



## Social Reintegration in Quranic Narratives within the Framework of Restorative Justice: A Case Study of the Stories of Cain, Pharaoh, and the People of Jonah

Maedeh Movaghari<sup>1</sup> | Hosain Aghababaei<sup>2</sup>

1. M A in Criminal Law and Criminology, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. Email: [maede.movaghari@gmail.com](mailto:maede.movaghari@gmail.com)
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Law, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. Email: [aghababaei@guilan.ac.ir](mailto:aghababaei@guilan.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

Received: 27 October 2025  
Revised: 4 December 2025  
Accepted: 7 December 2025  
Available Online: 15 December 2025

### Keywords

Social reintegration,  
Constructive shame,  
Restorative justice,  
Quranic narratives.



### Abstract

**O**ne of the fundamental challenges in criminal policy is how to design responses to offenses and the effectiveness or efficiency of such responses. Restorative justice, as a novel paradigm in criminal policy and penal philosophy, emphasizes the participation of the offender, the victim, and the local community, favoring dialogue-based responses that focus on social reintegration of the offender and repair of the victim's harm. In this context, Quranic teachings, by presenting diverse models of wrongdoers and repentant individuals, provide valuable insights for reconsidering modern approaches to criminal justice, particularly restorative justice. The present study examines the social reintegration of offenders through the lens of restorative justice by analyzing selected Quranic narratives. This study employs a descriptive-analytical methodology, drawing on exegetical, jurisprudential, and criminological sources, as well as content analysis of selected Quranic stories. The findings indicate that the Quranic narratives present different models of reintegration and its obstacles. For instance, Cain, due to a lack of responsibility and constructive remorse, represents a complete blockage of reintegration and restoration. Pharaoh, relying on despotic power and expressing belated remorse, illustrates another case of the failure of restorative strategies at the micro level. In contrast, the story of the People of Jonah presents a successful model of social reintegration at the collective level by collective acceptance of fault, repentance and constructive shame. As a result, according to the three quranic narratives it can be said that conditions of success or fail of restorative justice do not depend on a single factor. Internal Factors, including responsibility, constructive shame and acceptance of fault along with social factors, including the presence of restorative institutions, the atmosphere of pardon and collective collaboration along with structural factors like explicit warning of divine prophets all facilitate or prevent the way through rehabilitation and restorative justice.

**Cite this article:** Movaghari, M.; Aghababaei, H. (2025). Social Reintegration in Quranic Narratives within the Framework of Restorative Justice: A Case Study of the Stories of Cain, Pharaoh, and the People of Jonah. *Criminal Law Doctrines*, 22(29), 7-40. <https://doi.org/10.30513/cld.2025.7696.2202>



## Extended Abstract

### Introduction

One of the fundamental challenges of criminal policy in all legal systems is finding an effective response to criminal behavior—one that simultaneously supports victims, preserves public order, and facilitates the reform and social reintegration of offenders. Contemporary criminal policy is confronted with the essential question of what constitutes an appropriate response to crime and how social order and core societal values can be maintained while creating contexts for the rehabilitation, reform, and reintegration of offenders into society. Traditional models of criminal justice, which are largely based on punishment-centered approaches, social exclusion, and custodial sanctions, have often failed to prevent recidivism. Moreover, by generating secondary victimization and social fragmentation, these models have contributed to the reproduction of cycles of criminality. In response to these shortcomings, restorative justice has emerged as a new paradigm in penal philosophy and criminal policy. This paradigm emphasizes repairing the harm caused by crime, active participation of offenders, victims, and the community, and social reintegration of offenders.

Alongside these theoretical developments, religious teachings—particularly those of the Holy Qur'an—offer underexplored capacities for rethinking criminal justice. Qur'anic narratives are not merely historical or moral accounts; rather, they contain profound criminological, educational, and social dimensions and present models of responding to wrongdoing, sin, and crime that can be aligned with contemporary concepts of restorative justice.

Previous studies, while addressing certain aspects of restorative justice in the Qur'an, Islamic jurisprudence, or the conduct of the Infallibles, have generally focused either on specific concepts such as reintegrative shaming or have provided broad and general analyses of religious teachings. A significant research gap remains in the comparative and case-based analysis of Qur'anic narratives from the perspective of social reintegration within the theoretical framework of restorative justice—particularly in examining both successful and unsuccessful patterns of reintegration and identifying the individual, social, and structural factors influencing these outcomes.

Accordingly, the main research question of this study is: Under what conditions is the social reintegration of offenders achieved or obstructed in Qur'anic narratives, and with which concepts and theories of contemporary restorative justice can these patterns be aligned?

The primary hypothesis of the study posits that the success or failure of restorative justice in Qur'anic narratives does not depend on a single factor, but rather on the interaction of a set of individual factors (such as responsivity and constructive shame), social factors (such as collective participation and restorative social institutions), and structural factors (such as prophetic warnings and timely opportunities for repentance).

The significance of this research for scholars of criminal law, criminology, Qur'anic studies, and criminal policymakers lies in its potential to provide a localized and religiously inspired model for designing more humane, effective, and community-oriented responses to crime.

Given the theoretical and comparative nature of the research, a descriptive-analytical

method combined with qualitative content analysis of Qur'anic narratives was adopted as the most appropriate methodology.

## Method

This study is a descriptive–analytical research conducted using qualitative content analysis. Data were collected through library-based sources, including valid Qur'anic commentaries, Islamic jurisprudential texts, criminological literature, and scholarly articles related to restorative justice. The research population consists of Qur'anic narratives related to criminal behavior and the possibility or impossibility of social reintegration. Through purposive sampling, three prominent cases were selected: the stories of Cain, Pharaoh, and the People of Jonah.

The research process involved the following stages:

Extracting key concepts of restorative justice from contemporary criminological literature;

Identifying components of social reintegration from Qur'anic teachings;

Conducting content analysis of the selected narratives and aligning them with the theoretical framework of restorative justice;

Performing a comparative analysis of cases of failure and success in reintegration and deriving overarching patterns.

The validity of the analysis was ensured through the diversity of sources, conceptual coherence, and continuous alignment of Qur'anic data with established criminological theories.

## Results

The findings indicate that Qur'anic narratives depict diverse patterns of social reintegration and its obstacles. In the story of Cain, the absence of responsibility-taking, lack of constructive shame, absence of restorative social institutions, and failure to engage in genuine repentance result in the complete obstruction of the reintegration process. This case represents a failure of restorative justice at the individual level.

In the story of Pharaoh, the despotic power structure, persistent denial of truth, social repression, and belated remorse eliminate any possibility of restoration and relational repair. This narrative illustrates the failure of restorative justice at the structural and governmental level and suggests that in organized, power-based crimes, reintegration without the collapse of oppressive structures is impossible.

In contrast, the story of the People of Jonah presents a successful model of social reintegration at the collective level. Collective acceptance of responsibility, timely repentance, constructive shame, and widespread social participation lead to the removal of punishment and the restoration of social balance. This finding confirms the main hypothesis of the study that the realization of restorative justice requires the simultaneous presence of individual, social, and structural factors.

## Conclusion

This study demonstrates that Qur'anic narratives possess profound and practical capacities for explaining and developing restorative justice within contemporary criminal

policy. The findings indicate that social reintegration is a multidimensional process that cannot be achieved without offender's responsibility, communal participation, and a proper structural context. While the stories of Cain and Pharaoh highlight the limitations and failures of restorative justice, the narrative of the People of Jonah offers a clear example of its success.

The results of this research can contribute to the design of indigenous criminal policies, the strengthening of non-punitive approaches, and the incorporation of religious teachings into the social rehabilitation of offenders. Moreover, the study raises new questions regarding the applicability of restorative justice to governmental and collective crimes, which may serve as a basis for future research. Ultimately, the study demonstrates that restorative justice is not merely a Western theory, but a deeply rooted and reliable concept within Qur'anic teachings.

### ***Author Contributions***

All authors contributed equally to the conceptualization of the study and the drafting of the initial manuscript as well as its revised and edited versions.

### ***Data Availability Statement***

No data are available.

### ***Ethical Considerations***

The authors have avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

### ***Funding***

The authors declare that no specific financial support was received from governmental, commercial, or non-profit funding bodies for the preparation of this article.

### ***Conflict of Interest***

The authors declare no conflict of interest.



## بازپذیرسازی اجتماعی در قصص قرآنی در سنجۀ عدالت ترمیمی؛ مطالعه موردی: داستان قابیل، فرعون و قوم یونس

✉ مائده موقری<sup>۱</sup> | حسین آقابابایی<sup>۲</sup>

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، گروه حقوق، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. رایانامه: maede.movaghari@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه حقوق، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. رایانامه: aghababaei@guilan.ac.ir

### چکیده

یکی از چالش‌های اساسی در سیاست جنایی، نحوه تنظیم پاسخ‌ها به بزهکاری و میزان اثربخشی یا کارآمدی پاسخ‌هاست. عدالت ترمیمی به‌عنوان پارادایمی نوین در سیاست جنایی و فلسفۀ کیفر، با محوریت مشارکت بزهکار، بزه‌دیده و جامعه محلی، و ترجیح پاسخ‌های گفت‌وگومحور و مبتنی بر بازپذیرسازی اجتماعی بزهکار و ترمیم خسارت بزه‌دیده، طرحی نو در انداخته است. در این میان، آموزه‌های قرآنی با ارائه الگوهای متنوع از خطاکاران و توبه‌کنندگان، ظرفیت‌های ارزشمندی برای بازاندیشی در رویکردهای نوین عدالت کیفری، به‌ویژه عدالت ترمیمی فراهم می‌آورند. پژوهش حاضر، با تحلیل برخی حکایت‌های قرآنی، بازپذیرسازی اجتماعی بزهکاران در سنجۀ آموزه‌های عدالت ترمیمی را بررسی نموده است. این مطالعه به‌صورت توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع تفسیری، فقهی و جرم‌شناسی و همچنین تحلیل محتوای برخی قصص قرآنی انجام گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در قصص قرآنی، با الگوهای متفاوتی از بازپذیرسازی و نیز موانع آن روبه‌رو می‌شویم. برای نمونه، قابیل به دلیل فقدان مسئولیت‌پذیری و شرمساری سازنده، نمونه انسداده کامل بازپذیرسازی و ترمیم است. فرعون نیز با تکیه بر قدرت استبدادی و ابراز ندامت دیرنگام، نمونه دیگری از شکست راهبرد ترمیم در سطح خرد است. اما قوم یونس با پذیرش جمعی خطا، توبه و شرمساری سازنده، الگوی موفق بازپذیرسازی اجتماعی در سطح کلان را ارائه داده است. نتیجه این‌که بر پایه این سه حکایت قرآنی، می‌توان نتیجه گرفت که شرایط موفقیت یا شکست عدالت ترمیمی تنها به یک عامل وابسته نیست. عوامل درونی از قبیل مسئولیت‌پذیری، شرمساری سازنده و اعتراف به خطا، عوامل اجتماعی همچون حضور نهادهای ترمیمگر، فضای عفو و مشارکت جمعی، و نیز عوامل ساختاری مانند هشدار صریح پیام‌آوران الهی در کنار هم، موجب تسهیل یا مانع مسیر بازپروری و عدالت ترمیمی می‌شوند.

**استناد:** موقری، مائده؛ آقابابایی، حسین. (۱۴۰۴). بازپذیرسازی اجتماعی در قصص قرآنی در سنجۀ عدالت ترمیمی؛ مطالعه موردی: داستان قابیل، فرعون و قوم یونس. آموزه‌های حقوق کیفری، ۲۲(۲۹)، ۷-۴۰.

<https://doi.org/10.30513/cld.2025.7696.2202>

© نویسنندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی



### اطلاعات مقاله

#### نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۹/۲۴

### کلیدواژه‌ها

بازپذیرسازی اجتماعی، شرم سازنده، عدالت ترمیمی، قصص قرآنی، فرعون، قابیل، قوم یونس.



## مقدمه

یکی از موضوعات اساسی سیاست جنایی در همه نظام‌های حقوقی، پدیده مجرمانه و نحوه پاسخ به آن است. در این زمینه یکی از مهم‌ترین پرسش‌های پیش روی نظام حکمرانی این است که چگونه می‌توان با استفاده از رویکرد اصلاح‌گرایانه، ضمن حل و فصل موضوعات و حفظ و تضمین بقای جامعه و ارزش‌های اساسی آن، به بازپذیرسازی مجرمان و بازگرداندن آن‌ها به زندگی اجتماعی نیز توجه کرد. آموزه‌های اسلامی و به‌ویژه آموزه‌های تربیتی قرآن کریم، از منابع اساسی در یافتن پاسخ به این پرسش است. در قرآن کریم، در خلال بیان موضوعات تاریخی و اخلاقی، مفاهیم عمیقی در حوزه روان‌شناسی جرم، مسئولیت‌پذیری، توبه و بازسازی شخصیت مجرم نیز قابل استفاده است. در داستان‌های قرآنی، مجموعه‌ای از شخصیت‌های متنوع با پیشینه‌ها و وضعیت‌های متفاوت قرار دارند که هر یک مسیر خاصی را انتخاب می‌کنند. برخی از این شخصیت‌ها مانند قایل و فرعون، در مسیر تباهی و فساد باقی می‌مانند و گرفتار می‌شوند، اما برخی دیگر مانند قوم یونس و برادران حضرت یوسف، با توبه و پشیمانی، به سوی اصلاح بازگشت به جامعه حرکت می‌کنند.

«عدالت ترمیمی»<sup>۱</sup> به عنوان یک الگوواره (پارادایم) جدید در اعمال و تضمین عدالت، بر ترمیم آسیب‌های ناشی از جرم، مشارکت افراد ذی‌نفع در اصلاح این آسیب و پذیرش مسئولیت توسط مجرم تمرکز دارد. بریث‌ویت،<sup>۲</sup> از صاحب‌نظران شاخص در این موضوع، معتقد است: «عدالت ترمیمی فرایندی است که در آن، همه ذی‌نفعان آسیب‌دیده از بی‌عدالتی، فرصتی برای بحث در مورد چگونگی تأثیر بی‌عدالتی بر خود و تصمیم‌گیری در مورد چگونگی جبران آسیب دارند. چون جرم آسیب می‌رساند، عدالت باید التیام بخشد. از این رو، گفت‌وگو با کسانی که آسیب دیده‌اند و آسیب را وارد کرده‌اند باید در مرکز این فرایند باشد.» (Braithwaite, 2004, p. 28). بر اساس تعریفی که در کتابچه راهنمای سازمان ملل در زمینه عدالت ترمیمی به آن توجه شده است، عدالت ترمیمی راهی برای پاسخ به رفتار مجرمانه با ایجاد تعادل بین نیازهای جامعه، بزه‌دیدگان و بزه‌کاران است. این مفهوم در حال تکامل است و به گونه‌های مختلفی تفسیر شده است. علاوه بر این، به دلیل چالش‌های موجود در ترجمه دقیق این مفهوم به زبان‌های مختلف، اغلب از طیف وسیعی از اصطلاحات برای توصیف جنبش عدالت ترمیمی استفاده

1. restorative justice

2. Braithwaite

می‌شود. این اصطلاحات شامل «عدالت اجتماعی»،<sup>۳</sup> «جبران خسارت»،<sup>۴</sup> «عدالت مثبت»،<sup>۵</sup> «عدالت ارتباطی»<sup>۶</sup> و موارد دیگر است (UNODC, 2006, p. 6). همچنین «فرایند ترمیمی»<sup>۷</sup> به عنوان هر فرایندی که در آن، بزه‌دیده و بزه‌کار، و در صورت لزوم، هر فرد یا عضو دیگری از جامعه که تحت تأثیر بزه قرار گرفته است، به طور فعال در حل و فصل مسائل ناشی از بزه، با کمک یک تسهیلگر، مشارکت می‌کنند، تعریف شده و بر چندین فرض اساسی استوار است، از جمله این‌که پاسخ به بزه باید تا حد امکان به گونه‌ای باشد که آسیبی را که قربانی متحمل شده است، جبران کند؛ بزه‌کاران باید درک کنند که رفتارشان قابل قبول نیست و پیامدهای واقعی برای قربانی و جامعه دارد و باید مسئولیت اعمال خود را بپذیرند؛ و قربانیان باید فرصتی برای بیان نیازهای خود و مشارکت در تعیین بهترین راه برای جبران خسارت مجرم داشته باشند؛ و جامعه مسئولیت دارد در این فرایند مشارکت کند (UNODC, 2006, p. 8).

از منظر فلسفه حقوق کیفری، برخی معتقدند عدالت ترمیمی یک نظریه مجازات است و با وجود هم‌پوشانی یا مشابهت‌هایی با نظریه بازدارندگی، با این نظریه مرزبندی‌هایی دارد، از جمله عدالت ترمیمی اولاً به دنبال یافتن گزینه‌هایی غیر از مجازات‌های سنتی و به خصوص زندان برای تسهیل اصلاح بزه‌کار است؛ ثانیاً در عدالت ترمیمی، اجتماع محوریت دارد و نه بزه‌کار، یعنی دنبال ترمیم رابطه اعضای جامعه در جهت برآوردن رضایت جمعی هستیم و برخلاف نظریه بازپروری که بزه‌کار محور است، نظریه عدالت ترمیمی، بزه‌دیده محور و در مفهوم عام‌تر، جامعه محور است، در صورتی که در نظریه‌های سزاگرا و بازدارندگی، با این ایده که جرم جنبه عمومی دارد و یک نهاد عمومی باید پاسخ‌گویی و پاسخ‌دهی آن را بر عهده بگیرد، بزه‌دیدگان واقعی به یک تماشاچی تبدیل می‌شوند و دعوای آن‌ها به نحوی توسط قدرت عمومی ربوده می‌شود و بزه‌دیده یک بار توسط بزه‌کار و بار دیگر توسط قدرت عمومی نادیده گرفته می‌شود و دچار بزه‌دیدگی ثانوی می‌شود (Brooks, 2021, pp. 80-121).

با توجه به این موارد می‌توان گفت عدالت ترمیمی در پی آن است تا زخم‌هایی را که

3. communitarian justice

4. making amends

5. positive justice

6. relational justice

7. Restorative process

خطاکار/ بزهکار بر بدنه جامعه زده‌اند، التیام بخشد و در فرایندی با مشارکت بزهکار و بزه‌دیده سبب ایجاد تعادل در جامعه شود.

با تأمل در داستان‌های قرآنی، می‌توان به این نکته پی برد که آموزه عدالت ترمیمی موضوعی پیشینه‌دار و مورد توجه در آموزه‌های دینی است و با تأمل در آموزه‌هایی که به صورت داستان یا مسائل تاریخی در قرآن کریم اشاره شده‌اند می‌توان از راه‌حل‌های ترمیمی برای حل اختلافات یا بازدارندگی بهره برد. بر همین مبنا، دستگاه عدالت کیفری با تکیه بر آموزه‌ها و قصص قرآنی به عنوان یک منبع مؤثر و الهام‌بخش، می‌تواند در زمینه عدالت ترمیمی راه‌حل‌های جدیدی برای حل مشکلات ارائه نماید. در پژوهش حاضر این موضوع بررسی شده است که مهم‌ترین عامل بازدارنده و تسهیلگر بازدیدرسانی در قصص قرآنی چیست و این الگوها با کدام مفاهیم و نظریه‌های عدالت ترمیمی معاصر تطبیق دارند.

در این پژوهش، شخصیت برخی مجرمان در قصص قرآنی از حیث امکان یا عدم امکان بازدیدری تحلیل گردیده و عوامل مؤثر در موفقیت یا شکست این فرایند و تطبیق آن‌ها با نظریه‌های عدالت ترمیمی در پارادایم معاصر بررسی شده است.

پژوهش حاضر به شیوه توصیفی-تحلیلی انجام شده است و داده‌ها از منابع تفسیری، فقهی و جرم‌شناسی گردآوری و با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای متون، تحلیل گردیده‌اند. تمرکز پژوهش بر تطبیق مفاهیم استخراج‌شده از قصص قرآنی با چارچوب‌های نظری عدالت ترمیمی در دانش جرم‌شناسی است.

**پیشینه پژوهش:** تحقیقات و مطالعات مختلفی درباره عدالت ترمیمی در آموزه‌های اسلامی و قرآنی انجام شده است، از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مقاله «الگوی شرمسار کردن بزهکاران در سوره یوسف» (قاسمی مقدم و قاسمی مقدم، ۱۳۹۸) با تمرکز بر مرادۀ همسر عزیز مصر با یوسف و تعامل یوسف با برادران خطاکار، نظریه شرمسارسازی بازدیدرکننده را بررسی کرده و نتیجه گرفته است که شرم به عنوان ابزاری برای اصلاح رفتار و تقویت بازگشت مجرم به اجتماع، در قرآن در داستان حضرت یوسف و برادران کارآمدی داشته، درحالی‌که رویکرد عزیز مصر در افشا و رسواسازی رفتار زلیخا در مرادۀ با یوسف، ناکارآمد بوده و واکنش توجیه و خنثی‌سازی زلیخا را در پی داشته است.

مقاله «بررسی نظریه شرمساری در عدالت ترمیمی از نگاه قرآن» (زنداقطاعی و همکاران، ۱۳۹۸) نیز

به تشریح نظریه شرمساری بازپذیرنده پرداخته که هدف، تقبیح عمل مجرمانه بدون انگ زنی به مجرم است، به طوری که او بتواند دوباره در جامعه پذیرفته شود. همچنین مقاله اشاره می‌کند که هدف از مجازات در اسلام، انتقام جویی نیست و نیز بر اهمیت توبه برای بازگشت و اصلاح خطا کار تأکید می‌کند.

در مقاله «جلوه‌های عدالت ترمیمی در مجازات‌های کیفری قرآن کریم» (گل محمدی شورکی، ۱۴۰۲) مفاهیم عدالت ترمیمی در قرآن کریم جست‌وجو شده و به آموزه‌هایی چون قصاص، عفو، کفاره، و اصلاح ذات‌البین در این زمینه اشاره گردیده است.

مقاله «عدالت ترمیمی در اندیشه امام علی (ع)» (عطاشنه و کیانی، ۱۳۹۸)، عدالت ترمیمی را در سیره و سخنان امام علی (ع) تحلیل کرده و به مفاهیمی مانند عفو، اخلاق، و ترمیم روابط اجتماعی پرداخته است. این مقاله ناظر به سیره عملی رهبر دینی در اداره جامعه به روش ترمیمی است.

در مقاله «آموزه‌های فقهی شیعه در عدالت ترمیمی و تأثیرات آن بر نظام قضایی ایران» (Agh- ababaei & Rezaei, 2025)، با استناد به منابع فقهی شیعه، آموزه‌هایی چون دیه، عفو، اصلاح ذات‌البین، توبه و شفاعت به عنوان جلوه‌های عدالت ترمیمی در اسلام تحلیل شده و بازتاب این مفاهیم در قوانین کیفری ماهوی و شکلی ایران بررسی گردیده است.

در مقاله «اصلاح ذات‌البین و نظریه عدالت ترمیمی» (نجفی و همکاران، ۱۳۸۷)، ضمن بررسی کامل آموزه اصلاح ذات‌البین در شریعت اسلامی، امکان تطبیق عدالت ترمیمی بر آن بررسی شده است. همچنین در مقاله «نقد عدالت کیفری ترمیمی در گفتمان جرم‌شناسی غربی از منظر سیاست جنایی قرآن کریم» (خاقانی اصفهانی و ساریخانی، ۱۳۹۱)، دیدگاه‌های نویسندگان آن در نقد عدالت ترمیمی در گفتمان جرم‌شناسی غربی منعکس شده است.

با توجه به تحقیقات انجام‌شده، جایگاه عدالت مبتنی بر شرم بازپذیرساز، در آموزه‌های اسلامی و قرآنی و بومی بودن آموزه عدالت ترمیمی و کارآمدی آن در بازپذیرسازی اجتماعی و حل‌وفصل اختلافات، قابل تأمل و نیازمند تحقیق و کاوش‌های تازه است که در مقاله حاضر، برخی قصص قرآنی از این منظر بررسی و تحلیل شده‌اند. این مقاله در سه گفتار سامان یافته است. در ابتدا به بازپذیرسازی اجتماعی در پارادایم عدالت ترمیمی اشاره شده و سپس آموزه‌های قرآنی قابل تطبیق با پارادایم عدالت ترمیمی بررسی گردیده و در ادامه، برخی قصص قرآنی از منظر آموزه عدالت ترمیمی و تأثیر آن در تسهیل بازپروری و بازپذیری اجتماعی تحلیل شده‌اند.

## ۱. بازپذیرسازی اجتماعی در عدالت ترمیمی

«عدالت ترمیمی»<sup>۸</sup> متعاقب فلسفۀ «سزاگرایی»<sup>۹</sup> و «فایده‌گرایی»<sup>۱۰</sup> بر اساس تصویر توماس کوهن<sup>۱۱</sup> در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی<sup>۱۲</sup> از سیر تحول یک علم،<sup>۱۳</sup> یک تغییر پارادایمی در فلسفۀ کیفر است (امینی‌زاده، ۱۳۹۳، ص. ۷۹). بر این مبنا، عدالت ترمیمی یک نظریۀ مجازات است که به دنبال انتقادات شدید به نظریۀ سزاگرایی و فایده‌گرایی و اثبات ناکارآمدی آن‌ها (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۹۵، ص. ۸۰۱)، به‌عنوان الگوواره (پارادایم) جدید، مورد توجه بسیاری از نظام‌های کیفری قرار گرفته و توانسته است با مشارکت دادن مؤثرتر زوج کیفری (بزهکار و بزه‌دیده)، کارآمدی خود در اجرای عدالت را به منصبۀ ظهور برساند و به‌عنوان جایگزین مناسبی برای نظام سنتی عدالت کیفری مطرح شود. خمیرمایۀ اصلی الگوواره عدالت ترمیمی، صلح و مدارا و تکیه بر ارزش‌های اصیل انسانی از قبیل عفو و گذشت و پذیرش خطا و تلاش برای جبران آن است. عدالت ترمیمی نه تنها بزهکار، بلکه بزه‌دیده و جامعه را در مرکز توجه قرار می‌دهد و با گذر از مجازات صرف، به سوی فرایندهای مشارکتی، اصلاحی و انسان‌محور حرکت می‌کند (نجفی ابرندآبادی و همکاران، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۴). این نوع عدالت برخلاف عدالت کیفری سنتی که بر کیفر و تنبیه مبتنی است، به دنبال بازسازی روابط اجتماعی گسسته و بازگرداندن تعادل اجتماعی است.

هرچند در فلسفۀ کیفری فایده‌گرایی هم رفتار اصلاحی با بزهکار و در نتیجه، بازپروری و بازپذیری اجتماعی وی، به‌عنوان یکی از اهداف و کارکردهای مجازات مورد توجه بود، و کوشش‌ها برای نجات پارادایم مجازات با تلاش‌هایی از طریق تناسب مجازات، توان بخشی و جبران خسارت قربانی صورت می‌گرفت، ولی جبران خسارت و ترمیم شرایط بزه‌دیده توانست از میان سایر رقبا خود را به‌عنوان پارادایم جدید مطرح کند (امینی‌زاده، ۱۳۹۳، ص. ۷۹). بازپذیری اجتماعی در عدالت ترمیمی، اهدافی چون کاهش تکرار جرم، ترمیم آسیب‌های وارد شده به قربانی و بازسازی ارتباط فرد با جامعه را دنبال می‌کند.

8. Restorative justice

9. Retributionism

10. Utilitarianism

11. Thomas Cohen

12. The Structure of Scientific Revolutions

۱۳. تصویر کوهن از شیوۀ تطور یک علم را می‌توان با طرح بی‌پایان زیر خلاصه کرد: پیش علم ← علم عادی ← بحران ← انقلاب ← علم عادی جدید ← بحران جدید (مقدم حیدری، ۱۳۹۰، ص. ۲۶).

یکی از نظریات برجسته در این الگوواره، «شرمسازسازی بازپذیرکننده»<sup>۱۴</sup> است. طبق این نظریه، فرد به دلیل تأیید نشدن رفتارش، دچار شرم سازنده می‌شود، اما هم‌زمان از سوی اجتماع طرد نمی‌گردد، بلکه حمایت می‌شود تا به ارزش‌های اخلاقی بازگردد. جان بریث‌ویت که این نظریه را در ارزشمندی عدالت ترمیمی مطرح نموده است، تأکید می‌نماید که جامعه باید بستری ایجاد کند که در آن نه برجسب‌زنی و یا طرد بزهکار، بلکه پذیرش و بازگشت وی به جامعه، برای کنترل و عدم تکرار جرم دنبال شود (Braithwaite, 2006, p. 54). این نظریه بر این ایده استوار است که بزهکار پس از ارتکاب عمل نادرست، باید احساس پشیمانی و شرم کند، اما این شرم نه برای طردش، بلکه برای بازگرداندن او به جامعه باشد. در این فرایند، تأکید بر نکوهش و سرزنش «عمل» بزهکارانه است نه «شخص» بزهکار. جامعه و اطرافیان به بزهکار کمک می‌کنند تا مسئولیت عمل خود را بپذیرد، ندامت واقعی پیدا کند، و با اقدامات جبرانی و اصلاحی، دوباره در جمع پذیرفته شود. هدف اصلی شرم بازپذیرنده، تشویق بزهکار به توبه، جبران خسارت، و بازگشت موفقیت‌آمیز به زندگی عادی و انطباق با هنجارهای اجتماعی است (زنداقطاعی و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۱۸۸). این رویکرد با ایجاد احساس مسئولیت‌پذیری در فرد، مانع از تکرار جرم می‌شود و به تقویت انسجام اجتماعی کمک می‌کند.

در مقابل، «شرم رسواکننده»<sup>۱۵</sup> مطرح است. این نوع شرم به‌گونه‌ای است که بزهکار را به‌طور کامل از جامعه طرد می‌کند. در این نوع شرم هیچ تلاشی برای آشتی دادن بزهکار با جامعه صورت نمی‌گیرد. در این حالت، مجرم به دلیل عملی که انجام داده است، مورد برجسب‌زنی قرار می‌گیرد و اغلب فرصت بازگشت و اصلاح به او داده نمی‌شود و به حاشیه رانده می‌شود. نتیجه این نوع شرمساری، انزوای بزهکار، افزایش احساس گناه، و احتمالاً سوق یافتن او به ارتکاب جرائم بیشتر است، چراکه ارتباط او با هنجارهای اجتماعی و افراد مسئولیت‌پذیر قطع می‌شود (Braithwaite, 2006, p. 101).

## ۲. آموزه‌های قرآنی منطبق با عدالت ترمیمی

در قرآن کریم، عدالت صرفاً با اعمال مجازات کیفری تعریف نمی‌شود، بلکه ترمیم و احیای حقوق بزه‌دیده، توبه و اصلاح بزهکار و حفظ کرامت انسانی در اولویت است. در شدیدترین

14. Reintegrative Shaming

15. Disintegrative shame

رفتار مجرمانه یعنی کشتن فرد بی‌گناه که به تعبیر قرآن مانند کشتن همه آدمیان است،<sup>۱۶</sup> قرآن کریم به تکریم بزه‌دیده و حق اولیای دم وی تمکین نموده است و ضمن این‌که به حق ایشان برای اقدام مشابه احترام می‌گذارد، به عفو و یا گرفتن دیه برای جبران خسارت، تشویق و ترغیب می‌کند.<sup>۱۷</sup> قرآن کریم در جرم محاربه نیز که به دلیل نقض امنیت عمومی و ایجاد ترس و وحشت عمومی جرم شدیدی است، توبه را ساقط‌کننده کیفر حدی اعلام نموده است.<sup>۱۸</sup> به تعبیری، با وجود این‌که آیاتی از قرآن که به تشریح کیفر و مجازات در پاسخ به جرائم پرداخته‌اند (آیات الاحکام)، در مقایسه با آیاتی که آموزش و تربیت و انسان‌سازی را در دستور کار دارند بسیار معدودند، در همین موارد محدود نیز ضمن تعیین احکام کیفری، ابزارها و شیوه‌هایی برای ترمیم آسیب‌های ناشی از جرم و بازپذیرسازی بزهکار ارائه شده است. در ادامه، برخی از آموزه‌های قرآنی که حاکی از اولویت ترمیم خسارت بزه‌دیده، عفو، صلح و سایر روش‌های بازپذیری اجتماعی است، اشاره می‌شود.

**۱. کرامت ذاتی انسان:** حداقل در دو آیه قرآن به کرامت ذاتی انسان تصریح شده است. در آیه ۶۲ سوره اسراء با واژه «كَرَمَتٌ»<sup>۱۹</sup> و در آیه ۷۰ همین سوره با واژه «كَرَمًا»<sup>۲۰</sup> انسان موجودی دارای کرامت ذاتی معرفی شده است. اعتقاد به کرامت الهی و ذاتی برای انسان، همان‌گونه که می‌تواند مقتضی و مانع جرم‌انگاری باشد (قماشی، ۱۳۹۳، ص. ۲۹۳)، مبنایی برای اصلاح‌پذیری انسان حتی پس از ارتکاب خطاست و در دادرسی و اجرای کیفر نیز باید حرمت و کرامت انسان پاس داشته شود. نتیجه این نگاه آن است که حتی اگر فردی مرتکب خطا شود، همچنان شایستگی و ظرفیت بازگشت به مسیر درست را دارد. آموزه‌های عدالت ترمیمی، ضمن مشارکت دادن بزهکار در جبران خسارت بزه‌دیده و جلب رضایت وی، هم‌زمان کرامت و بازپذیرسازی وی را مدنظر دارد.

**۲. توبه و بازگشت:** یکی از عناصر محوری در بازپروری دینی، توبه است. بنابر مفاد آیات قرآن،

۱۶. «كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده/۳۲).

۱۷. «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُشْرَفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» (اسراء/۳۳).

۱۸. «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ...» (۳۳) «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَبُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (مائده/۳۳ و ۳۴).

۱۹. «هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ».

۲۰. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ».

توبه باید با ندامت، ترک گناه، و تصمیم آگاهانه برای بازگشت به مسیر حق همراه باشد.<sup>۲۱</sup> خداوند توبه را تا پیش از لحظه مرگ می‌پذیرد و تأکید دارد که توبه باید پیش از مشاهده عذاب باشد.<sup>۲۲</sup> به علاوه، توجه به این حقیقت که توبه در مورد جرائمی که به نوعی پای تعرض به حقوق دیگران در میان است، جز با جبران خسارت مادی یا معنوی بزه‌دیده تحقق نمی‌یابد، می‌تواند دست‌مایه اقدام بزهکار برای جبران خسارت یا اقدام برای جلب رضایت زیان‌دیده باشد (نوبهار، ۱۳۹۶، ص. ۸۴۰).

فرایند توبه در قرآن نه تنها ناظر به جنبه فردی، بلکه دارای کارکرد اجتماعی نیز هست و می‌تواند عاملی در کاهش تکرار جرم باشد. در حوزه فردی، آیاتی وجود دارند که علاوه بر توبه، مسئله اصلاح نیز مطرح شده است، مانند بقره، آیه ۱۶۰؛ آل عمران، آیه ۸۹؛ نساء، آیه ۱۴۶؛ مائده، آیه ۳۹؛ انعام، آیه ۵۴؛ مریم، آیه ۶۰؛ فرقان، آیه ۷۱. در این آیات، مسئله توبه فقط یک امر منفعل درونی نیست، بلکه پویا و محرک مؤثر بر رفتار افراد است و به تعبیر برخی مفسران، حقیقت توبه بدون علم و حال و فعل حاصل نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۴۴۴). توبه از نظر قرآن صرفاً امری فردی یا انفعالی تلقی نمی‌شود، بلکه فرایندی اجتماعی محور است که می‌تواند بازسازی شخصیت مجرم و کاهش تکرار جرم را در پی داشته باشد. در این اصل، فرد هم مسئولیت اعمالش را پذیرفته است و هم امید دارد که جامعه، از راه بازپروری، پذیرایش باشد؛<sup>۲۳</sup> پذیرشی که از نظر حقوق کیفری، گونه‌ای الزام برای قاضی محکمه است. به تعبیر یکی از حقوق دانان، «سقوط مجازات با توبه امری عزیمتی است و نه رخصتی به این معنا که قاضی در صورت تحقق توبه با شرایط آن نمی‌تواند توبه را نادیده انگاشته، بلکه باید به سقوط مجازات حکم دهد» (نوبهار، ۱۳۹۶، ص. ۸۲۶-۸۲۸).

**۳. عفو و گذشت:** یکی دیگر از آموزه‌های قرآنی که با عدالت ترمیمی ارتباط وثیقی دارد، آموزه عفو و گذشت است. عفو و گذشت چه در مواردی که از سوی بزه‌دیده باشد (حق الناس) و چه از سوی حاکم (حق الله)، آموزه‌ای ترمیمی است و موجب عدم اجرای کیفرهای سالب حیات و یا سایر مجازات‌های سخت یا رسواکننده است و می‌تواند زمینه بازپذیری اجتماعی بزهکار

۲۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا» (تحریم/۸).

۲۲. «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ... (۱۷) وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ إِلَى اللَّهِ... (نساء/۱۷-۱۸).

۲۳. «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره/۱۶۰).

را فراهم کند. برای نمونه، در قرآن کریم ضمن ترجیح دریافت دیه به جای قصاص از ناحیه اولیای دم، این کار به عنوان پیروی از معروف و نوعی احسان نامیده شده است.<sup>۲۴</sup> در کيفرهایی نیز که واجد وصف حق‌اللهی هستند، تعامل حاکم با بزهکار برای جایگزین نمودن عفو و بخشش به جای کيفر، تکنیکی است که در سیاست جنایی اسلامی از طریق عدم اجرای مجازات‌های نوعاً شدید و سخت، نقش چندگانه‌ای ایفا می‌کند که بازپذیرسازی اجتماعی بزهکار و ایجاد فرصت برای وی جهت اصلاح و جبران، از جمله آن‌هاست، به خصوص با در نظر داشتن دیدگاه مشهور فقهی که شرط اعمال عفو حاکم را توبه بزهکار و در موارد پذیرش اتهام (اقرار) دانسته‌اند (خمينی، ۱۳۹۲، ج. ۲، ص. ۴۹۴؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۵، ص. ۵۲). کارآمدی این تکنیک برای پیشگیری از اجرای کيفرهای سخت و بدنی در مورد بزهکارانی که نسبت به توبه و جبران خسارت احتمالی بزه‌دیده اقدام کرده‌اند، قابل درک است.

**۴. اصلاح ذات‌البین:** یکی دیگر از تکنیک‌های ترمیمی که موجبات بازپذیرسازی اجتماعی را فراهم می‌کند، اصلاح ذات‌البین به عنوان روشی کارگشا برای حل و فصل اختلافات است. این مفهوم قرآنی در آیات متعددی از جمله آیه ۱۰ سوره حجرات<sup>۲۵</sup> و آیه ۱ سوره انفال<sup>۲۶</sup> توصیه و تصریح شده است و نشان‌دهنده تأثیر این روش برای اصلاح روابط اجتماعی و رفع خصومت و حل اختلاف شهروندان خارج از فرایند کيفری سنتی است. این آموزه بر اهمیت اصلاح روابط میان افراد و نقش کلیدی جامعه محلی در برقراری صلح و سازش تأکید می‌کند؛ گویی همگی در قبال ایجاد و حفظ پیوندهای سالم اجتماعی مسئول هستیم. از نظر این دیدگاه، اجرای عدالت صرفاً بر دوش حاکم یا قاضی گذاشته نمی‌شود، بلکه جامعه نیز وظیفه دارد برای بازسازی روابط اجتماعی قدم بر دارد (نجفی ابرندآبادی و همکاران، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۴).

**۵. جبران خسارت:** قرآن کریم در موارد گوناگونی، جبران خسارت را به عنوان بخشی از فرایند بازپروری پیش‌بینی کرده است. در جرائمی مانند قتل غیرعمد، دیه (که می‌توان آن را نوعی جبران مالی برای خسارت واردشده دانست) مقرر گردیده است. در آیه ۹۲ سوره نساء<sup>۲۷</sup> در

۲۴. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ... فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ...» (بقره/۱۷۸).

۲۵. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ...» (حجرات/۱۰).

۲۶. «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (انفال/۱).

۲۷. «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا...» (نساء/۹۲).

خصوص جبران قتل خطائی، ۳ روش برای جبران خسارت بیان شده است: آزاد کردن برده که جبران خسارت اجتماعی است؛ پرداختن دیه که جبران خسارت اقتصادی است؛ دو ماه روزه پی درپی که جبران خسارت اخلاقی و معنوی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۶۳). چنین مقرراتی نشان می‌دهد که نظام عدالت کیفری در قرآن، نه تنها بر مجازات متمرکز نیست، بلکه به جبران آسیب‌های تحمیل شده بر بزه‌دیده و جامعه نیز توجه ویژه دارد. این سازوکار می‌کوشد تا حد امکان از رنج بزه‌دیده بکاهد. چنین دیدگاهی کاملاً با یکی از ارکان اصلی عدالت ترمیمی یعنی جبران خسارت به بزه‌دیده، همسوست.

۶. پذیرش خطا و مسئولیت‌پذیری: یکی از مهم‌ترین پیش شرط‌های توبه در آموزه‌های قرآنی، پذیرش مسئولیت و اعتراف به خطاست. آیه ۱۶۰ سوره بقره<sup>۲۸</sup> بر این نکته تأکید می‌کند که فرایند اصلاح و بازپذیری از لحظه‌ای آغاز می‌شود که فرد با شجاعت خطاهایش را بپذیرد. در نگاه دقیق‌تر، بدون پذیرش اشتباه، بستر لازم برای آگاهی عمیق و تغییر سازنده فراهم نمی‌شود. در فرایند ترمیمی، مسئولیت‌پذیری داوطلبانه، جانشین انکار بزه در عدالت کیفری می‌شود و منجر به بازسازی رابطه میان بزه‌کار و بزه‌دیده و اعضای اجتماع خواهد شد. به همین صورت، در فلسفه عدالت ترمیمی نیز اذعان به خطا و پذیرش پیامدهای آن، همان نقطه آغاز فرایند اصلاح و بازپذیری محسوب می‌شود. در واقع، مسئولیت‌پذیری نه تنها راه را برای اصلاح هموار می‌کند، بلکه به پذیرش اجتماعی و احیای اعتماد میان افراد نیز یاری می‌رساند و موجب می‌شود بزه‌کار در آینده به سمت جرم باز نگردد (شیری، ۱۳۸۵، ص ۲۹۵).

۷. شرم بازپذیرساز: شرم بازپذیرساز از یافته‌های مهم عدالت ترمیمی است. در این نظریه، هدف از واکنش اجتماعی، شرمساری اصلاح‌گر و نه طردکننده است، به گونه‌ای که مجرم از عمل خود شرم‌منده شود، اما همچنان شایسته بازگشت به جامعه تلقی گردد (علی‌وردی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۱). داستان نحوه تعامل حضرت یوسف با برادران خود، با یادآوری ظلم و خطائی که در حق وی و پدرشان، حضرت یعقوب، روا داشتند، یکی از نمونه‌های برجسته شرم بازپذیرساز در قرآن کریم است که با لطافت خاصی تبیین شده است. در نقطه مقابل، قرآن با بیان تعامل افشاگرانه و خوارکننده عزیز مصر با همسرش، زلیخا، در دو مرحله (یکی جایی که علناً به خطاکاری

۲۸. ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّا فَاوْلِيكَ أَنْتَ عَلَيْهِمْ...﴾ (بقره/۱۶۰).

۲۹. ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾ (یوسف/۸۹).

و لزوم استغفار او تصریح کرد<sup>۳۰</sup> و دیگری آنجا که زنان اشراف مصر او را سرزنش کردند<sup>۳۱</sup> و کنش منفی و توسل به فنون خنثی سازِ زلیخا از طریق محکوم کردن محکوم‌کنندگان<sup>۳۲</sup>، تبعات نامطلوب شرم مخرب را یادآوری نموده است (قاسمی و قاسمی، ۱۳۹۸، ص. ۱۱).

در مجموع می‌توان گفت بازپذیرسازی اجتماعی یا شرمی که رسواکننده نباشد، بلکه زمینه اصلاح، جبران و بازگشت بزهکار را فراهم کند، در همه تکنیک‌های مورد اشاره در فوق و موارد دیگری که به جهت اختصار به آن پرداخته نشده است، در قرآن کریم و آموزه‌های دینی مبتنی بر قرآن وجود دارد و در حقوق الناس و حق الله، این شیوه بر شیوه رسواکنندگی ترجیح داده شده است. به عنوان خاتمه کلام در این بخش، پیشنهادی که خداوند برای توبه و عدم افشای جرم مجرمانه منافی عفت در آیه ۱۶ سوره نساء<sup>۳۳</sup> مطرح نموده است آموزنده است.

### ۳. تحلیل موردی برخی قصص قرآن از منظر آموزه‌های عدالت ترمیمی

داستان‌ها (قصص) قرآنی در کنار جنبه‌های عبرت‌آموز و تاریخی، آموزه‌های اخلاقی، آموزشی، تربیتی و جرم‌شناختی عمیقی دارند. یکی از محورهای مهم در این قصص، تکنیک‌های تعامل با اموری است که بر اساس منطق قرآن، نامطلوب یا خطا و گناه به حساب می‌آیند و این‌که شخصیت‌های مطرح در داستان از منظر بازپذیری و استفاده از فرصت جبران خطا و اشتباه چه رویکردی اتخاذ کرده‌اند. در ادامه، سرگذشت قاییل، فرعون و قوم یونس از منظر آموزه‌های عدالت ترمیمی و فرصت‌های جبران خطا و بازپذیری اجتماعی بررسی شده است.

#### ۳-۱. هابیل و قاییل؛ شکست عدالت ترمیمی به دلیل عدم پذیرش مسئولیت

داستان هابیل و قاییل، فرزندان آدم، در آیات ۲۷ تا ۳۱ سوره مائده نقل شده است. زمانی که خداوند به آدم وحی فرمود که هابیل را وصی خود قرار دهد، قاییل که از نظر سنی بزرگ‌تر از هابیل بود، خود را شایسته‌تر از برادرش می‌دانست. سپس خداوند به هر دو فرمان داد قربانی‌ای از جانب خود بفرستند، قربانی هر کدام که مقبول واقع شد، به وصایت برگزیده می‌شود. در نتیجه، قربانی هابیل پذیرفته شد، اما

۳۰. ﴿وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخٰطِئٰتِ﴾ (یوسف/۲۹).

۳۱. ﴿وَ قَالَ نِسْوَةٌ فِی الْمَدِیْنَةِ امْرَأَتُ الْعَرِیْبِ ثَرٰوِدُوْا فِتٰهَا عَنْ نَفْسِہٖ قَدْ سَخَّفَهَا حٰبَا اِنَّا لَنَرٰهَا فِی ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ﴾ (یوسف/۳۰).

۳۲. ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ اَرْسَلَتْ اِلَیْھِنَّ وَاَعْتَدَتْ لَھُنَّ مِثْکًا وَاَتَتْ کُلَّ وَّاحِدَةٍ مِّنْھُنَّ سَکِیْنًا وَاَقَالَتْ اَخْرَجْ عَلَیْھِنَّ فَلَمَّا رَاَیْنَهُ اَکْفَرْتَهُ وَقَطَعْنَ اَیْدِیْھُنَّ﴾ (یوسف/۳۱).

۳۳. ﴿وَ الَّذِیْنَ یٰتِیٰنِیٰھَا مِنْکُمْ فَاذُوْھُمْ اِنْ تَابَا وَاَصْلَحُوْا فَاعْرِضُوْا عَنْھُمْ اِنَّ اللّٰهَ کَانَ تَوَّابًا رَّحِیْمًا﴾ (نساء/۱۶).

قربانی قابیل قبول نشد و این امر حسادت او را برانگیخت و هابیل را به قتل رساند. به تعبیر قرآن کریم، واکنشی که قابیل نسبت به برتری برادرش نسبت به خود نشان می‌دهد، خشم و حسادتی است که منجر به قتل برادر می‌شود.<sup>۳۴</sup> قرآن این رفتار را باعث خسران و زیان انجام‌دهنده آن می‌داند و بعد از اشاره به سرگشتگی و حیرانی قابیل بعد از قتل برادر و ارشاد یافتن چگونگی دفن جسد او از عمل یک پرنده در کندن زمین و پنهان کردن، به ندامت قابیل از عمل خود اشاره می‌کند: «فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ» (مائده/۳۱). در ادامه همین سوره و در آیه ۳۲، بر ارزش جان انسان و این‌که کشتن یک نفر بی‌گناه، مانند کشتن همه انسان‌هاست تأکید می‌شود.<sup>۳۵</sup>

### ۱-۱-۳. تحلیل بازپذیری بر اساس مؤلفه‌های عدالت ترمیمی

**الف) فقدان مسئولیت‌پذیری:** قابیل در هیچ‌جا از داستان پاسخ‌گویی عملش نیست و مسئولیت عمل ناپسند خویش را بر عهده نمی‌گیرد. او نه تنها توبه و طلب عفو نمی‌کند، بلکه قتل را به عنوان واکنشی انتقام‌جویانه انجام می‌دهد. این مسئولیت‌ناپذیری نخستین مانع اصلی برای شروع فرایند اصلاح و بازپذیری است.

**ب) فقدان شرمساری بازپذیرکننده:** در نظریه شرمساری بازپذیرکننده تأکید بر این است که جامعه باید بین جرم و شخصیت فرد تفکیک قائل شود و مجرم را تقبیح و طرد نماید و با حفظ کرامت فرد، از او بخواهد مسئولیت عملش را بپذیرد. در ماجرای قابیل نشانه‌ای از شرمساری وجود ندارد.

**ج) فقدان بستر فرهنگی و نهادی برای ترمیم:** جامعه‌ای که در آن این واقعه رخ داد، کوچک، اولیه و فاقد نهادهای ترمیمی بود. نبود مرجعی اجتماعی برای میانجی‌گری موجب شد بازپروری اجتماعی در او شکل نگیرد.

**د) عدم وجود توبه واقعی:** آیه ۳۱ سوره مائده اشاره می‌کند که قابیل پس از انجام قتل و سپس فرایند دفن پیکر برادر، دچار نوعی ندامت می‌شود: «فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ». برخی از مفسران ضمن بیان دلایل و و جوهی برای پشیمانی و ندامت قابیل، تأکید می‌کنند که در قرآن

۳۴. «فَلَوْعَتَ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (مائده/۳۰).

۳۵. «مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...» (مائده/۳۲).

هیچ نشانه‌ای از وقوع توبه واقعی از جانب قاییل به چشم نمی‌خورد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۴، ص. ۳۵۲).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، این ندامت و پشیمانی، نه به صورت کلامی بازگو شده و نه کنش اصلاح‌گرایانه‌ای در پی داشته است. لذا این ندامت منفعلانه، به انسداد کامل مسیر بازپروری می‌انجامد. به عبارتی، مجموعه‌ای از عوامل درونی (مثلاً انکار گناه)، بیرونی (فقدان موقعیت یا محرکی برای ابراز ندامت)، و اجتماعی (فقدان واسطه یا راهنمای اخلاقی) دست به دست هم می‌دهند و در را به روی بازپذیرسازی می‌بندند. قاییل نمونه شکست و انسداد کامل مسیر بازپذیری در روایت قرآنی است؛ نه نهاد ترمیمی، نه فضای گفت‌وگوی اصلاحی، نه حتی واکنش دلسوزانه جامعه یا خانواده. قاییل به جای آن‌که با ابزارهای شرمساری سازنده به جامعه بازگردد، کاملاً از آن طرد می‌شود.

از چشم‌انداز عدالت ترمیمی، چنین روایتی هشدار می‌دهد که اگر جامعه درگیر فرایندهای مشارکتی نشود، و اگر نهادهای حمایتی و امکان شرمساری اصلاحی و سازنده وجود نداشته باشد، ممکن است موجب شود بزهکار و مجرم برای همیشه از چرخه بازپروری خارج شود.

اصل عدالت ترمیمی	نمود در داستان هاییل و قاییل	تحلیل و قرائت معاصر
تمرکز بر آسیب‌ها و نیازهای قربانی	قربانی (هاییل) کاملاً حذف شده است. جامعه (خانواده) فرصتی برای شنیدن صدای او ندارد.	عدالت ترمیمی بر «دادن صدای به قربانی» تأکید دارد. در این داستان، این خلأ به وضوح دیده می‌شود.
مسئولیت‌پذیری مجرم	خداوند از قاییل می‌خواهد مسئولیت را بپذیرد، اما او انکار و توجیه می‌کند.	پذیرش مسئولیت سنگ بنای هر فرایند ترمیمی است. شکست در این مرحله، کل فرایند را متوقف می‌کند.
مشارکت ذی‌نفعان	تنها خداوند (به‌عنوان قانون‌گذار) و قاییل (مجرم) حاضرند. خانواده (جامعه) نقشی ندارد.	عدالت ترمیمی خواستار مشارکت جامعه، قربانی و مجرم برای یافتن راه حل است. این مشارکت در داستان غایب است.
بازسازی رابطه و بازپذیری اجتماعی	نتیجه، گسست کامل رابطه (قتل) و سپس تبعید (حذف فیزیکی از جامعه) است.	هدف عدالت ترمیمی، بازگرداندن مجرم به جامعه است، نه طرد او. داستان نمونه شکستی کامل در ترمیم را نشان می‌دهد.

### ۲-۳. فرعون؛ شکست بازپذیری اجتماعی در ساختاری استکباری

شخصیت فرعون در قرآن، نماد طغیان، خودکامگی و انکار حقیقت است.<sup>۳۶</sup> قرآن کریم فرعون<sup>۳۷</sup> را پادشاهی جبار معرفی می‌کند که مدعی بود پروردگار مردم مصر است.<sup>۳۸</sup> فرعون زمان تولد حضرت موسی، بر اساس خوابی که دیده بود و تعبیر کاهنان،<sup>۳۹</sup> با انگیزه کشتن موسی دستور داده بود فرزندان پسر بنی اسرائیل را به محض ولادت به قتل برسانند. زمانی که حضرت موسی فرعون را دعوت به ایمان به خدای یکتا نمود، او اقدام به تهدید به قتل موسی و قتل عام فرزندان قوم بنی اسرائیل کرد. بعد از جریان عبور موسی و طرف داران و غرق شدن فرعون، زمانی که با مرگ دست و پنجه نرم می‌کرد اظهار ایمان نمود،<sup>۴۰</sup> اما پاسخ خداوند چنین بود: اکنون ایمان می‌آوری درحالی‌که پیش از این عصیان می‌ورزیدی و از تبه‌کاران بودی؟<sup>۴۱</sup>

مفسران علت این‌گونه اظهار ایمان از سوی فرعون را امیدواری وی به نجات از غرق شدن و رهایی دانسته و از این رو افزون بر ایمان، به اسلام آوردن و تسلیم بودنش تصریح کرده‌اند. همچنین، علت پذیرفته نشدن توبه فرعون را این می‌دانند که توبه در وقت خودش صورت نگرفت و در نتیجه، ایمانی که پس از فوت و قتلش باشد سودمند نیست (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج. ۱۰، ص. ۱۷۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۸، ص. ۳۷۴).

### ۳-۲-۱. تحلیل شکست بازپذیری اجتماعی به دلیل ماهیت استکباری

**الف) انکار و عدم پذیرش مسئولیت:** فرعون نه تنها حاضر نشد خطاهایش را بپذیرد، بلکه اعمال

۳۶. «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (۴۵) إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» (مؤمنون/ ۴۵-۴۶).

۳۷. در مورد وجه تسمیه فرعون نظرات زیر وجود دارد: اسم عام است و به تمام سلاطین مصر گفته می‌شد، چنان‌که فیصل لقب سلاطین روم و کسری (خسرو) لقب شهریاران فارس بود. فرعون اسمی غیرعربی است که به اعتبار گستاخی و گردن‌کشی‌اش چنین نامیده شده است. برخی نیز گفته‌اند: بعید نیست از ماده «فراع» مشتق شده باشد به معنای قتل، انتقام و غارت و یا از ماده «فراع» به معنای هرج و مرج یا فقدان نظم. لفظ فرعون ۷۴ بار در قرآن مجید آمده و در داستان‌های بنی اسرائیل و حضرت موسی به چشم می‌خورد. در هیچ کدام از آیات قرآن، به اسم فرعون که در زمان حضرت موسی بر مصر فرمانروایی می‌کرد، اشاره نشده است (دانشنامه اسلامی، ماده فرعون).

۳۸. «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ» (نازعات/ ۲۴).

۳۹. در مورد انگیزه فرعون از کشتن پسران بنی اسرائیل، بسیاری از مفسران عهد تابعین داستانی نقل نموده‌اند که بر اساس آن، فرعون خواب عجیبی دید و کاهنان آن را به ولادت پسری در بین بنی اسرائیل تعبیر نمودند که او را خواهد کشت. فرعون برای پیشگیری از این اتفاق، دستور به کشتن فرزندان ذکور بنی اسرائیل داد (دانشنامه اسلامی، ماده فرعون).

۴۰. «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعُدْوًا حَتَّىٰ إِذَا آذَرَكُمُ الْعُرْقُ قَالَ أَمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (یونس/ ۹۰).

۴۱. «الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (یونس/ ۹۷).

قبیح و جرائم خود را در قالب ساختار قدرت و پادشاهی توجیه نمود. از منظر عدالت ترمیمی، پذیرش مسئولیت نخستین گام برای بازپذیری است.

**ب) خودکامگی و فقدان ایجاد فضایی برای اصلاح:** فرعون نماینده حکومتی مطلقه بود که با سرکوب مخالفان و کنترل کامل بر ابزارهای اجتماعی، سیاسی و دینی، هر گونه فضای گفت‌وگو یا نقد سازنده را از میان برداشته بود. در چنین ساختاری، بزهدکار (یعنی خود فرعون) نه تنها با سرزنش و توبیخ مواجه نمی‌شود، بلکه با تشویق و تأیید اطرافیان، بیشتر به مسیر فساد و ستم سوق داده می‌شود. بنابراین، فقدان فضایی برای گفت‌وگو مانعی جدی برای بازپروری و بازگشت به مسیر درست محسوب می‌گردد.

**ج) ندامت دیرهنگام:** ندامت فرعون تنها زمانی آشکار شد که دیگر هیچ امکان و بستری برای بازسازی رابطه با جامعه یا خدای خویش نداشت. این نوع توبه دیرهنگام فاقد عناصر کلیدی عدالت ترمیمی است؛ نه مسئولیتی پذیرفته می‌شود و نه جبران خسارتی در کار است. توبه اضطراری همانند توبه به هنگام مشاهده عذاب الهی یا آثار مرگ ارزشی ندارد. قرآن کریم نیز این ندامت ریاکارانه را نمی‌پذیرد.<sup>۴۲</sup>

فرعون نمونه‌ای کامل از فردی است که به دلیل ترکیب هم‌زمان انکار حقیقت، وجود قدرت سرکوبگر، ندامت دیرهنگام، راه را بر هر گونه بازپروری می‌بندد. داستان او تصویر ساختارمند مسدود شدن راه اصلاح است. روایت او نشان می‌دهد چگونه زمانی که عوامل بیرونی (قدرت سیاسی، دربار متملق، جامعه‌ای منفعل)، درونی (غرور و خودبزرگ بینی) و معرفتی (انکار پیام الهی) با هم تلاقی می‌کنند، هیچ مسیری برای بازگشت باقی نمی‌ماند (برای مطالعه بیشتر نک: ملابراهیمی و همکاران، ۱۴۰۲).

نکته شایان توجه در این داستان امکان‌سنجی اجرای عدالت ترمیمی در جرائم حکومتی و برخاسته از قدرت است. این دسته از جرائم که غالباً به تضییع حقوق عامه، محدود کردن آزادی‌های شهروندان و دخالت در حریم خصوصی افراد منجر می‌شوند، فراتر از یک مسئله فردی‌اند. در چنین مواردی، صرف مجازات فردی نمی‌تواند برای بازسازی اعتماد عمومی و ترمیم رابطه آسیب‌دیده میان حکومت و مردم کافی باشد. عدالت ترمیمی که می‌توان آن را رویکردی مبتنی بر گفت‌وگو و جبران خسارت دانست، در این سطح می‌تواند با ابزارهایی چون

۴۲. «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ» (نساء/۱۸).

گفت وگویی مستقیم با مردم، پذیرش خطا از سوی حاکمان، جبران خسارات وارده و به رسمیت شناختن حقوق اساسی شهروندان، مسیر بازپروری جمعی را فراهم سازد (صادقی و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۵). این تحلیل بر اهمیت استفاده از سازوکارهای ترمیمی در عرصه سیاست و جرائم حکومتی تأکید می‌کند. وقتی قدرت با انکار و سرکوب آمیخته شود، نه فقط فرد مرتکب، بلکه کل جامعه فرصت بازگشت و اصلاح را از دست خواهد داد.

اصل عدالت ترمیمی	نمود آن در داستان فرعون	تحلیل و قرائت معاصر
مسئولیت‌پذیری مجرم/ ستمگر	انکار کامل: در هر مواجهه، فرعون مسئولیت را نمی‌پذیرد. «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى»	عدالت ترمیمی برای مجرمانی طراحی شده است که حداقل ظرفیتی برای بازپذیری داشته باشند. فرعون نماد «تکبر مطلق» است.
مشارکت فعال ذی‌نفعان	حذف و سرکوب: هیچ‌گونه مشارکت بنی اسرائیل تحمل نمی‌شد.	فرایندهای ترمیمی نیازمند یک فضای برابری اند. در حکومت فرعون، این فضا با زور و ارباب کاملاً نابود شده بود.
بازسازی رابطه و بازپذیری اجتماعی	غیرممکن: هدف فرعون نابودی فیزیکی و فرهنگی بنی اسرائیل بود.	برخی روابط آن قدر ناعادلانه‌اند که ترمیم آن‌ها غیرممکن است. تنها راه حل «خروج» (هجرت) از آن رابطه و بنیان نهادن جامعه‌ای جدید بر اساس عدالت است.
جبران خسارت و ترمیم آسیب	جبران ناپذیری آسیب: نظام فرعون نه تنها قصد جبران نداشت، بلکه هر گونه درخواست برای عدالت را مسخره می‌کرد.	داستان فرعون به یک محدودیت مهم در عدالت ترمیمی اشاره می‌کند: در برابر جنایات سازمان یافته و گسترده، عدالت ترمیمی به تنهایی کافی نیست.

### ۳-۳. قوم یونس؛ بازپروری جمعی در سایه پذیرش مسئولیت

بر اساس تفاسیر قرآن و نقل تاریخ، قوم یونس مردمی بودند که در منطقه نینوا (در عراق) زندگی می‌کردند. یونس آنان را به توحید و ایمان به خدای یکتا دعوت نمود، اما آنان از قبول دعوت او امتناع داشتند. یونس به قوم خود گفته بود که عذاب الهی نازل می‌شود، اما آنان او را از خود راندند و او نیز قوم خود را ترک کرد و از شهر بیرون رفت. قرآن کریم در آیات دیگری سرنوشت وی در درون شکم ماهی (حوت) و نحوه نجات یافتن از آن شرایط را توضیح داده است.<sup>۴۳</sup> قوم یونس بعد از قهر یونس از قوم خود، با خضوع و تضرع و توبه در جست‌وجوی یونس برآمدند و وقتی از

۴۳. «وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ \* إِذْ أَبَىٰ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ \* فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ \* فَالْتَقَمَهُ الْخُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ \* فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ \* لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ \* فَتَنَّبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ \* وَأَنْبَثْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ» (صافات/۱۴۰-۱۴۸)

یافتن او ناامید شدند از خداوند طلب عفو و بخشش نمودند. خداوند نیز توبه آنان را پذیرفت و عذاب را از آنان برطرف کرد. در قرآن کریم بعد از نقل داستان فرعون و برخی اقوام دیگر، که پشیمانی برای آن‌ها سودی نداشت، قوم یونس را استثنا می‌کند.<sup>۴۴</sup> به گفته برخی مفسران، آنچه قوم یونس را از دیگر اقوام ممتاز می‌کند این است که آن‌ها دسته جمعی ایمان آوردند، آن‌هم پیش از فرارسیدن مجازات قطعی پروردگار، درحالی‌که در میان اقوام دیگر گروه زیادی سرسختانه بر مخالفت خود باقی ماندند تا هنگامی که فرمان مجازات قطعی پروردگار صادر شد. آن‌ها پس از مشاهده عذاب الهی غالباً اظهار ایمان کردند، ولی ایمانشان به دلیلی که سابقاً گفتیم، فایده‌ای نداشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۸، ص. ۳۸۶؛ طبرسی، ۱۳۵۲، ج. ۵، ص. ۲۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ج. ۱۰، ص. ۱۸۶؛ بحرانی، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۳۵).

### ۳-۱- تحلیل بازپذیری قوم یونس از منظر عدالت ترمیمی

**الف) مسئولیت‌پذیری جمعی:** قوم یونس به محض مواجهه با بحران، به مسئولیت‌پذیری روی آوردند. برخلاف قوم عاد و ثمود که سعی در انکار خطای خویش داشتند، قوم یونس بی‌هیچ معطلی پذیرش خطا کردند و همگی به مسیر توبه و اصلاح روی آوردند. این پذیرش فراگیر یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های بازپذیری جمعی در قرآن است.

**ب) هشدار به موقع و فرصت ترمیم:** یونس پیش از وقوع عذاب، به قومش هشدارهای لازم را داده بود. همین هشدار و انداز اخلاقی، هرچند در ابتدا بی‌اثر بود، اما در لحظه حساس، کارکرد ترمیمی خود را ایفا کرد.

**ج) شرمساری سازنده نه طردکننده:** قوم یونس دچار شرمساری جمعی و سازنده شدند. این شرم به‌گونه‌ای نبود که آنان را تحقیر کند یا موجب طرد شود، بلکه انگیزه‌ای قوی برای اصلاح ایجاد کرد. در واقع، قوم یونس به جای این‌که دچار انکار یا توجیه شوند، صادقانه دست به اصلاح رفتار زدند. اگر فرعون از هر فرصتی برای توبه بهره می‌برد، شاید سرنوشتش به‌کلی دگرگون می‌شد. اینجاست که تفاوت نوع شرم قوم یونس با فرعون آشکار می‌شود؛ اولی بازآفریننده و سازنده و دومی بی‌ثمر.

**د) بستر اجتماعی برای بازگشت:** قرآن کریم نه تنها قوم یونس را سرزنش نمی‌کند، بلکه از آنان

۴۴. «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَافِلَ الْخُرْزِيِّ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ» (یونس/۹۸).

ستایشگرانه نام می‌برد که ایمان آوردن نشان ثمربخش بود (یونس/۹۸). این نگاه نوعی تأیید الگوی بازپذیری موفق در سطح اجتماعی است و نشان می‌دهد که در فرهنگ قرآنی، بازگشت جمعی و توبه همگانی راهکاری پسندیده و مطلوب است (گل محمدی شورکی، ۱۴۰۲، ص. ۱۶۴).

**ه‌ا‌ب‌ز‌ه‌د‌ب‌د‌گ‌ی‌ ا‌ع‌ت‌ب‌ا‌ر‌ی‌ و‌ پ‌ذ‌ی‌ر‌ش‌ ج‌م‌ع‌ی‌ ت‌ق‌ص‌ی‌ر:** از دیدگاه جرم‌شناسی، داستان قوم یونس الگویی ارزشمند برای بررسی جرائمی محسوب می‌شود که بزه‌دیده مشخصی ندارند، اما آسیب می‌تواند دامنگیر کل جامعه یا حتی آیندگان شود. در جرم‌شناسی، این نوع رفتارها با عنوان «بزه‌دیدگی اعتباری» شناخته می‌شوند؛ مواردی چون تخریب محیط زیست، آلودگی آب و هوا، بهره‌برداری بی‌رویه از منابع طبیعی و اقداماتی که امنیت عمومی را به خطر می‌اندازند. اصلاح و جبران خسارت در این جرائم نیازمند پذیرش مسئولیت و تلاش جمعی است.

در این میان، داستان قوم یونس نشان می‌دهد چگونه پذیرش خطا و توبه همگانی توانست جامعه‌ای در آستانه نابودی را نجات دهد. این الگو برای جوامع امروز نیز الهام‌بخش است. اگر همه افراد جامعه (دولت، بخش خصوصی، مردم) بپذیرند که مصرف بی‌رویه منابع، نابودی جنگل‌ها و تشدید بحران آب شرب، ناشی از رفتارهای اشتباه جمعی بوده است، تنها با مشارکت عمومی، بهبود این رفتارها و بهره‌بردن از دانش و تجربه بشری می‌توان از بحران‌های زیست‌محیطی و اجتماعی عبور کرد.

قوم یونس، نمونه‌ای کامل از تحقق عدالت ترمیمی و بازپذیری جمعی است؛ رویکردی که به جای تأکید صرف بر مجازات، بر ترمیم خطا و بازپروری در دل جامعه تمرکز دارد. عوامل تسهیلگر شامل هشدار به موقع، پذیرش مسئولیت، اصلاح رفتاری، شرمساری مثبت و سازنده و در نهایت، بخشش الهی می‌تواند الگویی ارزشمند برای سیاست‌ها و نظریه‌های بازپروری جمعی در چارچوب عدالت ترمیمی باشد.

اصل عدالت ترمیمی	نمود در داستان قوم یونس	تحلیل و قرائت معاصر
تمرکز بر آسیب‌ها و نیازهای قربانی	در این داستان، «قربانی» خود جامعه است. آسیب اصلی، «ظلم» و «گناه» عمومی بود که جامعه را به نابودی می‌کشاند. با توبه، به ترمیم این رابطه همت گماشتند.	عدالت ترمیمی می‌تواند فراتر از جرائم مشخص، برای ترمیم «آسیب‌های اجتماعی-اخلاقی» گسترده نیز به کار رود.

تحلیل و قرائت معاصر	نمود در داستان قوم یونس	اصل عدالت ترمیمی
این نقطه مقابل رفتار فرعون و قابیل است. هیچ انکاری در کار نیست. رهبران و مردم عادی همگی به صورت جمعی مسئولیت اعمالشان را می پذیرند.	پذیرش فوری و همگانی: «فَأْمِنُوا فَكَفَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ»؛ «همگی ایمان آوردند و ما نیز تا مدتی عذاب خفت بار دنیا را از آنان برطرف کردیم و بهره مندشان ساختیم».	مسئولیت پذیری مجرم / خطاکار
این داستان «جماعت محوری» عدالت ترمیمی را به اوج می رساند. مشکل جمعی بود و راه حل نیز به صورت جمعی و با مشارکت همه اجرا شد.	مشارکت تمام جامعه: قرآن اشاره می کند که آنان «همگی» ایمان آوردند. این نشان از بسیج و مشارکت کامل اجتماعی دارد.	مشارکت فعال ذی نفعان
عین تحقق «بازپذیری اجتماعی» در بالاترین سطح است. جامعه ای که سزاوار نبود بود، به دلیل اقدام ترمیمی اش نه تنها نجات یافت، بلکه تا زمانی مشخص بهره مند هم شد.	بازسازی رابطه با خدا و درون جامعه: نتیجه مستقیم توبه جمعی «بازپذیری» آنان توسط خداوند و رفع عذاب بود. جامعه ای که در شرف نابودی بود، دوباره به زندگی و عزت بازگردانده شد.	بازسازی رابطه و بازپذیری اجتماعی
این بخش «عمل گرایی» عدالت ترمیمی را نشان می دهد. آنان تنها به گفتار بسنده نکردند، بلکه باور و تغییر رفتار خود را در عمل نشان دادند که شرط اساسی پذیرش توبه است.	اقدامات ترمیمی عینی: از مفهوم «توبه» و «ایمان» که در آیات آمده است، می توان دریافت که آنان به ترک گناهان، بازگشت به اخلاق و احتمالاً جبران مطالب به یکدیگر اقدام کردند. توبه واقعی بدون عمل معنا ندارد.	جبران خسارت و ترمیم آسیب

### نتیجه گیری

عدالت ترمیمی به عنوان پارادایمی نوین در فلسفه کیفری، برخلاف عدالت کیفری سنتی که بر کیفر و تنبیه متمرکز است، به ترمیم رابطه بزهکار با بزه دیده و جامعه محلی و بازپذیرسازی اجتماعی وی تأکید دارد. این رویکرد که بر مسئولیت پذیری، شرمساری سازنده، مشارکت بزه دیده و بزهکار در حل و فصل اختلافات، امکان جبران، و عفو استوار است، زوج کیفری (بزه دیده و بزهکار) را صحنه گردان اصلی عدالت کیفری نموده و قدرت اجبارکننده و سزاگرایی دولتی را به حاشیه می راند. تأمل در محتوای برخی قصص و حوادث تاریخی در قرآن کریم به وضوح نشان می دهد که رویکرد ترمیم و اصلاح و بازپذیرسازی به عنوان امری بومی و محلی برای حل و فصل

اختلافات یا تنبیه و تذکر و شرمنده‌سازی مثبت، در نظام تربیتی و آموزشی قرآن کریم ریشه‌های ژرف دارد. در واقع، وقتی قرآن انسان را موجودی اصلاح‌پذیر می‌خواند، بستری محکم برای پیوند دادن مفاهیم عدالت ترمیمی با تعالیم دینی فراهم می‌آورد.

تحلیل‌های این تحقیق و تحقیقات مشابهی که از آن‌ها در این پژوهش استفاده شد، نشان می‌دهد که عدالت ترمیمی مفهومی وارداتی نیست، بلکه ریشه‌های عمیقی در آموزه‌های اسلامی و قرآنی دارد. مفاهیمی چون توبه، اصلاح ذات‌البین، عفو، جبران خسارت، مسئولیت‌پذیری فردی و جمعی، مشارکت جامعه و کرامت انسانی، بارها در قرآن کریم تأکید شده‌اند و می‌توان از آن‌ها به عنوان اصول بنیادین عدالت ترمیمی یاد کرد.

بررسی و تحلیل سه حکایت قرآن (قابیل، فرعون، قوم یونس) در سنجۀ آموزه‌های عدالت ترمیمی حاوی یافته‌هایی از جمله موارد زیر است:

حکایت قابیل نماد انسداد یا شکست بازپذیرسازی است؛ نه مسئولیت‌پذیری دارد، نه شرمساری‌سازنده، نه ساختار اجتماعی ترمیم‌گر. به تعبیر دیگر، داستان هاییل و قابیل در مقیاس خرد نمونه‌ای از شکست عدالت ترمیمی به دلیل عدم پذیرش مسئولیت توسط فرد بزه‌کار و نبود ساختاری برای ترمیم و جبران خسارت و بازپذیرسازی اجتماعی است.

داستان فرعون در مقیاس کلان، نمونه‌ای از شکست عدالت ترمیمی به دلیل ساختار استکباری قدرت و نفی کامل اصول ترمیمی است. جامعه تحت حاکمیت فرعون نمونه انسداد ساختاری بازپذیری است. قدرت مطلقه، انکار و ندامت دیر هنگام، همه عناصر شکست بازپذیرسازی اجتماعی‌اند. بنابر این داستان، در صورت تمکین به بایسته‌های عدالت ترمیمی، حتی در سطح کلان و در مواجهه با جرائم حکومتی نیز عدالت ترمیمی می‌تواند ابزاری کارآمد برای احقاق حقوق عامه، احیای اعتماد جامعه به حکومت و بازپذیرسازی ساختار حکمرانی شمرده شود.

در نقطه مقابل، قوم یونس در مقیاس کلان، موفقیت عدالت ترمیمی به دلیل پذیرش جمعی مسئولیت و اقدام فوری برای ترمیم را نشان می‌دهد. مسئولیت‌پذیری همه افراد قوم، هشدار به موقع پیامبر، توجه به زمان برای اصلاح، و در نهایت، رحمت و بخشش الهی، همه و همه دست‌به‌دست هم می‌دهند تا الگویی موفق از عدالت ترمیمی در سطحی اجتماعی خلق شود، و همچنین الگویی برای مواجهه با جرائم فاقد بزه‌دیده و یا دارای بزه‌دیدگی اعتباری فراهم

آورد. این الگو نشان می‌دهد که رویکرد عدالت ترمیمی می‌تواند در سطح جمعی و برای رفع آسیب‌های ناشی از رفتارهایی که کل جامعه را متضرر می‌کند، مانند تخریب محیط‌زیست نیز اثربخش باشد.

بر پایه این سه حکایت قرآنی، می‌توان دریافت که شرایط موفقیت یا شکست عدالت ترمیمی تنها به یک عامل وابسته نیست. در حقیقت، عوامل درونی از قبیل مسئولیت‌پذیری، شرمساری‌سازنده و اعتراف به خطا، عوامل اجتماعی همچون حضور نهادهای ترمیم‌گر، فضای عفو و مشارکت جمعی، و نیز عوامل ساختاری مانند هشدار صریح پیام‌آوران الهی، در کنار هم، موجب تسهیل یا مانع مسیر بازپروری و عدالت ترمیمی می‌شوند.

قرآن هم‌زمان که از سرانجام خطرناک طرد کامل فرد خطاکار (مانند قاییل) هشدار می‌دهد، در ماجرای قوم یونس الگویی موفق از بازگشت و بخشش را رقم می‌زند و به ما می‌آموزد که این الگوها می‌توانند در طراحی سیاست‌های کیفی اسلامی - ترمیمی مورد توجه قرار گیرند؛ سیاست‌هایی که به جای حذف مجرم به بازپروری او به اجتماع توجه دارند.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

مقاله هیچ کمک مالی مشخصی از نهادهای دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

### مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به صورت برابر در مفهوم سازی مقاله و نگارش پیش نویس اولیه و نسخه های بعدی آن اعم از نسخه بازبینی شده، ویرایش شده و... مشارکت داشته اند.

### اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در نگارش و آماده سازی این مقاله، از هوش مصنوعی استفاده نشده است.

### تعارض منافع

نویسندگان اعلام می کنند که در نگارش این مقاله هیچ گونه تعارض منافع ندارند.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوء رفتار پژوهشی اجتناب نموده اند.

### بیانیه دسترسی به داده ها

هیچ داده ای در دسترس نیست.

### سپاسگزاری

نویسندگان مایل اند از داوران ناشناس بابت نظرات سازنده شان تشکر کنند.

## فهرست منابع

### قرآن کریم.

۱. ابراهیمی، شهرام. (۱۳۹۱ش). بازپروری عادلانه مجرمان. *آموزه‌های حقوق کیفری*، ۹(۳)، ۱۵۱-۱۷۶.
۲. ابراهیمی، شهرام؛ ملک‌افضلی اردکانی، مجتبی. (۱۴۰۳ش). فردی‌سازی بازپروری در پرتو الگوهای سه‌گانه اصلاح مجرمین. *آموزه‌های حقوق کیفری*، ۲۱(۲۷)، ۳۵-۵۷. <https://doi.org/10.30513/cld.2025.6725.2076>
۳. امینی‌زاده، محمد. (۱۳۹۳ش). نظریه کوهن و تغییر پارادایمی در حقوق کیفری. *مطالعات حقوق کیفری و جرم‌شناسی*، ۱(۱)، ۵۹-۸۲. <https://doi.org/10.22059/jqclcs.2014.54923>
۴. بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۷ق). *تفسیر البرهان*. قم: دارالتفسیر.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
۶. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۲ش). *تحریر الوسیله*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۷. دانشنامه اسلامی، قابل دسترس در: <https://wiki.ahlolbait.com>
۸. زند اقطاعی، فاطمه؛ قربان‌زاده، محمد؛ گرایلی، محمدباقر. (۱۳۹۸ش). نظریه شرمساری در عدالت ترمیمی از نگاه قرآن. *قرآن و علم*، ۱۳(۲۵)، ۱۸۱-۲۰۶. <https://doi.org/10.22034/qve.2019.3723>
۹. ساریخانی، عادل؛ خاقانی، مهدی. (۱۳۹۱ش). نقد عدالت کیفری ترمیمی در گفتمان جرم‌شناسی غربی از منظر سیاست جنایی قرآن کریم. *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، ۱(۱)، ۴۹-۶۴.
۱۰. شیرازی، عباس. (۱۳۸۵ش). عدالت ترمیمی؛ (مبانی و کنشگران). رساله دکتری، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده حقوق. تهران.
۱۱. صادقی، سالار؛ فخر، حسین؛ رحیمی‌نژاد، اسمعیل. (۱۳۹۸ش). جایگاه عدالت ترمیمی در جرایم علیه حاکمیت. *پژوهشنامه حقوق کیفری*، ۱۰(۲)، ۸۵-۱۱۲. <https://doi.org/10.22124/joi.2019.10682.1541>
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۸ش). *تفسیر المیزان*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۵۲ش). *تفسیر مجمع البیان*، (ترجمه احمد بهشتی). تهران: فراهانی.
۱۴. علیوردی‌نیا، اکبر؛ حسنی، محمدرضا. (۱۳۹۳ش). شرمساری بازپزیرکننده به مثابه راهبرد فرهنگی در کنترل جرم. *فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی*، ۳(۱۰)، ۷-۳۸.
۱۵. قاسمی‌مقدم، حسن؛ قاسمی‌مقدم، جواد. (۱۳۹۸ش). الگوی شرمسار کردن بزهکاران در سوره یوسف. *قرآن، فقه و علوم اسلامی*، ۵(۱۰)، ۷-۳۴.
۱۶. قماش، سعید. (۱۳۹۳ش). *کرامت انسانی و نقش آن در جرم‌انگاری*. تهران: میزان.
۱۷. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). *تفسیر القمی*، (تصحیح موسوی جزایری). قم: دارالکتب الاسلامیه.

۱۸. کیانی، امین؛ عطاشنه، منصور. (۱۳۹۸ش). عدالت ترمیمی در اندیشه امام علی (ع). **پژوهشنامه نهج البلاغه**، ۷(۲۷)، ۹۹-۱۱۶.
۱۹. گل محمدی شورکی، محمدتقی. (۱۴۰۲ش). جلوه‌های عدالت ترمیمی در مجازات‌های کیفری قرآن کریم. **مطالعات تفسیری**، ۱۴(۵۴)، ۱۵۳-۱۷۸.
۲۰. مقدم حیدری، غلامحسین. (۱۳۹۰ش). **قیاس ناپذیری پارادایم‌های علمی**. تهران: نشر نی.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. ملاابراهیمی، عزت؛ زندوکیلی، محمدتقی؛ بیدگلی، نرجس. (۱۴۰۲ش). تحلیل شخصیت موسی (ع) و فرعون در قرآن کریم بر اساس نظریه رشد و تباهی اریک فروم. **پژوهش‌های ادبی - قرآنی**، ۱۱(۲)، ۳۴-۴۷. <https://doi.org/10.22034/paq.2024.2015822.3782>
۲۳. نجفی ابرندآبادی، علی حسین. (۱۳۹۵ش). بسترهای اجتماعی و حقوقی عدالت ترمیمی در ایران، در: **دانشنامه عدالت ترمیمی**، (زیر نظر محمد فرجیها). تهران: میزان.
۲۴. نجفی ابرندآبادی، علی حسین؛ شادمان فر، محمدرضا؛ و توجهی، عبدالعلی. (۱۳۸۷ش). اصلاح ذات‌البین و نظریه عدالت ترمیمی. **فصلنامه مدرس علوم انسانی**، ۱۲(۳).
۲۵. نوبهار، رحیم. (۱۳۹۵ش). نهاد توبه و عدالت ترمیمی؛ چشم‌اندازی اسلامی، در: **دانشنامه عدالت ترمیمی**، (زیر نظر محمد فرجیها). تهران: میزان.
۲۶. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۷۵ش). کاوشی درباره اختیار ولی امر در عفو کیفرها. **فقه اهل بیت (ع)**، ش. ۷، ص. ۴۳-۷۶.
27. Aghababaei, H. & Rezaei H. (2025). The Shia-Islam rulings and traditions on the restorative justice and its impacts on the Contemporary Justice System in Iran. *The International Journal of Restorative Justice -Special Issue on Islam and Restorative Justice*. (In Print).
28. Braithwaite, J. (2004). Restorative Justice and De-Professionalization. *The Good Society*, 13 (1): 28-31. <https://doi.org/10.1353/gso.2004.0023>.
29. Braithwaite, J. (2006). *Crime, Shame and Reintegration*, (16th printing). Cambridge University Press.
30. Braithwaite, J. (2000). Shame and criminal justice. *Canadian Journal of Criminology*, 42 (3), 281-298.
31. Braithwaite, J. (2002). Setting standards for restorative justice. *British Journal of Criminology*, 42(3), 563-577. <https://doi.org/10.1093/bjc/42.3.563>
32. Brooks, T. (2021). *Punishment; a critical introduction*, (Second edition). Routledge.
33. South, N.; Brisman, A. (2013). Resource Wealth, Power, Crime, and Conflict. In: *Emerging Issues in Green Criminology: Exploring Power, Justice and Harm*. Palgrave, London, pp. 57-

71. ISBN: 9781137273987. [https://doi.org/10.1057/9781137273994\\_4](https://doi.org/10.1057/9781137273994_4)
34. UNODC (United Nations Office on Drugs and Crime). 2006. *Handbook on Restorative Justice Programmes*. New York: United Nations.
35. Zehr, H. (2015). *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*. Herald Press.

## Resources

*The Holy Qur'an*. [In Persian]

1. Aghababaei, Hossein & Rezaei, Hassan (2025). The Shia-Islam Rulings and Traditions on Restorative Justice and Its Impacts on the Contemporary Justice System in Iran. *The International Journal of Restorative Justice, Special Issue on Islam and Restorative Justice* (In Print).
2. Alivardi Nia, Akbar & Hassani, Mohammad Reza (2014). Reintegrative Shaming as a Cultural Strategy for Crime Control. *Social-Cultural Strategy Quarterly*, Vol. 3, No. 10. [In Persian]
3. Aminizadeh, Mohammad (2014). Cohen's Theory and Paradigm Shift in Criminal Law. *Criminal Law and Criminology Studies*, No. 1, pp. 59–82. [In Persian]
4. Bahrani, Seyyed Hashem (1996). *Al-Burhan Commentary*, Vol. 4. Qom: Dar al-Tafsir. [In Persian]
5. Braithwaite, John (2000). Shame and Criminal Justice. *Canadian Journal of Criminology*, Vol. 42, No. 3, pp. 281–298.
6. Braithwaite, John (2002). Setting Standards for Restorative Justice. *British Journal of Criminology*, 42(3), 563–577. <https://doi.org/10.1093/bjc/42.3.563>
7. Braithwaite, John (2004). Restorative Justice and De-Professionalization. *The Good Society*, 13(1), 28–31. doi:10.1353/gso.2004.0023
8. Braithwaite, John (2006). *Crime, Shame and Reintegration*. 16th printing. Cambridge: Cambridge University Press.
9. Brooks, Thom (2021). *Punishment: A Critical Introduction*. 2nd ed. London: Routledge.
10. Ebrahimi, Shahram (2012). Fair Rehabilitation of Offenders. *Teachings of Criminal Law*, Razavi University of Islamic Sciences, No. 3, pp. 151–176. [In Persian]
11. Ghamashi, Saeed (2014). *Human Dignity and Its Role in Criminalization*. Tehran: Mizan Publishing. [In Persian]
12. Ghasemi-Moghaddam, Hassan & Ghasemi-Moghaddam, Javad (2019). The Pattern of Shaming Offenders in Surah Yusuf. *Qur'an, Fiqh and Islamic Sciences*, Vol. 5, No. 10, pp. 7–34. [In Persian]
13. Golmohammadi Shouraki, Mohammad Taghi (2023). Manifestations of Restorative Justice in Qur'anic Criminal Punishments. *Journal of Tafsir Studies*, Vol. 14, No. 54, pp. 153–178. [In Persian]

14. Hashemi Shahroudi, Seyyed Mahmoud (1996). A Study on the Authority of the Guardian Jurist in Granting Penal Pardons. *Fiqh Ahl al-Bayt Journal*, No. 7, pp. 43–76. [In Persian]
15. Javadi Amoli, Abdollah (2010). Tafsir Tasnim. 5th ed. Qom: Esra Publications. [In Persian]
16. Khaghani Esfahani, Mehdi & Sarikhani, Adel (2012). A Critique of Restorative Criminal Justice in Western Criminological Discourse from the Perspective of Qur'anic Criminal Policy. *A New Inquiry into Qur'anic Knowledge*, Vol. 1, No. 1, pp. 49–63. [In Persian]
17. Khomeini, Seyyed Ruhollah (2013). *Tahrir al-Wasilah*. 2 vols., 3rd ed. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
18. Kiani, Amin & Atashneh, Mansour (2019). Restorative Justice in the Thought of Imam Ali (AS). *Nahj al-Balagha Research Journal*, Vol. 7, No. 27, pp. 99–116. [In Persian]
19. Makarem Shirazi, Naser (1995). *Tafsir Nemooneh*, Vol. 4. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
20. Molla Ebrahimi, Ezzat; Zandvakili, Mohammad Taghi; Bidgoli, Narjes (2023). An Analysis of the Characters of Moses (AS) and Pharaoh in the Qur'an Based on Erich Fromm's Theory of Growth and Decay. *Literary–Qur'anic Research*, Vol. 11, No. 2, pp. 34–47. [In Persian]
21. Moqaddam Heidari, Gholamhossein (2011). *Incommensurability of Scientific Paradigms*. 3rd ed. Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
22. Najafi Abrandabadi, Ali Hossein (2016). Social and Legal Foundations of Restorative Justice in Iran. In *Encyclopedia of Restorative Justice* (ed. Mohammad Farajih). Tehran: Mizan Publishing. [In Persian]
23. Najafi Abrandabadi, Ali Hossein; Shadman-Far, Mohammad Reza; Tavvajohi, Abdolali (2008). Reconciliation (Islah Dhat al-Bayn) and the Theory of Restorative Justice. *Modarres Human Sciences Quarterly*, Vol. 12, No. 3. [In Persian]
24. Nobahar, Rahim (2016). The Institution of Repentance and Restorative Justice: An Islamic Perspective. In *Encyclopedia of Restorative Justice* (ed. Mohammad Farajih). Tehran: Mizan Publishing. [In Persian]
25. Qomi, Ali ibn Ibrahim (1984). *Tafsir al-Qomi*, Vol. 1. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
26. Sadeghi, Salar; Fakhr, Hossein; Rahimi Nejad, Esmail (2019). The Position of Restorative Justice in Crimes Against Sovereignty. *Criminal Law Research Journal*, Vol. 10, No. 2. [In Persian]

27. Shiri, Abbas (2006). Restorative Justice (Foundations and Actors). PhD Dissertation, Shahid Beheshti University. [In Persian]
28. South, Nigel & Brisman, Avi (2013). Resource Wealth, Power, Crime, and Conflict. In *Emerging Issues in Green Criminology: Exploring Power, Justice and Harm*. London: Palgrave Macmillan, pp. 57–71.
29. Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1973). *Majma' al-Bayan Commentary* (trans. Ahmad Beheshti), Vol. 3. Tehran: Farahani Publications. [In Persian]
30. Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein (1999). *Al-Mizan Commentary*. 20 vols. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Persian]
31. United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC) (2006). *Handbook on Restorative Justice Programmes*. New York: United Nations.
32. Zand Eghataei, Fatemeh; Ghorbanzadeh, Mohammad; Gerayli, Mohammad Bagher (2019). Shaming Theory in Restorative Justice from the Perspective of the Qur'an. *Scientific Biannual Journal of Qur'an and Science*, Vol. 13, No. 25, pp. 181–206. [In Persian]
33. Zehr, Howard (2015). *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*. Harrisonburg: Herald Press.

