

قاعده اختیار ولی امر در عفو مجازات‌های حدی

دریافت: ۹۷/۷/۴ تأیید: ۹۸/۷/۱۵ حمیدرضا مهاجر*
و جواد حبیبی تبار**

چکیده

ولی امر در حکومت اسلامی دارای اختیاراتی است که یکی از آن‌ها در حوزه مسائل جزایی، حق عفو مجازات‌های حدی است. تتبع در کتب فقهی این نکته را به دست می‌دهد که مشهور فقها در ابواب مختلف حدود و به صورت پراکنده به طرح این بحث پرداخته و حق عفو را با شرایطی برای معصوم به رسمیت شناخته‌اند. تاکنون به صورت متمرکز و به مثابه یک قاعده فقهی به موضوع حاضر توجه نشده و هم‌چون سایر قواعد فقهی از ضوابط آن سخن به میان نیامده است. اما با توجه به برپایی حکومت اسلامی و لزوم تدوین فقه حکومتی، قاعده‌انگاری این مسأله و تبیین حدود و ثغور آن، ضروری به نظر می‌رسد. این مقاله با پیش‌انگاری جواز اجرای حدود در زمان غیبت و با تفصیل میان ثبوت جرم با اقرار و بینة، تلاش می‌کند حق عفو رهبر حکومت اسلامی در جرایم حدی را به عنوان یک قاعده مطرح کند و از این رهگذر، برخی عناوین مرتبط با آن از جمله «مستندات قاعده»، «اشتراط یا عدم اشتراط توبه در مشروعیت عفو»، «قلمرو قاعده در حق الله و حق الناس» و نیز «وجود حق عفو اقرارکننده به جرم حدی» را برای ولی امر جامعه اسلامی بیش از پیش مورد کاوش قرار دهد.

واژگان کلیدی

ولی امر، مجازات‌های حدی، قواعد فقهی، اختیارات ولی فقیه، اجرای حدود

* دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی: hamidrezamohajer@yahoo.com

** دانش آموخته حوزه علمیه و استاد درس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم.

مقدمه

چنان‌که از روایات (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۱۱) و کلمات فقها بر می‌آید، اقامه حدود واجب بوده و تعطیل آن جایز نیست، بلکه حتی شفاعت در مورد آنها نیز جایز نمی‌باشد (همان، ص ۴۲). بنا به قول مشهور فقها، در این وجوب، بین عصر حضور و غیبت نیز فرقی نیست. گرچه برخی از فقها اجرای حدود در عصر غیبت را صرفاً توسط فقیه جامع الشرائط اجازه داده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۰۵؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۲۰ و نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۹۶) و برخی هم آن را تنها حق پدران، شوهران و موالی دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۱۰؛ دیلمی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۰؛ حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۲۱ و علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۶۳).

فقه‌های امامیه در برخی موارد از اختیار امام در اجرا و عفو حدود سخن گفته‌اند، اما آیا حق عفو، منحصر در قلمرو خاصی است یا خیر؟ و آیا توبه شخص مقرر در جواز عفو از سوی امام معتبر است یا خیر؟ و دیگر این‌که آیا این حق، قابلیت تعمیم به مجری حدود در زمان غیبت را دارد؟ مصادیقی که در آنها از اختیار عفو امام سخن رفته است، عبارتند از:

۱. جایی که مرتکب یک جرم حدی بعد از اقرار به جرم خود از آن توبه کند.
 ۲. موردی که مجرم بعد از ثبوت جرمش به واسطه بینه، از آن جرم توبه نماید.
- البته مشهور فقها، تنها در مورد اول حق عفو را برای امام قائل شده‌اند و مورد دوم؛ یعنی اختیار امام در عفو بعد از ثبوت جرم توسط بینه، تنها از سوی «شیخ مفید» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۷۷)، «ابوالصلاح حلبی» (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۰۷) و «ابن زهره» (حلبی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۲۴) مطرح شده است، اما این دیدگاه بر خلاف تصریح روایاتی است که میان بینه و اقرار فرق می‌گذارند که در قسمت مستندات به آنها پرداخته خواهد شد. لذا بحث اصلی ما در جایی است که توبه بعد از اقرار فرد صورت بگیرد. این موضوع در کتب فقها، نه به عنوان یک قاعده، بلکه در ذیل

برخی از حدود، مورد بحث واقع شده است و به همین دلیل، عبارت «لو اقرَّ بحد ثم تاب كان الإمام مخيراً في الإقامة و العفو» در عبارات فقها فراوان به چشم می‌خورد.^۱

این نوشتار، به ترتیب به بررسی مستندات قاعده، اشتراط توبه مقر، قلمرو قاعده، مراد از امام، در قاعده پرداخته می‌شود.

مستندات قاعده

ادله مورد استناد فقها برای ثبوت این قاعده همگی از روایات هستند. لذا به بررسی روایات مورد استناد برای قاعده می‌پردازیم.

معتبره طلحه یا مرسله برقی

امام جعفر صادق 7 می‌فرماید:

مردی نزد امیر مؤمنان 7 آمد و اقرار به سرقت کرد. حضرت به وی فرمود: آیا چیزی از قرآن را می‌دانی؟ گفت: بله سوره بقره. حضرت فرمودند: دست را به سوره بقره بخشیدم. اشعث گفت: آیا حدی از حدود خدا را تعطیل می‌کنی؟ حضرت فرمود: تو از کجا می‌دانی که این چیست؟ هرگاه بینه‌ای اقامه شود، امام حق عفو ندارد و هرگاه خود انسان علیه خویش اقرار کند، اختیار با امام است که اگر بخواهد، عفو نماید و اگر بخواهد، دست را قطع کند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۴۱).

برخی از فقها استناد به این حدیث را به دلیل مرسله بودن نپذیرفته (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۲۸؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۱۵۴ و مرعشی نجفی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۹۱) و برخی هم آن را تنها به عنوان مؤید ذکر کرده‌اند (خویی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۷). اما آنچه روایت را از لحاظ سند قابل استناد می‌کند، این است که این روایت به دو سند متفاوت نقل شده است و بنا بر یکی از این سندها مرسله بوده و معروف به مرسله برقی است، اما طبق سند دیگر، معتبره به شمار می‌آید.^۲

دلالت حدیث واضح است بر این که اگر اثبات جرم با بینه باشد، امام مأمور به

اجرای حد است، ولی در صورت اثبات جرم با اقرار، امام مخیر است که مجرم را عفو کند و یا بر او حد جاری سازد.

برخی از فقها دلالت حدیث را مورد تردید قرار داده و این گونه اشکال کرده‌اند که روایت در خصوص سرقت وارد شده است و لذا تعمیم آن به سایر حدود مشکل است (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۷۹ و مؤمن، ۱۴۲۲ق، ص ۱۴۰).

به این اشکال این گونه پاسخ داده شده است که: «جمله پایانی این روایت که می‌گوید: «إن شاء عفا و إن شاء قطع»، ظاهر در نتیجه‌گیری و تطبیق است و نه اختصاص دادن و تقیید کبرایی که در ابتدا ذکر شد» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۹۴).

هم‌چنین می‌توان گفت سؤالی که «اشعث» از امام ۷ پرسید، به طور مطلق بود و مقید به سرقت نبود، لذا جوابی را که امام به وی داد، هم می‌توان مطلق و جاری در همه حدود و حتی تعزیرات (بنا بر این که مراد از حد در روایات معنای مصطلح آن نیست) دانست، پس در همه موارد تفصیل مذکور جریان دارد و اختیار با امام است. اما با این وجود، برداشت تعمیم از جمله «إن شاء قطع» در پایان روایت و حمل آن بر مثال و مورد برای یک قاعده کلی مشکل است. ضمن این که می‌توان جمله «إذا قامت البينة فليس للامام أن يعفو» که امام در جواب اشعث فرمودند را به قرینه مورد، حمل بر قیام بینه بر سرقت کرد، نه یک قاعده کلی در همه موارد.

معتبره طلحة بن زيد

«طلحة بن زيد»، از امام صادق ۷ نقل می‌کند که فرمود:

برخی از اطرافیانم برای من چنین نقل کرده‌اند که جوانی نزد امیر مؤمنان آمد و اقرار به سرقت کرد. امام ۷ به او فرمود: می‌بینم که جوانی و بخشیدن تو را باکی نیست. آیا چیزی از قرآن می‌خوانی؟ گفت: آری سوره بقره، حضرت فرمود: دست تو را به سوره بقره می‌بخشم. امام صادق ۷ فرمود: حضرت

از آن جهت دست او را نبرید که بینه‌ای بر او اقامه نشده بود (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۲۵۰).

این روایت صراحت دارد در این که در صورت اقرار، امام اختیار عفو یا اقامه حد را داراست، برخلاف جایی که جرم با بینه ثابت شود که در این صورت، امام حق عفو ندارد.

