده)». یعنی، «تشهیر»، یک واکنش کیفری پیش‌نگرانه و ناظر به آینده است و مختص شهادت زور نمی‌باشد. البته، آنچنان که برخی از محققین اذعان داشته‌اند، «تناسب حکم و موضوع و علت و معلول» در موثقه‌ی سماعه و غیاث بن ابراهیم و دیگر احادیث باب، به عنوان قرینه‌ی حالیه، مانع از عمل به اطلاق عنوان «شاهد زور» شده و ایجاب می‌کند که مسأله را از باب مشتقات اصولی، و به شکل «حرفه و ملکه» دریاوریم^{۶۵۶}. با این توضیح که، الفاظ روایات دال بر تشهیر شاهد زور، به اطلاق ظاهری خود دلالت دارد که هر کس و لو برای بار اول، شهادت زور داده و موجب خسارت مالی یا جانی یا عرضی شده باشد، می‌بایست برای همه‌ی افراد مرتبط با او، معرفی عمومی شود. اما باید توجه داشت که بنابر نظر دانشمندان اصولی^{۶۵۷}، زمانی یک لفظ به ظاهر مطلق، افاده‌ی اطلاق می‌کند که مقدمات حکمت، درباره‌ی آن فراهم گردد و یکی از مقدمات حکمت، نبود قرینه مقالیه یا مقامیه، بر خلاف اطلاق لفظ است. در حالی که در روایات یادشده، تناسب حکم و موضوع، یعنی نسبت میان ضرورت معرفی عمومی و شهادت زور، به عنوان قرینه‌ی حالیه، مانع از ظهور اطلاقی عنوان «شاهد زور» شده و حاکی از آن است که شاهد زور، تنها اگر به صورت مکرر و عادت‌کرده، به ارتکاب شهادت زور دست زند و به اصطلاح، نشانگر وجود

۶۵۴ شیخ مفید، المقنعة، ص ۷۹۵.

۶۵۵ العمرانی الیمینی (شافعی)، البیان فی مذهب الإمام الشافعی، ج ۱۳، ص ۳۰۶.

۶۵۶ مکارم شیرازی، خارج فقه (کتاب الحدود و الدیات)، جلسه ۳۰۶.

۶۵۷ محمدکاظم آخوندخراسانی، کفایة الأصول، (نجف: مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۰۹)، ص ۲۴۷؛ مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۸۴.

«حالت خطرناک» در او باشد، می‌بایست برای عموم افرادی که با او مراوده دارند، شناسانده شود تا در دام فریبکاری و حقیقت‌پوشی وی نیافتند؛ اما در مورد شاهد زوری که برای بار اول، مرتکب چنین جرمی شده و خسارتی مالی، جانی یا عرضی به بار آورده است، چنین ضرورتی احساس نمی‌شود. به طور کلی، «حکم شرعی دارای مناسبت‌ها و مناط‌هایی است که به صورت ارتکازی در ذهن عرف موجود است و به سبب آن، به هنگام شنیدن دلیل، تخصیص و یا تعمیم، بر ذهن پیشی می‌گیرد و این انسباقت و تبادرات، حجت است چون برای دلیل، ظهور ایجاد می‌کند و هر ظهوری نیز مطابق قاعده‌ی حجیت ظهور، حجت است»^{۶۵۸}. این برداشت از تناسب حکم و موضوع یادشده، جزو «بدیهیات اولی»^{۶۵۹} است که عقل، آن را ذاتاً و بدون نیاز به سبب و دلیل بیرون از خود آن امر تلقی شده، تصدیق می‌کند و در این امر و امور مشابه آن، نفس تصور موضوع و محمول و توجه به نسبت میان آن دو، برای تصدیق و اذعان به آن، کفایت می‌کند. بدین شرح که، در کل، گاهی حکم به موضوعی تعلق می‌گیرد که مدلول آن کلی و فراگیر است، اما عرف به این دلیل که میان حکم و کلیت موضوع، سازگاری نیست آن حکم را بر بعضی از مصادیق آن ثابت می‌نماید و حکم را تخصیص و تقیید می‌زند. چنین برداشت عرفی‌ای از ظاهر الفاظ کلام، جزو قرائن حالیه قلمداد شده و از لحاظ تاثیر در ظهور اطلاق سخن، به منزله‌ی قرینه‌ی متصل می‌باشد که از باب حجیت ظواهر، دارای اعتبار و حجیت است^{۶۶۰}. بدین ترتیب، از نگاه علم اصول فقه، عنوان «شاهد زور» لفظ مشتقی خواهد شد که از لحاظ مبدأ، جزو ملکات و عادات، به شمار خواهد آمد. پس باید چنین بگوئیم که مراد از عنوان «شاهد زور» در این روایات، به عنوان یکی از مصادیق مشتق اصولی، «شاهد زوری است که عادت به شهادت زور دارد و برای بار دوم مرتکب آن شده است» و بدین ترتیب، کیفر

۶۵۸ سید محمد باقر صدر، دروس فی علم الأصول، (بیروت: دار المنتظر، ۱۴۰۵ق)، ج ۲، ص ۹۶.

۶۵۹ علامه محمد رضا مظفر، المنطق، مترجم: علی شیروانی، (قم: دارالعلم، ۱۳۸۹ش)، ج ۲، ص ۱۲۹.

۶۶۰ محمدحسین نائینی، اجود التقریرات، (قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ش)، ج ۲، ص ۱۴۰؛ همو، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق)، فوائد الأصول، ج ۴، ص ۵۸۶-۵۸۵؛ مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۹۹؛ روح‌الله موسوی خمینی، الرسائل، (قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۵ق)، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ابوالقاسم موسوی خوئی، دراسات فی علم الاصول، (قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹ق) ج ۴، ص ۱۶۱؛ همو، الهدایة فی الاصول، (قم: مؤسسه صاحب الامر، ۱۴۱۷ق)، ج ۴، ص ۱۵۱.

«تشهیر» را در مورد آن شاهد زوری، مشروع بدانیم که ارتکاب چنین جرمی برای وی، عادت و ملکه شده است نه هر شاهد زوری^{۶۶۱}. لازم به تذکر است که در حقوق موضوعه و در بحث اقدامات تأمینی، از «تکرار جرم برای بار دوم و بیشتر»، به «وجود حالت خطرناک در مجرم»، نام می‌برند^{۶۶۲} و لذا با ادبیات حقوقی معاصر، آن شاهد زوری می‌بایست تشهیر شود که به خاطر تکرار دوباره‌ی جرم شهادت مزورانه، «مجرم خطرناک» قلمداد گردد.

باید گفت که بر اساس همین «تعلیل» بیان شده در روایات فوق، یعنی تعلیل به «جلوگیری از بزه‌دیدی سایر مردم»، و اطلاق آن است که می‌بینیم برخی از فقیهان، برای «کلاهبرداری» و نیز برای «تدلیس‌گر»، همین کیفر «تشهیر» را جاری دانسته‌اند؛^{۶۶۳} در حالی که در روایات، به «تشهیر» کلاهبردار و تدلیس‌گر، اشاره نشده است. سبب این تعمیم، آن است که در همه‌ی این موارد نامبرده و موارد مشابه آن، فرد مجرمی با تکیه بر اعتماد عمومی و تنها به دلیل عدم شناخت مردم نسبت به وی، به کرات، آنان را فریب داده و بزه‌دیده می‌سازد. در همین راستا و با توجه به شمولیت تعلیل یادشده در روایات باب، «قاعده‌ی فقهی - جزائی تشهیر»، با مفاد «ضرورت معرفی عمومی مجرم خطرناک، در موارد فریبکاری، تزویر و سوء استفاده از عدم آگاهی و اعتماد مردم، جهت توان‌گیری از مجرم و کاهش فرصت مجدد بزه‌دیده‌سازی»، قابل تأسیس خواهد بود.

بخش‌نهایی احادیث مورد مطالعه، یعنی عبارت «و تلا قوله تعالى و لا تقبلوا لهم شهادة أبداً و أولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا»، قلت: بم تعرف توبته؟ قال: يكذب نفسه على رؤوس الأشهاد حيث يضرب و يستغفر ربه عزوجل، فإذا هو فعل ذلك فثمَّ ظهرت توبته» نیز بیانگر راهکار جبران حیثیت از دست رفته‌ی این دسته از مجرمان در نگاه عموم افرادی که نزد آنان تشهیر شده و نحوه‌ی بازاجتماعی کردن ایشان است. این بخش از روایات باب، راه جبران قهری را توبه‌ی آشکار و در انتظار عمومی،

۶۶۱ مکارم شیرازی، خارج فقه (کتاب الحدود والديات)، جلسه ۳۰۶.

۶۶۲ اردبیلی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۱۳۶.

۶۶۳ شیخ مفید، المقنعة، ص ۸۰۵؛ ابن حمزه، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۴۲۳.

اعلام می‌نماید که در نظم حقوقی کنونی، اعاده‌ی حیثیت قانونی (قهری)، نهادی است که برای همین امر، اختصاص یافته است. لازم به تذکر است که در برخی موارد محکومیت قطعی و پس از تحمل مجازات برخاسته از آن، فرد محکوم، حق دارد که نسبت به حکم مجازات صادره از مقامات صالحه درخواست کند تا از وی اعاده‌ی حیثیت به عمل آید که از آن به «اعاده‌ی حیثیت قضائی» یاد می‌شود؛ اما در برخی موارد، اعاده‌ی حیثیت مستلزم درخواست نیست و زوال و اعاده‌ی حیثیت به صورت قهری و خود به خودی و به حکم قانون صورت می‌گیرد که «اعاده‌ی حیثیت قانونی» نامیده می‌شود.^{۶۶۴} این موارد به حکم قانون و احصاء آن در متن قانون، تعیین گردیده و در عمل، به صرف توبه و احراز تغییر در اعمال فرد محکوم، تحقق می‌یابد. بر همین اساس، برابر تبصره‌ی ۳ ماده‌ی ۱۵۵ قانون آیین دادرسی کیفری (مصوب ۱۳۷۸) «کسی که سابقه‌ی فسق یا اشتهار به فساد دارد چنانچه به منظور ادای شهادت توبه نماید تا احراز تغییر در اعمال او و اطمینان از صلاحیت و عدالت وی شهادتش پذیرفته نمی‌شود». پر واضح است که مطابق این تبصره، وقتی فردی تشهیر شده و در فرایند آن، خواه ناخواه، به فساد، اشتهار پیدا کرد، می‌تواند با ابراز توبه و پشیمانی در عمل و احراز آن توسط دادگاه، بدون نیاز به هیچ چیز دیگر، از خود، اعاده‌ی حیثیت نموده و سازگاری مجدد خود با جامعه را باز یابد و این همان مسئله‌ای است که در بخش پایانی روایات مورد بحث، بدان تصریح شده است.

ناگفته نماند که تتبع در اخبار و روایات عامه نیز نشانگر آن است که افزون بر اخبار دال بر تشهیر شهود زور در سیره‌ی امیرالمؤمنین علی (ع)^{۶۶۵} و دیگر خلفا و قضات منصوب از جانب ایشان^{۶۶۶}،

^{۶۶۴} گلدوزیان، بایسته‌های حقوق جزای عمومی، صص ۳۹۱ و ۳۹۶.

^{۶۶۵} أبوبکر أحمد بن الحسن البیهقی، السنن الکبری، (محقق: محمد عبد القادر عطا)، سوم، (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق)، ج ۱۰، ص ۱۴۲.

^{۶۶۶} أبو بکر عبد الرزاق بن همام الصنعانی، مصنف عبد الرزاق، (تحقیق: حبیب الرحمن الأعظمی)، دوم، (بیروت: المکتب الإسلامی، ۱۴۰۳ق)، ج ۸، ص ۳۲۶، ح ۱۵۳۹۴؛ بیهقی، السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۱۴۰؛ أبوبکر عبدالله بن محمد بن أبی شیبة العباسی الکوفی، المصنف فی الأحادیث والآثار، (تحقیق: کمال یوسف الحوت)، اول، (عربستان سعودی: مکتبة الرشد، ۱۴۰۹ق)، ج ۱۰، ص ۴۱، ح ۸۶۹۲ و ص ۵۸، ح ۸۷۶۲ و ۸۶۹۲.

چندین روایت از افراد گوناگونی در خصوص «مشروعیت تشهیر شاهد زور» وارد شده و بدانها استناد گردیده است که علت تشهیر شاهد مزور در آنها هم بیان شده است. از میان آنها می‌توان به روایت بهز بن حکیم، از پدرش و او از جدش اشاره کرد که از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اذْكُرُوا الْفَاسِقَ بِمَا فِيهِ يَحْذَرُهُ النَّاسُ؛ یعنی افراد فاسق را با یادکرد همان فسقی که مرتکب شده، به مردم معرفی کنید تا از آسیب او در امان بمانند». همچنان که مشهود است، اطلاق این روایت نیز شامل شاهد زور و دیگر افراد فریبکار متکی بر عدم آگاهی و شناخت عمومی و اعتماد آنان، می‌شود که با صراحت تمام، علت ضرورت معرفی عمومی چنین افرادی را پیشگیری از تکرار جرم و برحذر داشتن مردم از قربانی شدن توسط چنین انسانهایی، اعلام داشته است.

۴- ۲. آثار پذیرش نظریه‌ی «اقدام تأمینی» بودن تشهیر

با دقت در تعریف و نیز مجرای قانونی اقدامات تأمینی، روشن می‌گردد که اگر «تشهیر» را جزو «اقدامات تأمینی» بدانیم، که قول حق نیز با توجه به ادله‌ی پیش گفته و توضیحات بعدی، همین است، این امر بدین معنا خواهد بود که چنین کیفری، اولاً: فاقد جنبه‌ی تنبیهی و مجازاتی بوده و برخلاف باور برخی فقها^{۶۶۷} و حقوق‌دانان^{۶۶۸}، به عنوان یک مجازات ترذیلی و با هدف آسیب‌زنی به شهرت و آبروی محکوم در نزد دیگران، صورت نمی‌پذیرد بلکه تدبیری است که صرفاً جنبه‌ی تأمینی داشته و برای پیشگیری از بزه‌دیده‌سازی مجدد مجرم، صورت می‌پذیرد و ثانیاً: این نوع واکنش کیفری، فقط ویژه‌ی مجرمین خطرناک بوده و تنها در مورد افرادی قابل اجر می‌باشد که به دلیل عادت به بزه فریبکاری و سوء استفاده از عدم شناخت مردم نسبت به او، برای بار دوم یا بیشتر، مرتکب آن بزه شده است. یعنی، مجاری «تشهیر و اعلام عمومی مجرم» منحصر به جرائمی خواهد شد که مرتکبین آنها، «مجرمین خطرناک»، شناخته شده و «احتمال تکرار بیشتر ارتکاب جرم توسط آنان و آسیب زدن به

۶۶۷ شیخی‌زاده (حنفی)، مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر، ج ۳، ص ۳۰۵: «أَنَّ شَرِيحَ الْقَاضِي فِي زَمَنِ عُمَرَ وَ عَلِيٍّ كَانَ يُشْهَرُ بَأَنْ يَبْعَثَهُ إِلَى سَوْقِهِ أَوْ إِلَى قَوْمِهِ لِإِفْشَاءِ قَبَاحَتِهِ».

۶۶۸ استفانی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۶۸۴.

