

عفو و مرور زمان در حدود و تعزیرات

مرضیه اسکندرجوی^۱

چکیده

اختیارات عمده حاکم اسلامی در احکام جزایی، مربوط به تعزیرات و احکام حکومتی است. در نظام کیفری اسلام، عفو و مرور زمان، ازجمله عوامل سقوط یا تخفیف مجازات نسبت به محکومان به شمار می‌رود. در رابطه با عفو، اختلافهایی بین فقها مطرح است. فقهای عامه در دیدگاهی کلی معتقدند که عفو فقط در حق الناس امکان‌پذیر است، اما حق الله بعد از رفع الی السلطان قابل عفو نیست. برخی از فقهای امامیه نیز اعتقاد دارند عفو در حق الله جایز است، اما در حق الناس، تنها توسط صاحب حق، قابل اسقاط است و برخی دیگر، عفو را مطلقاً جایز می‌دانند. در رابطه با مرور زمان، در فقه عامه سابقه‌ای طولانی وجود دارد، ولی در فقه شیعه، نظر صریحی درباره آن اظهار نشده است. در فقه عامه، مجازات‌های تعزیری به طور اجماعی مشمول مرور زمان است، اما در فقه شیعه هرچند به آن تصریح نشده است، ولی با توجه به اصول حاکم در آن می‌توان به طور کلی مرور زمان را در تعزیرات پذیرفت؛ هرچند در حدود الهی با توجه به آیات و روایات قابل توجیه نیست و حتی اطلاق و عموم ادله و... دلالت بر عدم پذیرش مرور زمان دارد، اما بر مبنای مصالح و منافع عمومی می‌توان آن را توجیه کرد و یا مشروعیت آن را می‌توان با اصول و قواعدی مانند قاعده اعراض و حکم حکومتی نیز پذیرفت.

۱. استادیار، عضو هیئت علمی مدرسه معصومیه و مدیر گروه آموزش فقه و مطالعات اسلامی زنان؛

از آنجاکه بحث در مورد امور کیفری است، این پژوهش تلاش دارد ابهامات و اجمالات موجود در این زمینه را رفع نماید.
واژگان کلیدی: عفو، مرور زمان، حدود، تعزیرات، مجازات.



مقدمه

غرض از فقه، رسیدن به امور مهم شریعت چه از نظر فردی و چه اجتماعی و بیان حکم شرعی همه موضوعاتی است که جدیداً محل ابتلا واقع شده است، مثل نظام قضایی و... پس توجه به روزآمد بودن مسائل و احکام شرعیه منطبق با شرایط هر عصر و دخالت عنصر زمان و مکان در فقه، خصوصاً پس از طرح آن از جانب امام خمینی علیه السلام ما را بر آن می‌دارد که حسب مقتضیات امروزیین جامعه، قوانین را با دقت نظر علمی، مورد مطالعه قرار دهیم و به ارباب فتوا عرضه کنیم تا در این راستا، فقهی پویا، روزآمد و منطبق با دو عنصر زمان و مکان داشته و پاسخگوی مسائل عصر خویش باشیم. البته برای تکمیل تأثیر آنها، ضمانت اجرایی لازم است تا آنها که در اجرای این مقررات، سهل‌انگار هستند و یا به حقوق دیگران تجاوز می‌کنند، به جای خویش قرار گیرند. همچنین مهم اینکه معماران یک نظام حقوقی بتوانند در قالب نهادها و با استفاده از قواعد نو، نظم عادلانه‌ای را در جهت رسیدن به آرمان‌های والای بشری بر زندگی اجتماعی حاکم گردانند.

البته لازم به ذکر است که بر اساس قوانین روز دنیا، ابواب قوانین جزا را بر اساس جرایم تقسیم‌بندی می‌کنند؛ یعنی مبنای تقسیم، جرم است. ولی در اسلام، مجازات، مبنای تقسیم قرار داده شده است و نه جرم. فلسفه این تقسیم آن است که برخی از مجازات‌ها حق خصوصی دارد، مثل قصاص، قذف و... و مطالبه صاحبش را برای عفو می‌خواهد؛ برخلاف قوانین کیفری رایج دنیا که هیچ مجازاتی بر هیچ جرمی، حق شخصی نیست، بلکه حق حاکمیت است.

پیش‌بینی برخی قوانین در مقایسه با جامعه ساده عصر ظهور اسلام، ما را بر آن داشت تا تبعات و آثار منفی و مثبت مواردی همچون عفو و مرور زمان را مورد بررسی قرار دهیم. در این میان، نواقصی در مباحث فقهی وجود دارد که بایستی به دست فقها رفع شود؛ از باب مثال، در باب مجازات، بحث حدود، بدون اینکه تعریفی از کل مجازات‌ها

داده شود، وارد حد زنا می‌گردد و یا بحث از قاعده (درأ) را که یک قاعده عام است و مخصوص به باب حدود نیست مطرح می‌کنند؛ بدون اینکه مشخص نمایند مقصود از حد در این قاعده، کدام مجازات‌ها است؟ و یا مقصود از شبهه چیست؟ و یا اینکه باید به طور کلی مراد از مسقطات حدود و مجازات را بیان کنند، ولی فقط به سقوط حد به توبه، در ضمن فروع حد می‌پردازند.

از آنجا که فقه اسلامی در راستای هدایت خداپسندانه اشخاص مسئول، وظیفه دارد که درباره پدیده‌های نوین حقوقی اعلام نظر کند، اظهار نظر فقهی، محتاج صلاحیت‌های ویژه و مبتنی بر شیوه خاص خود است. به این ترتیب می‌بینیم علل و جهاتی که به سود متهم وجود دارد، فقط موجب تخفیف مجازات است، نه تعیین نکردن مجازات.

موضوع عفو، نه فقط امروز در قوانین کلیه کشورها مبحثی را به خود اختصاص داده؛ بلکه از زمان‌های بسیار قدیم نیز در قوانین جزا برای خود جا باز کرده است. در رابطه با مرور زمان نیز قانونگذار فایده‌ای را که در عدم اجرای مجازات یافته، بیشتر از اجرای آن بوده است. درست است که مشروعیت مرور زمان، هم در امور کیفری و هم در امور حقوقی، خلاف شرع اعلام شده است به این استدلال که «الحق لایسقط بتواتر الزمان»، لیکن از آنجا که در بعضی از کتب فقهی ما به آن اشاره شده است و همچنین غالب کشورهای دنیا آن را به عنوان یک نهاد حقوقی پذیرفته‌اند، لازم است به این مسئله پرداخته شود و موارد مغایرت و عدم مغایرت آن مشخص گردد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مرور زمان

۱-۱-۱. مفهوم لغوی مرور

واژه مرور، مصدر است به معنای گذشتن و عبور کردن (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۷۶۴ و قرشی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۲۵۰)، در اصل، کلمه‌ای عربی است که در فارسی نیز کاربرد زیادی

دارد؛ از قبیل گذشتن، رفتن، عبور کردن و.... این کلمه غالباً به طور مرکب اضافی استعمال شده است؛ مانند مرور ایام و اگر با پیشوند «باء» استعمال شود، به معنای کم کم، اندک اندک و آهسته آهسته خواهد بود.

۱-۱-۲. مفهوم لغوی زمان

کلمه زمان، در علوم مختلف مورد گفتگو، نزاع و نفی و اثبات قرار گرفته است. این واژه، مشترک در زبان فارسی و عربی است و در معانی گوناگونی از جمله فوت و مرگ، مقدار حرکت، فلک اعظم و... (زمان به فتح اول به معنی فوت و مرگ، و در عربی به معنی مقدار حرکت فلک اعظم است) و همچنین به معنای روزگار، دوره، زمانه، وقت، مدت (چه کم باشد و چه زیاد) آمده است.

۱-۱-۳. مفهوم اصطلاحی مرور زمان

حقوق دانان تعاریف گوناگونی برای مرور زمان ارائه کرده اند؛ از آن جمله:

الف) «سپری شدن مدتی، از وقتی که قانون آن را بیان نموده و در آن مدت، اقدام تعقیبی یا اجرای مجازات صورت نپذیرفته باشد» (الرغبی، ۱۹۹۵، ج ۸، ص ۱۵۹).

ب) «گذشتن مدتی، که پس از آن، از دیدگاه قانونی، اعلام شکایت یا تعقیب و رسیدگی به دعوی عمومی و سرانجام، اجرای مجازات، امکان پذیر نیست» (آشوری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶۲).

ج) مرور زمان، عبارت است از «گذشتن مدتی که به موجب قانون، پس از انقضای آن مدت، تعقیب جرم یا اجرای حکم قطعی کیفر موقوف می شود. به عبارت دیگر هرگاه رسیدگی به جرم و یا اجرای حکم قطعی کیفری، مدت معینی به تعویق افتد، دیگر آن جرم، رسیدگی نشده و حکم قطعی در آن خصوص به موقع به اجرا گذاشته نمی شود. در این صورت می گویند جرم، مشمول مرور زمان شده است» (آخوندی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴۶).

د) مرور زمان «گذشتن مدتی است که برابر قانون پس از انقضای آن مدت، تعقیب جرم یا صدور حکم مجازات یا اجرای حکم قطعی مجازات در مورد محکوم موقوف می‌گردد» (مدنی، ۱۳۷۸، ص ۴۹۳).

ه) «مرور زمان کیفری، گذشت مدتی از زمان است که قانون، آن را معین می‌کند و از تاریخ صدور حکم قطعی شروع می‌گردد؛ به شرط اینکه اقدامی برای اجرای مجازات نشده باشد» (حسنی، ۱۹۷۳، ص ۹۹۵).

۱-۲. عفو

۱-۲-۱. مفهوم لغوی

عفو در لغت فارسی به طور عموم، به معنای از گناه کسی درگذشتن، بخشایش، گذشت (معین، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۲۳۱۹) و در مواردی به معنای مغفرت، ساقط کردن، عذاب و احسان خواستن آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۹۷۲). در کتب لغت عربی، معانی مختلفی برای واژه عفو بر شمرده‌اند؛ از جمله: الف) الصفح: (صفح عنه و ترک عقوبت) که به معنای گذشتن از مجازات جانی است. ب) دفع سوء یا بلاء: (عافی الله فلاناً) یعنی خداوند، بدی را از فلانی دفع کند. ج) السهوله یا الیسر: (يقال: درک الامر عفواً صفواً) که مفهوم سهولت و آسانی را می‌رساند (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۴، ص ۳۷۸ و معلوف، بی تا، ص ۵۱۷).