اما اشکالاتی در استناد به این حدیث وارد شده است؛ از جمله این که این روایت بیان‌گر دادرسی امیر مؤمنان است و او امام معصوم می‌باشد و شاید این حکم، مخصوص ایشان باشد و دیگر حاکمان چنین اختیاری ندارند. «آیه‌الله شاهرودی» در پاسخ به این اشکال می‌نویسند:

این اشکال با شیوه بیان و نقل امام صادق ۷ ناسازگار است؛ چرا که سخن حضرت با نقل این قضیه و بیان علت این مطلب که نبریدن دست برای آن بود که بینه‌ای در میان نبود، ظاهر در آن است که تمام ملاک برای بخشش حاکم همین مطلب است، نه این که او شخص خاصی چون معصوم ۷ است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۶).

اشکال دیگر این که روایت درباره خصوص سرقت است و نمی‌توان حکم آن را به سایر حدود تعمیم داد (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۲۰ و مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۷۹). در جواب به این اشکال می‌توان گفت: ذیل حدیث، ظاهر در تعلیل است و می‌خواهد بگوید که علت اجرانشدن مجازات، فقدان بینه است. لذا از باب «العله تعمم» می‌توان آن را به موارد دیگر هم سرایت داد.

مرسله تحف العقول

«ابن شعبه حرانی» از امام جواد ۷ نقل می‌کند که ایشان فرمودند:

کسی که اعتراف به لواط کرده و بینه‌ای بر او اقامه نشده و تنها خودش به جرمش اقرار کرده است، اگر امامی که از جانب خداوند است، می‌تواند از سوی خدا او را مجازات کند، این اختیار را هم دارد که از سوی خدا بر وی

منت بگذارد. آیا کلام خدا را نشنیده‌ای که فرمود: «این عطای بی حساب ماست، [به هر کس خواهی] بی حساب ببخش و [از هر کس خواهی] دریغ کن.^۳»

از این روایت، تفصیل بین اثبات جرم با اقرار و یا بینه فهمیده می‌شود؛ هرچند در موضوع لواط وارد شده، اما دلالت بر عموم داشته و در همه حدود مربوط به خداوند جریان دارد. ولی با این حال، نمی‌توان به این روایت استناد کرد؛ چرا که «ابن شعبه» اسناد روایات را در کتاب خود بیان نکرده و لذا روایات قابل ارزیابی سندی نمی‌باشند.

صحیحہ ضریس کناسی

روایت بدین صورت است که ضریس کناسی از امام باقر 7 نقل می‌کند که فرمودند: «لا یعنی عن الحدود التي لله دون الامام، فأما ما كان من حق الناس في حد فلا بأس بأن يعني عنه دون الامام» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۴۱).

استنادکنندگان به این حدیث می‌گویند روایت دلالت دارد بر آن که در حدود مربوط به خداوند تنها امام حق عفو را داراست. به عنوان مثال، آیه‌الله خوبی می‌فرماید: «این صحیحہ قابل استناد است، اما باید از اطلاق این صحیحہ دست برداشت؛ یعنی در جایی که حد به وسیله بینه ثابت شده باشد، حد حتماً باید اقامه شود و عفو جایز نیست» (خویی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۷). هم‌چنین «آیه‌الله تبریزی» می‌نویسد:

ظاهر صحیحہ ضریس آن است که امام 7 اختیار عفو در حدودی که مربوط به خداوند هستند را داراست و مقتضای اطلاق روایت هم عدم فرق بین ثبوت جرم با بینه یا غیر بینه است، مگر این‌که از اطلاق آن دست برداشته و آن را مقید به موارد ثبوت جرم با غیر بینه کرد (تبریزی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۳).

فقها در مورد صحیحہ بودن این حدیث تأملاتی داشته‌اند؛ برخی ناقل حدیث؛ یعنی «ضریس» را ناشناخته دانسته‌اند، اما معتقدند می‌توان این نقص را با بودن «ابن محبوب»

در سلسله سند این روایت که از اصحاب اجماع است، جبران کرد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۹۳ و فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹۸).

برخی دیگر هم می‌گویند با وجود مشترک‌بودن «ضریس» بین دو نفر، می‌توان روایت را صحیح دانست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۲۳). «آیه‌الله مکارم» در این باره می‌نویسد:

سند، همان‌گونه که علامه مجلسی فرموده صحیح است. البته ضریس کناسی مشترک بین دو نفر است که یکی «ابن عبد المالک بن اعین الشیبانی الکوفی» و دیگری «ابن عبدالواحد بن مختار الکوفی» می‌باشد. ولی ظاهراً منظور از ضریس کناسی در این جا همان شخص اول؛ یعنی «ضریس بن عبد المالک بن اعین الشیبانی الکوفی الكناسی» است؛ زیرا علی بن رئاب از «ضریس بن عبدالملک» نقل می‌کند و وی فرد معتبر و ثقه‌ای است (همان).

نتیجه این که روایت مذکور از نظر سند معتبر می‌باشد. لذا به نظر می‌رسد اشکالی متوجه روایت نباشد. اما عمده بحث در این صحیح، دلالت آن بر محل بحث است. «مرحوم مجلسی» در شرح این روایت، معنای «غیر» و «عند» را برای «دون» محتمل می‌داند که بنا بر انتخاب هر یک از این دو، مفاد روایت متفاوت خواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۲۱۶).

«آیه‌الله شاهرودی» با استفاده از این نکته و با توجه به قرینه‌ای در متن روایت، آن را از محل بحث ما اجنبی دانسته و در مورد مفاد روایت می‌نویسد:

در حدودی که در آن حق مردم باشد، خود آنان می‌توانند از حق خویش بگذرند؛ چه نزد امام و چه پیش از مطرح شدن آن در نزد امام، ولی حدودی که تنها حق خداوند باشد، این‌گونه نیست. مقصود از واژه «دون الامام» یا «نزد امام» است و یا «پیش از رسیدن به او»، اما این که منظور از «دون» کسی غیر از امام باشد، چیزی است که احتمال آن نمی‌رود؛ چرا که با تعبیر «لا یعفی» در هر دو فقره که فعل مجهول است، سازگار نیست. در این صورت، مناسب بود بگوید: «لا یعفو عن الحدود التي لله دون الامام و اما في حدود الناس فلا

باس بأن يعفو عنه دون الامام؛ یعنی کسی غیر از امام، و این نکته‌ای است بسیار روشن (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۵).

این در حالی است که برخی بزرگان اصلاً به مجهول‌بودن فعل «یعفی» توجهی نداشته و در عبارات خود هم آن را به‌جای فعل معلوم بکار برده‌اند.^۴

اما در کتاب فقه الرضا 7 متن روایت به صورت دیگری نقل شده است:

«و لا يعفى عن الحدود التي لله عزوجل دون الامام فإنه مخير إن شاء عفى و إن شاء عاقب فأما ما كان من حق بين الناس فلا بأس أن يعفى عنه دون الإمام قبل أن يبلغ الإمام و ما كان من حدود الله تعالى دون الناس مثل الزنا و اللواط و شرب الخمر فالإمام مخير فيه إن شاء عفى و إن شاء عاقب و ما عفى الإمام عنه فقد عفى الله عنه و ما كان بين الناس فالتقصاص أولى» (منسوب به امام رضا 7، ۱۴۰۶ق، ص ۴۲).

شاید بتوان با توجه به اختلاف موجود در اعتبار کتاب فقه الرضا 7 این متن را حداقل به عنوان مؤیدی بر انطباق روایت بر محل بحث تلقی کرد؛ زیرا پرواضح است که متن فوق دلالت بر حق عفو امام در حدود مربوط به خداوند دارد، نه دلالت بر عفو حدود قبل از رسیدن به امام و یا نزد امام.

مراجعه به کتب لغت، نشان می‌دهد که «دون» به معنای «غیر» هم وارد شده است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۳۲۳؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۳، ص ۲۸۴؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۷۹ و واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۲۰۵) و لذا هم‌چون برخی محققان نمی‌توان در رد استدلال به روایت، معنای «غیر» را به کلی از «دون» منتفی دانست (مؤمن، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۶).