سایر مردمی که تا آن زمان، از سوی ایشان بزه ندیده‌اند»، وجود دارد و با این کار، «جان، مال و عرضشان، از آسیب او در امان خواهد ماند». دقت در آثار یاد شده از احتساب «تشهیر مجرمین خطرناک» در زمره اقدامات تأمینی، ما را به استفاده‌ی درست از این واکنش کیفری، رهنمون ساخته و موجب خواهد گردید که از این روش، در موارد نامناسب و غیرضروری و غیرشرعی، همچون معرفی مجرمین اتفاقی یا احساساتی و بزهکاران عاری از هر گونه حالت خطرناک، یا در جرایم غیرمتکی بر فریب و تزویر، اما مستوجب تعزیر تنبیهی، همانند سوء قصد به مقامات دولتی، اهانت به مقدسات، تخریب اموال تاریخی و فرهنگی، جرایم ناشی از تخلفات رانندگی و امثال این موارد، استفاده نشود. عدم توجه به این نکته‌ی مهم و اثرگذار، سبب شده است که در قوانین موضوعه‌ی برخی کشورهای اسلامی و غیراسلامی، از این نوع واکنش کیفری، به اشتباه، در مواردی غیرضروری و نامربوط همچون خرید و فروش رضایت‌مندانه‌ی اعضای بدن (ماده‌ی ۲-۵۱۱ و ۲۸-۵۱۱) و تعرض به مرده (ماده‌ی ۱-۲۲۵) در قانون مجازات فرانسه (الحاقی به موجب قانون ۱۲ ژوئن ۲۰۰۱)؛ محکومین به حبس ابد (ماده‌ی ۳۹ قانون مجازات لیبی)؛ همه‌ی جرائم از نوع جنایت (ماده‌ی ۶۷ قانون مجازات سوریه (مصوب ۱۹۴۹) و نیز قانون مجازات لبنان (۱۹۴۳) و نظیر این موارد، استفاده شود.

۴-۵. نظر برگزیده

به نظر می‌رسد که عبارات «حتی یعرفوا و لایعودوا؛ تا شناخته شده و تکرار نکنند» و «لیرتدع؛ تا مرتکب نشوند» و امثال آن در روایات دالّ بر تشهیر و کلام فقیهان، که به عنوان «علت حکم تشهیر» آمده است، بیانگر «اقدام تأمینی» بودن «تشهیر» می‌باشد. در مجموع، می‌توان گفت هر چند که برخی از فقیهان، در موارد گوناگون، از «تشهیر» به «تعزیر» یاد کرده‌اند نه اقدام تأمینی؛ اما همچنان که پیشتر اشاره گردید، باید توجه داشت که اصطلاح اقدامات تأمینی، اصطلاح نوینی است که ورود چنین تعبیری را در متون کهن و حتی متأخر فقهی نباید انتظار داشت بلکه می‌بایست دقت داشت که فقیهان، همه‌ی موارد غیر از «حد»، «کفار»، «قصاص» و «دیات» را «تعزیر» نامیده‌اند خواه جنبه‌ی مجازاتی داشته باشد و خواه صرفاً جنبه‌ی پیشگیری را دنبال نماید. اما خود ایشان، در میان تعزیرات، پس از ذکر چند مورد خاص، هدف از آن دسته‌ی خاص از تعزیرات را «عدم مجازات» و

صرفاً «تدبیری جهت بازداشتن مجرم از تکرار جرم» بیان کرده‌اند که همان هدفی است که اقدامات تأمینی، دنبال می‌کند. جالب توجه اینکه محقق اول در تعریف تعزیر آورده است: «هر آنچه که مجازات معینی داشته باشد، نامش حد است و آنچه که به این صورت نباشد تعزیر نام دارد»^{۶۶۹}. پرفسور محمود نجیب حسنی در این رابطه می‌نویسند: «در سیاست جنائی عصر کنونی، از آن دسته مجازات تعزیری که برای مقابله با حالت خطرناک مجرم و در جهت پیشگیری از وقوع جرم، اعمال می‌شود؛ با عنوان اقدامات تأمینی یا تدابیر بازدارنده (یاد می‌گردد)»^{۶۷۰}.

به هر حال، این اختلاف در آراء، ناشی از دشواری تفکیک کیفرهای تعزیری از یکدیگر می - باشد که نظریه‌ی «یگانگی مجازات و اقدامات تأمینی»^{۶۷۱}، در حقوق موضوعه‌ی کنونی نیز تکرار همین نگاه است؛ به نحوی که، دشواری تمیز بین مجازات و اقدامات تأمینی، دلیلی بر گرایش عده‌ی زیادی از صاحب‌نظران حقوق کیفری به عقیده‌ی یگانگی بین این دو نوع واکنش کیفری، شده است. زیرا همگی، تدابیری هستند که خواه به نحو ذاتی و خواه به نحو عرضی و ناخواسته، واجد دو خصیصه‌ی سرکوبنده و پیشگیرانه می‌باشند. بدین خاطر می‌بینیم که قانون مجازات فرانسه، مصوب ۱۹۹۲، با حذف اصطلاح اقدام تأمینی از قوانین قبلی، هیچ گونه تفکیکی بین مجازات‌ها و اقدامات تأمینی قایل نشده و بدین ترتیب نظام مجازاتهای واحد را برقرار ساخته است^{۶۷۲}. قانونگذار ایران نیز علی‌رغم اشاره به اقدامات تأمینی در ماده یک قانون مجازات جدید (مصوب ۹۲)، در ماده‌ی ۷۲۸ همان قانون، صریحاً به نسخ قانون اقدامات تأمینی ۱۳۳۹ اشاره کرده و نظام واحد مجازات‌ها را پذیرفته است. این قانون، در ماده‌ی یک چنین مقرر می‌دارد: «ماده ۱ - قانون مجازات اسلامی مشتمل بر جرائم و مجازاتهای حدود، قصاص، دیات و تعزیرات، اقدامات تأمینی و تربیتی، شرایط و موانع مسؤولیت

۶۶۹ محقق حلی، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، ص ۱۳۶: «کل ما له عقوبة مقدرة یسمی حداً و ما لیس كذلك یسمی تعزیراً».

۶۷۰ محمود نجیب حسنی، التشریع الجنائی الإسلامی، (مصر: بی‌نا، ۲۰۰۶م)، ص ۵۶.

۶۷۱ آقایی جنت‌مکان، حقوق کیفری عمومی، ج ۲، ص ۱۸۴.

۶۷۲ استفانی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۶۲۰.

کیفری و قواعد حاکم بر آنها است». در عین حال، در ماده‌ی ۷۲۸ می‌خوانیم: «ماده ۷۲۸ - کلیه‌ی قوانین و مقررات مغایر با این قانون از جمله قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ / ۸ / ۵، مواد (۶۲۵) تا (۶۲۹) و مواد (۷۲۶) تا (۷۲۸) کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی (تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده) مصوب ۱۳۷۵ / ۲ / ۳، قانون اقدامات تأمینی مصوب ۱۳۳۹ / ۱۲ / ۲ و قانون تعریف محکومیت‌های مؤثر در قوانین جزایی مصوب ۱۳۶۶ / ۲۶ / ۷ و اصلاحات و الحاقات بعدی آنها نسخ می‌گردد».

لازم به ذکر است که تعزیر را با نگرش‌های مختلف، به دسته‌های گوناگونی می‌توان تقسیم نمود؛ چنانچه، در تقسیم‌بندی متعارف، تعزیر را «بر اساس موضوعی که بر آن، آسیب وارد می‌کند»، به انواع مختلفی همچون: ۱ - مجازات‌های بدنی (تازیانه)؛ ۲ - مجازات‌های مالی (جریمه‌ی نقدی)؛ ۳ - مجازات حیثیتی و... دسته‌بندی می‌کنند. اما توجه به این نکته‌ی مهم که برخی از تعزیرات، اساساً، هدفی غیر از تنبیه، تأدیب و مجازات مجرم را دنبال می‌کند؛ ما را با دسته‌بندی جدیدی از تعزیرات، آشنا خواهد نمود. توضیح مطلب اینکه، با توجه به گستردگی دایره‌ی تعزیرات، در میان گونه‌های متنوع آن، با مواردی همچون تخریب ابزار یا مکان ارتکاب جرم^{۶۷۳} و تشهیر مجرم و همانند آن، مواجه می‌شویم که به قصد تحمیل فشار مالی به مجرم و جریمه‌ی مالی او یا به قصد تحقیر و مفتضح کردن شخصیت جانی، در مورد او اعمال نمی‌گردد بلکه تنها با هدف «از بین بردن زمینه‌ی تکرار جرم و خنثی‌سازی بستر ارتکاب مجدد آن در آینده»، اجرا می‌شود. در مقابل، تعزیراتی همچون حبس، سخت‌گیری از نظر غذا، جریمه‌ی نقدی، ممنوعیت شغلی، تبعید، منزوی کردن و...، به قصد تنبیه، مجازات و تحمیل نوعی فشار بدنی، مالی یا روانی و...، به مورد اجرا گذاشته می‌شود و از این رو، اعمال یک نوع تعزیر در قبال همه‌ی جرایم مستوجب تعزیر، با اشکال اساسی، مواجه است. حال، در نظام حقوق کیفری کنونی، از آن دسته تعزیرات که تنها با هدف «از بین بردن زمینه‌ی تکرار جرم و خنثی‌سازی بستر ارتکاب مجدد آن در آینده»، اجرا شده و وجهه‌ی غیرمجازاتی دارند؛ به «تدابیر بازدارنده» یا «اقدامات تأمینی»، تعبیر می‌شود.

۶۷۳ علی بن حسام الدین المتقی الهندی، کنز العمال، (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۹م)، ج ۵، ص ۴۸۸.

با این توضیحات روشن گردید که در متون فقهی، از «تشهیر» به عنوان یک مورد تعزیری بازدارنده و پیشگیرنده و عاری از جنبه‌ی مجازاتی، یاد شده است که دقیقاً مترادف با اصطلاح حقوق کیفری «اقدام تأمینی» بوده و هدف چنین اقداماتی را دنبال می‌کند. چرا که مطابق ماده یک قانون اقدامات تأمینی ایران، مصوب ۱۳۳۹، آمده است که: «اقدامات تأمینی عبارتند از تدابیری که دادگاه برای جلوگیری از تکرار جرم (جنحه و جنایت) درباره‌ی مجرمین خطرناک اتخاذ می‌کند». از این رو، هر جا که این خطر، احساس شود که مجرمی با تکیه بر حسن اعتماد مردم و عدم آگاهی آنان، جرم خود را در آینده نیز تکرار کرده و دیگران را هم بزه‌دیده خواهد نمود؛ «تدبیر تشهیر» در مورد او قابل اجراست و این کار موجب می‌گردد تا مجرم مورد اشاره، عملاً نتواند برای بار دیگر، مرتکب آن جرم شود (فلا یعودوا). در جهت اثبات همسان بودن تعبیر «تعزیر» در کلام فقیهان، با تعبیر «اقدام تأمینی» و برای نمونه، باید گفت در روایات عامه آمده است که حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) دستور دادند تا مکانی که در آن، خمر فروخته می‌شد، مصادره و سپس سوزانده و تخریب گردد^{۶۷۴}. در روایت دیگری نیز وارد شده است که امام علی (ع) دستور داد محلی را که اشخاص هرزه و بدکار جمع می‌شدند، خراب کنند^{۶۷۵}. حال، از این عمل آن حضرت، در برخی از متون فقهی با عنوان «تعزیر»، یاد شده است^{۶۷۶} در حالی که در نوشته‌های برخی از کارشناسان حقوق اسلامی، از همین امر به عنوان نمونه‌ای از «اقدامات تأمینی و بازدارنده» نام برده شده است^{۶۷۷}. قانونگذار ایران نیز چنین کاری را به عنوان یکی از موارد اقدامات تأمینی، شناخته و در ماده‌ی ۱۳ قانون اقدامات تأمینی ایران، مصادره و نابود کردن ابزار ارتکاب جرم را تجویز نموده است.

۶۷۴ تقی الدین أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، کتاب الحسبة «الحسبة و مسئولیة الحكومة الإسلامية»، (تحقیق: صلاح عزام، مصر: دار الشعب، ۱۳۹۶ق)، ص ۵۹.

۶۷۵ المتقی الهندی، کنز العمال، ج ۵، ص ۴۸۸.

۶۷۶ منتظری، دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامية، ج ۲، ص ۳۳۸.

۶۷۷ تامر عبدالفتاح، «التدابیر الاحترازیة و التشریع العقابی الإسلامی»، (بی‌جا: مجلة آفاق الشریعة، ۱۴۳۰ق)، ص ۱۲؛ نیز رک: رهامی (دکتر)، اقدامات تأمینی و تربیتی از نظر قرآن و سنت، ص ۱۰۱.

کوتاه سخن اینکه، اقدامات تأمینی ویژه‌ای از تعزیرات هستند که در مورد افراد خاصی از مجرمین و در موارد احتمال آسیب‌پذیری مجدد دیگر افراد جامعه، صورت می‌پذیرد. این تدابیر و اقدامات، ویژه‌ی مجرمین خطرناک که احتمال تکرار ارتکاب جرم توسط آنان، وجود دارد و در جهت تأمین جامعه و دورکردن دیگر افراد جامعه -علاوه بر بزه‌دیده- از خطر تعرض و بزه‌دیدگی توسط او، در موردشان اجرا می‌گردد. از میان این تدابیر و اقدامات پیشگیرنده و تأمین‌کننده، می‌توان «تشهیر» و «اعلام عمومی مجرم، برای شناساندن او به مردم در جهت در امان نگه‌داشتن خودشان از وی»، را نام برد. این امر در مورد هر کسی که در فساد و بزهکاری به جایی برسد که ضرورت داشته باشد مردم او را بشناسند تا فریبش را نخورند و به او اعتماد نکنند، اعمال می‌شود. چرا که بی‌گمان، لطمه زدن به شهرت مجرم حرفه‌ای و افشای ماهیت او و اخطار به بزه‌دیدگان بالقوه، می‌تواند فرصت بزهکاری آنان را کاهش داده، از او سلب توان کند و امنیت مردم را تأمین نماید. اساساً پیشگیری از جرم در اقدامات تأمینی، با یکی از سه طریق «اصلاح و تربیت»، «معالجه و درمان» یا «خنثی‌سازی و نظارت» انجام می‌پذیرد که در این میان، «تشهیر مجرمین خطرناک متکی بر فریب افکار عمومی و سوء استفاده‌گر از اعتماد مردم» در راستای روش اخیر، صورت گرفته و ابزاری برای تحقق آن خواهد بود.

فصل پنجم: راه‌ها و شیوه‌های تشهیر

یکی از پرسش‌های اساسی که در جوانب کیفر تشهیر، قابل طرح است اینکه، آیا شارع مقدس اسلام، کیفیت ویژه‌ای را برای اجرای عملی این کیفر، مد نظر داشته است و یا تحقق این امر، به هر شیوه‌ی منطبق با موازین اخلاقی و شرعی، می‌تواند صورت بپذیرد و محصور در یک راهکار بخصوص، نمی‌باشد؟ طرح این سؤال، از آنجا نشأت می‌گیرد که امروزه مشاهده می‌شود در برخی از موارد، فارغ از صحت یا عدم صحت استفاده از واکنش کیفری تشهیر در آن موارد، برای معرفی عمومی و تشهیر افراد، از شیوه‌های غیراخلاقی همچون پوشاندن لباس زنانه به مرد مجرم و گرداندن آن در ملا عام یا آویختن آفتابه از گردن او و چرخاندن وی در آن حالت، در جلوی دیدگان عموم و امثال این روش‌ها، استفاده می‌گردد. این در حالی است که مطابق اصل سی و نهم قانون اساسی کشور جمهوری اسلامی ایران، «هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده، به هر صورت که باشد، ممنوع و موجب مجازات است».

