

براندازی در نظم فقهی حقوقی کنونی^۱

ابوذر علی اکبری سفید داربن*

هانی محمودی**

چکیده:

بعد از گذشت سالیان دراز از تولد اسلام و بوجود آمدن اندیشه‌های متفاوت و البته فقه متفاوت؛ در سیر فراز و نشیب‌ها و اقتضائات زمان و مکان برتری فقه شیعه همچنان برجسته‌تر می‌شود تا بدان جایی که دوست و دشمن بر این مطلب گواهی می‌دهند. البته برنامه همه جانبه اسلام برای زندگی اجتماعی بشر تبلوری از جامعیت دین مبین اسلام را به نمایش گذارده است. لکن در این راستا نقش فقه در مدیریت جامعه که یکی از مهمترین بخش‌های آن ایجاد نظم و حفظ امنیت و ارکان جامعه است از جایگاه اساسی برخوردار می‌باشد که فقها با بیان برنامه‌ها و روش اسلام در ابعاد مختلف، طلایه داران این عرصه خطیراند. از جمله جرایمی که بشر در طول دوران با آن و امور مستحدثه‌اش مواجه بوده، جرم براندازی است که نظم و امنیت را از جامعه سلب و پیرو آن ارکان جامعه را متزلزل و نهایتاً به تغییر حکومت می‌انجامد. در این پژوهش می‌کوشیم تا با بررسی توجه اسلام برای جرم انگاری جرم براندازی و پس از آن تبیین جایگاه فقه شیعه و نظر اهل سنت به جریان‌شناسی و شناخت صحیح و صادق از این امر دست یابیم.

کلیدواژه: براندازی، جرم‌انگاری، فقه‌سیاسی، شریعت و مصلحت.

۱- تاریخ وصول: ۸۹/۱۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۰/۶/۱۷

* عضو هیأت علمی گروه حقوق دانشگاه پیام نور تهران a_aliakbari@mpnu.ac.ir

** دانش آموخته کارشناسی حقوق دانشگاه پیام نور آمل

۱- مقدمه

انسان موجودی اجتماعی است و امروزه بشر به فایده‌های زندگی جمعی آگاهی یافته فلذا پذیرفت که برای زندگی راحت‌تر و استقرار نظم و امنیت به قاعده‌مند شدن آزادی‌ها و تمایلات، رأی مثبت دهد این یعنی به تشکیل حکومت و دولت همت گماشت تا زندگی در جامعه هنجاری، را تجربه کند.

از همانجا بود که مخالفت با حکومت و نظم مستقر، فاصله گرفتن از ارزش و هنجار (جرم) تلقی گردید. مسئولین امر در حالی به فکر چگونگی درمان جرم افتادند که تنها دغدغه مهم موحدین و فقیهان چگونگی اجرای فرامین الهی در پیشگیری از وقوع جرم بود! مجرمین که از وجود هنجارها رنج می‌بردند لذا گامی بلندتر برداشته و اقدام به مخالفت با نظام حاکم می‌نمودند.

در حوزه جرایم مربوط به براندازی اولین دخالت دولت‌ها در حقوق، در راستای وضع مجازات-هایی جهت مقابله با مخالفان و معارضان خویش بوده است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد بسیاری از خشونت‌های سیاسی به جهت چالش میان حق حاکمیت حاکمان و الزامات آن و نارضایتی شدید شهروندان و اتباع از حاکم و یا مشروع ندانستن حاکم و در جهت اعمال حق حاکمیت بر سرنوشت بوده است.

به عبارت دیگر، میان مشروعیت و رضایت اتباع و شهروندان و میزان خشونت‌سیاسی (انقلاب، شورش و براندازی) رابطه مستقیم برقرار است. هرچه حکومت در نزد مردم مشروعیت و مقبولیت داشته باشد، وفاداری و انقیاد افزایش می‌یابد. اگر در موارد خاص و توسط گروه‌های خاصی نافرمانی صورت گیرد به معنای عدم رضایت کلی و از دست رفتن مشروعیت عمومی نیست.

در حقوق ایران نیز با پیروزی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، مردم سالاری دینی مورد استقبال اکثریت مردم قرار گرفت که به معنای حق حاکمیت مردم در چارچوب حکومت دینی و الزامات خاص آن است. یکی از مباحثی که با تغییر حکومت سلطنتی دچار تحول ساختاری شد، خشونت سیاسی و قیام علیه جمهوری اسلامی است. قانونگذار ایران در وضع مقررات و جرایم علیه امنیت، «قیام علیه حکومت اسلامی» و «طرح براندازی حکومت اسلامی» را جرم و آن را محاربه، یعنی



جنگ با خدا و رسول دانست. بدین ترتیب هرگونه تغییر و تحول در حکومت و ساختار قدرت به ساز و کارهای پیش‌بینی شده در قانون اساسی محدود و اتخاذ تدابیر مغایر با آن به منزله جنگ و مخالفت با خدا و رسول تلقی گردید. در این باب که در فقه اسلام به چه استنادی براندازی جرم محسوب می‌شود؟ و در این امر با چه تفکری در فقه شیعه و سنی روبرو هستیم؟ و این‌که تفکر غالب کنونی در این باره چیست؟ در ادامه به بحث و بررسی خواهیم نمود.

۲- براندازی^۱

واژه براندازی به معنای انهدام یا سرنگونی نظام سیاسی مستقر از طریق غیرقانونی و با توسل به زور است و در زبان عربی معادل با(تغییر نظام الحکم) است(فاروقی، المعجم القانونی، ۵۰۵). در واژه‌های فوق نیز به نابودی نظام سیاسی مستقر از طریق توسل به زور و خشونت و راه‌های فرا قانونی تأکید شده است. همچنین واژه کودتا^۲ که یک واژه فرانسوی است به استیلا یا شروع به استیلا بر تمام قوای سیاسی به طرق مغایر با قانون اساسی یا مخالف با قانون که غالباً از راه توسل به قوای مسلح صورت می‌گیرد (جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ۵۷۹). انقلاب سیاسی نیل یا تلاش برای نیل به سلطه سیاسی از طریق راه‌های غیرقانونی و به کارگیری نیروی مسلح و یا ساقط کردن غیرقانونی دولت با زور و قدرت نظامی و به وسیله یک نفر دیکتاتور، ترجمه و تفسیر شده است(زکی بدوی و شلالا، القاموس القانونی، ۸۱). در حقوق ایران مشاهده می‌گردد: «قیام مسلحانه علیه حکومت اسلامی» طرح براندازی حکومت اسلامی مقرون با تهیه سلاح و مهمات، نامزد شدن در کودتای در شرف وقوع و تشکیل جمعیت توسط نظامیان به قصد براندازی حکومت، جرم انگاری شده است(مواد ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸ ق.م.ا. و ماده ۱۷ قانون مجازات نیروهای مسلح مصوب ۱۳۸۲). نتیجه اینکه معنای اصطلاحی براندازی از معنای لغوی آن دور نیفتاده و در لسان حقوقدانان و قانونگذاران کیفی کشورهای مختلف، اقدامات فرا قانونی و همراه با توسل به زور و خشونت به قصد سرنگونی نظام سیاسی حاکم تحت عنوان براندازی، جرم انگاری



1.Subversion
2.Coupdetat

شده است و اقدامات مسالمت‌آمیز برای تغییر رویه‌های سیاسی یا تغییر حاکمان واجد وصف کیفی، براندازی نیست.

از نگاهی دیگر می‌توان چنین گفت که براندازی عملی قانونی اما غیر مشروع به نظر می‌رسد. براندازی از طریق ارتباط فرضی میان مخالفان داخلی یا به اصطلاح نفوذی‌های منحرف خارجی تعریف می‌شود. همچنین براندازی در قانون خدمات اجتماعی ۱۹۸۹ انگلیس به عنوان اجرای اعمالی با هدف سرنگونی یا تضعیف دموکراسی پارلمانی با استفاده از ابزارهای صنعتی و خشونت-بار سیاسی تعریف شد (بخش ۱ بند ۲). این تعریف آشکارا آن دسته از فعالیت‌های سیاسی و صنعتی را شامل می‌شود که هم صلح‌آمیز هستند و هم قانونی (Gill, the dynamics of political crime, 91). در بسیاری از دموکراسی‌های غربی در اوایل قرن بیستم، افراد و سازمان‌های حمایت‌کننده، طرفدار یا مجری انواع مختلف ایدئولوژی‌های سیاسی مثل هرج و مرج طلب، بلشویسم، کمونیسم، فاشیسم، ملی‌گرا، نازیسم، صلح طلب، سوسیالیسم و جدایی طلب را برانداز نامیدند (ایبان راس، ترجمه غلامی، ۷۳).

۳- جرم انگاری^۱

از دیدگاه حقوق کیفری جرم، فعل یا ترک فعلی است که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است.^۲ علی‌رغم اینکه بعضی رفتارها به صورت طبیعی و در ذات خویش نکوهیده و دارای قبح اخلاقی است و لذا واکنش در قبال آنها حتی در جوامع بدوی و فاقد دولت هم وجود داشته است. لذا می‌توان اذعان کرد:

«جرم انگاری یا جرم تلقی کردن قانونی یک فعل یا ترک فعل، فرآیندی است که به‌وسیله آن، رفتارهای جدید به موجب قوانین کیفری مشمول قانون جزا می‌گردد» (هاشم بیگی و نجفی ابرندآبادی، دانشنامه جرم‌شناسی، ۷۶). با این توضیح جرم انگاری مبتنی بر مبانی نظری، مورد قبول حکومت یا قدرت سیاسی است. با توجه به نگرش ایدئولوژی حاکم به انسان و سرشت او و

1. Criminalization

۲. ماده ۲ قانون مجازات اسلامی ایران

مفاهیمی همچون آزادی، مساوات، عدالت، قدرت و امنیت، این رفتار گزینش شده و برای آن ضمانت اجرای کیفری مقرر می‌گردد.

ضمن اینکه در نظام‌های سیاسی دینی که حقوق کیفری متأثر از الزامات ناشی از آموزه‌های دینی و وحی الهی است جرم انگاری در حوزه ارزش‌های اساسی دینی به معنای بیان، اعلام و قانونگذاری در زمینه جرایم و مجازات‌های شرعی خواهد بود.

۴- مبنای تفکر بر محور دین

بنیادگرایی در کاربرد معاصر با تمامی ادیان جهان مرتبط است و به عنوان نوعی حرکت یا طرح دینی سیاسی به شمار می‌آید. این واژه در نظر عده زیادی به معنای سرکوب و عدم تساهل و دشمنی با ارزش‌های لیبرالیستی و آزادی شخصی است. به خصوص بعد از فرو پاشی کمونیسم، بسیاری در غرب پذیرفتند بنیادگرایی دینی و به ویژه بنیادگرایی اسلامی، جایگزین مارکسیسم و خطر اصلی برای نظم جهانی است. اما اشخاص و نظام‌های سیاسی که به عنوان بنیادگرا طبقه بندی شده‌اند، این واژه را ساده انگارانه و تحقیرآمیز دانسته و مردود می‌شمارند (ریچارد، ایدئولوژی-های سیاسی و آرمان دمکراتیک، ۴۹۶).

بدون مناقشه بر روی الفاظ و واژه‌ها، واقعیت این است که در سده‌های پایانی قرن بیستم، احیای دینی در مناطقی که تحت سیطره فرهنگ و تمدن غربی بود شکل سیاسی آشکار به خور گرفت که با توجه به ایفای نقش‌های مورد اشاره برای هر ایدئولوژی سیاسی، یعنی نقش توضیحی، ارزشیابی، جهت‌دهی و برنامه سیاسی می‌تواند به نوبه خود یک ایدئولوژی سیاسی به حساب آید. بدین ترتیب بدون کاهش پیچیدگی و عمق دین از جمله اسلام تا سطح یک ایدئولوژی سیاسی، (سروش، فربه تر از ایدئولوژی، ۱۵۶-۹۷) می‌توان گفت آنچه با رهبری امام خمینی (ره) در ایران اتفاق افتاد با توجه به زمینه‌های توجیهی و ارزشیابی و جهت‌دهی این حرکت برنامه‌ای برای بازسازی کامل جامعه بر مبنای سیاست‌ها و اصول دینی بود. بنابراین حرکتی که در ایران انجام شد شاخ و برگ دادن یا جرح و تعدیل مکاتب و ایدئولوژی‌های معاصر نبود بلکه بنیانگذار جمهوری اسلامی مقدمات تشکیل حکومتی را فراهم آورد که مشروعیت آن، تکیه



مستقیم بر نصوص دینی و قرائتی از اسلام داشت در حالی که تا پیش از ایشان کمتر در تئوری و عمل ابراز شده بود. در این قرائت، نص دین در درجه اول اهمیت قرار دارد و در درجه دوم موقعیت روحانی و مقام دینی است که به عنوان رهبر (ولی فقیه) اجرای دستورات دین را به عهده دارد. خصلت اقتدارگرایی^۱ در هر دو ایدئولوژی وجود دارد ولی یکی اقتدار عرفی و دنیوی است و دیگری اقتداری که با مشروعیت دینی و الهی توجیه می‌شود. ایدئولوژی دینی که مضمون اصلی آن عدم تمایز میان دین و سیاست است برخلاف ایدئولوژی لیبرال میان حوزه خصوصی و عمومی تفاوتی قایل نمی‌شود و خود را مکلف به نوسازی جامعه در حوزه سیاست، اعتقادات، اخلاق و فرهنگ می‌داند و سیاست نه تنها امر مذمومی نیست بلکه ولی فقیه مقتدر با اختیارات مطلق و ولایتی، نسبت به اجرای احکام الهی در تمامی حوزه های عمومی و خصوصی اقدام می‌کند.

با توجه به مبانی مذکور برگرفته از فقه سیاسی اسلام، مفاهیم اساسی همچون سرشت انسان، آزادی، مساوات، عدالت، حقوق شهروندی و میزان مداخله دولت در آزادی‌های شخصی در ایدئولوژی دینی از سرچشمه‌ای بنام دین ناشی می‌شود و خواسته‌های دین همان چیزی خواهد بود که توسط رهبر به صورت دائمی یا موقت (مادام المصلحه) بیان می‌گردد. البته با توجه به صفات علمی و روحی مقرر شده برای رهبر، تصمیمات او بعنوان دستورات خداوند واجب‌الاطاعه و عدم پیروی از آنها همانند سرپیچی از دستورات خداوند محسوب خواهد شد. امکان اجتهاد و بکارگیری عقل و مصلحت در استنباط و استخراج احکام شریعت در مسائل جدید (مستحدثه)، باعث پویایی و پاسخگویی رهبر به هر گونه موضوع جدید خواهد بود و فرض موضوعی که دین در آن فاقد موضع باشد امکان پذیر نیست. به صورت کلی حقوق ملت و آزادی‌های سیاسی افراد در قوانین اساسی و عادی (مورد تأیید شرع) مورد پذیرش قرار گرفته، ولی در مقام حفظ مصلحت نظام اسلامی، می‌توان آزادی‌ها را محدود کرد. بنابراین یکی از جنبه‌های مهم مداخله دولت، بحث قانونگذاری و اجرای قوانین کیفری است. علیرغم مراجعه در نوع و کیفیت برخی مجازات‌ها به نصوص شرعی (حدود و قصاص)، تفسیر رهبر از نصوص و مصالح مورد نظر او از اهمیت ویژه‌ای

۱. منظور از اقتدارگرایی ایدئولوژی دینی آن قدرت کنترل و مدیریت بی‌نقص تمام شئون مختلف اجتماع است که در واقع اقتدار را از جنبه پاسخگوی همه نیازها بودن داراست.

برخوردار است و مجازات بعضی جرایم از نظر میزان و کیفیت به اختیار حاکم واگذار می‌شود. جرم-انگاری در حوزه‌های غیرمنصوص اگرچه علی‌الاصول توسط قوه مقننه انجام می‌گیرد، اما مصوبات مجلس باید از نظر عدم مغایرت با شرع به تأیید فقیهان شورای نگهبان که منصوب رهبر هستند برسد.^۱ در مواردی نیز که مجلس نسبت به اصلاح قانون خود طبق نظر شورای نگهبان اقدام نکند موضوع در مجمع تشخیص مصلحت نظام که بازوی مشورتی رهبر هستند تعیین تکلیف می‌شود.^۲ بنابراین در ایدئولوژی دین، محور و برنامه‌سیاسی آن، که حکومت اسلامی است پدیده مجرمانه از منظر دین تعریف می‌شود و تمایل شدید به کنترل دولت بر تمامی رفتارها وجود دارد و هرگونه انحراف، به ویژه سیاسی و مذهبی ممکن است جرم تلقی شده و به این عنوان مجازات شود. اصل ۱۶۷ قانون اساسی ایران به قاضی اجازه توسل به منابع فقهی و فتاوی معتبر در موارد سکوت قوانین عادی را می‌دهد و ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی، تظاهر به هر عمل حرامی را موجب تعزیر می‌داند و تسری کیفر حدی محاربه و افساد فی‌الارض به مواردی که در تعریف فقهی آن نمی‌گنجد و مواردی از این دست را می‌توان گام‌هایی در راستای اسلامی‌سازی قوانین و افزایش سیاهه جرایم بر اساس جرم‌انگاری‌های شرعی دانست (آقا بابایی، بررسی فقهی حقوقی جرم براندازی، ۴۰). اگر فرضاً شریعت را صرفاً نصوصی ثابت و بدون تغییر بدانیم بحث از مصلحت که در ذات خویش به عنصر زمان و مکان و نیازهای عصری توجه دارد جایگاهی نخواهد داشت. اما اگر شریعت را به معنای آیین زندگی و قصد اصلی از آیین آن را رفاه و آسایش مادی و اعتلای معنوی پیروان آن بدانیم صرف وجود یک سری احکام و دستورات ثابت، این نیاز را برطرف نخواهد کرد. با توجه به این که اصولاً تشخیص مصلحت و عمل به آن لازمه کارآمدی و غلبه بر مشکلات و پیچیدگی‌های اجرایی حکومت است و تجربه تشکیل حکومت بر مبنای شریعت، در اردوگاه اهل سنت از قدمت و عمق بیشتری برخوردار است. فقهای اهل سنت از قرآن کریم، سنت و به خصوص عمل صحابه و تابعان دلایلی بر تمسک به مصلحت در مواردی که نصی از شریعت وجود نداشته اقامه کرده‌اند به طوری که جنگ‌های ابوبکر با کسانی که از پرداخت زکات امتناع

۱. اصل ۹۰ و ۹۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

۲. اصل ۱۱۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران



می‌کرده‌اند (جنگهای رده) مصادره اموالی که با سوء استفاده از بیت‌المال جمع‌آوری شده بود. اجرای مجازات قصاص برای شرکای در قتل و بر زمین ریختن شیری که با آب مخلوط شده بود توسط عمر را از مصادیق و موارد تشخیص مصلحت و عمل به آن ذکر کرده‌اند (کمالی، آزادی بیان در اسلام، ۱۳۱).

تکیه‌گاه اصلی طرفداران اصل مصلحت یا استصلاح در شریعت اسلام این است که قصد اصلی قانونگذاری (تشریح) در اسلام، تضمین رفاه مردم و بالا بردن منافع آنان یا حمایت از آنان در برابر زیان است و مصلحت‌ها نه قابل احصا و شمارش هستند و نه قابل پیش‌بینی، زیرا این مصالح در زمان و مکان پیش می‌آیند و امور متغیری هستند، بنابراین ولی امر و کارشناسان اسلام باید به تعقیب هر آنچه مصلحت است قادر باشند و آن هنگامی است که این مصالح خود را نمایان می‌کنند (همان، ۱۲۷). نکته مورد توجه در استناد به مصلحت و عمل، طبق آن در گفتارهای فقیهان اهل سنت این است که عمل به مصلحت در چارچوب شریعت مجاز است. غزالی مصلحت را عبارت از ملاحظاتی می‌داند که منفعتی را تضمین یا از زیانی باز می‌دارد و آن را مقید به هم خوانی با مقاصد شریعت می‌داند. وی می‌افزاید که این مقاصد عبارت است از حمایت از پنج ارزش ذاتی یعنی: دین، حیات، عقل، نسل و مال (غزالی، المستصفی، ۱، ۱۴۰). همچنین فقیهان حنفی در توجیه نظرات خویش در تمسک به مصلحت مدعی هستند که مصالح یا در نصوص صریح معتبر و یا در مقاصد عام شارع بیان شده‌اند. بر این اساس از نظر اهل سنت مصالح با توجه به چگونگی حجت متنی به سه گروه تقسیم می‌شوند:

الف. مصالح الغا شده (المصالح الملغاه): مقصود مصالحی است که شارع بر عدم اعتبار آنها تصریح دارد و یا با نصوص و دیدگاه‌های شارع تعارض دارد و قانونگذاری به نام چنین منافعی غیرمعتبر است.

ب. مصالح معتبره (المصالح المعتمره): مقصود مصلحتی است که شارع به صراحت از آن حمایت کرده و برای تحقق آن قانونی وضع کرده است و ارتقاء و حمایت از این ارزش‌ها که به اعتقاد غزالی دین، عقل، نفس، نسل و مال است دلیل درستی برای قانونگذاری است.

ج. مصالح مرسله: یعنی مصلحت مطلقه‌ای که به نصی که به اعتبار یا عدم اعتبار آن دلالت



کند مقید نیست. به عبارت دیگر شارع نه آنرا تصدیق کرده و نه دلیلی بر مخالفت با آن در نصوص و شریعت وجود دارد.

میان اهل سنت در مورد مصلحت مرسله اختلاف نظر وجود دارد. فقیهان مذهب مالکی به صورت مطلق آنرا قبول دارند. بعضی مانند ابن حاجب و آمدی آنرا به صورت مطلق رد کرده‌اند و بعضی هم مانند غزالی در صورتی که مصلحتی ضروری، قطعی و کلی باشد آنرا پذیرفته‌اند و چنانچه فاقد این خصوصیات باشد منکر آن هستند. دلیل عمدۀ مخالفان اعتبار مصلح مرسله، سوء استفاده حاکمانی بوده است که خواست‌های شخصی خود را به نام مصلحت توجیه کرده‌اند. شاید به دلیل رفع این نگرانی‌ها، فقیهان مالکی، ملایمت و هماهنگی مصلحت با اهداف و مقاصد شریعت، معقول، منطقی و ضروری بودن را شروط عمل طبق مصلحت مرسله دانسته‌اند. بعضی دیگر از فقیهان اهل سنت، حقیقی و غیر وهمی بودن و جنبه عمومی داشتن را به آن افزوده‌اند (مرعشی، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، ۵۲-۵۱).

اختیار حاکم اسلامی در تشخیص مصلحت در اموری که برای آنها در شرع هیچ‌گونه حکم مشخصی نمی‌توان یافت، به سیاست شرعیه نامگذاری شده است. چنانچه این اختیار از طریق فرآیند دموکراتیک و رأی نمایندگان واقعی مردم صورت گیرد و مخالفتی هم با مقاصد شریعت نداشته باشد نگرانی‌های سوء استفاده از قدرت و مقام و تنزل آنرا به هوی و هوس حاکمان کاهش خواهد داد. می‌توان اصول متمم قانون اساسی مشروطیت و اصولی از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را که به قوه مقننه در عموم مسائل و از جمله در زمینه وضع قوانین کیفری اجازه می‌دهد را در این راستا تحلیل کرد.^۱ ضمن اینکه در هر دو قانون، اعضای اسلام شناس و کارشناس شرعی بر عدم مغایرت این مصوبات با موازین شرعی نظارت می‌کنند.^۲ این موضوع در قانون اساسی بعضی کشورهای اسلامی از جمله در اصل دوم قانون اساسی مصر به صورت نسبی پذیرفته شده است.^۳

۱. فصل هفتاد و یکم ق.ا.ج.ا. : جمهوری اسلامی در حدود مقرر در قانون اساسی می‌تواند قانون وضع کند.

۲. اصل نودوششم ق.ا.ج.ا. : تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با احکام اسلام با اکثریت فقهای شورای نگهبان است.

۳. اصل دوم قانون اساسی جمهوری مصر: دین رسمی کشور اسلام، زبان رسمی آن عربی و منبع اصلی قانون گذاری شریعت اسلام است.



عمل بر طبق مصلحت در دیدگاه فقیهان با توجه به صفات و خصوصاتی که برای حاکم در نظر می‌گیرند دارای ویژگی خاصی است. علی‌رغم اینکه از نظر تاریخی، حاکمیت مورد تأیید شیعه کمتر تبلور خارجی داشته اما این نکته قابل توجه است که یکی از اساسی‌ترین مسائل و مناقشات صدر اسلام یعنی تعامل حضرت علی(ع) با مخالفان سیاسی خویش در بعضی منابع حدیث و کتاب‌های فقهی شیعیان به‌عنوان عملی مصلحت‌آمیز تلقی شده است(نجفی، جواهر الکلام، ۲۱، ۳۳۰) و یا قیام و نهضت حضرت امام حسین(ع) که منصف‌ترین فقیهان اهل سنت آن‌را برخلاف مصلحت دانسته‌اند در دیدگاه شیعه به جهت اعتقاد به امامت و عصمت رهبر و پیشوای نهضت به عنوان اقدامی در راستای حفظ اصل اسلام و شریعت ارزیابی شده‌است. این دیدگاه شیعه یعنی شأن و منزلت خاص حاکم معصوم و یا در دوران غیبت، ولایت فقیه عادل سبب شده است که علی‌رغم عدم اعتماد به حکام جور و سلاطین عصمت امام معصوم و صفات شخصی و روحی ولی فقیه را مانع سوء استفاده از قدرت و تنزل مصالح مسلمین به مصلحت شخصی حاکم بدانند.

بر اساس این تلقی در عصر جمهوری اسلامی ولی فقیه به عنوان کسی که ولایت مطلقه دارد مقام تشخیص دهنده مصالح و از حق قانون‌گذاری در تمامی حوزه‌های زندگی اجتماعی برخوردار است. حفظ نظام اسلامی به عنوان یکی از مصالح اجتماعی به شدت مورد توجه قرار گرفته است.

بنیانگذار جمهوری اسلامی نیز در تذکری به اعضای شورای نگهبان که در بررسی قوانین موضوعه صرفاً به عدم مغایرت با احکام اولیه اسلام توجه می‌کردند گوشزد می‌کند:

«تذکری پدرا نه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها مصلحت نظام را در نظر بگیرند»(موسوی خمینی، صحیفه امام، ۲۱، ۲۱۷).

بدین ترتیب مصلحت و نفع عمومی در مواردی به حفظ نظام یعنی ساختار سیاسی حاکم محدود گردیده و در مقام تراحم میان آزادی‌های فردی مندرج در قانون اساسی از جمله آزادی بیان و عقیده، کفه حفظ نظام سنگین‌تر شده، به حدی که در ماده ۵۰۰ ق.م. هرگونه فعالیت تبلیغی علیه نظام جرم انگاری شده است.



۵- مستندات جرم انگاری براندازی در اسلام - براندازی در قرآن

۵-۱- آیه بغی

خداوند متعال در آیه ۹ سوره حجرات می‌فرماید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتُ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^۱

در این آیه کلمه بغت به معنای تجاوز یا رفتار غیر عادلانه و این آیه به عنوان آیه بغی شناخته شده است. برای این آیه شأن نزول‌های متعددی ذکر شده که عموماً به اختلافات جزئی میان افرادی از مسلمانان که احیاناً به جنگ و درگیری‌های قومی و محلی منجر شده اشاره نموده است (السیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۷، ۴۸۶). با توجه به این که از دیدگاه مفسرین مورد نزول مخصص مفاد آیه نخواهد بود از اشاره و بیان آنها خودداری می‌کنیم اما آنچه به صورت کلی از این آیه فهمیده می‌شود تعارض میان دو گروه مسلمان به ظاهر مساوی را نشان می‌دهد و تنها چیزی که یک گروه را از دیگری متمایز می‌کند اینکه بغی یا تجاوز را انجام داده است. در عین حال در آیه تصریحی در مورد محتوای تجاوز و یا وجود سلسله مراتب قدرت و اینکه یک شخص یا گروه بر علیه ما فوق و یا علیه حکومت مستقر، تجاوز و یا قیام کند مطرح نیست.

به عبارت دیگر ارتباط مستقیمی میان مفاد آیه مذکور و موضوع براندازی و یا قیام علیه حکومت مستقر قابل درک نیست. این موضوع مورد توجه بعضی دانشمندان اسلامی و به‌خصوص شیعی قرار گرفته است. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان پس از ملاحظه شأن نزول آیه و روایات وارده به اختصاص آیه به موضوع بغی و قیام علیه حکومت اسلامی اشاره نموده است (علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۸، ۳۲۴). نویسنده تفسیر کنزالعرفان نیز این آیه را بی-ارتباط به بغی می‌داند (مقداد، کنزالعرفان فی فقه القرآن، ۱، ۳۸۶).

به اعتقاد نگارنده این سطور، ارتباط تاریخی و نه لزوماً فقهی میان آیه بغی و مسأله قیام علیه

۱. و اگر دو گروه از اهل ایمان با هم به قتال و دشمنی برخیزند شما مؤمنان بین آنها صلح برقرار کنید و اگر یک گروه بر دیگری ظلم کرد با آن طایفه ظالم جنگ کنید تا به فرمان خدا باز آید. پس هر گاه به حکم حق برگشت با حفظ عدالت میان آنها را صلح دهید و همیشه عدالت کنید که خداوند اهل عدل و داد را دوست دارد.



حکومت در اسلام به جنگ‌های داخلی صدر اسلام و حوادث بعد از قتل عثمان باز می‌گردد. روایات چندی وجود دارد که می‌گویند این آیه برای بیان حکم فتنه و جنگ داخلی میان پیروان حضرت محمد(ص) نازل شده است. بر اساس یکی از این روایت‌ها که در منابع فقهی اهل سنت (صحاح سته، ۴، ۱۸۷) و شیعه (کشف الغمه، ترجمه و شرح زواره‌ای، ۱، ۱۷۱؛ احتجاج، ترجمه شرح غفاری مازندرانی، ۲، ۲۴۰) نقل شده بعد از نزول این آیه پیامبر اسلام(ص) به عمار یاسر خبر داد که توسط فئه باغیه کشته خواهد شد. بعد از کشته شدن عمار یاسر یکی از سربازان حضرت علی(ع) در جنگ صفین بر اساس این روایت و فرمایش پیامبر اسلام معاویه و طرفدارانش فئه باغیه یا گروه تجاوزکار معرفی شدند. استناد به این آیه در درگیری‌ها و منازعات سیاسی صدر اسلام از سوی طرفین درگیر صورت گرفته است. به صورتی که خوارج، حضرت علی(ع) را متهم کردند که در موضوع پذیرش حکمیت برخلاف دستورات آیه عمل کرده و جالب‌تر اینکه عایشه، عبدالله بن عمر و حتی معاویه از این که به مفاد این آیه عمل نشد و دستورات آن فراموش شد اظهار تأسف کرده‌اند. به‌عنوان نمونه بعد از شهادت حضرت علی (ع)، معاویه از سعد بن ابی وقاص به جهت عمل نکردن به آیه بغی گله می‌کند و می‌گوید: شما به مفاد آیه عمل نکردید زیرا نه در جمع آشتی دهندگان و نه با گروه شریر و بدکار طبق دستور آیه جنگ کردید. سعد در پاسخ گفت: بله! من افسوس می‌خورم که بر علیه گروه شریر و بدکار ن‌جنگیدم (صحاح سته، ۳، ۲۹۲).

البته معلوم نیست آیا سعد برای ن‌جنگیدن با معاویه پوزش خواست و یا مقصود دیگری داشت؟ و یا از عبدالله بن عمر که در کلیه منازعات سیاسی زمان خویش بی‌طرف ماند و از همراهی علی (ع) در جنگ‌های داخلی با مخالفین سیاسی امتناع کرد و در شورش‌ها و قیام‌های بعد از شهادت آن حضرت هم مداخله نداشت نقل شده است: هیچ چیز به اندازه اینکه با گروه یا فئه باغیه ن‌جنگیدیم مرا رنج نمی‌دهد. صرف نظر از صحت و سقم و یا نحوه تحلیل این اخبار و روایات، آنچه در بحث ما اهمیت دارد این است که آیه مورد بحث که احتمالاً برای بیان و چگونگی حل و فصل مشاجرات میان مسلمانان نازل شده بود به گونه‌ای تفسیر و تعبیر شد که به-عنوان اساس و مبنای مباحث فقیهان در موضوع قیام و شورش علیه حاکم اسلامی مورد استفاده قرار می‌گیرد و بعضی تا جایی پیش رفتند که اظهار کردند: دینی که باعث شد خداوند اصحاب



پیامبر را به جنگ و منازعه وا دارد این بود که مقررات راجع به شورش و طغیان را به آنها بیاموزد. برای فقیه‌های اهل سنت که در صدد اثبات صحت عملکرد و رفتار تمام اصحاب و پیروان حضرت رسول(ص) از جمله افرادی که با حضرت علی(ع) وارد جنگ شدند مانند طلحه و زبیر و معاویه و... بودند استناد به این آیه و مؤمن و مسلمان دانستن طرفین درگیری و شیوه و روش خاص حل منازعه و اینکه هر کدام از طرفین درگیر به رأی و اجتهاد خویش عمل کرده و نباید هیچ کدام را ولو حتی اگر در اجتهاد خویش خطا کردند سرزنش کنیم، این امری است بسیار مهم. ابن رشد از علمای اهل سنت در این خصوص می‌گوید: علی(ع) حق بود و باید به او در قیامت دو برابر اجر و مزد داده شود و شورشیان خطا کار بودند و بنابراین به آنها یک اجر داده می‌شوند. لذا وقتی علی(ع) در گروه حق است مخالفینش قابل سرزنش نیستند(القرطبی، الجامع الاحکام القرآن، ۱۶، ۳۱۹).

بدین ترتیب به نظر می‌رسد محتوای آیه بغی و محترم شمردن طرفین درگیری و نزاع و برخوردهای مسالمت آمیز تا حد امکان معضل فتنه و درگیری‌های سیاسی صدر اسلام را حل کرد. اما پرسش اساسی این است که آیا در حوادث بعدی تاریخ اسلام، شورشیان و قیام کنندگان علیه حاکمان مسلمان به‌عنوان خطا کارانی که قابل سرزنش نیستند مطرح شدند؟ و یا اینکه آیه بغی فقط مشکل صحابه و افرادی را که با علی(ع) جنگیده بودند حل کرد؟ این بحث با مطالعه آیه محاربه و نوع تفسیر و تلقی به عمل آمده از این آیه پاسخ خواهد داد.

پس هر چند از دیدگاه صاحب‌نظران ارتباط کمی میان مفاد آیه و بحث قیام علیه حکومت اسلامی و براندازی حاکم مسلمان وجود دارد، ولی تلقی تاریخی از این آیه به رسمیت شناختن مجرم سیاسی، امکان مقابله با حکومت اسلامی ولو با اجتهاد غلط و وجود رژیم خاص مواجهه و پاسخ به بغی و شورش علیه حکومت بوده است(آقا بابایی، بررسی فقهی حقوقی جرم براندازی، ۵۰).

۵-۲- آیه محاربه

خداوند متعال در آیه ۳۳ سوره مائده می‌فرماید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنْ



الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ^۱

این آیه که به عنوان آیه محاربه یا آیه حربه در کتب فقهی و تفسیری مورد بحث قرار گرفته بر خلاف آیه بغی مجازات‌های سنگینی برای جنگ با خدا و رسول و فساد در زمین مقدّر نموده است. اعدام، به صلیب کشیدن، قطع اعضای بدن و تبعید.

مجازات‌های مندرج در این آیه در فرازهایی از تاریخ، از سوی حاکمان و سلاطین اسلامی، مجازات مخالفین سیاسی تلقی شده است. قیام و شورش و تلاش برای براندازی حاکم مسلمان و یا خلیفه مسلمین بعنوان جنگ با خدا و پیامبر یا فساد در زمین وانمود شده است. این تفسیر و برداشت از آیه محاربه، زمینه ساز سرکوب خشونت‌آمیز مخالفت‌های سیاسی به پشتوانه شریعت و دین بوده است.

کلمه‌ی محاربه، از ماده «حرب» گرفته شده و نقیض کلمه «سلیم» (صلح) است. محاربه در اصل به معنای سلب و گرفتن است و «حَرْبَ الرَّجُلِ مَالَهُ» به معنای «سَلْبَ الرَّجُلِ مَا لَهُ» است، یعنی «مال آن مرد را از او گرفتند» چنین کسی را «محرَب» و «حریب» می‌گویند. اطلاق واژه‌ی حرب بر کسی که برای جنگیدن یا ترسانیدن دیگران سلاح کشیده باشد، به این اعتبار است که او می‌خواهد جان یا مال یا قدرت یا ملک دیگری را از او بگیرد (هاشمی شاهرودی، بایسته‌های فقه جزا، ۲۰۹). کلمه‌ی «حرب» الزاماً به مفهوم جنگ نیست و به معنای مطلق ناسازگاری و مبارزه است و جنگ در حقیقت مصداقی از آن است (گلدوزیان و احمدزاده، بررسی تعریف جرم محاربه و افساد فی الارض...، ۲۵۶). در برداشت از آیه‌ی ۳۳ سوره مائده جهت ارائه‌ی تعریفی از جرم محاربه اختلاف نظر فراوانی بین فقهای شیعه و سنی وجود داشته و تعریف واحدی از آن ارائه نشده است. اکثر فقهای اهل سنت محاربه را منحصر به موردی می‌دانند که سلاح کشیدن به قصد اخذ مال و غارت اموال در خارج از شهر اتفاق افتاده باشد که از آن به «قطاع الطريق» تعبیر می‌شود. فقهای اهل سنت بحث «محاربه» را در کتاب «قطاع الطريق» یا «سرقه الکبری» عنوان

۱. کیفر آنان که با خدا و رسول به جنگ بر می‌خیزند و در روی زمین دست به فساد می‌زنند این است که اعدام شوند یا به دار آویخته شوند و یا از سرزمین خود تبعید شوند این رسوایی آنها در دنیا و در آخرت مجازات بزرگی دارند.

کرده‌اند. در نظر فقهای شیعه آنچه مورد نظر آیه مبارکه است، همانا محاربه به صورت ارباب و سلب امنیت از مردم است و در این نکته هیچ تردیدی روا نیست (هاشمی شاهرودی، بایسته‌های فقه جزا، ۲۱۳).

به این مسأله که موضوع جرم محاربه مطروحه در آیه مبارکه چیست در بررسی عنصر مادی جرم پرداخته می‌شود و در این بحث تنها به بعضی از تعاریف ارائه شده توسط فقها اشاره می‌گردد.

شیخ طوسی در کتاب التبیان فی تفسیر القرآن محارب را کسی می‌داند که سلاح بکشد و راه را ناامن کند چه در شهر و چه در خارج از شهر باشد (شیخ طوسی، التبیان فی التفسیر القرآن، ۵۰۴، ۳).

صاحب جواهر محارب را چنین تعریف می‌کند: «المحارب کلّ من جرّد السلاح أو حمله ال خافه الناس» محارب هر شخصی است که سلاح خود را برهنه کرده یا حمل نماید جهت ایجاد وحشت و اخافه در مردم (نجفی، جواهر الکلام، ۵۶۴، ۴۱) در کلام شهید ثانی محاربه عبارت است از برهنه کردن سلاح در خشکی یا دریا، روز یا شب، برای ترساندن مردم (شهید ثانی، شرح لمعه، ۲۳۳، ۱۳). از فقهای معاصر نیز آیت ا... خویی در تعریف محارب می‌فرماید: «من شهر السلاح لا خافه الناس» هر کس برای ترساندن سلاح برکشد یا برهنه کند (خویی، مبانی تکمله المنهاج، ۳۸۵، ۴۱). النهایه در تحریر الوسیله حضرت امام خمینی «ره» آمده است: «محارب به کسی گویند که اسلحه‌ی خود را به منظور تهدید و ترساندن مردم از غلاف در آورد و یا آن را مجهز سازد و قصد افساد در زمین را داشته باشد. (امام خمینی، تحریر الوسیله، ۴، ۳۷۵) آنچه در این بحث مورد توجه قرار دارد، سوء استفاده تاریخی از مفاد آیه مورد بحث، تسری احکام آن به عمل مخالفان سیاسی و کسانی است که احياناً در مقابل حکومت اسلامی و یا حاکم مسلمان به مبارزه سیاسی و یا قیام مسلحانه اقدام کرده‌اند. به بیان دیگر پرسشی که ما در صدد پاسخ به آن هستیم این است که آیا مبارزه و یا قیام و شورش علیه حکومت اسلامی «محاربه و افساد فی الارض» است؟ رابطه بغی و محاربه چیست؟ و مرز تفکیک کننده این مفاهیم کجا است؟



این نکته در برداشت تاریخی از آیه محاربه توجه می‌کند که حاکمان اسلامی این آیه را در راستای حمایت از حکومت و قدرت خود و سرکوب مخالفان خویش دانسته‌اند. در حالی که آنچه در آیه شریفه مورد بحث است محاربه با خدا و رسول و فساد در زمین است و این امر یعنی جنگ با خدا و رسول و فساد در زمین همیشه بر علیه حاکم و فرمانروا نیست و چه بسا رفتار فرمانروا و حاکم و زمامدار یا مأمورین او که دارای قدرت و امکانات زیادی هستند اقتضای بیشتری برای فساد و شرارت در زمین داشته باشند (آقا بابایی، بررسی فقهی حقوقی جرم براندازی، ۱۵۶). در مورد مصادیق آیه محاربه و معنای جنگ با خدا و رسول و فساد در زمین، مباحث مفصلی در کتب فقهی و تفسیری مذاهب اسلامی مطرح است. موضوع قابل توجه در این مباحث، تلاش و وسواس مفسرین و فقیهان مسلمان بر محدود کردن دامنه بحث و اختصاص آن به موارد خاص است. به گونه‌ای که در کتب فقهی اهل سنت معمولاً مصادیق آیه مذکور به راهزنی و قطع الطریق محدود گردیده و در کتب فقهی شیعه هر چند در تعریف محاربه، عبارات به‌گونه‌ای است که رفتارهای متعددی را تحت عنوان «محاربه و افساد فی الارض» قرار می‌دهد اما تلاش مفسرین و فقیهان شیعه نیز در مجموع در راستای تفسیر مضیق و محدود کردن مصادیق آیه است. به قول نویسنده کتاب تفکر نوین سیاسی اسلام، مسلمانان از همان صدر اسلام دریافته‌اند که هر تعریف و تعبیر نسنجیده از این آیه به سلاح مهلکی در دست‌های مستبدان در مقابله با مخالفانش تبدیل خواهند شد، لذا کوشیده‌اند که ابهامات آنرا رفع نمایند یا اطلاق آنرا به جرایم خاصی محدود نمایند (عنایت، تفکر نوین سیاسی اسلام، ۱۷۲). بسیار روشن است که بنی‌امیه در قرن اول اسلام به عنوان نمادی دگماتیک از آیه محاربه علیه مخالفین سیاسی خویش استفاده کرد. حجاج بن یوسف خلیفه اموی در دفاع از عمل بی‌رحمانه خود علیه شورشیان و یاغیان به آیه محاربه استناد می‌کرد. کشتن حجر بن عدی الکندی توسط معاویه و طرفدارانش در سال ۵۱ هجری و کشتن حسین بن علی (ع) و بسیاری از خانواده پیامبر (ص) با طرح اتهام افساد فی الارض صورت گرفت. به‌صورت کلی در قرون اولیه اسلام، اختلاط مصادیق بغی و محاربه نه تنها در عمل خلفا و حاکمان حتی در عبارات فقهی و روایات وارده قابل مشاهده است به نحوی که بعضی روایات می-



گویند: علی(ع) محارب بود و یا اینکه روایت شده است که حضرت علی(ع) به خوارج گفته است مادامی که آنها فساد فی الارض نکرده‌اند با آنها نخواهد جنگید(الرازی، تفسیر فخر رازی، ۶، ۱۲۷). یکی از دلایلی که به اعتقاد بعضی نویسندگان سبب اختلاط تاریخی بحث محاربه و بغی شده توسط به راه‌های خشونت‌آمیز و بستن راه‌ها و آدم‌کشی به عنوان مقابله با حکومت‌ها بوده است. بعضی از گروه‌هایی که در ظاهر مقاصد سیاسی و براندازی داشتند- مانند خوارج و قرامطه روش‌هایی را استفاده می‌کردند که به سختی می‌شد آن‌را از روش‌های عمومی راهزنان تفکیک کرد. عملکرد این گروه‌ها به این بحث دامن می‌زد که هر گونه قیام و شورش علیه حکومت با هر انگیزه‌ای، محاربه محسوب و مجازات‌های سنگین محارب در مورد آنها به اجرا در می‌آمد.

شیخ طوسی در کتاب خلاف خود موضع نزدیک‌تری به نظریه عمومی اهل سنت مطرح کرده و می‌گوید مسأله محاربانی که خداوند در آیه محاربه ذکر کرده است همان قطاع الطریق هستند که سلاح می‌کشند و راه‌ها را نا امن کرده و رهگذران را می‌ترسانند. ایشان در ادامه مقصود خود را از قطاع الطریق این گونه بیان می‌کند: حکم قطاع الطریق در شهر و بیابان یکسان است چه این که قریه‌ای را محاصره یا تصرف کرده باشد و ساکنانش را مغلوب کنند و چه اینکه با شهر کوچکی همین کار را بکنند و چه اینکه در اطراف یک شهر دست به چنین کاری بزنند و چه اینکه تعدادشان بسیار باشد و بتوانند شهر بزرگی را محاصره کرده و بر آن مسلط شوند. در همه این موارد حکم آنها یکسان است. تبهکاران داخل یک شهر نیز اگر بر ساکنان شهر مسلط شده و اموال آنها را بگیرند به گونه‌ای که مردم هیچ پناه و فریادرسی نداشته باشند حکم آنها با قطاع الطریق یکی است(الطوسی، الخلاف فی الاحکام، ۳، ۲۱۲-۲۰۹).

برآیند کلی سخنان شیخ طوسی به عنوان پرچم‌دار و پیشوای فقهی شیعه در قرن پنجم و پس از آن اختصاص آیه محاربه به جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی شهروندان از طریق توسل به سلاح و ایجاد ترس و وحشت در مردم است. بنابراین می‌توان گفت تعبیر به قطاع الطریق تعبیر عامی است که محدودیت مکانی و زمانی برای این جرم ایجاد نمی‌کرده و لزوماً محل وقوع این جرم در خارج از شهرها و در بیابان‌ها نبوده است. حتی کسانی که یک شهر را محاصره و جان و مال و امنیت شهروندان را تهدید می‌کردند محارب محسوب می‌شدند. این دیدگاه نه تنها از طریق



فقیهان بلکه مورد تأیید و تصدیق مفسرین شیعه هم قرار گرفته است. مرحوم طباطبایی در المیزان در ذیل این آیه می‌فرماید: مراد از محاربه و افساد همان اخلال در امنیت عمومی است و امنیت عمومی با ایجاد ترس عمومی و قرار گرفتن ترس بجای امنیت مختل می‌شود ترس عمومی نیز تبعاً و عادتاً فقط از طریق به کارگیری سلاح و قتل ایجاد می‌شود (علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ۵، ۳۵۴). با این توصیف، تعریف ارائه شده از طرف فقیهان نه تنها مرز بین محاربه و بغی را تیره و تار نکرده بلکه با ارائه تعریف دقیق‌تری از محاربه هرگونه رفتار تروریستی و مبتنی بر ترس و خشونت که در راستای ترس و وحشت عمومی و سلب امنیت و آسایش مردم باشد مشمول این جرم دانسته که به دلیل پویایی آن اشکال جدید اعمال تروریستی در شهرها، فرودگاه‌ها و کشتی‌ها و غیره را شامل می‌شود.

در هیچ کجای دنیا این اعمال ولو با انگیزه‌های سیاسی انجام شود به عنوان جرم سیاسی محسوب نمی‌شود. خالد الفضل که به تعریف فقیهان شیعه انتقاد داشت معترف است علمای اهل سنت نیز در مواجهه با اعمال تروریستی و رفتارهایی که بر خلاف امنیت و آسایش عمومی و تجاوز و قتل مردم ولو با انگیزه‌های سیاسی صورت می‌گرفت این رفتارها را در محدوده قطاع-الطریق دانسته و دارای مجازات محارب اعلام کرده‌اند.

بدین ترتیب می‌توان گفت علمای شیعه و اهل سنت با آگاهی کامل به این که بنی‌امیه و بنی‌عباس و یا حاکمان متقلب بعدی که خود را خلیفه خدا و حکومت خود را حکومت پیامبر می‌دانستند، هر گونه قیام و مخالفان علیه خود را تحت عنوان محاربه با خدا و رسول و افساد فی-الارض به شدیدترین وجه سرکوب می‌کنند، تلاش بسیار زیادی در تفکیک محاربه و بغی به عمل آوردند و اجازه مجازات‌های سخت و ترذیلی محاربه را در مورد مخالفین ندادند.^۱ حتی بعضی از علمای اهل سنت از نقل حادثه عرینه که در شأن نزول آیه محاربه آمده برای بعضی حاکمان ستمگر اظهار تأسف و پشیمانی کرده‌اند. بر اساس این واقعه افرادی که نسبت به سرقت و بردن

۱. جالب است بدانیم که فقه اهل سنت در این بحث دچار یک نوع پارادوکس اصولی است زیرا از یک طرف به حکومت‌های متقلب و کودتایی مشروعیت می‌دهد و مسلمانان را به اطاعت و تمکین از آن‌ها دعوت می‌کند و از طرف دیگر خواهان برخورد ملایم با شورشیان و نیروی برانداز است و نیروی برانداز را در صورت غلبه و کسب قدرت به رسمیت می‌شناسد.

اموال مربوط به مسلمانان اقدام کرده بودند به دستور پیامبر به مجازات حد محارب محکوم شدند. بر اساس نقل تاریخ حجاج بن یوسف از خلفای اموی از انس بن مالک راجع به آیه محاربه سؤال کرد. انس آنچه را که پیامبر نسبت به عرینه انجام داده بود نقل کرد (علامه طباطبایی، تفسیرالمیزان، ۵، ۳۳۲). حجاج در جمع مسلمانان به نقل از انس بن مالک گفت: پیامبر نسبت به مثله کردن و قطع بدن افراد اقدام می کرده حال شما به من می گوید که نسبت به شما مجازاتهای خشنی اعمال می کنم؟ انس بن مالک در این باره گفته است: دوست داشتم مرده بودم قبل از این که راجع به حادثه عرینه به حجاج چیزی بگویم. جای تعجب است که علی رغم این سابقه و تلاش بی وقفه فقیهان مسلمان جهت تکلیف حد محاربه از بغی و قیام علیه حکومت اسلامی یکی از علمای معاصر، موضوع اصلی آیه محاربه را قیام علیه حکومت اسلامی دانسته و می گوید شامل کسی که به قصد ارباب مردم و گرفتن اموال آنها دست به اسلحه می برد نمی شود. او می نویسد: از ظاهر آیه چنین بر می آید که موضوع احکامی که در آن بیان شده است در خصوص مسلمانانی است که در مقابل دولت اسلامی به قیام مسلحانه بر می خیزند و شامل کسی که به قصد ارباب مردم و گرفتن اموال آنها دست به اسلحه می برد نمی شود و زیرا کسی که در مقابل دولتی بایستد که پیامبر بنیان گذار آن بوده است حقیقتاً محارب با پیامبر است اما کسی که با گروهی از مسلمانان به قصد گرفتن اموال آنها محاربه کند حقیقتاً محارب با پیامبر شمرده نمی شود.

این سخن که از طرف برخی علمای دیگر به شدت مورد انتقاد قرار گرفته است (هاشمی شاهرودی، بایسته های فقه جزا، ۲۱۲). اولاً با مورد نزول آیه که به صورت متواتر در کتاب های تفسیر شیعه و اهل سنت ذکر شده متعارض است ثانیاً با برداشت مفسران قرآن کریم ناسازگار است زیرا اینان که علی الاصول افرادی ذی صلاح در تفسیر آیات قرآن هستند چنین تفسیری از آیه ارائه ندادند (علامه طباطبایی، تفسیرالمیزان، ۵، ۳۲۱). ثالثاً روایات متعددی از طریق شیعه و اهل سنت در تفسیر و توضیح آیه مذکور نقل شده که برداشت مفسرین را تأیید می نماید علی-الخصوص روایاتی که در خصوص چگونگی اجرای مجازات و رعایت تناسب مجازات با عمل ارتكابی وارد شده است (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۲۸، ۳۱۲-۳۱۰). وجود این روایات متعدد که در منابع حدیث شیعه و اهل سنت قابل مشاهده است این پرسش جدی را مطرح می سازد که چگونه



ائمه معصومین در مقابل بیان مفاد آیه محاربه فقط به بحث‌های مربوط به راهزنان و اقدامات برخلاف امنیت عمومی شهروندان تأکید کرده‌اند و در هیچ مورد متعرض مصداق‌های دیگر محاربه از جمله محاربه کسانی که علیه حکومت قیام می‌کنند نشده‌اند در حالی که به زعم نویسنده موصوف، محارباتی که امنیت مردم را به هم می‌زنند جزء مصداق‌های ادعایی آیه هستند؟ پاسخ سؤال این است که مصداق‌های محارب در آیه مذکور در نزد سؤال‌کنندگان و پاسخ‌دهندگان کاملاً مشخص بوده و اگر مصداق‌های دیگری هم در مفاد آیه داخل بود به صورت قطع در بیان ائمه که در مقام بیان و توضیح مفاد آیه شریفه بوده‌اند مورد اشاره قرار می‌گرفت.

نکته اینکه اگر قرار است آیه محاربه بیان‌کننده کیفیت پاسخ به قیام‌کنندگان علیه حکومت اسلامی باشد پس مقررات راجع به بغی و قیام علیه حکومت اسلامی که در تمام دوران تاریخ فقه به عنوان بابی مستقل مورد بحث فقیهان شیعه و اهل سنت قرار داشته چه توجیهی دارد و این ترتیبات و مقررات که به رفتار حاکمان عادل اسلام و خاصه رفتار حضرت علی(ع) با مخالفان سیاسی حکومت اشاره دارد چه جایگاهی خواهند داشت؟ مطرح‌کننده این نظر به این پرسش اساسی پاسخ نداده‌اند که اگر افرادی که علیه حکومت اسلامی قیام مسلحانه کرده‌اند از مصداق آیه محاربه هستند چرا حضرت علی(ع) هیچ‌گاه مخالفان حکومت خویش را محارب نخواند و با ایشان به عنوان محارب برخورد نکرد بلکه در مورد ایشان که بی‌تردید با توسل به سلاح بر علیه حکومت حضرت شورش کرده بودند فرمودند: آنها برادران ما هستند که بر ما شورش نمودند؛ از طرف دیگر برخی احادیث وارده به جنگ‌های حضرت علی(ع) و نوع تعامل حضرت با اهل قبله به عنوان نماد و معیار رفتار حاکمان بعدی توجه داده و از این جهت جنگ‌های حضرت را موجب برکت دانسته‌اند (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۵، ۸۱).

در مجموع و به عنوان نتیجه این بحث می‌توان گفت: آیه محاربه هیچ ارتباطی به جرم انگاری براندازی ندارد و اگرچه در فرازهایی از تاریخ، بعضی از حاکمان مسلمان در صدد سوء استفاده از آیه و قلع و قمع مخالفین سیاسی و شورشیان علیه حکومت بوده‌اند. علمای شیعه و اهل سنت و مفسرین قرآن جرم محاربه را به اقدام مسلحانه در راستای سلب امنیت عمومی و



شهروندان منحصر دانسته و در خصوص شورشیان و اقدام کنندگان علیه حکومت، دسته‌بندی خاص و جداگانه ای تحت عنوان بغات ایجاد و آیین ویژه‌ای برای این موضوع پیش‌بینی کرده‌اند.

۶- براندازی در سنت

مقصود از سنت در بحث ما روایات و حکایاتی است که از طرف پیشوایان دینی در خصوص بحث براندازی حکومت ابراز و یا رفتار و سیره‌ای است که از طرف ایشان در مقابله با افراد یا گروه‌هایی که علیه آنها مخالفت سیاسی و یا اقدام مسلحانه کرده‌اند انجام شده است. از نظر شیعه سنت قطعی به معنای قول، فعل یا تقریر معصوم «پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع)» حجت شرعی است. اهل سنت هر چند احادیث و اعمال پیامبر را به عنوان سنت می‌پذیرند در بحث قیام و شورش علیه حکومت اسلامی (بعی) که عمدتاً بر اساس اقوال و سیره نقل شده از حضرت علی(ع) استوار شده، به دلایل سیاسی، تاریخی و مذهبی، احادیث و سیره حضرت را مبنای نظریات فقهی خود قرار داده‌اند (الشافعی، ۵، ۳۴۵-۳۱۳).

ابن تیمیه فقیهان شافعی و حنبلی را به جعل و ساختن احکام بغات متهم کرده است. یحیی بن مائین به احمد بن حنبل شکایت می‌برد که: شافعیه با ذکر رفتار علی(ع) با بعضی از اصحاب پیامبر مانند طلحه و زبیر آنها را باغی دانسته است (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ۴، ۴۳۸).

مسلم است آنچه که در تاریخ اسلام و در کتب روایی و فقهی تحت عنوان بعی، بغات و چگونگی مقابله با باغیان مطرح است به منازعات داخلی زمان حضرت علی(ع) و نوع تعامل حضرت به عنوان حاکم اسلامی با مخالفین سیاسی خویش باز می‌گردد. تکیه عمده احکام و مباحثی که در کتب روایی و فقهی شیعه و اهل سنت در این موضوع مطرح شده بر سیره و رفتار علی(ع) است. بنابراین اگر شافعیه و یا مکتب حنفی در صدر اسلام این بحث را در کتب و مباحث خویش ذکر کرده‌اند (الشافعی، ۵، ۳۴۵-۳۱۳). بر خلاف تصور ابن تیمیه جعل و اختراع آنها نبوده بلکه شرح و بسط واقعیتی است که در زمان حضرت و به دلیل شرایط و اوضاع و احوال خاص سیاسی آن زمان مجال بروز و ظهور یافته و به عنوان موضع و نظر شریعت اسلام قابل تمسک و نقل است. به نظر می‌رسد، نگرانی ابن تیمیه از این است که احکام بغات توسط حضرت علی(ع) در

اسلام نهادینه شده و از یک طرف به نوعی امکان مخالفت سیاسی و ابراز مخالفت با حکومت و از طرف دیگر گونه ای تحمل و مدارا و موضع دفاعی در مقابله با بغات را تداعی نموده است. با این توضیح می توانیم بگوییم آنچه در منابع روایی نقل شده و یا به عنوان سیره حضرت علی(ع) در برخورد با بغات ذکر می شود بیشتر تأکید بر برخورد ملاطفت آمیز با باغیان و سعی در زدودن شبهه و رفع ایرادات آنها به حکومت و دفاع در مقابل تهاجم آنها است. در حدیثی که از پیامبر اسلام نقل شده، ایشان از ابن مسعود سوال می کند: حکم کسی که مرتکب بغی شود چیست؟ ابن مسعود می گوید خدا و رسولش به این امر آگاه ترند. آنگاه پیامبر اسلام(ص) می فرماید: کسانی که از صحنه جنگ خارج شده اند کشته نشوند مجروحین کشته نشوند، اسرا کشته نشوند و اموال آنها به غنیمت گرفته نشود(المقدسی، الکافی فی فقه الامام احمد بن حنبل، ۴، ۶۷).

از امام باقر(ع) نقل شده: جنگ حضرت علی(ع) با اهل قبله(مسلمانان باغی) برکت بود. زیرا چنانچه حضرت این کار را انجام نمی داد بعد از او کسی نمی دانست باید با آنها به چه نحو رفتار کند(حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۱۵، ۸۱). در حدیث دیگری نقل شده است: علی(ع) به هیچ کدام از افرادی که با آنها جنگید نسبت شرک یا نفاق نداد بلکه فرمود: ایشان برادران ما بودند که بر ما شورش کردند(حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۱۵، ۸۱). همچنین در پاسخ به پرسشی در خصوص خوارج حضرت می فرماید: اینها قومی بودند که گرفتار فتنه شدند و فتنه آنها را کر و کور کرد و بر ما شورش کردند و ما هم با آنها جنگ کردیم و از انتصاب کفر و نفاق بر خوارج خودداری کردند.

البته در منابع روایی شیعه احادیثی در تعارض با احادیث فوق وارد شده و به کسانی که با حضرت علی(ع) جنگ کرده اند نسبت کفر داده است. بعضی منابع شیعه تمایل دارند احادیث دال بر مسلمان دانستن بغات را حمل بر تقیه و مصلحت کنند. این روایات با طرح این موضوع که رفتار مسالمت آمیز حضرت علی(ع) با مخالفان سیاسی خویش نوعی سیاست و مصلحت اندیشی برای آینده پیروان حضرت بوده است معتقدند در زمان ظهور حضرت ولی عصر(عج) ایشان می تواند بر خلاف سیره حضرت علی(ع) عمل کند(حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۱۵، ۸۳). به هر حال ضمن اینکه اظهار نظر در خصوص واقعیت این امر که آیا رفتار و سلوک حضرت علی(ع) در مواجهه با مخالفان



سیاسی و مذهبی خویش اجرای مقررات شریعت و یا مصلحت اندیشی ایشان بوده است به تحقیق مستقلی نیاز دارد آنچه مسلم است و در روایات شیعه و اهل سنت به صورت متواتر وارد شده این است که مقابله حضرت علی(ع) با مخالفان داخلی خویش به صورت دفاعی و در حد فرو نشانیدن فتنه و حفظ موجودیت حکومت اسلامی بوده است. ایشان در جنگ جمل خطاب به مالک اشتر می‌نویسد: کسانی که صحنه جنگ را ترک کرده‌اند و یا مجروح شده‌اند و یا به خانه‌های خود رفته‌اند مورد تعرض قرار نگیرند ولی در جنگ صفین به تعقیب فراریان دستور می‌دهد. در پاسخ به علت متفاوت بودن عملکرد و سیره حضرت در روایتی آمده است اهل جمل، رهبر و فرمانده آنها کشته شده بود و گروه و تشکیلاتی نداشتند که به سوی آن باز گردند و تجدید سازمان کنند اما اهل صفین تشکیلات و پیشوایی داشتند که به دور او جمع می‌شدند و به فتنه و شورش ادامه می‌دادند(حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۵، ۷۵).

نتیجه اینکه علی رغم اختلافاتی که در روایات نقل شده در منابع شیعه و اهل سنت در خصوص وضعیت اعتقادی بغات وجود دارد اصل وجود مقررات و تشریفات خاص در برخورد با قیام کنندگان علیه حاکم اسلامی مورد اتفاق است و دفاعی بودن مواجهه با یاغیان و عدم امکان کشتن اسیران و مجروحین و به غنیمت بردن اموال و عدم تعقیب آنها پس از خاتمه یافتن شورش و قیام مورد تأکید است.

۷- نقش مذهب شیعه در جرم‌انگاری براندازی

تاریخ گواه بر این مدعاست که(اهل سنت) به درجات متفاوت در دوره‌های مختلف به پیروان خود اجازه داده‌اند که با ناهنجاری‌های نظام سیاسی، در مواقعی که با حکام بی‌محابا روبه‌رو می‌شوند کنار بیایند. بنابراین در عملکرد تاریخی این گروه، شورش آشکار بر بی‌عدالتی بیشتر یک استثناء بوده تا قاعده(عنایت، تفکر نوین سیاسی اسلام، ۳۳). در بررسی عقاید فقیهان و بزرگان اهل سنت این موضوع مورد تأیید و ابرام قرار گرفت و به اعتقاد ما پارادایم فقهی اهل سنت در جلوگیری از انقلاب، شورش و براندازی‌های مسلحانه مؤثر بوده است و از طرف دیگر زمینه جرم‌انگاری و برخورد خشونت آمیز با افرادی که داعیه انقلاب و تغییر و تحول در نظام سیاسی را

داشته‌اند فراهم نموده است. اما در خصوص مذهب شیعه این موضوع وضعیت خاص و متغیری دارد. در مذهب شیعه از نظر مبانی اعتقادی و سیره عملی پیشوایان، پشتوانه‌های لازم به منظور حرکت‌های سیاسی در جهت مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی وجود دارد. مذهب شیعه به عنوان مذهب انقلابی و اینکه هیچ‌گاه صبر بر ظلم و بی‌عدالتی را نمی‌پذیرد شهرت یافته است (مغنیه، الشیعه والحاکمون، ۳۰). در احادیث نقل شده از ائمه شیعه نه تنها اجازه صبر بر ظلم و بی‌عدالتی داده نشده بلکه هرگونه همکاری و کمک نسبت به حاکمان ظالم به شدت نهی شده است. از نظر رویه عملی هم ائمه شیعه هر زمان عده و عده لازم جهت قیام علیه حکومت‌های جائر را داشته‌اند در این راه اقدام نموده‌اند. حکومت‌های جائر نیز در زمان بنی‌امیه و بنی‌عباس با توجه به مبانی اعتقادی شیعه همیشه در هراس از حرکت‌های انقلابی پیشوایان شیعه آنها را تحت شدیدترین فشارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی قرار می‌دادند. لذا شیعه در طول تاریخ سیاسی، تحت تعقیب و مراقبت بوده و حاکمان سیاسی از شکل و سازمان یافتن آنها تا حد امکان جلوگیری کرده‌اند. بنابراین با توجه به دیدگاه خاص شیعه و شرایط لازم جهت حاکم، حاکمانی که معصوم یا عادل نبوده‌اند حاکم جور تلقی و شیعه خود را موظف و مکلف به قیام علیه آنها می‌دانسته است. قیامها و نهضت‌های شیعه در طول تاریخ به خوبی گواه این ادعا است (آقا بابایی، بررسی فقهی حقوقی جرم براندازی، ۱۸۰ به بعد).

در دوره میانه اسلام و در زمانی که شیعه دارای حکومت و قدرت مستقل شد و در ایران پادشاهان صفوی قدرت را به چنگ آوردند فقیهان شیعه بنا بر ضرورت‌های خاص سیاسی و مذهبی به گونه‌ای از اندیشه‌های آرمانی به پذیرش واقعیت روی آوردند. در این راستا حوزه شرعی امور حسبه از حوزه عرفی سلطنت تفکیک شد و علما و فقیهان شیعه تصدی حوزه شرعی را به عهده گرفته و حوزه عرفی و نظام امور مملکت را به پادشاهان صفوی واگذار و دو رهیافت جواز عمل و همکاری با سلطان جائر و یا مسأله اذن به سلطان که موجب مشروعیت سلاطین می‌شد مطرح می‌گردد. در این دوران سلطان ذی شوکت با شرایطی به رسمیت شناخته شد و اینکه سلطان از چه طریقی به قدرت رسیده اهمیت نداشت و مردم موظف به اطاعت از این سلاطین شدند. در کلمات بزرگان شیعه در دوران صفویه قیام و شورش علیه این حاکمان اجازه داده نشده



است. علامه محمد باقر مجلسی (۱۱۱۱ ه.ق) ضمن قبول ولایت شاه بر رعیت در لزوم حمایت از پادشاهان شیعه می‌گوید: بدان که پادشاهانی که بر دین حق باشند ایشان را بر رعیت حقوق بسیار است که حفظ و حراست ایشان می‌نمایند ... پس ایشان را دعا باید کرد و حق ایشان را باید شناخت خصوصاً هنگامی به عدالت سلوک نمایند و اگر پادشاهان برخلاف روش صلاح و عدالت باشند دعا برای صلاح ایشان می‌باید کرد (مجلسی، عین الحیاه، ۴۹۲-۴۹۱). همچنین از نظر مرحوم فیض کاشانی از علمای بزرگ دوران صفوی حکومت مطلوب دینی، حکومتی است که حاکمان و زمامداران آن عالم به شریعت و عادل باشند. لیکن به دلیل فراهم نبودن شرایط حاکمیت چنین اشخاصی در عصر غیبت، وی حکومت سلاطین وقت یعنی پادشاهان صفوی را در جامعه اسلامی پذیرفته و اطاعت آنان را جایز و حتی لازم قلمداد می‌کند. یکی از دلایل قبول حکومت سلاطین از نظر فیض، ذی شوکت بودن آنها است و مردم می‌بایست چنین دولتی را اطاعت می‌کردند زیرا استبدال آن مستلزم بی‌نظمی و تفرقه و انشقاق در اجتماع مسلمین می‌گردد (خالقی، اندیشه سیاسی فیض کاشانی، ۵۹) میرزا ابوالقاسم قمی (وفات ۱۲۳۱ ه.ق).

دوره مشروطیت نقطه عطفی در اندیشه سیاسی فقه شیعه است زیرا در این دوره حق نظارت بر سلطنت و سلطنت مشروطه و مشروعه مطرح شد. در متمم قانون اساسی مشروطیت، حق سلطنت این گونه تعریف شده بود: سلطنت موهبتی الهی است که توسط مردم به شخص شاه واگذار می‌شود.

در این دوران فقیهان شیعه از منظره‌ی تازه به مسأله دولت و اداره جامعه می‌نگرند و ضرورت وجود قانون اساسی لزوم مشخص و محدود کردن قلمرو اختیارات دولت، وجوب نظارت این جهانی بر عملکرد دولت تصریح به آزادی سیاسی مردم، لزوم مشورت و جواز رجوع به رأی اکثریت برای نخستین بار در فقه شیعه به رسمیت شناخته می‌شود. ویژگی اصلی دولت مشروطه محدودیت و تفرق قدرت و اقتدار سیاسی است و نهادهای محدودکننده قدرت در واقع قانون اساسی و تفکیک قوا است.

از نظر علامه میرزا محمد حسین غروی نائینی از علمای طراز اول دوران مشروطیت، قوام حکومت مشروطه موقوف بر دو چیز است اول: تمکین قانون اساسی که حلت و محدوده اختیارات



زامداران و شرایط عزل و نصب آنها را مشخص کند. دوم: نظارت و مراقبت و محاسبه نمایندگان مجلس در اقامه وظایف از سوی دولت و جلوگیری از هر گونه تعدی و تفریط. نظارت پذیری سلطنت اسلامی از آن رو است که سلطنت اسلامی، محدود است نه مطلق، متصدیان امور عمومی امین مردمند نه مالک و مخدوم آنان، آنان در مقابل مردم مسؤولند (غروی نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ۴۹-۴۳). بر اساس اندیشه این فقیه معاصر می‌توان گفت: براندازی سلطنت به‌عنوان یک ظرفیت در قانون اساسی مشروطیت گنجانده شده بود و این قانون به‌خوبی براندازی را پوشش می‌داد. سرنگونی شاه در انقلاب ۱۳۵۷ عمل کردن به قانون اساسی است یعنی شاه که به مردم سلطنت می‌کرد به دلیل اینکه برخلاف قانون اساسی عمل می‌کرد مردم رأی خود را پس گرفتند. زمینه‌ساز این انقلاب، اندیشه فقهی سیاسی امام خمینی (ره) بود که با تکیه بر مبانی فقهی بر ضرورت قیام علیه نظام شاهنشاهی و براندازی آن پای می‌فشرد. از نظر امام وجود حکومت طاغوت در جامعه اسلامی بزرگترین منکر و همکاری با طاغوت از منکرات بزرگ است. سکوت علمای دین نیز در صورتی که موجب تقویت طاغوت باشد حرام و اعتراض و اظهار نفرت از ظالم بر ایشان واجب است (موسوی خمینی، تحریرالوسیله، ۱، ۴۵۴). امام برانداختن طاغوت را یک وظیفه می‌داند و می‌فرماید: خداوند متعال در قرآن اطاعت از طاغوت و قدرتهای ناروای سیاسی را نهی فرموده است و مردم را به قیام بر ضد سلاطین تشویق کرده است (موسوی خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، ۲۰۴). به نظر می‌رسد رابطه ملت و دولت را می‌توان به سه نحو دانست: در صورتی که دولت در تمام ابعاد و جوانب مطابق با شریعت عمل کند که این نمونه فقط در دولت معصومین مشاهده می‌شود در برابر این دولت، ملت موظف به اطاعت محض بوده و حق سرپیچی ندارد اما در صورتی که دولت از چارچوب اسلامی خارج شده و از روی عمد به مخالفت با اسلام برخیزد در این موارد بر ملت لازم است که دولت را ساقط کرده، به تأسیس دولت اسلامی اقدام کنند و در صورت ناتوانی لازم است که مدام دولت را امر به معروف و نهی از منکر کنند تا به تدریج خود را اصلاح کند.

از محققین معاصر (آقا بابایی، بررسی فقهی حقوقی جرم براندازی، ۲۲۴) که به صورت صریح و مبسوط به موضوع براندازی پرداخته است با نقل آیات و روایات متعدد جواز اطاعت و صبر در

برابر حاکمان جور را رد کرده و در خصوص جواز قیام مسلحانه و براندازی حاکمی که ابتدا واجد شرایط بوده و بعداً حاکم جائز شده است، در مواردی که معصیت یا ظلم او جزئی باشد به دلیل جایز الخطا بودن حاکم غیرمعصوم براندازی و خروج را به دلیل اخلال در امنیت و نظام مسلمانان جایز نمی‌شمرند و همراه با اطاعت، نصیحت و ارشاد آنها را لازم می‌داند اما در صورتی که حاکم مسلمانان به صورت کلی از موازین اسلام و عدالت خارج شده و مستبد گردیده و باعث تسلط بیگانگان بر سیاست، فرهنگ و اقتصاد مسلمانان گردد تلاش در خلع و براندازی او، ولو به طریق قیام مسلحانه با حفظ مراتب جایز، بلکه واجب است. نویسنده بر اساس مبانی فقه شیعه دلایل متعددی برای جواز قیام - ولو مسلحانه - علیه حاکم بر شمرده که از جمله آنها ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر، قیام حضرت امام حسین (ع) علیه حکومت به ظاهر اسلامی یزید، قیام زیدین علی و خروج او بر علیه هشام بن عبدالملک، قیام شهید فخر از نوادگان امام حسن (ع) و ادله حرمت کمک و مساعدت به ظالمین قابل ذکر است (منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله اسلامیة، ۱، ۶۱۸-۵۸۰). بنابراین از نظر مبانی فقهی شیعه، براندازی حاکمان جائز و فاسد جایز بلکه وظیفه امت و شهروندان است و مواردی که حکومت بر اساس موازین اسلامی به شخصی سپرده شد چنانچه در هر زمانی از چارچوب‌های اسلامی خارج گردد به حکم وظیفه و تکلیف شهروندان به نظارت و ارشاد حاکم وظیفه دارند بر اساس درجات امر به معروف و نهی از منکر ابتدا از طریق راه‌های مسالمت‌آمیز همانند تشکیل اجتماعات و راه‌پیمایی‌ها و در صورت مؤثر نبودن از طریق اقدام مسلحانه نسبت به براندازی حاکم جائز و جایگزینی حاکم واجد شرایط اقدام کنند.



در تئوری حکومت اسلامی و حاکمیت ولی فقیه، نظر به اینکه طبق نظریه فقهی ولایت انتصابی فقیه، مشروعیت حکومت فقیه بر اساس نصب الهی است همانند حکومت معصوم تا زمانی که فقیه واجد شرایط حکومت دارد مجوزی جهت قیام و شورش علیه این حکومت وجود نخواهد داشت و خروج علیه معصوم و یا جانشین معصوم تحت عنوان بغی در فقه شیعه جرم انگاری شده است.

نتیجه اینکه مذهب شیعه از آغاز تاکنون به عنوان یک مذهب انقلابی و قوی تهدیدکننده حکومت‌های سیاسی که غالباً با زور و سر نیزه حاکم شده‌اند بوده و در فرصت‌های به‌دست آمده نسبت به اعتراض، مبارزه مثبت و منفی اقدام کرده است. بدین ترتیب می‌توان گفت: دیدگاه‌های شیعه در بحث قیام و براندازی بیشتر جنبه ایدئولوژیک و دینی دارد و لذا مقابله با امام معصوم و یا نائب امام معصوم را جرم می‌دانند ولی اهل سنت با توجه به اینکه حاکم را واجد وصف خاصی از جهت عصمت و یا لزوم اطاعت ایدئولوژیک و دینی نمی‌دانند ضمن اینکه طرفدار نظم و ثبات حکومت مستقر بوده است و مسلمین را به اطاعت از سلطان عادل یا غیرعادل دعوت می‌کنند در عین حال قیام‌کنندگان و شورش‌کنندگان علیه حکومت مستقر را هم تحت شرایطی مجرم و گناهکار نمی‌دانند و در صورت غالب شدن و به‌دست گرفتن قدرت، اطاعت آنها را نیز لازم می‌دانند.

۸- جرم براندازی در نظم حقوقی کنونی

بررسی قوانین و مصوبات قانونی پس از انقلاب اسلامی نشانگر اهتمام مراجع تصمیم‌گیری در اولویت دادن به تثبیت پایه‌های نظام و مقابله با توطئه‌ها و نقشه‌های دشمنان خارجی و مخالفان داخلی در براندازی نظام اسلامی است. در این راستا طبق ماده یک آیین‌نامه دادگاه‌ها و دادرهای انقلاب مصوب ۵۸/۳/۲۷ به دستور رهبر انقلاب اسلامی در مرکز هر استان یک دادرای انقلاب و به تعداد لازم دادگاه تشکیل می‌گردد. بر اساس ماده ۲ آیین‌نامه مذکور توطئه علیه جمهوری اسلامی ایران یا اقدام مسلحانه و ترور و تخریب مؤسسات در صلاحیت دادرها و دادگاه‌های انقلاب اسلامی قرار دارد که طبق ماده ۱۲ همین آیین‌نامه مجازات‌ها طبق حدود شرع اسلام شامل اعدام، حبس، تبعید و ضبط اموال می‌باشد.

همان‌گونه که مشاهده می‌گردد در این آیین‌نامه به عنوان اولین مصوبه قانونی بعد از انقلاب هر چند از جرم براندازی نامی برده نشده ولی هر گونه توطئه و اقدام مسلحانه علیه انقلاب اسلامی مورد جرم‌انگاری قرار گرفته است که واژه توطئه به معنای عام خود هر گونه توطئه فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی و غیره را شامل خواهد شد. کمتر از یک ماه بعد از ابلاغ آیین‌نامه موصوف شورای انقلاب در تاریخ ۱۳۶۸/۴/۵ لایحه قانونی تشکیل دادگاه فوق‌العاده



رسیدگی به جرایم ضد انقلاب را تصویب کرد که طبق ماده ۱۷ آن جایگزین دادگاه‌ها و دادسراهای انقلاب اسلامی بود. با تشکیل این دادگاه، دادسراها و دادگاه‌های انقلاب منحل می‌گردیدند که احتمالاً با حذف تشریفات رسیدگی در دادسرا، در صدد تسریع در روند رسیدگی به جرایم ضد انقلاب بود. این لایحه قانونی به اجرای مجازات‌های مندرج در قانون مجازات عمومی قبل از انقلاب رسمیت داده و در ماده ۴ خود رسیدگی به کلیه جرایم علیه امنیت داخلی و خارجی مندرج در مبحث اول و دوم باب دوم قانون مجازات اسلامی عمومی را در صلاحیت این دادگاه قرار داد و در عین حال در ماده ۶ خود تأکید می‌کند: هر کس خواه مستقلاً خواه با حمایت خارجی بر ضد حکومت جمهوری اسلامی ایران مسلحانه قیام کند به اعدام محکوم می‌شود. بنابراین این قانون سخنی از اجرای مجازات‌های شرعی به میان نمی‌آورد و اصطلاح براندازی را هم به کار نبرده و قیام مسلحانه را مستوجب مجازات اعدام می‌داند.

در آبان سال ۱۳۵۸ مرجع قضایی دیگری تحت عنوان دادگاه انقلابی ارتش تشکیل گردید که وظیفه آن پاسداری از انقلاب و مبارزه با توطئه‌گران علیه امنیت کشور و رسیدگی به جرایم و جنایات عناصر محرک و مخرب داخل ارتش، ژاندارمری و شهرداری بود و احکام آن بر اساس قوانین اسلام و با توجه به وظایف دینی و ملی افراد و نیروهای مسلح در صیانت از استقلال و تمامیت ارضی کشور صادر می‌گردید. ترتیب تعقیب، تحقیق و رسیدگی به اتهامات طبق آیین نامه دادگاه‌های انقلاب مقرر گردید (وطنی، مجموعه کامل قوانین و مقررات جزایی ۱۳۶۳، ۱۶۳). نکته شاخص این قانون تأکید بر مبارزه با توطئه‌گران داخل ارتش بود که احتمال اقدامات نظامی سیاسی در جهت براندازی نظام اسلامی از طرف آنها می‌رفت. بعد از این مقررات مبهم و بعضاً معرض که شاید ضرورت‌های انقلاب وجود آنها را توجیه می‌کرد با توجه به مفاد اصل چهارم قانون اساسی که ضرورت اسلامی شدن قوانین را بیان می‌نماید در سال ۱۳۶۱ قانون محدود و قصاص به تصویب رسید. در مواد ۱۹۸ و ۱۹۹ و ۲۰۰ این قانون سه جرم قیام مسلحانه در برابر حکومت اسلامی طرح ریزی براندازی حکومت اسلامی با تهیه مواد منفجره و اسلحه و نامزدی برای پست حساس حکومت کودتاه مورد جرم انگاری قرار گرفته و مجازات همه این اعمال حد محاربه و افساد فی الارض اعلام گردیده است. بدین ترتیب برای اولین بار در قوانین موضوعه بعد از



انقلاب اسلامی اصطلاح براندازی که فاقد سابقه تقنینی در مقررات قبل از انقلاب است توسط قانونگذار مورد استفاده قرار گرفته است. این سه ماده با تغییرات و اصلاحاتی کماکان به عنوان رکن قانونی جرم براندازی در حقوق ایران مطرح هستند. علاوه بر این در قانون تعزیرات سال ۱۳۶۲ و اصلاحات بعدی به قصد براندازی در جرایم علیه امنیت کشور به عنوان عامل تحقق جرم محاربه اشاره شده و در قانون مجازات‌های نیروهای مسلح مصوب ۱۳۷۱ و ۱۳۸۲ ارتکاب برخی از اعمال از طرف نظامیان - چنانچه با قصد براندازی باشد- در حکم محاربه دانسته شده است. همچنین در قوانین متفرقه چندی ارتکاب بعضی اعمال و جرایم به قصد مقابله با نظام یا حکومت واجد وصف محاربه است. بررسی اجمالی مقررات جزایی وضع شده پس از انقلاب اسلامی و اهرم کیفر و مجازات به صورت گسترده و چشمگیری استفاده و براندازی حکومت از طریق نظامی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و غیره جرم انگاری و با تفسیر موسع بعضی احکام و حدود شرعی برای اسلامی‌سازی کیفر و مجازات براندازی نظام تلاش شده است. با توجه به اصل قانونی بودن جرم و مجازات که از اصول مترقی و پیشرفته حقوق جزا می‌باشد جرم، فعل یا ترک فعلی است که توسط قانونگذار در یک نص معتبر تعیین و به اطلاع اتباع و شهروندان و کلیه سکنه کشور رسیده باشد. از نظر مقررات کیفری فعلی ایران، برابر ماده ۱۸۶ ق.م. قیام مسلحانه در برابر حکومت اسلامی از طرف گروه‌ها و جمعیت‌های متشکل جرم بوده و مجازات محارب را دارد. بر اساس ماده ۱۸۷ ق.م. هر فرد یا گروه که طرح براندازی حکومت اسلامی را بریزد و برای این منظور اسلحه و مواد منفجره تهیه کند و نیز کسانی که از طریق کمک‌های مالی مؤثر و یا کمک‌های تسلیحاتی به طرح براندازی کمک کنند محارب هستند. همچنین برابر ماده ۱۸۸ ق.م. هر کس در طرح براندازی نامزد یکی از پست‌های حساس حکومت کودتا شود عمل او جرم و مشمول مجازات محارب است. در این مواد قانونگذار اقدام عملی و اجرایی به ساقط کردن حکومت اسلامی و قیام مسلحانه بر علیه حکومت و اقدامات مقدماتی آن یعنی طرح‌ریزی براندازی و نامزد شدن جهت حکومت کودتای طراحی شده را مورد جرم انگاری قرار داده است. علاوه بر این قانونگذار ایران در ماده ۱۷ قانون مجازات جرایم نیروهای مسلح مصوب ۱۳۸۲ ضمن بیان منظور خود از براندازی حکومت، طراحی یا اقدام به براندازی از طریق تشکیل جمعیت و اداره آن توسط



نظامیان را جرم انگاری و مجازات آن را حد محاربه دانسته است. بر اساس این ماده: هر نظامی که برنامه براندازی به مفهوم تغییر و نابودی اساس نظام جمهوری اسلامی ایران را طراحی یا بدان اقدام نموده و به این منظور جمعیتی تشکیل دهد یا اداره نماید یا در چنین جمعیتی شرکت یا معاونت مؤثر داشته باشد محارب محسوب می شود. همچنین طبق ماده ۲۲ قانون مذکور: هر نظامی که علیه نظام جمهوری اسلامی ایران اقدام مسلحانه نماید محارب محسوب می شود. ضمن اینکه رفتارهایی همچون تخریب ابنیه و اموال و خراب کاری در تأسیسات عمومی، اخلال در نظام اقتصادی و پولی کشور، اختکار و گران فروشی و جعل اسکناس به ترتیب در مواد ۶۷۵ و ۶۸۷ قانون مجازات اسلامی قانون مجازات اخلال گران در نظام اقتصادی کشور مصوب ۱۳۷۹ قانون تشدید مجازات محتکران و گران فروشان مصوب ۱۳۶۷ و قانون تشدید مجازات جاعلین اسکناس مصوب ۱۳۶۸ مورد جرم انگاری قرار گرفته و اعمال مذکور چنانچه به قصد مقابله با حکومت صورت گیرد تحت عنوان محاربه قابل تعقیب خواهد بود (آقا بابایی، بررسی فقهی حقوقی جرم براندازی، ۲۲۴).

۹- نتیجه گیری

فهم عمومی فقیهان گذشته از اهداف و مقاصد شریعت و تفسیر هوشیارانه و آگاهانه آنان از کتاب و سنت به عنوان اصول راهنمای دین، منجر به تدوین و استمرار گفتمان خاص و ویژه‌ای در باب حکومت و امنیت شده است. براساس این گفتمان که با زبان و فرهنگ مخصوص به عالمان دین و با ملاحظه نقش آنان در عرصه‌های اجتماعی ارائه شده است، تفکیک هوشمندانه‌ای میان اقدامات مضر به امنیت جامعه و شهروندان کشور اسلامی و اقداماتی که بر اساس یک شبهه دینی و عقیدتی و یا گونه‌ای از تأویل و توجیه سیاسی علیه حکومت و یا شخص حاکم انجام می شود نهاده شده است. این بحث با جدا سازی مقررات راجع به «حد محاربه و افساد فی الارض» از «بغی» صورت عملی یافته است. این جریان با سخت گیری و شدت عمل در مورد رفتارهای مجرمانه‌ای که امنیت و آسایش عمومی شهروندان را هدف قرار داده است، در جرائم علیه دولت و حاکم، مسالمت، مدارا و توجه به مطالبات مخالفان را توصیه می کند.



علی رغم تلاش‌های طاقت‌فرسای فقها در باز تولید و ترویج مقررات و احکام خاص فقهی در موضوع تعامل با مخالفان سیاسی حکومت اسلامی، در دوران معاصر و در مواردی که به نام احیای شریعت یا اجرای احکام اسلام قوانین و مقرراتی تصویب و اجرا شده‌اند، احکام راجع به مجرمان سیاسی (باغیان) به صورت آگاهانه متروک شده‌اند و غالب کشورهای اسلامی در قوانین موضوعه خویش به جرم سیاسی و رفتار ارفاق‌آمیز با مجرمان سیاسی نپرداخته‌اند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آقا بابایی، حسین، بررسی فقهی حقوقی جرم براندازی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
۴. آقابابائی، حسین، قتل به اعتقاد مهدورالدم بودن مقتول، فقه اهل بیت، ۱۳۷۹، شماره ۲۲.
۵. بال، ترنس ریچارد دگر، ایدئولوژی‌های سیاسی و آرمان دمکراتیک، ترجمه احمد صبوری، نشر وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۲.
۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، کتابخانه گنج دانش، تهران، ۱۳۷۲.
۷. جفری، ایان راس، تحولات جرم سیاسی، ترجمه دکتر حسین غلامی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، تهران، ۱۳۸۸.
۸. خالقی، علی، اندیشه سیاسی فیض کاشانی، بوستان کتاب قم، قم، ۱۳۸۰، چاپ اول.
۹. خمینی، سید روح‌الله، تحریرالوسیله، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۶ه.ق، چاپ پنجم.
۱۰. دلماس مارتی، میری، نظام‌های بزرگ سیاست جنایی، برگردان علی حسین نجفی ابرندآبادی، جلد اول، نشر میزان، تهران، ۱۳۸۱.
۱۱. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، چاپ دانشگاه تهران، دوره جدید، تهران، ۱۳۷۳، چاپ اول.
۱۲. سروش، عبدالکریم، فربه تر از ایدئولوژی، موسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۵، چاپ سوم.
۱۳. شهید ثانی (زید الدین بن علی)، شرح لمعه، ترجمه و تبیین علی شیروانی، چاپ سوم، جلد ۱۳ (حدود)، قم: مؤسسه‌ی انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۱.
۱۴. طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۳، چاپ اول.
۱۵. عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۶، چاپ سوم.

۱۶. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.
۱۷. فیرحی، داوود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲، چاپ سوم.
۱۸. کدیور، محسن، دغدغه های حکومت دینی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۹، چاپ دوم.
۱۹. کدیور، محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، نشر نی، تهران، ۱۳۸۰، چاپ پنجم.
۲۰. گلدوزیان و احمدزاده، بررسی تعریف جرم محاربه و افساد فی الارض در فقه و حقوق با رویکردی به لایحه پیشنهادی قانون مجازات اسلامی، مجله‌ی دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی تهران (فصلنامه حقوق)، بهار ۱۳۸۸، دوره‌ی ۳۹ (شماره‌ی ۱).
۲۱. لازرژ، کریستین، درآمدی به سیاست‌جنایی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، نشر میزان، تهران، ۱۳۸۲.
۲۲. مجلسی، محمد باقر، عین الحیاه، بی تا، تهران، ۱۳۴۱.
۲۳. مرعشی، محمدحسن، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، نشر میزان، تهران، ۱۳۷۳.
۲۴. مطهری، مرتضی، پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۸، چاپ هفدهم.
۲۵. موسوی خمینی، سیدروح...، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰.
۲۶. میرمحمد صادقی، حسین، جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی، نشر میزان، تهران، ۱۳۸۱، چاپ دوم.
۲۷. نجفی ابرندآبادی، علی حسین و هاشم بیگی، حمید، دانشنامه جرم شناسی، انتشارات شهید بهشتی، تهران، ۱۳۷۷، چاپ اول.
۲۸. هاشمی، سید محمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۲ جلدی، نشر دادگستر، تهران، ۱۳۷۷، چاپ سوم.
۲۹. هاشمی، سید محمود، بایسته‌های فقه جزا، نشر میزان، تهران، ۱۳۷۸، چاپ اول.

منابع عربی

۳۰. ابن قدامه المقدسی، موفق الدین عبدا..، الکافی فی فقه الامام احمد حنبل، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۱، چاپ اول.
۳۱. ابوزهره، محمد، الوحده الاسلامیه، دارالفکر العربی، قاهره، ۱۳۹۶ه.ق.
۳۲. الحر العاملی، محمدبن الحسن، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ه.ق، چاپ دوم.
۳۳. الراوندی، سعید، فقه القرآن، کتابخانه آیت... نجفی مرعشی، قم، ۱۴۰۵ه.ق، چاپ دوم.
۳۴. الشافعی، محمد بن ادريس، الام، دارالفکر، بیروت، ۲۰۰۲، چاپ اول.
۳۵. الشریف المرتضی، علم الهدی، الانتصار، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ه.ق.
۳۶. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۹۷، چاپ اول.

۳۷. الطوسی، ابوجعفر بن الحسن، المبسوط فی فقه الامامیه، تصحیح محمدباقر بهبودی، مکتب الرضویه، بی تا.
۳۸. الطوسی، ابوجعفر بن الحسن، الخلاف فی الاحکام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۶ه.ق.
۳۹. طوسی، محمد بن الحسن (شیخ)، التبیان فی التفسیر القرآن، جلد سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۰. العلامه الحلّی، ابی منصور الحسن، قواعد الاحکام، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳ه.ق.
۴۱. عوده، عبدالقادر، التشریح الجنایی الاسلامی، مؤسسه رسالت، بیروت، ۱۹۹۴، چاپ سیزدهم.
۴۲. غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۴۳. مغنیه، محمدجواد، الشیعہ و الحاکمون، دارالجواد، بیروت، ۱۴۰۵ه.ق.
۴۴. منتظری، حسین علی، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، مکتب الاعلام الاسلامیه، قم، ۱۴۰۸ه.ق.
۴۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، قم، مؤسسه ای احیاء آثار الامام خویی، ۱۴۲۸ه.ق، چاپ سوم.
۴۶. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱، چاپ هفتم.
47. Gill,p. (1995). Controlling state crimes by national by security agencies.
In J. I. Ross(ED), pp 81-114 new York: Garland.