۱-۲-۲. مفهوم اصطلاحی

فقه‌های عظام هریک از زاویه‌ای به تعریف عفو پرداخته‌اند، ولی آنچه به نظر می‌رسد این است که آنها عفو را به طور اجمال، نوعی اسقاط حق دانسته‌اند. ایشان موضوع عفو را در بحث حدود کتب فقهی مطرح کرده و معتقدند: چنانچه مرتکب به حدی از حدود الهی اقرار کند و پس از اقرار، توبه نماید، امام و یا حاکم شرع، بین اجرای حدود یا عفو مقرر مختار است (شهید اول، ۱۴۱۱، ص ۲۴۵؛ شهید ثانی، بی تا، ج ۹، ص ۵۷ و ۱۵۴ و ۲۰۷؛ نجفی، بی تا، ج ۴۱، ص ۲۹۳؛ طوسی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۱؛ خویی، ۱۹۷۶، ص ۲۱۵ و الحلی، ۱۴۰۶، ص ۱۴۷).

فقه‌های اهل سنت، عفو را چنین مطرح کرده‌اند: فردی مستحق حقی است، سپس آن را ساقط می‌کند (زید بن عبدالکریم، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۵۲)؛ مانند قصاص یا حق جبران خسارت. در تعاریف دیگر، عفو را ترک مجازات، به سبب انجام گناه (ابن رشد قرطبی، ۱۹۹۵، ج ۳، ص ۷۳) و یا اسقاط حق از روی احسان و جود دانسته‌اند؛ درحالی که قدرت بر انتقام نیز دارد.

۲. عفو در حدود و تعزیرات

یکی از واکنش‌های طبیعی و ابتدایی در برابر مجرم و قانون‌شکن در همه دوره‌ها و جوامع گوناگون، تنبیه و مجازات است. با این حال، از دیرباز در کنار مجازات، مسئله عفو نیز مطرح بوده است و افراد مجرم، در مواردی و با شرایطی خاص، عفو می‌شدند. در عصر حاضر، با وجود نهادهایی همچون آزادی مشروط^۱ (اردبیلی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۵۴) و انواع تعلیق، عفو همچنان جایگاه خود را حفظ کرده است. همچنین با وجود اینکه اسلام در جلوگیری از تعدی و تجاوز به نسل و کیان خانواده و مقرر کردن مجازات‌های شدید در این زمینه و تأکید بر اجرای حدود الهی حساسیت بسیار دارد، به دلیل اهمتامی که شارع به اصلاح فرد و جامعه دارد، آنجا که پای توبه و بازگشت مجرم مطرح است، بر اجرای مجازات تأکید نمی‌کند و به امام و حاکم اختیار می‌دهد که چنانچه عفو مجرم را به صلاح می‌داند، در موارد خاص و با شرایط خاص، از مجازات او چشم پوشد. در این مجال، ما مباحثی را پیرامون عفو در حدود و تعزیرات مطرح می‌کنیم.

گفته می‌شود در فقه، حقوق ناشی از جرایم را به دو نوع تقسیم می‌کنند: حق الله و حق الناس. در حقوق الله، «توبه» قبل از دستگیری مجرم، مسقط حد است. «انکار بعد از اقرار» نیز در موارد زنایی که مستوجب رجم و قتل است، مسقط مجازات آن است. همچنین «عفو حاکم اسلامی»، می‌تواند باعث سقوط مجازات در حق الله شود. البته

۱. آزادی مشروط: آزادی ای است که پیش از پایان دوره محکومیت به محکومان به حبس داده می‌شود تا چنانچه در طول مدتی که دادگاه تعیین می‌کند از خود رفتاری پسندیده نشان دهند و دستورهای دادگاه را اجرا کنند، از آزادی مطلق برخوردار شوند.

آن در صورتی است که مجرم بعد از اقرار به جرم، توبه کرده باشد و حاکم اسلامی مخیر است که مجرم را عفو کند یا اینکه به کیفر برساند. اما در حقوق الناس، «عفو» بارزترین عامل سقوط مجازات است.

۲-۱. عفو در حدود

۲-۱-۱. زنا

حد زنا از جمله حدود شرعی است که حق خداوند محسوب می شود. قول مشهور بین علمای شیعه آن است که اگر زانی، قبل از قیام بینه توبه کند، حد از او ساقط می شود؛ چه حد رجم باشد یا جلد. اما اگر بعد از قیام بینه توبه کند، حد از او ساقط می شود؛ چه حد رجم باشد چه غیر آن (نجفی، بی تا، ج ۴۱، ص ۳۷-۳۸ و حلی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۵۲).
 اما شیخ مفید در مقنعه و ابن زهره در غنیه اعتقاد دارند که اگر هریک از زن و مرد زانی، بعد از ثبوت زنا توسط بینه، توبه نمایند، امام یا حاکم مخیر است آنها را عفو نماید و یا بنابر مصلحتی که خود تشخیص می دهد، حد را بر آنان اجرا کند (مفید، ۱۴۱۰، ص ۱۲۴ و ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷، ص ۵۶۰). در نهایی آمده است: اگر زانی قبل از قیام بینه توبه کرد، توبه، حد را ساقط می کند و اگر توبه وی بعد از شهادت شهود باشد، حد بر وی لازم می شود و امام حق عفو وی را ندارد و اگر بعد از اقرار علیه نفس خود، توبه کرد، امام در عفو یا اقامه حد، حسب مراعات مصلحت مختار است^۱ (حلی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۴۶ و طوسی، بی تا، ص ۶۹۶). قاضی ابن براج (ابن البراج الطرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۲) و ابن ادریس در این مسئله از شیخ تبعیت کرده اند؛ لکن ابن ادریس (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۴۴) قائل است بیان شیخ، در جایی که حد رجم باشد صحیح است و اگر مجازات زانی جلد بود، امام در توبه بعد از اقرار نمی تواند عفو نماید؛ زیرا در مورد رجم، اجماع وجود دارد.

۱. حلی ۱۴۱۹، ص ۱۴۶ و طوسی، ۱۴۰۰، ص ۶۹۶: «من زنی و تاب قبل قیام البینه علیه بذلک، درأت التوبه عنه الحد، فان تاب بعد قیام الشهاده علیه وجب علیه الحد و لم تجز للامام العفو عنه، فان کان اقر علی نفسه... کان للامام الخيار فی العفو عنه أو اقامه الحد علیه حسب ما یراه من المصلحه فی ذلک، و متى لم یتب لم یجز».

در میان علمای اهل سنت، جماعتی معتقدند که حدود، با توبه ساقط نمی‌شود (شوکانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۱۱۳)، اما شافعی و عده‌ای دیگر به این عقیده‌اند که حد با توبه ساقط می‌شود (الجزیری، ۱۹۹۸، ج ۵، ص ۸۲).

در هر حال، فقهای شیعه، بر جواز عفو حاکم - هرچند به نحو اجمال - اتفاق نظر دارند؛ هرچند بین خودشان در شرایط جواز عفو، دارای اختلاف نظر زیادی هستند. با بررسی سخنان ایشان در این مسئله، به پنج نظریه می‌رسیم (رجایی، ۱۳۸۴، ص ۹۶):

۱-۱-۲. نظریه جواز عفو در صورت توبه پس از اقرار

بر اساس این نظریه (یعنی امام یا حاکم، در اجرا یا عدم اجرای حد، مخیر است)، تنها در صورتی عفو جایز است که:

الف) طریق اثبات جرم، اقرار مرتکب باشد؛

ب) مجرم پس از اقرار، توبه کرده باشد.

این نظریه مشهور فقهای امامیه است و بعضی بر آن ادعای اجماع کرده‌اند (نجفی، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۳۷-۳۸؛ ابن البراج الطرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۲۱).

مشهور دلیل این قول را افزون بر اجماع، روایاتی (حر عاملی، بی‌تا، ج ۲۸، ص ۴۰، ح ۱ و ص ۲۵۰، ح ۵۱) می‌دانند که اگرچه دلالت یا سند برخی از آنها بدون اشکال نیست، ولی با کمک هم و به واسطه تأیید به عمل مشهور، مورد ادعا را ثابت می‌کنند.

برخی از روایاتی که به آنها استدلال شده است از قرار زیر می‌باشد:

یک - روایت محمد بن یعقوب الکلبی عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، و

عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن ضريس

الكناسي، عن أبي جعفر (ع)، قال: «لا يعنى عن الحدود التي لله دون الإمام، فأما ما

كان من حق الناس في حد فلا بأس بأن يعنى عنه دون الإمام» (همان، باب ۱۸، ح ۲).

ضريس کناسی اگر همان «ضريس بن عبد الملك بن أعين» باشد که محقق تستری

قول صحیح‌تر درباره او را این گونه بیان می‌کند: همان است که کشی در حق او گفته

است: «وی خوب و فاضل و ثقه بود»؛ در این صورت، حدیث در کافی، حسن و در تهذیب و استبصار و فقیه، صحیح خواهد بود. محقق خوئی نیز از این حدیث به صحیح تعبیر کرده است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۱۳).

در مورد دلالت روایت، برخی قائلند که به این روایت نمی‌توان استناد کرد و «دون الامام» را غیر امام گرفته‌اند، اما به نظر می‌رسد این برداشت از روایت صحیح نباشد. اگر دون به معنای غیر باشد، در این صورت مناسب بود که بگویند «لا یعفوا عن الحدود التي لله دون الامام، و اما في حدود الناس فلا باس بان يعفو عنه دون الامام» یعنی کسی غیر از امام (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۵).

دو - روایت شیخ طوسی به اسنادش از حسین بن سعید، از

محمد بن یحیی، از طلحة بن زید از امام جعفر صادق علیه السلام؛

قال: «حدّثني بعض أهلي أنّ شاباً أتى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ عنده بالسرقة.

قال: فقال له عليه السلام: إني أراك شاباً لا بأس بهيئتك، فهل تقرّ شيئاً من القرآن؟ قال:

نعم، سورة البقرة. فقال: فقد وهبتُ يدك لسورة البقرة. قال: وإلّا منعه أن يقطعه

لأنّه لم تقم عليه بيّنة» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۵۲).

طلحة بن زید هر چند که عامی مذهب بوده و توثیق نشده است، اما شیخ طوسی در

الفهرست گفته که کتاب او مورد اعتماد است؛ بنابراین، سند روایت، معتبر می‌باشد

(طوسی، بی‌تا، ص ۸۶).

در رابطه با این روایت، برخی گفته‌اند مربوط به سرقت است، ولی از جمله پایانی

روایت: «ان شاء عفا و ان شاء قطع»، نتیجه تطبیق قاعده کلی است (هاشمی شاهرودی،

۱۳۸۷، ص ۱۸۷).

سه - روایت تحف العقول از جواب امام هادی علیه السلام به یحیی بن أکثم،

درباره مسائلی که از ایشان پرسیده بود؛ از جمله:

«و أخبرني عن رجل أقرّ باللواط على نفسه، أيحدّ أم يدرأ عنه الحدّ؟»

فكتب عليه السلام في جوابه: «وَأَمَّا الرَّجُلُ الَّذِي اعْتَرَفَ بِاللُّوَاطِ، فَإِنَّهُ لَمْ تَقَمْ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ، وَإِنَّمَا تَطَوَّعَ بِالْإِقْرَارِ مِنْ نَفْسِهِ، وَإِذَا كَانَ لِلْإِمَامِ الَّذِي مِنْ اللَّهِ أَنْ يَعْقِبَ عَنْ اللَّهِ، كَانَ لَهُ أَنْ يَمُنَّ عَنِ اللَّهِ، أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۸، باب ۱۸، ص ۴۱، ح ۴).