در پاسخ به پرسش فوق و در جهت طرح یک ضابطه‌ی کلی درباره‌ی شیوه‌ی تشهیر مجرمین، باید گفت که دقت در ماهیت کیفری تشهیر و مجاری منصوص یا مورد نظر فقیهان و ادله‌ی فقهی دالّ بر آنها، حاکی از این است که آنچه در اجرای کیفر تشهیر، مهم است، معرفی و اطلاع‌رسانی عمومی هویت مجرم و جرم و مجازات او به جمیع افراد است که در معرض بزه‌دیده‌سازی او قرار دارند. در یکی از روایات مربوط به تشهیر شاهد زور که بارها مورد طرح و بررسی قرار گرفته است، عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «شاهدان دروغین، به مقداری که حاکم، تشخیص بدهد،

تازیهانه خورده و گردانده می‌شوند تا مردم او را بشناسند»^{۶۷۸}. با کمی دقت در متن این حدیث، روشن می‌گردد که هدف از چرخاندن شاهد زور در میان مردم، معرفی او به آنان بوده است بنابراین، می‌توان با محور قرار دادن این هدف مورد نظر شارع، از هر شیوهی دیگری که ما را بدان واصل گرداند، استفاده نمود. از این رو، با رعایت موازین اخلاقی و شئون اسلامی، می‌توان به هر طریق ممکن، به این معرفی عمومی، دست زد و نمی‌توان شیوهی خاص و منحصر به فردی را برای اجرای آن، لحاظ نمود؛ بلکه به فراخور «پیشرفت امکانات ارتباط جمعی» و با ملاک قراردادن «گسترهی لازم برای شناساندن مجرم»، می‌توان از راههای نوینی همچون رسانه‌های گروهی تلویزیونی، اینترنتی، روزنامه‌ای و امثال آن نیز مدد گرفت. با محور قرار دادن نکته‌ی یادشده، در این فصل از نوشتار پیش رو، به سه شیوهی تمثیلی (نه انحصاری) «گرداندن در ملا عام»، «اعلام اسم و حکم محکومیت» و «انتشار عکس و تصویر محکوم»، جهت تشهیر مجرمین، اشاره می‌شود.

۵-۱. گرداندن در ملا عام

تشهیر و معرفی عمومی مجرمین خطرناک، در زمان‌های پیشین، به دلیل نبود رسانه‌های محلی، ملی و فراملی، به روش سنتی و از طریق «إطافه» یعنی گرداندن مجرم در معابر و محل اجتماعات عمومی، اعم از بازارها و مساجد و همانند آن، صورت می‌پذیرفت؛ به طوری که دسته‌ای از فقیهان خاصه^{۶۷۹} و عامه^{۶۸۰}، در بیان کیفیت اجرای تشهیر، تنها به این روش، اشاره داشته‌اند. البته محلی که فرد مجرم در آنجا گردانده می‌شد، به اقتضای شغل آن شخص و نیز محل یا محل‌هایی که بیشتر در

۶۷۸ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱۲۱؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۶۳، ح ۶۹۹؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۴، کتاب الشهادات باب ۱۵، ح ۲: «محمد بن علی بن الحسین بن بابویه یاسناده؛ روی علی بن مطر عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ص) قال: إنَّ شهود الزور یجلدون جلدًا لیس له وقت، ذلک إلى الإمام و یطاف بهم حتی تعرفهم الناس».

۶۷۹ شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۸، ص ۱۶۴؛ خویی، تکملة المنهاج، ص ۵۶.

۶۸۰ سرخسی (حنفی)، المبسوط، ج ۱۶، ۱۲۷؛ السیوطی الرحبانی (حنبل)، مطالب أولى النهی فی شرح غایة المتهی، ج ۶، ص ۶۴۹.

آنجاها رفت و آمد روزمره داشته، متفاوت بوده است. بدین ترتیب که اگر آن شاهد زور یا کلاهبردار یا قوّا یا سایر مجرمین خطرناکی که مشروعیت تشهیر آنها قبل از این به اثبات رسید، از اهل بازار می- بود، در همان محوطه‌ی بازار به عموم بازاریان معرفی می‌شد و اگر از اهل مسجد بوده و به عنوان شخصیتی مسجدی شناخته می‌شد، در همان مسجدی که بیشتر بدانجا رفت و آمد داشته است، گردانده و معرفی عمومی می‌گردید و اگر جزو گروه و صنف خاصی می‌بود، در محدوده‌ی همان گروه چرخانده شده و به افراد آن گروه، معرفی می‌شد و اگر چنانچه در محل ارتکاب جرم، غریب و ناشناخته بوده و جزو اهالی آن شهر یا منطقه، به شمار نمی‌آمد، او را توسط مجریان احکام، به محل زندگی خود، انتقال داده و سپس در میان افراد آن می‌گرداندند.

در موثقه‌ی غیاث بن ابراهیم، و در توضیح سیره‌ی امام علی(ع) در تشهیر شاهدان زور آمده است که: «امیرالمؤمنین علی(ع) هر وقت شاهد زور را دستگیر می‌کردند دستور می‌دادند تا اگر فرد غریبه‌ای بود، در محله‌ی خودشان و اگر فرد بازاری بود، در محیط بازار، گردانده شود؛ سپس او را چند روز زندانی کرده و بعد از گذشت آن ایام، او را رها می‌کردند»^{۶۸۱}. ملاحظه می‌گردد که در این روایت و سایر روایات مربوط به تشهیر^{۶۸۲}، برای معرفی عمومی و تشهیر مجرمین، از واژه‌ی «طواف(فطیف به - یطاف بهم)» استفاده شده است که از ریشه‌ی «طوف» بوده، به همراه «باء تعدی» آمده و در کتب لغت، به معنای «گرداندن و دور زدن یک چیز به گرد چیز دیگر» ذکر شده است^{۶۸۳}. بدین ترتیب، مجرمینی که حکم به جواز تشهیر آنها داده شده، در معابر عمومی چرخانده شده و در همان حین، مجری حکم، با صدای بلند، جرم ارتكابی وی را به اطلاع بینندگان می‌رسانید تا احتیاطات لازمه را در تعامل با او اتخاذ نمایند.

۶۸۱ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۸۰، ح ۷۷۰؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۵، ح ۱۱۸؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۴، کتاب الشهادات باب ۱۵، ح ۳.
۶۸۲ کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۴۳، ح ۱۶.
۶۸۳ واسطی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۲، ص ۳۵۹؛ ابن فارس معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۴۳۲؛ راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۵۳۱.

شیخ طوسی در این رابطه می‌نویسد: «سزاوار است که شاهدان زور تشهیر شده و به مردم نمایش داده شوند تا در بین آنها شایع شده و در همان محلی که او را می‌شناسند، به عنوان مجرم، شناخته شوند؛ پس با صدای بلند، در بازار یا محله یا مسجد یا قبیله‌ای که او را می‌شناسند، علیه او نداء داده می‌شود و هنگامی که فرستاده‌ی حاکم، او را بدان محل بیاورد، خطاب به عموم ایشان می‌گوید: (من فرستاده‌ی حاکم شرع به سوی شما هستم؛ ما او را شاهد زور می‌دانیم، او را بشناسید)؛ این، روش تشهیر اوست»^{۶۸۴}. رحبانی از فقهای حنبلی قرن سیزده هجری نیز کیفیت تشهیر شاهد زور را بدین ترتیب توضیح می‌دهد: «شاهد زور، در مکانهایی همچون بازار، محله و همانند آن که او را می‌شناسند، گردانده شده و با صدای بلند ندا داده، می‌گویند: (این فرد، شاهد زور است، از او برحذر باشید) و یا جملاتی همانند این جمله را بیان می‌کنند»^{۶۸۵}. نویسنده‌ی درر الحکام می‌گوید: «کیفیت تشهیر شاهد زور بدین صورت است که اگر از کسانی باشد که در بازار، خرید و فروش می‌کند، به هنگام ازدحام بازار، منادی‌ای با شاهد، همراه شده و در بین افراد بازار ندا می‌دهد که ما این فرد را شاهد مزور یافتیم، خود را از شر او حفظ کنید و به دیگران نیز توصیه کنید که مراقب شر او باشند؛ و اگر از اهل بازار نباشد، در بین اهل محل یا قوم و قبیله‌اش به همین صورت که گفته شد، معرفی عمومی می‌شود»^{۶۸۶}. در همه‌ی منابع فقه عامه این مطلب مورد اشاره قرار گرفته است که شریح قاضی در زمان خلافت عمر بن خطاب و حضور و نظارت امام علی(ع) بر مسائل اجتماعی آن دوره، هر وقت شاهد زوری را دستگیر می‌کرد، با استفاده از نماینده‌ای، او را به هنگام عصر، در صورتی که از اهل بازار بود، به میان بازاریان و در غیر این صورت به میان قوم و قبیله‌ی خویش می‌فرستاد تا در محل اجتماع مردم، به آنان بگوید که شریح، به شما سلام رسانده و می‌گوید ما این فرد را شاهد زور یافتیم،

۶۸۴ شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۸، ص ۱۶۴: «و ینبغی أن یشهر و یظهر للناس لیشیع فیه و یعرف به فی الموضع الذی یعرف فیه، فینادی علیه فیه إماماً فی سوقه أو محله أو مسجده أو قبیله بحسب ما یکون معروفاً فی هذه الموضع. فإذا أتى به رسول الحاکم إلی هذا المكان قال: أنا رسول الحاکم إلیکم و یقول وجدنا هذا شاهد زور فاعرفوه، فهذا قدر شهرته».

۶۸۵ السیوطی الرحبانی(حنبلی)، مصطفی، مطالب أولى النهی فی شرح غایة المنتهی، ج ۶، ص ۶۴۹.

پس مراقب او باشید و دیگران را نیز از او برحذر دارید^{۶۸۷}. در برخی منابع نیز افزوده شده است که شریح، نام آن مجرم را نیز نوشته و با او همراه می‌ساخت^{۶۸۸}.

نکته‌ی حائز اهمیتی که از این روایات و کلام فقیهان و همچنین توضیحات پیش گفته در خصوص ماهیت کیفری تشهیر و هدف از اجرای آن بدست می‌آید، این است که مقصود از تشهیر مجرمین، شناساندن آنها به عموم افرادی است که در معرض خطر آنها قرار داشته و ممکن است که قربانی توطئه‌های آنان شوند و هدف از آن، تخریب شخصیت ایشان و خدشه‌دار ساختن حیثیت‌شان نمی‌باشد و به همین خاطر، این گرداندن در معابر عمومی، نایستی به روشهای ناپسند، همچون سیاه-رنگ کردن چهره‌ی او، ضربه‌زدن یا مجروح ساختن وی توسط تماشاگران یا مجریان حکم، سوار بر مرکب کردن به صورت مخالف، پوشاندن لباس زنانه به مجرم و چرخاندن وی در آن حالت در خیابان‌های شهر، آفتابه آویختن از گردن او و همانند آن، صورت پذیرد. ماوردی در اشاره به رعایت جوانب شرعی و اخلاقی در زمان تشهیر مجرم و اجتناب از راههای ناپسند، می‌گوید: «بر تشهیر و معرفی عمومی مجرم، کارهایی همچون سیاه‌کردن چهره‌ی او، تراشیدن موی سرش و یا اجبار او بر اینکه خود وی آن جملات را بر زبان آورده و خودش را با کلامش به مردم معرفی نماید، اضافه نمی‌گردد»^{۶۸۹}. ابن ادریس حلی، از فقیهان امامیه هم در شرح لزوم رعایت نکات اخلاقی در حین تشهیر مجرم، چنین اظهار می‌دارد که: «جایز نیست که در حین تشهیر، شاهدان زور را سوار الاغ نمایند یا موی سرشان را بتراشند یا آنان را مجبور کنند که آن نداء را خودشان، بدهند یا آنان را مثله کرده و به

۶۸۶ علی حیدر (حنفی)، درر الحکام شرح مجلة الأحکام، تحقیق تعریب: المحامی فهمی الحسینی، (بیروت: دار الکتب العلمیة، بی-تا)، ج ۱۲، ص ۲۵۲.

۶۸۷ امام شافعی، الأم، ج ۷، ص ۱۳۴؛ السرخسی (حنفی)، المبسوط، ج ۱۶، ص ۱۴۵؛ النفزی القیروانی (مالکی)، النوادر و الزیادات، ج ۸، ص ۳۸۹؛ المروزی (حنبل)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل و ابن راهویه، (عربستان سعودی: دارالهجرة، ۱۴۲۵ق)، ج ۸، ص ۴۰۹۳.

۶۸۸ السیواسی (ابن‌الهام حنفی)، شرح فتح‌التقدیر، ج ۷، ص ۴۷۶.

۶۸۹ ماوردی (شافعی)، الحاوی الکبیر فی فقه الشافعی، ج ۱۶، ص ۳۲۰.

بدنشان آسیبی برسانند»^{۶۹۰}. ابن قدامه‌ی حنبلی نیز شبیه همین تعبیر را آورده است^{۶۹۱}. مشاهده می‌گردد که فقها، حتی خوداظهاری و خوداعلامی مجرم یعنی تشهیر مجرم توسط خود مجرم و ندا دادن بر ضد خویش در بین عموم را نیز غیرمجاز و نامشروع دانسته‌اند.

نکته‌ی دیگر شایان توجه، این است که با عطف نظر به روایات باب و آنچه در کلام فقیهان در توضیح روش تشهیر مجرمین آمد، آشکار می‌گردد که در تشهیر و معرفی عمومی افراد می‌بایست محل شهرت مجرم و مکانی که وی را در آنجا بیشتر از هر جای دیگر می‌شناسند و بدانجا بیشتر رفت و آمد دارد؛ محور قرار گرفته و به تشهیر او در همان محل‌ها اکتفاء شود و نمی‌توان در غیر آن مکانها و در مجامع دیگر، او را به عموم افراد، شناساند چرا که هدف از تشهیر این اشخاص، معرفی آنان به افرادی است که در روابط روزمره‌ی خویش با ایشان مراوده داشته و ممکن است که به سبب عدم آشنایی با آنان، در دام بزهکاری‌شان گرفتار شوند و این هدف، اقتضای آن را دارد که چنین مجرمینی، فقط به این دسته از افراد، معرفی و شناسانده شوند. بدین ترتیب، توجه به گستره‌ی لازم برای تشهیر مجرم و استفاده از ابزار اطلاع‌رسانی منطبق با آن، اعم از رسانه‌های محلی، ملی و فراملی، ضرورتی اجتناب ناپذیر می‌نماید.

۵- ۲. اعلام اسم و حکم محکومیت

تشهیر مجرمین به شیوه‌ی انتشار خلاصه یا کل حکم محکومیت قطعی آنان که افزون بر نام و نام‌خانوادگی، محتوی دیگر مشخصات هویتی ایشان و نیز جرم ارتكابی و کیفر مترتب بر آن بوده و در قالب یک آگهی، در سطح محلی یا ملی و گاه بین‌المللی، پخش می‌شود؛ رویه‌ای است که هم اکنون در اغلب کشورها، از جمله خود کشور فرانسه^{۶۹۲}، رواج دارد. این واکنش کیفری، در کشورهای یادشده، غالباً به صورت کیفری تکمیلی و به انضمام کیفر اصلی مقرر برای مجرم، اعمال می‌شود. شایان توجه

۶۹۰ ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۱۵۰.

۶۹۱ ابن قدامه (حنبل)، المغنی، ج ۱۲، ص ۱۵۴.

۶۹۲ استفانی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، ص ۶۸۴.

است که ادله‌ای که مشروعیت تشهیر شاهد زور را اثبات می‌کند، به روشنی گویای آن است که مقصود از إطفاء و گرداندن شاهد زور در معابر عمومی، فقط به منظور شناساندن او به مردم برای خنثی‌سازی توطئه‌های آینده‌ی وی، صورت می‌پذیرد و خود این گرداندن در محل اجتماعات، موضوعیت ندارد بلکه تنها به فراخور امکانات و سطح پیشرفت جوامع صدر اسلام، جهت تشهیر مجرمین، از روش إطفاء و چرخاندن در ملاء عام، استفاده می‌شده است. به همین خاطر، می‌توان مدعی شد که بهره‌گرفتن از هر راهکار و روشی که به تحقق آن هدف مورد انتظار، بیانجامد، از مشروعیت قانونی برخوردار می‌باشد و یکی از آن شیوه‌ها، انتشار حکم محکومیت قطعی این دسته از مجرمین است که حاوی اسم و مشخصات لازم برای شناخت آنان باشد. آنچنان که اشاره شد، این روش، امروزه در جوامع اسلامی و غیراسلامی^{۶۹۳} از جمله جمهوری اسلامی ایران، یک رویه‌ی معمول، به شمار می‌آید. برای نمونه، در تبصره‌ی ۳ ماده‌ی ۱۸۸ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب ایران در امور کیفری (الحاقی ۱۳۸۵) آمده است که: «در موارد محکومیت قطعی به جرم ارتکاب اختلاس، ارتشا، مداخله یا تبانی یا اخذ پورسانت در معاملات دولتی، اخلال در نظام اقتصادی کشور، سوءاستفاده از اختیارات به منظور جلب منفعت برای خود یا دیگری، جرائم گمرکی، جرائم مالیاتی، قاچاق کالا و ارز و به طور کلی جرم علیه حقوق مالی دولت، به دستور دادگاه صادرکننده‌ی رای قطعی خلاصه‌ی متن حکم، شامل مشخصات فرد، سمت یا عنوان، جرائم ارتكابی و نوع و میزان مجازات محکوم علیه به هزینه‌ی وی در یکی از روزنامه‌های کثیرالانتشار و عندالزوم یکی از روزنامه‌های محلی منتشر و در اختیار سایر رسانه‌های عمومی گذاشته می‌شود. مشروط به آنکه ارزش عواید حاصل از جرم ارتكابی یکصد میلیون ریال یا بیشتر از آن باشد». در مرحله‌ی عمل، این دستور قانون نامبرده، یعنی اعلام اسامی و حکم محکومیت مرتکبین جرم علیه حقوق مالی دولت یا همان مفسدین اقتصادی در حیطه‌ی اموال دولتی و عمومی، به وسیله‌ی خود دستگاه قضائی و در قالب یک وبسایت اینترنتی بنام «قسط»، صورت می‌پذیرد. مجتمع قضایی امور اقتصادی قوه قضائیه، یک پایگاه اطلاع رسانی با عنوان قسط را

۶۹۳ موضوع ماده ۲۱ قانون مبارزه با رشوه‌خواری عربستان سعودی؛ قانون مجازات کشورهای: عراق ماده ۱۰۲؛ فلسطین ماده ۶۳؛ الجزائر ماده ۹؛ مصر ماده ۴۰، ۱۵۹، ۱۹۸؛ سوریه ماده ۶۷، ۶۸، ۴۲؛ لیبی ماده ۶۷، ۶۸؛ افغانستان ماده ۱۱۷، ۱۲۰؛ لبنان ماده ۶۷، ۶۸ و فرانسه ماده ۱۰-۱۳۱؛ ایران ماده ۳۵.

که در حقیقت یک شبکه‌ی خبری در این رابطه است، سامان داده که اسامی مفسدان اقتصادی، در آن تشهیر و اعلام عمومی می‌شود.

دکتر «عامر» در توضیح این شیوه از تشهیر، می‌نویسد: «تشهیر می‌تواند به هر وسیله‌ای که غرض از آن را محقق سازد، انجام پذیرد و پیشرفت زندگی شهرنشینی، وسائل جدیدی را تولید کرده است که استفاده از آنها بهتر از راهکارهای دوران کهن است؛ همچون روزنامه‌ها، رادیو، مجلات، تلویزیون، موبایل، اینترنت و دیگر ابزارها. همچنین ممکن است تشهیر از طریق چسباندن حکم محکومیت مجرم در محل کار وی و در بین آشنایان او و محل زندگی‌اش صورت پذیرد»^{۶۹۴}. عبدالقادر عوده، نیز می‌گوید: «تشهیر، در گذشته به طریق جار زدن بر ضد مجرم و ذکر جرم ارتكابی او در بازارها و معابر عمومی صورت می‌گرفت و این بخاطر نبود وسایل دیگر بود اما در عصر کنونی، تشهیر می‌تواند به طریق انتشار حکم در روزنامه‌ها یا چسباندن آن در معابر عمومی انجام شود»^{۶۹۵}.

یادآور می‌شویم که رسانه‌ها و دیگر محل‌های مورد نظر برای منتشر ساختن حکم محکومیت و مشخصات مجرمین خطرناک، می‌بایست با محوریت گستره‌ی مکانهایی که لازم است تا افراد واقع در آنها، با این مجرمین، آشنا گردند، انتخاب شوند. یعنی اگر مجرم یادشده، جزو افراد بازاری، به شمار می‌آید، حکم محکومیت او تنها می‌بایست در محوطه‌ی بازار و تابلو اعلانات آن، منتشر شود. اما اگر در یک شهر یا حتی کل کشور، فردی شناخته شده باشد، مشخصات او می‌بایست، در رسانه‌های محلی یا ملی، منتشر شود تا همه‌ی افرادی که با وی مراوده و سروکار دارند، با خصیصه‌ی مجرمانه وی، اعم از قیادت، شهادت زور، کلاهبرداری و امثال آن، آشنا شده و احتیاطات لازم را اتخاذ نموده و در دام او گرفتار نشوند. دکتر «الرشید» در توضیح این آسیب یادشده، می‌آورد: «شایسته است که حاکم شرع در

۶۹۴ عبدالعزیز عامر، التعزیر فی الشریعة الاسلامیة، چهارم، (مصر: دارالفکر العربی، بی‌تا)، ص ۴۶۰-۴۵۹: «و الإِشهار یصلح بكل وسیلة تحقق الغرض من التشهیر و مع تقدّم الوسائل المدنیة، أنتجت المدنیة وسائل حدیثة، تجعل الإلتجاء إليها هو الأفضل عن الطریقة فی العصور السالفة مثل: وسائل الصحف و الإذاعة و المجلات و التلفاز و الجوال و الت و غیر ذلك من الوسائل كما یمكن لصق الحكم الذی یصدر ضد الجانی فی مکان عمله و بین أقرانه و مجتمعه الذی یعیش فیه».

۶۹۵ عوده، التشریع الجنائی الإسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، ج ۲، ص ۲۶۷.

تشهير افراد از طريق رسانه‌های عمومی مثل رادیو و تلویزیون و روزنامه یا با استفاده از ابزار آموزشی همچون تألیف کتاب یا نوشته‌ها و نشریات و همانند آن، که جلوگیری از خطر چنین افراد مجرمی را، با ذکر عیوب و زشتکاری‌های ایشان برای عموم مردم، تضمین می‌کند و محقق می‌سازد؛ به ضوابط اخلاقی تشهير، که پیش‌تر بیان گردید، ملتزم شوند تا مصلحت مورد نظر از اجرای چنین کیفری، به وقوع بپیوندد و مفسده‌ی ایشان از عموم مسلمانان، دفع گردد»^{۶۹۶}.

۵-۳. انتشار عکس و تصویر محکوم

مؤثقه‌ی سماعه و غیاث بن ابراهیم، در این امر تصریح دارد که فرد تشهيرشونده می‌بایستی بدون پوشش چهره، در مقابل دیدگان عموم قرار گیرد. در یکی از این روایت می‌خوانیم که: «سماعه از امام صادق (ع) نقل می‌کند، آن حضرت فرمودند: شاهدان زور، به مقدار نامعین و به تشخیص حاکم، تازیانه خورده و گردانده می‌شوند تا شناخته شده و دوباره آن جرم را تکرار نکنند...»^{۶۹۷}. این، در حالی است که، به تصریح فقیهان، مکان تشهير، جائی است که همه‌ی افراد واقع در آن، با مجرم تشهيرشونده، آشنائی کامل قبلی دارند و او را به عنوان یک فرد دارای وجهه‌ی مثبت، می‌شناسند و می‌شد با اکتفاء به قرائت متن محکومیت او در کنار ذکر مجدد نام و مشخصات وی، مجرم را معرفی نموده و تشهير لازم را انجام داد. از این رو، تاکید بر نشان دادن چهره‌ی فرد و نمایش خود فرد به عموم اشخاصی که پیش‌تر او را به عنوان فردی خوب می‌شناختند، و عدم اکتفاء به ذکر نام و دیگر مشخصات و جرم و مجازات او، این مطلب را به اثبات می‌رساند که «می‌شود جهت تشهير و معرفی

۶۹۶ عبدالله بن محمد الرشید، «أحكام التشهير و حالاته فی الشریعة الإسلامیة»، (عربستان سعودی: مجلة البحوث الفقهیة المعاصرة، ۲۰۰۲م)، السنة ۱۴، العدد ۵۴، ص ۶: «و یكون التشهير بهؤلاء فی وسائل الإعلام كالإذاعة و التلفاز و الصحافة أو فی وسائل التعليم كتألیف الكتب و الرسائل و النشرات و نحوها التي تتضمن التحذیر من خطر هؤلاء علی الأمة و ذلك بذكر عیوبهم و مساوئهم لعامة الناس، و ینبغی أن یلتزم بضوابط التشهير التي سبق ذكرها حتی تتحقق المصلحة و تدفع المفسدة عن خاصة المسلمين و عامتهم».

۶۹۷ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۵، ح ۱۱۷؛ همو، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۶۹، ح ۴؛ حرعاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۳۳۳، کتاب الشهادات، باب ۱۵، ح ۱.

عمومی مجرمین، از چاپ یا انتشار تصویر ایشان، در کنار فاش ساختن جرم ارتكابی‌شان، در رسانه‌های تصویری، اعم از روزنامه‌ها و مجلات و تلویزیون، تابلوهای تبلیغاتی و اینترنت، استفاده نمود.

در ماده‌ی ۲۰ آئین نامه‌ی نحوه‌ی اجرای احکام قصاص، رجم، قتل، صلب، اعدام و شلاق در ایران، در خصوص شیوه‌ی اجرای حکم منجر به سلب حیات انسانی، آمده است: «در صورت صلاحدید مقام قضائی مجری حکم، از مراسم اجرای حکم توسط مسئولین زندان یا مأمورین انتظامی حسب مورد فیلم‌برداری یا عکس‌برداری شده و عکس‌ها یا فیلمها در پرونده‌ی محکوم بایگانی می‌شود و خبر اجرای حکم با ذکر نوع جرم و خلاصه‌ی رأی دادگاه در روزنامه‌ها منتشر می‌گردد. در موارد استثنائی که به تشخیص رئیس قوه‌ی قضائیه یا مقامات مجاز از طرف ایشان مصلحت ایجاب کند، عکس محکوم در حال اجرای حکم توسط رسانه‌های گروه برای اطلاع عموم انتشار می‌یابد». پس، از نگاه فقه اسلامی، هرگاه دادگاه صالحه، حکم محکومیت کلاهداران، شاهدان زور، قوآدان حرفه‌ای یا مفسدین اقتصادی به معنای خاص را صادر نموده و دستور به تشهیر و معرفی عمومی آنان داده شد؛ می‌توان با در نظر گرفتن محدوده‌ی لازم برای تعریف و تشهیر آنان، عکس یا تصویر ایشان را با ذکر مشخصات و جرم ارتكابی‌شان در روزنامه یا شبکه‌ی تلویزیونی محلی یا ملی و یا فراملی، نمایش داد تا با شناخت جدید و کامل‌تر از قبلی که با او پیدا می‌کنند، روابط خود با وی را تنظیم و کنترل نمایند. آیت‌الله مظاهری در این رابطه می‌نویسند: «اطافه در روایات شاهد زور، موضوعیت ندارد و می‌توان از کامپیوتر و تلویزیون و امثال آن استفاده کرده و عکسش را منتشر ساخت»^{۶۹۸}.

نکته‌ی کلی و قابل توجهی که در مورد همه‌ی شیوه‌های فوق‌الذکر باید خاطر نشان و تأکید گردد، این است که اولاً: روشهای عنوان شده برای تشهیر، انحصاری نبوده و به هر روش مشروعی که با هدف تشهیر، در انطباق کامل قرار داشته باشد، قابل اجرا خواهد بود. ثانیاً: تنها در صورتی می‌توان از این روشها برای تشهیر و معرفی عمومی افراد، استفاده نمود، که حکم محکومیت قطعی ایشان از جانب مرجع قانونی، صادر گردیده و به عنوان مجرم خطرناک، شناخته شوند اما در صورتی که آنان

۶۹۸ درس خارج فقه (کتاب الشهادت)، جلسه‌ی ۸۶، مورخه‌ی ۱۳۸۵/۱۰/۲۷

فقط متهم به آن جنایات بوده و جرم ایشان از راههای قانونی، ثابت نشده باشد، نمی‌توان آنها را در میان عموم، گرداند یا به گونه‌ی دیگری، تشهیر نمود. بنابراین، تشهیر «متهمین» نه «مجرمین»، که گهگاه در خود کشور ایران نیز در مورد برخی از ایشان تحت عنوان اراذل و اوباش و پیش از صدور حکم محکومیت قطعی آنان توسط مسئولین قضائی و انتظامی، صورت می‌پذیرد، عاری از وجاهت شرعی می‌باشد. ضمن اینکه، مأمور اجرای کیفر تشهیر، همچون سایر کیفرها و عقوبات، تنها خود حاکم شرع و یا نماینده‌ی ایشان است. از این رو، نه شخص مجنی‌علیه و فرد بزهدیده می‌تواند خودسرانه به تشهیر و معرفی عمومی مجرم، دست بزند و نه نهادهای دولتی یا خصوصی و صنفی. تعبیر «للحاکم» یا «لإمام» برای بیان مسئول شرعی و قانونی اجرای کیفر تشهیر، که پیش از این بارها در کلام فقیهان اسلامی، مشاهده گردید^{۶۹۹}؛ مؤید این ادعاست.

نتایج و پیشنهادات:

الف) نتایج:

۱ - دو نتیجه‌ی مهمی که می‌توان از مجموع مباحث مطرح در فصل اول، بدست آورد، یکی تعریف اصطلاحی کیفر تشهیر به «معرفی و اطلاع‌رسانی عمومی مجرم، جرم و کیفر او به همه‌ی افراد در تعامل با وی» و تمایز و عدم ترادف آن با تعابیری همچون «إشاعة، إطفاه، إعلان، إعلام، إظهار، إجهار، إشاعة، كشف، تشنیع، فضح» می‌باشد و دیگر اینکه، «تشهیر»، تنها یکی از موارد قانونی‌ای است که در طی آن، یک فرد و مشخصات هویتی وی به عموم افراد، معرفی و شناسانده می‌شود و الا موارد دیگری همچون اعاده‌ی حیثیت، شناسایی جهت تکمیل پرونده‌ی اتهام، شناخت

۶۹۹ شیخ طوسی، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۳۳۶؛ حلی (محقق)، نکت النهاية، ج ۲، ص ۶۶؛ ابن‌ادریس حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص ۵۱۲.

مجبورین جهت اجتناب از معامله با آنان و اطلاع‌رسانی عمومی جهت شرکت در اجرای علنی مجازات، وجود دارد که در فرآیند آنها نیز یک فرد، به عموم افراد، اطلاع‌رسانی و معرفی می‌گردد.

۲- طرح مجاری مصرّح در متون روایی و کلام فقیهان از کیفر تشهیر، همچون «شهادت زور»، «احتیال و کلاهبرداری»، «تدلیس در معاملات»، «قیادت» و... و بررسی مفاد ادله‌ی فقهی مرتبط با آنها، این نتیجه را بدست می‌دهد که این مجاری مصرّح، از باب تمثیل بوده و قلمرو اجرایی واکنش کیفری تشهیر، منحصر در این موارد یادشده، نمی‌باشد بلکه اگر کسی در فساد و بزهکاری به جایی برسد که ضرورت داشته باشد، مردم او را بشناسند تا فریض را نخورند و به او اعتماد نکنند و در دام بزهکاری او نیافتند، به اقتضای ایجاب مصلحت عمومی، باید او را به نحوی شرعی، به عموم افرادی که در معرض بزه‌دیده‌سازی وی هستند، معرفی و تشهیر نمود و مبنا و دلیل اصلی مشروعیت چنین امری، حکم قطعی عقل و ترجیح مصلحت عمومی بر مصالح خصوصی در نگاه حکومت اسلامی و همه‌ی عقلای عالم است و سایر ادله، ارشاد بدین حکم مسلم عقلی داشته و در تایید آن، وارد شده‌اند. بدین ترتیب، «قاعدہ‌ی فقهی - جزائی تشهیر»، با مفاد «ضرورت معرفی عمومی مجرم خطرناک، در موارد فریبکاری و سوء استفاده از عدم آگاهی و اعتماد مردم، جهت توان‌گیری از مجرم و کاهش فرصت مجدد بزه‌دیده‌سازی»، قابل تأسیس خواهد بود.

۳- از مبانی حقوقی - فلسفی نامبرده در فصل سوم، یعنی «مبنای مدیریت خطر جرم یا عدالت آماری»، «مبنای پیشگیری وضعی»، «مبنای حق طبیعی امنیت» و «مبنای سودگرایی کیفری»، این نتیجه، قابل دستیابی است که واکنش کیفری تشهیر، شیوه‌ای است که با تغییر وضعیت بزه‌دیدگان بالقوه از «عدم شناخت و آگاهی» به وضعیت «شناخت و آگاهی»، خطر موجود در مجرمین خطرناک را جهت تحقق بخشیدن به حق طبیعی امنیت اجتماعی و اقتصادی افراد جامعه و تحصیل منافع عمومی، مدیریت می‌کند.

۴- از فصل چهارم، این نتیجه بدست آمد که «تشهیر» از حیث ماهیت کیفری، جزو تعزیرات به معنای عام و اقدامات تأمینی به معنای خاص، به حساب آمده و به اقتضای این ماهیت کیفری یادشده، عاری از وجهی مجازاتی و تنبیهی بوده و تنها، جهت پیشگیری از تکرار جرم در مورد مجرمین خطرناک، اعمال می‌گردد.

۵- حاصل بحث مندرج در فصل پنجم نوشتار حاضر، آن است که شیوهی اجرای تشهیر، منحصر در راهکار سنتی آن یعنی إطافه و چرخاندن در ملا عام نبوده، بلکه با توجه به اینکه مقصود نهایی از آن، معرفی مجرم خطرناک به عموم افراد متعامل با اوست، لذا این امر، به هر شیوهی منطبق با موازین شرعی و اخلاقی، همچون درج آگهی حکم محکومیت، در رسانه‌های گروهی یا انتشار عکس و تصویر مجرم یا هر روش دیگر جدیدی، قابل اجرا می‌باشد.

(ب) پیشنهادات:

۱- توجه بیشتر پژوهشگران عرصه‌ی فقه و حقوق به واکنش کیفری تشهیر و تلاش در روشن‌سازی هر چه بیشتر جایگاه کیفری و قلمرو اجرایی آن و کارآیی بسیار مهم این کیفر در مدیریت خطر جرم و پیشگیری از تکرار آن و کم‌کردن هزینه‌های اقتصادی و آسیب‌های حیثیتی عمومی به سبب ارتکاب مجدد جرم.

۲- یکسان‌سازی قوانین در بردارنده‌ی کیفر تشهیر و بخشیدن ماهیت یکسان به این نوع واکنش کیفری و پایان دادن به پراکنده‌گویی در این خصوص، توسط قانونگذار ایران.

۳- وضع کیفر تشهیر برای شاهدان زور در مواد قانون مجازات اسلامی ایران با توجه به اینکه چنین واکنش کیفری‌ای از مسلمات فقه اسلامی، اعم از فقه امامیه و عامه، بوده اما با این وجود

در قانون مجازات پیشین (مصوب ۱۳۷۰) و جدید (مصوب ۱۳۹۲) به بوته‌ی فراموشی سپرده شده و در مواد قانونی، مطرح نگردیده است.

۴- پی‌گیری جدی نهاد اعاده‌ی حیثیت قانونی، توسط قانونگذار ایران، در همه‌ی جرایم و محکومیت‌ها به ویژه در مورد مجرمین تشهیر شده و تلاش در راستای حذف پرونده‌ی سوء سابقه‌ی کیفری مجرمینی که پشیمانی و اصلاح درونی آنها برای دادگاه صادرکننده‌ی حکم محکومیت، احراز گردیده است.

۵- فرهنگ‌سازی عمومی در این خصوص که خطای مجرم، ربطی به بستگان او ندارد و افزایش سطح فهم جامعه در این باره.

۶- تغییر رویکرد قانون‌گذار ایران در تقابل با جرائم و توجه بیش از پیش به گفت‌وگو و پیشگیری وضعی از ارتکاب جرم و راههای تحقق بخش به آن از جمله، تشهیر مجرمین خطرناک و رهاسازی سیاست جرم‌آفرینی و تشدید مجازات‌ها در برخورد با جرایم.

فهرست منابع و مآخذ:

الف منابع فارسی

۱. ابراهیمی، شهرام. رویکردهای موسع و مضیق پیشگیری و آثار آن. مجله‌ی آموزه‌های حقوقی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره‌ی ۱۲. مشهد: تابستان ۱۳۸۸ ش.
۲. اردبیلی، محمدعلی، حقوق جزای عمومی. تهران: میزان، ۱۳۸۲ ش.
۳. استفانی، گاستون؛ لواسور، ژرژ؛ بولک، برنارد. حقوق جزای عمومی. مترجم: حسن دادبان. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، ۱۳۸۳ ش.
۴. امامی، حسن. حقوق مدنی. اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ش.
۵. امینی، محمد. ضمانت احتیاطی در قانون اقدامات تأمینی. تهران: تابان، اول، ۱۳۴۶ ش.
۶. آقایی جنت‌مکان، حسین. حقوق کیفری عمومی. تهران: انتشارات جنگل، ۱۳۹۰ ش.
۷. باقری، خسرو. نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: انتشارات مدرسه، ۱۳۷۶ ش.
۸. برول، هانری لوی. جامعه‌شناسی حقوق. مترجم: ابوالفضل قاضی شریعت پناهی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ش.
۹. برومند، شهزاد و دیگران. امنیت اقتصادی در ایران و چند کشور منتخب (مطالعه تطبیقی). تهران: مطالعات اقتصادی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، اول، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. بهاء‌الدین عاملی (شیخ بهائی)، محمد بن حسین و ساوجی، نظام بن حسین. جامع عباسی و تکمیل آن (محشّی، ط - قدیم). تهران: مؤسسه منشورات الفراهانی، اول، بی‌تا.

۱۱. بهجت فومنی، محمد تقی. جامع المسائل. قم: دفتر معظم‌له، ۱۴۲۶ق.
۱۲. پارسا پور، محمد باقر. نظریه‌ی حقوق طبیعی. قم: مجله‌ی پژوهشهای فلسفی-کلامی، شماره - ی اول و دوم، سال چهارم، ۱۳۸۱ش.
۱۳. پرادل، ژان. تاریخ اندیشه‌های کیفری. مترجم: علی حسین نجفی ابرندآبادی. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۱ش.
۱۴. تانزی، ویتو. «مسأله فساد(فعالیت‌های دولتی و بازار آزاد) □ Corruption governmental activities and markets». مترجم: بهمن آقایی، مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی. ش ۱۴۹. ۱۳۷۸ش.
۱۵. جعفری، یعقوب. تفسیر کوثر. قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ش.
۱۶. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، تاریخ حقوق ایران، (تهران: کانون معرفت، [بی تا]).
۱۷. جمعی از پژوهشگران زیر نظر سید محمود هاشمی. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۶ق.
۱۸. حکمت‌نیا، محمود. مبانی مالکیت فکری. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، اول، ۱۳۸۶ش.
۱۹. خسروی حسینی، سید غلامرضا. ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. تهران: انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۲۰. دادگر، حسن و معصومی‌نیا، غلام‌علی. فساد مالی. تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۳ش.
۲۱. دبلیو نیوبور، دیوید (David W Neubauer). نظام عدالت کیفری و ساختار محاکم در آمریکا(آیین دادرسی کیفری). مترجم: حمیدرضا قراگزلو. تهران: مجد، اول، ۱۳۸۹ش.
۲۲. دواچتل و پل مک کلد. عدالت ترمیمی: ارتقا بخشیدن رویکرد بزه‌دیده‌محوری(مجموعه مقالات). مترجم: امیر سماواتی پیروز. تهران: انتشارات خلیلیان، ۱۳۸۴ش.

۲۳. دهخدا، علی اکبر. لغت نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۲۴. ربیعی، علی. زنده باد فساد (جامعه‌شناسی سیاسی فساد در دولت های جهان سوم). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۲۵. رزنام، دنیس؛ لوریسیو، آرتور؛ داویس، روبرت. «پیشگیری وضعی از جرم». مترجم: رضا پرویزی. تهران: مجله‌ی حقوقی دادگستری، ۱۳۷۹ ش، شماره‌ی ۳۲.
۲۶. رئیسی، ابراهیم و دیگران. فساد مالی در حاکمیت. قم: خانه خرد، ۱۳۸۰ ش.
۲۷. رهبر، فرهاد؛ میرزاوند، فضل الله؛ زال پور، غلامرضا. بازشناسی عارضه فساد مالی. تهران: مؤسسه نشر جهاد، ۱۳۸۱ ش.
۲۸. زراعت، عباس. حقوق کیفری اقتصادی. تهران: انتشارات جنگل، اول، ۱۳۹۱ ش.
۲۹. ساریخانی، عادل. «نقد عدالت کیفری ترمیمی در گفتمان جرم شناسی غربی از منظر سیاست جنایی قرآن کریم». اصفهان: مجله‌ی کاوشی نو در معارف قرآنی «معاونت پژوهشی و فناوری دانشگاه اصفهان»، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش. سال اول، شماره‌ی اول، پیاپی ۱.
۳۰. ساکت، محمدحسین. نگرش تاریخی به فلسفه حقوق. تهران: جهان معاصر، ۱۳۷۰ ش.
۳۱. ساکی، محمد رضا. حقوق کیفری اقتصادی. تهران: انتشارات جنگل، ۱۳۸۹ ش.
۳۲. سبحانی‌نیا، محمدتقی. «اطاعت از خدا، حق یا تکلیف». قم: مجله‌ی معرفت، ۱۳۸۵ ش، شماره‌ی ۱۰۱.
۳۳. سجادی، سید جعفر. فرهنگ معارف اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۳۴. شامبیاتی، هوشنگ. حقوق جزای عمومی. تهران: نشر ژوبین، ۱۳۷۶ ش.
۳۵. شهابی، محمود. ادوار فقه. تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۴۱۷ ق.

۳۶. شیری (دکتر)، عباس. پارادایم‌های عدالت کیفری: عدالت سزادهنده و عدالت ترمیمی. تهران: مجله‌ی دانشکده حقوق و علوم سیاسی «دانشگاه تهران». زمستان ۱۳۸۵ش، شماره‌ی ۷۴.
۳۷. شیکر، دیوید. مفهوم و ماهیت مجازات. مترجم: حسین آقایی جنت‌مکان. اهواز: انتشارات دانشگاه چمران اهواز، ۱۳۸۹ش.
۳۸. صانعی، پرویز. حقوق جزای عمومی. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۲ش.
۳۹. صدارت، علی. حقوق جزا و جرم‌شناسی، تهران: کانون معرفت، اول، ۱۳۴۰ش.
۴۰. صفاری (دکتر)، علی. «مبانی نظری پیشگیری از وقوع جرم». تهران: مجله تحقیقات حقوقی، دانشگاه شهید بهشتی (ره)، شماره‌ی ۳۳-۳۴.
۴۱. طالبی، محمدحسین. نقد و بررسی قرائت دانشمندان غرب از آموزه قانون طبیعی در عصر جدید. قم: مجله حکومت حکومت اسلامی «دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری»، زمستان ۱۳۹۰ش. سال شانزدهم، شماره چهارم، ش ۶۲.
۴۲. _____ نظریه‌ی حقوق طبیعی در فلسفه‌ی حقوق. قم: مجله‌ی معرفت، شماره‌ی ۴۶، مهرماه ۱۳۸۰ش.
۴۳. طالقانی، سید محمود. پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ش.
۴۴. عامری، پرویز. استیفای نامشروع. مجله مطالعات حقوقی دانشگاه شیراز، دوره اول، شماره سوم، زمستان ۱۳۸۸ش.
۴۵. عباسی، محمود. قانون رسیدگی به تخلفات اداری بانضمام آئین‌نامه اجرائی آن. تهران: مجد، ۱۳۷۳ش.
۴۶. عبدالمحمدی، حسین. تأثیر فساد مالی بر امنیت ملی. قم: فصلنامه معرفت، شماره ۵۲، فروردین ۱۳۸۱ش.
۴۷. علی‌آبادی، عبدالحسین. حقوق جنایی. تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۸ش.

۴۸. عمید، حسن. فرهنگ عمید. شهر ری: نشر بیخش، ۱۳۸۱ ش.
۴۹. عمید زنجانی، عباس علی. فقه سیاسی. تهران: انتشارات امیرکبیر، چهارم، ۱۴۲۱ ق.
۵۰. غروی (بانوی اصفهانی)، نهله (سیده نصرت امین). مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ج ۲. تهران: نهضت زنان مسلمان، اول، ۱۳۶۱ ش.
۵۱. غلامی، حسین؛ نجفی ابرندآبادی، علی حسین. نظریه‌ی مجازاتهای استحقاقی و تکرار جرم. تهران: مجله‌ی مدرس علوم انسانی «دانشگاه تربیت مدرس»، زمستان ۱۳۷۸ ش، شماره‌ی ۴.
۵۲. فاضل لنکرانی، محمد. جامع المسائل (فارسی). قم: انتشارات امیر قلم، یازدهم، [بی تا].
۵۳. فرانکنا، ویلیلم کی (William Klaas Frankena). فلسفه اخلاق. مترجم: هادی صادقی. قم: موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶ ش.
۵۴. فریدن، مایکل (Michael, Freedon). مبانی حقوق بشر. مترجم: فریدون مجلسی. تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، اول، ۱۳۸۲ ش.
۵۵. فیض، علیرضا. مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام. تهران: وزارت فرهنگ، ۱۳۸۹ ش.
۵۶. قاسمی، ناصر. اقدامات تأمینی در حقوق کیفری ایران. تهران: میزان، ۱۳۷۴ ش.
۵۷. قاسمی مقدم (دکتر)، حسن، رویکرد مدیریت خطر در پیشگیری از تکرار جرم «مجموعه مقالات پیشگیری از تکرار جرم و بزه‌دیدگی»، (تهران: دفتر تحقیقات کاربردی پلیس پیشگیری ناجا، اسفند ۱۳۸۷ ش)، ص ۱۹۵.
۵۸. قرائتی، محسن. تفسیر نور. ج ۵. تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، یازدهم، ۱۳۸۳ ش.
۵۹. قربان‌نیا، ناصر. «قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی». قم: مجله‌ی فقه و حقوق، تابستان ۱۳۸۳ ش، شماره‌ی ۱.

۶۰. قیاسی، جلال‌الدین و دیگران، مطالعه تطبیقی حقوق جزای عمومی، (قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰ش)، ج ۱.

۶۱. قیصری، حبیب. مبانی فقهی مرزبانی در مسئولیت نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران. مجله‌ی ندای قائم، تهران: مدرسه علمیه الامام القائم (عج)، شماره ۵۰۴، زمستان ۱۳۹۰ش و بهار ۱۳۹۱ش.

۶۲. کاتوزیان، ناصر. الزام‌های خارج از قرارداد. تهران: دانشگاه تهران، سوم، ۱۳۸۶ش.

۶۳. _____ کلیات حقوق (نظریه عمومی). تهران: شرکت سهامی انتشار، اول، ۱۳۷۹ش.

۶۴. _____ فلسفه حقوق. تهران: شرکت سهامی انتشار، اول، ۱۳۷۷ش.

۶۵. _____ مقدمه علم حقوق. تهران: انتشار بهمن برنا، ۱۳۷۶ش.

۶۶. کاشانی، ملافتح الله. منهج الصادقین فی إلزام المخالفین. ج ۳. تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی، اول، ۱۳۳۶ش.

۶۷. کاشفی سبزواری، حسین بن علی. مواهب علیه. تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال، اول، ۱۳۶۹ش.

۶۸. کُوسُن، موریس «Mourice Cusson». جرم‌شناسی. مترجم: میرروح‌الله صدیق. تهران: نشر دادگستر، ۱۳۸۵ش.

۶۹. کی‌نیا، مهدی. مبانی جرم‌شناسی. جلد ۱، تهران: نشر دانشگاه تهران، سوم، ۱۳۷۰ش.

۷۰. گسن، ریموند. جرم‌شناسی کاربردی. مترجم: مهدی کی‌نیا. تهران: علامه طباطبایی (ره)، ۱۳۷۰ش.

۷۱. گلدوزیان، ایرج. بایسته‌های حقوق جزای عمومی. تهران: نشر میزان، ۱۳۷۸ش.

۷۲. ماری، فیلیپ (Philip marie). کیفر و مدیریت خطرها، به سوی عدالتی محاسبه‌گر در اروپا. مترجم: حسن کاشفی اسماعیل‌زاده. تهران: مجله‌ی حقوقی دادگستری، پاییز و زمستان ۱۳۸۳ش، شماره‌ی ۴۸ و ۴۹.
۷۳. محنت‌فر، یوسف. فساد اقتصادی و چگونگی مبارزه با آن در فرایند توسعه اقتصادی. تهران: مجله اقتصادی، شماره ۲۷ و ۲۸، بهمن و اسفند ۱۳۸۲ش.
۷۴. مدرس، علی‌اصغر. حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر. تبریز: نوبل، ۱۳۷۵ش.
۷۵. مرتضوی، عبدالحمید. قاعده دارا شدن غیر عادلانه در حقوق ایران و کامن‌لا. خراسان: فصلنامه وکیل مدافع (ارگان داخلی کانون وکلای دادگستری خراسان)، دوره‌ی اول، شماره دوم، پائیز ۱۳۹۰ش.
۷۶. مشکور، محمد جواد. فرهنگ فرق اسلامی. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ش.
۷۷. مطهری، مرتضی. یادداشت‌ها. قم: نشر صدرا، ۱۳۸۹ش.
۷۸. _____ . اسلام و مقتضیات زمان. جلد ۲. قم: نشر صدرا، ۱۳۸۸ش.
۷۹. مظلومان، رضا. جرم‌شناسی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳ش.
۸۰. معین، محمد. فرهنگ فارسی. تهران: نشر منشاء دانش، ۱۳۸۷ش.
۸۱. مکارم شیرازی، ناصر. تعزیر و گستره آن. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۵ق.
۸۲. _____ . استفتاءات جدید. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۷ق.
۸۳. _____ . درس خارج فقه (کتاب حدود و تعزیرات). قم: مدرسه امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، بی‌تا.
۸۴. _____ . ربا و بانکداری اسلامی. قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع)، دوم، ۱۳۷۶ش.

۸۵. _____ دائرة المعارف فقه مقارن. قم: انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، ۱۴۲۷ق.

۸۶. موراوتز، توماس (Thomas Morawtez). فلسفه حقوق (مبانی و کارکردها). مترجم: بهروز جندقی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش.

۸۷. موسوی خمینی، روح‌الله. صحیفه نور. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ش.

۸۸. _____ آداب الصلاة. مشهد: آستان قدس رضوی، موسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۶۶ش.

۸۹. موسویان، محمدرضا. حکومت اسلامی در اندیشه‌ی سیاسی شهیدثانی (ره) (پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی). قم: موسسه‌ی آموزش عالم باقرالعلوم (ع)، ۱۳۷۹ش.

۹۰. میبدی، احمد بن محمد. کشف الاسرار و عدة الابرار. ج ۶. تهران: نشر خلاق، اول، ۱۳۸۹ش.

۹۱. میرخلیلی، سید محمود. «پیشگیری وضعی از نگاه آموزه‌های اسلام». قم: مجله‌ی فقه و حقوق (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، ۱۳۸۳ش. سال اول، شماره‌ی ۱.

۹۲. نجفی ابرندآبادی، علی حسین، کیفرشناسی نو-جرم‌شناسی نو (درآمدی بر سیاست جنایی مدیریتی خطر مدار)، تازه‌های علوم جنایی (مجموعه مقالات)، (تهران: نشر میزان، ۱۳۸۸ش)

۹۳. _____ از عدالت کیفری «کلاسیک» تا عدالت «ترمیمی»، (مشهد: مجله‌ی آموزه‌های حقوق کیفری «دانشگاه رضوی»، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ش)، سال سوم، شماره - ی ۳ و ۴ (پیاپی ۱۰ و ۹)، ص ۱۲.

۹۴. _____ پیشگیری وضعی از جرم: مدیریت جرم شناختی خطر جرم و تکرار جرم؛ دیباچه‌ی کتاب جرم‌شناسی پیشگیری (۶۰ رویه و راهکار برای پیشگیری از جرم).

نوشته‌ی رونالد وی کلارک و جان اک، مترجمان: مهدی مقیمی و مهدیه تقی‌زاده، (تهران: نشر زرد، ۱۳۸۸)، ص ۱۲.

۹۵. _____ تقریرات درس جرم‌شناسی «بزهکاری اقتصادی»، دوره کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی، سال ۸۵-۱۳۸۴، ص ۱۱۸-۱۲۱.

۹۶. _____ «پیشگیری از بزهکاری و پلیس محلی»، (تهران: مجله‌ی تحقیقات حقوقی، ۱۳۷۸ش)، شماره‌ی ۲۶-۲۵، ص ۱۴۰.

۹۷. _____ تقریرات درس جرم شناسی «پیش‌گیری»، تهیه کننده: محمد علی بابایی، دانشگاه تربیت مدرس (دانشکده علوم انسانی)، دوره دکتری، نیمسال اول ۸۰-۷۹، ص ۷۶۱.

۹۸. نوربهاء، رضا. زمینه‌ی حقوق جزای عمومی. تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۵ش.

۹۹. _____ زمینه جرم شناسی، سوم، (تهران، نشر گنج دانش، ۱۳۸۳ش).

۱۰۰. ورعی، سیدجواد و ناصری، علی اکبر. مبانی فقهی انقلاب اسلامی در اندیشه‌ی امام خمینی (ره). قم: مجله حکومت اسلامی، شماره چهارم، سال چهاردهم، زمستان ۱۳۸۸ش.

۱۰۱. ولیدی، محمد صالح. حقوق جزای عمومی. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۵ش.

۱۰۲. همدی خطبه سرا، ابوالفضل. فساد مالی (علل و زمینه‌ها و راهبردهای مبارزه با آن). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۳ش.

ب - منابع عربی

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد. النهاية فی غریب الحديث والأثر. ریاض: دار ابن الجوزی، ۱۴۲۱ق.

۲. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.

۳. ابن تیمیة الحرانی، ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام بن عبدالله (تقی الدین)، کتاب الحسبة «الحسبة و مسئولية الحكومة الإسلامية»، تحقیق صلاح عزام، قاهرة، دار الشعب، ۱۳۹۶ق
۴. ابن تیمیة الحرانی، أبوالبركات عبدالسلام بن عبدالله (مجد الدین). المحرر فی الفقه علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل. عربستان سعودی: مكتبة المعارف، دوم، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن الجوزی، أبو الفرج عبد الرحمن. نواسخ القرآن. لبنان: مؤسسه الرسالة، اول، ۱۴۰۵ق.
۶. ابن حجر العسقلانی، أحمد بن علی. فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.
۷. ابن حزم الأندلسی، علی بن أحمد. الإحكام فی أصول الأحكام. بیروت: دار الآفاق الجديدة، [بی تا].
۸. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی. الوسيلة إلى نیل الفضيلة. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۸ق.
۹. ابن رشد القرطبی (مالکی)، أبو الولید محمد بن أحمد. البیان و التحصیل. بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۴۰۸ق.
۱۰. ابن زهره حلبی، حمزة بن علی. غنية النزوع إلى علمی الأصول و الفروع. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، اول، ۱۴۱۷ق.
۱۱. ابن سیده المرسى، علی بن إسماعیل. المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دار الكتب العلمية، ۲۰۰۰م.
۱۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. متشابه القرآن و مختلفه. ج ۲. قم: انتشارات بیدار، اول، ۱۴۱۰ق.
۱۳. ابن طیّ فقحانی، علی بن علی بن محمد. الدر المنضود فی معرفة صیغ النیات و الإیقات و العقود. قم: مكتبة إمام العصر (عج) العلمية، اول، ۱۴۱۸ق.

۱۴. ابن عابدین (حنفی)، محمد امین. حاشیة رد المحتار على الدر المختار. تحقیق: عادل أحمد عبد الموجود - علی محمد معوض. بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ق.
۱۵. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۶. ابن الفراء البغوی الشافعی، أبو محمد الحسین. شرح السنة. تحقیق: شعیب الأرناؤوط - محمد زهیر الشاویش. بیروت: نشر المكتب الإسلامی، الطبعة الثانية، ۱۵جلد، ۱۴۰۳ق.
۱۷. ابن فهد اسدی حلی، جمال الدین احمد بن محمد. المذهب البارع فی شرح المختصر النافع. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۸. ابن قدامة المقدسی (حنبل)، عبد الله بن احمد. الشرح الكبير على متن المقنع. بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۱۹. _____ الکافی فی فقه الامام أحمد ابن حنبل. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۹ق.
۲۰. _____ المغنی فی فقه الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی. بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۵ق.
۲۱. ابن مازة (حنفی)، برهان الدین. المیحط البرهانی. بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۲۲. ابن مفلح المقدسی (حنبل)، أبو إسحاق. إبراہیم بن محمد، المبدع شرح المقنع. ریاض: دار عالم الكتب، ۱۴۲۳ق.
۲۳. ابن مکی عاملی (شهید اول)، محمد. اللمعة الدمشقية فی فقه الإمامیة. بیروت: دار التراث، ۱۴۱۰ق.
۲۴. _____ غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، اول، ۱۴۱۴ق.
۲۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفکر - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۲۶. ابن مودود الموصلی (حنفی)، عبد الله بن محمود. الاختیار لتعلیل المختار. بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۶ق
۲۷. ابن نجیم الحنفی، زین الدین. البحر الرائق شرح کنز الدقائق. بیروت: دار المعرفة، [بی تا].

۲۸. ابوزهره، محمد. الجريمة و العقوبة في الفقه الاسلامي. قاهره (مصر): دارالفكر العربي، [بی تا].
۲۹. احسائی، محمد بن علی بن ابی جمهور. عوالی اللئالی العزیزة. ج ۳. قم: دارسیدالشهداء، اول، ۱۴۰۵ق.
۳۰. الأزدی السجستانی، أبو داود سلیمان بن الأشعث. سنن أبي داود، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت: المكتبة العصرية صیدا، [بی تا]
۳۱. اصفهانی، حسین بن محمد راغب. مفردات ألفاظ القرآن. لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۳۲. اصفهانی (مجلسی اول)، محمدتقی. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیور، دوم، ۱۴۰۶ق.
۳۳. اصفهانی (مجلسی دوم)، محمدباقر بن محمد تقی. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامیة، دوم، ۱۴۰۴ق.
۳۴. _____ حدود و قصاص و دیات. تهران: مؤسسه نشر آثار اسلامی، اول، [بی - تا].
۳۵. _____ ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)، اول، ۱۴۰۶ق.
۳۶. امامی خوانساری، محمد. الحاشیة الأولى علی المکاسب. [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۳۲ق.
۳۷. انصاری، مرتضی (شیخ). کتاب المکاسب. شارح: محمد کلانتر. ج ۵. قم: کنگره جهانی شیخ انصاری، اول، ۱۴۱۵ق.
۳۸. _____ فرائد الأصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی تا].
۳۹. اودیة، احمد. الفساد: اسبابه و طرق مکافحته. أمان - فلسطين (رام الله): منشورات الائتلاف من أجل النزاهة و المساءلة. الاول، الطبعة الاولى، شباط ۲۰۰۴م.

۴۰. ایروانی، علی بن عبد الحسین نجفی. حاشیة المكاسب. ج ۱. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۴۰۶ ق.
۴۱. الآبی الأزهری (مالکی)، صالح بن عبد السمیع. الثمر الدانی فی تقریب المعانی. بیروت: المكتبة الثقافية، [بی تا].
۴۲. آبی یوسفی (فاضل)، حسن بن ابی طالب. كشف الرموز فی شرح مختصر النافع. قم: دفتر انتشارات اسلامی، سوم، ۱۴۱۷ ق.
۴۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم. کفایة الأصول. نجف: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۴۴. آل سعدی (حنبل)، عبد الرحمن بن ناصر. منهج السالکین و توضیح الفقه فی الدین. [بی جا]: دار الوطن، ۱۴۲۳ ق.
۴۵. آلوسی، سید محمود. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. ج ۳. بیروت: دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۵ ق.
۴۶. البارودی العتیبی، سعود بن عبد العالی. الموسوعة الجنائیه الإسلامیه المقارنه بالأنظمة المعمول بها فی المملكة العربیه السعودیه. عربستان: مکتبه الرشد، ۲۰۰۳ م.
۴۷. بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی. القواعد الفقهیه. ج ۱. قم: نشر الهادی، اول، ۱۴۲۲ ق.
۴۸. _____ منتهی الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۲۲ ق.
۴۹. بحرانی (آل عصفور)، حسین بن محمد. الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع. قم: مجمع البحوث العلمیه، [بی تا].
۵۰. البخاری القنوجی، محمد صدیق خان. نیل المرام شرح آیات الأحکام. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۳ م.
۵۱. البجیرمی (شافعی)، سلیمان بن محمد. تحفة الحبيب علی شرح الخطیب. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

۵۲. البخاری الجعفی، أبو عبدالله محمد بن إسماعیل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (=صحيح البخاری)، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر. [بی‌جا]: دار طوق النجاة، اول، ۱۴۲۲ق.
۵۳. البعلی (حنبلی)، شمس الدین محمد بن أبو الفتح، المطلع علی أبواب المقنع. [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۴۲۱ق.
۵۴. بهنسی، احمدفتیح. العقوبه فی الفقه الاسلامی. قاهره: دارالكتاب العربی، ۱۳۳۷ق.
۵۵. بهنام، رمسیس. الکفاح ضد الإجرام. اسکندریه (مصر): نشر منشأة المعارف، ۱۹۹۶م.
۵۶. تبریزی، جواد بن علی. أسس القضاء و الشهادة. قم: دفتر مؤلف، [بی‌تا].
۵۷. الترمذی، أبو عیسی محمد. سنن الترمذی. جلد ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی‌تا].
۵۸. التیمی، عباس حمید. آلیات الحوكمة و دورها فی الحد من الفساد المالی و الإداری فی الشركات المملوكة للدولة. ج ۱. ۲۰۰۱م.
۵۹. التیمی الرازی، محمد بن عمر. مفاتیح الغیب. ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول، ۱۴۲۱ق.
۶۰. الجابری، عبد الله بن حاسن. الفساد الإقتصادی أنواعه أسبابه آثاره و علاجه. جامعة الازهر: مجله الاقتصاد الاسلامی، العدد ۲۱، ۱۴۲۴ق.
۶۱. الجصاص، أبی بکر أحمد بن علی. أحكام القرآن. ج ۴. بیروت: دار إحياء التراث العربی، اول، ۱۴۰۵ق.
۶۲. جمعی از نویسندگان. الموسوعة الفقهیة الكويتیة. کویت: وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیة، ۱۴۱۴ق.
۶۳. الجندی (مالکی)، خلیل بن إسحاق. مختصر العلامة خلیل. قاهره: دار الحديث، ۱۴۲۶ق.
۶۴. جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح- تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.

۶۵. الجوينی (شافعی)، أبوالمعالی عبدالملک بن عبدالله. نهاية المطلب فی درایة المذهب. [بی‌جا]: دار المنهاج، ۱۴۲۸ق
۶۶. الحجاوی (حنبل)، شرف الدین موسی. الإقناع فی فقه الإمام أحمد بن حنبل. تحقیق: عبد اللطیف محمد موسی السبکی. بیروت: دار المعرفة، [بی‌تا].
۶۷. الحدیثی، فخری عبدالرزاق. قانون العقوبات «الجرائم الاقتصادية». عراق: مطبعة جامعة بغداد، ۱۹۸۰م.
۶۸. حرّعاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، اول، ۱۴۰۹ق.
۶۹. الحسنی، محمود نجیب. جرائم الاعتداء علی الأموال فی قانون العقوبات اللبنانی. بیروت: دارالنهضة العربیة، ۱۹۸۴م.
۷۰. _____ علم الإجرام و علم العقاب. قاهره: دارالنهضة العربیة، [بی‌تا].
۷۱. _____ النظریة العامة للتدبیر الاحترازی. مجلة ادارة قضايا الحكومة، العدد الأول، السنة الحادیة عشرة، ۱۹۶۷م.
۷۲. _____ التشریع الجنائی الإسلامی. مصر: بی‌نا، ۲۰۰۶م.
۷۳. حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتوح. آیات الأحکام. ج ۲. تهران: انتشارات نوید، اول، ۱۴۰۴ق.
۷۴. حسینی خطیب، سیدعبدالزهرء. مصادر نهج البلاغة و أسانیده. بیروت: دارالزهرء، چهارم، ۱۳۶۷ق.
۷۵. حسینی روحانی، سید صادق. منهاج الصالحین. قم: [بی‌نا]، اول، ۱۴۲۸ق.
۷۶. حسینی شیرازی، سید محمد. فقه العولمة. بیروت: مؤسسة الفكر الإسلامی، اول، ۱۴۲۳ق.
۷۷. _____ إيصال الطالب إلی المكاسب. تهران: منشورات اعلمی، [بی‌تا].
۷۸. الحطاب الرعینی، أبو عبدالله محمد. مواهب الجلیل لشرح مختصر الخلیل (مالکی)، [بی‌جا]: دار عالم الکتب، ۱۴۲۳ق.

۷۹. حلبی، ابو الصلاح تقی الدین. الکافی فی الفقه. اصفهان: کتابخانه امیر المؤمنین (ع)، ۱۴۰۳ق.
۸۰. حلبی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. تحریر الأحکام الشرعية علی مذهب الإمامیة (ط - الحديثه). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق.
۸۱. _____ قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۱۳ق.
۸۲. _____ خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۸۳. حلبی (فخر المحققین)، محمد بن حسن بن یوسف. إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۸۴. خالسی، محمدباقر. أحکام المحبوسین فی الفقه الجعفری. قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۱۳ق.
۸۵. الخن، مصطفی؛ البغا، مصطفی؛ الشریجی، علی (شافعی). الفقه المنهجی علی مذهب الإمام الشافعی. دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۳ق.
۸۶. خوانساری، جمال الدین محمد. شرح غرر الحکم و درر الکلم. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ش.
۸۷. خوانساری، سیداحمد بن یوسف. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. قم: مؤسسه اسماعیلیان، دوم، ۱۴۰۵ق.
۸۸. دبلیو. پاتی افوسو - اماء، راج سوپرامانین، کیشور آپرتی. چارچوبهای حقوقی مقابله با فساد (مالی). ترجمه به فارسی: احمد رنجبر. تهران: مرکز پژوهشهای مجلس شورای اسلامی، ۱۹۹۹م.
۸۹. درویش، محیی الدین. اعراب القرآن و بیانه. ج ۱. سوریه: دارالارشاد، چهارم، ۱۴۱۵ق.
۹۰. الدسوقی (مالکی)، محمد عرفه. حاشیة الدسوقی علی الشرح الکبیر. بیروت: دار الفکر، [بی تا].

۹۱. الدمیاطی (شافعی)، أبی بکر ابن محمد شطا. حاشیة إعانة الطالبین علی حل ألفاظ فتح المعین. بیروت: دار الفکر، [بی تا].
۹۲. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر. مفاتیح الغیب. ج ۱۰. بیروت: دار احیاء التراث العربی، سوم، ۱۴۲۰ق.
۹۳. راوندی، قطب الدین سعید. فقه القرآن. ج ۲. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)، دوم، ۱۴۰۵ق.
۹۴. الرشید، عبدالله بن محمد. "أحكام التشهير و حالاته فی الشریعة الإسلامية"، عربستان سعودی: مجلة البحوث الفقهیة المعاصرة، السنة ۱۴، العدد ۵۴، ۲۰۰۲م.
۹۵. الرعوجی، ابراهیم. التدابیر الوقائیة من جريمة الرشوة فی الشریعة الاسلامیة (پایان نامه). عربستان سعودی: جامعة نايف، ۱۴۲۴ق.
۹۶. زحیلی، وهبة بن مصطفى. تفسیر الوسیط. ج ۱. دمشق: دار الفکر، اول، ۱۴۲۲ق.
۹۷. _____.. الفقه الاسلامی و ادلته. دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۵ق.
۹۸. زمخشری، محمود. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. ج ۱ و ۳. بیروت: دار الكتاب العربی، سوم، ۱۴۰۷ق.
۹۹. الزیلعی (حنفی)، فخر الدین عثمان بن علی. تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق. قاهرة: دارالکتب الإسلامی، ۱۳۱۳ق.
۱۰۰. سائیس، محمد علی. تفسیر آیات الاحکام. بیروت: دار ابن کثیر - دار القادری، اول، ۱۴۲۲ق.
۱۰۱. سبحانی تبریزی، جعفر. نظام القضاء و الشهادة فی الشریعة الإسلامية الغراء. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۱۰۲. _____ اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراية. قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۳۸۲ش.

۱۰۳. سبزواری، سید عبدالاعلی. مهذب الأحكام. قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ق.
۱۰۴. _____ مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن. ج ۳ و ۸. بیروت: موسسه أهل بیت (ع)، دوم، ۱۴۰۹ق.
۱۰۵. سرخسی، أبو بکر محمد بن أبی سهل. المبسوط. بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ق.
۱۰۶. سروی مازندرانی، محمد صالح بن احمد بن شمس. شرح الکافی. تهران: المكتبة الإسلامية، اول، ۱۳۸۲ق.
۱۰۷. سلار دیلمی، حمزة بن عبد العزیز. المراسم العلویة و الأحکام النبویة. قم: منشورات الحرمین، اول، ۱۴۰۴ق.
۱۰۸. السنیکی الأنصاری (شافعی)، زکریا بن محمد. أسنی المطالب فی شرح روض الطالب. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
۱۰۹. سوزان روز - اکرمان. Corruption and the Global Economy (الفساد والاقتصاد العالمی)، ترجمه به عربی: محمد جمال أمام. قاهره: مرکز الأهرام للترجمة و النشر، اول، ۲۰۰۱م.
۱۱۰. السید سابق. فقه السنة. ج ۲. بیروت: دارالفکر، چهارم، ۱۴۰۳ق.
۱۱۱. سیوری (فاضل)، مقداد بن عبد الله. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
۱۱۲. _____ کنز العرفان فی فقه القرآن. ج ۲. قم: انتشارات مرتضوی، اول، ۱۴۲۵ق.
۱۱۳. السیوطی الرحیبانی (حنبل)، مصطفی. مطالب أولى النهی فی شرح غایة المنتهی. دمشق: المكتب الإسلامی، ۱۹۶۱م.
۱۱۴. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم. فی ظلال القرآن. ج ۲. بیروت - قاهره: دارالشروق، هفدهم، ۱۴۱۲ق.

۱۱۵. شافعی، محمد ابن إدريس. أحكام القرآن. ج ۱. بیروت: دار الکتب العلمیة، اول، ۱۴۰۰ق.
۱۱۶. _____ الأم. بیروت: دار المعرفة، ۱۳۹۳ق.
۱۱۷. شبیری زنجانی، سید موسی. المسائل الشرعیة. قم: مؤسسة نشر الفقاهة، ۱۴۲۸ق.
۱۱۸. شحاته، حسین حسین. الفساد الاقتصادي و الإصلاح الإسلامی. جامعة أم القرى (مکة): مجلة المؤتمر الاسلامی الثالث (۳)، ۱۴۲۰ق.
۱۱۹. الشربینی(شافعی)، محمد الخطیب. مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج. بیروت: دار الفكر، [بی تا].
۱۲۰. الشویعر، محمد بن سعد، الوقایة من الجريمة فی التشريع الجنائی الإسلامی، مجلة البحوث الإسلامیة، العدد ۲۹، ص ۱۵۵
۱۲۱. الشیبانی(حنفی)، محمد. الجامع الصغیر و شرحه النافع الکبیر. بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۶ق.
۱۲۲. شیخ مفید(عکبری)، محمد بن محمد بن نعمان. المقنعة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید(ره)، ۱۴۱۳ق.
۱۲۳. الشیرازی(شافعی)، ابواسحاق علی بن ابراهیم. المذهب فی فقه الإمام الشافعی. بیروت: [بی نا]، [بی تا].
۱۲۴. شیرازی، میرزا محمد تقی. حاشیة المکاسب. ج ۲. قم: منشورات الشریف الرضی، اول، ۱۴۱۲ق.
۱۲۵. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
۱۲۶. الصافی، محمود بن عبد الرحیم. الجدول فی اعراب القرآن. ج ۵. دمشق - بیروت: دار الرشید، چهارم، ۱۴۱۸ق.
۱۲۷. الصاوی(مالکی)، أحمد. حاشیة الصاوی علی الشرح الصغیر. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۱۲۸. صدر، شهیدسید محمد. ما وراء الفقه. ج ۳. بیروت: دار الأضواء، اول، ۱۴۲۰ ق.
۱۲۹. صدوق قمی، محمد بن علی بن بابویه. من لایحضره الفقیه. ج ۳. قم: دفتر انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۱۳ ق.
۱۳۰. _____ عیون أخبار الرضا(ع). ج ۲. بی جا: انتشارات جهان، ۱۳۷۸ هـ.ق.
۱۳۱. _____ المقنع. قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۱۳۲. _____ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. بی جا: دارالشریف الرضی، ۱۴۰۶ ق.
۱۳۳. _____ الخصال، تهران: علمیه، ۱۳۷۴ ق.
۱۳۴. الصفریوی، فؤاد. دور التدابیر الوقائیة فی مكافحة الظاهرة الإجرامية(پایان نامه). مغرب: [بی جا]، ۲۰۰۴ م.
۱۳۵. صیمری، مفلح بن حسن(حسین). غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار الهادی، اول، ۱۴۲۰ ق.
۱۳۶. طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۴. قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۱۳۷. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، ریاض المسائل(ط-الحديث)، قم: مؤسسه آل البيت(ع)، اول، ۱۴۱۸ ق.
۱۳۸. _____ الشرح الصغیر فی شرح المختصر النافع. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی(قدس سره)، اول، ۱۴۰۹ ق.
۱۳۹. طباطبائی حکیم، سید محمد تقی. الأصول العامة. قم: مجمع جهانی اهل البيت(ع)، ۱۴۱۸ ق.

۱۴۰. طباطبایی حکیم، سید محمد سعید. مسائل معاصرة فى فقه القضاء. نجف اشرف: دار الهلال، دوم، ۱۴۲۷ق.
۱۴۱. طبرسى، فضل بن حسن. مجمع البيان فى تفسير القرآن. ج ۲ و ۵. تهران: انتشارات ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲ش.
۱۴۲. _____ جوامع الجامع، ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، اول، ۱۳۷۷ش.
۱۴۳. طبرى، ابوجعفر محمد بن جریر. جامع البيان فى تفسير القرآن. ج ۵. بيروت: دار المعرفة، اول، ۱۴۱۲ق.
۱۴۴. طبسى، نجم الدين. النفى و التغريب فى مصادر التشريع الإسلامى. قم: مجمع الفكر الإسلامى، ۱۴۱۶ق.
۱۴۵. _____ موارد السجى فى النصوص و الفتاوى. قم: دفتر تبلیغات اسلامى، [بى تا].
۱۴۶. طریحی، فخر الدين. مجمع البحرين. تهران: نشر کتابفروشى مرتضوى، ۱۴۱۶ق.
۱۴۷. طنطاوى، التفسير الوسيط للقرآن الکریم. ج ۳. مصر: دار النهضة، ۱۴۰۷ق.
۱۴۸. طوسى، ابوجعفر محمد بن حسن. التبيان فى تفسير القرآن. ج ۲ و ۳. قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۱۴۹. _____ النهاية فى مجرد الفقه و الفتاوى. بيروت: دار الكتاب العربى، ۱۴۰۰ق.
۱۵۰. _____ المبسوط فى فقه الإمامية. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۷ق.
۱۵۱. _____ تهذيب الأحكام. تهران: دار الكتب الإسلامية، چهارم، ۱۴۰۷ق.

