



جرم سیاسی در حقوق کیفری اسلام

پدیدآورنده (ها) : موسوی بجنوردی، سید محمد

علوم اجتماعی :: نشریه آیین :: بهمن و اسفند ۱۳۸۸ - شماره ۲۶ و ۲۷

صفحات : از ۱۱۴ تا ۱۲۳

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/583817>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۲/۰۵

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- جرم سیاسی
- نگرشی نو به قانون جرم سیاسی (۱۳۹۵)
- بایسته های تعریف جرم سیاسی در قاموس حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران
- قانون جرم سیاسی مصوب ۱۳۹۵ در بوته نقد
- سیاست جنایی ایران در جرایم سیاسی
- ضرورت بازاندیشی در شرق شناسی وارونه
- مرد نامتناهی (علی علیه السلام)
- انسانیم مسلمانیم ایرانی؛ چرا باید از ملت فلسطین حمایت کنیم؟
- پست مدرنیسم و تاثیر نیهیلیسم بر آن
- حاصل عمر: کتاب شناسی عبدالله شهبازی
- مقالات: آموزه های سیاسی قرآن
- رابطه نفس و بدن از دیدگاه ارسطو و ابن سینا با تاکید بر نفس نباتی و حیوانی



سید محمد موسوی بجنوردی

جرم سیاسی در حقوق کیفری اسلام

۱۸۶، ۱۸۷ و ۱۸۸، بعضی از مصادیق بنی و مقدمات آن را مشمول عنوان مجازیه اعلام کرده و به اصطلاح، آن‌ها را در حکم مجازیه دانسته است.

نگارنده در تعریف جرم سیاسی، آرای فقها و تعاریف آنان در مورد مفهوم بنی را به اختصار بیان می‌کند و به بررسی سایر جنبه‌های آن از جمله ادله و مستندات، ارکان و شرایط تحقق بنی و احکام مربوط به بغات و... می‌پردازد و در نهایت، بنی و جرم سیاسی و رابطه این دو با یکدیگر را بررسی تطبیقی می‌نماید.

ادله و مستندات جرم بنی

برای جرم بنی از قرآن کریم، روایات، اجماع و عقل دلیل آورده شده است.

قرآن کریم: فقها در مورد بنی به آیات متعددی استناد کرده‌اند که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. «و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدهما علی الاخری فقاتلوا اللّٰتی تبغی حتی تفرّی، الی امر الله فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا ان الله یحب المقسطین» (حجرات: ۹). «هرگاه دو گروه از مومنان با هم به نزاع و جنگ پردازند میان آن‌ها صلح برقرار سازید و اگر یکی از آن‌ها بر دیگری تجاوز کند با طایفه ظالم پیکار کنید تا به فرمان خدا باز گردد. هرگاه بازگشت (و زمینه صلح فراهم شد)، در میان آن دو بر طبق عدالت صلح برقرار سازید و عدالت پیشه کنید که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد».

این آیه، مهم‌ترین مستند جرم بنی است که فقها و مفسران، در مورد آن بسیار بحث کرده‌اند. در شان نزول این آیه، آمده است که میان دو

و مساوی آن دانسته‌اند. برخی از نویسندگان نیز بنی را یکی از مصادیق جرایم علیه امنیت داخلی کشور طبقه‌بندی کرده‌اند (فتحی بهنسی، ۱۴۰۹: ۸۲).

بنی از نظر فقهی، مبثی است که در کتاب جهاد بررسی می‌شود و اصولاً در باب این که عنوان مزبور از مصادیق جرایم مستوجب حد باشد اختلاف نظر وجود دارد. علمای اهل سنت بنی را از جرایم مخصوص مستوجب حد دانسته‌اند و مباحث مربوط به آن را در کتاب حدود ذکر کرده‌اند (عوده، ج ۱: ۷۹)، در حالی که فقهای امامیه آن را خارج از شمول حد می‌دانند (امام خمینی (ره)، ۱۴۲۹، ج ۲: ۴۵۵؛ شهید ثانی، ج ۹: ۱۱) و ضمن طرح مباحث آن در کتاب جهاد مقابل با بغات را از اقسام جهاد می‌شمرند (نجفی، ج ۲۱: ۳۳۴): اما هر دو مذهب در این مطلب اتفاق نظر دارند که مجازات بغات، قتال با آنان است و مقصود از قتال نیز جنگ و نبرد با آن‌هاست.

البته از آن جا که در فقه جزایی اسلام به طور صریح و روشن تنها به یک نوع جرم سیاسی که بنی است، اشاره شده و تحقق این جرم نیز با جنگ و قتال ملازمه دارد، برخی تصور کرده‌اند که بنی، جرم سیاسی در زمان انقلاب و جنگ و قتال صورت می‌گیرد، در حالی که این مساله تنها از خصوصیات بنی است و امکان دارد در زمان صلح و آرامش، جرایم سیاسی دیگری به وقوع پیوندند.

در قوانین موضوعه جمهوری اسلامی ایران، از جرم بنی به عنوان یکی از جرایم مستوجب حد یا تعزیر نام برده نشده و قانونگذار در برخی از مواد قانون مجازات اسلامی، از جمله مواد

از آن جا که جرم سیاسی در واقع جرمی است که در تعارض با حاکمیت نوع خاصی از نظام سیاسی یا برخی حقوق و آزادی‌های اساسی افراد جامعه شکل می‌گیرد، به طور طبیعی هرگاه سخن از حاکمیتی به میان می‌آید که ماهیتی دینی و مذهبی دارد بویژه هنگامی که سخن از حکومت یا حاکمیت اسلامی است جرم سیاسی نیز دقیقاً مولفه‌های خاص خود را در ارتباط با عناصر و عوامل متشکله آن نظام سیاسی برمی‌سازد. به عبارت دیگر، با این فرض، جرم سیاسی عبارت است از مخالفت با حاکمیت نظام سیاسی اسلام و این نظام نیز دارای قواعد و شرایط خاص خود است، از این رو جرم سیاسی باید بر اساس معیارها و موازین حقوق اسلامی، مشخص و متمایز شود. بر این اساس، قانونگذار جمهوری اسلامی در اصل ۱۶۸ قانون اساسی، تعریف جرم سیاسی و تعیین حدود و ثغور آن را بر اساس موازین اسلامی به قانونگذار عادی محول کرده است.

در این بخش به بررسی برخی از جرایمی می‌پردازیم که در حقوق کیفری اسلام، دارای ماهیتی سیاسی هستند و به عنوان جرم سیاسی، مورد بحث و بررسی صاحب‌نظران حقوق اسلامی قرار گرفته‌اند. ابتدا هر یک از این جرایم را به طور جداگانه تجزیه و تحلیل می‌کنیم سپس به نقد و بررسی تطبیقی آن‌ها با جرم سیاسی و بیان نظریات موافق و مخالف خواهیم پرداخت.

بنی

حقوقدانان و دانشمندان بسیاری از کشورهای اسلامی در تعریف جرم سیاسی در شریعت مقدس اسلام، به جرم بنی اشاره کرده‌اند و آن را از بارزترین مصادیق جرم سیاسی و گاه مرادف

قبیله "اوس" و "خزرج" اختلافی افتاد؛ گروهی از آن دو به جان هم افتادند و با چوب و کفش یکدیگر را زدند. بعضی دیگر نیز گفته‌اند: دو نفر از انصار با هم خصومت و اختلافی پیدا کردند، یکی از آن‌ها به دیگری گفت: من حقم را به زور از تو خواهم گرفته، زیرا جمعیت قبیله من بسیار است و دیگری گفت: برای داوری نزد رسول الله (ص) می‌رویم. نفر اول نپذیرفت و کار اختلاف بالا گرفت و گروهی از دو قبیله به یکدیگر حمله کردند؛ در این جا آیه فوق نازل شد و وظیفه مسلمانان را در برابر این گونه اختلافات روشن ساخت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۲۲: ۱۶۶-۱۶۵).

در این آیه شریفه، "بنت" که از ریشه بنی می‌آید به معنای ظلم و تعدی بدون حق است و کلمه "فی" که فعل تفی، "از آن اشتقاق یافته، به معنای برگشتن است و مراد از امرالله، دستورات خدای تعالی است. معنای آیه این است: اگر یکی از دو طایفه مسلمین به طایفه دیگر بدون حق ستم کرد، باید با آن طایفه که تعدی کرده، قتال کنند تا به امر خدا برگردند و دستورات الهی را گردن نهند" (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۸: ۴۶۹).

درباره دلالت آیه مزبور بر جرم بنی، اختلاف نظر وجود دارد. صاحب کنزالعرفان معتقد است این آیه بر بنی دلالت ندارد، چرا که قیام بر ضد امام معصوم (ع) موجب کفر است، در حالی که نزاع میان مومنان تنها موجب فسق است، نه کفر و از این رو، قرآن مجید در آیه فوق هر دو گروه را مومن و برادر دینی یکدیگر نامیده، به این ترتیب نمی‌توان احکام اهل بنی را به این گونه افراد تعمیم داد. راوندی نیز دلالت این آیه بر جرم بنی را انکار کرده است (سیوری، ج ۱: ۳۸۶).

برخی دیگر از فقها، نظیر علامه حلی (۱۴۱۹، ج ۹: ۳۹۱)، شیخ طوسی (بی‌تا، ج ۷: ۲۶۲) و قاضی ابن براج (۱۴۰۶، ج ۱: ۳۲۲) این آیه را دال بر جرم بنی می‌دانند.