این روایت، بین اثبات جرم با بینه و با اقرار، تفصیل قائل شده است. اما عبارت پایانی آن، در ضابطه‌ای کلی ظهور دارد و آن اینکه در هر حدی از حدودی که مربوط به حق الله است، این حق و اختیار برای امام وجود دارد که از خطای اقرارکننده درگذرد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹).

مقصود از «تطوع بالاقرار» اشعار به این دارد که اقرار او از روی توبه و پشیمانی است. اما سند احادیث تحف العقول ضعیف بوده و برای استدلال مناسب نیست. چهار- حسنه عبدالله بن سنان از ابی عبدالله علیه السلام: «السارق إذا جاء من قبل نفسه، تائباً إلى الله عز وجل، ورد سرقته على صاحبها، فلا قطع عليه» (همان، ص ۳۰۲). این روایت هرچند درباره سرقت وارد شده است، اما می‌توان گفت که سرقت در اینجا خصوصیت ندارد؛ بلکه حکم، شامل هر حدی می‌شود.

پنج- حسنه مالک بن عطیة از ابی عبدالله علیه السلام: «في رجل جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام تائباً، وقد أوقف على غلام وأقر عنده أربعاً واختار الإحراق بالنار، ثم دخل الحفيرة، وهوى النار تتأجج حوله، فبكى أمير المؤمنين عليه السلام وبكى أصحابه جميعاً، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قم يا هذا! فقد أبكت ملائكة السماء وملائكة الأرض، فإن الله قد تاب عليك...» (همان، ص ۱۶۲).

فقها به استناد این حدیث نه تنها گفته‌اند که اگر کسی به لواط اقرار کند، امام مخیر است او را عفو کند یا حد را بر وی جاری سازد (خویی، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۲۴۴)؛ بلکه برخی بنا به اولویت یا الغای خصوصیت در دیگر حدود، به این روایت استناد کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸، ص ۱۸۰). از این جهت، روایت هرچند که درباره لواط است، اما می‌توان از

آن، عموم را استفاده کرد؛ ولیکن دلالت بر سقوط حد بعد از توبه دارد، نه اختیار امام بین عفو و اجرای حد؛ زیرا در ذیل روایت، حضرت نفرمود من تو را بخشیدم، بلکه فرمود: خداوند توبه‌ات را پذیرفت.

اما به نظر می‌رسد روایات مورد استناد مشهور نمی‌تواند تمام ادعای ایشان را ثابت کند؛ زیرا همه این روایات، بر جواز عفو مجرم، در صورت ثبوت جرم با اقرار دلالت دارند، اما مشهور، توبه مجرم را نیز شرط جواز عفو دانسته‌اند. اعتبار این شرط، نیاز به دلیل دارد؛ زیرا در هیچ‌یک از روایات مورد استناد، توبه مطرح نشده است.

براین اساس آمده است: «نعم ليس في شيء منها اعتبار التوبة - كما هو ظاهر جماعه - و لعل اتفاقهم عليه كاف في تقييدها...» (طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۶۳)؛ در هیچ روایتی، توبه اقرارکننده، شرط جواز عفو دانسته نشده است و شاید اتفاق فقها بر شرطیت آن برای تقیید کافی باشد (نجفی، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۲۹۴). اگر اجماعی در کار باشد، نظریه اول را می‌پذیریم؛ اما وجود چنین اجماعی نیز محل تردید است. خود اقرار را نیز نمی‌توان دلیل بر توبه گرفت؛ زیرا اولاً اقرار، اعم از توبه است و همیشه اقرار، حاکی از پشیمانی نیست. ثانیاً مشهور که توبه را معتبر می‌دانند، آن را جدای از اقرار، اعتبار کرده است. بر همین اساس گفته است که توبه اگر قبل از اقرار باشد، موجب سقوط حد است و اگر بعد از اقرار باشد، امام می‌تواند مرتکب را مورد عفو قرار دهد.

۲-۱-۲. نظریه جواز عفو در صورت توبه پس از شهادت شهود

شیخ مفید قائل است^۱ (مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۷۷) که اگر زانی پس از اقامه شهادت توبه کند، امام با در نظر گرفتن مصلحت فرد و جامعه، اختیار عفو یا اجرای مجازات را دارد. شاید مستند شیخ مفید و موافقان وی، اطلاق صحیحه ضریس کناسی است که امام علیه السلام می‌فرماید: «لا يعنى عن الحدود التي لله دون الامام»؛ در نتیجه، امام پس

۱. «من زنى و تاب قبل ان تقوم الشهاده عليه بالزنى درات عنه الحد فان تاب بعد قيام الشهاده عليه كان للامام الخيار في العفو عنه او اقامه الحد عليه حسب ما يراه من المصلحة في ذلك له».

از بینه، اختیار عفو و اجرای حد را دارا است. ابوالصلاح حلبی نیز این قول را اختیار کرده است، با این تفاوت که به جای واژه شهادت، بینه را به کار برده است: «ان تاب الزانی او الزانیة قبل... و ان تاب بعد قیام البینه، فالامام العادل مخیر بین العفو و الاقامة»^۱ (حلبی، ۱۳۶۱، ص ۴۰۷).

البته ممکن است مراد شیخ مفید و ابوالصلاح، شهادت به تنهایی نباشد؛ بلکه اقرار را نیز شامل شود، یا به دلیل اینکه اقرار نوعی شهادت است که شخص علیه خویش ابراز می‌دارد و یا به دلیل اولویت. با این بیان، این نظریه با نظریه سوم یکی خواهد بود و ادله آن نیز مشترک است.

۳-۱-۲. نظریه جواز عفو در صورت توبه پس از ثبوت جرم^۲

ابن زهره و ابوالصلاح حلبی از جمله کسانی هستند که این دیدگاه را برگزیده‌اند. برای این نظریه، علاوه بر عموم تعلیل، روایت حسن بن علی شعبه^۳ (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۸، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱۸، ح ۴) به اصل برائت و اولویت سقوط عقاب دنیا از عقاب آخرت استدلال شده است. پس زمانی که به واسطه توبه، عقاب اخروی ساقط می‌شود، به طریق اولی، عقاب دنیوی ساقط می‌گردد. روایت هرچند مربوط به لواط است، ولی استدلال در آن عام است و شامل همه حدود می‌شود که حاکم شرع حق عفو دارد، مشروط بر اینکه با اقرار ثابت شود.

۱. حلبی، ۱۴۰۳، ص ۴۰۷: «و ان تاب بعد ثبوت الزنا علیه، فللامام العفو عنه و لیس ذلک لغیره».

۲. «و ان کانت التوبه بعد الاقرار او العلم او البینه فالامام العادل مخیر بین العفو و الاقامة و ان کانت التوبه بعد الاقرار فلا خيار لغیره فی العفو».

۳. حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱۸، ح ۴: «و اما الرجل الذی اعترف باللواط فانه لم یقم علیه البینه و انما تطوع بالاقرار من نفسه و اذا کان للامام الذی من الله ان یعاقب عن الله کان له ان یمن عن الله...».

۲-۱-۱-۴. نظریه انحصار عفو به حد موجب هلاکت

تنها ابن ادریس^۱ (۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۴۴) قائل به این نظریه شده است. ایشان با اینکه همانند مشهور فقها، جواز عفو را به صورت ثبوت جرم با اقرار مقید کرده و توبه را نیز معتبر می‌داند، ولی برخلاف مشهور، جواز عفو در توبه پس از اقرار را محدود به جایی می‌داند که اجرای حد موجب مرگ است و اما اگر حد، جلد باشد، عفو جایز نیست و حاکم، مخیر نیست. ایراد نظریه ابن ادریس، وجود روایت‌هایی است که اطلاق دارند و مقید به حد موجب مرگ نیستند. بنابراین تقیید، نیاز به دلیل دارد و چنین دلیلی وجود ندارد.

۲-۱-۱-۵. نظریه جواز عفو در صورت ثبوت جرم با اقرار و عدم اعتبار توبه

در همه اقوال گذشته، توبه، شرط جواز عفو بود. بعضی از فقها تصریح کرده‌اند در صورتی که مرتکب توبه نکرده باشد، امام حق عفو ندارد (همان) و برخی بر آن ادعا، اجماع کرده‌اند (تبریزی، ۱۴۱۷، ص ۷۳). در مقابل، برخی معتقدند آنچه در جواز عفو مؤثر است، اقرار شخص است، حتی اگر توبه نکرده باشد: «لو اقر بما یوجب الحد، من رجم او جلد، کان للامام علیه السلام العفو و عدم اقامه الحد و قیده المشهور بما اذا تاب المقر و دلیله غیر ظاهر» (خویی، ۱۴۱۳، ص ۳۳).

مشهور، جواز عفو را مقید به توبه کرده است، ولی دلیل این تقیید معلوم نیست. اگر اجماعی باشد حرفی نیست، ولی چنین اجماعی وجود ندارد و مقتضای روایاتی که بر جواز عفو امام دلالت داشتند، اعم از توبه و عدم توبه از سوی اقرارکننده است (ابن براج الطرابلسی، ۱۴۰۶، ص ۵۲۱ و طوسی، بی تا، ص ۶۹۶).

پیش از این ذکر شد که در روایات، توبه، شرط جواز عفو دانسته نشده است و دلیل قابل قبول دیگری که بتواند شرط بودن توبه را علاوه بر اقرار ثابت کند، ارائه نشده است. باتوجه به اینکه وجود اجماع بر معتبر بودن توبه نیز محل تردید است، در نتیجه می‌توان

۱. «من زنی و تاب قبل قیام البینه علیه... فان تاب بعد قیام الشهاده علیه، وجب الحد و لم یجز للامام العفو عنه... فان کان اقر... کان للامام الحیار فی العفو عنه او اقامه الحد علیه... هذا اذا کان الحد رجما یوجب تلفه نفسه فاما اذا کان الحد جلدًا فلا یجوز العفو عنه» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۴۴).

دیدگاه پنجم را بر دیدگاه‌های دیگر ترجیح داد. البته می‌دانیم که عفو حاکم در تمامی مواردی که طریق اثبات جرم، اقرار مرتکب است، به مصلحت نیست؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که عفو ولی امر در حد زنا، منوط به دو شرط است:

الف) طریق اثبات جرم، اقرار مرتکب باشد؛

ب) عفو محکوم، به مصلحت فرد و جامعه بوده یا حداقل موجب ضرر و مفسده نباشد.

