



Islamic Azad University, Lahijan Branch

Jurisprudence and Criminal Law Doctrines

آموزه‌های فقه و حقوق جزاء

HomePage: <http://jclld.liau.ac.ir>

Vol.1, No.1:Issue 1, Spring 2022, P 113-129

Receive Date: 06.04.2022

Accept Date: 11.05.2022

Article type: Original Research

Rethinking the criminal policy of Imami criminal jurisprudence against political crimes (With an approach to crimes: prostitution, moharebeh and apostasy)

Sayyed Mohsen Mousavifar¹

Kazem Khosravi²

Abstract

Different penal systems have different reactions to crime and perversion; Some legal systems, by distinguishing between the concept of crime and deviation and relying on the principle of minimal criminal law, avoid criminal responses to deviations and respond equally to society and its civil institutions. Conversely, systems with pervasive authoritarian criminal policies do not accept this distinction and respond to deviations in a criminal and repressive manner based on maximum intervention and criminalization. The criminal policy of Imami criminal jurisprudence regarding the criminalization of the extreme criminal titles: fornication, moharebeh and apostasy, which are also considered to be included in the title of political crime, here in which of the mentioned tendencies? The present article, by examining the above mentioned issues of Imami criminal jurisprudence, aimed to archive principles of jurisprudence. The study reports the conclusion that the Islamic penal system is based on narrowing the scope of criminalization of the criminal titles of the limit: adultery, moharebeh and apostasy, and as long as the speech and behavior of individuals, only the expression and Do not go beyond expressing an opinion contrary to Islamic rule, it is not included in the mentioned criminal titles.

Keywords: criminal policy, Criminalization, criminal policy of Islam, criminal policy of Imami criminal jurisprudence.

¹. Assistant Professor of Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran .(Corresponding Author)
dr.moosavifar@gmail.com.

². PhD in Criminal Law and Criminology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran
khosravi.kazem@gmail.com



دانشگاه آزاد اسلامی واحد لاهیجان

Jurisprudence and Criminal Law Doctrines

آموزه‌های فقه و حقوق جزاء

سال اول - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱ - بهار ۱۴۰۱، ص ۱۱۳-۱۲۹	HomePage: http://jclld.liau.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۱
نوع مقاله: پژوهشی	

بازاندیشی سیاست جنایی فقه جزای امامیه قبال جرائم سیاسی

(با رویکرد بر جرایم: بغی، محاربه و ارتداد)

سید محسن موسوی فر^۱

کاظم خسروی^۲

چکیده

نظام‌های کیفری مختلف، برابر جرم و انحراف، دارای واکنش‌های متفاوتی هستند؛ برخی از نظام‌های حقوقی با تمیز بین مفهوم جرم و انحراف و با تمسک به اصل حداقلی بودن حقوق جزا، از پاسخ‌های کیفری به انحرافات خودداری می‌کنند و واکنش برابر آن‌ها را بر عهده‌ی جامعه و نهادهای مدنی آن می‌نهند. متقابلاً، نظام‌های برخورددار از سیاست جنایی اقتدارگرایی فراگیر، این تفکیک را نمی‌پذیرند و بر پایه‌ی مداخله و جرم‌انگاری حداکثری، به انحرافات نیز پاسخی کیفری و سرکوبگرایی می‌دهند. اینکه سیاست جنایی فقه جزائی امامیه در خصوص جرم‌انگاری جرایم سیاسی که امکان شمول اطلاق آن بر عناوین مجرمانه‌ی حدی: بغی، محاربه و ارتداد می‌رود، در کدامیک از گرایش‌های مذکور، قرار دارد، هدفی است که مقاله‌ی حاضر، با بررسی این عناوین سه‌گانه، در منابع و متون فقه جزائی امامیه، بر پایه‌ی مبانی فقهی، مترصد نیل به آن است. بررسی انجام یافته، این نتیجه را گزارش می‌دهد که سیاست نظام کیفری اسلام، بر تضييق دامنه‌ی جرم‌انگاری عناوین مجرمانه‌ی حدی: بغی، محاربه و ارتداد، استوار است و تا زمانی که گفتار و رفتار افراد، از صرف بیان و ابراز عقیده‌ی مخالف با حاکمیت اسلامی فراتر نرود، در شمول عناوین مجرمانه‌ی مذکور، قرار ندارد.

واژگان کلیدی: سیاست جنایی، جرم‌انگاری، سیاست جنایی اسلام، سیاست جنایی فقه جزایی امامیه.

^۱. استادیار گروه حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) dr.moosavifar@gmail.com

^۲. دانش‌آموخته دکتری حقوق جزاء و جرم‌شناسی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران khosravi.kazem@gmail.com

پس از اینکه فون فونر باخ آلمانی در سال ۱۸۰۳ در کتاب: « حقوق کیفری »، مفهوم مضیقی از سیاست جنایی ارائه داد، اندیشمندان دیگری نیز همچون: فون لیست آلمانی و دوندیو دو وابر، به بحث درباره‌ی سیاست جنایی پرداختند. بعد از جنگ جهانی دوم و وقایع دهشتناک آن علیه بشریت، انسان گرایی سیاست جنایی، یعنی: دفاع از حقوق انسانی، حتی حقوق فردی مجرم، محور تفکرات و مطالعه‌ی اندیشمندان همچون: مارک آنسل و فیلیپو گراماتیکا، قرار گرفت.

مارک آنسل، با پرداختن به مقوله‌ی انحراف همسو با جرم و توجه به اقدام‌های غیر کیفری، مانند: تدابیر و نظام‌های اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی، مفهوم موسعی از سیاست جنایی تا زمان خود، بیان داشت. پس از او، می‌ری دلماس مارتی نیز با تفکیک جرم از انحراف و بیان لزوم پاسخ‌هایی غیر کیفری، از جنس حقوق مدنی، حقوق انضباطی انتظامی، حقوق مالیاتی، حقوق اجتماعی و منبعث از جامعه و نهادهای مدنی، به انحرافات، توانست مفهوم موسع‌تری از سیاست جنایی، ارائه دهد. وی با توجه به سه مقوله‌ی: آزادی، برابری و قدرت، و نیز مداخله‌ی مستقل هر یک از دولت و جامعه‌ی مدنی و یا مداخله‌ی مشترک دولت و جامعه‌ی مدنی در پاسخ به جرم و انحراف، مدل‌هایی از سیاست جنایی، مانند: مدل دولتی محض، شامل: اقتدارگرا و اقتدارگرای فراگیر؛ مدل جامعه‌ی، شامل: جامعه‌ی خودگردان و جامعه‌ی آنارشیک؛ مدل مختلط دولتی جامعه‌ی، شامل مدل دولت جامعه‌ی لیبرال برمی‌شمرد (دلماس مارتی، ۱۳۸۱، ۱۳-۱۴).

دلماس مارتی، مدل سیاست جنایی اسلام را یک مدل اقتدارگرای فراگیر یا توتالیتیر می‌داند. خصیصه‌ی بارز مدل اقتدارگرای فراگیر، این است که در این مدل، تفکیکی میان جرم و انحراف وجود ندارد و هر ناهنجاری، جرم است که با پاسخ‌های کیفری سرکوب‌گرایانه‌ی قوه حاکمه مواجه است. وی در این خصوص می‌گوید: در هر حال، نقطه مشترکی که شاخص این مدل محسوب است، تسری پاسخ‌های کیفری مربوط به جرم، نسبت به انحراف است؛ بنابر این همسان سازی، هرگونه فاصله‌گیری از هنجار، یک جرم کیفری است (دلماس مارتی، ۱۳۸۱، ۲۲۹). او برای توجیه ادعای خود، ویژگی منابع حقوق اسلام را عدم امکان تفکیک جرم از انحراف، استدلال مبتنی بر قیاس و وجود نظام تعزیرات استناد می‌جوید که شامل اعطای اختیار تعیین جرم و مجازات به قاضی و حاکم است (دلماس مارتی، ۱۳۸۱، ۲۴۳).

از ویژگی‌های دیگر مدل اقتدارگرای فراگیر می‌توان استفاده از قیاس در امور جزایی، ایجاد وصف‌های مجرمانه‌ی مبهم، توسعه‌ی مفهوم معاونت، عطف به ما سبق کردن جرایم و مجازات‌ها، حذف اصل برائت، استفاده از شکنجه برای گرفتن اقرار، حذف انتخاب آزاد، کنار گذاشتن هرگونه

رسیدگی ترافیعی و علنی، برتری آشکار قوه مجریه، تمایز ضعیف میان دولت و جامعه مدنی نام برد.

به نظر می‌رسد اعتقاد دلماس مارتی مبنی بر توتالیتر بودن سیاست جنایی اسلام، از عدم شناخت دقیق و کامل وی از احکام کیفری اسلام، به جهت عدم مراجعه به منابع اصیل حقوق اسلام و بسنده کردن به قوانین کیفری برخی از کشورهای مسلمان، نشأت می‌گیرد. نوشتار حاضر با بررسی سه جرم حدی بغی، محاربه و ارتداد، البته با لحاظ در مواردی که امکان شمول عنوان جرم سیاسی در حقوق عرفی، بر آنها می‌رود، این فرضیه را به اثبات می‌رساند که سیاست جنایی شارع مقدس اسلام، بر تضییق دامنه‌ی جرم انگاری جرائم مذکور است و از این رو، در مواردی که امکان انطباق عنوان جرم سیاسی بر آنها وجود دارد، هیچ‌گاه صرف بیان عقیده و اظهار نظر مخالف با حاکمیت اسلامی را جرم انگاری نکرده است و پاسخ‌های کیفری را در واکنش به آن، قرار نداده است.

۱. بغی

به عقیده بسیاری از محققان، بغی، یکی از مهمترین جرایمی است که می‌توان آن را ذیل عنوان جرم سیاسی مذکور در حقوق عرفی قرار داد (مرعشی شوشتری، ۱۳۷۱، ۱۱؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۷، ۱۳۹/۲؛ عوده، ۱۴۰۲، ۱۴۴؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۸۸، ۲۶-۲۷، ۱۱۸-۱۱۹؛ عباسی فرد، ۱۳۹۱، ۲۰۵-۲۰۷).

بغی، در لغت، به معنای ظلم، تعدی، تجاوز از حد، تسلط، برتری طلبی و طلب کردن چیزی آمده است (سعدی، ۱۴۰۸، ۳۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ۴۵۳/۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۰، ۱۴۱/۵-۱۴۲؛ جوهری، ۱۴۱۰، ۲۸۱/۶). در اصطلاح، فقهاء، خروج از انقیاد و طاعت امام عادل و قیام علیه وی را بغی می‌گویند و از این رو، کسی که از اطاعت و انقیاد امام عادل خارج شود، علیه وی شورش کند و با احکام او مخالفت ورزد، باغی نامند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۳/۹۱؛ طبرسی، ۱۴۱۰، ۳۷/۲؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱۵/۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ۹/۳۹۱؛ صدر، ۱۴۲۱، ۹/۲۳۳).

بی‌شک، توجه به شروط تحقق بغی، دائره‌ی جرم انگاری آن و نحوه‌ی برخورد شارع مقدس اسلام (ارفاقی یا تشدید) با مرتکبین شورش علیه حاکم اسلامی، سیاست جنائی اسلام را قبال این جرم نمایان می‌سازد.

۱-۱. شرط بودن حضور امام معصوم(ع)

فقهاء امامیه، درباره‌ی شرط بودن حضور امام معصوم (ع) و یا نایب خاص او، برای تحقق بغی و یا عدم لزوم شرط مذکور و امکان تحقق بغی در زمان غیبت امام معصوم (ع)، دارای دو دیدگاه هستند:

۱-۱-۱. تحقق بغی در عصر غیبت امام معصوم (ع)

برخی از فقهاء، حضور امام معصوم (ع) یا نایب خاص او را شرط تحقق جرم بغی نمی‌دانند. اینان بر این عقیده هستند که با وجود نواب عام، یعنی: فقهاء عادل جامع شرایط افتاء، بر مسلمین واجب است که به قدر کفایت، با فرد یا افرادی مقابله و مقاتله کنند که علیه نواب عام، شورش کرده‌اند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ۳۶۸/۴).

این دسته از فقهاء، به هنگام تعریف بغی، بعد از ذکر کلمه «امام»، عباراتی نظیر: «من نصبه عموماً او خصوصاً» بیان می‌دارند و به هیچ وجه خصوصیتی برای حضور امام معصوم (ع) و یا نایب خاص او قائل نیستند (مشکینی، بی‌تا، ۱۰۲؛ صدر، ۱۴۲۱، ۲۳۲/۹).

برخی از معاصرین، با بیان اینکه در زمان غیبت معصوم (ع)، فقیه جامع شرایط که حکومت در اختیار او است، عیناً، دارای اختیارات امام معصوم (ع) است و در واقع، تمام اختیارات حکومتی، به وی تفویض شده است، قائل به نوعی «مشروعیت امامت نیابتی» است و از این رو، تحقق جرم بغی را به وجود حکومت عدل امام معصوم (ع) محصور و مشروط نمی‌داند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱، ۳۳۰/۳).

همچنین برخی با توسعه‌ی مفاهیم و ادله‌ی بغی، اعتقاد دارند: با توجه به اطلاق ادله‌ی بغی، نمی‌توان وقوع جرم بغی را به خروج علیه امام معصوم (ع) اختصاص داد؛ بلکه بغی، خروج علیه نایب امام (ع) را در زمان غیبت نیز شامل می‌شود.

افزون بر این، حتی اگر پذیرفته شود، اطلاقات ادله‌ی جرم انگاری بغی، به خروج علیه امام معصوم (ع) انحصار دارد، می‌توان از باب عموم ملاک، احکام بغات را نسبت به کسانی نیز جاری دانست که بر نایب امام (ع) خروج می‌کنند؛ زیرا اگر فقیه جامع شرایط و نایب عام امام (ع) در عصر غیبت، اجازه‌ی مقابله با بغات را نداشته باشد تا آنان را طبق موازین اسلامی مجازات کند، این منع، اساس نظام عدل اسلامی را دچار تزلزل می‌سازند و باعث هرج و مرج در جامعه‌ی اسلامی می‌شود و قطعاً، شارع مقدس اسلام به این گونه امور راضی نیست (مرعشی شوشتری، ۱۴۲۷، ۶۶/۱).

۱-۱-۲. انحصار تحقق بغی به عصر حضور امام معصوم (ع)

جمع کثیری از فقهاء امامیه، تحقق جرم بغی را به حضور امام معصوم و یا نایب خاص وی محدود و مشروط می‌دانند و بیان می‌دارند که غیر از امام معصوم (ع) و یا نایب خاص او، هیچ شخص دیگری اجازه‌ی قتال با اهل بغی را ندارد (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱۶-۱۵/۲؛ طبرسی، ۱۴۱۰، ۳۳۷/۲؛ علامه حلی، ۱۴۲۰، ۲۳۰/۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۹۱/۳؛ بهجت فومنی، ۱۴۲۶، ۳۶۷-۳۶۶/۲).
 به گونه‌ای که برخی اجماعی بودن این دیدگاه را ادعا می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۲۴/۲۱).

برخی از پیروان این دیدگاه، در تقویم آن، بیان می‌دارد که بین فقهاء چنین مرسوم بوده است که هرگاه بحث فقهی، به مبحث قتال با اهل بغی می‌رسید، آنان، به جهت لزوم حضور امام معصوم (ع) برای تحقق جرم بغی، به سخن درباره‌ی بحث امامت می‌پرداختند که از مباحث کلامی و نه فقهی است (علامه حلی، ۱۴۱۴، ۳۹۳/۷-۳۹۸).

۳-۱-۱. نقد و بررسی

به نظر می‌رسد، عقیده‌ی برخی از فقهای که حضور امام معصوم (ع) را برای تحقق بغی شرط نمی‌دانند، از نگاه انحصارگرایانه‌ی آنان به معنای لغوی بغی، ناشی است که مآلاً، به توسیع مفهوم لغوی بغی به معنای اصطلاحی آن انجامیده است؛ از این رو، این دسته از فقیهان، اصولاً، میان معنای لغوی و اصطلاحی بغی، فرقی قائل نیستند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ۳۶۷/۴؛ صدر، ۱۴۲۰، ۲۳۲/۹). این توسیع مفهومی، تا آن مقدار گسترش یافته است که حتی برخی، طغیان حاکمان بر مردم را نیز بغی می‌دانند (منتظری، ۱۴۰۹، ۶۱۳/۱).

برخی از معاصرین، به استناد دیدگاه مشهور، ادعای تفویض تمامی اختیارات حکومتی امام معصوم (ع) به فقهاء و مشروعیت امامت نیابتی برای آنان را غیر قابل اعتناء می‌شمرند و اجرای حدود اسلامی را در زمان غیبت معصوم (ع)، از سوی حاکمان اسلامی، جایز نمی‌دانند (محقق داماد، ۱۳۹۶، ۱۲۷-۱۷۳).

تمسک به عمومات ملاک احکام بغات، برای متزلزل نشدن نظام عدل اسلامی بر اثر عدم مجازات بغات، در زمان غیبت معصوم (ع)، خالی از ایراد نیست؛ زیرا هیچ رابطه‌ای بین مجازات کردن شورشیان و باغی دانستن آنان نمی‌توان یافت؛ وانگهی، اقدامات شورشیان، حسب شرایط و اوضاع و احوال ارتکاب، می‌تواند در شمول عناوین کیفری دیگری همچون محاربه، قتل مستوجب قصاص، جرایم علیه امنیت داخلی قرار گیرد.

نکته‌ی دیگر اینکه صرف حضور امام معصوم (ع)، برای تحقق بغی، کافی نیست؛ بلکه امام معصوم (ع) باید حاکم اسلامی نیز باشد که شورش افرادی علیه حکومت وی معنی پیدا کند؛ چه اینکه بغات، افرادی هستند که علیه حکومت اسلامی روی به شورش می‌آورند و بدیهی است در صورتی که امام معصوم (ع) حکومتی تشکیل ندهد، شورش علیه حکومت اسلامی او بی معنا است؛ بنابراین، افرادی که در زمان غیبت امام معصوم (ع) و یا در زمان حضور امامی معصوم که حاکم اسلامی نیست، علیه حکومت موجود شورش کنند، باغی شمرده نمی‌شوند و لاجرم، قوه‌ی حاکمه باید اینان را تحت عناوین دیگری همچون محاربه و یا یکی از عناوین مجرمانه‌ی جرایم علیه امنیت داخلی، تحت تعقیب و مجازات قرار دهد؛ البته، قانونگذار ایرانی با وضع مواد ۲۸۷

و ۲۸۸ قانون مجازات اسلامی که به جرم انگاری بغی پرداخته است، حضور امام معصوم (ع) را برای تحقق جرم بغی شرط نمی‌داند.

۲-۱. گروهی یا فردی بودن بغی

برخی از فقهاء امامیه، به استناد اطلاق ادله‌ی بغی، در ارتکاب بغی، تفاوتی میان وقوع آن با یک نفر و یا یک گروه قائل نیستند و کمیت مرتکبین را در تحقق جرم بغی شرط نمی‌دانند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۹۲/۳؛ ۱۴۲۸، ۳۱/۲؛ مشکینی، بی تا، ۱۰۲؛ منتظری، ۱۴۰۹، ۲۸۳/۳-۲۸۴).

در مقابل عده‌ای دیگر از فقهاء امامیه، بر این نظر هستند که اگر عده‌ی اندکی و نه صرفاً یک نفر، علیه امام معصوم (ع) شورش کنند، به طوری که برای متفرق ساختن آنان نیازی به رویارویی و جنگ نیست، نمی‌توان این شورشیان را باغی دانست (طوسی، ۱۳۸۷، ۲۶۴/۷؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ۳۶۸/۴؛ بهجت فومنی، ۱۴۲۶، ۴۳۸/۲).

۱-۲-۱. نقد و بررسی

به نظر می‌رسد، بررسی دو دیدگاه مذکور، به بررسی شروط وجوب قتال با اهل بغی و تعلق احکام آن وابسته است. فقهاء امامیه، با توجه به آیه‌ی ۹ سوره مبارکه‌ی حجرات^۱ وجود سه شرط را برای تحقق بغی ضروری می‌دانند:

۱) شورشیان، دارای چنان قدرت و استحکامی باشند که وجود آنان خطری برای حکومت به شمار آید و به جهت توان و قدرت بالای آنان، از بین بردن آنان، فقط از طریق مقابله و جنگ میسر باشد.

از آنجا که نکته مهم در این شرط، عدم امکان دفع بغات، جز با جنگ است، لذا اگر تعداد شورشیان زیاد باشد، اما به علت‌های مختلف از قدرت و توانایی نظامی اندکی برخوردار باشند، نمی‌توان به باغی بودن آنان حکم داد و در نتیجه، قتال با آنان، روا نیست.

۲) از سیطره‌ی جغرافیایی حکومت امام معصوم (ع) خارج شده باشند.

۳) مقابله آنان با حکومت عدل امام معصوم (ع) به جهت شبهات اعتقادی آنان باشد. لذا اگر کسانی با وجود دو شرط قبلی، به مخالفت و شورش علیه حکومت اسلامی امام معصوم (ع) برخیزند، ولی علت منشأ شورش آنان، شبهات اعتقادی نباشد، آنان باغی خوانده نمی‌شوند، بلکه در صورت وجود شرایط عناوین مجرمانه‌ای مانند: قطاع الطریق و یا محارب، در شمول آن عناوین مجرمانه قرار می‌گیرند (طوسی، ۱۳۸۷، ۲۶۵/۷؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ۳۶۸/۴؛ علامه

^۱ و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر الله، فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا، ان الله یحب المقسطین.

حلی، ۱۴۲۰، ۲۲۹/۲؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱۵/۲). این نکته، از آنجا فهمیده می‌شود که خداوند در آیه، امر به قتال می‌کند تا اینکه باغی به امر الهی باز گردد (جرجانی، ۱۴۰۴، ۷۹/۲).

ناگفته نماند وجوب قتال با بغات نیز از عبارت: « فقاتلوا التی تبغی » روشن می‌شود؛ منتها قتال و جنگ با آنان دارای غایت و هدف است و آن هدف، بازگشت به امر الهی است؛ به این دلیل که بعد از وجوب قتال در آیه آمده است: « حتی تفیء الی امر الله »؛ حال فرقی ندارد که این بازگشت به وسیله‌ی ندامت و توبه باشد و یا غیر آن (طوسی، ۱۳۸۷، ۲۶۲/۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ۱۶۹/۱۵-۱۷۰؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۲۳۳/۲۱-۳۲۴؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۴، ۳۶۸/۴).

بنابر این، زمانی می‌توان به وجوب قتال با بغات، حکم داد که تنها راه دفع آنان، جنگ و قتال است و از سوی دیگر، این افراد باید افزون بر اظهار قصد و نیت درونی خود، وارد عملیات اجرایی، یعنی: عملاً وارد جنگ و شورش و طغیان شده باشند. این مطلب، از عبارت « فإن بغت احدهما علی الاخری فقاتلوا » کاملاً روشن است؛ چه در غیر این صورت، خداوند متعال، در دو بخش مختلف در آیه، به صلح امر نمی‌کردند؛ یکی، قبل از طغیان و شورش و دوم، رجوع آنان به امر الهی، بعد از طغیان.

با توجه به مطالب پیش گفته، چه آنجایی که یک فرد به تنهایی از آنچنان انسجام و قدرتی برای مقابله با حکومت اسلامی برخوردار نیست و چه آنجایی که گروهی، این قدرت و توانایی را ندارند که بتوانند علیه حکومت اسلامی امام معصوم (ع) قیام و شورش کنند، نمی‌توان بر اقدامات و عملیات این افراد عناوینی مثل: «شورش» و « طغیان» نهاد و آنان را باغی دانست.

شارع مقدس با مشروط ساختن تحقق بغی، بر حضور امام معصوم (ع) و تشکیل حکومت از سوی وی (امامت همراه با حکومت) و ورود شورشیان به مرحله‌ی اجرایی و شروع به جنگ و شورش و گروهی بودن و داشتن توانایی و قدرت برای مقابله با حکومت اسلامی و وجود شبهه اعتقادی و دینی و نه دنیوی از سوی شورشیان، سعی در تضییق دامنه‌ی جرم انگاری بغی دارد و از این رو، زمانی که رفتار مخالفین حکومت اسلامی از صرف بیان انتقاد فراتر نرود، هیچ برخورد کیفری برای مقابله با آنان جایز نمی‌داند؛ چنانکه به صراحت آیه‌ی مذکور، رجوع بغات، به امر الهی، بعد از شورش و طغیان، موجبات صلح و سازش بین آنان و حکومت اسلامی را فراهم می‌کند.

قانونگذار ایرانی در بند الف ماده ۳ قانون جرم سیاسی مباشرت، مشارکت، معاونت و شروع به جرائم حدی را جرم سیاسی نمی‌داند. از آنجائی که جرم بغی موضوع ماده ۲۸۷ قانون مجازات اسلامی، یکی از جرائم حدی به حساب می‌آید، در نظام حقوق کیفری ایران، بغی از عداد جرائم سیاسی خارج است.

افزون بر این، می‌توان گفت: چون ماده‌ی ۱ قانون جرم سیاسی، شرط سیاسی بودن اعمال را عدم قصد ضربه زدن به اصل نظام، از سوی مرتکب آن می‌داند، بر مبنای حقوق داخلی، به هیچ رو، بغی، جرم سیاسی شمرده نمی‌شود؛ زیرا از یک سو، مطابق ماده‌ی ۲۸۷ قانون مجازات اسلامی، باغی، گروهی است که برابر اساس نظام، قیام مسلحانه می‌کند و از سوی دیگر، مطابق ماده‌ی ۱ قانون جرم سیاسی، مجرم سیاسی، کسی است که قصد ضربه زدن به اصل نظام را ندارد (گلباغی ماسوله، ۱۳۹۶، ۶۱).

در صورت نادیده انگاشتن قید مذکور، باز، بغی، جرم سیاسی به شمار نمی‌آید؛ زیرا بند خ ماده‌ی ۳ قانون جرم سیاسی، جرایم منجر به کشتار و درگیری را جرم سیاسی نمی‌شمرد؛ این، در حالی است که مطابق ماده‌ی ۲۸۷ قانون مجازات اسلامی، قید قیام مسلحانه، برای تحقق جرم بغی ضروری است؛ حتی اگر اعضای گروه باغی، قبل از درگیری و استفاده از سلاح دستگیر شوند، باز هم نمی‌توان آنان را مجرم سیاسی دانست؛ زیرا مطابق ماده‌ی ۲۸۸ قانون مجازات اسلامی، اعمال مجازات حبس تعزیری قبل از قیام مسلحانه، بدین معنا است که آنان از اعمال مقدماتی فراتر نرفته‌اند و هنوز در مرحله‌ی شروع به جرم قرار دارند و مطابق صدر ماده‌ی ۳ قانون جرم سیاسی، شروع به جرایم و اعمالی مثل: کشتار و درگیری، از قلمرو جرایم سیاسی خارج است. افزون بر این، بند ج ماده‌ی فوق، حمل و نگهداری غیر قانونی سلاح را نیز از شمول جرم سیاسی خارج می‌داند (خسروی و اصغری، ۱۳۹۶، ۲۰۲-۲۰۳).

۲. محاربه

جرم محاربه، یکی دیگر از جرایمی است که در خصوص انطباق آن با عنوان جرم سیاسی، میان حقوقدانان عرفی و اسلامی اختلاف نظر وجود دارد؛ چنانکه برخی با جرم سیاسی قلمداد کردن محاربه و اعمال مجازات‌های سنگین و برخوردهای تشدید بر مرتکبین آن، هدف اصلی تفکیک جرایم سیاسی را از جرایم عادی - یعنی: لزوم برخوردهای ارفاقی با مرتکبین جرایم سیاسی به جهت وجود انگیزه‌های شرافتمندانه در مجرمان سیاسی - به فراموشی سپرده‌اند (زینلی، ۱۳۷۸، ۲۲۳-۲۲۴، ۲۵۲).

۱-۲. تعریف محاربه

فقهاء امامیه، به استناد آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، محاربه را چنین تعریف می‌کنند: به کشیدن سلاح برای ترساندن مردم، محاربه می‌گویند؛ خواه این عمل، در روز باشد و یا در شب؛ در شهر باشد و یا بیرون شهر؛ مرتکب آن، مرد باشد و یا زن؛ فردی قوی باشد و یا ضعیف (طوسی، ۱۴۰۷، ۴۵۸/۵؛ طبرسی، ۱۴۱۰، ۴۱۸/۲؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۵۰۵/۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۲۹۰/۹).

۲-۲. همگرایی محاربه با افساد فی الارض

تقریباً، تمامی فقهاء امامیه، قید ترساندن مردم (لإخافه الناس) را در تعریف محاربه، ذکر کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ۵۶۴/۴۱، علامه حلی، ۱۴۲۰، ۳۷۹/۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۲۹۰/۹؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۵۰۵/۳)؛ از این رو، تنها در صورتی می‌توان شخص را محارب دانست، که قصد وی از تشهیر سلاح، ترساندن مردم و ایجاد ناامنی است.

اکنون، با توجه به محوریت قید ترساندن مردم در تحقق محاربه، این سؤال مطرح است که آیا می‌توان به جهت استفاده از نوع خاصی از وسیله ارتکاب جرم و یا اوضاع و احوال و شرایط خاص موجود، قصد ترساندن را در مرتکب، مفروض انگاشت؟ به عبارت دیگر آیا محاربه، با قصد تبعی و نسبی و بدون قصد مستقیم ترساندن مردم و ایجاد ناامنی، تحقق می‌یابد؟ برای مثال، اگر شخصی، به قصد سرقت از مغازه‌ی طلا فروشی، سلاح بکشد و این عمل وی موجب ترساندن مردم و ایجاد ناامنی در آن محیط گردد، آیا می‌توان چنین استدلال آورد که چون این نوع رفتار، سبب ترساندن و ایجاد ناامنی بین مردم شده است، مرتکب مذکور محارب است؟ برخی از فقهاء، در این باره سخنی دارد که به نظر می‌رسد قصد تبعی را برای تحقق محاربه کافی می‌داند. وی در تعریف محاربه می‌گوید: «و هی تجرید السلاح برأ او بحراً، لیلاً او نهاراً، لإخافه الناس فی مصر و غیره، من ذکر او أنثی، قوی او ضعیف، من اهل الریبه ام لا، قَصَدَ الاخافه ام لا، علی اصح الاقوال؛ لعموم الآیه المتناول لجمیع من ذکر» (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۲۹۰/۹).

اگرچه صدر عبارت، محاربه را تجرید سلاح برای ترساندن مردم می‌داند، اما در انتهای می‌گوید: چه قصد ترساندن داشته باشد و چه نداشته باشد؛ از این رو، نویسنده‌ی عبارت مذکور، بر این عقیده است که کشیدن سلاح به روی مردم، نوعاً موجب ترساندن آنان می‌شود و آنچه برای صدق محاربه مهم است، ایجاد ترس، در نتیجه تشهیر سلاح است؛ لذا در این فرض، دیگر، به اثبات قصد وی دائر بر ترساندن مردم نیازی نیست.

به نظر می‌رسد بررسی این مطلب، به تحلیل نوع رابطه‌ی بین عبارت: «تجرید السلاح لاخافه الناس» فقهاء و «إفساد فی الارض» در آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی مبارکه‌ی مائده^۱ وابسته است. در خصوص رابطه‌ی میان قید ترساندن مردم و افساد فی الارض، می‌توان سه فرض زیر را طرح کرد:

(۱) هیچ رابطه‌ای بین این دو وجود ندارد و افساد فی الارض مسطور در آیه، یک عنوان بسیط و مستقل است.

^۱ - «انما جزء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فساداً، او یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا فی الارض»

۲) إفساد فی الارض در معنای مطلق خود به کار رفته است و یکی از معانی آن، کشیدن سلاح برای ترساندن مردم است.

۳) إفساد فی الارض در موضوع محل سخن، در یکی از معانی خاص خود به کار رفته است که همان کشیدن سلاح برای ترساندن مردم است.

پذیرفتن فرض اول و دوم، به این امر رهنمون است که برای تحقق محاربه، صرف ترساندن مردم در خارج کفایت می‌کند و به اثبات این قصد از سوی مرتکب نیازی نیست؛ توضیح اینکه مطابق فرض اول، محاربه، یعنی اینکه شخصی، سلاح بکشد تا مردم بترسند. طبق فرض دوم نیز محاربه، بدین معنا است که کسی به قصد فساد، به روی مردم سلاح بکشد، به طوری که در اثر این عمل، مردم بترسند. فساد در این فرض، در معنای مطلق خود به کار رفته است که شامل سرقت اموال، قتل، غارت، هتک ناموس و... است؛ در این صورت، اگر شخصی به قصد سرقت اموال، به روی مردم سلاح بکشد و در نتیجه‌ی این رفتار، مردم بترسند و محیط، ناامن گردد، مطابق دو فرض نخست، مرتکب سرقت مسلحانه، محارب به حساب می‌آید. تنها تفاوت دو فرض نخست، در این است که مطابق فرض اول، محاربه، یک عنوان مجرمانه‌ای بسیط و از عنوان مجرمانه‌ی إفساد فی الارض، مستقل است؛ اما طبق فرض دوم محاربه، یک عنوان مجرمانه‌ی مرکب و غیر مستقل از إفساد فی الارض است؛ بدین معنا که محاربه، إفساد فی الارضی است که در نتیجه‌ی کشیدن سلاح واقع می‌شود.

اگرچه پذیرش فرض اول، به جهت مخالفت با سیاق آیه مذکور، هیچ قائلی بین فقهاء امامیه ندارد، ولی فرض دوم، نه صراحتاً، بلکه از فحوای عبارت برخی از فقهاء امامیه، به دست می‌آید (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۹/۲۹۰-۲۹۱).

اما در فرض سوم، افزون بر اینکه محاربه، عنوان مجرمانه‌ی مرکبی است، إفساد فی الارض نیز در موضوع بحث، عنوان مستقلی نیست؛ بدین معنا که فرض سوم، فساد را در معنای خاص خود یعنی: کشیدن سلاح به روی مردم به قصد ترساندن آنان، به کار می‌برد. با این تفسیر، پر واضح است که نمی‌توان عنوان محارب را بر کسی نهاد که به قصد سرقت اموال، به روی مردم سلاح می‌کشد و در نتیجه، مردم را ترسانده و محیط را ناامن کرده است.

فرض سوم با گفته‌ای همخوانی دارد که برخی از قدامای مفسرین ذیل آیه‌ی مذکور در معنای محاربه بیان داشته است؛ چه اینکه وی می‌گوید: محارب کسی است که سلاح بکشد و موجب ناامنی و ترس شود و عبارت: «و یسعون فی الارض فساداً» نیز در واقع، همان کشیدن سلاح و ایجاد ناامنی است (راوندی، ۱۴۰۵، ۱/۳۶۵).

همچنین، برخی دیگر از مفسرین نیز صراحتاً، با اراده‌ی معنای خاصی از فساد، بیان می‌دارند که عبارت: «و یسعون فی الارض فساداً»، در واقع، برای تحقق معنای محاربه و نوعی تأکید برای ثبوت حقیقت محاربه است. کلمه‌ی «فساداً» علت برای تحقق محاربه و در واقع، مصدر «ویسعون» است که البته با یک لفظ دیگر به کار رفته است؛ زیرا سعی در زمین، برای محاربه، فساد است؛ گویی که عبارت آیه، در اصل، چنین بوده است: «و یفسدون فی الارض فساداً» (اردبیلی، بی‌تا، ۶۶۵؛ کاظمی، بی‌تا، ۲۱۰/۴).

برخی از فقهاء چند سده‌ی اخیر، بیان می‌کند: آنچه باعث صدق عنوان محاربه می‌شود، وجود قصد ترساندن است که این ترساندن و ایجاد ناامنی موجب تحقق فساد است؛ از این رو، اگر کسی قصد ترساندن مردم را ندارد، اما در نتیجه‌ی عمل وی، یعنی: کشیدن سلاح، مردم بترسند، او محارب نیست (نجفی، ۱۴۰۴، ۵۶۶/۴۱).

وانگهی، لازمه‌ی صدق عنوان محاربه، فساد فی الارض است که آن نیز همان ترساندن مردم است که به قصد مستقیم مرتکب محتاج است؛ بر همین مبنا است که وی در ادامه، صراحتاً، بیان می‌دارد که محور اصلی در محاربه، این است که شخص به وسیله‌ی کشیدن سلاح، به سعی در افساد زمین، تظاهر کند؛ لذا می‌توان این عمل را که موجب سلب آسایش افراد است، عیناً، محاربه با خداوند و رسولش دانست (نجفی، ۱۴۰۴، ۵۷۰/۴۱).

بنابر این، به نظر می‌رسد، فرض سوم، به جهت همخوانی با سیاق آیه و همسویی با تفسیر مضیق نصوص جزایی، تفسیر به نفع متهم در مقام شک و اجرای قاعده‌ی درأ در موارد شبهه، پذیرفتنی است.

اگرچه قانونگذار ایرانی با وضع ماده ۲۷۹ قانون مجازات اسلامی و تعریف محاربه، به کشیدن سلاح به قصد جان، مال یا ناموس مردم یا ارباب آنان، دامنه‌ی جرم انگاری محاربه را توسعه بخشیده است؛ اما اندک توجه به تفسیر مذکور، به وضوح آشکار می‌دارد که شارع مقدس، سعی در تضییق دامنه‌ی جرم انگاری محاربه داشته است. از سوی دیگر افرادی که با کشیدن سلاح به روی مردم، در صدد ایجاد ترس و ناامنی در جامعه هستند، فارغ از انگیزه‌ی شرافتمندانه‌ای هستند که جوهره‌ی اصلی جرم سیاسی را تشکیل می‌دهد (گلباغی ماسوله، ۱۳۹۹، ۱۳۳).

امروزه، در حقوق عرفی، تعرض به حقوق و آزادی‌های افراد، حتی اگر با انگیزه‌های سیاسی و علیه حاکمیت باشد، به استناد اسناد بین‌المللی و عرف قضایی و رویه حاکم در بسیاری از کشورها، جرم سیاسی، به شمار نمی‌آید؛ چنانکه کنفرانس ۱۹۳۵ کپنهاک در این رابطه مقرر می‌دارد: «جرایمی که موجب خطرات کلی برای جامعه شوند و جرایمی که حالت ترس و

وحشت، بین مردم ایجاد کنند، جرم سیاسی شمرده نمی‌شوند» (لواسور، ۱۳۶۹، ۱۵۲-۱۵۳، ۲۵۵؛ گلدوزیان، ۱۳۹۱، ۶۰۳-۶۰۴؛ علی آبادی، ۱۳۳۴، ۱/۱۰۴)¹.

بدیهی است که اهمیت بالای امنیت جامعه، لزوم برخورد قاطع کارگزاران حکومتی را با جرم محاربه می‌طلبد؛ از این رو، اگرچه شارع، با توجه به حساسگر بودن مجرمین، با پیش‌بینی مجازات‌های سنگین، به پیشگیری اختصاصی از ارتکاب آن، روی آورده است، اما، از سوی دیگر، با ایجاد تأسیساتی همچون: قاعده‌ی درء و اعمال آن در موارد شبهه، در راستای سیاست عدم اجرای حداکثری مجازات‌های سنگین حدود، سیاست جرم‌انگاری حداقلی را به بهترین شکل در نظام جزایی اسلام تأمین کرده است. قانونگذار ایرانی نیز به استناد بند الف ماده ۳ قانون جرم سیاسی، محاربه را به جهت حدی بودن آن، از شمول جرم سیاسی، خارج می‌داند.

۳. ارتداد

جرم ارتداد، یکی دیگر از عناوین مجرمانه‌ای است که می‌تواند ذیل عنوان جرم سیاسی، قرار گیرد. فقهاء امامیه، به کسی مرتد می‌گویند که امر حرامی را حلال می‌شمارد که حرمت آن، بین مسلمانان، اجماعی است و او نیز علم به این واقعیت دارد که حرمت آن امر حرام، از ضروریات دین است (علامه حلی، ۱۴۲۰، ۳۹۴/۵).

۳-۱. احکام ارتداد

فقهاء، مرتد را به دو گونه‌ی فطری و ملی، تقسیم می‌کنند که هر یک دارای احکامی متفاوت از دیگری است. مطابق نظر مشهور فقهاء، به محض ارتداد مرتد فطری، اموال مرتد فطری، بین ورثه‌ی مسلمان او تقسیم می‌شود، علقه‌ی زوجیت میان مرتد فطری و همسر وی از بین می‌رود و همسر او عده‌ی وفات نگه می‌دارد؛ گرچه هنوز مرتد فطری کشته نشده است. دلیل احکام مذکور، از این رو است که در هر صورت، قتل، مجازات مرتد فطری است و به هیچ رو، توبه‌ی او، حتی بر فرض واقعی بودن، پذیرفتنی نیست؛ اما مرتد ملی، به محض ارتداد، به قتل نمی‌رسد، بلکه از او خواسته می‌شود که توبه کند که اگر توبه نکرد، به قتل می‌رسد؛ البته این احکام درباره‌ی مرد مرتد است و برای زن مرتد، احکام متفاوتی است. زن مرتد، هرچند مرتد فطری، به قتل نمی‌رسد، بلکه از او نیز خواسته می‌شود که توبه کند و چنانچه توبه نکند، حبس می‌گردد و بر او سختگیری می‌شود تا اینکه توبه کند و یا در حبس، در زندان بمیرد (طوسی، ۱۴۰۷، ۳۵۴-۳۵۲/۵؛ طرابلسی، ۱۴۰۶، ۳۱۴/۲؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۳، ۳۵۲؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶،

۱. همچنین، می‌توان در این باره، به کنوانسیون مورخ ۹ دسامبر ۱۹۴۸ درباره کشتار عام (ژنو ساید)، نشست انستیتوی حقوق بین الملل در سال ۱۸۹۲ در ژنو، طرح نمونه استرداد در سال ۱۹۳۱ جامعه بین المللی حقوق جزا و امور زندان‌ها، کمیته قضایی دولت‌های آمریکایی ۱۹۵۹ و ماده‌ی ۸ قانون راجع به استرداد مجرمین ۱۳۳۹ اشاره کرد.

۳۵۹-۳۵۸/۹؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ۲۸۸/۵؛ موسوی خوئی، ۱۴۲۴، ۱۴۳-۱۴۵). در برخی از کتب فقهاء امامیه، برای احکام مذکور، ادعای اجماع شده است (طوسی، ۱۴۰۷، ۳۵۲/۵-۳۵۴؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ۳۵۹-۳۵۸/۹؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۶۰۵/۴۱).

۲-۳. مبانی جرم انگاری ارتداد

هر چند، مشهور فقهای امامیه، به استناد دسته‌ای از روایات، صرف تغییر عقیده را برای وقوع جرم ارتداد و تعلق احکام ارتداد بر فرد مرتد کافی می‌دانند (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۳۲۸/۲۸)، اما دسته‌ی دیگری از روایات وجود دارد که صرف تغییر عقیده را کافی نمی‌داند. این روایات، برای تحقق ارتداد، از قیودی مانند: « جحد » و « انکار » سخن می‌راند (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۹۹/۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ۳۲۳/۲۸).

بسی روشن است که جحد و عناد، زمانی تحقق می‌یابد که شخص، به حقانیت اسلام، علم داشته باشد و با وجود علم، بنا به دلایل مختلفی آن را انکار کند؛ از این رو، کسی که از اسلام برگشته است و دین خود را تغییر داده است و در باطن خود، دین جدید خود را کامل تر و برتر از دین قبلی می‌داند، قطعاً، جحد و عنادی ندارد و مرتد به شمار نمی‌آید (مطهری، ۱۳۷۸، ۲۸۹). بر همین مبنا، برخی از فقهای معاصر، با استناد به دسته‌ی اخیر از روایات، جوهره‌ی ارتداد را نه صرف تغییر دین و عقیده، بلکه جحد و عناد و لجاجت می‌دانند؛ به گونه‌ای که مرتد با آگاهی داشتن از حق و حقیقت دین اسلام، آن را انکار کند (منتظری، ۱۴۲۹، ۱۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۸۱/۲).

در جمع بین این دو دسته از روایات، طبق آموخته‌های اصولی، روایات دسته‌ی دوم که مقید به جحد و انکار هستند، اطلاق روایات دسته‌ی اول را تقیید می‌زنند و بدین روش، موضوع احکام ارتداد، صرفاً، تغییر عقیده نیست، بلکه انکاری است که با علم بر حقانیت اسلام یا اتمام حجت نسبت به حقانیت آن، همراه است (محقق داماد، موسوی فر، ۱۳۹۳، ۸-۹).

سخن اخیر که خلاف نظر مشهور است، دیدگاهی است که برخی از فقهای متقدم امامیه، آن را برگزیده است و چنین از آن، سخن می‌راند: « الارتداد و هو أن يظهر الكفر بالله تعالى و برسوله والجحد بما يعم به فرضه و العلم به من دینه بعد اظهار التصديق » (مروارید، ۱۴۱۰، ۱۷۱/۹).

باید به این نکته توجه داشت که ارتداد، افزون بر جحد و عناد که یک امر قلبی و درونی هست، از عمل و تحرکات خارجی نیز مجرد و عاری نیست؛ چنانکه آیه‌ی شریفه‌ی: « ان الذين ارتدوا على أديبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سؤل لهم و أملى لهم » (محمد، ۲۵) که در مقام بیان ارتداد است، گویای این مطلب است؛ چه اینکه ارتداد علی‌أدبار، صرف یک امر قلبی نیست و بیانگر این است که شخص برای مبارزه و عناد با حق، دست به یک سری تحرکاتی

می‌زند که با مصالح جامعه دینی و حقوق افراد آن در تضاد است و اینجا است که حاکمیت دینی، نمی‌تواند بی تفاوت، ناظر آن تحرکات باشد. با توضیحات مذکور، این حقیقت، آشکار می‌شود که موضوع ارتداد در عصر پیامبر (ص) و ائمه‌ی معصومین (ع)، فراتر از تغییر عقیده و یا ابراز آن از روی جحد و عناد بوده است (منتظری، ۱۴۲۹، ۱۳۰-۱۳۲).

بنابر این، پر واضح است که اساساً، در سیاست جنایی اسلام، صرف بیان و اظهار عقیده، حتی از روی عناد و لجاجت و به منظور مخالفت با نظام و حکومت اسلامی، یک رفتار قابل مجازات نیست و همان گونه که برخی از فقهای معاصر، بیان می‌دارند، در دوران امام علی (ع) و قبل از آن، از زندان‌های سیاسی از نوع رایج آن در روزگار کنونی خبری نبود و مردم آزاد بودند که عقاید و نظریات سیاسی و غیر سیاسی خود را اظهار کنند؛ البته اگر این اظهار نظرها به قیام مسلحانه (بغی، طغیان، کشتار و غارت) می‌گرایید، با آن مقابله می‌کردند (منتظری، ۱۴۰۹، ۱۳۸/۴). در حقوق عرفی و بین‌المللی نیز ذیل عنوان جرم سیاسی، همین مقدار از رفتار شناخته شده است و با مرتکبین جرم سیاسی، به همین صورت، به طور ارفاق آمیز، برخورد می‌شود (گلباغی ماسوله، ۱۳۹۸، ۳۰۸).

ناگفته نماند که به استناد بند الف ماده‌ی ۳ قانون جرم سیاسی، ارتداد نیز همانند دو عنوان مجرمانه‌ی محاربه و بغی، در سیاست جنایی قانونگذار ایرانی و حقوق کیفری ایران، از شمول عنوان جرم سیاسی خارج است.

نتیجه‌گیری

بغی، محاربه و ارتداد، مهمترین جرائم حدی هستند که در نظام کیفری اسلام می‌توانند ذیل عنوان جرم سیاسی قرار گیرند. از آنجا که حضور امام معصوم (ع) و تشکیل حکومت از سوی وی، شرط تحقق بغی است، لذا به هیچ وجه نمی‌توان با نگاهی لغوی گرایانه و با استناد به وجوهی همچون: اعطای تمامی اختیارات حکومتی معصوم به ولی فقیه و فرض متزلزل شدن ارکان حکومت اسلامی در اثر عدم برخورد کیفری با افرادی که علیه حکومت اسلامی دست به شورش و طغیان می‌زنند، آنان را باغی دانست. دائره‌ی جرم انگاری بغی در نظام کیفری اسلام به موردی محدود و مضیق است که حکومت اسلامی، به جهت توان و قدرت نظامی بالای کسانی که به مخالفت با حکومت اسلامی می‌پردازند، خطر خارج شدن آنان از سیطره‌ی جغرافیایی حکومت معصوم و اقدام به شورش و طغیان را احساس کند، در صورتی که طغیان و شورش آنان، صرفاً به جهت شبهات اعتقادی باشد؛ بنابر این، صرف بیان عقیده‌ی مخالف با حکومت اسلامی آنچنانکه در نظام‌های حقوقی دیگر کشورها، جرم سیاسی به شمار می‌آید و دارای مجازات است، در نظام اسلامی نه تنها، جرم نیست و دارای پاسخ‌های کیفری نیست، بلکه

حتی در مواجهه با این افراد که هنوز دست به طغیان نزده‌اند و یا بعد از طغیان، به امر الهی بازگشته‌اند، امر به صلح و مدارا شده است.

با توجه به وجود ارتباط خاص میان عبارت: «تجرید السلاح لإخافه الناس» در تعریف فقهاء از محاربه و عبارت: «إفساد فی الارض» مسطور در آیهی ۳۳ سورهی مائده، مورد استناد فقهاء، به اینکه افساد فی الارض در معنای خاص خود، یعنی: کشیدن سلاح، به کار رفته است، دامنه‌ی جرم انگاری محاربه نیز بسیار محدود است. این تفسیر که مورد قبول شماری از قدمای مفسرین و فقیهان بزرگ امامیه است، با سیاق آیهی مورد بحث و تفسیر مضیق نصوص جزای نیز همخوانی دارد. از آنجا که در محاربه کشیدن سلاح به قصد ترساندن مردم، افساد فی الارض، شمرده می‌شود، بدیهی است که قطعاً، محارب، دارای انگیزه‌ی شرافتمندانه‌ای نیست که مجرمان سیاسی از آن برخوردار هستند تا شایسته‌ی برخورد ارفاق آمیز قوه‌ی حاکمه برابر مجرمان سیاسی باشد.

نتیجه‌ی جمع میان دو دسته از روایات موجود درباره‌ی ارتداد و تقیید روایات مطلق که صرف تغییر عقیده را برای تحقق ارتداد کافی می‌داند، با روایاتی که وجود جحد و عناد را برای تحقق ارتداد ضروری می‌شمارد، چیزی جز این است که ارتداد قطعاً، نه تنها صرف تغییر عقیده و بیان آن نیست، بلکه باید جحد و عناد در به نوعی با رفتار و عملیات و اقدامات خارجی مرتد، همراه باشد؛ لذا اساساً، در شرع مقدس اسلام، تغییر عقیده و مذهب و حتی بیان و ابراز آن، جرم تلقی نمی‌گردد؛ هر چند به مخالفت با نظام سیاسی حاکم بیانجامد؛ این، در حالی است که در نظام‌های حقوقی بسیاری از کشورها، در خوش بینانه‌ترین حالت ممکن، تمامی رفتارهای مذکور، ذیل عنوان جرم سیاسی قرار دارد و برای مرتکبان آن‌ها واکنش‌های کیفری مقرر است؛ لذا این ادعاء که سیاست جنایی اسلام، یک سیاست جنایی توتالیتر یا اقتدارگرای فراگیر است، سخنی بسیار دور از واقع و خلاف حقیقت است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن ادریس، محمد بن منصور، (۱۴۱۰ ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ دوم.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد، (بی تا)، زبده البیان فی احکام القرآن، کتابفروشی جعفری، تهران، چاپ اول.
۳. بهجت فومنی، محمد تقی، (۱۴۲۶ ق)، جامع المسائل، انتشارات دفتر بهجت فومنی، قم، چاپ دوم.
۴. جرجانی، سید امیر ابوالفتح، (۱۴۰۴ ق)، تفسیر شاهی، انتشارات نوید، تهران، چاپ اول.
۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۷۷)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، کتابخانه گنج دانش، تهران، چاپ اول.

۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ ق)، **الصحاح**، دار العلم للملایین، بیروت، چاپ اول.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، **وسائل الشیعه**، موسسه آل البيت(ع)، قم، چاپ اول.
۸. خسروی، کاظم، اصغری، عبد الرضا، (۱۳۹۶)، « **قانون جرم سیاسی در سنجه اصل ۱۶۸ قانون اساسی**»، آموزه‌های حقوق کیفری، شماره: ۱۳، بهار و تابستان.
۹. خوانساری، سید احمد، (۱۴۰۵ ق)، **جامع المدارک**، موسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.
۱۰. دلماس مارتی، می‌ری، (۱۳۸۱)، **نظام‌های بزرگ سیاست جنایی**، (علی حسین نجفی ابرندآبادی)، میزان، تهران، چاپ اول.
۱۱. راوندی، سعید بن عبد الله (۱۴۰۵ ق)، **فقه القرآن**، انتشارات کتابخانه‌ی مرعشی نجفی، قم، چاپ دوم.
۱۲. زینلی، محمدرضا، (۱۳۷۸)، **جرم سیاسی و حقوق جزای اسلامی**، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ اول.
۱۳. سعدی، ابو حبیب، (۱۴۰۸ ق)، **القاموس الفقہی**، دارالفکر، دمشق، چاپ دوم.
۱۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۰ ق)، **الروضه البهیة**، (محشی کلاتر) کتابفروشی داوری، قم، چاپ اول.
۱۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۲۸ ق)، **الروضه البهیة**، مجمع الفکر الاسلامی، قم، چاپ اول.
۱۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ ق)، **مسالك الافهام**، موسسه معارف اسلامی، قم، چاپ اول.
۱۷. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۰ ق)، **المحیط فی اللغه**، عالم‌الکتاب، بیروت، چاپ اول.
۱۸. صدر، سید محمد، (۱۴۲۱ ق)، **ماوراء فقه**، دار الاضواء، بیروت، چاپ اول.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۰ ق)، **المؤتلف من المختلف**، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، چاپ اول.
۲۰. طرابلسی، عبد العزیز بن براج، (۱۴۰۶ ق)، **المهذب**، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ ق)، **الخلاف**، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ ق)، **المبسوط**، کتابفروشی مرتضوی، تهران، چاپ سوم.
۲۳. عباسی فرد، محمدرضا، (۱۳۹۱)، « **جرم سیاسی در فقه اسلامی؛ واکاوی اصل ۱۶۸ قانون اساسی**»، راهبرد، شماره: ۶۵، زمستان.
۲۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۰ ق)، **تحریر الاحکام الشرعیة**، موسسه امام صادق(ع)، قم، چاپ اول.
۲۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۴ ق)، **تذکره الفقهاء**، موسسه آل البيت(ع)، قم، چاپ اول.
۲۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲ ق)، **منتهی المطلب**، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، چاپ اول.
۲۷. علی آبادی، عبدالحسین، (۱۳۳۴)، **حقوق جنایی**، دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول.
۲۸. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۴۲۱ ق)، **فقه سیاسی**، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ چهارم.
۲۹. عوده، عبدالقادر، (۱۴۰۲ ق)، **التشريع الجنائی الاسلامی فی المذاهب الخمسة**، موسسه بعثت، تهران، چاپ اول.
۳۰. فاضل هندی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ ق)، **کشف اللثام**، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، **العین**، نشر هجرت، قم، چاپ دوم.
۳۲. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، (۱۴۲۲ ق)، **کشف الغطاء**، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول.
۳۳. کاظمی، جواد بن سعد، (بی‌تا)، **مسالك الافهام الی آیات الاحکام**، بی‌نا.

۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
۳۵. گلباغی ماسوله، سید علی جبار، (۱۳۹۶)، نظریه‌ی داعی بر داعی در بوته تحلیل و نقد. جستارهای فقهی و اصولی، سال سوم، شماره ۷.
۳۶. گلباغی ماسوله، سید علی جبار، (۱۳۹۸)، چیستی شناسی ضمان از منظر فقه شیعه، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال یازدهم، شماره ۲۰.
۳۷. گلباغی ماسوله، سید علی جبار، (۱۳۹۹)، واکاوی تاریخی قالب شناسی ضمان، آموزه‌های فقه مدنی، دوره‌ی دوازدهم، شماره ۲۲.
۳۸. گلدوزیان، ایرج، (۱۳۹۱)، حقوق جزای اختصاصی، دانشگاه تهران، تهران، چاپ بیست و دوم.
۳۹. لواسور، ژرژ، (۱۳۶۹)، «مسئله جرم سیاسی در حقوق استرداد مجرمان»، (مصطفی رحیمی)، کانون وکلاء، شماره: ۱۵۲-۱۵۳، پاییز و زمستان.
۴۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ ق)، مرآة العقول فی اخبار آل الرسول، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم.
۴۱. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۹۶)، بازخوانی فقهی امر به معروف، نهی از منکر و اجرای حدود، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، چاپ اول.
۴۲. محقق داماد، سید مصطفی، موسوی فر، سید محسن، (۱۳۹۳)، «جرم ارتداد در روایات»، آموزه‌های حقوق کیفری، شماره: ۸، پاییز و زمستان.
۴۳. مرعشی شوشتری، سید محمد حسن، (۱۳۷۱)، «بغی یا جرم سیاسی از نظر اسلام»، مجله حقوقی دادگستری، شماره: ۳، بهار.
۴۴. مرعشی شوشتری، سید محمد حسن، (۱۴۲۷ ق)، دیدگاه‌های نو در حقوق، نشر میزان، تهران، چاپ دوم.
۴۵. مروارید، علی اصغر، (۱۴۱۰ ق)، سلسله الینایع الفقهیه، دارالترتیب، بیروت، چاپ اول.
۴۶. مشکینی، میرزا علی، (بی تا)، مصطلحات الفقه، بی تا.
۴۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، سیری در سیره نبوی، صدرا، تهران، چاپ بیست و یکم.
۴۸. منتظری، حسینعلی، (۱۴۰۹ ق)، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، نشر تفکر، قم، چاپ دوم.
۴۹. منتظری، حسینعلی، (۱۴۲۹ ق)، حکومت دینی و حقوق انسان، ارغوان دانش، قم، چاپ اول.
۵۰. منتظری، حسینعلی، (۱۴۰۹ ق)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، (محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری)، موسسه کیهان، قم، چاپ اول.
۵۱. موسوی بجنوردی، سید محمد، (۱۳۸۸)، «جرم سیاسی در حقوق کیفری اسلام»، آیین، شماره: ۲۶-۲۷، بهمن و اسفند.
۵۲. موسوی خوئی، (۱۴۲۲ ق)، مبانی تکمله المنهاج، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم، چاپ اول.
۵۳. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ ق)، جواهرالکلام، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم.