

واکاوی ادله فقهی عفو و شفاعت در جرائم حدی

سیدمرتضی آقائی*، رضا دانشورثانی**، داود داداش نژاد***

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۲۵)

چکیده

عفو و شفاعت، دو تدبیر قضائی می‌باشند که در صورت سنجش سودمندی عدم اجرای مجازات، قاضی می‌تواند نسبت به اعمال آنها در عدم اجرای مجازات‌های حدی اقدام نماید. در این رویکرد، واکنش جزایی یک امر اجتهادی است و طی آن قاضی به کشف و اتخاذ مؤثرترین تدبیر برای اصلاح و درمان بزهکاران در جهت تأمین مصالح مختلف می‌پردازد. حاکم با استفاده از احکام ثانویه و عنصر مصلحت در موارد تراحم بین ملاکات احکام شریعت و احتمال تأثیر شرایط در نرسیدن آن حکم به فعلیت، برخی مجازات‌ها را اجرا نکرده و برای برخی مجازات‌ها جایگزین تعیین می‌کند. لذا ضرورت دارد در اجرای مجازات‌ها خصوصاً در جرائم حدی، رعایت اقتضات زمان، مکان و اشخاص مدنظر قرار گیرد که البته حصول این امر از طریق تدابیری چون عفو و شفاعت نیز امکان‌پذیر است. از این روی نگارندگان در این مقاله به شیوه توصیفی و تحلیلی به بررسی ادله فقهی عفو و شفاعت و تبیین قلمرو آن پرداخته‌اند.

کلیدواژگان

تعزیر، حد، شفاعت، عفو، مجازات.

* دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق، دانشگاه آزاد دامغان، دامغان، ایران

** نویسنده مسئول: استادیار، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

رایانامه: daneshvarsani@gmail.com

*** استادیار، دانشگاه آزاد دامغان، دامغان، ایران

طرح مسأله

در نظام کیفری اسلام از یک سو با توجه به اهداف کیفر که بازگشت مجرم به زندگی شرافتمندانه و نیز خودداری از تکرار جرم و ... است و از سوی دیگر با عنایت به مصلحت‌گرایی که یکی از اصول اساسی جهت تدوین مقررات و اتخاذ اسلوب مبارزه با بزهکاری است، عفو و شفاعت به عنوان دو تدبیر که می‌توانند در بسیاری از موارد اهداف کیفر را تأمین و آنچه مصلحت اقتضاء می‌نماید را رقم زند مطرح شده است. پرواضح است که وجود راه‌حل‌های غیرقضایی جهت فصل دعوی و اصلاح مجرمین مستلزم وجود زمینه‌های مناسب آموزشی و پرورشی است و از آنجائی که در نظام اسلامی صرف پاسخ‌گویی کیفری به جرایم کافی به مقصود نبوده، در صورت وجود مصلحت، عفو و شفاعت مجرمین می‌تواند موجه باشد.

مصلحت دین، نفس، نسل، عرض، امنیت، عقل و مال از جمله مصالحی هستند که شریعت اسلام اهمیت ویژه‌ای برای آنها قائل است. هرگونه تعدی نسبت به مصالح یادشده جرم تلقی شده و قابل مجازات است. البته در سیاست جنایی اسلام مجازات آخرین راه است. سعی اسلام بر اصلاح زمینه‌ها و محیط‌های جرم‌زا و جایگزینی فضائل اخلاقی بجای رذائل بوده و قبل از اقدام به مجازات به تبلیغ و هدایت مردم می‌کوشد، جاهل و ناتوان فکری را مجازات نمی‌کند و آنجا که پای توبه و بازگشت مجرم مطرح یا مصلحتی مهم‌تر در بین باشد، بر اجرای مجازات تأکید ندارد و عفو و شفاعت از مجرم را نیز غیرممکن نمی‌داند.

آنچه شایسته ذکر و توجه است، این است که با یک کالبدشکافی موضوعی به این سؤال پرداخته شود که آیا عفو و شفاعت در عدم اجرای مجازات‌های حدی تأثیر دارد یا خیر؟ این مقاله به بررسی سؤال مذکور با رویکرد توصیفی-تحلیلی می‌پردازد و به این پاسخ می‌رسد که عفو و شفاعت می‌توانند در مرحله قضا و عدم اجرای مجازات مدنظر قرار گیرند.

عفو

یکی از تدابیر قضائی در اعمال مجازات‌ها عفو می‌باشد. عفو، اقدامی است که بمنظور اسقاط تمام یا قسمتی از مجازات محکومان صورت می‌گیرد. براساس فقه اسلامی این حق در تعزیرات بطور

مطلق در اختیار حاکم است، اما در حدودی که حق الله هستند حاکم به شرطی مجاز به عفو است که جرم به وسیله اقرار ثابت شده باشد، خواه مجرم توبه کند یا نکند و عفو وی به مصلحت باشد یا مفسده‌ای بر عدم عفو مترتب باشد.

مفهوم عفو

عفو در لغت عربی به معنای بخشایش، زدودن، پاک شدن و گذشت آمده است (بندریگی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۶۹) در لغت فارسی نیز عفو به معنای بخشودن، از گناه کسی در گذشتن، بخشایش (عمید، ۱۳۷۱، ۱۷۷۲/۳) و گذشت کردن (معین، ۱۳۸۲، ۲۳۱۹/۲) آمده است آیاتی که مشتمل بر واژه عفو یا واژه هایی هستند که بر معنی عفو دلالت می کنند (مانند رحمت، مغفرت و ...) به روشنی گویای موضوع گذشت و بخشش هستند. (سوره آل عمران، آیه ۴، سوره یوسف، آیه ۵ و سوره حجر، آیه ۷) امام صادق (ع) در تعریف عفو می فرماید: عفو آن است که هرگاه از کسی جرمی یا تقصیری نسبت به تو واقع شود پی او نروی و به او اظهار نکنی و از ظاهر و باطن فراموش کنی و احسان را به او زیاده تر از پیش کنی (گیلانی، ۱۳۷۷، ۱/۳۷۴) بنابراین میتوان گفت عفو از نظر فقهی، عبارت است از ترک کیفر و مجازات، اما در اصطلاح حقوقی، به معنای اسقاط مجازات به وسیله رئیس کشور یا امام است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ۴/۲۵۵۲).

عفو در سخن فقیهان

برخی از فقها در این زمینه گفته اند: فقهای امامیه در کتب فقهی در بحث حدود موضوع عفو را مورد عنایت قرار داده و معتقدند چنانچه فردی به ارتکاب جرم حدی اقرار و پس از اقرار توبه کند، امام و یا حاکم شرع بین اجرای حد و یا عفو مؤقر مخیر و مختار است (شهید اول، ۱۴۱۱، ص ۲۴۵؛ شهید ثانی، بی تا، ۱۵۴/۹؛ نجفی، ۱۳۸۴، ۱/۲۹۳؛ طوسی، ۱۳۴۳، ص ۲۹۱؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ۴۲۱/۱۰؛ خوئی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۵، علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۷؛ امام خمینی، ۱۴۲۱، ۴/۱۸۷).

فردی مستحق حقی است، سپس آن را ساقط می کند، مانند قصاص یا حق جبران خسارت (ابن

عبدالکریم، ۱۳۷۱، ۱۸۲/۳). عفو، ترک مجازات، به سبب انجام گناه است (قرطبی، بی تا، ۷۳/۲). عفو، اسقاط حق از روی احسان و جود است، در حالی که قدرت بر انتقام نیز دارد (ابن قیم، ۱۳۷۴، ۳۲۵).

باتوجه به مراتب فوق‌الذکر ملاحظه می‌شود، فقهای عظام هر یک از زاویه‌ای خاص به تعریف عفو پرداخته‌اند. ولی آنچه ظاهر است، این‌که آن‌ها عفو را به طور اجمال نوعی اسقاط حق دانسته‌اند.

عفو در سخنان حقوقدانان

حقوقدانان در این خصوص به دو دسته تقسیم شده‌اند: عده‌ای از آنان با تأسی به فقه اسلامی و برخی نیز متأثر از حقوق عرفی به این مقوله پرداخته‌اند، که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. در عفو، صاحب حق، حق خود را اسقاط کرده و مطالبه نمی‌کند، مانند عفو اولیای دم از

قاتل، عفو مجروح از جراح و عفو مظلوم از ظالم.

۲. عفو عبارت است از: اسقاط بعض یا تمام مجازات مترتب بر جرم. این تعریف، هم شامل

عفو صادر شده از افراد و هم عفو صادر شده از جامعه است (ابن عبدالکریم، ۱۳۷۱،

۳۱/۳).

۳. عفو، سببی خاص از اسباب سقوط برخی از مجازات‌هاست، مثل عفو مجنی‌علیه یا ولی وی

نسبت به جانی و یا عفوی که ولی امر اعمال می‌دارد (عوده، ۱۴۱۵، ۷۷۴/۱).

۴. عفو، اسقاط حق مجنی‌علیه است به این‌که از تمام حشش به طور مطلق بگذرد و یا در مقابل

عوضی (فضیلات، ۱۴۰۸، ۷۹).

بعضی دیگر از حقوقدانان باتوجه به قوانین موضوعه و مفاهیم حقوقی عفو را به گونه دیگری

تعریف کرده‌اند: عفو وسیله‌ای است برای اسقاط دعوی عمومی و یا متوقف نمودن اجرای حکم

(باهری، ۱۳۸۰، ۴۷۸؛ گلدوزیان، ۱۳۷۸، ۴۱). یا گفته‌اند: عفو عبارت است از عدم اجرای مجازات

یا قسمتی از آن درباره محکومی که حسب قاعده، می‌بایست مجازات شود (بلوری، ۱۳۳۷، ۷۲).