۲-۱-۲. سرقت

شیخ طوسی در تعریف سرقت می‌فرماید: «فالسرقه اخذ الشيء على سبيل الاستخفاء؛ سرقت عبارت است بردن شیء به طور پنهانی» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱۷، ص ۲۲ و شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۰۳). در فقه اهل سنت نیز مشابه همین تعریف از سرقت ارائه شده است. ابن قدامه سرقت را این گونه تعریف کرده است: «سرقت عبارت است از ربودن مال غیر به طور پنهانی». همان گونه که مشاهده می‌شود تعریف قانونی سرقت نیز از تعریف فقهی آن گرفته شده است. سرقت از جمله حدودی است که دارای دو جنبه حق الله و حق الناس می‌باشد. همچنین از نظرات فقها که قطع دست را منوط به سرقت می‌کند و می‌گوید: «سرقت یعنی گرفتن مال به طور مخفی و پنهانی» (ابن قدامه، ۱۴۰۴، ج ۱۰)، مقنن در ماده ۱۹۷ قانون مجازات اسلامی، به سبب شکایت صاحب مال دانسته‌اند، حتی اگر اقامه بینه هم شده باشد (شهید اول، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۸۲ و نجفی، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۵۵۰). می‌توان چنین نتیجه گرفت که در سرقت، جنبه حق الناس بر حق الله غلبه دارد. صاحب جواهر ادعای اجماع کرده است که در مورد سرقت، هرگاه سارق قبل از قیام بینه، توبه کند، حد از او ساقط می‌شود (نجفی، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۵۴۱)، ولی ملزم به برگرداندن مال می‌باشد. در هین راستا، روایت حسنه عبدالله بن سنان به اسنادش از ابن محبوب که طریق شیخ به ابن محبوب صحیح است و عبدالله بن سنان هم ثقة است را از امام صادق علیه السلام داریم که می‌فرماید: «السارق اذا جاء من قبل نفسه، تأبى الى الله عزوجل، ورد سرقة على صاحبها، فلا قطع عليه» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۸، ح ۱).

سارق اگر بعد از قیام بینه توبه کند، اکثر فقها قائلند که حد از او ساقط نمی‌شود، ولی عده محدودی قائلند حد از او ساقط می‌شود؛ یعنی امام مخیر است. اما اگر بعد از اقرار توبه کند، گروهی مانند ابن‌ادریس قائلند که حد از وی ساقط نمی‌شود و توبه برای عالم آخرت است که موجب می‌شود عقاب برداشته شود، ولی صاحب جواهر می‌فرماید: «ابن‌ادریس تمسک به روایت ضعیفی کرده است و نمی‌شود عالم آخرت را با عالم دنیا قیاس کرد». به نظر ایشان، حد ساقط می‌شود و تخییری در کار نیست. ولی اکثر فقها، امام را مخیر بین اجرای حد و عفو مجرم دانسته‌اند (همان) و تمسک به روایتی از علی علیه السلام کرده‌اند که مردی اقرار به سرقت کرد حضرت به او فرمود: آیا از قرآن چیزی بلدی؟ مرد گفت: بله، سوره بقره. امام فرمود: دستت را برای سوره بقره به تو بخشیدم (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۸، باب ۱۸، ابواب مقدمات حدود، ص ۴۱، ح ۳). برخی از جمله اشعث به حضرت اعتراض کردند که آیا حدی از حدود الهی را تعطیل می‌کنی؟ امام پاسخ داد: اگر سرقت با بینه ثابت شود، امام حق عفو ندارد و زمانی که سارق اقرار کند، اجرای حد در اختیار امام است که اگر صلاح دید ببخشد و اگر خواست دست او را قطع کند.

طریق شیخ به محمد بن احمد بن یحیی صحیح است و خود محمد هم ثقه است و ابو عبد الله برقی، همان محمد بن خالد بن عبد الرحمن است که ثقه است. پس در رابطه با توبه بعد از اقرار، شیخ طوسی در نهاییه (طوسی، بی‌تا، ص ۷۱۸) و گروهی از فقها (حلی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۲۲۶) قائلند جایز است برای امام، عفو و یا اقامه حد. حتی آیت الله خوئی می‌فرماید:

«اذا ثبت بالاقرار ففی سقوطه بها اشکال و خلاف و الاظهر عدم السقوط» (خوئی، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۳۰۹)، ولی در توضیح می‌گوید امام می‌تواند عفو کند به خاطر روایات، و کسانی مثل ابن‌ادریس حد را ثابت می‌دانند.

در اینجا به نظر می‌رسد قول شیخ طوسی مطابق با احتیاط است و بر این قول، روایت علی علیه السلام که قبلاً بیان شد، دلالت می‌کند؛ زیرا در روایت، بر فرض عدم ظهور توبه،

همین که سارق اقرار کرده است، امام مخیر است؛ پس با توبه به طریق اولی، امام این اختیار را دارد. البته برخی از فقها، در تعمیم این حکم به سایر حدود تردید کرده‌اند. در مسئله سرقت، برخی از اهل سنت از جمله ابوحنیفه قائل است چنانچه توبه کند، حد ساقط نمی‌شود، اما زمانی که فرد علیه خود اقرار به سرقت کند، امام مخیر بین اجرای حد و عفو است و حق مالک ساقط نمی‌شود. البته هر دو (قطع دست و غرامت) واجب نیست؛ بلکه اگر دست قطع شد، غرامت ساقط می‌شود و اگر غرامت داد، قطع دست ساقط می‌شود. به نظر می‌رسد تفاوت قائل شدن و تفصیل بین دو مسئله، حرف ضعیفی است.

۲-۲. عفو در تعزیرات

به مقتضای روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «ادرنوا الحدود بالشبهات»، تعزیر چه مربوط به حق الله باشد یا حق الناس، ساقط است؛ هرچند آنچه از روایات و کلمات اصحاب در موارد خاصی استفاده می‌شود وجوب تعزیر است. ولی از آنجاکه شخص مجرم اگر قبل از ثبوت جرم نزد حاکم، توبه کند، تعزیر ساقط است. پس فایده‌ای در وجوب تعزیر باقی نمی‌ماند و وجوب در روایات را باید به معنای لغوی آن یعنی ثبوت، حمل کنیم و یا وجوب اقتضایی بگیریم؛ یعنی عفو از چیزی که طبعاً اقتضاء وجود داشته باشد. یا اینکه مراد مواردی است که صاحب حق، به عفو متخلف راضی نیست؛ بلکه باتوجه به اصل عدم ولایت انسان‌ها بر یکدیگر، قدر متیقن از وجوب و یا جواز تعزیر، موردی است که مجرم قبل از ثبوت جرم، توبه نکرده باشد. پس در مواردی که توبه کند، تعزیر جایز نیست و اگر با اقرار، جرم او ثابت گردد، حاکم حق عفو دارد (و حتی در برخی موارد که جرم ثابت شده است، حق عفو به امام داده شده است). جرم اگر از قبیل تجاوز به حقوق الناس باشد، فقط با گذشت صاحب حق، حاکم شرع می‌تواند عفو نماید؛ ولی اگر حق الله باشد، در صورت مصلحت، حاکم شرع می‌تواند عفو نماید.

در رابطه با تعزیر، چند قول مطرح است. برخی بین حق الله و حق الناس قائل به تفصیل شده‌اند از جمله:

«ثم ان هذا في حدود الله سبحانه، واما حقوق الناس فلا يسقط الحد إلا باسقاط صاحبه، كما صرح به بعض الاصحاب، و وجهه واضح» (الطباطبائی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۶۳). این مطلب هرچند در مبحث حدود مطرح شده است، ولی تعلیل آن شامل تعزیرات نیز می‌گردد.

فاضل اصفهانی در شرح کلام علامه با نظر صاحب ریاض همراه شده و قائل به تفصیل است:

«لو تاب عند الحاكم بعد الاقرار، تخير الامام في اقامة الحد... ثم المراد بالحد حدود الله، فان ما كان من حقوق الناس لا يسقط إلا باسقاط صاحب الحق» (فاضل اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۹۵).

نتیجه اینکه این دو فقیه، بین حقوق الله و حقوق الناس فرق قائل شده‌اند و استدلال آنها شامل تعزیرات نیز می‌شود. بنابراین، حاکم شرع، تنها حق عفو تعزیراتی را دارد که جنبه حق الهی دارد. قائلین به این قول، به روایت ضریس استدلال کرده‌اند که از امام باقر (ع) روایت کرده است:

«لا يعنى عن الحدود التي لله دون الامام فاما ما كان من حق الناس في حد فلا بأس بأن يُعفا عنه دون الامام؛ هیچ‌کس جز حاکم شرع مجاز به بخشش حدودی که جنبه حقوق الله دارد نیست، ولی در حدودی که جنبه حق الناس دارد، غیر حاکم شرع نیز حق بخشش دارد» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۸، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱۸، ح ۱).

سند این روایت، همان گونه که علامه مجلسی (مجلسی اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۲۹۱ و خویی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۳۸) گفته‌اند، صحیحه است.

سند این روایت، دو طریق است: الف) کلینی از عده من اصحابنا از سهل بن زیاد و ب) کلینی از علی بن ابراهیم بن هاشم از اینجای سند، دو طریق یکی می‌شوند: از ابن محبوب از ابن رئاب از ضریس کناسی، هرچند سهل بن زیاد شخص معتبری نیست، ولی در عرض او، علی بن ابراهیم وجود دارد که مشکل روایت حل می‌شود. نتیجه اینکه روایت مذکور، از نظر سند معتبر می‌باشد و یا می‌توان گفت هرچند ضریس کناسی در بین رجال حدیث ناشناخته است، ولی این نقص را با بودن ابن محبوب که از اصحاب اجماع است و در سلسله سند روایت می‌باشد، می‌توان جبران کرد.

در مورد دلالت روایت نیز باید گفت ظهور در تفصیل بین حقوق الله و حقوق الناس در حدود دارد، و در مقام بیان نفی حق عفو در حدود الله، و اثبات آن در حقوق الناس است و اما آیا حاکم مجاز است به عفو تعزیراتی که جنبه حق الناس دارد یا نه؟ روایت، دلالتی نسبت به آن ندارد؛ بلکه اشعار دارد که حاکم شرع در حقوق الناس نیز حق عفو دارد. نتیجه اینکه روایت، ارتباطی به بحث ما ندارد و اگر از این اشکال صرف نظر کنیم می‌توان از روایت در بحث تعزیرات استفاده کرد؛ زیرا حد اگر به طور مطلق و بدون کلمه تعزیر ذکر شود، شامل تعزیرات نیز می‌گردد و علاوه بر آن، امکان الغای خصوصیت نیز وجود دارد.