البته موضوع آیه فوق، درباره نزاع و کشمکش است که میان دو گروه از مومنان رخ می‌دهد و نه درباره قیام بر ضد امام معصوم یا حکومت اسلامی، به همین دلیل به نظر نمی‌رسد مراد از این آیه، بنی به معنای اصطلاحی آن باشد.

۲. و آن نکتوا ایمانهم من بعد عهدهم و طعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمه الکفر انهم لا ایمان لهم لعلهم یتنهون (توبه: ۱۲). "و اگر سوگندهایشان

را پس از عهد و پیمان خویش شکستند و به شما در دین‌تان طعنه زدند، پس با پیشوایان کفر بجنگید، چرا که آنان را هیچ پیمانی نیست، باشد که از پیمان شکنی دست بردارند."

۳. یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم و ماویهم جهنم و بس المصیر (توبه: ۷۳). "ای پیامبر، با کفار و منافقان جهاد کن و بر آنان سخت بگیر و جایگاه آنان دوزخ است و چه بد سرانجامی است."

۴. الا تقاتلون قوما نکتوا ایمانهم و هموا باخراج الرسول و هم بدءوکم اول مره... قاتلوهما یعذبهم الله بادیبکم و یخزهم و ینصرکم علیهم و یشف صدور قوم مومنین (توبه: ۱۳، ۱۴). "چرا با گروهی که سوگندهای خود را شکستند و بر آن شدند که فرستاده خدا را بیرون کنند و آنان بودند که نخستین بار جنگ را با شما آغاز کردند، نمی‌جنگید؟ با آنان بجنگید تا خدا آنان را به دست شما عذاب و رسوایشان کند و شما را بر ایشان پیروز نماید و دل‌های گروه مومنان را التیام بخشد."

روایات: در کتب روایی شیعه و سنی، روایات فراوانی دیده می‌شود که به بیان احکام بنی و جنبه‌های مختلف آن پرداخته‌اند. از جمله می‌توان به این روایات اشاره کرد:

۱. امام صادق (ع) فرمودند: "جهاد بر دو نوع است: یک نوع جهاد علیه کافران تا هنگامی که مسلمان شوند یا جزیه دهند و نوع دیگر جهاد با گروه باغیان تا وقتی که دست از طغیان برند و یا کشته شوند" (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۱: ۶۲).

۲. امام صادق (ع) فرمودند: "خداوند متعال، حضرت محمد (ص) را با پنج شمشیر مبعوث نمود. سه شمشیر از آن‌ها بیرون از غلاف است و داخل غلاف نمی‌شود، مگر این که جنگ به پایان رسد... و شمشیری که پنهان است و آن بر اهل بنی بیرون کشیده می‌شود. سپس حضرت آیه شریفه را تلاوت کردند و چنین فرمودند: زمانی که آیه شریفه نازل شد، پیامبر اکرم (ص) فرمودند: از میان شما کسی است که بعد از من بر تاویل قرآن می‌جنگد همان طور که من بر تنزیل آن جنگ نمودم. سوال شد که آن شخص کیست؟ حضرت فرمودند: او کسی است که در حال تعمیر کردن کفش است و منظور ایشان، امیرالمومنین حضرت علی (ع) بود (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۱۶) به نقل از: طباطبایی، ۱۴۱۴ ج ۴: ۶۱۵).

اجماع: در کتب مختلف فقهی، درباره وجوب قتال و نبرد با بغات، ادعای اجماع شده است. از جمله صاحب جواهر در این باره می‌گوید: و کیف کان فلا خلاف بین المسلمین فضلا عن المومنین فی انه یجب قتال من خرج علی امام عادل - علیه السلام - بالسيف و نحوه... بل الاجماع بقسمیه علیہ... (نجفی، ج ۲۱: ۳۲۴). همچنین علامه حلی در تذکره الفقهاء می‌گوید: "قتال اهل البنی واجب بالنص و الاجماع" (۱۴۱۹، ج ۳۹۱: ۳۹۱).

به هر حال درباره مساله وجوب قتال و نبرد با بغات، بین مسلمین هیچ اختلافی وجود ندارد و اجماع محصل بر این مساله دلالت دارد. البته ممکن است این اجماع مدرکی باشد که در این صورت، فاقد اعتبار و حجیت شرعی خواهد بود و تفصیل آن در جای خود مبرهن و مدلل است. عقل: بر اساس آیه ۹ سوره حجرات، درمی‌یابیم بنی یکی از مصادیق ظلم است: از سوی دیگر قبیح بودن ظلم از مستقلات عقلیه است و عقل بدون وابستگی به شرع، آن را درک می‌کند و به مبارزه با ظلم و سرکوب ظالم حکم می‌کند. این حکم نیز بر اساس قاعده "کلما حکم به العقل حکم به الشرع" مورد تأیید شارع مقدس نیز هست. علاوه بر این، یکی از وظایف حکومت ایجاد نظم و امنیت در جامعه است و لازمه برقراری نظم و امنیت، آن است که حکومت از قدرت کافی برخوردار باشد. بنابراین مرتفع نمودن موانع قدرت، مقدمه حکومت و برقراری امنیت است.

ارکان و شرایط تحقق بنی

شرایطی که می‌توان از مجموعه آرا و نظریات فقها و علمای اسلامی، برای تحقق بنی استنباط نمود، عبارتند از:

خروج و قیام مسلحانه علیه امام عادل
خروج در لغت به معنای تمرد و نافرمانی است و خارجی به شخصی گفته می‌شود که با اوامر سلطان مخالفت کند، یا به معنای کسی است که به عقیده و مذهب خوارج اعتقاد داشته باشد (معلوفه، ج ۱: ۲۷۴).

در اصطلاح فقهی، خروج گاه به معنای قیام یا شورش مسلحانه و جنگ همراه با کشتار و خونریزی است. راوندی در فقه القرآن چنین می‌گوید: "البغی هو من قاتل اماما عادلا" (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۳۶۳: ۱) و قتال به معنای جنگ مسلحانه است. همچنین در صدر آیه ۹ سوره حجرات لفظ "اقتال" آورده شده است که به معنای

جنگ و نبرد مسلحانه است.

از تعبیرات فقها در متون فقهی، چنین برمی آید که مادامی که مخالفان یا معارضان حکومت، دست به اسلحه نبرند و شروع به جنگ مسلحانه نکنند، درگیری و جنگ با ایشان از سوی حکومت جایز نیست. در واقع، باغیان باید ابتدا شروع به قیام عملی و تعرض آشکار کنند و عقاید و نظریات خود را ابراز نمایند تا بغی تحقق یابد، اما در صورتی که با پنهان کاری و مبارزه مخفی یا به هر صورت دیگر، مثلاً از طریق سخنرانی یا تشکیل اجتماعات یا جدا شدن از جامعه، مخالفت خود را ابراز کنند و به مبارزه با حکومت بپردازند، حکم باغی نخواهند داشت.

کاشف الغطاء کبیر در این باره می گوید: «و لا یجوز لمن اضرم البغی او اظهره بلسانه التعرض له قبل الشروع فیه» (۱۳۸۰، ج ۴: ۳۶۷)، به این معنا که کسی که در ضمیر و درون خود بغی دارد و اظهار آن نمی کند و یا اظهار می کند، اما اظهارش فقط جنبه فولی دارد، نباید مورد تعرض قرار گیرد.

از سوی دیگر، سیره امیرالمومنین حضرت علی (ع) در جنگ های جمل، صفین و نهروان، دال بر همین مطلب است؛ زیرا حضرت تا زمانی که مخالفان دست به قیام مسلحانه نزدند، با آنان به نرمی برخورد کردند و هیچ گاه آغازگر جنگ با شورشیان نبودند. حتی در مورد خوارخ هم که آن حضرت را لعنت می کردند، تا هنگامی که از فرمان حضرت سرپیچی نکرده بودند و از حاکم خود که از جانب آن حضرت منصوب شده بود، اطاعت می کردند، مورد تعرض قرار نگرفتند. بنابراین به طریق اولی نمی توان کسی را که در اطاعت و فرمان حاکم عادل است، اما از او انتقاد می نماید و اشتباهات را گوشزد می کند، باغی دانست و متعرض او شد؛ مانند بعضی خلفا که هنگامی که مورد انتقاد قرار می گرفتند، به خشم نمی آمدند. به هر حال شخص ناصح، باغی محسوب نمی شود.

سوالی که در این جا مطرح می شود، آن است که آیا بغی، اختصاص به خروج بر امام معصوم (ع) دارد یا نایب امام را نیز در برمی گیرد؟ ظاهر کلمات بعضی از فقها، آن است که جرم بغی به خروج بر امام معصوم اختصاص دارد و شامل خروج بر امام عادل که معصوم نیست، نمی شود. بنابراین جرم بغی در زمان غیبت قابل تحقق نیست (شهید اول، بی تا، ج ۲: ۴۰۷).

طباطبایی، (۱۴۱۴، ج ۴: ۶۱۵). اما اکثر فقهای امامیه جرم بغی را در زمان غیبت نیز قابل تحقق می دانند و وقتی از وجوب جنگ با اهل بغی سخن می گویند، بیان می دارند که جنگ با اهل بغی و هر که بر امام عادل خروج کند، واجب است؛ یعنی امام معصوم (ع) یا نایب وی مسلمانان را به جنگ دعوت می نماید (مغنیه، بی تا، ج ۲: ۲۷۸؛ محقق حلی، ۱۴۱۳: ۱۸۶، ۵۲۴؛ محمدی گیلانی، ۱۳۶۱: ۲۴۲). البته بعضی از فقها نایب مذکور در این مورد را کسی می دانند که از سوی امام معصوم (ع) در خصوص جنگ با اهل بغی منصوب شده باشد (محقق اردبیلی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۵۲۴؛ نجفی، ج ۲۱: ۳۹۱).

به نظر می رسد با توجه به اطلاق ادله بغی، نمی توان آن را به خروج بر امام معصوم مختص دانست؛ بلکه بغی شامل خروج بر نایب امام در زمان غیبت نیز می شود و منشا این که بعضی فقها جرم بغی را به خروج بر امام معصوم (ع) منحصر دانسته اند، شاید این بوده که در زمان حکومت امام، حکومت و ولایت فقط مختص او بوده، از این رو روایات وارده بر بغی را حمل بر خروج بر امام معصوم (ع) نموده اند. اما با توجه به آن که این مورد نمی تواند مخصص باشد، باید به اطلاق روایات عمل نمود. علاوه بر این، اگر بپذیریم اطلاقات به امام معصوم (ع) انصراف دارند، می توان از باب عموم ملاک، احکام بغات را نسبت به کسانی که بر نایب امام (ع) خروج می کنند نیز جاری دانست؛ زیرا اگر ققیه و نایب امام (ع) در عصر غیبت نتوانند با بغات برخورد کنند و آنان را طبق موازین اسلامی مجازات نمایند، اساس نظام عدل اسلامی متزلزل می شود و هرج و مرج، جامعه اسلامی را فرامی گیرد و شارع مقدس اسلام قطعاً به این گونه امور راضی نخواهد بود.

امام خمینی (ره) در بخش ولایت فقیه کتاب البیع چنین می فرماید: همان دلایلی که لزوم امامت را پس از نبوت اثبات می کند، عیناً لزوم حکومت را در دوران غیبت ولی عصر (عج) نیز ثابت می نماید. لزوم حکومت به منظور بسط عدل و تعلیم و تربیت و حفظ نظام جامعه و رفع ظلم و حراست از مرزهای کشور و جلوگیری از تجاوز بیگانگان، از بدیهی ترین امور است؛ بدون آن که بین زمان حضور و غیبت امام (ع) و این کشور و آن کشور فرقی باشد (۱۳۷۹، ج ۲: ۶۲۰). بنابراین هرگاه گروهی علیه امام عادل که زمامدار

امور مسلمین و در مقام نشر اسلام و احیای احکام آن است، قیام کند، باغی محسوب می شود و باید احکام بغات را در مورد او جاری نمود، هر چند آن امام عادل، فقیه جامع الشرایط باشد.

گروهی یا جمعی بودن شورش و قیام
برخی از فقها از جمله شیخ طوسی (بی تا: ۲۶۴)، علی بن حمزه طوسی (به نقل از: مروارید، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۶۴) و ابن ادریس حلی (۱۴۱۰، ج ۲: ۱۵۰)، تحقق بغی را به گروهی بودن بغات مشروط دانسته اند و قیام و شورش فردی را بغی محسوب نکرده اند. از سوی دیگر، برخی فقها از جمله شهید اول و شهید ثانی چنین شرطی را رد کرده اند (شهید ثانی، ج ۲: ۴۰۷).

صاحب جواهر در توضیح این مطلب می گوید: شاید به خاطر نصوص وارده در باب بغی است که شیخ طوسی و ابن ادریس حلی و ابن حمزه، کثرت بغات را شرط دانسته اند و در صورتی که عدل کمی باشند، حکم محارب را بر آن ها جاری ساخته اند. آنان به این مطلب استدلال نموده اند که زمانی که اشقی الاولین و الاخرین، این ملجم به امیرالمومنین حضرت علی (ع) ضربت زد و آن حضرت را مجروح نمود، ایشان در وصیت خود به امام حسن (ع) فرمودند که به این ملجم احسان کنید و اگر من سلامتی خود را باز یافته، به کار خویش واقف ترم و اگر به شهادت رسیدم، او را مثله نکنید (نجفی، ج ۲۱: ۳۳۲).

این رفتار حضرت، نشان می دهد این ملجم باغی نبوده است. برخی فقها، از جمله علامه حلی در کنار این شرط، قید دیگری نیز اضافه کرده اند و معتقدند بغی زمانی تحقق می یابد که باغیان دارای قدرت و شوکت باشند به طوری که حاکم نتواند بدون فراهم نمودن نیروی کافی آنان را سرکوب کند، اگر باغیان جمعیتی ضعیف و ناتوان باشند که برای مقابله با حکومت قدرت کافی نداشته باشند، باغی محسوب نمی شوند (۱۴۱۹، ج ۹: ۴۱۰).

از بررسی مجموع آیات و روایات وارده در باب بغی و همچنین مطالعه سیره امامان معصوم (ع)، به این نتیجه می رسیم که بغی جز از طریق یک عمل جمعی و گروهی شکل نمی گیرد و از عبارت «فئه باغیه» به معنی گروه سرکش و طغیانگر و تعبیر «ظایفه باغیه» در آیه ۹ از سوره حجرات و تعبیرات متعدد فقها و دانشمندان، چنین استفاده می شود که پذیرفتن چنین شرطی به واقع نزدیک تر است.

وجود شبهه و تاویل باطل

برخی فقها از جمله شیخ طوسی (بی تا: ۲۶۵)، علی بن حمزه طوسی (به نقل از: مروارید، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۶۴) و ابن ادریس حلی (بی تا: ج ۲: ۱۵)، به وجود آئین شبهه را یکی از ارکان تحقق بغی می‌دانند. در واقع اگر گروهی بدون آن که شبهه‌ای برایشان به وجود آمده باشد، علیه حکومت قیام کنند عمل آنان بغی محسوب نمی‌شود. بعضی در این باره می‌گویند: بغات باید عمل خود را توجیه و تاویل کنند یعنی برای مخالفت خود و صحت ادعایشان دلیل آورند هر چند که دلیل آن‌ها در اصل ضعیف باشد، مانند کسانی که با امیرالمومنین حضرت علی (ع) مخالفت کردند با این توجیه که او قاتلان عثمان را می‌شناسد و بر آنان تسلط دارد، ولی چون با ایشان همدست است، آنان را قصاص نمی‌کند (عوده ج ۱: ۱۰۳).

از سوی دیگر، صاحب جواهر در رد این شرط می‌گوید: فقهای عظام که چنین شرطی را در بغی لازم دانسته‌اند دلیلی بر مدعی خویش ندارند بلکه واقع خلاف این مطلب است زیرا اهل جمل (سیاه عایشه، طلحه و زبیر) و نیز اهل صفین (سیاه معاویه و اهل شام) شبهه‌ای نداشتند و حال آن که بر ایشان احکام بغات را جاری کرده‌اند (نجفی، ج ۲: ۳۳۳).

به نظر می‌رسد تا زمانی که شورشیان بر اساس تاویل و پنداری نادرست علیه امام عادل دست به شورش زنند، عنوان باغی بر آن‌ها صادق نخواهد بود. علاوه بر این، باغیان باید به حقانیت و صحت نظریات و تفاسیر و تاویل‌های خود اعتقاد داشته باشند. در واقع بغی از جهل مرگب مرتکبان آن ریشه می‌گیرد، جهلی که جاهلان نیز از وجود آن بی‌خبرند و اعمال و حرکات خود را در چارچوب شریعت و مسئولیت‌های مذهبی توجیه و تفسیر می‌کنند و حتی کشته شدن خود را در راه تحقق اهدافشان، موجب ورود به بهشت و نیل به سعادت و فوز عظیم می‌دانند، همان‌گونه که خوارج در زمان امیرالمومنین حضرت علی (ع) چنین حالتی از خود نشان می‌دادند. در غیر این صورت، چنانچه شورشیان خود را محقق ندانند و با علم به حقانیت حکومت، دست به قیام و شورش بزنند، دیگر باغی نیستند، بلکه از مصادیق محاربه و مفسد فی الارض محسوب می‌شوند.

احکام مربوط به بغات و روش برخورد با آنان در این جا به بیان احکام مربوط به بغات و شیوه برخورد با آنان و مهم‌ترین حقوق ایشان در سه مقطع قبل از درگیری، در اثنای درگیری و پس از درگیری خواهیم پرداخت.

قبل از قیام علنی و درگیری

بر امام یا حاکم دولت اسلامی لازم است قبل از جنگ و درگیری با بغات، نسبت به ارشاد، هدایت و نصیحت آنان اقدام کند (علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۹: ۴۲۱). مستند این حکم سیره حضرت علی (ع) است؛ آن حضرت قبل از جنگ با خوارج، عبدالله بن عباس را به سوی آنان فرستاد تا با ایشان گفت‌وگو کند. پس از آن که ابن عباس به ارشاد و نصیحت خوارج و پاسخگویی به شبهاتی که برای آنان ایجاد شده بود پرداخته گروهی از خوارج دست از شورش برداشتند و تنها چهار هزار نفر باقی ماندند که حضرت با ایشان جنگید و آنان را منهدم ساخت (شیخ طوسی، بی تا: ۲۶۵).

خطبه ۲۶ امیرالمومنین حضرت علی (ع) در نهج البلاغه که در خصوص نصیحت و اندرزگویی به خوارج ایراد شده، شاهدهی بر این مدعاست. البته این معنا از آیه ۹ سوره حجرات نیز مستفاد است، زیرا این آیه در وهله اول به صلح و آشتی بین مومنین دستور می‌دهد؛ از سوی دیگر، چون باغیان به واسطه تاویل نادرست و تفسیر غلط به شورش روی می‌آورند، امید بازگشت ایشان از راه موعظه و تبیین حقایق، بیشتر است. از این رو بر دولت و حاکم اسلامی لازم است تا حد ممکن در رفع شبهات این گروه تلاش کند.

در اثنای درگیری

فلسفه جنگ با بغات، دفاع از امنیت و آسایش عمومی مردم و حفظ حکومت است و جنگ تا زمان دستیابی به این هدف ادامه می‌یابد. اما از آن جهت که جنگ با بغات فقط پس از قیام علنی آنان مجاز شمرده شده، پس با گروهی که مہیای درگیری و جنگ نشده‌اند و شروع به جنگ نموده‌اند، مقابله نمی‌شود. همچنین از تعقیب فراریان و تلاش برای دستگیری و آزار و اذیت اسیرانی که امکان مقاومت و مقابله با دولت اسلامی را ندارند و دارای گروه و مرکزیتی نیستند، خودداری می‌شود. اسیران و زخمیان آنان نیز به قتل نمی‌رسند مگر آن که بیم سازماندهی و تجدید قوا برود، در این صورت جنگ تا انهدام

کامل آن‌ها ادامه می‌یابد (محقق حلی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۵۶؛ محقق کرکی، ۱۴۱۱، ج ۳: ۲۸۳) ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۴۸۳).

پس از خاتمه شورش و درگیری

پس از آن که باغیان دست از قیام برداشتند و جنگ تمام شد اموال آنان مصادره نمی‌شود، بلکه به آنان باز پس داده می‌شود، زیرا در جنگ جمل بنا به دستور حضرت علی (ع)، اموال مردم بصره و کسانی که در جنگ شرکت کرده بودند و بغضا در حین جنگ به دست سپاهیان امیرالمومنین افتاده بود، به صاحبانش مسترد گردید. البته این حکم در مورد سلاح و ابزار جنگی که با استفاده از آن‌ها قیام کرده باشند اجرا نمی‌شود (سید مرتضی، ۴۴۴: ۱۴۱۷-۴۴۳).

پس از شکست باغیان و دستگیری آنان، هیچ‌گاه مجازات اعدام برای باغیان دستگیر شده در نظر گرفته نمی‌شود، همچنین نمی‌توان زنان و فرزندان ایشان را پس از غلبه بر آن‌ها به اسارت و بردگی گرفته زیرا بنا بر نظر مشهور فقهای امامیه و اغلب فقهای اهل سنت، باغیان گروهی مسلمان منحرف هستند و از دین اسلام خارج نشده‌اند تا بتوان احکام کافر حربی را بر ایشان تحمیل کرد، البته برخی از فقهای شیعه همچون سیدمرتضی در الانتصار اظهار داشته که باغیان کافر هستند و احکام کافر حربی در مورد آنان جاری و ساری خواهد بود، از جمله آن که به بردگی و کنیزی گرفتن زنان و فرزندان آنان پس از دستگیری و پیروزی بر آنان جایز است (به نقل از: مروارید، ۱۴۱۰، ج ۹: ۲۰).

علاوه بر این، شکنجه و مثله کردن باغیان در خاتمه نبرد و پس از دستگیری جایز نیست. چنین اعمالی حتی در مورد کافر حربی نیز جایز نیست. در مورد اسیران اهل بغی، بعضی از اصحاب ابوحنیفه می‌گویند تا وقتی جنگ برپاسته اسیران آن‌ها کشته می‌شوند، ولی بعد از پایان یافتن جنگ اسیران کشته نمی‌شوند. شافعی عقیده دارد اسیران آن‌ها در هیچ زمانی کشته نمی‌شوند. در مورد اموال آنان نیز مالک و شافعی عقیده دارند اموال ایشان اعم از اسلحه و چهارپا در حال جنگ و بعد از جنگ حلال نیست. همچنین ابوحنیفه، مالک و شافعی عقیده دارند خون یا مالی که بغات در حال جنگ متعرض می‌شوند، قصاص و دیه و ضمان ندارد (الجزیری، ۱۴۱۰، ج ۵: ۳۷۱-۳۷۰).



به کار بردن کلمات 'محاربه' و 'افساد فی الارض' در کنار هم در عنوان باب هفتم قانون مجازات اسلامی نشان دهنده آن است که در قانون این دو کلمه به صورت مترادف به کار رفته اند و یک جرم محسوب شده اند

کند، از این رو اگر شخصی به طور انفرادی علیه حکومت قیام کند یا به عنوان عضوی از یک گروه ضعیف و ناتوان به مقابله با نظام برخیزد، عمل وی بغی محسوب نمی‌شود. در حالی که در جرم سیاسی، هیچ‌گاه تعدد افراد مرتکب جرم یا کیفیت توانایی و قدرت آن‌ها در جرایم سیاسی حزبی یا گروهی، تعیین‌کننده نیست.

۲. یکی از شرایط جنگ و مقابله با بغات و سرکوب کردن آن‌ها، آن است که باغیان دست به قیام مسلحانه و درگیری فیزیکی بزنند، از این رو صرف ابراز عقیده و ایجاد تشکل و اجتماع به منظور اعلام نظریات ضد حکومتی، تازمانی که عملاً منجر به قیام مسلحانه نشده است، بغی محسوب نمی‌شود و دولت اسلامی نیز در جهت سرکوب آن‌ها اقدامی نمی‌کند. در حالی که در جرم سیاسی، لزوماً درگیری و قیام مسلحانه نیست که جرم تلقی می‌شود و قابل مجازات است، بلکه بسیاری از جرایم سیاسی اصولاً با درگیری و جنگ همراه نیستند و می‌توان بر اساس قانون، انواع جرایم سیاسی را به شکل مقرر مجازات کرد.

۳. چنان که قبلاً اشاره شد، بغی به مسلمانان اختصاص دارد، یعنی شورش و قیامی را می‌توان بغی دانست که توسط گروهی از مسلمانان و آن هم به واسطه تاویل نادرست از احکام دین انجام گیرد، در حالی که در جرم سیاسی، هیچ‌گونه شرطی مبنی بر وجود اعتقاد مذهبی خاص، برای تحقق جرم سیاسی قید نشده و مجرم سیاسی می‌تواند دارای هر مذهب یا اعتقادی باشد.

بغی به صورت خاص و جرایم سیاسی به طور عام وجود دارد؛ می‌توان آثار و نتایج مشابه و گاه یکسانی را در هر دو پدیده ملاحظه کرد، اما این وجوه اشتراک تنها می‌توانند بغی را به عنوان یکی از مصادیق جرم سیاسی در میان سایر مصادیق آن مطرح کنند، نه آن که آن دو را به لحاظ مفهومی مرادف یکدیگر قرار دهند. از جمله وجوه اشتراک جرم سیاسی و بغی، این موارد است:

۱. در جرایم سیاسی اصولاً استرداد مجرمان سیاسی پذیرفته نمی‌شود و هیچ مجرمی به دلایل سیاسی مسترد نمی‌شود. در مورد باغیان فراری از میدان جنگ نیز تعقیب و دستگیری صورت نمی‌گیرد.

۲. مجرمان سیاسی به موجب یک عرف پذیرفته شده بین‌المللی، در مقایسه با سایر مجرمان، از ارفاق بیشتری برخوردارند همچنان که باغیان نیز پس از دستگیری، چنانچه خطری از ناحیه آنان متوجه حکومت نباشد، مورد اذیت و آزار و حتی مجازات قرار نمی‌گیرند و به حال خود واگذاشته می‌شوند.

در موارد بسیاری نیز بین جرم سیاسی و بغی تفاوت وجود دارد که خود دلیل تمایز و تعدد مفاهیم آن‌هاست؛ برخی از این تفاوت‌ها به طور اجمال از این قرارند:

۱. در بغی لازم است باغی به عنوان عضوی از یک گروه متشکل و منسجم، دست به قیام و شورش بزند. حتی به عقیده برخی از فقها این تشکیلات باید از قدرت و شوکت کافی برخوردار باشد تا بتواند برای حکومت خطری جدی ایجاد

بررسی تطبیقی بغی و جرم سیاسی بی‌گمان نباید انتظار داشت در فقه جزایی اسلام که خاستگاه و ریشه‌های تاریخی آن به حدود یک هزار و چهارصد سال پیش بازمی‌گردد، آشکارا نامی از جرم سیاسی یا چیزی شبیه آن برده شده باشد، زیرا جرم سیاسی، اصطلاحی جدید است که سابقه تاریخی چندانی ندارد. البته در بررسی تاریخی جرایم سیاسی، گفته می‌شود اصطلاح 'جرم بزرگ' یا 'خیانت بزرگ' سابقاً در حقوق کیفری به همین معنا و منظور به کار می‌رفته؛ اما در فقه جزایی اسلام اصولاً عناوین مجرمانه، عناوین مشخص و تعیین شده‌ای است که جرم سیاسی از نظر مفهومی با هیچ کدام از آن‌ها مطابقت ندارد. در این نظام حقوقی مصادیق و موارد بسیاری از جرایم خاص وجود دارد که امروزه به راحتی می‌توان آن‌ها را از مصادیق جرم سیاسی به شمار آورد.

البته پیش‌تر گفتیم که گروهی از دانشمندان اسلامی که در فقه جزایی اسلام تحقیقات و مطالعات ارزشمندی داشته‌اند این نظریه را مطرح کرده‌اند که در حقوق جزایی اسلام، عنوان و مفهومی وجود دارد که دقیقاً منعکس‌کننده مفهوم جرم سیاسی و مرادف آن است. اینان معتقدند بغی همان جرم سیاسی و باغی همان مجرم سیاسی است (عوده، ج: ۱، ص: ۱۰۰).

شبهات‌های بسیاری بین شرایط و ضوابط تشخیص و اصول حاکم بر موارد تحقق

۴. یکی از شرایط اساسی بغی آن است که شورش علیه امام عادل و حکومت مشروع صورت پذیرد، هر چند باغیان به واسطه شبهه و پندار نادرستی که دارند، حکومت را نامشروع قلمداد کنند. در واقع قیام بر ضد حاکم ظالم یا غیر عادل و حکومت‌های نامشروع، هیچ‌گاه در اصطلاح فقهی، بغی تلقی نمی‌شود. جرم سیاسی اعم از بغی است به این معنا که هم در حکومت‌های مشروع که مرتکبان جرایم به واسطه شبهات باطل و جهل مرکب دست به اقداماتی علیه نظام سیاسی حاکم می‌زنند (مانند بغی) قابل تحقق است و هم در حکومت‌های نامشروع که مرتکبان آن در راستای تحقق آرمان‌های خود و با آگاهی کامل، علیه نظام حاکم به مقابله برمی‌خیزند. جرم سیاسی هر دو مورد را در بر می‌گیرد. اما در مواردی که حکومتی مشروع باشد و مشروعیت خود را نیز از راه صحیح به دست آورده باشد و شخص با آگاهی نسبت به این مسأله، علیه نظام سیاسی حاکم دست به اقداماتی بزند، عمل او جرم سیاسی (و همچنین بغی) محسوب نمی‌شود. بنابراین با توجه به وجوه اشتراک و همچنین اختلافات فراوانی که بین مفهوم بغی و جرم سیاسی وجود دارد، نمی‌توان بغی را عیناً جرم سیاسی و جرم سیاسی را عیناً بغی دانسته بلکه بغی یکی از مصادیق جرم سیاسی است که در حوزه فقه جزایی اسلام قابل بحث و بررسی است.

محاربه و افساد فی الارض

جرم محاربه و افساد فی الارض که گاهی در برخی متون اسلامی با عناوین "حرابه"، "قطع الطريق" یا "سرقت کبری" به آن پرداخته شده، از اقسام جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی است و از جمله حدودی به شمار می‌رود که مورد اتفاق کلیه مذاهب اسلامی است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۲: ۲۱۹).

تعریف محاربه

"محاربه" مصدر باب مفاعله است. ثلاثی مجرد آن "حرب"، با حرکت "راء" به معنای سلب و غارت کردن دیگری و با سکون "راء" به معنای جنگیدن و نزاع- نقیض سلم- است و جمع آن "حروب" است (معلوف، ج ۱: ۲۶۵). در لسان‌العرب آمده است: الحرب بالتحریک نهب مال الانسان و ترکه لا شیء له (ابن منظور، ۱۴۱۲، ج ۳: ۹۹).

فاضل مقداد در کنز‌العرفان می‌گوید: أصل الحرب السلب و منه حرب الرجل ماله ای سلب فهو محروب و حریب (سیوری، ج ۲: ۳۵۲). در تعریف محاربه در فقه اسلامی، میان فقهای امامیه و فرق مختلف اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد. حتی فقهای امامیه نیز در این باب نظر واحدی ندارند. دلیل این امر، برداشت‌های متفاوت ایشان از آیه ۳۳ سوره مبارکه مائده است که مهم‌ترین مستند جرم محاربه به شمار می‌رود.

شهید اول در لعمه در تعریف محاربه می‌گوید: "هی تجرید السلاح برا او بحرا، لیل او نهار، لاخافه الناس فی مصر و غیره من ذکر او اثنی، قوی او ضعیف" (شهید ثانی، ج ۹: ۲۹۰). شهید ثانی در شرح آن نوشته است: "من اهل الریبه ام لا، قصد الاخافه ام لا علی اصح الاقوال" (ج ۹: ۲۹۰). یعنی محاربه عبارت است از برهنه کردن و ظاهر کردن سلاح برای ترساندن مردم، در خشکی باشد یا دریا، در شب باشد یا در روز، در شهر باشد یا در غیر آن، زن باشد یا مرد، قوی باشد یا ضعیف. به تعبیر شهید ثانی، خواه از اهل ریبه (تهمت) باشد یا نباشد و خواه قصد اخافه داشته باشد یا نداشته باشد.

محقق حلی می‌گوید: المحارب کل من جرد السلاح لاخافه الناس" (ج ۴- ۹۵۸: ۳). یعنی محارب کسی است که به قصد ترساندن مردم سلاح می‌کشد در جواهر الکلام در شرح عبارت محقق آمده است: "أو حملهُ" (نجفی، ج ۴: ۵۶۴). یعنی کسی که برای ترساندن مردم سلاح حمل کند هم محارب است. به این ترتیب، حقیقت محاربه همان دست بردن به سلاح یا سلاح کشیدن و قصد ایجاد خوف برای مردم یا ازاله امنیت جامعه است.

امام خمینی (ره) در تعریف محارب می‌گوید: المحارب هو کل من جرد سلاحه و جهزه لاخافه الناس و اراده الافساد فی الارض" (۱۳۷۹، ج ۲: ۴۳۹). یعنی محارب کسی است که برای ترساندن مردم سلاح خود را برکشد و از غلاف بیرون آورد یا آماده تیراندازی سازد و قصد افساد فی الارض کند.

بر اساس این نظر، برای تحقق محاربه، علاوه بر به کار بردن سلاح و قصد اخافه، قصد افساد در زمین هم شرط است. این نظر مبتنی بر برداشتی از آیه ۳۳ سوره مائده است که بر اساس آن، موضوع حکم دو جزء دارد: یکی محاربه

و دیگری افساد در زمین؛ یعنی عنوان مورد نظر، جرم "محاربه بر وجه فساد" است نه محاربه به تنهایی. بنابراین اگر هر یک از شرایط محاربه و افساد تحقق پیدا نکنند موضوع حکم مذکور در آیه تحقق نیافته است زیرا محاربه و افساد هر یک جزئی از سبب هستند؛ با تحقق هر دو جزء سبب مسبب یعنی مجازات‌های چهارگانه مذکور در آیه شریفه قابلیت اجرا پیدا می‌کند. در نتیجه بر اساس این نظر، مقوله محاربه و افساد با مجازات آن، مقوله سبب و مسبب است که تحقق جزءالسبب موجب اجرای مسبب نمی‌شود، بلکه مجازات فقط هنگامی قابل اجراست که محاربه متجر به افساد فی الارض شود، والا اگر محاربه موجب فساد نشود، از شمول حکم آیه خارج است.

علاوه بر این، نظر امام خمینی (ره) باعث می‌شود محارب به دو قسم تقسیم شود: محارب متصف به عنوان فساد و محارب غیرمتصف به عنوان فساد. در حالی که ادعای این که حکم آیه شریفه مترتب بر نفس عنوان محارب به طور مطلق نمی‌شود صحیح نیست زیرا عبارت "یسعون فی الارض فساداً" برای بیان وجه ثبوت حکم است و راجع به این نظر است که محارب به دلیل این که در زمین فساد می‌کند، موضوع حکم آیه قرار گرفته است (فاضل لنگرانی، ۱۴۰۶: ۵۰۱).

البته پس از پیروزی انقلاب اسلامی و اجرای قوانین جزایی اسلام و تدوین قانون حدود و قصاص در سال ۱۳۶۱ که در زمان حیات امام خمینی (ره) صورت گرفت و با توجه به این که احکام محاکم انقلاب اسلامی و قانون مجازات اسلامی بر اساس فتاوی ایشان تنظیم و اجرا می‌شد، شرط افساد فی الارض ملاک قرار نگرفت. از نظر اصولی نیز به نظر می‌رسد شرط مذکور با ظاهر آیه و عمومیت آن موافق نیست.

محاربه و افساد فی الارض در قرآن

در قرآن کریم، واژه حرب و محاربه در معانی مختلفی به کار رفته است. یکی از معانی آن، قتال و جنگ و متضاد سلم است. این معنا در آیه ۳۳ سوره مائده که مهم‌ترین مستند جرم محاربه به شمار می‌رود، ذکر شده: "انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ذلک لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الآخرة عذاب

عظیم. یعنی جزای کسانی که با خدا و پیامبرش جنگ می‌کنند و در زمین به فساد می‌کوشند، این است که کشته شوند یا به دار آویخته شوند یا دست‌ها و پاهایشان یکی از چپ و یکی از راست بریده شود یا از سرزمین خود تبعید شوند. این رسوایشان در دنیاست و در آخرت نیز به عذاب بزرگی گرفتار می‌آیند.

در مورد شان نزول این آیه، آمده است که جمعی از مشرکان خدمت پیامبر (ص) آمدند و مسلمان شدند، اما آب و هوای مدینه به ایشان نساخته رنگشان زرد و بدنشان بیمار شد. پیامبر (ص) دستور داد برای بهبودی به خارج از مدینه، در نقطه خوش آب و هوایی از صحرا که شتران زکات را در آن جا به چرامی بردند، بروند و ضمن استفاده از آب و هوای آن جا، از شیر تازه شتران استفاده کنند. آنان چنین کردند و بهبود یافتند، اما به جای تشکر از پیامبر (ص) دست و پای چوپان‌های مسلمان را قطع کردند و چشمان آن‌ها را کور کردند، سپس دست به کشتار آنان زدند و شتران زکات را غارت کردند و از اسلام بیرون رفتند. پیامبر (ص) دستور داد آنان را دستگیر کردند و به عنوان مجازات، همان کاری را با آنان کردند که بر شیابان روا داشته بودند، یعنی چشم‌شان را کور کردند و دست و پایشان را بریدند و آنان را کشتند تا عبرت دیگران شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج: ۴، ۳۵۸: طباطبایی، ۱۳۷۶، ج: ۵، ۳۳۱).

عبدالقادر عوده می‌گوید: عده‌ای معتقدند آیه در مورد مشرکانی نازل شده است که پیمان خود را با رسول (ص) شکستند و قطع سبیل و افساد فی‌الارض کردند و عده دیگر معتقدند در مورد عده‌ای از اهل کتاب است و عده‌ای معتقدند آیه در مورد قومی است که اسلام آوردند، سپس مرتد شدند و شتر پیامبر (ص) را کشتند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸، ج: ۴، ۳۵۸).

به نظر مفسران، منظور از محاربه با خدا و پیامبر (ص)، بنا بر احادیث و استنباطی که از شان نزول آیه می‌شود، آن است که کسی با تهدید اسلحه به جان یا مال مردم تجاوز کند، حال به صورت دزدان گردنه‌ها در بیرون شهر یا در داخل شهر. از این رو افراد چاقو‌کشی که به جان و مال و نوامیس مردم حمله می‌کنند نیز مشمول حکم محاربه هستند. اطلاق این عمل به عنوان محاربه با خدا، تاکید فوق‌العاده اسلام بر حقوق انسان‌ها و رعایت امنیت را اثبات می‌کند (امام

خمینی، ۱۳۷۹، ج: ۲، ۴۳۹).

بنابراین منظور از محاربه، جنگ با دولت اسلامی نیست تا مشمول عنوان بغی شود، بلکه همان یورش و کشتار و جنگ مسلحانه با افراد عادی است که به دلیل اهمیت جان و مال و نوامیس مسلمانان، به منزله محاربه با خدا و رسول (ص) است.

در مورد این که آیا آیه ۳۳ سوره مائده در مقام بیان دو عنوان مستقل محاربه و افساد فی‌الارض است یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد. محل اختلاف آن است که آیا موضوع حکم در آیه کریمه یک چیز است و آن "محاربه به نحو افساد" است یا دو چیز است و آن عبارت از "محاربه و مفسد فی‌الارض" است؟

برداشت اول، یعنی "محاربه بر وجه فساد" با نظر امام خمینی (ره) در تحریرالوسیله موافق است. در تایید این برداشت، باید گفت ظاهر "یسعون فی‌الارض فساداً" توضیحی است و اغلب مفسران نیز چنین گفته‌اند و معتقدند کیفر محاربه و افساد فی‌الارض یکی است. به این ترتیب محاربه و افساد یک عنوان است نه دو عنوان. عنوان مفسد بدون صدق محاربه و عنوان محاربه بدون صدق افساد در خارج وجود ندارد. در نتیجه برای تحقق جرم مذکور در آیه شریفه، هم محاربه و هم افساد در زمین باید با هم تحقق پیدا کنند.

در مورد برداشت دوم، یکی از نویسندگان گفته است: در آیه کریمه دو عنوان، موضوع حکم مجازات است: "یحاربون الله و رسوله" و "یسعون فی‌الارض فساداً". نسبت این دو با یکدیگر از نسب اربع "عامین من وجه" و دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع است، زیرا در برخی موارد، شخص مست به مردم حمله می‌کند، اما موجب ترس و وحشت نیست، چون مردم می‌دانند او اهل قتل و ضرب نیست و یا به یک نفر حمله می‌کند و او را به قتل می‌رساند. اما حمله به یک شخص خاص موجب وحشت عمومی و اختلال در امنیت کشور نمی‌شود. از این رو در چنین مواردی فقها فرموده‌اند قاتل را به عنوان قصاص به قتل می‌رسانند، نه به عنوان حد. در دو مثال بالا از نظر نسبت، حرب و محاربه صادق است، اما چون موجب فساد در زمین نیست، اطلاق عنوان "مفسد" بر آن صدق نمی‌کند. در موارد خاصی، عنوان مفسد بر شخص صدق می‌کند، ولی می‌توان به او

محاربه گفته، مانند میگزاری و سایر موارد فساد در زمین. این‌ها موارد مربوط به ماده افتراق "محاربه" و "افساد" هستند. اما ماده اجتماع آن دو، یعنی مواردی که هر دو عنوان بر آن‌ها صدق می‌کند، مثل این است که شخص مسلحی به دیگران حمله کند و موجب سلب آسایش عمومی شود.

نتیجه آن که موضوع حکم مجازات در آیه شریفه، ماده اجتماع است: یعنی کیفر کسانی که با خدا و رسول (ص) می‌جنگند و امنیت عمومی را متزلزل می‌سازند، عبارت است از: قتل، به دار آویختن، قطع دست و پا و یا تبعید. بنابراین موضوع مجازات مرکب است و نه هر یک از عناوین "یحاربون" و "یسعون" مستقلاً (امامی کاشانی: ۹۰-۸۹).

بعضی از نویسندگان، حکم آیه را شامل افساد فی‌الارض دانسته‌اند، در عین حال معتقدند موضوع آیه یکی و آن افساد است، نه محاربه و در واقع محاربه از مصادیق افساد فی‌الارض است. شارح تحریرالوسیله در این مورد می‌گوید: ظاهر این است که احکام چهارگانه مذکور در آیه شریفه صرفاً از این جهت مترتب بر محاربه است که او تلاش بر فساد در زمین می‌کند و در واقع محاربه از مصادیق مفسد فی‌الارض است. لذا حکم آیه راجع به مفسد فی‌الارض بما هو مفسد است و این که آیا حکم، دو عنوان محاربه و افساد فی‌الارض را بیان کرده باشد، مردود است (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۶: ۵۰۳-۵۰۱).

در رد این نظر گفته‌اند عنوان مفسد، موضوع حکم قرار نگرفته است و اگر به فرض، مفسد بما هو مفسد بتواند موضوع مجازات خاص باشد، نمی‌تواند موضوع حکم آیه محاربه قرار گیرد، زیرا چنین نظری مستلزم آن است که ذکر محاربه لغو شود؛ یعنی اگر دو چیز موضوع حکم خاصی باشند که یکی از آن‌ها مطلق و دیگری مقید است، خود به خود جعل حکم برای مقید که خاص است لغو می‌شود. برای پرهیز از این استدلال لغو باید مطلق را بر مقید حمل کنیم و در این جا اگر بنا باشد حکم مفسد محاربه و مطلق افساد فی‌الارض یکسان باشد، محاربه لغو می‌شود.

البته به نظر می‌رسد انطباق تعریف محاربه بر مفسد، تعریف اخص بر مفهوم اعم است و صحیح نیست. از سوی دیگر، اگر گفته شود

احکام مفسد همان احکام محارب است، این امر وارد کردن یک عنوان عام در شمول یک عنوان خاص و اخص از مدعاست که لغو است. اصولاً مفسد فی الارض نمی‌تواند مصداق محارب باشد، بلکه محارب مصداق مفسد فی الارض است، غالب مفسران و فقها نیز به این معنا متعرض شده‌اند. نتیجه این که رابطه بین آن‌ها عموم و خصوص مطلق است یعنی هر محاربی مفسد است، ولی بعضی از مفسدان محارب نیستند. بر این اساس است که فقها فساد در زمین را منحصر به محاربه ندانسته‌اند و علاوه بر آن، در باب آدم‌ربایی، کفن‌زدی، آتش زدن منزل دیگری و اعتیاد به کشتن بردگان نیز عنوان "مفسد فی الارض" را به کار برده‌اند.

محاربه و افساد فی الارض در حقوق موضوعه ایران

قانونگذار جمهوری اسلامی ایران در قانون حدود و قصاص، مصوب ۱۳۶۱/۷/۲۰ کمیسیون امور قضایی، محاربه را در باب حدود آورده بود. با تصویب قانون مجازات اسلامی در تاریخ ۱۳۷۰/۵/۸ در کمیسیون امور قضایی و حقوقی مجلس شورای اسلامی، باب هفتم قانون مذکور به محاربه و افساد فی الارض اختصاص داده شد. به موجب ماده ۱۸۳ این قانون، هر کس که برای ایجاد رعب و هراس و سلب آزادی و امنیت مردم دست به اسلحه ببرد، محارب و مفسد فی الارض است.

همان‌طور که از صراحت ماده مذکور فهمیده می‌شود، قانونگذار جمهوری اسلامی ایران محارب و مفسد فی الارض را تعریف کرده است. نه محارب را، به کار بردن کلمات "محاربه" و "افساد فی الارض" در کنار هم در عنوان باب هفتم قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰ و نیز در مواد این باب، نشان‌دهنده آن است که در قانون ما نیز این دو کلمه به صورت مترادف به کار رفته‌اند و یک جرم محسوب شده‌اند (میرمحمد صادقی، ۱۳۸۰: ۴۵). از تعریف قانونگذار می‌توان فهمید از نظر او، محاربه و افساد فی الارض عبارت است از: "دست بردن به اسلحه به قصد ایجاد رعب، هراس، سلب آزادی و امنیت مردم".

در تعریف محاربه گفته شد که برای تحقق جرم محاربه، قصد به کار بردن سلاح یا قصد ظاهر ساختن یا حمل آن و نیز قصد ایجاد خوف برای

مردم، لازم است و از لحاظ رکن مادی، مرتکب باید سلاح به کار برد یا ظاهر سازد یا حمل کند که قانون از آن با تعبیر "دست به اسلحه بردن" یاد کرده است. به این ترتیب تعریف قانون یا نظر مشهور فقها منطبق است و حتی برغم آن که اغلب قوانین کیفری ایران بر اساس نظریات فقهی امام خمینی (ره) تنظیم شده، در این مورد مقنن، از نظر ایشان که "قصد افساد فی الارض" را هم شرط می‌دانند، پیروی نکرده است.

مجازات محارب و بررسی اقوال

در آیه ۳۳ سوره مائده، مجازات محارب به طور صریح به این شرح بیان شده: "... ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض...". بر این اساس مقنن جمهوری اسلامی ایران نیز در ماده ۱۹۰ قانون مجازات اسلامی (ق.م.ا.) چنین حکم کرده است: حد محاربه و افساد فی الارض یکی از چهار چیز است: (۱) قتل؛ (۲) آویختن به دار؛ (۳) اول قطع دست راست و سپس پای چپ؛ (۴) نفی بلد.

بنابراین در مورد نوع مجازات‌های محارب، آیه مذکور صراحت دارد و از طرفی هم با توجه به قید تاکیدی "انما" که دلالت بر حصر دارد، مجازات محارب غیر از موارد چهارگانه مذکور نیست و در صحت این نظر اختلافی وجود ندارد و کتاب و سنت بر آن دلالت دارند (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۶: ۵۱۳). اما در خصوص اینکه کدام یک از مجازات‌ها و به چه صورت اجرا شود، آیه سکوت کرده و باید به روایات مراجعه کرد.

در این مورد، فقهای اسلام به استناد روایات باب محاربه دو قول را مطرح کرده‌اند: قول اول به قول تخییر و قول دوم به قول ترتیب مشهور است.

قول تخییر

بر اساس این قول، قاضی در انتخاب یکی از مجازات‌های مندرج در آیه ۳۳ سوره مائده مختار است. دلایل این قول به شرح زیر است: اولاً، ظاهر آیه ۳۳ سوره مائده با توجه به اقتضای کلمه "او" دلالت بر تخییر دارد و اگر تنها مستند حکم محاربه، آیه مذکور باشد، اختلافی وجود ندارد زیرا اگر قول مخالفی هم که در این باره وجود دارد، به آیه استناد کند، از این حیث دلیلش موول است و قابل احتجاج نیست. چنانچه از امام صادق

در جرم سیاسی، حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی مستقیماً هدف قرار می‌گیرند، اما محاربه علیه مردم و آسایش آن‌ها انجام می‌شود

(ع) نقل شده که فرمود: "او" در قرآن از جمله در آیه ۳۳ سوره مائده دلالت بر تخییر دارد (شهید ثانی، ج ۹: ۲۹۵).

ثانیاً، روایات متعددی بر این قول دلالت دارند، از جمله: از جمیل بن دراج نقل شده که از امام صادق (ع) سوال کرد مجازات‌های مندرج در آیه محاربه چگونه اجرا می‌شوند. امام (ع) فرمود: "ذلک الی الامام ان شاء قطع و ان شاء نفی و ان شاء صلب و ان شاء قتل...". (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۸: ۵۳۳). یعنی اجرای حد محاربه در اختیار امام (حاکم شرع) است که اگر خواست حد قطع را اجرا کند یا محارب را تبعید کند یا او را به دار آویزد و یا او را بکشد. شهید ثانی در شرح لمعه، بعد از نقل روایت مذکور توسط شهید اول می‌گوید: مرحوم مصنف [شهید اول] در باب حد محاربه نفی را ذکر نکرده، در حالی که می‌بایست آن را ذکر می‌کرد، زیرا یکی از افراد واجب مخیر است [هم در آیه و هم در روایت] و در مساله قول سومی نیست که مشتمل بر ترک نفی باشد و شاید ترک آن سهوی باشد (ج ۹: ۲۹۶-۲۹۵).

ثالثاً، نظر مشهور مفسران و فقهای اسلام اجرای قول تخییر است. محقق حلی قول تخییر را برگزیده و ادله قول ترتیب را ضعیف و دارای اضطراب می‌داند؛ اما در عین حال

معتقد است اگر محارب کسی را به خاطر بردن مال او بکشد، باید کشته شود و اگر ولی دم او را عفو کند، از باب حد کشته می‌شود (۱۴۱۵، ج ۴-۳: ۹۵۹).

شهید ثانی نیز در الروضه البهیة قول تخییر را پذیرفته است. وی معتقد است اگر محارب مرتکب قتل شود، کشتن او واجب عینی است و به غیر از قتل نمی‌توان اکتفا کرد، خواه فرد هم کفو را کشته باشد و خواه غیر هم کفو را و خواه اولیای دم او را عفو کنند، خواه نه (ج ۹: ۲۹۶).

صاحب ریاض المسائل می‌گوید: بر هیچ یک از کیفیات مطروح در قول ترتیب، دلیلی وجود ندارد، اگرچه اصل ترتیب اجمالا از روایات استفاده می‌شود، ولی اخبار مورد اشاره نادر و دارای ضعف سند هستند (طباطبایی، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۲۰۹).

شارح تحریرالوسیله در این باره می‌گوید: در این که این امور [مجازات‌های چهارگانه] به نحو تخییر برای حاکم ثابت است یا ترتیب از شیخ مفید، شیخ صنوق دلمی و حلی و بلکه اکثر متأخران، قول تخییر نقل شده است. اما از شیخ طوسی، اسکافی، ابن زهره و اتباع شیخ، قول ترتیب نقل گردیده و در کشف اللثام این قول به اکثریت نسبت داده شده و در شرح ارشاد ادعای اجماع شده است (فاضل لنکرانی، ۱۴۰۶: ۵۱۳). در نهایت باید گفت مقنن جمهوری اسلامی ایران در ماده ۱۹۱ ق.م.ا. ۱۰ به طور صریح قول تخییر را برگزیده و اذعان کرده: انتخاب هر یک از این امور چهارگانه به اختیار قاضی است، خواه محارب کسی را کشته یا مجروح کرده یا مال او را گرفته باشد و خواه هیچ یک از این کارها را انجام نداده باشد.

قول ترتیب

همان‌طور که گفتیم، ظاهر آیه ۳۳ سوره مائده و بعضی از روایات، موید قول تخییر است، اما روایات متعددی نیز وجود دارند که قول ترتیب را تأیید می‌کنند؛ به این معنا که حاکم شرع موظف است هر یک از مجازات‌های چهارگانه را به ترتیب و به نسبت نوع جرم ارتكابی محارب، تعیین کند. در مورد این قول روایات متعددی وجود دارد که از نظر مدلول معارضند و این تعارض در اقوال فقهایی که قائل به قول تخییر شده‌اند نیز ظاهر است. به همین دلیل برغم آن که بعضی از فقها قول ترتیب را به

اکثریت نسبت داده‌اند و حتی ادعای اجماع کرده‌اند (نجفی، ج ۴: ۵۷۴)، به نظر می‌رسد ادله قول تخییر قوی‌ترند و ادله قول ترتیب علاوه بر ضعف و اضطراب در متن و تعارض در مدلول، گاه از نظر دلالت نیز قاصرند (محقق حلی، ۱۴۱۵، ج ۴-۳: ۹۵۹).

شهید ثانی معتقد است اختلاف در متن روایات، مانع افاده معنای قابل اعتماد از آن‌هاست. وی همچنین می‌گوید: همه احکام نیز در یک روایت جمع نشده‌اند، بلکه از جمع روایات متعدد تلفیق شده‌اند و به همین دلیل است که فتاوی شیخ طوسی مختلفند. علاوه بر این، فروض دیگری هم می‌توان تصور کرد که حکم آن‌ها مشخص نیست و همه این‌ها دلالت بر ضعف قول ترتیب دارد (ج ۹: ۲۹۸-۲۹۷).

البته قول ترتیب با اصل تناسب جرم و مجازات مناسبت بیشتری دارد. با توجه به مقدار جنایت است که برای جانی حکم در نظر گرفته می‌شود. بنابراین می‌توان گفت پذیرفتن قول ترتیب با توجه به اختلاف روایات و اصل فوق‌الذکر بهتر است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۲: ۲۴۸).

نظر امام خمینی (ره)

نظر امام خمینی (ره) در مسأله ۵ باب محاربه چنین است: الاقوی فی الحد تخییر الحاکم بین القتل و الصلب و القطع مخالفاً و النفی و لایبعد ان یکون الاولی له ان یلاحظ الجنایه یختار ما یناسبها، فلو قتل اختار القتل او الصلب ولو اخذ المال اختار القطع و لو شهر السیف و اخاف فقط اختار النفی... (۱۳۷۹، ج ۱ و ۲: ۸۹۰).

یعنی قول قوی در حد محارب، اختیار حاکم بین قتل و صلب و قطع به طور مخالف و نفی است و بعید نیست که اولویت با آن باشد که حاکم شرع، جنایت ارتكابی توسط محارب را مورد ملاحظه قرار دهد و مجازاتی متناسب با آن در نظر گیرد. پس اگر مرتکب قتل شده باشد، یکی از حدود، قتل یا صلب را اختیار کند و اگر مالی برده باشد، حد قطع را انتخاب کند و اگر اسلحه کشیده و فقط مردم را ترسانده باشد، او را تبعید کند.

به نظر می‌رسد نظر امام خمینی (ره) دلالت تام دارد بر این که مجازات باید متناسب با جرم ارتكابی باشد. اصل تناسب جرم و مجازات که در اسلام پذیرفته شده، در این مسأله به وضوح بیان شده است. از سوی دیگر، اصل رعایت تناسب بین عمل و نتیجه آن که در امور کیفری

به صورت مجازات ظاهر می‌شود، یک اصل عقلی است که شارع نیز در تأیید آن فرموده است: "من جاء بالسیئه فلا یجزی الا مثلها" (انعام: ۱۶۰) و مبنای آن هم اصل عدالت است که هم در امور تکوینی و هم در امور تشریحی، تجلی دارد. علاوه بر این، رعایت تناسب بین مجازات با جرم ارتكابی، مبتنی بر اصل احتیاط در دماء و از قواعد مسلم فقهی است. لزوم رعایت مصلحت جامعه و حقوق مجرمان نیز موید آن است که شدیدترین مجازات را نسبت به بدترین محارب و خفیف‌ترین آن‌ها را برای محاربان که فقط قصد ترساندن مردم را کرده‌اند، اعمال کنیم.

بررسی تطبیقی محاربه و جرم سیاسی

پس از بررسی جرم محاربه و افساد فی الارض و بیان نظریات فقها در باب تعریف و ماهیت آن و آشنایی اجمالی با مفهوم محارب و مفسد با استفاده از آیات و روایات، اینک به مهم‌ترین قسمت این فصل که مقارنه محاربه و جرم سیاسی است، می‌پردازیم. در این مبحث به بیان این نکته می‌پردازیم که آیا جرم محاربه در تطبیق با نظام تقسیمات نوین جرایم، بر حسب عنصر روانی یا انگیزه مجرم یا بر اساس موضوع ورود آثار ناشی از جرم و بر اساس معیارهای این دسته‌بندی، جزء جرایم عادی محسوب می‌شود یا به گروه جرایم سیاسی تعلق دارد و می‌توان به عنوان مصداقی از مصداق جرم سیاسی به آن اشاره کرد؟

با توجه به ضوابط تشخیص جرم سیاسی و نظریات مختلفی که در بخش گذشته مطرح شدند، این نتیجه به دست آمد که اصولاً جرایم سیاسی به دلیل دفاع از آزادی و شرافت انسانی و در راه مبارزه با حکومت‌های ظالم و استبدادی و یا وابسته به اجنبی صورت می‌گیرند. به همین دلیل مجرمان سیاسی مورد ستایش و حمایت افکار عمومی جامعه هستند. به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت برای تحقق جرم سیاسی دو شرط اساسی لازم است:

۱. وجود حس عدالت‌خواهی و انگیزه خیرخواهانه در مرتکب جرم؛ ۲. عدم مشروعیت حکومت ولو به علت وجود شبهاتی در ذهن مرتکب. بر این اساس مرتکبان جرم سیاسی افرادی هستند که به منظور اصلاح امور، دست به اقداماتی می‌زنند که از نظر متولیان حکومت جرم محسوب می‌شود.

در نتیجه می توان گفت چنین اشخاصی که به لحاظ انسانی دارای ویژگی های مثبتی هستند، هیچ گاه در مبارزه با حکومت، برای اصلاح اوضاع اجتماع، به اقدامات خشونت آمیز و قتل و غارت و تاراج اموال عمومی یا دولت و مردم دست نمی زنند و اصولاً به حفظ امنیت کشور پایبندند هر چند از راه های مختلفی به تضعیف دولت می پردازند، اما هدف اصلی این گونه مجرمان حفظ استقلال کشور، تامین آزادی های مشروع و قانونی و بسط و گسترش عدالت اجتماعی است، حتی در شرایطی که مجرم (در نظام های مشروع) در تشخیص مصداق، مرتکب اشتباه شده باشد، اما به زعم خود راه درستی را می پیماید.

بنابراین روش مورد استفاده مجرمان سیاسی در مبارزه، بیشتر توسل به اصل آزادی بیان، آزادی اجتماعات و دیگر آزادی های اساسی است که به لحاظ مادی موجب لطمه به اعتبار سیاسی حکومت می شود و به لحاظ شخصی، مرتکب آن، دارای غرض و انگیزه سیاسی است. اما محاربه، به این علت که مرتکب آن، قصد ایجاد رعب و وحشت و سلب آزادی و امنیت مردم را دارد، به هیچ وجه مصداق جرم سیاسی نیست. علاوه بر این اصولاً هدف و غرض اصلی محاربه، مبارزه با حکومت یا حاکمیت سیاسی دولت نیست، بلکه به قصد غارت و تجاوز به اموال مردم و نفوس آن ها دست به اسلحه می برد.

یکی از عللی که سبب یکسان پنداشتن این دو جرم می شود، آن است که هر دو جرم، سرانجام موجب اخلال در نظم عمومی جامعه می شوند؛ محاربه نیز هر چند به قصد ارباب مردم صورت می گیرد، اما چون حفظ امنیت مردم بر عهده دولت و حکومت است، در حقیقت به طور غیرمستقیم جرم علیه حکومت محسوب می شود.

ملاک تحقق محاربه، قصد ارباب عمومی از طریق به کار بردن اسلحه است، هر چند از طریق ترساندن یک نفر باشد و چنان که صاحب جواهر گفته، اگر محارب حتی یک نفر را هم بترساند چنانچه اراده افساد فی الارض قابل اجراء باشد جرم تحقق پیدا کرده است (نجفی، ج ۴۱: ۵۶۴). بنابراین محارب به هیچ وجه دارای انگیزه شرافتمندانه و اصلاح طلبانه نیست که بتوان به استناد آن، شبهه سیاسی بودن جرم ارتكابی او

را مطرح کرد. برخی از محققان وجود چنین انگیزه ای را در برخی از مصداق جرم محاربه یا لا اقل جرایم در حکم محاربه، چندان دور از واقعیت نمی دانند (زینلی، ۲۳۰)، اما حقیقت آن است که حسن نیت و وجود انگیزه شرافتمندانه و اصلاح طلبانه در جرم سیاسی، با قصد ترس و ارباب عمومی و تعرض به نفوس و اعراض مردم که از ارکان جرم محاربه است، در تعارض کامل قرار دارد. علاوه بر این در جرم سیاسی، حکومت ها و نظام های سیاسی مستقیماً هدف قرار می گیرند، اما محاربه علیه مردم و آسایش آن ها انجام می شود. بنابراین همین دو اختلاف اساسی می تواند موجب شود که این دو جرم از هم متفاوت باشند. نتیجه این که محاربه جرمی عمومی است و ممکن نیست مصداق جرم سیاسی باشد. والله العالم.

منابع:

قرآن کریم

ابن ادریس حلی، ابی جعفر محمد بن منصور: السرائر الحوی لثحریر الفتوی، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ش.
ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز: المهدب، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
ابن حزم اندلسی، ابومحمد علی بن احمد بن سعید: المحلی بالآثار، بیروت، دارالجلیل، بی تا.
ابن حمزه طوسی، عمادالدین محمد بن علی: الوسیله الی نیل الفضیله، کتاب الجهاد، ۱۴۱۰ ق.
ابن منظور، محمد بن مکرم: لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم ۱۴۱۲ ق.
امام خمینی، روح الله: تحریر الوسیله، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار خمینی (ره)، چاپ و نشر عروج، ۱۳۳۹ ش.
امام خمینی، روح الله: صحیفه امام (مجموعه رهنمودهای حضرت امام خمینی)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸ ش.
امام خمینی، روح الله: کتاب البیع، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
امامی کاشانی، محمد: بررسی نظریات فقهی شورای نگهبان، فصلنامه رهنمون، شماره ۵ و ۴.
الجزیری، عبدالرحمن: الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
حر عاملی، محمد بن الحسن: وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ ششم، ۱۴۱۲ ق.
راوندی، قطب الدین سعید: فقه القرآن، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
زینلی، محمدرضا: جرم سیاسی و حقوق جزای اسلامی، سیدمرتضی، علی بن الحسین: مسائل الناصریات، رابطه الثقافه و العلاقات الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.
سیدمرتضی، علی بن الحسین: الاتصار.
سیوری، جمال الدین مقدادین عبدالله [فاضل مقداد]:

کنز العرفان فی فقه القرآن.
شهید اول، محمد بن مکی: اللمعه دمشقیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، بی تا.
شهید ثانی، زین الدین علی جمعی عاملی: الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن: المبسوط فی فقه الامامیه، المکتبه المرتضویه، بی تا.
طباطبایی، سیدعلی: ریاض المسائل فی بیان احکام بالذکر، بیروت، دارالهدای، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
طباطبایی، سیدمحمد حسین: تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۷ ش.
علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر: تذکره الفقهاء، قم، موسسه آل بیته، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
عوده عبدالقادر: التشریح الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الومضی.
فاضل لنکرانی، شیخ محمد: تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (کتاب الحدود)، قم، المطبعه العلمیه، چاپ اول، ۱۳۰۶ ق.
فتحی بهنسی، احمد: المسوولیه الجنائیه فی الفقه الاسلامی، بیروت، دار المشروق، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
کاشف الغطاء، شیخ جعفر: کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء، قم، انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
کلینی، محمد بن یعقوب: اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵.
محقق کرکی، علی بن حسین: جامع المقاصد فی شرح القواعد، موسسه آل البیت لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
محقق حلی، نجم الدین جعفر بن الحسن: مختصر النافع، قم، موسسه البعثه، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
محقق حلی، نجم الدین جعفر بن الحسن: شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.
محمدی گیلانی، محمد: حقوق کیفری در اسلام، تهران، انتشارات المهدی، چاپ اول، ۱۳۶۱ ش.
مروارید، علی اصغر: سلسله البیانیه الفقهیة، بیروت، موسسه فقه الشیعه، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
مفنیه، محمدجواد: فقه الامام جعفر الصادق (ع)، قم، انتشارات قدس، بی تا.
محقق اردبیلی، شیخ ملا احمد: مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازدهان، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
مکرم شیرازی، ناصر و دیگران: تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ هفدهم، ۱۳۷۸ ش.
موسوی بجنوردی، سیدمحمد فقه تطبیقی (بخش جزایی)، تهران، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش.
میرمحمد صادقی، حسین: حقوق کیفری اختصاصی (۳) (جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی)، نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
نجفی، شیخ محمدحسن: جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام.
نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.