عفو عبارت از بخشایشی است که دارنده قدرت اجتماعی نسبت به مقصری که به حکم قطعی

لازم الاجرا محکوم شده، ابراز می‌دارد (علی‌آبادی، ۱۳۵۲، ۳۸۴/۲؛ ملک اسماعیلی، ۱۳۵۵، ۲۴۴). عفو یکی از موارد سقوط مجازات و یک وسیله اعلام گذشت و ابراز رأفت و محبت است که توسط قانونگذار یا رئیس حکومت و دولت به منظور تعدیل احکام شدید کیفری نسبت به مقصری که به حکم قطعی لازم‌الاجرا محکوم شده است، ابراز می‌گردد و مجازات وی را ساقط می‌نماید (شیری، ۱۳۷۲، ۱۴۳). عفو، اقدامی مبتنی بر اغماض و یا مصالح جامعه و فرد است، که با تصویب نهادهای حکومتی اعم از نهاد رهبری یا مجلس قانونگذاری، به منظور موقوف ماندن تعقیب متهمان و یا بخشودن تمام یا قسمتی از مجازات محکومان صورت می‌گیرد (اردبیلی، ۱۳۷۷، ۲/ص ۲۶۱). به نظر می‌رسد این تعریف بهتر و کامل‌تر از بقیه تعاریف باشد.

مستندات فقهی جواز عفو در حقوق اسلام

آیات و روایات زیادی، بر جواز و حتی بر استحباب عفو دلالت دارند که در این قسمت به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. آیات

از جمله آیاتی که در قرآن کریم، دلالت بر جواز عفو می‌کنند می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: (الف) آیه ۸۵ سوره حجر^۱: «و ما آسمانها و زمین و هرچه بین آنهاست به جز برای مقصودی صحیح و حکمتی بزرگ خلق نکرده‌ایم و البته قیامت (حقیقت است) و خواهد آمد. اکنون تو ای رسول ما از این منکران، نیکو در گذر (با روی خوش آنها را به حق دعوت کن و اگر نپذیرند دل‌تنگ نباش)».

از آن‌جا که گرفتاری همیشگی انسان به سبب نداشتن یک عقیده صحیح و خالص و پایبند نبودن به مبدأ و معاد است، خداوند متعال پس از شرح احوال اقوامی همچون قوم لوط و قوم شعیب و صالح که گرفتار آن همه بلا شدند، به مسأله توحید و معاد باز می‌گردد و در این آیه به هر دو مورد اشاره می‌فرماید، به این نحو که: «ما آسمانها و زمین و آنچه میان آن دو است جز به

۱. «و ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَبِيلِ».

حق نیافریدیم». همچنین، در مورد توحید و سپس درباره معاد می‌فرماید: «ساعت موعود به طور قطع فرا خواهد رسید» و جزای هرکس به او می‌رسد. به دنبال آن به پیامبرش دستور می‌دهد که در برابر لجاجت‌ها، تعصب‌ها، مخالفت‌ها و کارشکنی‌های آن‌ها ملایمت و محبت نشان بدهد و «از گناهان آن‌ها صرف‌نظر کند و آن‌ها را مورد عفو قرار دهد».

آیه ۸۶ این سوره بنا بر عقیده جمعی از مفسران در واقع به منزله دلیلی بر لزوم گذشت و عفو و صفح جمیل است و می‌فرماید: «پروردگار تو، آفریننده و آگاه است». خداوند می‌داند که همه مردم یکسان نیستند و او از اسرار درون و طبایع و میزان رشد فکری و احساسات مختلف آن‌ها باخبر است. نباید از همه آن‌ها انتظار داشته باشی که یکسان باشند. بلکه باید با روحیه عفو و گذشت با آن‌ها برخورد کنی تا به تدریج تربیت شوند و به راه حق درآیند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸، ۵۴۴).

ب) آیه ۱۹۹ سوره اعراف^۱: «ای رسول ما، طریق عفو و بخشش (گذشت) پیش گیر و به نیکوکاری امر کن و از مردم نادان روی بگردان (که بر تو جز دعوت و اتمام حجت نیست)».

این آیه، شرایط تبلیغ و رهبری و پیشوایی مردم را به صورتی جالب و فشرده بیان می‌کند و با آیات گذشته که به مسأله تبلیغ مشرکان اشاره می‌کند نیز تناسب دارد (سبحانی، ۱۳۷۷، ۳۲۷/۲). نخست به سه قسمت از وظایف رهبران و مبلغان به صورت خطاب به پیامبر (ص) اشاره می‌کند و در آغاز می‌گوید: در طرز رفتار با مردم سختگیر مباش، عذرشان را بپذیر و بیش از آنچه قدرت دارند، از آن‌ها مخواه و به هر حال نسبت به آن‌ها طریق عفو و اغماض و مدارا، پیشه کن (همان منبع). سپس دومین دستور «امر به معروف» و در مرحله سوم، دستور «تحمل و بردباری در برابر جاهلان» صادر می‌کند.

۲. روایات

در مورد جواز عفو، روایات زیادی وارد شده است (حرعاملی، ۱۴۰۳، ۳۰۳/۱۸-۳۰۱) که به بعضی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) روایت صحیحه ضریس کناسی: ضریس کناسی نقل می‌کند امام باقر (ع) فرمود: به جز

۱. «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ».

شخص امام، کسی نمی‌تواند از اجرای حدود مربوط به حق‌الله گذشت کند. اما اگر اجرای حدود مربوط به نقض حق‌الناس باشد، کسان دیگری غیر از امام نیز می‌توانند از اقامه آن چشم‌پوشی کنند.

زنجیره سند این روایت تا ضریس کناسی صحیحه است، ولی شخص ضریس کناسی در بین رجال حدیث ناشناخته است، مگر این‌که این نقض را با بودن ابن محبوب در سلسله سند روایت که از اصحاب اجماع است، جبران کنیم.

(ب) روایت مرسل برقی: در مرسل برقی از یکی از مصادیق (ع) نقل گردیده که حضرت فرمودند: مردی نزد علی (ع) آمد به سرقت اقرار کرد. حضرت به او فرمودند: آیا چیزی از قرآن آموخته‌ای؟ عرض کرد: آری، سوره بقره را آموخته‌ام. حضرت فرمود: پس دست تو را به خاطر سوره بقره به تو بخشیدم. اشعث در این میان به پا خاست و گفت: [یا علی] آیا اجرای حدی از حدود الهی را تعطیل می‌کنی؟ علی (ع) به او فرمود: تو چه می‌دانی؟ اگر بینه‌ای اقامه می‌شد، امام نمی‌توانست از اقامه حد بگذرد. اما اگر مجرم خود به خطای خویش اعتراف کرد، حکم او در اختیار امام است؛ اگر بخواهد او را عفو می‌کند و اگر هم بخواهد می‌تواند دست او را قطع کند.

(ج) روایت حمران از امام باقر (ع): امام باقر (ع) فرمود: پیشمانی از گذشت (عفو) بهتر و آسان‌تر است تا پیشمانی از کیفر.

در شرح این روایت باید گفت که اگر در عفو اشتباهی رخ دهد و بعد مشخص شود که این عفو مورد نداشته است، این پیشمانی بهتر و آسان‌تر است از موردی که ستمگر مجازات شود و آن‌گاه مشخص شود که اگر او مورد عفو قرار می‌گرفت، بهتر بود. عبدالقادر عوده در این زمینه می‌نویسد: «از جمله مبادی عام که در شریعت اسلام مقرر گردیده این است که خطای در عفو، بهتر از خطای در مجازات است. مبنای این اصل سخن رسول خدا (ص) است. «امام اگر در عفو اشتباه کند، بهتر است از این‌که در مجازات خطا کند. معنای این اصل آن است که حکم به مجازات صحیح نیست مگر در صورتی که ارتکاب جرم از سوی مجرم ثابت شود و نیز ثابت شود که نص تحریم‌کننده بر جرم منطبق است. پس هرگاه در ارتکاب جرم توسط شخص و یا در انتخاب نص تحریم‌کننده بر فعلی که به متهم نسبت داده می‌شود، شک وجود داشته باشد، عفو آن شخص یعنی،

حکم به براءت او واجب است؛ چون براءت متهم در حالت شک از مجازات برای اجتماع بهتر است و به تحقق عدالت دعوت می‌نماید. مبدأ خطا در عفو، بر تمام جرایم منطبق می‌شود، لذا بر جرایم مستوجب حد، قصاص، دیه و جرایم تعزیری منطبق می‌شود» (عوده، ۱۴۱۵، ۲/۲۱۷).

۳. اجماع

فقه‌های امامیه، نسبت به اصل جواز عفو از طرف امام نسبت به کسی که مرتکب جرم مستوجب حد شده است اتفاق نظر دارند. صاحب شرایع می‌نویسد: «اگر شخصی به موجب حدی اقرار و سپس توبه کند، امام در اجرای حد مخیر است، چه حد سنگسار باشد و چه شلاق» (محقق حلی، ۱۳۷۷، ۱۵۵). صاحب جواهر نیز با تأیید این مطلب در ذیل این عبارت می‌نویسد: «در مورد رجم مخالفتی ندیدم. حتی ابن ادریس در سرائر بر آن ادعای اجماع کرده است. شاید حکم نسبت به دومی (شلاق) نیز این‌گونه باشد، اگرچه ابن ادریس در این زمینه مخالفت کرده است» (نجفی، ۱۳۸۴، ۲۹۳/۴۱). روشن است که این ادعای اجماع تنها بر اصل جواز عفو در حدود، دلالت دارد. اما فقه‌های عظام در مورد شرایط این جواز و چگونگی و وسعت آن با یکدیگر اختلاف دارند.

ذکر این نکته در این قسمت ضروری است که ماهیت حق الناسی قصاص و دیه اقتضا دارد که حق گذشت و یا اجرای مجازات به نحو انحصاری در اختیار ولی دم یا مجنی‌علیه باشد. با این حال، برخی از فقها معتقدند در حقوق الناس نیز پیامبر (ص) و امام معصوم حق عفو دارد. دلایل آن‌ها در این زمینه عبارت است از:

۱. آیه ۶ از سوره احزاب که می‌فرماید: «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ...»

۲. واقعه غدیرخم که در آن رسول خدا (ص) پس از بازگشت از حجه‌الوداع در روز غدیر، خطاب به جمعیت انبوه مسلمانان که اطراف منبرش در بیابان سوزان حجاز گردهم آمده بودند فرمود: «الست اولى بكم من انفسكم قالوا: بلى. قال: من كنت مولاه فعلى مولاه» (مجلسی، ۱۳۷۴، ۲۴۳/۲۷).

۳. عقل، با این استدلال که پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) ولی نعمت بشر هستند و از آن‌جا که ولی نعمت هستند، شکر این نعمت واجب و کفران آن حرام است.

د - اجماع که از سوی مرحوم شیخ انصاری (ره) نقل شده است. ایشان می‌فرماید: «ولایت تصرف برای پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) به طور مطلق مورد اتفاق عموم علماست» بیشتر فقها، ضمن بیان احتمال‌های مختلف در معنی آیه معتقدند حتی اگر در دیگر مجازات‌های حق‌الناسی جواز عفو از سوی امام معصوم را بپذیریم، در مورد عفو از قصاص و دیه به علت وجود دلیل خاص، قول به جواز عفو مثل اجتهاد در مقابل نص است (موسوی، ۱۳۸۰، ۱۴۹).

اختیار قاضی در عفو مجرمان

اختیار قاضی در عفو حدود

به دودسته تقسیم می‌شوند:

اول: حدودی که حق الناس محض‌اند مانند حد قذف

دوم: حدودی که حق الله محض‌اند، مانند حد زنا و حد شراب خواری

۱. حدودی که حق‌الناس‌اند

حق گذشتن از حدی که حق الناس محض است مانند حد قذف، مطلقاً با صاحب حق است چه قبل از مرافعه و چه بعد از آن، چه قبل از صدور حکم و چه بعد از آن. (حلی، ۱۴۰۳، ۴۱۶، مفید، ۱۴۱۰، ۷۹۲)

۲. حدودی که حق‌الله‌اند

مراد از حدودی که حق الله‌اند، حدودی است که حق خداوند متعال به شمار می‌آیند. سبب حدودی که حق الله‌اند گاهی سرپیچی از فرمان خدا است (مانند حد شراب خواری) و گاهی سبب آن تجاوز به حقوق مردم است (مانند حد دزدی). (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۰، ۱۱)

الف) قائلان به عدم صحت عفو

غالب فقهای اهل سنت معتقدند همه حدود حق‌الله‌اند و هیچ کس حتی امام حق عفو این حدود را ندارد. یکی از علمای اهل سنت در این رابطه می‌گوید: اگر کسی به جهت دیگری غیر از جهل

بر حدود الهی حکم نکند فاسق و کافر است. (عوده، ۱۴۱۵، ۲۸۳/۱) مهم ترین دلیلی که قائلان به نظریه فوق به آن استناد کرده اند آیات زیر می باشد:

- وَمَنْ لَّمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (سوره مائده، آیه ۴۲)

- وَمَنْ لَّمْ يَخُكْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (سوره مائده، آیه ۴۵)

ب) قائلان به صحت عفو

فقههای امامیه دراصل جواز عفو کسی که مرتکب جرم مستوجب حد الهی شده است از سوی امام و حاکم فی الجمله اتفاق نظر دارند (محقق حلی، ۱۳۷۷، ۱۳۹/۴) اما در این مورد اختلاف نظر دارند که آیا صحت عفو فقط شامل شخصی می شود که جرم او با اقرار ثابت شده یا شامل شخصی که جرمش با شهادت شهود ثابت شده نیز می شود؟

فقههای عظام دراین رابطه نظریات زیر را بیان داشته اند:

برخی از فقههای امامیه معتقدند امام تنها در صورتی حق عفو مجرم را دارد که اولاً جرم به وسیله اقرار ثابت شده باشد نه شهادت، ثانیاً مجرم پس از اقرار توبه کرده باشد (طوسی، ۱۴۰۰، ۶۹۶، طرابلسی ۱۴۰۶، ۵۲۱/۲) نظریه فوق، مختار مشهور فقههای امامیه می باشد، حتی برخی بر این نظر ادعای اجماع کرده اند (نجفی، ۱۳۸۸، ۲۹۳/۴۱، موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ۱۷۶/۱) بنابراین نظریه اگر جرم به وسیله شهادت ثابت شده باشد امام حق عفو ندارد خواه توبه کند یا توبه نکند، همچنین اگر جرم مجرم به وسیله اقرار ثابت شده باشد اما مجرم توبه نکرده باشد امام حق عفو وی را ندارد. مهمترین دلیل این گروه روایات می باشد (حر عاملی ۱۴۰۳، ۴۰/۲۸) که پس از بررسی آنها این نتیجه حاصل شد که مضمون این روایات از نظر دلالت بر اینکه آیا در عفو لازم است که جرم با اقرار ثابت شده باشد یا خیر؟ و اینکه آیا توبه مجرم لازم است یا خیر؟ تقریباً یکسان می باشد؛ بنابراین در ذیل تنها به روایتی از امام صادق (ع) اشاره می شود:

امام صادق فرمود هرگاه بینه ای اقامه شود امام نمی تواند ببخشد، اما هرگاه خود

انسان به زیان خویش اقرار کند اختیار با امام است اگر بخواهد، می بخشد و اگر

نخواهد نمی بخشد. (همان، ۴۱)

به نظر می‌رسد روایات فوق و روایات دیگری که به آنها استناد شده است، علاوه بر اینکه ضعف سندی دارد از نظر دلالت نیز اخص از مدعی بوده و نمی‌تواند ادعای این گروه را ثابت کنند، زیرا همه این روایات بر جواز عفو در صورت ثبوت جرم با اقرار دلالت دارند و هیچ‌کدام از آنها دلالتی بر شرطیت توبه ندارند. صاحب جواهر می‌فرماید در هیچ‌یک از این روایات توبه مقرر، شرط جواز عفو دانسته نشده است. (نجفی، ۱۳۸۸، ۲۴۹/۴۱) میرزا جواد آقا تبریزی نیز می‌فرماید: مشهور، عفو امام را مقید به توبه نموده‌اند، اما این تقید دلیل ندارد. (تبریزی، ۱۴۱۷، ۷۳)

گروه دیگر معتقدند اگر جرم به وسیله اقرار ثابت شده باشد حاکم شرع مطلقاً حق عفو دارد، خواه مجرم توبه کند و خواه توبه نکند. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳، ۱۶)

همان‌گونه که در ایراد استدلال به روایاتی که توسط گروه اول ارائه شده بود اشاره گردید دلیلی بر شرطیت توبه وجود ندارد؛ زیرا تنها دلیلی که قائلان به اشتراط توبه ارائه داده بودند روایات بود. در مورد این روایات نیز گفته شد علاوه بر اینکه از جهت سند ضعیف می‌باشند از نظر دلالت نیز اخص از مدعی بوده و نمی‌تواند ادعای این گروه را ثابت کنند، زیرا در هیچ یک از آنها توبه مقرر، شرط جواز عفو دانسته نشده است. (نجفی، ۱۳۸۸، ۲۴۹/۴۱) بنابراین می‌گوییم همه روایات مطلق بوده و در آنها اثری از تقیید به مورد توبه وجود ندارد. آیت الله خوئی در این باره می‌نویسند، هر چند مشهور جواز عفو را مقید به توبه نموده‌اند اما دلیل این تقیید معلوم نیست، اگر اجماعی باشد حرفی نیست اما چنین اجماعی وجود ندارد، بلکه مقتضای روایاتی که بر جواز عفو امام دلالت دارند اعم از توبه و عدم توبه توسط مقرر می‌باشد. (خوئی، ۱۴۰۷، ۱۷۷/۱)

برخی دیگر معتقدند اگر مجرم بعد از اثبات جرم توبه کند امام مخیر است او را عفو کند یا حد را اجرا نماید خواه جرم او به وسیله شهادت ثابت شده باشد و خواه به وسیله اقرار. (مفید، ۱۴۱۰، ۷۷۷؛ حلبی، ۱۴۱۷، ۴۰۷) ابن زهره می‌گوید: اگر شخصی بعد از ثبوت زنا توبه کند امام حق عفو دارد (حلبی، ۱۴۱۷، ۶۲۲) چنانچه ملاحظه می‌شود بر اساس این نظریه پس از ثبوت جرم، اگر مجرم توبه کند امام حق عفو دارد خواه جرم او به وسیله شهادت ثابت شده باشد خواه به وسیله اقرار یا به وسیله علم قاضی، این گروه برای اثبات نظر خود به ادله‌ای استناد کرده‌اند که در ذیل پس از ذکر مهم‌ترین آنها به بررسی و نقد آنها پرداخته می‌شود.

الف) قیاس اولویت: توبه موجب سقوط عذاب اخروی است، بنابراین کسی که در آخرت مجازات نشود به طریق اولی در دنیا نیز مجازات نخواهد شد. (حلبی، ۱۴۰۳، ۴۰۹) در رد استدلال فوق تفسیرهای بسیاری ارائه شده است (مرعشی، ۱۳۷۵، ۲۷؛ منتظری، ۱۴۰۰، ۵۸/۱) به نظر می‌رسد در رد این استدلال کافی است بگوییم این قیاس مع الفارق است، زیرا مجازات اخروی بر اساس کفر و فسق است اما عذاب دنیوی بر اساس مصالح جامعه.

ب) اصل براءت: دومین دلیل این گروه این است که اگر در اجرای حد بر مجرم تردید کنیم حد ساقط می‌شود (مرعشی، ۱۳۷۵، ۲۶) در رد این استدلال نیز می‌توان گفت اصل براءت در صورتی جاری می‌شود که دلیلی وجود نداشته باشد، در حالی که ما دلیل (روایت) داریم مبنی بر اینکه حاکم شرع تنها در صورتی حق عفو دارد که جرم مجرم با اقرار ثابت شده باشد. (حر عاملی، ۱۴۰۳، ۲۵۰/۲۸)

ج) عموم تعلیل در خبر: شیخ مفید به عموم تعلیل در خبر: "وَ إِذَا كَانَ الْإِمَامُ الَّذِي مِنَ الْهَمِّ أَنَّ يَعْاقِبَ عَنِ اللَّهِ كَانَ لَهُ أَنْ يَمُنَّ عِنْدَ اللَّهِ..." (همان، ابواب مقدمات الحدود و احكامها العامه) استناد کرده و معتقد است امام بعد از اثبات جرم توسط بینه نیز می‌تواند عفو کند؛ اما در اشکال این استدلال باید گفت عموم این خبر توسط روایات دیگر که عفو را در صورت قیام بینه جایز نمی‌شمارند قابل تخصیص است.

از جمله این روایات، این روایات می‌باشد که امیرالمومنین علی (ع) فرمود: " هنگامی که شهود شهادت بدهند امام حق عفو ندارد، اما هنگامی که انسان خودش اقرار کند این در اختیار امام است. (همان)

د) روایت ضریس کناسی: ضریس کناسی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که فرمود: «لَا يَعْفَى عَنِ الْحُدُودِ الَّتِي دُونَ الْإِمَامِ فَمَا مَكَانٌ مِنْ حَقِّ النَّاسِ فِي حَدِّ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَعْفَا عَنْهُ دُونَ الْإِمَامِ» (همان، ۱) در جواب این دلیل باید گفت: روایت فوق مطلق بوده و قبل از قیام بینه و بعد از قیام بینه را شامل می‌شود و در نتیجه به وسیله روایات دیگر تخصیص می‌خورد. علاوه بر آن این روایت در صدد بیان این مطلب است که عفو از اختیارات امام (ع) است و موارد و جزئیات و چگونگی صدور

عفو را روایات دیگر بیان کرده‌اند که از جمله این جزئیات این است که امام بعد از اثبات بینه نمی‌تواند عفو کند.

آخرین نظریه، نظریه‌ای است که تنها ابن ادریس به آن معتقد است. طبق این نظریه، حاکم شرع تنها در صورتی حق عفو دارد که حد موجب هلاکت باشد، مانند رجم، اما در حدی که موجب مرگ نیست (مانند جلد) حاکم شرع حق عفو ندارد. دلیل ابن ادریس این است که فقها تنها نسبت به مجازاتی که موجب هلاکت است اجماع دارند و نسبت به سایر مجازات‌ها اجماعی وجود ندارد (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۷، ۴/۴۴۴) اما باید گفت اطلاق روایاتی که بر صحت عفو توسط حاکم شرع دلالت دارند بر ردّ فرمایش ابن ادریس کفایت می‌کند.

با توجه به مطالب فوق می‌توان نظریات متعدد در مورد جواز عفو را چنین خلاصه نمود:

الف) نظریه جواز عفو حد، در صورت توبه مجرم، خواه ثبوت جرم به وسیله اقرار باشد خواه شهادت

ب) نظریه جواز عفو حد، در صورت توبه بعد از اقرار

ج) نظریه جواز عفو حد، در صورت اقرار به صورت مطلق، خواه مجرم توبه کند، خواه توبه نکند.

د) نظریه جواز عفو حد، در صورتی که حد موجب هلاکت باشد (نظریه ابن ادریس).

به نظر می‌رسد نظریه اول قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً روایات تنها شامل مواردی می‌شود که حد با اقرار ثابت شده باشد نه با بینه. ثانیاً دلایلی که امر به اجرای حدود می‌کنند، بیانگر این مطلب هستند که ترک حد یا عفو آن پس از ثابت شدن جایز نیست، مگر اینکه دلیل خاصی وجود داشته باشد که در مورد بینه چنین دلیلی وجود ندارد.

نظریه دوم نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا دلیلی بر تقیید صحت عفو در صورت توبه وجود ندارد؛ زیرا روایات به صورت مطلق بوده و دلالت بر جواز عفو در صورت ثبوت جرم با اقرار دارند و هیچ‌یک از آنها دلالتی بر اشتراط توبه ندارند.

نظریه چهارم نیز فاقد دلیل موجه بوده و اطلاق روایاتی که دلالت بر صحت عفو توسط حاکم شرع دارند، برای این نظریه کافی است.

بنابراین، نظریه سوم موجه به نظر می‌رسد؛ یعنی اگر جرم به وسیله اقرار ثابت شده باشد حاکم شرع مطلقاً حق عفو دارد؛ خواه مجرم توبه کند و خواه توبه نکند، زیرا دلیلی بر شرطیت توبه وجود ندارد و روایاتی که قائلان به اشتراط توبه به آنها استناد کرده‌اند، علاوه بر اینکه از جهت سند ضعیف می‌باشند از نظر دلالت نیز اخصّ از مدعی بوده و نمی‌توانند ادعای این گروه را ثابت کنند، زیرا در هیچ یک از آنها توبه مقرر شرط جواز عفو دانسته نشده است.

شفاعت

یکی دیگر از تدابیر قضائی در اعمال مجازات‌ها شفاعت از مجرم می‌باشد. شفاعت فرآیندی است که طی آن متهم یا مجرم با بواسطه فردی وجیه و آبرومند درخصوص علل و آثار و نتایج جرم انتسابی و راه‌های جبران آن با قاضی گفتگو می‌کند و در صورت حصول موافقت قاضی از متهم یا مجرم شفاعت بعمل می‌آورد.

مفهوم شفاعت

شفاعت در لغت از ریشه شفع به معنای جفت و قرین شدن، پیوستن و ضمیمه شدن به چیزی، واسطه شدن درکاری و نیز به معنای طلب و جستجو می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۱۵/۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ۲/۲۶۲۷؛ راغب، ۱۴۱۲، ۲/۳۳). در اصطلاح عرف به معنای درخواست چیزی از مقام بالاتر برای فرد پایین تر از خود می‌باشد، در شفاعت فردی که مقام بالاتری دارد و دارای قوت در امری است، فرد ضعیف را جفت و قرین خود می‌کند تا از این طریق به او نفعی برساند، اعم از اینکه دنیوی باشد یا اخروی (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۹، ۴/۶۸۵)، و در اصطلاح فقهی و حقوقی این که شخص دارای شخصیت اجتماعی از قاضی دادسرا بخواهد از تعقیب متهمی که به اتهام ارتکاب جرم حدی تحت تعقیب قرار گرفته خودداری، یا از قاضی محکمه بخواهد از محکوم نمودن او درگذرد و یا از حاکم شرع بخواهد از اجرای محکومیت شخصی که مرتکب جرم حدی شده است، سرباز زده و وی را بخششد. (نوبهار، ۱۳۹۳، ۱۰۶)

مستندات فقهی

۱. روایات نهی از شفاعت در حد

در بحث از مدارک لاشفاعة فی الحد به احادیثی از ائمه هدی (ع) جهت اثبات حجیت این روایت استدلال شده است: در روایت صحیحی ای محمد بن قیس از امام باقر (ع) نقل کرده است: ام سلمه همسر گرامی پیامبر (ص) کنیزی داشت که مالی را از کسی دزدیده بود. او را نزد پیامبر (ص) آوردند، ام سلمه از پیامبر (ص) شفاعت خواست ولی پیامبر (ص) به وی فرمود: این حدی از حدود خداوند است و نباید تزییع شود، پس پیامبر (ص) به قطع دست کنیز فرمان داد^۱. (حرعاملی، ۱۴۰۳، ۳۲۲/۲۸) روایت مذکور حاکی از این است که هرگاه جرم حدی واقع گردد و ضمن گزارش جرم به امام یا حاکم نزد ایشان به اثبات برسد دیگر قابل شفاعت نمی‌باشد و مجازات اجرای حد باید اجرا گردد.

إسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی از راویان اهل سنت و از شاگردان امام صادق (ع) است. شواهد و قرائن موجود از عامی مذهب بودن وی حکایت دارند. باوجود توثیق شیخ طوسی و اعتماد اندیشمندان شیعی به احادیث سکونی (العهده، ۱۴۱۷، ۱۴۹/۱ و معتبر، ۱۴۰۷، ۲۵۲۷/۱ و تعلیقیه علی منهج المقال، بی‌تا، ۲۷) و رد ادله کسانی که او را نکوهش و تضعیف نموده‌اند (من لایحضره الفقیه، ۱۴۰۶، ۳۴۵/۴ و منتهی المطلب، ۱۴۱۲، ۶۵/۳ و مسالک، ۱۴۲۵، ۴۷۱/۱۵) بر اساس مبانی اجتهادی رجالی، احادیث نقل شده از او اعتبار یافته و می‌توان آنها را به عنوان روایات معتبر باز شناخت. محمد بن علی بن الحسین با اسناد خود از سکونی و سکونی با اسناد خود از امام جعفر صادق (ع) از پدرانش، از علی (ع) نقل میکنند که فرمود: هیچ کس در حدی که نزد امام (یا حاکم) به اثبات رسیده است شفاعت نکند؛ زیرا چنین حدی در اختیار امام نیست. اما در مورد حدی که هنوز با ارائه ادله نزد امام (یا حاکم) به اثبات نرسیده اگر مجرم توبه کرده باشد شفاعت کن؛ نیز در مورد غیر حد در صورتی که کسی که برایش شفاعت می‌شود از کرده خویش پشیمان شده باشد

۱. وَ كَانَ لِأُمِّ سَلْمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ أُمَّةٌ فَسَرَقَتْ مِنْ قَوْمٍ فَأَتَى بِهَا النَّبِيُّ فُكَلِّمَتْهُمُ أُمَّةً سَلَمَةً فِيهَا فَقَالَ النَّبِيُّ (ص): يَا أُمَّةَ سَلْمَةَ، هَذَا حَدٌّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ لَا يُصَيِّعُ، فَمَقَطَعَهَا رَسُولُ اللَّهِ.

نزد امام شفاعت کنید و کسی نباید در حق انسان مسلمان و غیر مسلمان جز به اذن وی شفاعت کند.^۱ (جرعاملی، ۱۴۰۳، ۳۳۳/۲۸)

در منابع روایی اهل سنت هم نیز این قبیل روایات با همین عبارت یا مضمون ذکر شده است. در صحیح مسلم آمده است که در ارتباط با زنی از قبیله مخزوم که دزدی کرده بود قریش درصدد برآمدند نزد رسول خدا (ص) شفاعت کنند، گفتند چه کسی در این باره با آن حضرت (ص) سخن می‌گوید؟ آنگاه خود گفتند چه کسی جز اسامه که مورد علاقه رسول خدا (ص) است جرأت چنین کاری را دارد؟ پس اسامه با آن حضرت صحبت کرد، آن حضرت فرمود: آیا در ارتباط با حدی از حدود الهی شفاعت می‌کنی؟ آنگاه برای مردم خطبه خواند و فرمود: ای مردم! پیشینیان شما هلاک شدند از آن روی که اگر فرد بزرگی از آنان دزدی می‌کرد رهایش می‌گذاشتند و اگر فرد ضعیفی دزدی می‌کرد بر وی حد جاری می‌کردند، به خدا سوگند اگر فاطمه دختر محمد نیز سرقت کرده بود دست او را می‌بریدم^۲ (نیشابوری، ۱۴۲۲، ۳/۱۳۱۵).

طبرانی از عروه بن زبیر نقل نمود که گفت: زبیر سارقی را ملاقات کرد، پس از وی شفاعت نمود، سپس گفت: اخبار سرقت تا اینکه نزد امام برسد و گفت: هنگامی که خبر و گزارش سرقت به امام رسید لعنت خداوند بر شفیع و مشفوع له.^۳ (جزیری، ۱۴۲۶، ۱۲/۵) در سنن ابو داود به سند خود از عبد الله بن عمرو بن عاص از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود: حدود را در میان خود تقاضای گذشت کنید و (بدانید) هر حدی که به من رسیده واجب است.^۴ (ابی داود، ۱۲۸۳، ۴۴۶/۲) بنابراین در صدور حدیث مذکور از پیامبر (ص) بین مسلمانان اعم از امامیه و اهل سنت اتفاق نظر است و هیچ‌گونه تردیدی در سند و صدور آن وجود ندارد.

۱. لَا تَشْفَعُ أَحَدُكُمْ فِي حَدِّ إِذَا بَلَغَ الْإِمَامَ فَإِنَّهُ لَا يَمْلِكُ فِيمَا يُشْفَعُ فِيهِ وَ مَا لَمْ يَبْلُغِ الْإِمَامَ فَإِنَّهُ يَمْلِكُ فَاشْفَعْ فِيمَا لَمْ يَبْلُغِ الْإِمَامَ إِذَا رَأَيْتَ التَّدَمُّ وَ اشْفَعْ فِيمَا لَمْ يَبْلُغِ الْإِمَامَ فِي غَيْرِ الْحَدِّ مَعَ رُجُوعِ الْمَشْفُوعِ لَهُ وَ لَا تَشْفَعْ فِي حَقِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ غَيْرِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ؛
 ۲. أَيُّهَا النَّاسُ، أَمَا هَلْكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمَا الشَّرِيفُ تَرَكَ وَ هُوَ إِذَا سَرَقَ فِيهِمَا الضَّعِيفُ أَقَامَ وَ اعْلَيْهَا لِحُدِّ، وَ أَمَا اللَّهُ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعَتْ نَبِيذَهَا
 ۳. وَ أَخْرَجَ الطَّبْرَانِيُّ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ: «لَقِيَ الزُّبَيْرُ سَارِقًا فَشَفَعَهُ فِيهِ» فَقِيلَ: «حَتَّى يَبْلُغَ الْإِمَامَ فَقَالَ: إِذَا بَلَغَ الْإِمَامَ فَلَعَنَ اللَّهُ الشَّافِعَ وَالْمَشْفُوعَ».
 ۴. تَعَاوَا الْحُدُودَ فِيمَا بَيْنَكُمْ، فَمَا بَلَغَنِي مِنْ حَدِّ فَقَدْ وَجِبَ.

۲. اجماع

در خصوص روایت لاشفاعه فی الحد به اجماع نیز استدلال شده است و گفته اند: مواردی که اجرا و عدم اجرای حد اختیارش در دست امام است (مانند توبه پس از اقرار در زنا، لواط و مساحقه) که امام مخیر است که او را ببخشد و یا حد را درباره او اجرا کند (طوسی، ۱۳۴۳، ۶۹۶ و شیخ مفید، ۱۴۱۰، ۷۷۷) می‌توان شفاعت کرد، یعنی می‌توان از امام خواهش کرد که او را بخشیده و حد را درباره او اجرا نکند، لیکن مطلق فقها گفته اند که نمیتوان در حد شفاعت کرد؛ (نجفی، ۱۳۸۸، ۳۹۶/۴۱) ولی از آنجا که امامیه برای اجماع نقش کاشفیت قائل است، چنانچه برای رأی اجماع کنندگان دلیل ظاهری وجود نداشته باشد کشف قطعی می‌شود که اجماع کنندگان حکم را از معصوم تلقی کرده‌اند.

به تعبیر دیگر امامیه اجماع را محقق سنت می‌داند اما اگر دلیل اجماع کنندگان روایت‌ها باشد احتمال دارد پس از اطلاع از روایت‌ها اجماع کرده باشند، در اینصورت این اجماع اصطلاحی اصولی نیست بلکه اجماع مدرکی است که مردود است، چرا که در آن صورت به مدرک و مستند مراجعه میکنند. بنابراین با وجود روایت‌های مذکور استدلال به اجماع بر حجیت لاشفاعه فی الحد اعتبار ندارد. (مظفر، ۱۳۶۸، ۹۳/۲، انصاری، ۱۳۷۴، ۱۸۴/۱) در منابع اهل سنت هم به اجماع استناد شده است (ماوردی، ۱۴۲۷، ۱۶۶/۱۴، ابن رشد، ۱۳۸۹، ۴۰۰/۲).

تبیین قلمرو

۱. نفی مطلق شفاعت

نظر نخست این است که نفی شفاعت در حد در لسان روایات اختصاص به مجازات حد نداشته و شامل مجازاتهای تعزیری نیز می‌باشد. در کتاب الحدود پس از نقل قول شهید در مسالک راجع به تعزیرآمده است: ثمره بحث درباره تمایز حد و تعزیر در احکام مترتب بر حدود مانع دفع حد به شبهه، عدم تاثیر سوگند و کفالت در حدود، جواز عفو حدی که با اقرار و نه باشهادت شهود ثابت شده توسط امام و مانند اینها آشکار می‌شود. در صورت تمایز بین حد و تعزیر، این احکام بر تعزیرات مترتب نمیشوند. مع الوصف بهتر آن است به جای این که حد شامل تعزیر دانسته شود به

فحوای احکام راجع به حد تمسک و از حدود القاء خصوصیت شود و احکام مترتب بر حدود بر مطلق مجازاتها جاری شود، زیرا ظاهر این است که احکام یاد شده مربوط به مطلق عقوبات هستند، نه فقط مجازاتهایی که تعیین و تقدیر شده‌اند. (منتظری، ۱۴۰۰، ۵)

۲. شفاعت در حدود و تعزیرات

تقریباً در تمام روایات نهی از شفاعت، بر شفاعت در حد تأکید شده است. آیا مقصود از حد در این روایات معنای اصطلاحی آن در برابر تعزیر است؟ ظاهر این روایات چنین است. ظاهر فتاوی فقیهان هم همین را نشان می‌دهد. با این حال باتوجه به شیوع استعمال واژه حد در معنای عام و مطلق کیفر در عصر صدور این روایت‌ها - به ویژه آن‌ها که از پیامبر (ص) صادر شده - دور نیست که این روایات هر شفاعت نابه‌جا و ناموجهی را شامل شود.

برای تعمیم و توسعه حکم شفاعت در حد به تعزیر می‌توان جدا از این منازعه که مقصود از حدود در روایات تنها حدود اصطلاحی است یا تعزیرات را هم شامل می‌شود؛ از چشم‌انداز محتوایی و تحلیلی هم به مسأله پرداخت و پرسید: آیا حدود در مقایسه با تعزیرات دارای ویژگی‌های خاصی هستند که شفاعت در آن‌ها روا نیست؟ پاسخ مثبت به این پرسش دشوار است؛ زیرا بسیاری از تعزیرات از برخی حدود با اهمیت‌ترند. هر جرم تعزیری صرفاً از آن روی که تعزیری است از همه حدود کم اهمیت‌تر نیست. به علاوه برای داشتن نظامی اثرگذار از مجازات‌ها نمی‌توان اصل قطعیت اجرای کیفر را تنها به جرایم حدی که شمارگان آن‌ها کم است محدود کرد. نیز اگر راز حرمت شفاعت، تبعیض نابه‌جا باشد، حرمت تبعیض به حدود اختصاص ندارد. تبعیض نابه‌جا در تعزیرات، به ویژه تعزیرات شرعی هم نارواست. با آن‌که نهی در ظاهر بسیاری از روایات نهی از شفاعت، مطلق است، بعید نیست که به قرینه مورد و محتوای خطبه آن حضرت پس از شفاعت اسامه برای زن مخزومی، مقصود از شفاعت ممنوع، شفاعت‌های نابه‌جا و مبتنی بر تبعیض باشد. پیداست که شفاعت نابه‌جا و مبتنی بر تبعیض و اهمال در اجرای درست مجازات‌ها نه در حدود پذیرفتنی است، نه در تعزیرات، شاهد این‌که در مرسله دعائم از پیامبر (ص) آمده است که: «پیامبر (ص) از تعطیل کردن حدود نهی نمود و فرمود: بنی اسرائیل تنها از آن روی هلاک

شدند که حدود را بر افراد فرودست اجرا می کردند، ولی بر شریفان اجرا نمی کردند.» (مغربی، ۱۳۸۵، ۴۴۲)

در مبانی تکمله المنهاج نیز چنین آمده است: پس از اثبات حد به شهادت، شتاب کردن در اجرای آن واجب و تعویق آن حرام است، چنانکه آزادی مجرم باکفالت کفیل یا بخشش او با شفاعت شفیع نیز جایز نیست؛ نویسنده در توضیح عدم جواز عفو مجرم حدی با شفاعت می نویسد: «هیچ مخالفتی آشکار در این باره وجود ندارد و روایاتی بر این منع دلالت میکنند، از جمله معتبره سکونی که چنین است: هرگز کسی در حدی چون نزد امام برده شود شفاعت نکند، چرا که امام مالک آن نیست، اما در آنچه که به امام نرسیده اگر پشیمانی مجرم را دیدی شفاعت کن، مقتضای تعلیل که در این روایت آمده این است که عدم جواز شفاعت در حد مختص به حدودی است که امام اختیار عفو آنها را ندارد، اما در حدودی که امام اختیار عفو دارد مانند موردی که حد با اقرار ثابت شده باشد مانعی از شفاعت در آنها وجود ندارد.» (الخوئی، ۱۴۲۸، ۱۸۵/۱)

دیدگاه فوق با مبانی استنباط و اصول سیاست جنایی اسلام موافق به نظر می رسد، زیرا قول به جواز شفاعت چیزی نیست جز قول به جواز عفو مجرم با وساطت شفیع درجایی که عفو مجرم حدی در بعضی موارد مورد قبول اصحاب می باشد، پس می بایست چنین عفو با وساطت شفیع به طریق اولی جایز باشد. لذا بنابر قول مشهور در جرایم تعزیری به طور مطلق و در بخشی از جرایم حدی (به تشخیص حاکم و در صورت وجود مصلحت) اقدام به شفاعت و پذیرش آن نیز جایز خواهد بود.

۳. رابطه عفو و شفاعت

عفو، اقدامی مبتنی بر اغماض و یا مصالح جامعه و فرد است، که با تصویب نهادهای حکومتی اعم از نهاد رهبری یا مجلس قانونگذاری، بمنظور موقوف ماندن تعقیب متهمان و یا بخشودن تمام یا قسمتی از مجازات محکومان صورت می گیرد. (فیض، ۱۳۶۵: ۱۳۱) اعطای عفو بر حسب مرجع اعطا کننده به عفو عمومی و خصوصی قابل تقسیم است. عفو عمومی یکی از موارد سقوط

مجازات و یکی از اسباب برداشتن محکومیت جزایی است^۱ (آخوندی، ۱۳۷۴، ۱۲۳/۳). عفو خصوصی تصمیمی است که به ابتکار و با پیشنهاد قوه قضائیه و موافقت عالی‌ترین مقام اجرایی کشور، یعنی رهبری گرفته می‌شود و به موجب آن تمام یا قسمتی از مجازات محکومان بخشوده و یا به مجازات خفیف‌تری تبدیل می‌شود^۲ (اردبیلی، ۱۳۹۰، ۲/۲۶۱؛ زراعت، ۱۳۸۶، ۱/۷۸).

شایان ذکر است عفو خصوصی ناظر بر احکام قطعی است و تنها در خصوص "محکومان" و (نه متهمان) مجراست؛ در حقوق کیفری عفو به عنوان یک ابزار در اختیار حاکم است تا در مواردی که مصالح جامعه یا اشخاص اقتضاء می‌کند جهت نادیده گرفتن خطاء مجرمین یا عدم اجرای مجازات تعیینی از آن استفاده نماید. رابطه موجود بین شفاعت و عفو از این جهت است که در هر دو، متهم از تحت تعقیب قرار گرفتن و یا اجرای حکمی که علیه وی صادر شده است معاف می‌شود و جریان دادرسی یا فرآیند اجرای حکم علیه وی متوقف می‌گردد، و همچنین در هر دو نهاد فقهی - حقوقی یک عامل خارج از فرآیند تعقیب متهم و دادرسی زمینه این معافیت را فراهم می‌نماید؛ لیکن تفاوت بین عفو و شفاعت این است که چون در عفو درخواست از ناحیه مقامات رسمی بوده و قانونگذار برای آنها این اختیار را فراهم نموده است، نوعاً - جز در موارد استثنائی - عفو مورد قبول مقامات قضایی قرار می‌گیرد، ولی در شفاعت، ولو اینکه قانون شفاعت را تجویز نماید، قبول و عدم آن در اختیار مقامات قضایی خواهد بود.

تفاوت دیگر اینکه در شفاعت درخواست عفو شخصی است (نوعاً یک فرد مورد شفاعت قرار می‌گیرد) اما در عفو ولو عفو خصوصی عده زیادی از مجرمین مشمول بخشودگی قرار می‌بی‌گمان آنچه بنی اسرائیل به عنوان مجازات در میان خود اجرا می‌کردند، دقیقاً حدود اسلامی نبوده است؛ مقررات جزایی آنان با حدود اسلامی متفاوت بوده است. (نک: نوبهار، ۱۳۷۸، ۲۰۴-۱۸۱) اما بر پایه این نقل، پیامبر (ص) آنها را حدود نامیده است. این نشان می‌دهد که انگشت تأکید در این گونه نقل‌ها بر مجازات و کیفر است، نه خصوص حدود اصطلاحی.

۱. عفو عمومی که به موجب قانون در جرائم موجب تعزیر اعطاء می‌شود تعقیب و دادرسی را موقوف می‌کند، در صورت صدور حکم محکومیت اجرای مجازات موقوف و آثار محکومیت نیز زائل می‌شود (ماده ۹۷ ق.م.ا).

۲. عفو خصوصی در حدود موازین اسلامی پس از پیشنهاد رئیس قوه قضائیه با مقام رهبری است (ماده ۹۶ ق.م.ا).

به هر حال، چون قبول شفاعت از اختیارات مقامات قضایی است و آثار شفاعت وقتی نمایان می شود که مقامات قضایی آن را قبول و متعاقباً مرتکب جرم حدی از مجازات معاف شود؛ می توان شفاعت را نوعی عفو مقامات قضایی محسوب کرد که زمینه آن را شفاعت فراهم می نماید (گلدوزیان، ۱۳۸۴، ۹۵، اردبیلی، ۱۳۹۰، ۲/۲۶۱).

۴. زمان اجرای شفاعت

آیا بطور کلی شفاعت در حدود در هر مرحله از مراحل سیر دادرسی مردود می باشد یا اینکه ناظر به مرحله خاصی است؟ در روایت معتبره سکونی آمده است: اگر حد به امام برسد هیچ کس شفاعت نکند ولی اگر به امام نرسد شفاعت کن. مراد روایت از اذای بلغ الامام و مالم یبلغ الامام چیست؟ برای بلوغ حد دو معنا محتمل است؛ معنای اول مفهوم لغوی بلوغ است که همان "رسیدن" است که در این صورت معنای روایت آن است وقتی که امام از وقوع جرم مستوجب حد مطلع شود دیگر شفاعت اثری ندارد، حال چه این جرم علاوه بر اطلاع به امام اثبات شده باشد یا جدای از اطلاع به امام، در هر صورت با اطلاع امام از وقوع جرم شفاعت اثری ندارد. معنای دوم به نوعی مفهوم اصطلاحی بلوغ است و مراد "اثبات حد" است، یعنی از زمانی که حد نزد امام ثابت شد دیگر شفاعت تأثیری ندارد، اما قبل از اثبات حد شفاعت قدرت تأثیر گذاری دارد.

مراد از "بلوغ" همان اثبات حد می باشد، زیرا اگر مراد معنای لغوی آن باشد روایت به لغو بودن دچار می شود، زیرا معنای روایت بنابراینکه مراد از "بلوغ"، "رسیدن" باشد چنین میشود: "درباره حدی که به امام رسیده و امام از آن مطلع شده شفاعت نکن گرچه هنوز اثبات نشده است و درباره حدی که به امام نرسیده و امام از آن مطلع نشده شفاعت کن"، ایراد این نظریه این است که اگر موضوع هنوز نزد امام مطرح نشده است پس پیش چه کسی باید شفاعت نمود؟! لذا تا زمانی که جرم ثابت نشده باشد شفاعت کردن اشکالی ندارد و البته این به معنای الزام امام به پذیرش شفاعت نیست (تبریزی، ۱۴۱۷، ۲۱۷).

فقهای عامه نیز در خصوص شفاعت قبل از بلوغ امر نزد حاکم و بعد از آن تفصیل قائل شده اند: اگر شفاعت پیش از رسیدن امر نزد حاکم به عمل آید محدودیتی وجود ندارد، (الرجبی،

۱۳۹۳، ۲/۲۵۲) فقهای حنفی، شافعی و ظاهری برآنند که مقصود، بلوغ امر نزد امام و ثبوت حکم دعوی نزد اوست (ابن عابدین، ۱۴۱۲، ۴/۴، النووی، ۱۴۱۲، ۹۵/۱۰، ابن حزم، بی‌تا، ۶۰/۱۳) پس پیش از این مرحله شفاعت مجرم چه در جرایم حدی و چه جرایم غیر حدی جایز است. حنبلیان و جمعی دیگر از فقها برآنند که صرف بلوغ امر نزد حاکم برای تحریم شفاعت کافی است. (العینی، ۱۴۲۱، ۲۳/۲۷۶) و مالکیه رفع امر نزد نایبان امام را نیز برای حرام شدن شفاعت کافی دانسته و گفته اند رسیدن امر نزد قوای انتظامی یا هرکس که قائم مقام ولی امر است در تحریم شفاعت کافی است. (الکانه‌لوی، ۱۴۲۴، ۱۳/۳۴۲-۳۰۰) لذا عموم فقهای اهل سنت نیز همگی درباره "جرم حدی که هنوز نزد امام ثابت نگردیده است، گرچه خبر آن جرم به امام رسیده و از آن مطلع می‌باشد میتوان شفاعت نمود" اتفاق نظر دارند. (الجزیری، ۱۴۲۶، ۹/۵، الخطیب الشربینی، ۱۴۱۵، ۴۹۲/۵، القیروانی، ۱۴۲۰، ۱۴/۴۵۷، ابن قدامه المقدسی، ۱۳۸۸، ۱۳۹/۹، عبد الرحمن المقدسی، ۱۴۳۱، ۱۰/۲۸۹).

استثنائات

علی رغم مطرح بودن مسئله شفاعت در منابع و آثار فقهی و مشروعیت آن به تفصیلی که گذشت و باعنایت به این که قانونگذار اسلامی نهادهایی مانند تعلیق و آزادی مشروط را که ابداعاتی در سیاست جنایی غربی به شمار می‌روند با مبانی حقوق جزایی اسلام سازگار دانسته لکن درخصوص مسئله شفاعت نزد حاکم به نفع مجرم سکوت نموده است. با این حال باتوجه به اینکه در موارد قابل توجهی مانند اجرای مجازات بر زن باردار، شیرده، بیمار جسمی یا روانی و جنون متهم^۱ (مواد ۵۰۱، ۵۰۲ و ۵۰۳ ق. آ. د. ک ۱۳۹۲) اجرای مجازات به تأخیر می‌افتد و همچنین در

۱. یکی از موارد به تعویق افتادن در اجرای مجازات ماده ۵۰۱ ق. آ. کیفری می‌باشد که مقرر نموده اجرای حکم به تشخیص دستور قاضی اجرای احکام در دوران بارداری و پس از زایمان حداکثر تا شش ماه و در دوران شیردهی حداکثر تا رسیدن طفل به سن دوسالگی و اجرای مجازات شلاق در ایام حیض و استحاضه می‌باشد و اما آنچه که قابل ملاحظه و توجه می‌باشد این است که در قانون مجازات سابق به تعویق انداختن مجازات الزامی بود در حالیکه در قانون جدید این امر به تشخیص قاضی اجرای احکام نهاده شده است.

مواردی که حد اجرا نمی گردد از جمله اضطرار، سال قحطی، اهل کتاب و توبه محکوم در جریان حکم نیز خلاء وجود نهاد شفاعت همچنان موجود میباشد که در ذیل به بررسی و تطبیق موارد مذکور با قانون مجازات اسلامی جدید میپردازیم:

۱. اضطرار

در روایت آمده است زنی بدلیل اضطرار و نجات از تشنگی شدید مرتکب عمل زنا شد. خلیفه دوم می خواست حد زنا را بر وی جاری نماید، اما حضرت علی(ع) پس از بررسی موضوع با استناد به آیه شریفه "فمن اضطر غیر باغ و لاعاد" (بقره/۱۷۳) از اجرای حد ممانعت نمودند (حرعاملی، ۱۴۱۶، ۳۸۴/۲۸). در تطبیق روایت مذکور با قانون مجازات جدید می توان به ماده ۲۱۷ ق.م.ا جدید استناد نمود که اشاره دارد به اینکه در جرایم مستوجب حد مرتکب را در صورتی مسئول می دانند که علاوه بر داشتن علم، قصد و شرایط مسئولیت کیفری به حرمت شرعی رفتار ارتكابی آگاه باشد و از جمله شرایط مسئولیت کیفری نیز اختیار است که در اضطرار شخص به دلیل نداشتن اختیار فاقد شرایط مسئولیت کیفری بوده و حد در مورد وی اجرا نمی گردد.

۲. سال قحطی

روایات متعددی موجود می باشد که دلالت دارد سرقت در عام المجاعه (سال قحطی) موجب اجرای حد نیست (حرعاملی، ۱۴۰۳، ۵۲۰/۲۸ ص)، یعنی در شرایط خاص زمانی در اجرای حد مصلحتی نمی باشد. لذا برخی از فقهای شیعه معتقدند که در سال قحطی چه سارق مضطر باشد و چه نباشد مطلقاً حد سرقت اجرا نمی گردد (شهید اول، ۱۴۱۱، ۲۳۷). در تطبیق روایت مذکور می توان به ماده ۲۶۸ ق.م.ا جدید (بند خ) استناد نمود که یکی از شرایط اجرای حد سرقت را چنین مقرر نموده که سرقت در زمان قحطی صورت نگیرد. بنابراین چنین نتیجه می گیریم که سرقت در زمان قحطی که به علت اضطرار، خوف از اتلاف نفس و ... صورت گیرد مانع از اجرای حد سرقت است و استثنائی بر اجرای مجازات حد می باشد.

۳. شفاعت قبل و بعد از اثبات جرائم حدی

سکونی با سندی معتبر از امام صادق (ع) روایت می‌کند که آن حضرت گفت: علی (ع) فرمود: اگر درباره کسی اجرای حد به ثبوت رسید نباید درباره او شفاعت کرد. زیرا امام صاحب اختیار در حد نیست ولی اگر مورد گناه به امام نرسیده و مجرم نیز از کرده خود نادم باشد می‌توان به شفاعت او برخاست و در امور دیگری به جز حد، با تقاضای مشفوع له می‌توان شفاعت نمود. و شفاعت در حق مسلمان و غیر مسلمان، بدون اذن طرف انجام نمی‌شود (بروجردی، ۱۴۲۹، ۵۳۹/۳۰). در حقوق نیز در جرائم موجب حد - به استناد ماده ۱۱۴ ق.م.ا ۱۳۹۲ - هرگاه متهم قبل از اثبات جرم توبه کند و ندامت و اصلاح وی برای قاضی محرز شود حد از او ساقط می‌گردد؛ و اما درخصوص تأثیر شفاعت بعد از اثبات جرائم حدی بحث شفاعت رئیس قوه قضائیه از ولی امر در ماده فوق نمونه‌ای از مصادیق شفاعت در جرائم حدی می‌باشد. ماده مذکور چنین بیان می‌دارد با آنکه محاربه از جمله جرائم حدی می‌باشد، در صورتیکه جرم حدی با اقرار ثابت شده باشد در صورت توبه مرتکب حتی پس از اثبات جرم محاربه دادگاه می‌تواند عفو مجرم را توسط رئیس قوه قضائیه از مقام رهبری تقاضا نماید که این امر از مصادیق بارز شفاعت در سقوط مجازات در جرایم حدی می‌باشد.

نتایج

نتایج پژوهش حاضر به شرح زیر است:

۱. در مورد حدودی که حق‌الله‌اند، صحیح‌تر این است که بگوییم حاکم به شرطی مجاز به عفو این حدود است که جرم به واسطه اقرار ثابت شده باشد، اما توبه مجرم شرط جواز عفو نیست، بلکه در غیر مورد توبه چنانچه عفو مجرم به مصلحت بوده یا مفسده‌ای بر آن مترتب گردد حاکم حق عفو مجرم را دارد، زیرا روایاتی که دلالت بر جواز عفو دارند تنها مواردی را شامل می‌شود که حد با اقرار ثابت شده باشد نه با بینه.

۱. ماده ۱۱۴ ق.م.ا ... اگر جرائم فوق غیر از قذف با اقرار ثابت شده باشد در صورت توبه مرتکب حتی پس از اثبات جرم دادگاه می‌تواند عفو مجرم را توسط رئیس قوه قضائیه از مقام رهبری درخواست نماید.

۲. باعنایت به اینکه روایت "لاشفاعه فی الحد" عام است و شفاعت را در همه جرایم (حد و تعزیر) ممنوع میداند، لیکن چنین استدلالی مخالف اصل تخفیف، تسهیل و همچنین اصل تفسیر مضیق قوانین به نفع متهم است و در موارد مذکور به لحاظ حمایت از حقوق متهم می‌بایست به قدر متیقن از حدود که همان حدود اصطلاحی میباشد اکتفا نمود؛ لذا باتوجه به اصل تخفیف و تسهیل و اصل تفسیر مضیق قوانین به نفع متهم و مصلحت فرد و جامعه می‌طلبد که از مبانی فقهی مربوط به شفاعت بیشتر استفاده شود و قانونگذار به تدوین و جمع‌آوری قوانین در یک قسم خاص اقدام نماید و عمل به این روایت در موارد استثنایی آن از قوت و حمایت بیشتری برخوردار گردد.

۳. به رغم اینکه شفاعت با شرایطی در جرائم حدی نهی شده است، اما نفس شفاعت نمودن برای شفیع حرام نیست و دلالتی بر حرمت آن وجود ندارد و باتوجه به آیات قرآن درخصوص نهی از دلسوزی و رأفت در اجرای مجازات جرم حدی میتوان گفت که شفاعت در صورت وجود مصلحت ملزمه از مصادیق رأفت و دلسوزی نیست که مورد نهی، و پذیرش آن از مصادیق تعطیلی حدود باشد؛ همچنانکه در روایات اسامه و ام سلمه که پیش‌تر بیان‌گردید، نهی از شفاعت به ارشادی بودن نزدیکتر است تا به حرمت، لذا صرف عدم پذیرش شفاعت آنان و عدم مجازاتشان با وضعی بودن لاشفاعه تطبیق دارد، بنابراین شفاعت در حد فی نفسه حرام نمی‌باشد.

پیشنهادها

با توجه به نتایج پژوهش حاضر پیشنهادهای زیر ارائه می‌شود:

۱. در اجرای مجازات‌های اسلامی بطور کلی و از آن جمله در اجرای حدود باید به عناوین ثانویه‌ای چون "حرج" و "تنفیر از دین" که ارزش و اعتبار آنها در فقه رایج کاملاً پذیرفته شده است توجه نمود. نمی‌توان تنها با تکیه بر منطق وظیفه‌گرایی بر اجرای مجازات‌هایی که در متون دینی ذکر شده در هر عصر و زمان و هر موقعیتی تأکید کرد. گسترش دامنه جرم‌انگاری‌ها و اجرای مجازات‌ها نباید به "بی‌فایده‌گی کیفرها" بینجامد یا "ضرر

نامتعارف" به محکوم وارد آورد یا مایه "حرج جامعه اسلامی" و یا "بیزاری مردم از دین" شود.

۲. پیشنهاد می‌گردد در بازنگری‌هایی که قانونگذار در قانون مجازات خواهد داشت باامعان نظر به امکان سنجی و ورود شفاعت در حدود، قوانین جزایی و کیفری را مورد توجه قرار داده و از شفاعت در موارد و موضوعات بیشتری استفاده نماید. شایان ذکر است مجرمان حرفه‌ای، سابقه دار و مرتکبین جرایم خشونت‌آمیز و خطرناک از شمول تدبیر فوق خارج گردند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۸ق)، من لایحضره الفقیه، ج ۲، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲. ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی، (بی تا)، المحلی بالآثار، دارالفکر، بیروت.
۳. ابن داود حلّی، (۲۸۳ق)، رجال ابن داود، تهران، انتشارات دانشگاه.
۴. ابن رشد، محمد بن احمد، (۳۸۹ق)، بدایه المجتهد و نهایه المقتصد، قم، شریف الرضی.
۵. ابن عابدین، محمد امین بن عمر، (۴۱۲ق)، حاشیه رد المحتار، ج ۴، بیروت، دارالفکر.
۶. ابن قدامه مقدسی، ابو محمد موفق الدین، (۳۸۸ق)، المغنی، مکتبه القاہره.
۷. ابن قدامه مقدسی، شمس الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن محمد، (۴۳۱ق)، الشرح الکبیر علی المئذع، دارالکتاب العربی النشر و التوزیع.
۸. ابن قیّم، الجوزیه، (۳۷۴ق)، اعلام الموقّعیّن، جلد ۳۰، مصر، مطبعه السعاده.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۴۰۸ق)، لسان العرب، جلد ۱۱، چاپ ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۰. اردبیلی، محمد علی، (۱۳۷۷)، حقوق جزای عمومی، انتشارات میزان، چاپ اول، تابستان.
۱۱. اردبیلی، محمد علی، (۱۳۹۰)، حقوق جزای عمومی، جلد ۲، تهران، چاپ هفدهم، نشر میزان.
۱۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۳۷۴ق)، فرائد الاصول، جلد ۱، قم، کتاب فروشی مصطفوی.
۱۳. آخوندی، محمود، (۱۳۷۴)، آیین دادرسی کیفری، جلد ۳، چاپ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. باهری، محمد، (۱۳۸۰)، نگرشی بر حقوق جزای عمومی، انتشارات مجد، چاپ اول.
۱۵. بروجردی، سید حسین (۱۴۲۹)، منابع فقه شیعه، ۳۱ جلد، انتشارات فرهنگ سبز، تهران، اول.

۱۶. بلوری، اکبر، (۱۳۳۷)، *عفو و بخشودگی*، مجله علمی - حقوقی - انتقادی کانون وکلا، شماره ۲، سال دهم.
۱۷. بندریگی، محمد، (۱۳۶۳)، *فرهنگ جدید عربی-فارسی*، بی جا، اسلامی.
۱۸. تبریزی، میرزا جواد، (۱۴۱۷ق)، *اسس الحدود والتعزیرات*، چاپ ۱، قم.
۱۹. جزیری، عبدالرحمن، (۱۴۲۶ق)، *الفقه علی المذاهب الاربعه*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۰. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۷۸)، *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*، تهران، کتابخانه گنج دانش.
۲۱. حرّ عاملی، شیخ محمدبن الحسن، (۱۴۰۳ق)، *وسائل الشیعه*، تهران، کتاب فروشی اسلامیة.
۲۲. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۳ق)، *الکافی فی الفقه*، اصفهان، مکتبه امیرالمؤمنین(ع).
۲۳. حلبی، حمزه بن علی، (۱۴۱۷ق)، *غنیة النزوع*، قم، مؤسسه الصادق(ع).
۲۴. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۵ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲ق)، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، تصحیح: بخش فقه در جامعه پژوهش‌های اسلامی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ ۱.
۲۶. حلی، محمد بن منصور بن احمد، (۱۴۱۷)، *السرائر الحاوی التحریر الفتاوی*، ۳ جلد، جامعه مدرسین، قم.
۲۷. حلی، نجم الدین ابو القاسم جعفر بن الحسن، (۱۳۷۷ش)، *المختصر النافع فی فقه الامامیه*، تهران، الهام.
۲۸. حلی، نجم الدین جعفر بن الحسن، (۱۴۰۷)، *المعتبر فی شرح المختصر*، جلد ۱، تصحیح: محمد علی حیدری و سید مهدی شمس الدین، قم، مؤسسه سید الشهداء(ع).
۲۹. خطیب الشربینی، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۴۱۵)، *مغنی المحتاج*، دارالکتب العلمیه، الاولی.

۳۰. الخمينی، سيد روح الله، (۱۴۲۱ق)، *تحریر الوسيلة*، ج ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۱. خویی، سيد ابوالقاسم، (۱۴۲۸)، *مبانی تکمله المنهاج*، چاپ ۲ و ۱، قم، ۱۳۹۶ ق و جلد ۴۱، چاپ ۳، مؤسسه احیاء آثار امام الخویی.
۳۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسين بن محمد، (۱۴۱۵)، *المفردات فی غریب القرآن*، دارالقم، دمشق، بیروت.
۳۳. رجبی، عبدالعزیز، (۱۳۹۳)، *فقه الملوک و مفتاح الرياح*، الجمهوریه العراقیه، دیوان الاوقاف.
۳۴. زراعت، عباس، (۱۳۸۶)، *حقوق جزای عمومی*، جلد ۱، تهران، انتشارات ققنوس.
۳۵. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۷)، *فروع ابدیت*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ ۱۴.
۳۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۲۵)، *مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام*، جلد ۱۵ و ۱۴، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
۳۷. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۰)، *المقنعه*، مرکز انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم.
۳۸. شیری، عباس، (۱۳۷۲)، *سقوط مجازات در حقوق کیفری اسلام و ایران*، انتشارات جهاد دانشگاهی، چاپ ۱.
۳۹. طرابلسی، القاضی عبدالعزیز ابن برآج، (۱۴۰۶ق)، *المهذب*، ۲ جلد دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران
۴۰. طوسی، ابو جعفر، (۱۴۰۰ق)، *النهايه فی مجرد الفقه و الفتاوى*، دارالکتب العربی، بیروت، چاپ دوم
۴۱. طوسی، ابو جعفر، (۱۴۱۷)، *العهده فی الاصول*، چاپ ۲ و ۱، تحقیق محمد رضا انصاری.
۴۲. طوسی، ابو جعفر، (۱۳۴۳)، *المبسوط*، ج ۲، تهران، علمیه اسلامی.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۴۳)، *النهايه*، تهران، دانشگاه تهران.
۴۴. عبدالکریم بی آزار شیرازی، (۱۳۷۱)، *رساله نوین*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم.

۴۵. علی آبادی، عبدالحسین، (۱۳۵۲)، حقوق جنایی، چاپخانه بانک ملی.
۴۶. عمید، حسن، (۱۳۷۱)، فرهنگ عمید، تهران، امیرکبیر.
۴۷. عوده، عبدالقادر، (۱۴۱۵ق)، التشریح الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، بی جا، مکتبه دارالعروبہ.
۴۸. العینی، بدرالدین، (۱۴۲۱)، عمدة القاری شرح صحیح بخاری، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۴۹. فاضل هندی، محمد بن الحسن بن محمد الاصفهانی، (۱۴۰۵ق)، کشف اللثام، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
۵۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، العین، جلد ۱ و ۳، قم، دارالهجره.
۵۱. فضیلات، جبر محمود، (۱۴۰۸ق)، سقوط العقوبات فی الفقه الاسلامی، دارعماد، الطبعة الاولى.
۵۲. فیض، علیرضا، (۱۳۶۵)، تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۵۳. قرطبی، محمد بن احمد، (بی تا)، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دارالفکر.
۵۴. القیروانی، ابن ابی زید، (۱۴۲۰)، النوادر و الزیادات من غیرها من الامتات، دارالغرب الاسلامی، بیروت.
۵۵. الکاندهلوی، محمد ذکریا، (۱۴۲۴)، اوجزالمسالك الى مؤطا مالک، دارالقلم، دمشق.
۵۶. گلدویان، ایرج، (۱۳۸۴)، بایسته های حقوق جزای عمومی، جلد ۱، ۲ و ۳، تهران، انتشارات میزان.
۵۷. گیلانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۷)، ترجمه مصباح الشریعه، تهران، پیام حق.
۵۸. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب، (۱۴۲۷)، الاحکام السلطاتیة، دارالحدیث، القاہرہ.
۵۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۷۴)، بحارالانوار، العلمیہ الاسلامیہ، چاپ دوم.
۶۰. مرعشی، حسن، (۱۳۷۵)، توبه و نقش آن از دیدگاه حقوق جزای اسلامی، فصلنامه دیدگاه های حقوقی، شماره ۳.
۶۱. مظفر، محمد رضا، (۱۳۶۸)، اصول فقه، جلد ۲، حکمت.
۶۲. معین، محمد، (۱۳۸۲)، فرهنگ معین، تهران، زرین.
۶۳. مغربی، نعمان بن محمد، (۱۳۸۵)، دعائم الاسلام، ج ۲، قم، آل البیت (ع).

۶۴. مکارم الشیرازی، ناصر، (۱۳۶۳ش)، تفسیر نمونه، ج ۱۷، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۶۵. مکارم الشیرازی، ناصر، انوارالفقاهه، (۱۴۱۸ق)، الحدود و تعزیرات، جلد ۱، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب.
۶۶. مکی العاملی، محمد بن جمال الدین، (۱۴۱۱ق)، القواعد و الفوائد، قم، کتاب فروشی مفید.
۶۷. ملک اسماعیلی، عزیزالله، (۱۳۵۵ش)، حقوق جزای عمومی، انتشارات دانشگاه تهران.
۶۸. منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۱)، مجموعه دیدگاه ها، بی جا، بی نا.
۶۹. منتظری، حسینعلی، (۱۴۰۰ق)، الحدود، قم، دارالفکر.
۷۰. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، (۱۳۸۰)، حاکمیت در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۷۱. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، (۱۴۱۲)، الدر المنضود فی احکام الحدود، دارالقرآن، قم، چاپ اول.
۷۲. نجفی، محمدحسن، (۱۳۸۴)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۷۳. نجفی، مرتضی و محسنی، فرید، (۱۳۸۸)، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، فردا، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، چاپ هفتم.
۷۴. نوبهار، رحیم، (۱۳۹۳)، شفاعت در حد و تعزیر، فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، ۷، ۱۰۳-۱۳۰.
۷۵. نوبهار، رحیم، (۱۳۷۸)، مقررات کیفری، جرایم و مجازات ها در تورات، نامه مفید، شماره ۱۷، سال پنجم، صص ۲۰۴-۱۸۱.
۷۶. نوبهار، رحیم، (۱۳۸۴)، بررسی قاعده فقهی حرمت تنفیر از دین، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۴۲.
۷۷. النووی، ابو ذکریا محی الدین (۱۴۱۲)، روضة الطالبین، المکتب الاسلامی، بیروت.
۷۸. نیشابوری، مسلم بن الحجاج (۱۴۲۲)، صحیح مسلم، چاپ ۱، بیروت، المکتبه العصریه.

۷۹. وحید بهبهانی، (بی تا)، *تعلیقہ علی منہج المقال*، بی جا.

۸۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۸۹)، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، جلد ۴، قم، مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی.

۸۱. هاشمی شاهرودی، سید محمود، (۱۴۲۰)، *عضو الحاکم فی العقوبات*، مجله فقه اهل بیت (ع)، سال چهارم، شماره ۱۵.