صحیحه مالک بن عطیه

روایت از این قرار است که مردی نزد حضرت علی 7 آمد و چهار بار به انجام لواط اقرار کرد و حضرت این اختیار را به او داد که یکی از سه مجازات کشته‌شدن با شمشیر، سقوط از کوه با دست و پای بسته و سوزانده‌شدن با آتش را

برای خود انتخاب کند. او از حضرت پرسید کدام یک از این سه نوع عقوبت سخت تر است؟ امام 7 جواب داد: آتش از همه سخت تر است و او آتش را برگزید؛ گودال آتشی آماده شد. مرد دو رکعت نماز خواند و دعا کرد که خدایا من گناهی را مرتکب شده‌ام که بر آن آگاهی و من از آن بیمناکم، به همین دلیل نزد وصی رسولت و پسرعموی پیامبرت آمده و از او خواسته‌ام تا مرا پاک گرداند. او مرا مخیر کرده که یکی از سه نوع کیفر را برگزینم و من هم شدیدترین عقاب را برگزیدم و از تو می‌خواهم آن را کفاره گناهم قرار دهی و با آتش دوزخت مرا نسوزانی. سپس برخاست و گریه‌کنان وارد گودالی شد که امیر مؤمنان 7 آن را حفر کرده بودند. امیر مؤمنان 7 و اصحابش با دیدن این صحنه گریستند؛ سپس حضرت فرمودند: «قم یا هذا فقد ابکیت ملائکة السماء و ملائکة الارض فإِنَّ الله قد تاب علیک، فقم و لا تعاودن شیئا مما فعلت»؛ ای مرد برخیز که فرشتگان آسمان و زمین را به گریه انداختی، خداوند توبهات را پذیرفت، برخیز و از این پس هرگز آنچه انجام دادی تکرار مکن (حر عاملی، 1409ق، ج 28، ص 161).

گرچه این روایت در موضوع لواط وارد شده، اما برخی از فقها با استفاده از اولویت یا الغای خصوصیت، حکم وارده در روایت را به سایر حدود هم تعمیم داده‌اند (مکارم شیرازی، 1418ق، ص 180).

اما ظاهراً این حدیث ارتباطی به اختیار عفو امام ندارد؛ چرا که اصلاً در حدیث صحبتی از عفو به میان نیامده، بلکه از سخنان امیر مؤمنان 7 در پایان روایت بر می‌آید که ملاک بخشیده‌شدن مجرم، قبول‌شدن توبه اوست؛ زیرا امام 7 فرمودند: «خداوند توبهات را پذیرفت»؛ یعنی توبه شخص مجرم علت سقوط مجازات است، نه عفو از سوی امام 7. لذا ظاهراً این روایت در مورد خودش هم دلالتی بر اختیار امام 7 در عفو و اقامه حد ندارد.

مگر این که کسی بگوید عفو امام که خارجاً اتفاق افتاده، منوط به تحقق توبه بوده است؛ یعنی صرف اقرار برای عفو امام کافی نیست و توبه هم باید با اقرار همراه شود و در نتیجه توبه مطویه کافی نیست. اگر این احتمال را بپذیریم، می‌توانیم از این روایت

در اثبات جواز عفو امام استفاده نماییم که البته این احتمال نسبت به احتمال اول ضعیف تر به نظر می‌رسد.

در جمع‌بندی مستندات قاعده می‌توان گفت: علی‌رغم ضعف سند در برخی روایات، می‌توان ضعف سند آن‌ها را با عمل مشهور جبران کرد و لذا اصل حکم مخیربودن امام 7 در عفو و اقامه حد در صورت ثبوت جرم با اقرار، خدشه‌پذیر نمی‌باشد.

اشترای یا عدم اشترای توبه در جواز عفو امام

مشهور فقیهان اختیار عفو امام 7 یا اقامه حد را در صورتی پذیرفته‌اند که مجرم پس از اقرار، توبه کند و بدون توبه مقرر، امام 7 حق عفو او را ندارد. به‌طوری که موضوع عفو، مرکب از دو چیز است: یکی ثبوت جرم با اقرار و دیگری توبه شخص مقرر، ولو مستقل نباشد؛ یعنی در ضمن اقرار نزد حاکم باشد (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۱۸-۷۰۶؛ قاضی ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۳۱؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۶۱ و محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۳۹).

اما برخی از معاصرین، اشترای توبه در جواز عفو امام 7 را نپذیرفته و می‌گویند صرف اقرار مرتکب، در جواز عفو امام 7 کفایت می‌کند (خویی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۸؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹۶ و تبریزی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۳). به عنوان مثال، «مرحوم خویی» می‌فرماید: «مقتضای اطلاق ادله جواز عفو امام 7، عدم فرق بین توبه‌کردن و توبه‌نکردن مقرر است» (خویی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۸).

فقهای قدیم، وجه اشترای توبه در جواز عفو امام 7 را ذکر نکرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۷۷؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۰۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۱۹۲ و شهید اول، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵۶). از طرفی همان‌طور که گذشت، در روایات قابل استناد برای این قاعده هم حرفی از توبه به میان نیامده است و نهایت چیزی که از آن‌ها استفاده می‌شود، این است که ملاک و میزان برای جواز عفو، اقرار مرتکب است.

اما فقهای بعدی از جمله معاصرین، وجوهی را برای اشتراط توبه ذکر کرده‌اند که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

وجوه اشتراط توبه توسط فرد مقرر

الف) کفایت اقرار از توبه (ظاهر شخص اعتراف‌کننده به گناه توبه است)؛ وجه اعتبار توبه این است که فردی که به گناه خود اقرار می‌کند، غالباً اراده پاک‌شدن از گناه و پشیمانی از انجام آن را دارد. لذا همین اقرار کاشف از توبه اوست؛ وگرنه حاضر نبود با علم به کشته‌شدن یا رجم یا حد، به گناه خود اقرار نماید (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۹۴ و گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۶).

در نقد این دلیل می‌توان گفت: هر اقراری ملازمه با ندامت مقرر ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۸۹)، بلکه اقرار مرتکب ممکن است با انگیزه‌های مختلفی صورت گیرد؛ مثلاً از روی شدت غرور و تکبر یا برای به‌رخ‌کشاندن جرأت و شجاعت خود اقرار کند یا احتمال دارد، وقتی نزدیک است جرم او با بینه ثابت شود، به امید عفو امام ۷ یا تخفیف در مجازات، به گناه خود اقرار نماید (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹۶). حتی اگر انگیزه مقرر، تخفیف عذاب اخروی هم باشد، اقرار او ملازم با توبه نمی‌باشد و بنا بر قول مشهور، حتماً باید توبه جداگانه‌ای صورت بگیرد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۲). برخی از فقهای معاصر هم توبه در ضمن اقرار و به اصطلاح توبه مطویه را کافی می‌دانند و توبه مستقل را شرط جواز عفو به شمار نمی‌آورند^۵ (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۷ و جعفری، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱۸).

ب) روایت مالک بن عطیه؛ این روایت، صریح در این است که به سبب توبه، عفو از مجرم برداشته شده است. در نقد این دلیل هم می‌توان گفت:

اولاً: همان‌طور که گفته شد، این روایت اجنبی از بحث ماست و ربطی به اختیار امام در عفو حدود ندارد. البته این در صورتی است که احتمال دومی را که در معنای روایت مطرح شد، نپذیریم؛ وگرنه در صورت پذیرش احتمال مذکور، روایت کاملاً مرتبط با مسأله عفو امام خواهد بود. **ثانیاً:** بر فرض که از اشکال اول صرف نظر کنیم،

باز هم می‌گوییم، روایت «ضریس کناسی» و «معتبره طلحه» که در بخش مستندات قاعده ذکر شد، مطلق بوده و هیچ حرفی از لزوم توبه شخص مقرر نکرده بودند. پس با روایت «مالک بن عطیه» رابطه مطلق و مقید دارند، اما با توجه به این که در این جا؛ هم مطلق و هم مقید هر دو مثبت (متوافقان) می‌باشند، دلیل نداریم که مطلق را بر مقید حمل کنیم (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۹۱).

ج) روایت تحف العقول؛ در این روایت آمده است که: «و إنما تطوع بالإقرار من نفسه» و از آن جا که تطوع به معنای پیش قدم شدن و داوطلب شدن است، این جمله اشعار در پشیمانی و توبه مرتکب دارد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۹۴). علاوه بر ضعف سندی این روایت، می‌توان گفت: اولاً، روایت چنین اشعاری ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۰۶). ثانیاً، برفرض که چنین اشعاری داشته باشد، صرف اشعار تا به حد ظهور نرسد، حجیت ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۰۶ و موسوی خویی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۸).

د) صحیحہ عبدالله بن سنان؛ روایت بدین صورت است:

عن أبي عبدالله قال: «السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً إلى الله و رد سرقة على صاحبها فلا قطع عليه»؛ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۵۳۰)؛ از امام صادق ۷ نقل شده که فرمود: هرگاه سارق، خود توبه کند و به درگاه خداوند روی بیاورد و مال دزدی را به صاحبش برگرداند، کیفر قطع دست بر او نمی‌باشد.

به این ترتیب، نتیجه جمله شرطیه، اشتراط توبه است و این که سارق خود بیاید، کنایه از اقرار است.

اما در نقد این وجه باید گفت این روایت با مسأله بخشیدن بزه‌کار بیگانه است؛ چرا که ظاهر در حکمی دیگر می‌باشد که همان برداشته شدن کیفر به وسیله توبه است؛ چنان که گفته است «لا قطع علیه» و این جمله ظهور در ساقط شدن حد دارد. تعبیر آمدن او نیز کنایه از اقرار یا آمدن نزد حاکم نیست؛ وگرنه نامی از آن به میان می‌آورد، بلکه مقصود با قرینه ذیل روایت، آمدن نزد مال باخته است تا مالش را به او بازگرداند.

بنابراین، روایت در مورد حکمی دیگر است و ارتباطی به حکم اقرار ندارد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۹۳).

و) مناسبت حکم و موضوع؛ مناسبت حکم و موضوع اقتضای آن را دارد که فرد مرتکب، تنها در صورتی استحقاق عفو را داشته باشد که توبه کند و در صورت توبه نکردن، وجهی برای عفو امام وجود ندارد.

این بخشیدن و عفوکردن باید زمینه مناسبی داشته باشد؛ زیرا در واقع، این عفو و بخشش، شعبه‌ای از عفو و مغفرت الهی است که در مورد توبه جاری و مطرح می‌شود. لذا در این جا نیز باید با توبه، زمینه عفو آماده باشد تا امام 7 ببخشد. اگر امام 7 بدون مناسبت ببخشد، اعتراض «اشعث» جا دارد که چرا حدی از حدود خدا را تعطیل می‌کنی؟ (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۰۵).

در نقد این وجه می‌توان گفت مناسبت حکم و موضوع اقتضای این را ندارد که همیشه و در همه موارد عفو امام 7 مشروط به توبه مقرر باشد، بلکه:

احتمال دارد که امام 7 تشخیص دهد که عفو مجرم موجب حسن ظن او به اسلام شود؛ هر چند توبه هم نکرده باشد و در نتیجه به اسلام و تکالیف آن رو بیاورد. هم چنین ممکن است که امام 7 در ازای عفو مجرم، خدمت مهم و سودمندی را برای اسلام و مسلمین از او انتظار داشته باشد و به جهت ترغیب او به انجام عمل، از گناه او درگذرد؛ هر چند که توبه نکرده باشد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹۶).

البته شاید بتوان نقد فوق را این‌گونه پاسخ داد که اگر در برخی موارد امام 7 بر اساس مصلحت و بدون توبه مقرر او را عفو نماید، از محل بحث ما خارج است؛ چرا که ما فعلاً به دنبال بررسی اشتراط توبه در قاعده هستیم و این که امام یا ولی فقیه بر اساس اختیارات خود در مواردی به طور استثنایی بدون توبه، مجرم را عفو نماید، به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد.

ه) احتیاط، مقتضای اشتراط توبه؛ قدر متیقن از جواز عفو، توسط امام 7 جایی است که اقرار همراه با توبه باشد. اما اگر توبه‌ای در کار نباشد، مقتضای اکتفا به قدر متیقن،

عدم جواز عفو مجرم است. به عبارت دیگر، در صورتی که اقرار مجرم همراه با توبه باشد، امام 7 مخیر در عفو و اقامه حد است. اما در صورت عدم توبه، جواز عفو مشکوک است و از آنجا که عفو، حتی در صورت ثبوت توبه هم واجب نیست (چه برسد به جایی که توبه نکرده باشد)، لذا به دلیل احتمال وجوب اجرای حد، احتیاط در اجرای آن است و در حقیقت شک نسبت به عفو، به شک در جواز و حرمت بازمی‌گردد. اما بازگشت شک نسبت به اقامه حد، به شک در جواز و وجوب می‌باشد و احتیاط، مقتضی انتخاب اجرای حد است (گلبایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹۶).

در نقد این وجه می‌توان گفت مقتضای اطلاق ادله، عدم اشتراط توبه در مسأله است. لذا برای اثبات شرط توبه باید به دنبال دلیل لفظی دیگری بود که صلاحیت تقیید ادله را داشته باشد و بعد از فقد چنین مقیدی، باید به همان مطلقات تمسک کرد و با وجود ادله لفظی نوبت به رجوع به اصول عملیه نمی‌رسد. علاوه بر آن، دلیلی نداریم که بر اساس آن، بگوییم قدر متیقن صورت توبه مقرر است. مدرک ما ادله لفظی است که در آن‌ها هم حرفی از توبه نبود، پس این قدر متیقن را از کجا آورده‌اید؟

(مجموعه‌ای از روایات که شفاعت را فقط در صورت توبه بزه‌کار جایز می‌دانند؛ مانند روایت «سکونی» که از امام صادق 7 نقل کرده است که فرمود:

امیر المؤمنین 7 فرمودند: هیچ‌کس درباره حدی که به امام 7 رسیده شفاعت و پادرمیانی نکند که امام 7 نیز اختیاری در آن ندارد. تنها در جایی شفاعت کن که به امام 7 نرسیده و پشیمانی بزه‌کار را دیده‌ای. در جایی که حدی نباشد، تنها هنگامی که شخص مشفوع له برگشته باشد، نزد امام 7 شفاعت کن و هرگز درباره مسلمان و یا نامسلمانی بی اجازه خودش شفاعت مکن (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۳۳۳).

گفته می‌شود که ظاهر این روایت آن است که حق شفاعت کردن در غیر حد و نیز حدی که به امام 7 نرسیده باشد، اختصاص به جایی دارد که بزه‌کار توبه کرده باشد، گویا در جایی که توبه و پشیمانی نباشد، جز جاری کردن کیفر چیز دیگری روا نیست.

پاسخ آن است که در ظاهر روایت، پشیمانی قید برای خود شفاعت کردن است، نه حق شفاعت، چه رسد به حق بخشیدن امام 7. بنابراین، روایت می‌خواهد شفاعت بدون توبه و پشیمانی بزه‌کار را منع کند؛ چرا که او شایستگی آن را ندارد و بلکه ممکن است با جرأت بیش‌تری به تکرار گناه خویش بپردازد. پس روایات ظهوری در اختصاص داشتن بخشش به جایی که اعتراف‌کننده توبه کرده باشد، ندارد و بلکه روشن است که این روایت اساساً ارتباطی به مسأله اقرار و حق بخشش حاکم در آن را ندارد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۹۳).

با توجه به گفته‌های فوق، این نتیجه حاصل می‌شود که دلیل مشهور بر اشتراط توبه در جواز عفو امام 7 واضح نیست و نظر به این که خود آن‌ها هم اشاره‌ای به دلیل خود نداشته‌اند، نمی‌توان این حکم را قابل دفاع دانست، مگر این‌که واقعاً دلیل محکمی نزد آن‌ها بوده که به ما نرسیده است. البته شاید در میان وجوه فوق، مناسبت حکم و موضوع صلاحیت بیش‌تری برای اثبات اشتراط توبه داشته باشد، اما این‌که مناسبت حکم و موضوع به تنهایی صلاحیت تقیید ادله لفظی را داشته باشد، محل تردید است.

قلمرو قاعده

قلمرو قاعده را باید در دو موضوع مورد بحث قرار دهیم: در موضوع اول، از این بحث می‌کنیم که آیا این قاعده علاوه بر حق الله در حق الناس هم جاری است یا خیر؟ در موضوع دوم هم شمول قاعده را نسبت به حدودی که حق الله به‌شمار می‌روند، بررسی می‌کنیم که آیا قاعده در همه آن‌ها جاری است یا برخی از آن‌ها از تحت این قاعده خارجند؟

جریان قاعده در حق الناس

بسیاری بر این باورند که اختیار امام 7 در عفو و اقامه حد، تنها در حدهای مربوط به حق الله؛ مثل زنا و لواط و شرب مسکر جاری است، اما در مواردی، مثل قذف که مربوط به حق الناس است، امام 7 اختیاری در عفو اقرارکننده ندارد (صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۴۳۱ و فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۴۲۱).

از دیگر فقهای که ملتزم به این دیدگاه هستند، می‌توان به «صاحب ریاض» (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۴۶۰)، «آیة الله منتظری» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹۶)، «آیة الله موسوی اردبیلی» (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۱۸) و «آیة الله هاشمی شاهرودی» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۰۰) اشاره کرد.

در مقابل، برخی فقها اختیار امام ۷ در عفو اقرارکننده را به حق الناس هم تعمیم داده‌اند که از این عده می‌توان به «صاحب جواهر» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۹۵)، «آیة الله فاضل لنکرانی» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۹۱۲) و «آیة الله مکارم شیرازی» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۲۶) اشاره کرد.

عمده دلیل فقهای گروه اول، استناد به صحیح «ضریس» است که ظهور در تفصیل بین حق الله و حق الناس دارد.^۶ اما استدلال به این صحیح، همان‌طور که برخی فقها اشاره کرده‌اند، تمام نیست و مدعی گروه اول را ثابت نمی‌کند. چرا که روایت در مقام بیان این مطلب است که در حدود الله کسی غیر از امام حق عفو ندارد، اما در حقوق الناس غیر امام هم این حق را داراست. ولی این که آیا حاکم شرع مجاز به عفو حدودی که جنبه حق الناس دارد، هست یا نه، نه تنها روایت نسبت به آن دلالتی ندارد، بلکه اشعار دارد که حاکم شرع در حقوق الناس نیز حق عفو دارد. لذا بحث مذکور ارتباطی به بحث ما ندارد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۷۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۲ و مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۲۵).

برخی فقها هم به قسمت آخر روایت «سکونی» استناد کرده‌اند که امام صادق ۷ از قول امیر مؤمنان ۷ فرمودند: «ولا یشفع فی حق امرئ مسلم و لا غیره الا بإذنه». این عبارت بیان‌گر آن است که عفو در حقوق الناس فقط از سوی صاحب حق ممکن است، نه کس دیگر (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۴۳).

اما باید گفت که این روایت در مورد شفاعت در حدود است و ارتباطی به این بحث ندارد.

حال باید دید که گروه دوم برای تعمیم اختیار عفو امام به چه ادله‌ای تمسک

می‌کنند. «صاحب جواهر» چند دلیل را بر این مطلب اقامه کرده است، از جمله تمسک به روایت «طلحة بن زید» و مرسله «برقی» که بر اساس آنها، امام 7 حد سرقت را مورد عفو قرار داده است و از آنجا که حد سرقت از حقوق الناس است، لذا این دو روایت را می‌توان دلیل بر تعمیم قاعده به حق الناس دانست.

در پاسخ باید گفت ذکر حد سرقت در این روایات، دلیل بر جواز عفو امام 7 در حقوق الناس نمی‌باشد؛ چرا که موضوع سرقت، گرچه تجاوز نسبت به مال‌باخته است و مال‌باخته نسبت به اخذ مال یا مثل یا قیمت آن اولویت دارد، اما حق قطع دست سارق برای او قرار داده نشده است که مانند قصاص بتواند دست سارق را قطع کند، بلکه این کیفری است الهی در برابر آنچه مرتکب شده است. از این رو، مواردی، مثل قصاص و قذف که از حقوق الناس هستند، با اسقاط امام 7 ساقط نمی‌شوند و به ارث می‌رسند، اما حد سرقت هرگز به ارث نمی‌رسد؛ در حالی که اگر حد سرقت از باب حقوق الناس بود، باید مانند حق قصاص و حد قذف به ارث می‌رسید (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۱۸ و مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۵). از این گذشته روایات^۷ و کلمات فقها^۸ نیز بر این مطلب دلالت دارد.

البته از برخی روایات استفاده می‌شود که حد سرقت شباهتی هم به حقوق الناس دارد؛ از جمله «صحیحہ حلبی» که از آن مشروط بودن حد به درخواست صاحب حق استفاده می‌شود. به طوری که اگر مال‌باخته دزد را ببخشد و نزد حاکم شکایتی نبرد، حدی بر او جاری نمی‌شود، اما اگر این موضوع از طریق دیگری، مثل اقرار سارق به امام 7 برسد، دیگر مال‌باخته نمی‌تواند دزد را ببخشد؛ چرا که کیفر قطع ید از حقوق الهی است و مال‌باخته اختیاری در آن ندارد. پس حد بریدن دست دو جنبه دارد: از جهت اصل کیفر، حقی است از حقوق الهی که بر تجاوزکنندگان به دارایی دیگران که آن را از جای امن می‌ربایند، قرار داده شده و این کیفر را از آن مال‌باخته نگردانیده است. اما از سویی دیگر، چون موضوع این حد، همان تجاوز به مال دیگری است و این حق، تابع اراده صاحب مال می‌باشد، چنین تجاوزی تنها در صورتی ثابت می‌شود که او راضی نباشد و یا دزد را نبخشد، بنابراین، از حقوق مردم خواهد بود. این خود

نوع و مرتبه‌ای از حق الناس است که از یک سو از حقوق آدمیان به شمار می‌رود؛ زیرا مشروط به درخواست صاحب حق است؛ مانند قصاص و حد قذف و از سویی دیگر، حق خداوند است، ولی نه مانند حق الله محض، هم‌چون حد زنا و شراب‌خواری (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۲). در نتیجه استدلال «صاحب جواهر» به دو روایت مذکور برای اثبات تعمیم اختیار عفو امام به حق الناس تمام نمی‌باشد.

دلیل دیگری که «صاحب جواهر» بیان کرده عبارت است از این که آن چه از روایات استفاده می‌شود، آن است که حق عفو امام ۷ از آثار اقرار است؛ یعنی ملاک جعل این حق برای امام ۷ اقرار مرتکب است و اصلاً فرقی نیست بین این‌که از حقوق الله باشد یا از حقوق الناس.

در پاسخ به این دلیل می‌توان گفت با توجه به درمیان‌بودن حق مردم، نمی‌توان با قاطعیت گفت همان اثری که اقرار در حقوق الله دارد، در حق الناس هم همان اثر را داشته و نتیجه گرفت که این قاعده در حقوق الناس هم جاری است.

برخی فقها هم در رد این دلیل این‌گونه می‌فرمایند:

واضح است که جعل اختیار برای امام ۷ در عفو مجرم از آثار اقرار است، اما در دایره خاص خودش که حقوق الله است، نه در حقوق الناس؛ چرا که دلیلی بر جعل این حق برای امام ۷ در حقوق الناس نداریم و حتی مناسبت حکم و موضوع هم این اقتضا را دارد که این حق امام ۷ منحصر در حقوق الله باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۷).

دلیل سوم «صاحب جواهر» تمسک به آیه شریفه «النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم» (احزاب (۳۳): ۶) می‌باشد. مدلول این آیه آن است که هر آن‌چه مؤمنان بر آن ولایت داشته باشند، پیامبر نسبت به آن‌ها در آن امر اولویت دارد و می‌تواند در امور آن‌ها تصرف کند. لذا در حق الناس که صاحب حق اختیار عفو آن را دارد، پیامبر ۹ و به تبع ایشان ائمه اطهار : نیز این حق را دارا هستند.

یکی از فقها در حاشیه این دلیل «صاحب جواهر» می‌فرماید:

مقتضای لفظ «اولی» در آیه شریفه آن است که آن‌چه در اختیار مؤمنین است،

مثل نکاح و طلاق و امثال این‌ها، پیامبر ۹ در این‌ها اولویت دارد، اما آنچه که اختیار ندارند، اولویت در آن‌ها معنایی ندارد و از آن جایی که حد سرقت از نوع دوم است که مال‌باخته اختیاری در آن ندارد، این استدلال را در سرقت نمی‌توان پذیرفت؛ در حالی که استناد به آیه در حد قذف صحیح است (گلیایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۸۰).

ظاهراً هم انصاف این است که این دلیل برای اثبات اولویت در حدودی، مثل قذف که از حقوق الناس هستند، قابل اعتماد باشد و لذا می‌توان نتیجه گرفت که اختیار امام 7 در عفو مرتکب مقرر، قابل تعمیم به حق الناس می‌باشد.

قلمرو قاعده در حقوق الله

بعد از بررسی جریان یا عدم جریان قاعده در حق الناس، حال باید دید که این قاعده همه حدود الله را شامل می‌شود یا تنها در برخی از آن‌ها جاری است؟ با مراجعه به کلمات فقها در ذیل ابواب مختلف حدود، می‌توان به ۳ نظریه در این بحث دست یافت.

برخی فقها از جمله «شیخ طوسی» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۶۹۶، ۷۰۵، ۷۰۸، ۷۱۴، ۷۱۸)، «علامه حلی» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۱۶۲، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۲۶)، «حلی» (حلی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۵۱-۵۶۱)، «مرحوم خوئی» (خوئی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۱۵، ۲۸۵، ۳۳۹، ۳۷۵) و «آیه الله تبریزی» (تبریزی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۳، ۲۰۷، ۳۰۲) در تمامی حدود الهی این قاعده را جاری دانسته و هیچ‌کدام را استثنا نکرده‌اند.

«ابن ادریس» قائل است به این که این قاعده تنها در مواردی جاری است که حد، موجب قتل باشد؛ مثل حد زناى محصنه و لواط، اما در حدهای غیر موجب قتل؛ مثل حد زناى غیر محصنه، مساحقه، شرب مسکر و سرقت، امام 7 را دارای اختیار عفو نمی‌داند (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۴۴، ۴۶۰، ۴۶۷، ۴۹۱).

برخی از فقها شرب مسکر و سرقت را از این قاعده مستثنا کرده و قائلند به این که در این دو حد، امام 7 حتماً باید حد را بر مقرر جاری سازد و عفو جایز نیست.

«محقق حلی» و برخی از فقهای معاصر هم چون «امام خمینی» (امام خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۴۸۱، ۴۸۸)، «آیه الله گلپایگانی» (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۹۵ و ج ۳، ص ۱۹۴) و «آیه الله فاضل لنکرانی» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۸۱، ۵۸۷) از قائلین به این نظریه اند.

اما در ادامه به بررسی ادله قائلین سه نظریه فوق می پردازیم:
دلیل گروه اول، اطلاق مستندات قاعده است که تفاوتی بین حدود مختلف قائل نشده اند و لذا در همه حدود، امام ۷ بین اجرای حد و عفو اقرارکننده به جرم، مختار است.

اما «ابن ادریس» به صراحت اشاره ای به دلیل خود مبنی بر منحصر کردن جواز عفو امام ۷ در رجم نکرده است. ولی می توان یکی از دلایل این فتوای «ابن ادریس» را نظریه معروف او مبنی بر عدم اعتماد بر اخبار آحاد و در نتیجه نادیده گرفتن مستندات قاعده دانست؛ چنان که «علامه» در «مختلف» به این کلام تصریح کرده و بعد از استدلال به «مرسله برقی» برای تعمیم قاعده به همه انواع حدود، می فرماید: «ادله استنباط احکام منحصر در کتاب و سنت، متواتر و اجماع نیست، بلکه اخبار آحاد هم معتبر و قابل اعتماد هستند و تخصیص کتاب به وسیله آن ها ابطال کتاب محسوب نمی شود» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۲۷).

از سوی دیگر، می توان گفت چنان که برخی از فقها اشاره کرده اند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۶۷۵)، «ابن ادریس» بین دو مبحث خلط کرده است؛ چنان که در کتاب «سرائر» می نویسد:

فإن كان اقر على نفسه و هو عاقل حر عند الإمام ثم أظهر التوبة كان للإمام الخيار في العفو عنه أو إقامة الحد عليه حسب ما يراه مصلحة في ذلك، هذا إذا كان الحد رجماً يوجب تلف نفسه ، فاما إذا كان الحد جلداً فلا يجوز العفو عنه و لا يكون للحاكم بالخيار فيه لاننا اجمعنا على انه بالخيار في الموضع الذي ذكرناه و لا اجماع على غيره (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۴۴).

«ابن ادریس» می‌گوید اگر اقرارکننده توبه کند و مجازات وی رجم باشد، اجماع است بر این که عفو وی از سوی امام 7 جایز است، اما در غیر مجازات رجم، چنین اجماعی نداریم. این در حالی است که فقها اصلاً در جواز عفو که مورد بحث ماست، چنین تفصیلی نداده‌اند، چه برسد به این که بگوییم فقها بر این مطلب اجماع دارند. بلکه آن چیزی که فقها بر آن اجماع دارند، سقوط مجازات رجم در صورت انکار بعد از اقرار است، اما در غیر رجم، اجماع بر عدم سقوط است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۲۹۲) و روشن است که انکار، چیزی متفاوت با توبه است. خصوصاً با توجه به این که توبه به منزله تأکید مقتضای اقرار است، برخلاف انکار که موجب تزلزل اقرار می‌شود. برخی از فقها در جواب «ابن ادریس» از اولویت غیر رجم نسبت به رجم در سقوط استفاده کرده‌اند. با این توضیح که رجم با وجود اهمیت زیادی که دارد، با توبه قابلیت عفو پیدا می‌کند، پس قطعیت حدود، پایین‌تر از رجم به طریق اولی، با توبه زایل می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۲۶ و نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۹۳).

به این اولویت این‌گونه پاسخ داده شده که رجم، موجب تلف نفس می‌شود، برخلاف جلد که مجرد ایذا و تحمل درد و رنج است و واضح است که شارع مقدس اهتمام ویژه‌ای به حفظ جان انسان‌ها داشته و لزوم احتیاط در شبهات در باب دما هم بیان‌گر همین مطلب است. لذا جواز عفو امام از رجم، ملازمه‌ای با جواز عفو از جلد ندارد، چه برسد به این که بگویید جواز عفو از جلد نسبت به رجم اولویت دارد (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۵). اما به هر حال، روایات مورد استناد برای قاعده، دلالت بر عموم دارند و لذا تفصیل «ابن ادریس» تمام نمی‌باشد.

اما گروه سوم، همان‌طور که گفته شد، این قاعده را در سرقت و شرب مسکر جاری نمی‌دانند. «مرحوم فاضل» در شرح عبارات «تحریر الوسیله» که در مورد توبه بعد از اقرار به شرب مسکر، حکم به اجرای حد را احوط دانسته است، می‌فرماید:

دلیل تردید در این مقام، عدم صدور روایتی است که مقتضی تخییر یا تعیین باشد و هرکسی که حکم به تخییر امام در شرب مسکر کرده، بر اساس

اولویت حکم کرده است؛ با این توضیح که وقتی در باب زنا که مجازات سنگین‌تری دارد، حکم به جواز عفو می‌شود، در مورد حد شرب که خفیف‌تر از حد زناست، به طریق اولی حکم به جواز عفو می‌شود. اما ممکن است اولویت را نپذیریم؛ چرا که زنا عملی است ناشی از قوه شهوت و غریزه جنسی که انسان را به سوی ارتکاب آن سوق می‌دهد و از این جهت، می‌توان در حق مرتکب آن تخفیف قائل شد، برخلاف شرب مسکر که داعی و محرک قوی در نفس انسان برای ارتکاب آن وجود ندارد (فاضل لنکرانی، ۴۲۲ق، ص ۴۸۲).

در پاسخ می‌توان گفت حکم به جواز عفو در حدود، بر اساس روایات عامی است که مستند این قاعده قرار گرفته‌اند و با این وجود، نیازی به روایات خاصه در باب شرب نمی‌باشد. پس در صورت عدم پذیرش اولویت، باز هم نمی‌توان جواز عفو در شرب مسکر را منتفی دانست.

در مورد حد سرقت هم گفته شده است دلیلی که بر جواز عفو سارق مقرر وجود دارد، مرسله برقی است، اما این دلیل دارای دو اشکال است:

اولاً: این حدیث مرسله است و نمی‌تواند مدعای شما را ثابت کند (گلیپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۹۵). ثانیاً: مورد روایت صورت اقرار بدون توبه است. اگر حکم در این حالت ثبوت تخییر برای امام ۷ باشد، می‌توان گفت تخییر امام ۷ در عفو و اجرای حد، به طریق اولی در صورت توبه ثابت است. اما اگر قائل به عدم امکان التزام به ثبوت تخییر در اقرار مجرد از توبه شویم، لازم می‌آید که به روایت در مورد خودش عمل نکرده باشیم و با این وجود، مجالی برای تمسک به اولویت باقی نمی‌ماند. لذا با توجه به این که قائل به عدم جواز عفو در صورت اقرار مجرد از توبه هستیم، در صورت توبه نمی‌توانیم از اولویت استفاده کنیم و جواز عفو امام ۷ را در مورد سارق مقرر ثابت نماییم (فاضل لنکرانی، ۴۲۲ق، ص ۵۸۷).

در پاسخ می‌توان گفت اولاً: چنانچه در مستندات قاعده بیان شد، مرسله برقی به سند دیگری هم نقل شده که بر آن اساس معتبر می‌باشد. ثانیاً: در بررسی صورت گرفته

این نتیجه حاصل شد که اصلاً دلیل محکمی بر اشتراط توبه در این قاعده در دست نیست. لذا ظاهراً نظر گروه اول فقها صحیح بوده و جواز عفو امام 7 در مورد مقر، در همه حدود مربوط به خداوند جاری می‌باشد و دلیلی بر استثنای هیچ‌کدام از حدود نداریم.

تعمیم قاعده به عصر غیبت

تا این جا ثابت شد که امام بر اساس این قاعده، اختیار عفو یا اجرای حد را بر مرتکب مقر داراست. اما مراد از امام کیست؟ آیا مراد از امام، فقط امام معصوم 7 است یا مراد از آن، ولی امر و حاکم جامعه است؛ هر چند معصوم هم نباشد؟! برخی از فقها هم چون «ابو الصلاح حلبی» (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۱۲)، «فاضل هندی» (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۴۲۱) و صاحب ریاض (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۴۶۰) حق عفو را تنها مختص معصوم 7 دانسته و آن را برای دیگر حکام و نواب معصوم 7 جایز نمی‌دانند.

اما اکثر فقها قائل به عدم اختصاص این حق به معصوم 7 بوده و ولی فقیه را هم مشمول این قاعده می‌دانند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۷، ص ۲۵۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۹۴؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹۶؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۷ و مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۳).

دلیل قائلین به اختصاصی بودن حکم این است که در مورد غیر معصوم شک داریم که آیا او هم حق عفو دارد یا حتماً باید حد را اجرا کند؛ یعنی در غیر امام معصوم 7 امر دائر بین تعیین و تخییر است (تعیین وجوب اجرای حد و تخییر بین اجرا و عفو) و از آن جا که اجرای حد برای حاکم بلا اشکال جایز است، اما جواز عفو برای او معلوم نیست، لذا اقتضای احتیاط این است که غیر امام 7 حد را اجرا کند و مرتکب را عفو ننماید (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۹۴ و گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۷)، اما ادله قائلین به شمول قاعده نسبت به ولی فقیه بدین شرح است:

الف) اگر مراد از لفظ «امام» در روایات مسأله را تنها امام معصوم بدانیم، حق عفو

منحصر در معصومین خواهد بود؛ در حالی که لفظ امام را باید حمل بر معنای لغوی و عرفی آن کرد. یعنی رهبر و حاکم جامعه اسلامی در هر دوره‌ای از چنین اختیاری برخوردار است. یکی از فقها در این خصوص می‌فرماید:

مقصود از امام در مثل این مقام، متصدی حکومت حق عدل در هر زمانی است، نه خصوص امام معصوم 7. لزوم تشکیل حکومت و ضرورت آن در همه اعصار امر روشنی است و لذا در هر عصری لفظ امام به رهبر مسلمانان اطلاق می‌شود (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶۰۱).

چنان‌که روایات باب هم مؤید همین مدعاست؛ از جمله این روایات، «صحیح محمد بن مسلم» از امام باقر 7 است: عن أبي جعفر 7 قال: قلت له: رجل جنی الیّ أَعَفُو عنه أو أَرَفَعه الی السُلطان؟ قال: «هو حَقک؛ إن عَفوت عنه فحَسَن و إن رَفَعته إلی الامام فائِماً طَلبت حَقک و کیف لک بالامام» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۸). در این روایت، گاهی تعبیر «امام» و گاهی «سلطان» آمده است. با توجه به این‌که قضاوت در باب جنایات، مختص امام معصوم نیست، لذا می‌توان نتیجه گرفت که مراد از هر دو لفظ، حاکم جامعه اسلامی است و نه فقط امام معصوم؛ یعنی هر دو لفظ، اشاره به یک معنا دارند و در نتیجه روایت فوق اختصاص لفظ امام به معصوم را در باب قضاوت و جنایات نفی می‌کند.

اضافه بر روایت فوق، روایات دیگری هم در این ابواب هستند که لفظ «امام» در آن‌ها بکار رفته و فقها حرفی از اختصاص آن به امام معصوم نزده‌اند. از جمله روایت «فضیل بن یسار» از امام صادق 7: «من أقر علی نفسه عند الإمام بحق أحد من حقوق المسلمین فلیس علی الإمام أن یقیم علیه الحد الذی أقر به عنده حتی یحضر صاحب حق الحد أو ولیه فیطلبه بحقه» (همان، ص ۵۷). آنچه از قرائن به دست می‌آید، این است که لفظ امام در این روایات اختصاص به معصوم ندارد. لذا در روایات عفو هم دلیلی بر اختصاص حق عفو به امام معصوم نیست و این لفظ شامل مطلق ولی امر می‌شود.

ب) ادله نیابت عامه و ولایت مطلقه عام بوده و تخصیص هم نخورده‌اند، لذا باید

در این مقام به این عموماًت اخذ کنیم (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۰). بر این اساس، فقها از طرف ائمه در جمیع آنچه در اختیار آنان بوده است، دارای ولایت هستند. البته اگر دلیلی اقامه شود مبنی بر این که امری یا امری به امام معصوم اختصاص دارد، اصل نیابت عامه، در آن زمینه مستثنا می شود؛ در غیر این صورت، این اصل به کلیت خود باقی است. از آن جا که قائلین به اختصاص، دلیلی بر خروج این مسأله از اصل کلی نیابت عامه بیان نکرده اند، لذا آن اصل هم چنان در مانحن فیه قابل اتکاست.

ج) در معتبره «طلحه» آمده است: «و انما منعه أن یقطعه لانه لم یقسم علیه بینه». این عبارت ظهور دارد در این که مانع از تحقق قطع، عدم قیام بینه است و این مانعیت هم مربوط به همه اعصار بوده و اختصاص به زمان حضور امام معصوم ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۲). پس حاکم جامعه اسلامی در هر دوره ای حق عفو مقرر مرتکب را داراست؛ خواه این حاکم امام معصوم باشد، خواه ولی امر در زمان غیبت باشد.

د) مسأله عفو یکی از شؤونات مجری حد است و به فردی که حد را اقامه می کند، این اختیار داده شده است که عفو نماید. شاهد این مطلب تعبیری است که در روایت امام هادی ۷ ملاحظه می شود: «وإذا كان الامام أن يعاقب عن الله كان له أن يمن عن الله»؛ یعنی شخصی می تواند منت گذاشته و عفو کند که حق اجرای عقوبت را داشته باشد؛ چه امام معصوم ۷ باشد، چه اعم از او و نواب عامش. بنابراین، می توان گفت بین اجرای حد و عفو ملازمه است (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۰۶).

ه) مقابله حق الناس با حق الله و مقابله مردم با خداوند در «صحیحه ضریس»^۹ بیان گر آن است که مراد از امام، هر کسی است که اجرای احکام الهی را بر عهده داشته باشد و حق عفو، منحصر در امام معصوم نمی باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۳). آنچه به عنوان مؤید می توان ذکر کرد، این است که حکمت جعل این حق برای حاکم این است که مجالی برای رهایی شخص توبه کننده فراهم شود و روشن است که

این حکمت در هر زمانی قابل تحقق است. چنان‌که وجود مصلحت نیز از دیگر حکمت‌های جعل حق عفو برای امام است و لذا هر جا مصلحتی وجود داشته باشد، شایسته است که حق عفو نیز موجود باشد.

با وجود مطالب فوق، می‌توان نتیجه گرفت که جواز عفو مقرر، ولی امر حکومت در دوران غیبت را هم شامل می‌شود. اما آیا می‌توان این قاعده را در مورد قضات محاکم هم قابل اجرا دانست یا خیر؟

یکی از فقها در این باره می‌فرماید:

از آن‌جا که در جای خود ثابت شده که اجرای کیفر از آن ولی امر است و نه قاضی، اثبات می‌شود که این حق نیز از آن ولی امر است و نه قاضی. آری او می‌تواند این حق را به کسی که بر این کار می‌گمارد و یا والی قرار می‌دهد واگذار (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۹۹).

ظاهراً در پاسخ باید گفت از آن‌جا که حق اجرای کیفر به ولی امر واگذار شده لذا حق عفو هم تنها از آن اوست و قاضی چنین اختیاری ندارد. البته ولی امر می‌تواند این حق را به شخص دیگری واگذار نماید.

برخی از فقها می‌فرمایند:

این‌که غیر از ولی امر، قاضی را نیز مشمول حکم جواز بدانیم، امری مشکل است. اگر هم شک در الحاق قضات به امام معصوم ۷ داشته باشیم، با توجه به این که احتیاط اقتضای اقامه حد را داشته و عفو هم الزامی نیست، این شک را با احتیاط رفع کرده و حکم را در مورد قضات جاری نمی‌دانیم (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۷۰).

نتیجه‌گیری

از مجموع روایات، چنین حاصل شد که به عنوان یک قاعده کلی، ولی امر، حق عفو در مجازات‌های حدی را داراست؛ ضمن این‌که ثابت شد این حق، منحصر در ولی امر معصوم نبوده و غیر ایشان؛ یعنی ولی امر جامعه اسلامی در زمان غیبت را نیز شامل

می‌گردد. البته این در صورتی است که ثبوت جرم با اقرار مرتکب باشد؛ وگرنه در صورت ثبوت جرم با بینه، راهی برای عفو ولی امر وجود ندارد. از بررسی وجوه اشتراط توبه در جواز عفو امام نیز چنین به دست آمد که وجوه مذکور برای اشتراط توبه در قاعده چندان قوی به نظر نمی‌رسند. قلمرو عفو مجازات‌های حدی منحصر در حق الله نبوده و شامل حق الناس هم می‌شود؛ چنان‌که در حدود مربوط به حق خداوند نیز دلیل محکمی بر استثناهی هیچ‌کدام از حدود وجود ندارد.

یادداشت‌ها

۱. «مرحوم علامه جعفری» در این باره می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که حکمت این امر؛ یعنی عدم پذیرش توبه بعد از اقامه بینه، به وجود آمدن زمینه‌های گسترش جرم و گناه در جامعه و سقوط اعتبار بینه باشد که موجب تزلزل در حجیت آن می‌گردد. ولی به هر حال، دلیل و حکمت هر چه باشد، این امر مورد اتفاق است که در چنین صورتی توبه پذیرفته نمی‌باشد» (محمدتقی جعفری، رسائل فقهی، ص ۳۱۸).
۲. روی ذلک الشيخ، بإسناده إلی حسین بن سعید، عن محمد بن یحیی، عن طلحة بن زید و ذکر فی الوسائل و رواه صدوق، بإسناده إلی قضايا امیر المؤمنین 7 و لكن الروایة فی الفقیه مرسله و غیر منسوبة إلی قضایاه 7 (جوادی تبریزی، اسس الحدود و التعزیرات، ص ۷۲).
۳. «هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمْنٌ أَوْ أَمْسِكُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (ص ۳۸): ۳۹.
۴. «فإن مقتضى الفقرة الاولى أن الإمام له أن يعفى عن الحدود التي لله» (محمد فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة (کتاب حدود)، ص ۱۰۹).
۵. «علامه جعفری» در این زمینه می‌فرماید: «چنان‌چه توبه شخص، حاکی از تحولی روحی و روانی بوده - هر چند نشانه و مقدمه این تحول از خود اقرار معلوم شود -، مشروط بر عدم ترتب مفاسد اجتماعی می‌تواند او را مورد عفو و بخشش قرار دهد. اما به هر حال، ظاهر عبارات مشهور فقها این است که توبه باید مستقل از اقرار باشد، نه در ضمن آن. لذا این توجیه نمی‌تواند وجه مناسبی برای قول مشهور به اشتراط توبه باشد».
۶. عن ابی جعفر 7 قال: «لا يعفى عن الحدود التي لله دون الامام ، فأما ما كان من حق الناس فلا بأس بأن يعفى عنه دون الامام» (محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۴۰).

٧. عن أبي عبدالله 7 في حديث: «إذا أقر على نفسه عند الإمام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله» (همان، ص ٢٥٣).
٨. «شيخ طوسي» مـي فرمايد: «إذا تكررت منه السرقة فسرق مراراً من واحد او جماعة و لما قطع، فانقطع مرة واحدة، لانه حد من حدود الله فإذا تداخلت كحد الزنا و شرب الخمر» (محمد بن حسن طوسي، المبسوط، ج ٨، ص ٣٨). هم چنين «ابن ادريس» در «سرائر» مـي نويسد: «إذا سرق السارق و لم يقدر عليه، ثم سرق مرة ثانية فأخذ؛ وجب عليه القطع بالسرقة الأخيرة و يطالب بالسرقتين معاً لأن حدود الله إذا توالمت تداخلت» (ابن ادريس، السرائر، ج ٣، ص ٤٩٣).
٩. «لا يعنى عن الحدود التي لله دون الامام، فأما ماكان من حق الناس في حد فلا بأس بأن يعنى عنه دون الإمام».

منابع و مأخذ

١. قرآن كريم.
٢. ابن ادريس حلي، محمد بن منصور، السرائر، ج ٣، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ٢، ١٤١٠ق.
٣. امام خميني، سيد روح الله، تحرير الوسيلة، ج ٢، قم: دار العلم، بي تا.
٤. تبريزي، جواد، اسس الحدود و التعزيرات، قم: دفتر مؤلف، ١٤١٧ق.
٥. جعفري، محمد تقى، رسائل فقهي، تهران: مؤسسه منشورات كرامت، ١٤١٩ق.
٦. حر عاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، ج ١٨ و ٢٨، قم: مؤسسه آل البيت ، ١٤٠٩ق.
٧. حلي، ابن زهره، غنية النزوع، قم: مؤسسه امام صادق 7، ١٤١٧ق.
٨. حلي، ابوالصلاح، الكافي، اصفهان: كتابخانه عمومي امام امير المؤمنين 7، ١٤٠٣ق.
٩. حلي، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، قم: مؤسسه سيد الشهداء العلمية، ١٤٠٥ق.
١٠. خوانساري، سيد احمد، جامع المدارك، ج ٧، قم: مؤسسه اسماعيليان، ج ٢، ١٤٠٥ق.
١١. خويي، سيد ابوالقاسم، مباني تكملة المنهاج، ج ١، بيروت: دار الزهراء، ١٣٦٤.
١٢. ديلمى، سلار، المراسم العلوية و الأحكام النبوية، قم: منشورات الحرمين، ١٤٠٤ق.
١٣. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بيروت: دار العلم، ١٤١٢ق.
١٤. سيزواري، سيد عبد الاعلى، مهذب الاحكام، ج ٢٧، قم: مؤسسه المنار، ج ٤، ١٤١٣ق.
١٥. شهيد اول، محمد بن مكى، اللمعة الدمشقية، قم: دار التراث، ١٤١٠ق.

۱۶. شهيد ثانی، زين الدين عاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۲، قم: كتابفروشي داوری، ۱۴۱۰ق.
۱۷. شهيد ثانی، زين الدين عاملي، مسالك الافهام، ج ۳، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، ۱۴۱۳ق.
۱۸. صدوق، محمد بن علي، المقنع، قم: مؤسسه امام هادی ۷، ۱۴۱۵ق.
۱۹. طباطبائی، سيد علي، رياض المسائل، ج ۱۵، قم: مؤسسه آل البيت ،: ۱۴۱۸ق.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، ج ۸، تهران: المكتبة الرضوية، ج ۴، ۱۳۸۷ق.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، النهاية، بيروت: دار الكتب العربي، ج ۲، ۱۴۰۰ق.
۲۲. علامه حلي، حسن بن يوسف، مختلف الشيعة، ج ۴ و ۹، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۳. فاضل لنكرانی، محمد، آيين كيفري اسلام، ج ۱، قم: مركز فقهی ائمه اطهار ،: ۱۳۹۰ق.
۲۴. فاضل لنكرانی، محمد، تفصيل الشريعة، قم: مركز فقهی ائمه اطهار ،: ۱۴۲۲ق.
۲۵. فاضل هندی، محمد بن حسن، كشف اللثام، ج ۱۰، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۶ق.
۲۶. قاضي ابن براج، عبد العزيز، المهذب، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۰۶ق.
۲۷. قرشي، سيد علي اكبر، قاموس قرآن، ج ۲، تهران: دار الكتب الاسلامية، ج ۶، ۱۴۱۲ق.
۲۸. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تهران: دار الكتب الاسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۹. گلپایگانی، سيد محمدرضا، الدر المنضود، ج ۱، ۲ و ۳، قم: دار القرآن الكريم، ۱۴۱۲ق.
۳۰. مجلسي، محمد تقی، روضة المتقين، ج ۱۰، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامي كوشانپور، ج ۲، ۱۴۰۶ق.
۳۱. محقق حلي، جعفر بن حسن، شرايع الاسلام، ج ۴، قم: اسماعيليان، ج ۲، ۱۴۰۸ق.
۳۲. مرعشي نجفی، سيد شهاب الدين، السرقة على ضوء القرآن و السنة، قم: انتشارات كتابخانه و چاپخانه آية الله مرعشي نجفی ،: ۱۴۲۴ق.
۳۳. مصطفوی، سيد حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۳، تهران: مركز الكتاب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۳۴. مفيد، محمد بن محمد، المقنعة، قم: كنگره جهانی هزاره شيخ مفيد، ۱۴۱۳ق.
۳۵. مكارم شيرازي، ناصر، انوار الفقاهة، قم: انتشارات مدرسة الامام علي بن ابي طالب ۷، ۱۴۱۸ق.
۳۶. مكارم شيرازي، ناصر، تعزير و گستره آن، قم: انتشارات مدرسة الامام علي بن ابي طالب ۷، ۱۴۲۵ق.

٣٧. منتظري، حسينعلي، دراسات في ولاية الفقيه، ج٢ و٣، قم: نشر تفكر، ج٢، ١٤٠٩ق.
٣٨. منسوب به امام رضا ٧، فقه الرضا ٧، مشهد مقدس: مؤسسه آل البيت ،: ١٤٠٦ق.
٣٩. موسى اردبيلي، سيد عبد الكريم، فقه الحدود و التعزيرات، ج١ و٢، مؤسسة النشر لجامعة المفيد، ج٢، ١٤٢٧ق.
٤٠. مؤمن، محمد، مباني تحرير الوسيلة، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني ؛، ١٤٢٢ق.
٤١. نجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، ج١، ٢٠ و٤١، بيروت: دار احياء التراث العربي، ج٧، ١٤٠٤ق.
٤٢. هاشمي شاهرودي، سيد محمود، بايسته هاي فقه جزا، تهران: نشر ميزان - نشر دادگستر، ١٤١٩ق.
٤٣. هاشمي شاهرودي، سيد محمود، قرائات فقهية معاصرة، ج١، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي، ١٤٢٣ق.
٤٤. واسطي زبيدي، محب الدين، تاج العروس، ج١٨، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر، ١٤١٤ق.