۱۵۲. _____ . الفهرست. قم: نشر الفقاهة - مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۵۳. عاملی (شهیدثانی)، زین الدین بن علی. الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - کلانتر). قم: کتابفروشی داوری، اول، ۱۴۱۰ق.
۱۵۴. _____ . مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الاسلام. قم: المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۱۵۵. _____ . حاشية الإرشاد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، اول، ۱۴۱۴ق.
۱۵۶. عبدالحلیم عمر، محمد. الإجراءات العملية الإسلامية لعلاج الفساد الاقتصادي، القاهرة: ندوة «الفساد الاقتصادي: الواقع المعاصر - العلاج الإسلامي»، ۱۶-۱۷ ذی الحجة ۱۴۲۰ق.
۱۵۷. عبدالفتاح، تامر. التدابير الاحترازية و التشريع العقابي الإسلامي. مجله آفاق الشريعة، ۱۴۳۰ق.
۱۵۸. العبدري الموافق (مالکی)، محمد. التاج و الإکلیل لمختصر خليل. بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۸ق.
۱۵۹. عکبری، عبدالله بن حسین. التبيان فی اعراب القرآن. بیروت: دارالجيل، ۱۴۰۷ق.
۱۶۰. عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸ق.
۱۶۱. الغنيمي الدمشقي الميداني، عبد الغني. اللباب فی شرح الكتاب. بیروت: دار الكتاب العربي، [بی تا].
۱۶۲. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. تفصيل الشريعة فی شرح تحرير الوسيلة - القضاء و الشهادات. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، اول، ۱۴۲۰ق.
۱۶۳. _____ . تفصيل الشريعة فی شرح تحرير الوسيلة - الحدود. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، اول، ۱۴۲۲ق.

۱۶۴. فاضل هندی، محمد بن حسن، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام. قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۱۶ق.
۱۶۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
۱۶۶. فیض کاشانی، ملا محسن. تفسیر الصافی. ج ۱. تهران: انتشارات صدر، دوم، ۱۴۱۵ق.
۱۶۷. فیومی، احمد بن محمد مقرئ. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: منشورات دار الرضی، [بی تا].
۱۶۸. القرافی (مالکی)، شهاب الدین أحمد بن إدريس. الذخيرة. بیروت: دار الغرب، ۱۹۹۴م.
۱۶۹. القرطبی، محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن. ج ۵. تهران: انتشارات ناصر خسرو، اول، ۱۳۶۴ش.
۱۷۰. الکاسانی (حنفی)، أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق.
۱۷۱. کاشانی، ملافتح الله. زبدة التفاسیر. ج ۲. قم: بنیاد معارف اسلامی، اول، ۱۴۲۳ق.
۱۷۲. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین. جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ق.
۱۷۳. الكلوزانی (حنبلی)، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد. الهدایة علی مذهب الإمام أبی عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشیبانی. [بی جا]: مؤسسة غراس للنشر و التوزیع، ۱۴۲۵ق.
۱۷۴. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب. الکافی (ط - دار الحدیث). قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، اول، ۱۴۲۹ق.
۱۷۵. کوفی، محمد بن محمد اشعث. الجعفریات - الأشعثیات. تهران: مکتبه نینوی الحدیثه، [بی تا].
۱۷۶. کیدری، قطب الدین محمد بن حسین. إصباح الشیعة بمصباح الشریعة. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۶ق.

۱۷۷. گلیایگانی، سیدمحمدرضا موسوی. بلغة الطالب فی التعليق علی بیع المكاسب، قم: چاپخانه خیام، اول، ۱۳۹۹ق. -
۱۷۸. _____ الدر المنضود فی أحكام الحدود، قم: دار القرآن الکریم، اول، ۱۴۱۲ق.
۱۷۹. گنابادی، سلطان محمد. تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۴. بیروت: مؤسسة الأعلمی، دوم، ۱۴۰۸ق.
۱۸۰. مؤمن قمی، محمد. مبانی تحریر الوسيلة - القضاء و الشهادات، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، ۱۴۲۲ق.
۱۸۱. الماوردی (شافعی)، أبو الحسن علی بن محمد، الحاوی الکبیر فی الفقه الشافعی، ج ۵. بیروت: دار الکتب العلمیة، اول، ۱۴۱۹ق.
۱۸۲. _____. الأحكام السلطانیة، بغداد، نشر المکتبه العالمیة، ۱۴۰۹ق
۱۸۳. المتقی الهندی، علی بن حسام الدین. کنز العمال. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۹م.
۱۸۴. مجاهد طباطبائی، محمد. مفاتیح الاصول. تهران: دارالطباعه کربلائی محمدحسین طهرانی، ۱۲۹۳ق.
۱۸۵. محمدی گیلانی، محمد. گزیده ی درس خارج فقه «بیمه». قم: مجله فقه اهل بیت (ع)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، شماره ۸، اول، ۱۳۷۵ش.
۱۸۶. مراغی، سید میر عبد الفتاح بن علی. العناوین الفقهیة. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی، اول، ۱۴۱۷ق.
۱۸۷. المرصفاوی، حسن صادق. قانون العقوبات الخاص. اسکندریه (مصر): منشأة المعارف، ۱۹۹۱م.
۱۸۸. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین. منهاج المؤمنین. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۶ق.

۱۸۹. مروج جزائری، سید محمد جعفر. هدی الطالب فی شرح المکاسب. ج ۱. قم: مؤسسه دار الکتاب، اول، ۱۴۱۶ق.
۱۹۰. مصطفی، إبراهیم و همکاران. المعجم الوسیط. [بی جا]: دار الدعوة، [بی تا].
۱۹۱. مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۱۹۲. مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: انتشارات اسماعیلیان، [بی تا].
۱۹۳. _____ المنطق، تهران: فقیه، ۱۳۶۹. ج ۲.
۱۹۴. معلوف، لويس. المنجد. تهران: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۲ش.
۱۹۵. مغربی تمیمی، ابو حنیفه نعمان بن محمد. دعائم الإسلام. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۸۵ق.
۱۹۶. مغنیه، محمد جواد. فقه الإمام الصادق علیه السلام. قم: مؤسسه انصاریان، ۱۴۲۱ق.
۱۹۷. _____ تفسیر الکاشف. ج ۵. تهران: دار الکتب الإسلامیه، اول، ۱۴۲۴ق.
۱۹۸. _____ فی ظلال نهج البلاغه، بیروت: دارالعلم للملایین، سوم، ۱۳۵۸ق.
۱۹۹. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۲۰۰. _____ زیدة البیان فی أحكام القرآن. تهران: المكتبة الجعفریة لإحیاء الآثار الجعفریة، اول، [بی تا].
۲۰۱. المقدسی الرامینی (حنبل)، محمد بن مفلح. کتاب الفروع. [بی جا]: مؤسسه الرسالة، ۱۴۲۴ق.

۲۰۲. مکارم شیرازی، ناصر. کتاب النکاح. ج ۶. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، اول، ۱۴۲۴ق.
۲۰۳. المنانی، نورالدین. دور التدابير الاحترازية فی ردع المجرم و حماية المجتمع (بیان- نامه). الجزائر: جامعة الحاج لخضر، ۱۴۳۲ق.
۲۰۴. منتظری نجف آبادی، حسینعلی. دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية. قم: تفکر، ۱۴۰۹ق.
۲۰۵. _____ کتاب الحدود. قم: انتشارات دار الفکر، اول، ۱۴۰۱ق.
۲۰۶. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم. فقه الحدود و التعزیرات. قم: دانشگاه مفید، دوم، ۱۴۲۷ق.
۲۰۷. موسوی خمینی (امام)، سیدروح الله. الرسائل العشرة. ج ۲. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول، ۱۴۲۰ق.
۲۰۸. _____ کتاب البيع، ج ۱. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، اول، ۱۴۲۱ق.
۲۰۹. _____ تحرير الوسيلة. قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، اول، [بی تا].
۲۱۰. موسوی خمینی (شهید)، سیدمصطفی. کتاب البيع. ج ۱. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، اول، ۱۴۱۸ق.
۲۱۱. موسوی خویی، ابوالقاسم. تکملة المنهاج. بیست و هشتم، قم: نشر مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.
۲۱۲. _____ مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی ره، اول، ۱۴۲۲ق.
۲۱۳. _____ دراسات فی علم الاصول. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۱۴. _____ الهدایة فی الاصول. قم: مؤسسه صاحب الامر، ۱۴۱۷ق.

۲۱۵. نائینی، میرزا محمدحسین. منية الطالب فی حاشية المكاسب. ج ۱. تهران: المكتبة المحمدية، اول، ۱۳۷۳ق.
۲۱۶. _____ . فوائد الأصول. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۱۷. _____ . المكاسب و البيع. ج ۱. قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، اول، ۱۴۱۳ق.
۲۱۸. _____ . أجودالتقريرات. ج ۲. قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ش.
۲۱۹. النجار، يحيى غنى. الآثار الاقتصادية للفساد. جامعة بغداد: مجلة كلية الادارة والاقتصاد، العدد ۱، السنة ۳، ۲۰۰۷م.
۲۲۰. النجاشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز. رجال النجاشی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
۲۲۱. نجفی، محمدحسن. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۲۲۲. النحاس، أبو جعفر. معانی القرآن. ج ۴، مکه: جامعة أم القرى، اول، ۱۴۰۹ق.
۲۲۳. نراقی، مولى احمد بن محمد مهدی. مستند الشيعة فی أحكام الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت(ع)، اول، ۱۴۱۵ق.
۲۲۴. النفزى القيروانى(المالکى)، أبو محمدعبدالله. النوادر و الزیادات. بيروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۹م.
۲۲۵. نمازی اصفهانی(شیخ الشريعة)، فتح الله بن محمدجواد. نخبة الأزهار فی أحكام الخيار. قم: دارالکتاب، اول، ۱۳۹۸ق.
۲۲۶. نوری(محدث)، میرزا حسین. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بيروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، اول، ۱۴۰۸ق.

۲۲۷. النووی(شافعی)، محی الدین. روضة الطالبین و عمدة المفتین. بیروت: دار الکتب العلمیة، [بی تا].
۲۲۸. واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۲۲۹. وحید بهبهانی، محمد باقر. فواید الوحید. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲۳۰. وحید خراسانی، حسین. منهاج الصالحین. قم: مدرسه امام باقر علیه السلام، ۱۴۲۸ق.
۲۳۱. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة. تهران: مکتبه الاسلامیة، ۱۳۵۷.
۲۳۲. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی. حاشیة المکاسب. ج ۱. قم: مؤسسه اسماعیلیان، دوم، ۱۴۲۱ق.
۲۳۳. یعقوب، محمود داود. المسؤولية فی القانون الجنائی الاقتصادي؛ دراسة مقارنة بین القوانين العربیة و القانون التونسی. دمشق: نشر الاوائل، الطبعة الأولى، ۲۰۰۱م.

ج منابع انگلیسی:

- ۱) Eric B. Elbogen, Marc Patry, Mario J. Scalora. (2003), **The impact of community notification laws on sex offender treatment attitudes**. International Journal of Law and Psychiatry. Vol 26.
- ۲) Hollida Wakefield(2006). **The Vilification of Sex Offenders: Do Laws Targeting Sex Offenders Increase Recidivism and Sexual Violence?**, Journal of Sexual Offender Civil Commitment: Science and the Law, No. 1.
- ۳) Jill S. Levenson & Andrea L. Hern(2007). **Sex Offender Residence Restrictions: Unintended Consequences and Community Reentry**. JUSTICE RESEARCH AND POLICY, Vol. 9, No. 1, Justice Research and Statistics Association.

- ٤) Kemshal, Hazel & Maguire, Mike.(2001), Public Protection, Partnership and Risk Penalty, Punishment and Society, Vol 3.
- ٥) Michele Childs & Legislative Council (State House)(2005). Sex Offender Supervision And Community Notification Study Committee Report.
- ٦) Nancy Irwin & Niki Delson & Ron Kokish & Thomas Tobin. **Using The Internet To Provide Passive Community Notification About Registered Sex Offenders.** A Resource Paper Prepared For The CALIFORNIA COALITION ON SEXUAL (<http://ccoso.org>).

Abstract:

“Community Notification about Offenders” means a public declaration of offender, his offense and punishment. It is one of the best examples of safeguarding measures that is not intended to punish the offender but is implemented only to inform the public and to prevent repeat offenses.

From what can be learned through deliberation upon the Shi'ite and Sunni traditions of the Prophet and Imāms of the Household of the prophet, General introduction about offenders is affirmed in “false witness” and “economic depravity”. In the words of some Islamic jurists and lawyers, this safeguarding measure, is explained and affirmed in Dissemble and Subreption when selling goods, Scam and fraud, Accusations of adultery, leadership, Banditry and deportation of offender. Besides such traditions and Words, intellectual investigation confirms Necessary to community notification about offenders. Such a punitive response, is not only in cases stipulated traditions and religious texts, But it should be applied in all offenders that by Relying on public confidence and lack of awareness, in many ways, deceive people and aggressive into their lives, property and honor and destroy their economic and social security. We can mention four legal and the philosophical basis as a legitimate intellectual support this kind of safeguarding measures. The four bases are: "management or assessment of crime risk" "situational prevention from crime", "natural right to security" and "penal utilitarianism". General introduction about offender's will be applicable with “Turning the offender among the people”, “Publishing of his conviction Judgment”, including details of his identity in the local or national or international media, or with “Publishing of his picture in newspapers or video media or by any other method consistent with ethical and legal standards.

Keywords: Principles, Community Notification about Offenders, Publishing of conviction Judgment, false witness, management or assessment of crime risk, prevention from crime, natural right to security, penal utilitarianism.



The University of Qom
Faculty of Islamic sciences and Theology

Thesis
For Degree of P.H.D
In Jurisprudence and Islamic Law

Title:
**Principles of “Community Notification about
Offenders” from the perspective of Islamic
jurisprudence and law**

Supervisor:
Dr. Ali Asghar Mousavi Rokni
Dr. Adel Sarikhani

Advisor:
Dr. Hosein Gogani
Dr. Mohsin Malik Afzali

By:
Ahmad Mortazi

Spring, 2014



The University of Qom
Faculty of Islamic sciences and Theology

Thesis
For Degree of P.H.D
In Jurisprudence and Islamic Law

Title:
**Principles of “Community Notification about
Offenders” from the perspective of Islamic
jurisprudence and law**

Supervisor:
Dr. Ali Asghar Mousavi Rokni
Dr. Adel Sarikhani

Advisor:
Dr. Hosein Gogani
Dr. Mohsin Malik Afzali

By:
Ahmad Mortazi

Spring, 2014