گروهی دیگر برای حق عفو حاکم شرع در مطلق حدود، به روایت زیر استدلال کرده‌اند: برخی از ائمه علیهم‌السلام از امام علی علیه‌السلام نقل می‌کنند: مردی نزد امیرالمؤمنین علیه‌السلام رسید و اقرار به دزدی کرد. حضرت فرمود: آیا چیزی از قرآن می‌دانی؟ عرض کرد: آری، می‌توانم سوره بقره را تلاوت کنم. امام فرمود: دست تو را به سوره بقره بخشیدم. برخی در اعتراض به حضرت بیان کردند: آیا حدی از حدود الهی را تعطیل می‌کنید؟ امام فرمود: «و ما یدریک ما هذا؟ اذا قامت البینه فلیس للامام أن یعفو و إذا أقر الرجل علی نفسه فذاک الی الامام إن شاء الله عفا و إن شاء قطع» (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۸، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱۸، ح ۳).

بر اساس این روایت، حضرت می‌فرماید: هرگاه حدّی بر اساس بیّنه و شهادت شهود ثابت شود، حاکم شرع حق بخشش ندارد، ولی اگر با اقرار خود متهم ثابت گردد، چنانچه حاکم شرع مصلحت بداند حد را اجرا می‌کند، و اگر مصلحت نداند آن را می‌بخشد. سند روایت، خالی از اشکال نیست؛ زیرا مرسله است، چون برقی از بعض اصحاب نقل می‌کند. البته این روایت، طبق یکی از سندها، مرسله محسوب و به نام مرسله برقی معروف است، اما مطابق سند دیگر، معتبره به شمار می‌رود. اما از نظر دلالت حدّ مطرح شده در حدیث مذکور، با اینکه جنبه حق الناس دارد، باز هم مورد عفو و بخشش قرار گرفته است.

بنابراین، از روایت فوق استفاده می‌شود که حاکم شرع در تمام حدود، حق عفو و بخشش دارد؛ حتی اگر جنبه حق الناس داشته باشد. نتیجه اینکه، حاکم شرع هم در حقوق الله حق عفو دارد، و هم در حقوق الناس. البته باید بین جرم‌هایی که با اقرار ثابت می‌شود، و آنچه با بیّنه ثابت می‌گردد، تفصیل قائل شویم. در صورت اول، این حق را برای حاکم شرع ثابت بدانیم، و در صورت دوم، حق عفو ثابت نیست. البته باید گفت تفصیل بین اقرار و بیّنه، مخصوص به حدود شرعی است، و در تعزیرات، حاکم شرع مطلقاً حق عفو و بخشش دارد و منوط بر مصلحت است و فقها این مباحث را در باب‌های مختلف ذکر کرده‌اند (نجفی، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۶۴۴؛ حلی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۲۷ و مفید، ۱۴۰۴، ص ۷۸۱-۷۸۲).

۳. مرور زمان

در رابطه با مرور زمان، در حقوق اسلامی دیدگاه‌هایی وجود دارد. برخی مرور زمان را نفی می‌کنند و می‌گویند «شرع اسلام به صراحت هیچ‌گاه نفیاً و اثباتاً متعرض مسئله مرور زمان نشده است؛ زیرا اساساً موردی برای طرح نبوده است و بایستی این مسئله را از مسائل مستحدثه و قوانین وارده در دوره معاصر به حساب آورد» (مهدوی، ۱۳۳۶، ص ۳۲). عده‌ای دیگر، مرور زمان را یکی از تأسیسات حقوق اسلام می‌دانند و چنین استدلال کرده‌اند که «از

قدیم در فقه اسلام توجه به مرور زمان می‌شد. قدماء از فقهاء که عنایت زیاد به متون اخبار داشتند، به طور مسلم مسئله مرور زمان را مورد قبول قرار داده‌اند» (لنگرودی، ۱۳۶۳، ص ۶۳۸). می‌توان گفت که قانون مرور زمان، از احکام مشترکه بین عامه و خاصه است و با مراجعه به متون اسلامی به دست می‌آید که در حقوق اسلام، مرور زمان دارای سابقه است و می‌توان از قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» به عنوان تکیه‌گاهی برای این قاعده استفاده کرد.

در رابطه با تاریخچه بحث مرور زمان، تاریخ دقیقی وجود ندارد. «برخی سابقه تاریخی مرور زمان را به قبل از ظهور حقوق روم نسبت می‌دهند» (محمدعلی الامین، ۱۹۹۳، ص ۲۰۷)، ولی آنچه به واسطه اسناد تاریخی قابل اثبات است اینکه «مرور زمان، یکی از مخترعات و ابتکارات قانون رومانی است. این اصل از قوانین سولون مقنن رومی و از قوانین الواح دوازده‌گانه بوده که به وسیله دسمبر که ده نفر از قضات برجسته کشور بودند و مأموریت مخصوص در جمع‌آوری قوانین داشتند، اقتباس شده است. قانون الواح دوازده‌گانه، از قانون اتینیا تبعیت می‌کرد که این قانون، مرور زمان را در تملک اشیاء مسروقه نمی‌پذیرفت و بعد از این قانون، قانون پلتیا تصویب شد که تملک اموال غیرمنقول را، اگر با قهر و غلبه تصرف شده بود، نمی‌پذیرفت» (توفیق حسن فرج، ۱۹۸۵، ص ۲۸۹). بعد از قانون روم، مرور زمان وارد حقوق فرانسه شد.

در مصر، در حال حاضر مرور زمان کیفری، در کلیه جرایم پذیرفته شده و از مواد ۲۷۶ تا ۲۸۲ قانون جنایی مصر، مرور زمان مورد تصویب قرار گرفته است (جندی عبدالملک، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۳۱). در دوران‌های اخیر، مرور زمان در مصر، تحت عنوان «تقادم» جایگاه ویژه‌ای یافته است.

اما «در حقوق ایران، مرور زمان از دوره ساسانیان به چشم می‌خورد» (مهاجرانی، ۱۳۵۲، ص ۹)؛ یعنی در دوران‌های گذشته مرور زمان، مورد توجه ایرانیان بوده است، ولی بعد از نفوذ اسلام در ایران، امور قضایی تحت الشعاع مذهب شیعه و اسلام قرار گرفته است.

در سال ۱۳۰۶ برای اولین بار در قانون ایران، اصول مرور زمان اموال غیرمنقول مورد پذیرش واقع شد و در سال ۱۳۰۸ مرور زمان تعمیم یافت و در سال ۱۳۵۲ مواد قانونی مربوط به مرور زمان در جرایم و مجازات‌ها، با اصلاحاتی نسبت به قوانین قبلی به تصویب رسید که این قوانین تا پیروزی انقلاب اسلامی مورد استناد بود. پس از پیروزی انقلاب، قوانین مرور زمان در امور مدنی و کیفری دچار تغییر و تحول شد؛ زیرا شورای نگهبان، مرور زمان در امور کیفری را خلاف شرع اعلام نمود و با این کار، قاعده مرور زمان را از نظام حقوقی ایران حذف کرد (مهرپور، بی تا، ج ۳، ص ۱۸۳).

بحث مرور زمان را از دیدگاه اسلام در جرایم حق الناس، مستوجب حدود و مستوجب تعزیر مطرح می‌کنیم. در رابطه با جرایم حق الناس، مشهور بین مذاهب مختلف اسلامی این است که مرور زمان موجب سقوط حق نمی‌شود؛ مانند حق قذف. از بین مذاهب چهارگانه، حنفی‌ها قائل به سقوط حدود در مرور زمان هستند، ولی قذف را استثناء می‌کنند: «جرایم حدی مشمول می‌شود غیر از قذف» (عبدالعزیز عامر، ۱۹۵۷، ص ۴۴۲).

از آنجاکه اقامه دعوا در قذف مانع مرور زمان نمی‌باشد، پس قذف مشمول مرور زمان نیست و چون در حق الناس هدف این است که صاحب حق، امکان استیفاء را داشته باشد، پس بین جرایم حق الناس با جرایم حق الهی فرق می‌باشد. شافعی نیز معتقد است که حد قذف، حق الناس است، ولی جمهور فقها آن را حق الناس و حق الله می‌دانند؛ مانند سرقت. آنها قائلند مرور زمان، آن را ساقط می‌کند؛ زیرا در سرقت با مرور زمان، شهادت نسبت به مال پذیرفته است و در حد قذف از آنجاکه مربوط به مال نیست، بلکه حق به عرض و آبرو تعلق دارد و مقذوف، تهمت را از خود می‌خواهد نفی کند. در نتیجه، مرور زمان اثری ندارد (ابوزهرة، بی تا، ص ۸۱).

در این مورد باید گفت که حد قذف مانند حد سرقت نیست؛ زیرا در سرقت، حق الناس، مال است و حق الله به حد متعلق است؛ ولی در قذف، هر دو حق، به

خود قذف تعلق پیدا می‌کند و حق عبد، جدای از حد قذف نیست. پس بنابراین، حق الناس با مرور زمان ساقط نمی‌شود.

از دیدگاه مذاهب مختلف اسلامی، مرور زمان در جرایم حق الناس جریان پیدا نمی‌کند. در این باره آمده است که:

«ولو شهد علیه بعد مده طویلہ بقذف او جراحه حد للکذف و وجب علیه الحکم تلک الجراحه و قال الشافعی و اصحابه و اصحابنا یقام علیه الحد فی کل ذلک و قال الاوزاعی و اللیث و الحسن بن حی مثل ذلک» (ابن حزم الاندلسی، بی تا، ص ۴۳).

همچنین فقهای شیعه قائلند که حقوق الناس، مشمول مرور زمان نمی‌شود. در مقابل این نظرات، نظریه ابن لیلی وجود دارد که در حقوق الناس، مرور زمان را موجب سقوط حق می‌داند. ایشان معتقد است «بعد از زمان طولانی، جرم مشمول مرور زمان می‌گردد» (نبرای، ۱۴۱۶، ص ۲۹۵ و ۳۰۲). وی تفاوتی بین حدود الهی و حق الناس قائل نیست؛ زیرا مرور زمان، بازدارندگی را از بین می‌برد (همان، ص ۳۶۱).

در رابطه با اصل قاعده مرور زمان، هرچند در بین فقهای امامیه، موافقانی همچون شیخ صدوق، شیخ یوسف بحرانی و... وجود دارد، اما مخالفانی مانند علامه حلی، شهید اول، علامه مجلسی و... نیز یافت می‌شود (دیلمی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۰-۲۰۳). نکته قابل توجه در حدود اینکه تمامی فقهای شیعه قائل به عدم مرور زمان در جرایمی هستند که مستوجب حد می‌باشد. البته در این نظریه، برخی مذاهب عامه مانند شافعی، مالکی، حنبلی و ظاهری نیز هم نظر می‌باشند، ولی گروه‌های دیگر، با تفصیلی متفاوت، قائل به اجرای مرور زمان در حدود هستند. برخی از آنها، پذیرش مرور زمان را به این نکته مستند کرده‌اند که بستگی دارد دلیل ما اقرار باشد یا شهادت. همین مسئله درباره اعمال مرور زمان در حدود بین علمای مذاهب اسلامی، موجب اختلاف نظر شده است و هرکدام از مذاهب با توجه به متون فقهی خود اظهار نظر کرده‌اند که می‌توان آراء آنها را به چهار گروه تقسیم کرد:

الف) «حد» با مرور زمان ساقط می‌شود و فرقی ندارد که دلیل اثبات آن، شهادت شهود یا اقرار مرتکب باشد (ابن‌همام، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۲).

ب) اگر دلیل اثبات جرم، شهادت باشد با مرور زمان، جرم ساقط می‌شود، ولی اگر دلیل، اقرار باشد، مشمول مرور زمان نیست؛ مگر در شرب خمر که مرور زمان با شرایطی مطلقاً در آن جاری می‌گردد (ابوزهره، بی‌تا، ص ۸۱).

ج) اگر دلیل اثبات جرم، شهادت باشد، با مرور زمان، جرم ساقط می‌شود؛ ولی اگر دلیل، اقرار باشد، مشمول مرور زمان نیست، حتی نسبت به شرب خمر (نبرای، ۱۴۱۶، ص ۲۹۵، ۳۰۲ و ۳۶۱).

د) جمهور مسلمین معتقدند که جرایم مستوجب حد به‌طورکلی، مشمول مرور زمان نمی‌گردد (الغامدی، ۱۹۹۴، ص ۸۶ و ۵۸۴).

البته نکته قابل توجه اینکه طرفداران اعمال مرور زمان، تنها حدودی را مد نظر دارند که جنبه حق الهی داشته باشد و اگر جنبه حق الناسی مثل قذف باشد، آن را شامل نمی‌گردد (نبرای، ۱۴۱۶، ص ۳۶۱). بنابراین تفاوتی بین حدود الهی و حق الناس نیست؛ زیرا مرور زمان، بازدارندگی را از بین می‌برد (همان، ص ۳۷۵) و آن را مشمول قاعده مرور زمان نمی‌دانند. البته قول نادری وجود دارد که در حق الناس، مرور زمان را موجب سقوط حق می‌داند و قائل است از آنجا که هدف از مجازات، ارعاب و بازدارندگی است، معتقد است «پس از زمان طولانی، جرم مشمول مرور زمان می‌شود».

۳-۱. ادله قائلین به مرور زمان در حدود

کسانی که قائل به قول اول شده‌اند که «حد» با مرور زمان ساقط می‌شود و در دلیل اثبات آن، بین شهادت شهود و یا اقرار، فرقی قائل نشده‌اند، به دو دلیل تمسک کرده‌اند: اولاً اینکه «مجازات‌های حدی، برای ایجاد انزجار و بازداشتن و ترساندن مجرمین تشریع شده است و این اهداف هنگامی محقق می‌شود که مجازات بلافاصله پس از وقوع جرم، اجرا گردد و تأخیر در اجرای مجازات، حالت بازدارندگی آن را از بین می‌برد».

دوم اینکه «مجرم پس از گذشت زمان، در مظان توبه قرار می‌گیرد و پیش قاضی اقرار کند و این اقرارش نشانه بازگشت و توبه اوست که برای پاک نمودن خود اقدام به اقرار می‌نماید» (همان، ص ۳۶۱ به بعد). در این استدلال، به علت و فلسفه اجرای مجازات توجه شده است که با زمان طولانی، این هدف تأمین نمی‌شود.

قائلین به قول دوم، بین جرایم حدی که با شهادت ثابت می‌شود و جرایمی که با اقرار ثابت می‌شود، تفاوت قائل شده و گفته‌اند مرور زمان، فقط در جرایم حدی که با شهادت ثابت می‌شود اعمال می‌گردد و برای قول خود به چند دلیل تمسک کرده‌اند: از جمله استدلال عقلی، روایات و اجماع.

نقد قائلین به مرور زمان در حدود: مذاهب مالکی، حنبلی و شافعی اتفاق نظر دارند که مرور زمان، در حدود جریان ندارد و در رد مذهب حنفی‌ها می‌گویند در شهادت شهود، عدالت شرط است و مرور زمان نمی‌تواند عدالت را از بین ببرد؛ پس گذشت زمان به تنهایی اثری در زوال عدالت که مسئله واقعی است ندارد (ابوزهره، بی‌تا، ص ۸۱). همچنین روایاتی که به آنها تمسک کرده‌اند، یا مربوط به محل بحث نیست و یا غیرمعتبر است؛ از جمله روایتی از خلیفه دوم نقل می‌کنند که «هرکس شاهد جرمی بوده و هنگام مشاهده، بر آن شهادت ندهد، شهادت وی شهادت بر ضغن است» (هندی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۲۱).

این روایت از نظر اهل سنت نیز به علت ارسال، معتبر نیست و چون حدیث از خلیفه دوم نقل شده است، برای ما قابل استناد نیست؛ زیرا حدیث معصوم نیست. ادعای اجماعی که بیان کرده‌اند نیز مورد قبول نیست، زیرا آنها معتقدند:

«هنگامی که خلیفه دوم روایات مربوط به مرور زمان را بیان می‌کرد، مسلمین که عده‌ای از صحابه رسول ﷺ بودند، حاضر بودند و سخنان خلیفه را می‌شنیدند، ولی کسی سخن خلیفه را انکار نکرد. بنابراین معلوم می‌گردد که مسلمین دیگر هم این حکم را قبول داشته‌اند، پس مسئله اجماعی است» (ابوبکر کاسانی، ۱۹۹۶، ج ۷، ص ۶۸).

از منظر امامیه، اجماعی حجت است که کاشف از قول معصوم باشد و اجماع صحابی مورد قبول نیست.

ولی قائلین به قول دوم، مرور زمان در جرایم حدی را که دلیل اثبات آن اقرار است قبول ندارند، مگر در شرب خمر. دلیل ایشان این است که در اقرار، شبهه متهم بودن یا عداوت وجود ندارد، ولی می‌گویند در شرب خمر به طور مطلق، مرور زمان موجب سقوط حد می‌شود و تفاوتی بین اینکه دلیل آن شهادت باشد یا اقرار، قائل نشده‌اند و در شرب خمر با گذشت زمان که سکر یا بوی شراب زائل می‌گردد، حد ساقط است. دلیل دیگرشان این است که در قرآن و روایات پیامبر ﷺ، مجازات شرب خمر مورد تنصیص قرار نگرفته است؛ بلکه به واسطه اجماع ثابت شده است. اجماع صحابه نیز بدون موافقت عبدالله بن مسعود، صحابی پیامبر ﷺ است و بدون موافقت او، اجماع منعقد نمی‌شود؛ پس جرم شرب خمر به طور مطلق، با زوال بو و مستی، مشمول مرور زمان می‌گردد (ابوزهره، بی‌تا، ص ۲۹۵).

این اجماعی که ادعا شده است، صحیح نیست؛ زیرا اجماعی قابل قبول است که اولاً معصوم در مجمعی باشد و ثانیاً مدرکی نباشد و حال اینکه این اجماع در حقیقت، مخالف ادله متقن کتاب الله و قواعد دیگر استنباط است.

قائلین به قول سوم، حتی اگر اقرار به شرب خمر باشد، مرور زمان را مؤثر ندانسته‌اند. قائلین به قول چهارم قائلند به طور کلی مرور زمان، در جرایم مستوجب حد اعمال نمی‌شود که از جمله قائلین به این قول، فقهای شیعه هستند.

مرور زمان در کتب فقهی شیعه، فقط در جرم زنا مطرح شده است. از آن جمله می‌توان از کتب خلاف (طوسی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۴۰۲)، مبسوط (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۳)، شرایع (حلی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۱۴۰)، قواعد الاحکام (حلی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۵۳۲)، ایضاح الفوائد (فخرالمحققین، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۴۸۷)، تحریر الاحکام (حلی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۱۱)، مسالک الافهام (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۳۵۷)، جواهر الکلام (نجفی، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۳۰۶) و شرح لمعه (شهید ثانی، بی‌تا، ج ۹، ص ۵۶) و... نام برد.

در کتاب خلاف مسئله ۴۵ آمده است:

«إذا شهد أربعة بالزنا، قبلت شهادتهم سواء تقدم الزنا أم لم يتقدم. و به قال الشافعي و قال ابوحنيفة و أصحابه: اذ شهدوا بزنا قديم لم تقبل شهادتهم و قال أبو يوسف: جهدنا بأبي حنيفة أن يوقت في التقدم شيئاً فأبى و حكى الحسن بن زياد، و محمد عن أبي حنيفة: أنهم إذ شهدوا بعد سنة لم تجز» (طوسی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۴۰۱).

زمانی که چهار شاهد به زنا شهادت دهند، شهادت شان قبول می شود. چه زنا مشمول مرور زمان شده باشد یا نشده باشد، و این مطلب را شافعی گفته و ابوحنیفه و اصحابش می گویند هنگامی که شهادت به زنا قديم بدهند پذیرفته نمی شود و ابو یوسف گفت: کوشش کردیم که ابوحنیفه زمان تقدم را معین کند، ولی وی امتناع کرد و حکایت کرده حسن بن زیاد و محمد از ابوحنیفه که بعد از یک سال، حد مشمول مرور زمان می شود و شهادت پذیرفته نیست.

و در کتاب مبسوط آمده است:

«اذ شهد أربعة بالزنا قبلت شهادتهم سواء تقدم الزنا أم لم يتقدم و فيه خلاف و روی فی بعض أخبارنا أنهم ان شهدوا بعد ستة أشهر لم يسمع و إن كان الاقل قبلت» (همان، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۳).

هنگامی که چهار شاهد، به زنا شهادت دهند، شهادت پذیرفته می شود و فرقی ندارد زمانی از زنا گذشته باشد یا نگذشته باشد. در این مسئله، بین علما اختلاف وجود دارد و در برخی اخبار آمده است که اگر بعد از ۶ ماه شهادت بدهند، شهادت شان پذیرفته نمی شود، ولی اگر کمتر از ۶ ماه باشد پذیرفته می شود.

و در مسالک آمده است:

«ولا یقدح تقادم الزنا فی الشهادة اذا ثبت موجب الحد لم یسقط بتقادم عهده لأصالة البقاء. و الرواية بخلاف ذلك مطرحه و هی موافقة لقول بعض العامة. و یمکن حملها علی ما لو ظهر منه التوبة، كما تدل علیه رواية ابن أبی عمیر، عن جمیل مرسل» (شهید ثانی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۳۵۷). در صورتی که موجب حدی ثابت شود، با گذشت زمان ساقط نمی شود به دلیل اصالة البقا و روایتی که به خلاف این نقل شده است، کنار گذاشته می شود و این روایت، موافق برخی از عامه است و ممکن است حمل شود بر جایی که از زناکار توبه ظاهر شده باشد. همچنان که روایت مرسله ابن ابی عمیر بر این مطلب دلالت دارد.

و در جواهر الکلام نیز آمده است:

«ولا یقدح تقادم الزنا فی الشهادة علیه الموجبه لاقامة الحد لاطلاق الادله و فی بعض الاخبار ان زاد عن ستة اشهر لم یسمع و هو مطرح لقصوره عن تقييد الادله بالموافقة للعامة و غيرها أو محمول علی ما لو ظهر منه التوبة كما یومئ الیه مرسل ابن أبی عمیر عن جمیل عن أحدهما (ع)» (حرعاملی، ۱۴۱۶، باب ۶، باب حد، ح ۳). و فیهِ «قلت: و ان کان أمراً قریباً لم یقم علیه، قال: لو کان خمسة أشهر أو أقل و قد ظهر منه أمر جمیل لم یقم علیه الحد» (نجفی، بی تا، ج ۴۱، ص ۳۰۶). گذشت زمان، در شهادت بر زنا ضرری به اقامه حد نمی زند، به دلیل اطلاق ادله. در بعضی اخبار آمده است که اگر بیش از ۶ ماه از زنا بگذرد شهادت شنیده نمی شود. این روایت طرح می شود به خاطر قصورش از تقييد ادله حدود به خاطر موافقت با عامه و غیر آن، و یا حمل می شود بر جایی که از زناکار توبه ظاهر شده باشد؛ همچنان که روایت ابن ابی عمیر بر این مطلب دلالت دارد. و در آن روایت است که راوی گفته اگر چه

کاری باشد که به تازگی توبه کرده باشد، اقامه بر معصیت بر او نمی‌شود (یعنی توبه کرده)، فرمود اگر ۵ ماه یا کمتر باشد و از او کار خوب و نیک ظاهر شده باشد، اقامه حد بر او نمی‌شود.

در ایضاح الفوائد نیز آمده است: «لایق‌دح تقادم الزنا فی الشهادة» (حلی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۴۸۷). و در کتاب تحریر الاحکام (حلی، بی تا، ج ۲) در باب نکاح و قواعد الاحکام (علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۲) نیز در مورد مرور زمان بیان کرده است. آیت الله گلپایگانی رحمته الله علیه می‌فرماید: «دلیل ما بر عدم پذیرش مرور زمان، آیه ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ است؛ زیرا آیه شریفه، بین فور و تراخی فرق نگذاشته است. این آیه دلالت دارد که وقتی شهود را بیاورند، حد قذف بر آنان واجب نمی‌شود و هنگامی که حد قذف بر آنان واجب نشد، حد زنا بر مشهود علیه واجب می‌شود» (گلپایگانی، بی تا، ج ۹، ص ۲۳۲).

«مالکی و شافعی و حنبلی که هم‌نظر با امامیه در این مسئله هستند می‌گویند: شهادت در زنا و حد قذف و شرب خمر، پس از گذشت زمان طولانی از رخداد، پذیرفته است؛ زیرا حد بعد از شهادت، به صورت حقی جلوه‌گر می‌شود و تا زمانی که چیزی که حق را از بین ببرد نباشد، حد ساقط نمی‌شود و اینکه شهود تأخیر در اقامه شهادت کرده‌اند ممکن است به دلیل مانعی بوده که در وقت فاحشه نتوانسته‌اند شهادت دهند» (الجزیری، ۱۹۹۸، ج ۵، ص ۷۲-۷۳).

فاضل هندی در کشف اللثام می‌گوید: «لایق‌دح تقادم الزنا فی الشهادة...» مرور زمان، در قبول شهادت بر زنا ضرری نمی‌رساند، تا زمانی که توبه زانی آشکار نشده باشد به دلیل بقاء حد و عمومات، برخلاف ابی حنیفه. در بعضی از اخبار ما روایت شده است که اگر شهود بعد از شش ماه شهادت دهند، پذیرفته نمی‌شود. نتیجه اینکه با تتبع در آرای فقهای امامیه به دست می‌آید که آنها اعمال مرور زمان

را در حدود نفی کرده‌اند و اما دلیل عدم پذیرش مرور زمان در حدود را مواردی دانسته‌اند از جمله: اطلاق و عموم ادله حدود، اقتضای این را دارد که شامل همه مصادیق و افراد جرایم شود و با توجه به اینکه ادله شرعی، مقتضی دائمی بودن مجازات حدی است، پس در هر کجا که جرایم ثابت گردد باید مجازات نیز جاری گردد و مانعی برای اجرای حدود نیست؛ زیرا که مانع شرعی در آیات و روایات وجود ندارد، و اگر احتمال مانعی را بدهیم، یعنی مانع عقلی که حنفی‌ها به آن اشاره کرده‌اند، این احتمال مانع مشکوک است که با استصحاب بقاء حد که برخی فقها به عنوان دلیل ذکر کرده‌اند برداشته می‌شود. نتیجه اینکه، «مرور زمان از نظر شرعی در حدود قابل اجرا نیست»، اثبات می‌گردد. البته برخی، به ادله دیگری نیز تمسک کرده و آن اینکه قائل شده‌اند تفاوتی در اجرای حدود بین فور و تراخی نیست و یا اینکه حدود به زمان قریب تخصیص خورده نمی‌شود؛ همان طور که به این دلیل در شرح ارشاد اشاره شده است.

البته آنچه بیان شد مقتضای قواعد اولیه و اصول لفظیه می‌باشد؛ در عین حال طبق برخی از ادله، پذیرش مرور زمان اشکالی ندارد، مانند روایات فراوانی که بر اجرای فوری حد تأکید شده و مطلوب شارع، سرعت در اجرای حد است. بنابراین، اگر اجرای آن برای مدت زیادی به تأخیر افتد، ممکن است مطلوب شارع نباشد (به علت فوریت اجرای حد)، و از آنجا که فور و تراخی از امور عرفی است، اگر برای مدت زیادی به تعویق بیفتد، قابل اجرا نیست. البته ادله دیگری نیز که قبلاً به آن اشاره شد از جمله قاعده اعراض، برخی روایات و حفظ مصالح عمومی در حدود الهی و... می‌تواند مؤید مطلب باشد.

۲-۳. ادله قائلین به مرور زمان در تعزیرات

قبلاً بیان شد که کمیت و کیفیت تعزیر، زیر نظر حاکم شرع است و نظر او همان طور که در اجرای تعزیرات معتبر است، در عدم اجرای آن نیز معتبر است. در رابطه با مرور زمان در تعزیرات، شاید به علت عدم ابتلاء فقهای شیعه، در فقه شیعه سابقه‌ای ندارد، ولی این

بحث در فقه عامه مطرح بوده است. بعضی مرور زمان را در تعزیرات بی اثر دانسته اند (ابوزهرة، ۱۴۱۷، ص ۸) و لکن اکثریت عامه، مرور زمان را در تعزیرات پذیرفته و نظر مخالفان را بی دلیل و مخالف سیره دانسته اند و می گویند: «همان طور که ولی امر حق عفو در جرم تعزیری و مجازات آن را دارد، حق قبول مرور زمان را نیز دارا است» (عبدالعزیز، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۴۴۵).
در رابطه با پذیرش مرور زمان در تعزیرات، به دلایلی استناد شده است؛ از جمله: آیات شریفه که خداوند در قرآن می فرماید:

﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمٍ﴾؛
«اگر از گناهان کبیره ای که از آنها نهی شده اید اجتناب کنید، ما از گناهان دیگر شما صرف نظر می کنیم و به منزلگاهی گرامی داخلتان می سازیم.» (نساء: ۳۱).

در این آیه، مراد از «یکفر»، پوشاندن و از بین بردن آثار گناهان است. با توجه به این آیه می توان گفت که در غیر گناهان کبیره، مرور زمان که نوعی از تکفیر و پوشاندن و از بردن آثار جرایم است، مبنای قرآنی دارد. خداوند در آیه دیگر می فرماید:

﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى * الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾؛
«خداوند بدکاران را به کیفر می رساند و نیکوکاران را پاداش می دهد. آنان که از گناهان بزرگ و اعمال بسیار زشت دوری می کنند، مگر گناه صغیره ای از آنها سرزند، که مغفرت خداوند بسیار وسیع است» (نجم: ۳۲).

این آیه نیز مؤید مبحث مرور زمان است. کلمه «لمم» در آیه فوق به معنای جرایم صغیره، یعنی مجازات های تعزیری قابل حمل است و لمم گناه صغیره ای است که برای مدتی ترک شده باشد، گرچه برای لمم، معنای دیگری نیز بیان شده است (شفایی، ۱۳۴۵، ج ۲، ص ۲۲۱).

در تفسیر آیه فوق، روایاتی از امام صادق (ع) در اصول کافی نقل شده است که

می‌توان آن را حمل بر قاعدهٔ مرور زمان در مجازات‌های تعزیری کرد:

علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی، عن یونس عن اسحاق بن عمار قال
ابو عبد الله علیه السلام: ما من مؤمن إلا وله ذنب يهجره زماناً ثم يلم به و ذلك قول الله
عَزَّوَجَلَّ ﴿إِلَّا اللَّمَمَ﴾؛

هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه از برای او گناهی است که آن گناه را
زمانی ترک می‌کند، سپس به آن گناه روی می‌آورد و....

و عن ابن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن اسحاق بن عمار عن ابی عبد الله علیه السلام
قال: ما من ذنب إلا وقد طبع علیه عبد من يهجره الزمان ثم يلم به و هو قول الله
عَزَّوَجَلَّ ﴿الَّذِينَ يَحْتَبِئُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ...﴾

معنی روایات این است که اگر شخص مؤمنی، جرمی را برای مدتی ترک کند،
آن جرم از مصادیق آیه شریفه فوق خواهد بود و مشمول مرور زمان خواهد شد. این
برداشت، از کلمه «یهجره زماناً» که در هر دو روایت آمده، قابل استنباط است (ساریخانی،
۱۳۸۰، ص ۴۸).

نتیجه اینکه هم آیه و هم روایت، دلالت بر مرور زمان در تعزیرات دارد و در اینجا
به علت عدم سابقه بحث اجماع، محلی برای بحث ندارد. دلیل دیگری که می‌توان بر
پذیرش مرور زمان در مجازات‌های تعزیری بیان کرد، ماهیت تعزیر است؛ زیرا تعزیرات،
موکول به نظر حاکم و امام است و همه مذاهب و فقه‌های شیعه بر آن اتفاق نظر دارند.
پس اگر امام، مصلحت جامعه را در اجرای مجازات‌های تعزیری بداند، آن را اجرا
می‌کند و اگر مصلحت نداند، اجرای آن جایز نمی‌باشد. عمده دلیل فقه‌های امامیه،
ظاهر روایات است و باید گفت حاکم همان طور که طبق مصالح جامعه حکم به اجرا یا
عدم اجرای تعزیر می‌دهد، می‌تواند زمانی را برای رسیدگی و مجازات در جرایم تعزیری
نیز معین کند؛ زیرا همان طور که می‌تواند مجازات تعزیری را جاری نکند، به طریق
اولی می‌تواند به خاطر جلوگیری از تراکم پرونده‌ها و منع اختلال نظام قضایی و... جرم

تعزیری را مشمول مرور زمان قرار دهد. همچنین می‌توان از قاعده ملازمه استفاده کرد که از نظر شرع نیز مسئله مورد قبول است؛ زیرا با مانع شرعی مواجه نیستیم. براین اساس، حاکم است که باتوجه به ضرورت‌های اجتماعی حکم می‌دهد و پذیرش مرور زمان در تعزیرات، تأمین‌کننده مصالح اجتماعی است.

نتیجه‌گیری

آنچه که آغاز شد و آنچه که اینک پایان می‌پذیرد، گذری بود بر روند عینیت‌یابی عفو، مرور زمان، ... به عنوان عامل مؤثر در کیفر. تأکید اصلی در گرایش ما، تکیه بر اصالت انسانی است، توبه مجرم نشان از به سامان شدن رفتار آدمی و تعادل در روح و جسم فرد مرتکب، خواهد داشت و باید اشعار نمود که توبه به لحاظ تأثیر روان‌درمانی و بازگشت به سوی تعادل فردی و اجتماعی بدون تحمیل هزینه بر بودجه عمومی جامعه، مسلماً جایگاهی در جرم‌شناسی می‌تواند داشته باشد.

به عبارت دیگر ظهور ندامت داوطلبانه و انجام رفتارهایی که نشانگر صلاح و نیک‌اندیشی مجرم است زمینه مناسب را به منظور توقف جریان دادرسی جزایی فراهم می‌آورد و این نوع آرمان‌گرایی، منوط به آن خواهد بود که در متون قانونی با هدفمندی مدون و به دور از ابهام و اخلال به این مهم پرداخته شود و محاکم نیز قابلیت‌های ذهنی، علمی و فنی لازم را بیابند. وجود عفو، گام دیگری در تحقق عامل تربیت و تحول در مجرم است که از وجوه فلسفه مجازات است. و بر اساس دیدگاه اسلام، مجازات همواره امر ضروری نیست، بلکه مصادیق متعددی از آن قابلیت عفو و اغماض دارند و میزان آن طبق مصلحت فرد و جامعه، به وسیله حاکم فقیه عادل مشخص شود. البته باید گفت که مصالح مورد نظر در اعطای عفو در حقوق اسلام به یک یا چند مصلحت خلاصه نمی‌شود و با مراجعه به سیره و روش بزرگان می‌توان دریافت که مبانی عفو خصوصی در حقوق اسلام دارای جهات تربیتی و اصلاحی و یا حفظ مصالح فردی و اجتماعی است و در اصل قانون اساسی اصل عفو را حق ولی امر می‌داند؛ البته منوط

بر اینکه مخالف با نصوص شریعت نباشد و هدفش تحقق مصلحت عمومی باشد. نکته دیگر اینکه حاکم در جرایم حدود، قصاص و دیات، غالباً حق عفو ندارد، ولی چنانچه موجبات آن از طریق اقرار مجرم ثابت شده باشد، می‌تواند عفو کند و در جرایم تعزیری حق عفو را دارد.

در رابطه با مرور زمان می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- از آنجاکه یک حق است، پس فقط ذی حق در مرور زمان می‌تواند از آن استفاده یا اسقاط نماید و دادگاه نمی‌تواند مستقلاً به آن استناد کند.

- مراد از بحث در این نوشتار، مرور زمان کیفری است که به اقسام آن پرداخته شده است و می‌توان گفت مرور زمان کیفری به سه نوع تعقیب، حدود و اجرای حکم تقسیم می‌گردد که نتیجه سپری شدن هر یک از آنها به ترتیب، عدم امکان تعقیب، صدور و اجرای حکم است. از جمله مبانی ادعا شده برای آن، تحول شخصیت انسان، از بین رفتن دلایل جرم، ترس از مجازات، چشم‌پوشی دادسرا، اصلاح مجرم، فراموش شدن جرم و رعایت مصالح عمومی و اجتماعی است.

- روایاتی وجود دارد که دلالت بر زوال حق و عدم امکان مطالبه پس از گذشت زمان معینی دارد.

- می‌توان از اماره اعراض برای اثبات مرور زمان استفاده کرد؛ البته در مجازات‌های تعزیری و حکومتی. اما در جرائم مستوجب حد نمی‌توان از مرور زمان استفاده نمود. حکم حکومتی که متقوم به مصلحت اهم در مقام اجرا است و همچنین قاعده عقلی ضرورت حفظ نظام اجتماعی می‌توانند به عنوان مکمل قواعد اعراض، مبنای مشروعیت قاعده مرور زمان قرار گیرد.

مهم‌ترین دلیل بر مرور زمان در جرائم تعزیری این است که وقتی اصل تعزیر، به دست حاکم است. پس حاکم می‌تواند به جهت مرور زمان، تعزیر را متوقف کند.

فهرست منابع

۱. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (۱۴۱۰ق)، سرائر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۲. ابن البراج الطرابلسی، عبدالعزیز (۱۴۰۶ق)، المهذب، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۳. ابن رشد قرطبی، ابن الولید محمد بن احمد (۱۹۹۵م)، بدايه المجتهد و نهايه المقتصد، بیروت: دار ابن حزم.
۴. ابن زهره حلبی، حمزه بن علی حسینی (۱۴۱۷ق)، غنية النزوع الى علمی الاصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۵. ابن قدامه، ابو محمد عبدالله بن احمد (۱۴۰۴ق)، المغنی، بیروت: دار الفکر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۹۲م)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
۷. اردبیلی، محمد علی (۱۳۸۲ش)، حقوق جزای عمومی، خرمشهر، نشر میزان.
۸. آخوندی، محمود (۱۳۷۶ش)، آیین دادرسی کیفری، تهران: انتشارات سازمان چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. آشوری، محمد (۱۳۷۶ش)، آیین دادرسی کیفری، تهران: انتشارات سمت.
۱۰. ایمانی، عباس (بی تا)، فرهنگ اصطلاحات حقوق کیفری، تهران: آریان.
۱۱. تبریزی، جواد (۱۴۱۷ق)، أسس الحدود و التعزیرات، قم: مهر.
۱۲. جزیری، عبدالرحمن بن محمد (۱۹۹۸م)، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، وسائل الشیعه، قم: انتشارات آل البيت علیه السلام.
۱۴. حسنی، محمد نجیب (۱۹۷۳م)، شرح قانون العقوبات القسم العام، بیروت: انتشارات دار التهضه العربیه.
۱۵. حلی، ابی منصور حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۹ق)، قواعد الاحکام، چاپ مصر، افست قم.
۱۶. _____، (۱۴۱۷ق)، مختلف الشیعه فی الکلام الشرعی، طهران: مکتبه الاعلام الاسلامی.

۱۷. الحلی، جعفر بن حسن (۱۳۷۳ق)، شرایع الاسلام، قم: اسماعیلیان.
۱۸. الحلی، محمد بن الحسن (۱۳۹۱ق)، ایضاح الفوائد، قم: اسماعیلیان.
۱۹. الحلی، یحیی بن سعید (۱۴۰۶ق)، الجامع الشرایع، بیروت: دار الأضواء.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم (۱۹۷۶م)، مبانی تکمله المنهاج، نجف: مطبعة الاداب.
۲۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، لغت نامه، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن محمد بن مفضل (۱۴۰۴ق)، المفردات فی غریب القرآن، قم: دفتر نشر کتاب.
۲۳. رجایی، حسین (۱۳۸۴ش)، اختیار ولی فقیه در عفو محکومان، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما.
۲۴. الرغبی، القاضی فرید (۱۹۹۵م)، الموسوعة الجزائیة، بیروت: دار صادر.
۲۵. الزحیلی، وهبه بن مصطفى (۱۴۲۸ق)، الفقه الاسلامی و ادلته، بیروت: دارالفکر.
۲۶. زمخشری، ابی القاسم محمود (۱۴۱۷ق)، الکشاف، بیروت: دار المعرفه.
۲۷. زید بن عبدالکریم (۱۴۱۰ق)، العفو عن العقوبه فی الفقه الاسلامی، الرياض: دار العاصمة.
۲۸. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۱ق)، اللمعه الدمشقیة، تهران: انتشارات یلدا.
۲۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی (بی تا)، الروضة البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة، بیروت: دار العالم الاسلامی.
۳۰. شوکانی، محمد بن علی بن محمد (۱۴۱۴ق)، نیل الاوطار، قم: دار الحديث.
۳۱. طباطبائی، سید علی، (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۳. _____ (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: مرتضوی.
۳۴. _____ (۱۴۱۶)، کتاب الخلاف، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۳۵. _____ (بی تا)، الفهرست، نجف اشرف: المكتبة الرضویة.
۳۶. _____ (بی تا)، النهایة، قم: انتشارات قدس محمدی.
۳۷. الغامدی، عبدالله (۱۹۹۴)، اسباب سقوط العقوبه فی الفقه الاسلامی، مکه مکرمه: جامعه

ام القرى.

۳۸. قرشى، سيد على اكبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
۳۹. گيلانى شفتى، سيد محمد باقر (۱۴۲۷ق)، مقالة في تحقيق إقامة الحدود في هذه الأعصار، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.
۴۰. مدنى، سيد جلال الدين (۱۳۷۸)، آيين دادرسي كيفى، تهران: انتشارات پايدار.
۴۱. معلوف، لويس (بى تا)، المنجد فى اللغة و الاعلام، بيروت: دار المشرق.
۴۲. معين، محمد (۱۳۵۳)، فرهنگ معين، تهران: مؤسسه انتشارات امير كبير.
۴۳. مفيد، محمد بن نعمان (۱۴۱۰ق)، المقنعه فى الاصول و الفروع، قم: مؤسسه النشر الاسلامى التابعة لجامعه المدرسين.
۴۴. مكارم شيرازى، ناصر (۱۴۱۸ق)، انوار الفقاهه (كتاب الحدود و التعزيرات)، قم: مدرسه الامام على بن ابى طالب عليه السلام.
۴۵. مهدوى، ابراهيم (۱۳۳۶ش)، «در اطراف مرور زمان»، مجله كانون وكلا سال نهم، ش ۱.
۴۶. مهرپور، حسين، (۱۳۶۵ش)، مجموعه نظريات شوراي نگهبان، (دوره اول از تير ۵۹ تا تير ۱۳۶۵)، بى جا: بى نا.
۴۷. موسوى اردبيلى، سيد عبد الكريم (۱۴۲۷ق)، فقه الحدود و التعزيرات، قم: مؤسسه النشر لجامعة المفيد.
۴۸. نبراوى، نبيل عبد الصبور (۱۴۱۶ق)، سقوط الحق فى العقاب، قاهره: دار الفكر العربى.
۴۹. نجفى، محمد حسن (بى تا)، جواهر الكلام، بيروت: دار احياء التراث العربى.
۵۰. هاشمى شاهرودى، سيد محمود (۱۳۸۷)، بايسته هاى فقه جزا، تهران: نشر ميزان.



پروہشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی