

جستاری درباره تأخیر در اجرای حد

رحیم نوبهار^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۳/۰۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۰۳/۰۵)

چکیده

برابر روایات، تأخیر در اجرای حد روا نیست. این روایات اغلب ناظر به حدود اصطلاحی تفسیر و تعبیر شده‌اند. این مقاله با واکاوی مضمون این روایات، آنها را به مطلق کیفرهای لازم‌الاجرا ناظر دانسته است. در واقع، لزوم اجرای متعارف کیفر پس از اثبات نهایی جرم، به حدود اصطلاحی اختصاص ندارد. باید همه مجازات‌ها را با رعایت اصل قطعیت کیفر اجرا کرد. به همین ترتیب در چارچوب رعایت اصل قطعیت اجرای کیفر مانعی ندارد که مصلحت، تأخیر اجرای کیفر را تجویز یا ایجاب کند. این مصالح به مواردی اختصاص ندارد که در نصوص برشمرده شده‌اند. مهم این است که تأخیر در اجرای کیفر، مصداق تزییع و ابطال حد و اهمال در اجرای آن نباشد. پس حد و تعزیر از جنبه تأخیر در اجرا با یکدیگر تفاوت ندارند. مقاله همچنین دامنه حکم عدم جواز تأخیر حد و تأخیر در فرض اجتماع مجازات‌ها را واکاوی کرده است.

واژه‌های کلیدی: اصل قطعیت اجرای مجازات، تأخیر در اجرای مجازات، تعزیر، حد.

Email: r-nobahar@sbu.ac.ir

۱. عضو هیأت علمی دانشکده حقوق - دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

بسیاری از متون فقهی امامیه عدم جواز تأخیر در اجرای حد را از احکام اختصاصی حدود به‌شمار آورده‌اند. این تفاوت میان حد و تعزیر، خود یکی دیگر از اسباب جدایی حد از تعزیر قلمداد می‌شود. این نظریه به ظاهر روایات مستند است.

در حقوق جزای عرفی هم، عدم جواز تأخیر در اجرای کیفر، اصل پذیرفته‌شده‌ای است. مجازات‌ها برای کارآمدی باید به‌طور قطعی اجرا شوند. با این حال در فقه جزایی اسلام دو نکته، واکاوی این مبحث را ضروری کرده است: نخست اینکه آیا عدم جواز تأخیر در اجرای کیفر به حدود اصطلاحی اختصاص دارد؟ با لحاظ این واقعیت که همه جرایم حدی لزوماً از همه جرایم تعزیری مهم‌تر نیستند، آیا در تعزیرات صرفاً از آن‌روی که تعزیرند، هر گونه تأخیر و درنگی رواست؟ به‌ویژه با توجه به اینکه حتی از چشم‌انداز دینی هم در میان تعزیرات، جرایم مهمی وجود دارند، آیا می‌توان هر گونه تأخیر در اجرای تعزیر را پذیرفت؟

دوم اینکه در نظام‌های عرفی گونه‌هایی از تأخیرهای معقول و متعارف حتی پس از اثبات جرم به لحاظ مراعات مصلحت یا دفع مفسده مهمی پذیرفته می‌شود. برخی از این تأخیرات دارای وجه انسانی و احترام به حقوق محکوم است. آیا در فقه کیفری اسلام این دست مصالح و مفاصد نادیده انگاشته شده است و کیفر باید پس از اثبات جرم، بی‌درنگ اجرا شود یا آنکه تأخیرهای حکیمانه و مصلحت‌آمیز از جمله تأخیر به استناد جهات انسانی، مجوز تأخیر حد است؟ اگر این‌گونه مصالح مجوز تأخیر در اجرای حد باشند، آیا آنها به مواردی محدود می‌شوند که صریحاً در متون دینی ذکر شده‌اند؛ یا آنکه مصالح نوپیدا نیز مجوز تأخیر اجرای حدند؟

قانون‌های جزایی پس از پیروزی انقلاب اسلامی معمولاً به‌نوعی از این آموزه فقهی اجرای فوری حد اثر پذیرفته‌اند. ماده ۸۰ قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰ تأکید می‌کرد که حد زنا جز در مواردی که به‌موجب همان قانون استثنا شده بود، باید فوری جاری شود. قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ نیز حساسیت خود را نسبت به تأخیر در اجرای حد ابراز کرده است. ماده ۱۳۵ این قانون از اصل عدم تأخیر در اجرای حد همچون یک قاعده حکایت می‌کند؛ تا جایی که حتی در فرض تراحم اجرای حد با تعزیر حق الناسی نیز اجرای حد را مقدم دانسته است.^۱ پس همچنان اعتقاد بر این است که در اجرای حد

۱. ماده ۱۳۵ ق.م.ا: در تعدد جرایم موجب حد و تعزیر و نیز جرایم موجب قصاص و تعزیر مجازات‌ها جمع و ابتدا حد یا قصاص اجرا می‌شود مگر حد یا قصاص، سالب حیات و تعزیر، حق الناس یا تعزیر معین شرعی باشد و موجب تأخیر اجرای حد نیز نشود که در این صورت ابتدا تعزیر اجرا می‌گردد.

باید دقت و سخت‌گیری‌های خاصی به کار بسته شود. برخی نویسندگان هم همسو با دیدگاه‌های رایج، حتی عدم جواز تأخیر در اجرای حد را از قواعد باب حدود برشمرده‌اند (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۷: ۲۳۵).

در مقاله با روش تحلیلی به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهیم که: مقصود از ناروایی تأخیر در اجرای حد چیست؟ آیا ادله کافی این حکم را پشتیبانی می‌کنند؟ آیا عدم جواز تأخیر به حدود مصطلح اختصاص دارند؟ فلسفه و دامنه حکم عدم جواز تأخیر چیست؟ آیا مصالحی که تأخیر در اجرای حد را تجویز یا ایجاب می‌کند، به موارد منصوص محدودند یا هر مصلحت مهمی شاید مجوز تأخیر باشد؟

آنچه بر اهمیت رسیدگی به این پرسش‌ها می‌افزاید این است که عدم جواز تأخیر حد گاه به این معنا تفسیر و تعبیر شده است که نهادهایی مانند تعلیق و تعویق مجازات در حدود راه پیدا نمی‌کند. بنابراین واکاوی مستندات حکم به عدم جواز تأخیر و نیز فهم دامنه معنایی نصوص مربوط و اینکه آیا آنها واقعاً بر چنین مطالبی دلالت دارند یا خیر، مهم‌تر می‌شود.

۱. معنای تأخیر در اجرای حد

مقصود از تأخیر در اجرای حد (که در متون دینی از آن نهی شده است) تأخیر در اجرای حد پس از اثبات قضایی جرم است. تعجیل در حکمی که هنوز همه مراحل اثبات قضایی خود را طی نکرده، بی‌معناست. پس ادله تسریع در اجرای کیفر هرگز بر عجله در فرایند رسیدگی دلالت ندارد. به این مطلب در برخی روایات مربوط هم تصریح شده است. زیرا از اجرای حد پس از حتمی شدن آن سخن گفته‌اند (النوری، ۱۴۰۷، ج ۱۸: ۲۷، روایت ۲).

عدم اجرای حد در صورت نبود شرایط لازم برای اجرا، مصداق تأخیر نیست؛ مثلاً انتظار برای حضور شهود در مواردی که حضور آنها شرط است، یا تأخیر برای حضور شاهدان و ناظران اجرای حد، مصداق تأخیر نکوهیده نیست؛ زیرا بنا به فرض، شرط اجرای حد هنوز محقق نشده است. بنابراین برشمردن این موارد از موارد جواز تأخیر حد، مسامحه‌آمیز است.

تأخیر با تعطیل و تضييع حد که در روایات دیگری از آن نهی شده، متفاوت است. گونه‌هایی از تأخیر البته شاید مایه تضييع و بی‌اثری کیفر شود. به دلیل همین ارتباط، گاه فقیهان از حرمت چنان تأخیری سخن گفته‌اند که موجب تعطیل حد باشد (النجفی، ۱۴۰۵، ج ۴۱: ۳۹۵).

در همه نظام‌های عرفی بر عدم درنگ و تأخیر بلاوجه در اجرای کیفر به این معنا تأکید می‌شود. بخشی از مقاصد و اهداف مجازات با اجرای قاطع و به‌موقع کیفر دست‌یافتنی هستند. از چشم‌انداز فلسفی و حقوقی نیز از جهات گوناگون «عدالت» با «زمان» پیوند دارد. به‌ویژه زیاندیدگان از جرم انتظار دارند که نظام عدالت کیفری در زمان مناسبی بزحکار را تنبیه کند. به نظر آنان گونه‌هایی از تأخیر شاید مصداق بی‌توجهی نظام عدالت به حقوق و خواست آنان باشد. در جرایم عمومی هم گاه نوعی انتظار عمومی برای اجرای سریع کیفر وجود دارد. گاه البته این انتظار برخاسته از هیجان و احساسات است؛ اما گاه مبنای معقول و عقلانی دارد. از چشم‌انداز اهداف مجازات‌ها نیز گاه تأخیر بی‌اندازه، شاید کیفر را به‌لحاظ فواید اجتماعی بی‌اثر کند.

۲. دلایل لزوم اجرای فوری حد

۱.۲. قرآن مجید و اجرای فوری حد

در قرآن مجید صریحاً درباره تأخیر در اجرای حد مطلبی دیده نمی‌شود. قرآن مجید تنها حکم اجرای برخی مجازات‌های حدی را ذکر کرده است. حکم به اجرای برخی از این حدود مانند حد زنا، قذف و سرقت ساختار امری دارد. برای وجوب تعجیل و فور در اجرای حد ممکن است به لزوم فوری بودن امتثال امر استناد شود. می‌دانیم که برخی اصولیان برآنند که لازمه عقلی هر امر و فرمانی، امتثال فوری آن است. البته این مبنا طرفداران کمی دارد. رأی موافق با تحقیق که بیشتر دانشمندان اصولی می‌پذیرند، این است که امر عقلاً بر لزوم طبیعت و ماهیتی دلالت دارد که به آن امر شده است؛ اما درباره اینکه مأمور به باید فوراً یا با تأخیر تحقق پیدا کند، ساکت است.

با این حال برای اثبات لزوم اجرای فوری حد به این دلیل استناد نشده است. پیداست که این دلیل از اثبات لزوم فوری بودن اجرای حد ناتوان خواهد بود؛ زیرا این دلیل، اعم از مدعی است و بر فرض صحت، فوریت را نه‌تنها در حدود که در تعزیرات هم اثبات می‌کند؛ به‌ویژه در تعزیرات منصوص که همچون حدود دارای امر شرعی هستند؛ حال آنکه به لزوم اجرای فوری کیفر تعزیری فتوا داده نشده است. پس استناد به دلیل فوریت به‌نوعی نفی اختصاص آن به حدود محسوب می‌شود.

حتی بر این مبنا که مراعات فور، جزو مدلول لفظی یا عقلی ساختار امر باشد، فور را باید به فور عرفی تفسیر و تعبیر کرد. فوریت در هر کاری بسته به مورد تفاوت می‌کند؛

بنابراین بعید است که بر این مبنا بتوان لزوم تسریع در اجرای حد به معنای خاص را اثبات کرد. پس آیاتی که کیفر جرایم حدی را بیان می‌کنند از بیان فور ساکنند. قرآن مجید همچنین یکی از اوصاف مؤمنان را محافظت بر حدود الهی برشمرده است (توبه: ۱۱۲). اگر این آیه آن گونه که از برخی روایات هم برمی‌آید (الطوسی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۳۱۳) به حدود هم ناظر باشد، حداکثر مدلول آیه آن است که حد را نباید تضییع کرد، اما آیه شریفه بر مسئله سرعت یا فوریت در اجرا دلالتی ندارد. اگر نگوییم محافظت بر امری آن قدر که بر دقت و تأمل دلالت التزامی دارد، بر سرعت و شتاب دلالت ندارد. پس از ظاهر آیات قرآن مجید نکته خاصی درباره لزوم تسریع غیرمتعارف در اجرای کیفر - حد باشد، یا تعزیر - استفاده نمی‌شود.

۲.۲. سنت و تأخیر در اجرای حد

در روایاتی با بیانهایی به ظاهر تأکیدآمیز، مستقیم یا غیرمستقیم بر اجرای فوری حدود تأکید شده است. در ادامه این روایات را بررسی می‌کنیم.

۱.۲.۲. روایت سکونی

از جمله مستندات عدم جواز تأخیر در اجرای حد، روایت نوفلی از سکونی از امام صادق (ع) است. برابر این روایت:

«سه نفر به زناى مردی گواهی دادند؛ امیرالمؤمنین (ع) فرمود: نفر چهارم کجاست؟ گفتند: به‌زودی می‌آید. امیرالمؤمنین (ع) فرمود: آنها را حد بزنید؛ در حدود حتی مهلت یک‌ساعته هم نیست» (الکلینی، ۱۳۸۷، ج ۷: ۲۱۰).

قریب به این مضمون، روایات دیگری هم وجود دارد که احتمالاً ناظر به همین قضیه‌اند (الکلینی، ۱۳۸۷، ج ۷: ۲۱۰). بعید است در این زمینه رخدادهای متعددی وجود داشته و هر حدیث ناظر به واقعه جداگانه‌ای باشد.

از مناقشات سندی روایت سکونی که بگذریم، این پرسش مطرح می‌شود که برابر متن روایت، کسی که گواهان علیه او شهادت داده‌اند، خواستار اجرای قذف نشده است. به حکم روایات، اجرای حدود در حقوق الناس به درخواست شاکی خصوصی وابسته است (الحرالعاملی، ۱۴۰۱، ج ۱۸: ۳۴۴). فقیهان هم به مضمون این روایات فتوا داده‌اند (الحلی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۱۴۵؛ ج ۳: ۵۲۱).

در برخی نقل‌های این روایت به‌جای حدّوهم، خذوهم آمده است (النوری، ۱۴۰۷، ج ۱۸: ۲۷) در این‌صورت، معنای روایت این خواهد بود که: شاهدان را بگیرید؛ یعنی آنان را حبس کنید.

البته در متن حدیث تصریح نشده که بر شاهدان حد اجرا شده است. این احتمال منتفی نیست که بیان امام (ع) خطاب تهدیدگونه‌ای باشد. خطاب‌هایی که به ظاهر امر و فرمانند اما در واقع، تهدیدند کم نیست. حتی تهدید گاه یکی از معانی صیغه امر به‌شمار آمده است (عاملی، ۱۳۶۲: ۴۸). شاید امام (ع) با این بیان در صدد آموزش پرهیز از گواهی دادن در منافیات عفت به مردم بوده‌اند، تا لزوم سرعت در اجرای حد. برابر انبوهی از آموزه‌های اسلامی در این‌گونه موارد هرگاه شاکی خصوصی وجود نداشته باشد، بر تستر و پرده‌پوشی تأکید شده است، نه تلاش برای اثبات جرم از طریق حضور در دادگاه و ادای گواهی.

به‌علاوه روایت متضمن مطالب خلاف اصلی است. فرض کنیم چهار نفر انسان عادل، قصد حضور در دادگاه برای ادای گواهی داشته‌اند؛ معقول نیست اگر به‌دلیل حادثه‌ای یکی از گواهان حضور نیافت، بر سه گواه دیگر بی‌درنگ حد اجرا شود. شاید همه شاهد به وقوع عمل یقین داشته‌اند و برای نفر چهارم، مشکلی پیش‌بینی نشده به‌وجود آمده است. به‌ویژه اینکه بنا بر رأی در حقوق‌الله گواهی دادن از باب امر به معروف و نهی از منکر واجب است. برابر این رأی، شهادت داوطلبانه و بدون تقاضای کسی، معتبر و حتی واجب است (النجفی، ۱۴۰۵، ج ۴۱: ۱۰۷). چگونه می‌توان کسی را که برای انجام دادن وظیفه اقدام کرده است، به کیفر سنگین قذف محکوم کرد؟ همچنین می‌توان پرسید: آیا قاضی وظیفه ندارد، پیش از استماع اولین گواهی، از حضور یقیناً گواهان اطمینان حاصل کند؟ درست است که از راه‌های گوناگون باید مردم را آموزش داد تا برای ادای گواهی در چنین مواردی به آسانی در دادگاه حاضر نشوند، ضرورتی ندارد این آموزش از راه اجرای حد بر آنها باشد. در اجرای حد و مجازات حتی بر بی‌پروایان، در هر حال نباید جانب احتیاط را از دست داد.

برخی فقیهان با اشاره به این اشکال‌ها و پاره دیگری از اشکال‌های محتوایی روایت سکونی، آن را نوعی اجتهاد در برابر نص دانسته‌اند (منتظری، بی‌تا: ۵۴). اما واقعیت این است که در مقام استنباط از این حدیث که سند بی‌اشکالی هم ندارد، نمی‌توان از دیگر اصول و قواعد که برخی از آنها از متون معتبر استنباط شده‌اند چشم‌پوشید. حتی بر

فرض صحت روایت، انبوهی از شواهد و قراین با این پرونده قضایی همراه بوده است که اکنون در اختیار ما نیست. ما ویژگی‌های افراد حاضر در این پرونده و میزان آگاهی آنان به امکان اقامه گواهی و انگیزه‌های آنان برای حضور در دادگاه را نمی‌دانیم. با این لحاظ به این حدیث نمی‌توان نص اطلاق کرد. تنها با استناد به بیان امام (ع) در جریان یک قضاوت و داوری نمی‌توان حکم عامی برای همه حدود صادر کرد و سخت‌گیرانه هرگونه تأخیر در اجرای حد را ناروا شمرد.

افزون بر این، مضمون روایت مذکور با روایت اسماعیل بن خراش هم در تعارض است. در این روایت به نقل از زراره می‌خوانیم که: شهادت شهود به‌طور متفرق پذیرفته می‌شود، اما اگر سه نفر شهادت داده باشند، شهادت نفر چهارم پس از آن هم پذیرفته می‌شود (الحر العاملی، ۱۴۰۱، ج ۱۸: ۳۰۳). هرچند سند این روایت اعتمادپذیر نیست. آنچه التزام به ظاهر روایت سکونی را دشوارتر می‌کند این است که برابر روایات موجود، حد به دلیل مصالح گوناگونی مانند بیماری بزهکار به تأخیر افتاده است (الحر العاملی، ۱۴۰۱، ج ۱۸: ۳۲۰). از یک سو لحن روایت سکونی که تأخیر در حد را نفی می‌کند، بسیار تأکیدآمیز و تخصیص‌نابردار است؛ واژه ساعت نکره در سیاق نفی است و افاده عموم می‌کند. مقصود از واژه ساعت در عرف آن روز، هر واحد زمانی که باشد نشان از آن دارد که در اجرای حد کمترین تأخیری روا نیست. این بیان بسیار تأکیدآمیز است. این در حالی خواهد بود که مضمون آن با موارد شایان توجهی از تأخیر در متون دینی تخصیص خورده است؛ برای نمونه تأخیر در اجرای حد بر بیمار تا زمان بهبودی او؛ تأخیر در اجرای حد بر کسی که در سرزمین دشمنان اسلام مرتکب عمل مستوجب حد شده است؛ تأخیر در اجرای حد بر زن حامله و شیرده، زن مستحاضه و تأخیر برای حضور شاهدان اجرای حد. اگر بر آن باشیم که موارد جواز تأخیر به آنچه محدود نیست که در نصوص ذکر شده‌اند و دامنه تخصیص آن بسی گسترده‌تر می‌شود. این اندازه تخصیص، بی‌شک از اعتبار این روایت می‌کاهد؛ نه به این دلیل که عام مخصّص در افراد باقی‌مانده ظهور ندارد؛ بلکه از آن روی که نمی‌توان پذیرفت لحن روایتی، هم در مقام بیان حکم کلی و به ظاهر تخصیص‌ناپذیر باشد و هم تا این اندازه دچار تخصیص شده باشد. به‌هر حال این وضعیت، عموم روایت را متزلزل می‌کند.

در مجموع بر فرض که مضمون روایت در خصوص مورد آنکه ظاهراً شهادت ناتمام به زنای به تراضی است (و سیاست شرع اقدس ترغیب به پرده‌پوشی و عدم شهادت

است) پذیرفته شود، نمی‌توان حکمی کلی و ناظر به همه حدود از آن استنباط کرد.

۲.۲.۲. مرسله صدوق

در مرسله صدوق از امیرمؤمنان (ع) نقل شده است که:

«اگر در اجرای حد اما و اگر راه پیدا کند، حد، تعطیل می‌شود» (الصدوق، ۱۴۰۴، ج ۴: ۵۰، روایت ۵۰۷۱).

اما و اگر را می‌توان به درنگ و تأخیر تفسیر و تعبیر کرد. مقصود از اما و اگر هر چه باشد، روشن نیست که حد در این روایت به معنای حد اصطلاحی باشد. مضمون روایت بیشتر ناظر است به سرزنش الغاگرایی و سستی و اهمال در اجرای مجازات‌ها، به گونه‌ای که به تعطیل کیفر بینجامد و اصل قطعیت کیفر را مخدوش کند. لحن روایت، هر تأخیر مصلحت‌آمیزی را نفی نمی‌کند، بلکه مقصود چنان تردید و درنگی است که سرانجام مایه تعطیلی اجرای مجازات شود.

حتی احتمال دارد که حدیث به نوعی بیانگر مضمون قاعده درء و تأکید بر این نکته باشد که حد را تنها می‌توان در صورت قطعی بودن و فقدان هرگونه شبهه اجرا کرد. اگر در استحقاق مجرم برای مجازات اما و اگری باشد، باید حد را تعطیل کرد. در واقع، مقصود از تعطیل در این روایت همان دفع به معنای عدم اجراست. هرچند این احتمال بعید است؛ زیرا تعطیل حد در روایات اغلب متضمن معنایی منفی است. گاه تعطیل حد از نشانه‌های نامناسب آخرالزمان به شمار آمده است (الحر العاملی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۵۱۶). گاه نیز آن گونه که در خطبه منسوب به امام حسین (ع) در توصیف حکومت اموی آمده، از ویژگی‌های آن نظام فاسد برشمرده شده است (المجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۴: ۳۸۲).

جدا از این نکات، روشن نیست که حد در دو روایت پیشین به معنای حدود اصطلاحی باشد. ابهام در واژه حد مانع از این تعیین و تعیین است. ضمن اینکه می‌توان پرسید: «حد» دارای کدام ویژگی است که تأخیر در اجرای آنها نارواست، ولی تعزیرات را می‌توان با تأخیر اجرا کرد؟ حد و تعزیر را خواه از چشم‌انداز اجتماعی نگاه کنیم یا از دید الهی و دینی، از این جنبه متفاوت به نظر نمی‌رسند. ما تعزیراتی را سراغ داریم که ناظر به محرمات شرعی هستند و لزوماً از حدود اصطلاحی کم‌ارج‌تر نیستند. از چشم‌انداز آثار اجتماعی هم، جرم‌انگاری پاره‌ای اعمال و کیفرگذاری برای آنها به منظور حفظ کیان جامعه یا پاسداری از ارزش‌ها و مصالح ضروری است. بنابراین هرگاه جرمی - حد باشد یا تعزیر- اثبات شده باشد، مجازات باید در فرصت مناسب و مقتضی اجرا شود.

۲.۲.۲. مضمرة سماعه

در مضمرة سماعه، تعزیر، حدی که وقت ندارد (حداً لیس له وقت) نامیده می‌شود. در این روایت آمده است که:

گواهان به ناحق به حدی که وقت ندارد، محکوم می‌شوند؛ و این به نظر امام بستگی دارد (الکلینی، ۱۳۸۷، ج ۷: ۲۴۳، روایت ۱۶).

ممکن است با تکیه بر مفهوم این تعبیر که درباره تعزیر است، حد به مجازات دارای وقت، تفسیر و تعبیر شود. به این معنا که وقت حد، مشخص و معین است و باید بی‌درنگ اجرا شود.

اما در این تعبیر، مقصود از وقت، نه زمان که اندازه است. بنابراین نمی‌توان به مفهوم این تعبیر برای اثبات موقت بودن، یعنی فوری بودن اجرای حد استناد کرد. وقت در اصل به معنای حد و غایت زمانی یا مکانی (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۶: ۱۳۱، ماده وقت) و هم به معنای زمان معلوم و معین است. امر موقوف یعنی امر محدود. لغت‌شناسان برای بیان استعمال وقت در معنای تعیین، به سخن معروف ابن‌عباس هم تمسک کرده‌اند که گفته است: «پیامبر (ص) برای شرب خمر، حدی تعیین نکرد» (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۵: ۳۶۱، ماده وقت) پس حدی که وقت ندارد، یعنی عقوبتی که برخلاف حد، اندازه معین ندارد.

۲.۲.۴. مضمون ادله جواز یا وجوب تأخیر در موارد خاص

برابر روایات، تأخیر در اجرای حد در مواردی جایز است. شاید گفته شود: این روایات به‌طور ضمنی دلالت دارند بر اینکه اصل بر اجرای فوری و بی‌درنگ حدود است و مواردی که استثنا شده از شمول قاعده و اصل لزوم تسریع خارج شده‌اند. در واقع تصریح به جواز تأخیر در موارد معین ضمناً به معنای آن است که لزوم تعجیل در دیگر موارد، مفروض و مسلم بوده است.

این استدلال ناتمام است؛ ادله‌ای که بر جواز یا لزوم تأخیر دلالت می‌کند، حداکثر بر لزوم اجرای حد پس از رفع مانع دلالت دارند، نه بر لزوم فوریت در صورت فقدان مانع یا حتی پس از رفع مانع. مگر اینکه گفته شود: ارتکاز اهل شرع زیر تأثیر تعالیم معصومان (ع) این بوده است که مجازات باید بی‌درنگ اجرا شود و موارد جواز تأخیر، استثنایی بر همین ارتکاز شرعی است. اما اثبات وجود چنین ارتکازی خود جای تردید و تأمل دارد.

۲.۲.۵. روایات نهی از تعطیل حد

در روایتی از تعطیل و تزییع حد نهی شده است (برای نمونه نک: الکلینی، ۱۳۸۷، ج ۷: ۱۹۲). فقها با استناد به همین روایات، تعطیل و عدم اجرای حد را حرام دانسته‌اند (النراقی، ۱۴۱۷: ۵۵۴). این روایات، مستند شمار شایان توجهی از احکام مهم جزایی دیگر هم قرار گرفته است. گاه استدلال می‌شود که ادله حرمت تعطیل حد، بر حرمت تأخیر در اجرای حد هم دلالت می‌کند (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۷۹). از این بالاتر ادعا شده است که تأخیر و امهال، مصداق تعطیل است (همان) یا اینکه تأخیر حد آن را در معرض سقوط قرار می‌دهد (الطباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۶: ۵۰).

نمی‌توان پذیرفت که تأخیر لزوماً مصداق تعطیل است. برعکس، می‌توان مواردی را تصور کرد که تسریع در اجرای حد سبب تزییع آن شود و تأخیر، سبب اجرای هدفمند و بهینه آن باشد. اجرای حد بر بزهکاری که نمی‌تواند مجازات و سرزنش ناشی از آن را درک کند، نوعی تزییع حد است؛ حال آنکه تأخیر حد تا زمانی که مجرم، توانایی درک سرزنش و رنج ناشی از کیفر را داشته باشد، مصداق اجرای درست حد است؛ مانند تأخیر اجرای حد بر شرابخواری که هنوز توانایی درک سرزنش حاصل از اجرای مجازات را ندارد. نیز نمی‌توان پذیرفت که ادله حرمت تعطیل حد بر حرمت تأخیر هم دلالت دارد؛ این دو عنوان از نظر مفهومی متغایرنند و هر تأخیری مصداق تعطیل نیست.

۲.۲.۶. ادله نهی از کفالت در حد

در روایت سکونی (الحر العاملی، ۱۴۰۱، ج ۱۸: ۳۳۳)، مرسله صدوق (الصدوق، ۱۳۸۷، ج ۴: ۷۴، حدیث ۵۱۴۶) و روایت اصبغ (الصدوق، ۱۴۰۴، ج ۳: ۹۵) از کفالت در حد نهی شده است. این روایات هم گاه به عدم جواز تأخیر در اجرای حد و نهی از تعطیل آن تفسیر و تعبیر شده‌اند (الطباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۶: ۲۴). در واقع، نهی از کفالت در حد به معنای آن است که نباید از محکوم کفالت را پذیرفت؛ بلکه باید بی‌درنگ مجازات را اجرا کرد.

این استدلال تمام نیست؛ زیرا فلسفه نهی از کفالت در حد روشن نیست. در روایات فلسفه خاصی برای نهی از کفالت ذکر نشده است. شاید علت نهی از کفالت، اجرای سریع و فوری حد باشد؛ بر پایه این تفسیر، علت منع آن است که پس از اثبات قضایی جرم حدی (در صورتی که مقصود از حد در روایت، حدود اصطلاحی باشد) مجازات باید بی‌درنگ اجرا شود تا از تأخیر اجرای حد و تعطیل آن پیشگیری شده باشد (الطباطبایی

الحائری، ۱۴۱۸، ج ۱۶: ۲۴). اما این تنها تفسیر ممکن از روایات مربوط نیست؛ می‌توان نهدی از کفالت را همسو با اصل تخفیف و تسهیل در اجرای حدود نیز تفسیر و تعبیر کرد. به این معنا که در اجرای حدود نباید سخت‌گیری کرد، حال آنکه کفیل گرفتن برای تکمیل ادله علیه متهم، نوعی سخت‌گیری است که با وضع حدود منافات دارد؛ زیرا بنای حدود بر تخفیف و آسان‌گیری است (السرخسی، بی‌تا، ج ۲۰: ۱۰۴). بر مبنای این تفسیر، دادرس باید ادله موجود علیه متهم را به‌سرعت ارزیابی کند؛ هرگاه ادله برای اثبات مجرمیت کافی بود، او را محکوم و در غیر این صورت آزاد کند. نمی‌توان برای تحصیل و تکمیل ادله علیه متهم از او خواست تا کسی را کفیل کند. این تکلیفی زائد و بر خلاف فرض براءت و بی‌گناهی متهم و موجب ضرر وی است. اینکه در برخی روایات، نهدی از سوگند در حد، در کنار نهدی از کفالت قرار گرفته است (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴: ۷۴، حدیث ۵۱۴۶) این تفسیر و تعبیر را تأیید می‌کند. هرچند ذکر شفاعت در همین حدیث چه بسا معنای اول را تأیید کند. ضمن اینکه روشن نیست که آن‌گونه که شیخ صدوق گزارش کرده است نهدی از شفاعت، کفالت و عدم جریان سوگند در حد، در یک روایت بیان شده باشد. شاید در این زمینه روایات متعددی وجود داشته و شیخ صدوق آنها را در قالب یک روایت گرد آورده است؛ به‌ویژه اینکه عادت او حذف یا تلخیص اسناد حدیث بوده است (برای مطالعه بحثی درباره روش‌شناسی نقل شیخ صدوق نک: الطباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۷۴).

گاه گفته می‌شود که راز عدم جواز کفالت در حد، آن بوده که فایده کفالت این است که در صورت استنکاف مکفول‌له بتوان حق را از کفیل استیفا کرد و این در باب حدود ممکن نیست؛ زیرا نمی‌توان کسی را در برابر گناه دیگری مسئول شناخت. بلی این امر در اموال شدنی است؛ از همین‌روی کفالت در دعوی قتل راه پیدا نمی‌کند؛ اما کفالت در دعوایی با موضوع دیه صحیح است (نک: السرخسی، بی‌تا، ج ۲۰: ۱۰۲؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۷۸-۷۹) بر این مبنا تفاوتی میان حد و تعزیر نیست؛ زیرا این ملاک در حد و تعزیر یکسان است (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۷۸-۷۹).

بر پایه این تفسیر، احادیث نهدی از کفالت به لغویت کفالت در امور جزایی اشاره دارد. در این صورت، احادیث مذکور به لغویت کفالت ارشاد می‌کند، یا حداکثر بر عدم صحت کفالت در دعوی جزایی دلالت دارد و در هر حال از بیان حکم تأخیر ساکت است. در هر حال با توجه به تفسیرهای گوناگون درباره چرایی ممنوعیت کفالت در حد یا مطلق

مجازات‌ها، نمی‌توان این روایات را مستند حکم به حرمت تأخیر در اجرای حد یا مطلق مجازات قرار داد؛ این استدلال بر یک تنقیح مناط مشکوک و محتمل مبتنی است؛ چیزی که نمی‌توان آن را دلیل استنباط حکم شرعی قرار داد.

۳. فلسفه عدم جواز تأخیر در اجرای حد

تلاش برای شناخت رمز و راز ممنوعیت تأخیر، ابعاد و دامنه این حکم را روشن می‌کند. پاسخ به پرسش‌هایی مانند اینکه آیا عدم جواز تأخیر به حد اختصاص دارد، یا تعزیر را هم در بر می‌گیرد؛ نیز اینکه آیا این حکم در مجازات جرایم حق‌الله و حق‌الناس یکسان است، در گرو پی‌بردن به علت این حکم است. پرداختن به این مباحث از آن‌روی ضروری است که نفی وجوب و لزوم فوریت اجرای حد به معنای آن نیست که هر گونه تأخیری موجه و پذیرفتنی است؛ بلکه تأخیر در اجرای کیفر در هر حال محدودیت‌هایی دارد.

۱.۳. تأخیر و تزلزل اصل قطعیت کیفر

با تکیه بر ارتکازات عرفی و انتظاراتی که از اجرای کیفر می‌رود، نهی از تأخیر در اجرای حد بیشتر در حال و هوای محافظت بر اصل قطعیت کیفر فهم‌شدنی است. تأثیر قطعیت کیفر بر بازدارندگی و کارآمدی آن حتی از شدت و سختی مجازات هم بیشتر خواهد بود. تأخیر و امهال در مجازات شاید اصل قطعیت کیفر را مخدوش کند. از این‌روی مجازات باید در فاصله مناسبی پس از وقوع جرم اجرا شود. از دیرباز برخی فقیهان به این‌گونه استدلال‌ها اشاره داشته‌اند. از نظر ابن‌عبدالسلام، فقیه مالکی تمام مجازات‌ها به‌گونه‌ای تشریح شده‌اند که فوری باید اجرا شوند. اگر در اجرای آنها تأخیر شود، جرایم مجدداً تکرار خواهند شد (ابن‌عبدالسلام، بی‌تا، ج ۱: ۳۶۴).^۱ اگر مبنای عدم جواز تأخیر این‌گونه استدلال‌ها باشد، لزوم تسریع در اجرای مجازات به حدود اصطلاحی اختصاص نخواهد داشت.

گاه البته به‌جای این معنای متعارف، تفسیر و تعبیرهای سخت‌گیرانه‌ای از روایات نهی از تأخیر در حد شده داده می‌شود. مثلاً درباره کسی که به تازیانه و رجم محکوم شده این پرسش مطرح شده است که هرگاه بدن محکوم بر اثر تحمل تازیانه مجروح

۱. وکذلک العقوبات كلها شرعت على الفور تحصيلاً لمصالح الردع والجزر؛ فإنها لو أخرت لم نأمن من ملابس جرائمها.

شود، آیا کیفر رجم را باید در همان حال اجرا کرد، یا باید به انتظار بهبودی او نشست؟ برخی فقیهان نگران بوده‌اند که تأخیر رجم تا بهبودی محکوم، مصداق تأخیر در اجرای حد باشد! (نک: نجفی، ۱۴۰۵، ج ۴۱: ۳۴۶) همچنین برای تسریع در لزوم اجرای حد بر بیمار و مستحاضه به حرمت تعطیل حد استناد شده است (نک: الخوانساری، ۱۴۰۵، ج ۷: ۴۰)

این‌گونه برداشت‌های سخت‌گیرانه و در ظاهر دقیق، به‌نوعی خلاف دقت و مغایر با نکته‌ای است که این روایات در صدد تأکید بر آن بوده‌اند. روایات نهی از تأخیر حد بر آن نبوده‌اند تا رعایت ملاحظات انسانی در اجرای کیفر به‌ویژه بر کسانی مانند بیمار را نفی کنند. تأخیر در اجرای حد را باید در حال و هوای فلسفه نهی از تأخیر که همان تعطیل و تزییع اجرای کیفر است، فهم کرد، نه چنین برداشت‌های سخت‌گیرانه‌ای. هر تأخیر مصلحت‌آمیزی لزوماً مصداق تزییع حد و سستی و اهمال در اجرای آن نیست. اتفاقاً می‌توان تصور کرد که شتاب در اجرای کیفر سبب شود تا فلسفه مورد انتظار از کیفر برآورده نشود. شیخ مفید تصریح کرده است که بر میگسار و هر کس دیگری که شراب‌های ممنوع را نوشیده باشد، حد اجرا نمی‌شود؛ تا اینکه به هوش آید (المفید، ۱۴۳۰: ۸۰۱) دور نیست که فلسفه این تأخیر آن باشد که مجازات کردن فرد مست، فاقد وصف بازدارندگی خاص است. شاید فرد مست رنج ناشی از کیفر را درک نکند؛ یا اگر درد جسمی را درک کند، نمی‌تواند درک کند که برای کار ناروایی تنبیه می‌شود. در این حالت، عجله در مجازات کردن او نوعی تزییع حد است؛ چه سبب می‌شود تا کیفر، فاقد وصف بازدارندگی خاص باشد.

۲.۳. تأخیر در حد و جنبه‌های انسانی در اعمال کیفر

می‌دانیم که گونه‌هایی از تأخیر در اجرای حد، شاید مایه ضرر و زیان روحی، جسمی و حتی مالی محکوم شود؛ به‌ویژه آن‌گاه که در فاصله میان حکم به محکومیت و اجرای حد، تزییقات و محدودیت‌هایی هم علیه محکوم اعمال شود. از دیرباز در مواردی از تأخیر قصاص این نگرانی وجود داشته است که چنین تأخیری، موجب ضرر محکوم و خود کیفر بی‌دلیلی است (النجفی، ۱۴۰۵، ج ۴۲: ۳۰۳). آیا در نهی تأخیر در اجرای حد، رعایت جهات انسانی هم مورد نظر بوده است؟

در نصوص مربوط به تأخیر حد به این جنبه اشاره‌ای نشده است. در متون فقهی هم آنقدر که نصوص مربوط در حال و هوای توجه به اصل قطعیت کیفر و پیشگیری از سقوط آن فهم شده‌اند، به این مطلب پرداخته نشده است. بر عکس چنانکه دیدیم در

تعلیل روایات نهی از کفالت، از دیرباز به این بُعد توجه شده و نصوص نهی از کفالت گاه به آسان‌گیری بر متهم یا محکوم و پیشگیری از افزودن بار و مسئولیتی اضافی بر دوش آنان تفسیر و تعبیر شده است (السرخسی، بی‌تا، ج ۲۰: ۱۰۴).

با این حال نمی‌توان گفت: این جنبه به کلی در نظر نبوده است. اجرای سریع کیفر و پرهیز از تطویل بی‌جا و به انتظار نگه‌داشتن بی‌مورد او در مواردی برای محکوم به لحاظ جسمی، روحی و حتی اجتماعی و مالی سودمند است. از همین روی در مقام حکم به جواز تأخیر اجرای کیفر با استناد به مصالح اجتماعی نمی‌توان این جنبه را نادیده انگاشت. برای نمونه، جواز نگهداری محکوم برای مدت طولانی و با تکیه بر مصلحتی اجتماعی مانند روشن شدن ابعاد جرم ارتكابی و نقش شرکای احتمالی به‌ویژه آن‌گاه که او خود با این تأخیر موافق نباشد، تابع محدودیت‌هایی خواهد بود. تأخیر نامتعارف در اجرای حد گاه به حیثیت اجتماعی بزهکار هم آسیب می‌رساند، یا مایه زیان و ضرر مالی او می‌شود.

با این حال نمی‌توان تأخیر در اجر را پیوسته به ضرر محکوم دانست. در بسیاری موارد شاید تأخیر متضمن نفعی برای محکوم باشد. در مثال پیش‌گفته یعنی تأخیر اجرای حد بر شرابخوار مست، تأخیر، مناسب با حال محکوم هم هست. چه بسا بدن فرد مست نمی‌تواند در برابر ضایعات و خسارت‌های ناگهانی و فراتر از متعارف تازیان و واکنش نشان دهد و در نتیجه محکوم دچار ضایعه‌ای شود که فراتر از آثار طبیعی مجازات قانونی است. بی‌گمان شارع مقدس به این ضرر و زیان راضی نیست. به هر روی تأخیر به‌خودی‌خود نه پیوسته به سود محکوم و با حال او مناسب است و نه دائماً به زیان او. دستکم گاه تسریع در اجرای کیفر با حال و وضعیت محکوم و لحاظ جنبه‌های انسانی مناسب‌تر خواهد بود. اما با این حال نمی‌توان فلسفه فوریت اجرای مجازات‌ها را بر این مبنا پی‌ریزی کرد. بعید است که روایات نهی از تأخیر حد به این جنبه نظر داشته‌اند؛ هرچند لزوم رعایت این جنبه‌ها مبانی و دلایل خاص خود را دارد.

۴. دامنه حکم عدم جواز تأخیر در اجرای حد

۴.۱. از ممنوعیت تأخیر در اجرای حد تا ممنوعیت تأخیر نابجا در مطلق مجازات‌ها
ظاهر عبارت بسیاری از فقیهان همچون ظاهر روایات موجود در این زمینه از اختصاص حکم به حدود اصطلاحی حکایت دارد. اما ادله و مبانی، این رأی را تأیید نمی‌کنند؛ نخست از چشم‌انداز تفسیر لفظی و جدای از هرگونه بحث تحلیلی، روشن نیست که مقصود از «حد» در این روایات خصوص حدود اصطلاحی باشد. هر کس با متون جزایی

اندک آشنایی داشته باشد نیک می‌داند که استعمال واژه حد در مطلق مجازات‌ها فراوان است. پس نص خاصی وجود ندارد که متضمن فرمان ویژه‌ای درباره تأخیر اجرای مجازات باشد. آری اگر روایت سکونی را معتبر و مضمون آن را قانون عام بدانیم و آن را کاملاً لفظی و ادبی تفسیر و تعبیر کنیم، نباید در اجرای حد تأخیر کرد. در این صورت، گویی اجرای حد، واجب زمان‌مندی مانند نماز است که پس از اثبات قضایی باید بی‌درنگ اجرا شود.

خوانش و تفسیر روایات باب مجازات‌ها که اصولاً حوزه‌ای عرفی و عقلائی است با نگاهی عبادی و توقیفی رهن است. برابر یک داوری عرفی و عقلی، اجرای کیفر مانند نمازهای واجب نیست که وقت داشته باشد. روایاتی که تأخیر در اجرای حد را نفی می‌کنند، ناظر به اصل عقلائی قطعیت مجازات‌ها هستند. لزوم مراعات این اصل به آنچه اختصاص ندارد که در اصطلاح «حدود» نامیده می‌شود.

از چشم‌انداز تحلیلی نیز فلسفه نهی از تأخیر هر چه باشد، حکم را به خصوص حدود اصطلاحی نمی‌توان محدود کرد؛ یک نظام عدالت کیفری تنها با قطعیت چند کیفر حدی، بسامان و کارآمد نمی‌شود. درست است که جرایم حدی به ارزش‌های بنیادین نظر دارند؛ اما جرایم تعزیری لزوماً کم‌اهمیت نیستند؛ می‌توان تصور کرد که جرمی تعزیری مانند آدم‌ربایی و شکنجه از جرمی که حد قلمداد می‌شود، شدیدتر باشد. به همین ترتیب، عمده جرایم را جرایم تعزیری تشکیل می‌دهند. معقول نیست که شارع مقدس و حکیم، اصل قطعیت اجرای کیفر را تنها در قالب تأکید بر اجرای سریع شمار اندکی از کیفرها پیگیری کند. چنانکه امهال و اهمال در حدود روا نیست؛ کوتاهی در اجرای بجا و متناسب کیفرهای تعزیری هم جایز نخواهد بود.

به‌همین ترتیب، ادله نهی از تأخیر در اجرای حد، اقدامات احتیاط‌آمیزی را که برای تضمین سلامت محکوم و برخی از جنبه‌های انسانی لازم و طبعاً زمان‌بر است، نفی نمی‌کند؛ برای نمونه اگر پیش از اجرای کیفر انجام دادن بعضی از معاینات و واری‌های مربوط به سلامت محکوم ضروری باشد، ادله نهی از تأخیر در اجرای حد هرگز آنها را نفی نمی‌کند؛ زیرا این روایات در هر حال به فوریت و قطعیت متعارف نظر دارند؛ نه عجله و شتاب نامعقول و نسنجیده.

به‌همین ترتیب، رعایت ملاحظات انسانی که گاه تعجیل در اجرای کیفر را ایجاب می‌کند نیز در حد و تعزیر یکسان است. در مجموع به‌نظر نمی‌رسد حد و تعزیر به‌لحاظ تأخیر یا سرعت در اجرای کیفر، با یکدیگر تفاوتی داشته باشند تا روایات مربوط را به خصوص حدود اصطلاحی ناظر بدانیم.

۲.۴. تأخیر در حدود حق الله و حق الناس

در حدودی که حق الله محض هستند یا حدودی که جنبه حق الله در آنها غالب است، بنا بر تخفیف قرار دارد. قدر متقین از این عبارت فقهی که پیوسته گفته می‌شود: بنای حدود بر تخفیف است،^۱ حدود حق الله است. از این روی تأخیر در حدود حق الله آسان‌تر محسوب می‌شود.

با این حال، جواز یا وجوب تأخیر در حق الناس منتفی نیست. مصلحتی که تأخیر را اقتضا یا ایجاب می‌کند، شاید در هر یک از حق الله یا حق الناس وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد حتی در قصاص که جنبه حق الناسی در آن به اعتباری از حدود حق الناسی هم برجسته‌تر است، جواز تأخیر (در صورت وجود مصلحت) منتفی نیست. قرطبی گفته است: در میان امت اختلاف نظری در این زمینه نیست که اگر اجرای قصاص سبب فتنه‌افروزی یا تفرق و تشتت امت شود، تأخیر آن جایز است (القرطبی، ۱۴۲۰، ج ۱۶: ۲۰۹) جدا از صحت و سقم این ادعا و اعتبار چنین اجماعی، این گفته صحیح و مطابق با موازین و مبانی است. حتی قصاص دارای جنبه عمومی است، یا شاید سبب طرح مسائلی عمومی شود. زمام امری به این اندازه مهم صرفاً در دست مجنی‌علیه یا اولیای او به‌عنوان شخص نیست. همین گفته به طریق اولی در مورد جرایم حق الناس هم صدق می‌کند.

در متون فقهی، تفسیر و تعبیرها از قصاص گاه چنان است که گویی قصاص کاملاً حق الناس و فاقد جنبه عمومی است. درباره متهم به قتل آن گاه که دلایل کافی علیه او وجود ندارد، حتی حبس متهم به مدت شش روز برای تکمیل ادله، به مطالبه اولیای دم منوط شده است (النجفی، ۱۴۰۵، ج ۴۲: ۲۷۶). صاحب جواهر در توجیه تأییدگونه این فتوای محقق حلی گفته است: زیرا این حق مربوط به اولیای دم است (همان: ۲۷۷). می‌توان پرسید: آیا جامعه هیچ مسئولیت و اختیاری در زمینه شناسایی و معرفی قاتل به جامعه ندارد؟ آیا کسی می‌تواند متهم به قتل باشد و به دلیل کافی نبودن دلایل علیه او، بی‌هیچ تضمینی آزاد شود؟ این‌گونه تقریر از مسائل قتل تنها در حال و هوای فهم

۱. إن مبني الحدود على التخفيف را می‌توان یک قاعده فقهی قلمداد کرد که به اعتباری با قاعده درء متفاوت است. برای ملاحظه مواردی از استدلال به این اصل و قاعده و استنتاج حکم شرعی از آن در مباحث فقهی گوناگون (نک: النجفی، ج ۴۱: ۱۵۷، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۲۲، ۲۷۶، ۲۹۲، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۶، ۳۳۴، ۳۵۹، ۳۶۸، ۳۹۹، ۴۰۵، ۴۱۰، ۴۳۰، ۴۶۰، ۵۲۳ و ۶۴۶). حتی در مواردی به این قاعده برای تجویز تأخیر اجرای حد هم استناد شده است (همان: ۳۳۹). گویی به‌موجب این قاعده هرگاه امر دائر باشد، میان شدت و سهولت، باید جانب سهولت و آسانی را گرفت.

قتل چون جرمی کاملاً شخصی و خصوصی درک‌شدنی خواهد بود؛ امروزه این گفتمان و تلقی به کلی عوض شده است. عقلای عالم، قتل را جرم کاملاً عمومی و مهمی می‌دانند و ضمن رعایت اصول انسانی از جمله عدم تجویز بازداشت‌های نابجا برای کشف قاتل، جدا از خواست و مطالبه اولیای دم تلاش می‌کنند. دلیلی نداریم که شارع مقدس این تلقی عقلایی را نفی می‌کند؛ بلکه آموزه‌های دینی خود بر شناسایی جنبه‌های عمومی دعاوی قصاص تأکید دارند. قرآن مجید کشتن یک نفر بی‌گناه را همانند کشتن همگان می‌داند (مائده: ۳۲). کشتن همگان مسئله‌ای مربوط به همگان است؛ نه خصوص کسان مقتول. باید تلاش کرد تا نصوص مربوط به این حوزه در این پارادایم جدید فهم شود. به‌همین ترتیب، شاید تصور شود که تأخیر یا تعجیل در اجرای قصاص کاملاً به خواسته اولیای دم بستگی دارد. این دیدگاه هم یک بار دیگر قصاص را امری کاملاً شخصی و خصوصی و در اختیار ولی دم قلمداد می‌کند؛ حال آنکه نه در جانب تعجیل و نه در جانب تأخیر نمی‌توان دست اولیای دم را کاملاً باز گذاشت. شاید مراتب و گونه‌هایی از تعجیل سبب تفویت مصالح اجتماعی مهمی شود؛ چنانکه شاید تأخیر بی‌اندازه مایه رنج جسمی و روانی محکوم شود. کسی که محکوم به مجازات است را نمی‌توان با استناد به مصالح اجتماعی، عمری در انتظار کابوس کیفر زنده نگه داشت؛ این خود عقوبت زائدی است که فرض برائت آن را نفی می‌کند.

۴.۳. استثنائات عدم جواز تأخیر حد

عدم جواز تأخیر در اجرای حد، حکم مطلق نیست؛ این حکم افزون بر قدرت منوط است به نبود عذر یا مصلحتی که تأخیر را تجویز یا الزامی کند (الطباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۶: ۲۴). مصلحتی که تأخیر در اجرای مجازات را ایجاب می‌کند، شاید به شخص محکوم یا دیگری مربوط باشد، مانند تأخیر حد بر دایه تا دایه دیگری برای طفل پیدا شود. مصالح مربوط به اسلام و جامعه نیز در حد وسیعی گاه مجوز یا موجب تأخیر اجرای کیفر است. آن‌گاه که کیفر قصاص به نام دین و حکمی اسلامی اجرا می‌شود، نمی‌توان مصالح اسلام را نادیده گرفت.

به برخی از این مصالح در روایات تصریح شده است که از آن جمله‌اند: تأخیر در اجرای حد در هوای گرم و سرد، تأخیر در اجرای حد بر بیمار، تأخیر در اجرای حد در سرزمین دشمنان اسلام از بیم آنکه مبدا کیفر مایه دین‌گریزی محکوم و پناهندگی او

به دشمن شود. حتی برخی فقیهان احتمال داده‌اند اگر زنا با اقرار ثابت شده باشد، جایز است اجرای حد به تأخیر افکنده شود تا شاید محکوم از اقرار خویش بازگردد (الطباطبایی الحائری، ۱۴۱۸، ج ۱۵: ۴۹۹). ادله‌ای که بر مطلوبیت تستر و مبتنی بودن حدود بر تخفیف و پرهیز از کیفرگرایی دلالت دارد، تأخیر در مورد اخیر را تأیید کرده‌اند. این مصالح گاه تأخیر را تجویز و گاه الزامی می‌کنند.

مصالح موجب تأخیر به مواردی که در نصوص ذکر شده‌اند، محدود نخواهد بود. مجازات و اجرای آن، امری اجتماعی است و آن را با نماز گزاردن که واجبی کاملاً زمانمند است، نمی‌توان یکسان دانست. بسیاری از فقیهان مذاهب مختلف اسلامی تصریح کرده‌اند که تأخیر در اجرای حدود به دلیل اقتضای مصلحت محکوم یا مصلحت اسلام جایز است (نک: بکر بن عبدالله، ۱۴۱۵: ۵۸). از عبارت برخی فقیهان آشکارا برمی‌آید که مصلحت مجوز تأخیر در اجرای حد به موارد منصوص محدود نیست. هر مصلحتی شاید مجوز تأخیر باشد (الطباطبایی الحائری، ۱۴۱۸، ج ۱۶: ۲۴). ادله‌ای که بر اختیارات امام و حاکم دلالت می‌کنند نیز این دیدگاه را تأیید کرده‌اند. مصالح موجب تأخیر و تشخیص موارد آن البته هرگز سلیقه‌ای و تبعیض‌آمیز نیست. این مصالح را می‌توان و باید نهادی (غیر شخصی)، قانونمند و روشمند کرد تا از اجرای تبعیض‌آمیز آنها جلوگیری شود.

از جمله موارد جواز تأخیر حد، تراحم آن با مجازات اهم مانند قصاص است. البته برابر چند روایت که فقیهان هم به مضمون آن فتوا داده‌اند، در صورت جمع مجازات‌ها به گونه‌ای که قتل یکی از آنها باشد، کیفر قتل از دیگر مجازات‌ها مؤخر خواهد شد (نک: الحر العاملی، ۱۴۰۱، ج ۸: ۳۲۵).

جدا از این مورد، به‌طور کلی در فرض تراحم چند حد و اجتناب‌ناپذیر بودن تقدیم یکی و تأخیر دیگری، بعید است که بتوان ملاک در تقدم اجرای کیفر را تقدم زمانی ارتکاب جرم دانست. تقدیم به این اعتبار وجهی ندارد، بلکه معیار، رعایت حق اهم است. از این‌روی، حق‌الله یا حق‌الناس بودن جرم در این زمینه تعیین‌کننده به‌نظر می‌رسد. تقدم حق‌الناس بر حق‌الله اغلب همچون قاعده‌ای کلی در ابواب گوناگون فقهی به‌شمار آمده است (شریف کاشانی، ۱۴۰۴: ۱۹). حتی شیخ اعظم ادعای اجماع بر آن می‌کند (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵: ۱۶۹). از این‌روی بر فرض که کسی محکوم به اجرای قصاص و حد شده باشد، در صورت مطالبه صاحب حق، قصاص اجرا می‌شود. ظاهراً این تقدم حتی در صورتی که اجرای قصاص سبب از بین رفتن موضوع حد شود نیز جاری خواهد

بود. به همین ترتیب در فرض اجتماع تعزیر حق الناس و حد حق الله، باز هم تقدم با اجرای کیفر جرم حق الناسی است. نیز اگر ناگزیر باشیم یکی از دو حدی را که یکی حق الله و دیگری حق الناس است به تأخیر بیفکنیم، حد حق الله محض یا حدی که جنبه حق اللهی آن غالب است، به تأخیر خواهد افتاد.

۵. تأخیر در اجرای بخشی از حد

آیا می توان بخشی از کیفری که به آن حکم شده است را اجرا کرد و بخش دیگری از آن را با استناد به مصلحتی به تأخیر افکند؟

شاید گفته شود: ادله نهی از تأخیر در اجرای حد با اطلاق و عموم خود هرگونه تأخیری را - خواه تأخیر همه حد یا بعضی از آن - را در بر می گیرد. از چشم انداز تفسیر لفظی این استدلال پذیرفتنی است.

اما از نگاه دیگری می توان گفت: هرگاه به گواهی نصوص، تأخیر تمام حد جایز است، تأخیر بخشی از آن به طریق اولی جایز خواهد بود. مصالح مجوز این گونه تأخیر، شاید وضعیت جسمی - روحی محکوم یا مصالح اجتماعی باشد. حتی دور نیست که ادعا شود بر اجرای حد به این صورت عنوان تأخیر صادق نمی آید؛ بلکه این گونه اجرا بیشتر شایسته عنوان اجرای تدریجی یا مرحله بندی حد است.

روایاتی که توصیه می کنند برای اجرای حد بر بیمار، دسته چوبی شامل تمام شمارگان حد (مثلاً هشتاد تازیانه در حد قذف) به بیمار زده شود (الحر العاملی، ۱۴۰۱، ج ۱۸: ۳۲۱) ضرورتاً اجرای تدریجی حد را نفی نمی کنند؛ آهنگ این روایات تمایل به تسهیل و تخفیف بر بیماران و حتی ناتوانان است. روح سماحت و تسهیل در این روایات این گونه اجرا را هم به دلالت التزامی تجویز می کند. اجرای حد مانند نماز گزاردن نیست که کیفیت آن حتماً باید به صورت توقیفی از شارع مقدس دریافت شده باشد. فقیهان مباحث جزایی را نه در زیرمجموعه عبادات و توقیفیات که زیر عنوان احکام و سیاسات دسته بندی کرده اند (تنها برای نمونه نک: الحلی، بی تا، ج ۱: ۲). ادله گستردگی اختیارات امام یا حاکم هم این نظر را تأیید می کند. مهم این است که این گونه تصرفات، مصداق تضییع حد و تصرفات سلیقه ای و از روی هوا و هوس نباشد. انعطاف هایی از این دست برای برآورده شدن اهداف کیفر و داشتن نظام کارآمدی از مجازات ها ضروری است.

نتیجه‌گیری

روایاتی که تأخیر در اجرای حد را ناروا می‌دانند، هم به لحاظ تفسیر لفظی و هم از نظر تناسب حکم و موضوع، به حدود اصطلاحی اختصاص ندارد. این روایات را نباید به تأکید خاص بر اجرای حدود اصطلاحی تفسیر و تعبیر کرد. همه جرایم و مجازات‌های تعزیری از همه حدود کم‌اهمیت‌تر نیستند. اصل قطعیت کیفر، باید هم در مجازات‌های ثابت و هم در مجازات‌های موکول به نظر قاضی رعایت شود. گاه مصالحی سبب شده است تا معصومان (ع) تأخیر در اجرای حد را تجویز کنند. این مصالح، مصادیق حصری جواز یا وجوب تأخیر اجرای حد نیستند و هیچ‌گاه در نص واحدی شمارش و احصا نشده‌اند تا بتوان ادعای محصور بودن آنها را داشت؛ بلکه در جریان اجرای حد ظهور و بروز پیدا کرده‌اند و حکم شده‌اند. اگر بنا بر اجرای حد باشد، طبیعی است که در جریان عمل، مصالح و مقتضیاتی نوپیدا پدیدار می‌شود که آنها نیز تأخیر را ایجاب کنند؛ شاید این مصالح و مقتضیات در دوران گذشته به کلی موضوعیت نداشته‌اند یا همچون امروز مهم نبوده‌اند.

در جانب مقابل تأخیر نابجا در اجرای حد، آن‌گونه که موجب تضییع حد شود، به حدود اصطلاحی اختصاص ندارد. مراتبی از اصل قطعیت اجرای مجازات‌ها، لازمه ضروری یک نظام کیفری کارآمد هستند. آموزه‌های کیفری اسلام با نکوهش سهل‌انگاری ناموجه بر آن بوده است تا باب تزلزل در اجرای مجازات‌ها را ببندد.

تجویز تأخیر در اجرای حد در مواردی، ملاحظه جهات انسانی و حقوق بشری در اجرای حد را امکان‌پذیر می‌کند. مانند تأخیر اجرای مجازات بر بیماران، توزیع و تقسیم کیفر در بازه‌های زمانی مناسب به‌ویژه در فرض ارتکاب جرایم متعدد و زمینه‌سازی برای برخورداری کسان محکوم از عواطف انسانی و دیدار محکوم قبل از اجرای کیفر در موارد ضروری.

امروزه رعایت جنبه‌های انسانی در تأخیر یا اجرای کیفر - حد باشد یا تعزیر - ضرورت است. نمی‌توان تأخیر در اجرای کیفر به‌منظور جلوگیری از تشدید بیماری یا تأخیر بهبودی را در جرایم تعزیری پذیرفت،^۱ اما در جرایم حدی آنها را صرفاً به دلیل اینکه چنین تمهیداتی در بیانات شارع و متون دینی لحاظ نشده‌اند، نفی کرد. اولاً: روشن نیست که این جهات به‌کلی مورد نظر نصوص نبوده است. دیدیم که بسیاری از موارد تجویز یا الزام تأخیر، دقیقاً برای رعایت حال محکومان یا افراد وابسته به آنان بوده است؛ ثانیاً: ادله اثبات جرایم حدی و حتی ادله تعجیل در اجرای حدود فاقد چنان

۱. آن‌گونه که در ماده ۵۰۲ قانون ا.د.ک. ۱۳۹۲ انعکاس یافته است.

اطلاقی است که مراعات این ملاحظات را نفی کند. شارع مقدس اسلام خود در پایه‌گذاری توجه به ملاحظات انسانی و توسعه آن نقش داشته است. باید هماهنگ با همین نگاه و رویکرد، از شناسایی مصادیق نوپیدای ملاحظات انسانی و عقلانی استقبال کرد.

منابع

- [۱]. قرآن مجید
- [۲]. ابن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، جلد ۲، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- [۳]. ابن منظور (۱۴۰۸ق). لسان العرب، چاپ اول، جلد ۳، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- [۴]. انصاری دزفولی، مرتضی (۱۴۱۵ق). رساله فی منجزات المریض، تحقیق: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ مرتضی انصاری. در: تراث الشیخ الاعظم (۲۱)، چاپ اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ مرتضی انصاری.
- [۵]. بکرین عبدالله (۱۴۱۵ق). الحدود والتعزیرات عند ابن القیم، دراسه و موازنه، چاپ دوم، الرياض، دارالعاصمه.
- [۶]. حاجی‌ده‌آبادی، احمد (۱۳۸۷). قواعد فقه جزایی، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- [۷]. الحر العاملی، محمدبن الحسن (۱۴۰۱ق). وسائل الشیعه، جلد ۱۱ و ۱۸، تهران، انتشارات المکتبه الاسلامیه.
- [۸]. الحلی، ابن‌ادریس (بی‌تا). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، جلد ۳، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۹]. الحلی، جعفر بن الحسن (۱۴۰۸ق). شرایع الاسلام، تحقیق: محمدعلی البقال، چاپ دوم، جلد ۱ و ۴، قم، اسماعیلیان.
- [۱۰]. الخوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق). جامع المدارک، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، جلد ۷، قم، اسماعیلیان.
- [۱۱]. السرخسی، شمس‌الدین (بی‌تا). المبسوط، چاپ دوم، جلد ۲۰، بیروت، دارالمعرفه.
- [۱۲]. شریف کاشانی، حبیب‌الله (۱۴۰۴ق). تسهیل المسالک إلى المدارک فی رؤوس القواعد، قم، المطبعه العلمیه.
- [۱۳]. الصدوق، محمدبن علی بن الحسین (۱۴۰۴ق). من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر الغفاری، چاپ دوم، جلد ۳ و ۴، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۱۴]. الطباطبایی، السید محمد مهدی (بحرالعلوم) (۱۳۶۳). رجال السید بحرالعلوم، چاپ اول، تهران، مکتبه الصادق.

- [۱۵]. الطباطبایی الحائری، سیدعلی (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلائل، تحقیق: محمد بهره‌مند و دیگران، چاپ اول، جلد ۱۶، قم، مؤسسه آل‌البتیت (ع).
- [۱۶]. الطوسی، محمدبن الحسن (۱۳۸۷). الاستبصار، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ اول، جلد ۴، قم، دارالحديث.
- [۱۷]. عاملی جبعی، حسن بن زین‌الدین (۱۳۶۲). معالم الدین و ملاذ المجتهدین، تحقیق: مهدی محقق، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران.
- [۱۸]. عزالدین بن عبدالسلام (بی‌تا). القواعد الكبرى (قواعد الأحكام فی إصلاح الأنام). تحقیق: نذیه کمال حماد و عثمان جمعه ضمیریه، جلد ۱، دمشق، دارالقلم.
- [۱۹]. القرطبی، محمدبن احمد (۱۴۲۰ق). الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، جلد ۱۶، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۲۰]. الكلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۷). الفروع من الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ ششم، جلد ۷، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- [۲۱]. المجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، چاپ دوم، جلد ۴۴، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- [۲۲]. المفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۳۰ق). المقنعه، چاپ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۲۳]. منتظری، حسینعلی (بی‌تا). کتاب الحدود، ج ۱، قم، دارالفکر.
- [۲۴]. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۱۲). الدر المنضود فی أحكام الحدود، جلد ۲، تقرير: علی کریمی جهرمی، قم، دارالقرآن الکریم.
- [۲۵]. النجفی، محمد حسن (۱۴۰۵ق). جواهر الکلام، جلد ۴۱ و ۴۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- [۲۶]. النراقی، مولی احمدبن محمد (۱۴۱۷ق) عوائد الايام فی بیان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحرام والحلال، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۲۷]. النوری، میرزا حسین (۱۴۰۷ق). مستدرک الوسائل، چاپ اول، جلد ۱۸، قم، آل‌البتیت (ع).