

جرم سیاسی و تقسیم‌بندی حد - تعزیر

رحیم نوبهار*

چکیده

در فقه جزایی اسلام که بر مبنای تقسیم‌بندی حد تعزیر است این اعتقاد وجود دارد که جرم حدی را نمی‌توان به عنوان جرم سیاسی شناسایی کرد؛ زیرا شناسایی جرمی به عنوان سیاسی به معنای پذیرفتن مراتبی از تخفیف و تغییر در چند و چون کیفر است که با طبع کیفرهای حدی سازگاری ندارد. این مقاله با واکاوی مستندات این دیدگاه، آنها را برای نفی جرم حدی سیاسی کافی نمی‌داند. استدلال مقاله بر این است که دستکم برخی از جرایم حدی را که به لحاظ ماهیت و طبع می‌توانند به انگیزه سیاسی ارتکاب یابند، می‌توان به عنوان جرم سیاسی قلمداد کرد. برابر شواهدی که مقاله ارائه می‌دهد اصل تفاوت گذاردن میان مجرمان شرور و تبه‌کار و مجرمان صرفاً برخوردار از انگیزه‌های سیاسی در ترسیم نظام حد تعزیر و تفکیک جرم بغی از محاربه از دیرباز به نوعی مورد توجه فقیهان بوده است. می‌توان این ایده را برای شناسایی جرم سیاسی نه فقط در تعزیرات که در حدود هم توسعه داد.

کلیدواژه‌ها:

فقه جزایی، حد، تعزیر، جرم سیاسی.

درآمد

در جریان اجرای فقه جزایی اسلام در جمهوری اسلامی ایران و ترسیم نظام جرایم و مجازات‌ها در قالب تقسیم‌بندی حد تعزیر، گاه این ایده مطرح شده که جرایم مستوجب حد را نمی‌توان به عنوان جرم سیاسی پذیرفت. به دلیل اینکه تاکنون قانون جرم سیاسی وجود نداشته، این انگاره به طور صریح در قانون انعکاس نیافته است، اما مطالعه طرح‌ها، لوایح و پیش‌نویس‌های مربوط به جرم سیاسی به نوعی رگه‌هایی از این دیدگاه را نشان می‌دهد.^۱ در صورت تصویب قانون جرم سیاسی در ایران دور نیست که این اندیشه شکل قانونی به خود بگیرد.

در حال و هوای پای‌بندی به دیدگاه رایج در باره مفهوم حد و تقسیم‌بندی حد تعزیر، این تلقی در باره جرم سیاسی قابل درک است. این، تنها مقوله جرم سیاسی نیست که در حدود راه پیدا نمی‌کند؛ برابر دیدگاه رایج، از بسیاری نهادها و تأسیسات نوپیدا حتی آنها که محصول عقلانیت و رشد خرد جمعی است، استقبال می‌شود، اما آنها به قلمرو تعزیرات محدود می‌شوند و به حدود راه پیدا نمی‌کنند. یکی از نتایج این تلقی در مورد حدود آن است که کيفرهای حدی با گذر زمان از روند تحولات عقلانی - عرفی برکنار می‌مانند و ساده و بسیط باقی می‌مانند؛ اما تعزیرات از یافته‌های خرد جمعی و نتایج آزمون و خطاهای تجربی بارور می‌شوند. در نتیجه، نظام دوگانه حد-تعزیر هر چه افتراقی‌تر می‌شود.

پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا نمی‌توان پذیرفت که جرمی همزمان از جرایم مستوجب حد و جرم سیاسی باشد؟ آیا استدلال‌ها به نفع نظریه عدم پذیرش جرم سیاسی در حدود به اندازه کافی قانع‌کننده‌اند؟

این نوشتار پس از بررسی اجمالی مفهوم جرم سیاسی، دیدگاه‌های اسلامی در زمینه شناسایی جرم سیاسی را به طور کلی مرور می‌کند؛ آن‌گاه با روش تحلیلی به بررسی و نقد دیدگاهی می‌پردازد که جرم سیاسی را در قلمرو جرایم حدی به رسمیت نمی‌شناسد.

۱. برای نمونه به موجب ماده ۳ پیش‌نویس لایحه جرم سیاسی و نحوه رسیدگی به آن مصوب جلسه مسؤلان قوه قضائیه (مورخ ۱۳۷۸/۰۵/۱۲) هرگونه اقدامی که عنوان محاربه و افساد فی الارض داشته باشد؛ جرم سیاسی نخواهد بود. (به نقل از: کمیسیون حقوق بشر اسلامی، گزارشی از روند فعالیت کمیسیون حقوق بشر اسلامی برای تدوین پیش‌نویس لایحه قانونی جرم سیاسی (تهران: کمیسیون حقوق بشر اسلامی، ۱۳۹۱). در تبصره ماده پنج طرح جرم سیاسی که به امضای شماری از نمایندگان مجلس شورای اسلامی رسیده و در جلسه علنی شماره ۱۳۲ روز یکشنبه ۱۳۹۲/۰۶/۳۱ اعلام وصول شده نیز آمده است: «جرایم موجب حد، قصاص و دیه، جرایم علیه امنیت داخلی یا خارجی، جرایم خشونت‌بار، آدم‌ربایی، قاچاق، شروع به این جرایم و معاونت در آنها، جرایم سیاسی محسوب نمی‌گردند». از مقدمه این طرح برمی‌آید که نمایندگان به منظور تأمین نظر شورای نگهبان، جرایم مستوجب حد، قصاص و دیات را از شمول عنوان جرم سیاسی خارج نموده‌اند. (به نقل از سامانه مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، نک: http://rc.majlis.ir/fa/legal_draft?from_ntc_date&1392/06/31=to_ntc_date1392/06/31)

۱. مفهوم جرم سیاسی

حقوق بین‌الملل تعریف مشخصی از جرم سیاسی به دست نداده است.^۱ در میان کشورها نیز که بازیگران اصلی حقوق بین‌الملل اند؛ اجماع و وفاقی نسبت به مفهوم سیاسی وجود ندارد.^۲ از جمله موانع فراروی تعریف جرم سیاسی در سطح ملی، ذی‌نفع بودن دولت است که بنا به فرض می‌خواهد از طریق تعریف جرم سیاسی امتیازاتی به مخالفان خود بدهد.^۳ البته فرهنگی بودن امر سیاسی را از دیگر موانع شکل‌گیری وحدت نظری پیرامون جرم سیاسی برشمرده‌اند.^۴ این در حالی است که در برخی حوزه‌ها مانند مبحث پناهندگی، معیارهایی برای تعیین مجرم سیاسی و تفکیک او از پناهنده وجود دارد.^۵ به موجب کنوانسیون کاراکاس پناهندگی دیپلماتیک در فرض اضطرار به کسی داده می‌شود که به دلیل انگیزه‌های سیاسی یا جرایم سیاسی مورد تعقیب قرار گرفته باشد. اعطای پناهندگی به کسی که به دلیل ارتکاب جرم عمومی مورد تعقیب قرار گرفته یا محکوم شده باشد، مجاز نیست.^۶ در باره اینکه آیا یک مجرم سیاسی می‌تواند پناهنده قلمداد شود یا نه؟ به عناصری مانند شخصیت درخواست کننده، دیدگاه‌های سیاسی‌اش، انگیزه‌اش در عملی که مرتکب شده است، طبیعت عمل ارتكابی، ماهیت و انگیزه تعقیبش و ماهیت قانونی که تعقیب بر اساس آن صورت می‌گیرد، توجه می‌شود.^۷ کمیساریای عالی پناهندگان برای تعیین جرم سیاسی به معیار انگیزه و اینکه جرم به دلیل یک انگیزه حقیقی سیاسی صورت گرفته باشد - در برابر ارتکاب جرم به دلیل و مقاصد صرفاً شخصی - توجه کرده است. همچنین بایستی یک پیوند عملی مستقیم میان جرم ارتكابی و مقاصد و اهداف مورد نظر وجود داشته باشد. به نظر این مرجع همچنین جنبه سیاسی عمل باید بر خصوصیت عادی آن غالب باشد.^۸

از دیگر نهادهای بین‌المللی که درصدد تبیین جرم سیاسی برآمده، کمیته حقوق بشر (HRC) است. این کمیته در تفسیری که نسبت به ماده ششم میثاق بین‌المللی حقوق

۱. سیدمحمد قاری سید فاطمی، «مفهوم جرم سیاسی در حقوق بشر بین‌الملل و فقه امامیه»، رئیس‌جمهور و مسئولیت اجرای قانون اساسی، به کوشش: حسین مهرپور، جلد ۲ (تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۸۴)، ۲۸۵.

۲. همان.

3. Denis Szabo, "Political Crimes: A Historical Perspective", Journal of International Law and Policy, Vol. 2, No. 1 (Spring 1972-1973): 7-22.

4. Ibid

5. S. Mohammad Ghari Seyyed Fatemi, "Who is a Refugee? Comparison of a Misconstrued Concept in International Human Rights, Shi'I Fiqh and the Iranian Legal System", International Journal of Human Rights, Vol. 9, No. 2 (June 2005): 183-223.

6. Julio Barberis, "Asylum, Diplomatic", in: Rudolf, Dolzer and others (eds), Encyclopaedia of Public International Law (Netherlands: Elsevier Science, 1985). Vol. 8, 40-42.

7. Ibid, 189.

۸. سیدفاطمی، پیشین، ۲۸۹.

مدنی - سیاسی داشته بی‌آنکه به تعریف جرم سیاسی پردازد، جرم سیاسی را از شمول مهم‌ترین و جدی‌ترین جرایم استثنا کرده است.^۱ همچنین براساس ماده یک کنوانسیون ۱۹۵۱ پناهندگان، پناهنده کسی است که ترس موجه از تعقیب، به دلیل نژاد، مذهب دیدگاه و یا عضویت در یک گروه اجتماعی خاص داشته باشد. عقیده سیاسی به گونه‌های مختلفی تفسیر و تعبیر شده است.^۲ گاه عقیده سیاسی را دیدگاه سیاسی دانسته‌اند. برخی حتی اظهارنظر و بیان دیدگاه سیاسی - جدای از عقیده سیاسی - را هم مشمول عقیده سیاسی دانسته‌اند.^۳

به لحاظ عملی در سطح ملی نیز همچنان به تبیین جرم سیاسی نیاز هست. درست است که در برخی کشورها به دلیل عمومیت نظام هیأت منصفه در تقریباً تمام محاکم کیفری و تضمین‌های نهادینه شده مربوط به محاکمه عادلانه، شناسایی جرم سیاسی اهمیت خود را از دست داده است؛ اما این وضعیت در بسیاری از کشورها حاکم نیست.

در سطح دکترا از جرم سیاسی تعبیر و تفسیرهای گوناگونی شده است. در حقوق جزا در طبقه‌بندی مجازات‌ها اغلب بر ضرورت تفکیک جرایم عمومی از جرایم سیاسی و نظامی تأکید شده است. اعتقاد بر این است که بزهکاری سیاسی و نظامی که معمولاً کار طبقه ممتاز است از بزهکاری عمومی تبهکاران تفاوت دارد. تبهکاران عادی در هر حال جامعه را تهدید می‌کنند و عمیقاً ضد اجتماعی‌اند؛ حال آنکه مجرمان سیاسی یا نظامی به برخی از جنبه‌های جامعه از نظر سیاسی و اجتماعی حمله می‌کنند و به طور اتفاقی ضد جامعه‌اند.^۴

محور اصلی مباحث تعریف جرم سیاسی و ارائه ضابطه برای تمیز آن از جرایم عمومی این است که آیا جرم سیاسی عمل مجرمانه‌ای است که انگیزه ارتکاب آن، سرنگونی نظام سیاسی و اجتماعی یا اختلال در مدیریت سیاسی است، یا آنکه اقدام سیاسی باید در عمل، مخالف نظم سیاسی داخلی یا خارجی کشور باشد.^۵ به بیانی دیگر تعریف جرم سیاسی عرصه دو دیدگاه ذهنی‌گرا و عینی‌گراست. گاه در مقام تبیین دیدگاه عینی این‌گونه تعبیر می‌شود که برای داوری درباره جرم سیاسی باید به ماهیت و طبیعت قانونی توجه کنیم که نقض شده است تا ذهنیت و قصد مرتکب،^۶ در واقع برخی جرم سیاسی را با معیار موضوعی یا برون

۱. همان، ۲۸۶.

۲. همان، ۲۸۷.

۳. همان.

۴. گاستون استفانی و دیگران، حقوق جزای عمومی، ترجمه حسن دادبان، جلد ۱ (تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۷)، ۲۷۹.

۵. نک: سیدمحمد هاشمی، «تحلیل جرایم سیاسی و مطبوعاتی»، مجله تحقیقات حقوقی ۱۰ (۱۳۷۱)، ۱۳۷ و نیز: عباس زراعت، جرم سیاسی (تهران، قنوس، ۱۳۷۷)، ۱۸-۲۱.

6. Denis Szabo, "Political Crimes: A Historical Perspective", 12.

ذاتی تعیین می‌کنند. در این دیدگاه آن قدر که به ذات و ماهیت عمل توجه می‌شود، به انگیزه ارتکاب آن اهمیت داده نمی‌شود. بر عکس بر پایه معیار شخصی و درون ذاتی به انگیزه مجرم توجه می‌شود.^۱

گاه برای تفکیک جرم سیاسی از جرم عمومی، ضابطه «افکار عمومی» پیشنهاد می‌شود. بر این پایه، بهترین ملاک برای تشخیص جرم سیاسی از جرم عمومی کیفیت تأثیر آن بر افکار عمومی است؛ به این معنا که چنانچه ارتکاب جرم موجب انزجار و تنفر قاطبه مردم و جریحه‌دار شدن احساسات عمومی باشد، باید آن را جرم عمومی و نه سیاسی قلمداد کرد. ایراد این ضابطه آن است که در بسیاری موارد، اقلیت ممکن است مرتکب جرم واقعاً سیاسی شود؛ ولی افکار عمومی به‌ویژه افکار عمومی آن‌گاه که زیر تأثیر تبلیغات رسانه‌های حکومتی است؛ همان جرم را عمومی قلمداد کند.

برخی دکترین‌های جرم سیاسی بر زمان و اوضاع و احوال وقوع جرم تأکید می‌کنند. بر این مبنا جرایمی که در زمان قیام علیه نظام سیاسی و شورش‌های سیاسی رخ می‌دهد، جرم سیاسی خواهد بود.^۲ در این نظریه، برای تحقق جرم سیاسی دو شرط لازم است: نخست - آشفتگی سیاسی؛

دوم - اینکه عمل در این موقعیت آشفته ارتکاب یافته باشد.

در این دیدگاه تأکید بیشتر بر موقعیت عمل است تا داعی و انگیزه فاعل.^۳ از این نظریه با عنوان «نظریه پیشامد سیاسی»^۴ هم یاد شده است.^۵ می‌توان گفت در این رهیافت نیز به نوعی مسأله انگیزه و حالت روحی - روانی مرتکب توجه شده است؛ با لحاظ این واقعیت که شرایط و اوضاع و احوال به‌ویژه شرایط شورش و اعتراض علیه حکومت، انگیزه‌ها و فضاها را برای افراد پدید می‌آورد. هر چند این نظریه در هر حال نمی‌تواند هر جرمی را صرفاً از آن روی که در شرایط شورش و عصیان علیه حکومت رخ داده، جرم سیاسی قلمداد کند. به گزارش برخی از نویسندگان، رهیافت اروپای قاره‌ای اغلب با نظریه پیشامد سیاسی متفاوت است؛ آنها بیشتر بر نظریه عینی یا ذهنی تکیه می‌کنند. مراجع قضایی فرانسه سال‌ها با تکیه بر رویکرد عینی تقاضای استرداد کسانی را که متهم به همکاری با دشمن بودند، به این دلیل

۱. استفانی، پیشین، جلد ۱، ۲۸۱.

۲. نک: هاشمی، سیدمحمد، «تحلیل حقوقی جرایم سیاسی و مطبوعاتی»، تحقیقات حقوقی ۱۰ (۱۳۷۱)، ۱۱۳.

۳. محمدعلی اردبیلی، «مفهوم جرم سیاسی در غرب»، در: رئیس‌جمهور و مسؤولیت اجرای قانون اساسی، ۲۷۷.

4. Political Incidence Theory

۵. همان، ۲۷۷.

که همکاری با دول متخاصم اضرار به حقوق ملت است و ماهیتاً سیاسی است، ردّ می‌کردند.^۱

نظریه دیگر در جرم سیاسی، نظریه تناسب یا نظریه تفوق یا برتری است.^۲ برابر این دیدگاه هر گاه در جرایم عمومی، به دلیل اوضاع و احوال ارتکاب جرم به‌ویژه انگیزه‌ها و هدف ارتکاب، خصوصیت غالب سیاسی پیدا کند، جرم سیاسی خواهد بود. در این نظریه که با نظریه پیشامد سیاسی مشابهت دارد، رابطه میان عمل و مبارزه برای قدرت باید واضح و آشکار باشد.^۳

گاه در تعریف جرم سیاسی نظریه ضابطه مختلط پیشنهاد می‌شود. برابر این دیدگاه، هم انگیزه‌های سیاسی و هم برخورداری عمل از طبع سیاسی لحاظ می‌شود؛ رویکردی که گفته می‌شود از دهه هفتاد در فرانسه بدان تمایل نشان داده شده است.^۴

در کشور ما نویسندگان قانون اساسی تعریفی از جرم سیاسی به دست نداده‌اند، اما تحلیل گفتمان مذاکرات آنها^۵ و لحاظ پیشینه اجتماعی - سیاسی خود قانونگذاران که بسیاری از آنها در رژیم سابق از محکومان سیاسی یا نظامی بوده‌اند چه بسا نشان می‌دهد که آنها بر این باور بوده‌اند که مجرمان سیاسی در مقایسه با بزهکاران عادی انگیزه‌ها و مقاصد شرافتمندانه‌ای دارند.

به نظر ما صرف ترتب آثار سیاسی بر یک رفتار مجرمانه، وصف سیاسی به آن نمی‌دهد. این به معنای آن است که نظریه موضوعی یا برون ذاتی معیار مناسب یا دستکم کاملی برای تعیین جرم سیاسی نیست. بنابراین قتل یک مقام سیاسی به انگیزه دشمنی شخصی جرم سیاسی نیست؛ هر چند آثار سیاسی مهمی بر این قتل مترتب شود؛ بارها دیده‌ایم که بسیاری از رهیافت‌ها در تبیین جرم سیاسی بر عنصر قصد و انگیزه یا موقعیت خاصی تأکید می‌کنند که مجرم سیاسی در آن قرار گرفته است. در این دیدگاه، مهم آن است که مجرم اقدامی را که برابر قوانین موضوعه، جرم است به انگیزه سیاسی و آسیب زدن به نظام حکومتی انجام داده باشد. البته طرفداران این تعریف از جرم سیاسی بر آن نیستند که همه جرایم عمومی صرفاً از آن روی که به انگیزه سیاسی ارتکاب یابند، می‌توانند مشمول مزایای جرم سیاسی

۱. همان، ۲۸۱.

2. Predominance.

۳. همان، ۲۸۲.

۴. اردبیلی، پیشین، ۲۸۱. همچنین نکه: عباس زراعت، جرم سیاسی (تهران: ققنوس، ۱۳۷۷)، ۳۳.

۵. نک: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳ (تهران، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴)، ۱۶۷۷-۱۶۸۱.

شوند. هم در سطح ملی و هم در عرصه بین‌المللی اعتقاد بر این است که جرایم شدید و خشونت بار نمی‌توانند مشمول عنوان جرم سیاسی و مزایای آن شوند.^۱ به هر روی بر مبنای همه دیدگاه‌هایی که انگیزه افراد را در جرم سیاسی به نوعی مؤثر می‌دانند می‌توان پرسید: آیا دیدگاه‌های اسلامی جرم سیاسی به این معنا را می‌پذیرد یا نه؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد آن‌گاه می‌توان از گستره پذیرش جرم سیاسی سخن گفت.

۲. مبانی شناسایی جرم سیاسی در اسلام

پرداختن به بنیادهایی که بر پایه آنها می‌توان یا باید جرم سیاسی را به رسمیت شناخت از آن روی با اهمیت است که ادله کسانی که شناسایی جرم سیاسی را به کلی یا در خصوص جرایم مستوجب حد نفی می‌کنند باید چندان قوی باشد که بر ادله‌ای فائق آید که در ادامه می‌آید.

۲-۱. برخورد متفاوت با انگیزه‌های متفاوت

گذشت که فلسفه شناسایی جرم سیاسی در دوران مدرن به طور کلی به این نکته بازمی‌گردد که در مقام سرزنش رفتار ضداجتماعی می‌توان و باید میان گونه‌های مختلف انگیزه تفاوت گذارد. اعتقاد بر این است که مثلاً کسی که صرفاً از سر شرارت و خبث نیت سرقت می‌کند با کسی که از مقام عمومی یا یک نهاد و سازمان عمومی به انگیزه تضعیف حاکمیت دزدی می‌کند، یکسان نیست و به این دو نوع سرقت، نمی‌توان واکنش همانندی نشان داد. کسی که از سر شرارت به دیگری توهین می‌کند مانند کسی نیست که به زعم و گمان خود برای آگاه نمودن جامعه به فساد یک متصدی امر عمومی به وی توهین می‌نماید. البته تمایل عمومی جرایم شدید و سخت را به عنوان جرم سیاسی نمی‌پذیرد.

به نظر می‌رسد - جدا از جزییات مسأله - اصل توجه به نوع انگیزه مرتکب در مقام واکنش به جرم، مقتضای اصل عدالت باشد. درک شهودی و بدیهی ما از عدالت این تفاوت را نه فقط تجویز می‌کند که گاه شناسایی آن را الزامی می‌سازد. درست است که حقوق جزا در موارد زیادی به انگیزه‌های غایی و نهایی توجه نمی‌کند و برای نمونه اهمیت نمی‌دهد که سارقی از سر آز و طمع مال دیگران را ربوده باشد یا به قصد اینکه آن را در اختیار نیازمندان قرار دهد؛ اما در بسیاری از موارد، نوع انگیزه مرتکب در برخورداری یا عدم برخورداری وی از تخفیف و انواع نهادها و تأسیسات تسهیلی مانند تعویق، تعلیق و آزادی مشروط نقشی تعیین‌کننده دارد. انگیزه‌های شرافتمندانه مجرمان سیاسی را نباید در حال و هوای انگیزه‌های اخلاقی خاص تفسیر و تعبیر کرد. اینکه مجرم سیاسی ممکن است در نهایت سودای رسیدن

1. Denis Szabo, "Political Crimes: A Historical Perspective", 8.

به قدرت را در سر داشته باشد سبب نمی‌شود تا او را از انگیزه شرافتمندانه برخوردار ندانیم. از چشم‌اندازی کلی، اصل نقد حاکمیت سیاسی، امری مطلوب و مقدس است؛ زیرا به کارآمدی و سلامت نهاد حکومت و پیشگیری از استبداد کمک می‌کند. جابه‌جایی در قدرت به طور کلی برای جامعه مبارک است و فعال سیاسی بنا به فرض در این راستا اقدام می‌کند؛ ضمن اینکه مبارزان سیاسی با تحمل خطرهای فراوان به اقدامات سیاسی دست می‌زنند؛ در بسیاری موارد، از پیش معلوم نیست که فعال سیاسی به هدف خود یعنی تصدی قدرت و حاکمیت دست می‌یابد. افزون بر این، در میان مبارزان سیاسی هم کم نبوده‌اند کسانی که پس از سال‌ها مبارزه به موفقیت سیاسی دست یافته‌اند، ولی تمایلی به بقای در قدرت نداشته‌اند و نشان داده‌اند که برای مبارزه با فساد یا استبداد مبارزه کرده‌اند.

می‌دانیم که خوارج در جریان جنگ نهروان و قاسطین و در اردوگاه شام در جنگ صفین، با امیرالمؤمنین علی(ع) جنگیدند. این هر دو گروه با حاکمیتی که هم الهی و مشروع و هم مقبول عموم بود سخت جنگیدند. امام علی(ع) بر پایه لزوم دسته‌بندی گروه‌ها بر مبنای نوع انگیزه آنها و در مقام مقایسه اهل صفین با خوارج فرمود: «پس از من، خوارج را نکشید؛ کسی که در جستجوی حق باشد و به اشتباه آن را نیابد، مانند کسی نیست که اصولاً در جستجوی باطل بوده و بدان رسیده است»^۱.

در اینجا مشاهده می‌کنیم که دو نوع انگیزه سبب تجویز دو تعامل متفاوت می‌شود.

۲-۲. توجه به جایگاه اجتماعی بزهکاران

در مواردی مجرمان سیاسی - که بنا به فرض افراد شرور نیستند - ممکن است دارای وجهت اجتماعی باشند. آن‌گاه که جرم مجرم سیاسی مصداق اقدامات خشونت بار علیه حاکمیت یا جامعه نیست، معمولاً مجرم سیاسی دارای مقبولیت اجتماعی هر چند به طور نسبی است. در مورد این دست مجرمان سیاسی توجه به جایگاه و موقعیت اجتماعی آنها در مقام تعیین نوع رفتار با آنها در سنت پیامبر(ص) ریشه دارد. از پیامبر(ص) نقل شده است: «أقبلوا ذوی الهیات عثراتهم»^۲: «از خطای افراد موجه و برجسته چشم‌پوشی کنید».

۱. لا تقاتلوا [تقتلوا] «و قال (ع) لا تقاتلوا الخوارج بغدای فلیس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأذركه»؛ (محمد الرضی الموسوی (سیدرضی)، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی الصالح، قم، دارالاسوه، ۱۴۱۵ ق) خطبه ۶۱.

۲. ابن حزم اندلسی، المحلی، (بیروت: دارالافتاء الجدیدة، بی‌تا)، ج ۱۱، ۴۰۵. در برخی از گزارش‌ها این حدیث این‌گونه نقل شده است: «أقبلوا ذوی الهیات عثراتهم إلا الحدود»؛ سلیمان بن أشعث سجستانی (ابوداود)، سنن ابی داود (المملکه العربیه السعودیه: دارالسلام و دارالفیحاء، ۱۴۲۰) حدیث ۴۳۷۵، ۶۱۵. ابن حزم پس از نقل دو گزارش موجود از این حدیث، روایتی را که فاقد استثنای حدود است، ترجیح داده است. (ابن حزم اندلسی، المحلی، جلد ۱۱، ۴۰۵). بنابر صحت صدور متنی که متضمن استثنای حدود است، حدیث یک بار دیگر بر عدم جریان تساهل در حدود دلالت دارد. این البته در صورتی

تفاوت نهادن میان کسی است که در جامعه، پاک زیسته یا به جامعه خدمت کرده است و اکنون به طور موردی دچار لغزش شده است و یک جانی تبهکار، عادلانه است. چه، رعایت عدالت‌گاه تفاوت‌هایی را برمی‌تابد.

تفاوت‌هایی از این دست نه امروز که شناسایی مقوله جرم سیاسی گفتمان غالب و مسلط است که از دیرباز به گونه‌ای مورد توجه فقیهان بوده است. مثلاً یحیی بن سعید حلی گفته است: «هرگاه زنی مستوره که به بدکاری عادت نداشته مرتکب خطا شود، حاکم کسی را به منزل وی می‌فرستد و در همان محیط خصوصی حد را بر وی اجرا می‌کند». تفاوت نهادن میان کسی که آشکارا پرده حیا و عفت را دریده با کسی که به طور موردی دچار خطا شده است عین حکمت و عدالت است. این تفاوت‌ها، هم به لحاظ آثار فردی و هم به لحاظ بازتاب‌های اجتماعی آنها موجه و قابل درک است.

در جریان تدوین طرح‌ها و لوایح سیاسی، برخی از گرایش‌ها که در برابر طیف گسترده‌ای از انواع تبعیض‌های ناروا در حوزه‌های گوناگون ساکت‌اند، در مقام داورى درباره شناسایی جرم سیاسی بر مساوات تأکید می‌کنند و جرم سیاسی را از آن رو نفی می‌کنند که به تبعیض‌های ناروا دامن می‌زند، حال آنکه رعایت مساوات هرگز به معنای آن نیست که در مقام سزادهی به شأن و جایگاه و موقعیت افراد بی‌توجهی شود. مهم این است که این توجه، خود روشمند و ضابطه‌مند باشد.

۲-۳. حق شهروندان بر نقد حاکمیت

شناسایی جرم سیاسی اقدامی همسو با شناسایی حق نقد شهروندان است. مجرمان سیاسی دستکم از نگاه خود در راستای استیفای حق خود بر نقد و انتقاد حاکمیت، مرتکب جرم می‌شوند. از چشم‌انداز اسلامی نقد حاکمیت، هم حق و هم وظیفه شهروندان است. برجسته‌ترین جلوه امر به معروف و نهی از منکر که یک واجب عقلی یا نقلی است، در نقد حاکمان عینیت پیدا می‌کند. حاکمیت صالح و پای‌بند به موازین اسلامی، علی‌القاعده قوانین و مقررات مربوط به این حوزه را به گونه‌ای تقریر و تثبیت می‌کند که شهروندان بتوانند این حق و تکلیف را به خوبی استیفا و انجام دهند. برای این منظور، نه فقط رفع موانع، حتی گاهی نیز پیش‌بینی پاره‌ای تسهیلات برای انجام این مهم ضروری می‌شود و مداخله ایجابی

است که حدود را ناظر به حدود اصطلاحی در برابر تعزیرات بدانیم. با توجه به متعین نبودن واژه حد در حدود اصطلاحی در زمان صدور این‌گونه روایات، این احتمال منتفی نیست که مقصود پیامبر(ص) از حدود حتی در این حدیث هم مانند برخی دیگر از احادیث، مطلق مجازات باشد و دامنه عفو و تسامح محدود باشد به خطاهایی که عنوان مجرمانه ندارد. هر چند این احتمال ضعیف است.

۱. یحیی بن سعید حلی، الجامع للشرایح (بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۶ ق)، ۵۴۹.

و حمایتی حاکمیت را می‌طلبد. در کنار دقت در تفکیک نقد از جرم، بخشی از این مداخله در قالب شناسایی جرم سیاسی تجلی پیدا می‌کند. شناسایی جرم سیاسی به نوبه خود، حقوق مخالفان را بهتر تضمین می‌کند. در این صورت افراد دغدغه‌مند نسبت به مسائل اجتماعی اطمینان پیدا می‌کنند که در صورت بازخواست شدن برای انجام آنچه وظیفه تشخیص داده‌اند، با دقت بیشتری درباره آنها داوری می‌شود و با اشرار و بزهکاران حرفه‌ای یکسان قلمداد نمی‌شوند.

از چشم‌اندازی دینی، حاکمیت صالح و شایسته در این باره وظیفه سلبی و ایجابی دارد؛ هم باید موانع را برای انجام وظیفه بردارد و هم به موقع حمایت کند. هم از این روی برخی فقیهان به درستی، لزوم هیأت منصفه در جرم سیاسی و توجه قاضی به نظر آنها را لازم دانسته‌اند.^۱ مبنای این اندیشه آن است که همه افراد جامعه حق دارند در راستای ایده‌های خود و اصلاح یا تغییر برنامه‌های نظام حاکم و بر اساس عقل و قانون، فعالیت سیاسی و تشکیلاتی داشته باشند و سلب این حق تحت هیچ عنوانی مشروع نخواهد بود.^۲

۲-۴. پیشگیری از استبداد سیاسی

برای مشروعیت شناسایی جرم سیاسی به لزوم پیشگیری از استبداد هم می‌توان استناد کرد. انبوهی از ادله عقلی و نقلی استبداد را سخت نکوهش می‌کنند. به نظر علامه نائینی، حکومت استبدادیه که در آن حاکم از کارهایش پرسیده نمی‌شود، ولی مردم در برابر رفتارهایشان مسؤول‌اند؛ نوعی تعرض به حریم الهی و تعمیم اسما و صفات مختص به خداوند به غیر خداوند است.^۳ ساحت حق و دین استوار منزله است از اینکه به تحمیل عقاید به مردم و مهر زدن به دل‌های آنها و خشکانیدن غریزه اندیشه در انسان به زور و قهر و توسل جستن به تازیانه و شمشیر یا تکفیر و طرد و منزوی ساختن خرسند باشد.^۴

یکی از راه‌های حرمت نهادن به نقد حاکمیت و سدّ باب استبداد، شناسایی جرم سیاسی است. نقش جرم سیاسی در رویارویی با استبداد مورد توجه برخی از مجتهدان مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم بوده است. آیت‌الله سیدمحمد حسینی بهشتی (نایب رییس وقت مجلس) در دفاع از شناسایی جرم سیاسی گفته است: خود اینکه جرم سیاسی و جرم مطبوعاتی علناً محاکمه بشود، جلو بسیاری از مفاسد و مزیقه‌ها

۱. نک: حسینی منتظری، رساله استفتائات، ج ۲ (قم: سایه، ۱۳۸۵)، ۵۰۲، ۵۰۳، ۲۴۷۸.

۲. حسینی منتظری، رساله حقوق (قم: سرایی، ۱۳۸۳)، ۶۶.

۳. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸)، ۹-۱۰.

۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۴، (قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۴ق)، ۱۳۱.

و دیکتاتوری‌ها را می‌گیرد.^۱ آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی (از اعضای مجلس خبرگان قانون اساسی) هم در دفاع از عادلانه بودن این نهاد حقوقی یادآور شده است: در اسلام اسم هیأت منصفه را نداریم، ولی محتوایش را داریم ... مسائل سیاسی، مسائل مهمی است که مظننه لغزش هست. همه قضات فرشته آسمانی نیستند (ولو در یک نظام اسلامی). در صورتی که عده‌ای به نام هیأت منصفه باشند و در آنجا نظارت و کمک کنند یا در تشخیص حکم به نفع ملت و جامعه است. این هم مصلحت اجتماعی دارد، هم کمک به احیای عدل می‌کند و هم موافق موازین اسلامی است.^۲

حتی از چشم‌انداز دفاع از حکومت هم می‌توان گفت: اگر حفظ سلامت حکومتی واجب باشد، بخشی از این محافظت و پاسداری در قالب شناسایی جرم سیاسی و زمینه‌سازی برای نقد مخالفان تجلی می‌یابد؛ چه حاکمیت سیاسی در سایه بهره‌مندی از موهبت نقد، سالم باقی می‌ماند. حاکمیت بدون نقد طبعاً به فساد گرایش پیدا می‌کند.

۲-۵. هیأت منصفه و برابری سلاح‌ها در دعوای کیفری

پارهای از امتیازهای پیش‌بینی شده برای جرم سیاسی به ماهیت ضد حکومتی بودن جرم سیاسی، جدا از انگیزه مرتکبان آنها بازمی‌گردد. برای نمونه در مورد لزوم هیأت منصفه در جرایم سیاسی این اعتقاد وجود دارد که جرم سیاسی بنا بر فرض، علیه حاکمیت است. محاکمه مجرم سیاسی از طرف نهادهای قضایی که در هر حال و حتی در فرض برخورداری از استقلال کامل، بخشی از حاکمیت‌اند، شاید به معنای یکی بودن شاکی و قاضی است؛ در واقع، حاکمیت، همزمان هم شاکی و هم دادرس دعوای کیفری است؛ این امر کفه توازن را به نفع حاکمیت تغییر می‌دهد. درست است که این مسأله در بسیاری از جرایم عمومی هم وجود دارد، اما ماهیت جرم سیاسی که ذاتاً اقدامی سیاسی علیه حاکمیت است، جرم سیاسی را از دیگر جرایم عمومی جدا می‌کند. در جرایم عمومی حاکمیت به نمایندگی از مردم و به نفع آنها اقدام می‌کند، اما در جرم سیاسی بنا به فرض، زیان‌دیده از جرم و موضوع جرم، خود حاکمیت است؛ حاکمیتی که برابر تجربه‌های قطعی تاریخی در دفاع از خود معمولاً زیاده‌روی می‌کند.

امروزه در دعوای کیفری به «اصل برابری سلاح‌ها»^۳ از جنبه‌های گوناگون توجه می‌شود. اعتقاد بر این است که موقعیت متهم که بنا به فرض در موضع ضعیفی قرار

۱. نک: صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد ۳ (تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴)، ۱۶۸۰.

۲. همان، ۱۶۸۰.

3. The Principle of Equality of Arms.

دارد، باید از وجوه گوناگون تقویت شود تا در دعوی میان او و حاکمیت موازنه و اعتدال رعایت شود.^۱ در قوانین برخی از کشورها به‌ویژه این اصل دامنه وسیعی دارد.^۲ امروزه حتی در کشورهای غربی هم نگرانی حقوق‌دانان از تضعیف اصل برابری سلاح‌ها در دعوی کیفری به بهانه تضمین امنیت و دفاع از عموم روبه فزونی است.^۳ این اصل با اصل دیگری نیز که گاه تناظر نامیده می‌شود، ارتباط وثیقی دارد.^۴ زیرا اصل تناظر نیز بنابر تفسیری، تضمین‌کننده مساوات اصحاب دعواست.^۵ بی‌گمان همه آموزه‌های اسلامی که بر رعایت عدالت و انصاف تأکید می‌کنند بر تلاش برای پای‌بندی به این موازنه هم دلالت دارند.

پیش‌بینی نهاد هیأت منصفه برای جرایم سیاسی به موازنه و تعادل میان متهم و شاکی کمک می‌کند؛ بخصوص در نظام‌های سیاسی که به عنصر تفکیک قوا بها داده نشده است و نظارت‌های مردمی و مدنی بر اقدامات قضایی و حاکمیتی ضعیف است، پیش‌بینی هیأت منصفه برای جرایم سیاسی هر چه ضروری‌تر می‌شود.

در مجموع، پیش‌بینی هیأت منصفه در جرم سیاسی اقدامی است همسو با تأمین و تضمین تعادل و برابری سلاح‌ها. رعایت این موارد صرفاً مطلوب و مستحسن نیست؛ در مواردی شناسایی این‌گونه نهادها و سازوکارها جنبه الزامی پیدا می‌کند؛ زیرا بدون آنها اجرای عدالت با مشکل جدی روبه‌رو می‌شود.

به دلیل همین مبانی روشن و استوار و نظیر آنها بود که اصل ۱۶۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ناظر به شناسایی اصل جرم سیاسی به‌رغم وجود شمار قابل توجهی از مجتهدان سنت‌گرا در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با رأی بالا (۵۷ رأی موافق، دو رأی مخالف و دو رأی ممتنع) به تصویب رسید. برابر شواهد، مخالفان با برخی جزئیات این اصل مانند شرایط و ترکیب هیأت منصفه و امکان دخالت آنان در حکم و قضاوت اشکال داشته‌اند، نه در اصل مسأله.^۶

1. Masha Fedorova, the Principle of Equality of Arms in International Criminal Proceedings) Belgium, Intersentia(2012) 7.

۲. محمد مهدی ساقیان، «اصل برابری سلاح‌ها در فرایند کیفری (با تکیه بر حقوق فرانسه و ایران)»، مجله حقوقی دادگستری، ۵۶ و ۵۷ (۱۳۸۵)، ۷۹-۱۱۰.

3. Shane Kilcommins & John Considine, "Rethinking the Equality of Arms Framework in the Republic of Ireland", Irish Probation Journal, Vol. 4, No. 1(2007), 32-45.

۴. نک: عبدالله شمس، «اصل تناظر»، مجله تحقیقات حقوقی ۳۵-۳۶ (۱۳۸۱) ۵۹-۸۶.

۵. همان، ۶۱.

۶. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، پیشین، ۱۶۸۱.

۷. همان، ۱۶۷۹-۱۶۸۰.

با این حال پذیرش اصل جرم سیاسی لزوماً به معنای شناسایی آن در قلمرو حدود نیست. آیا دلایل خاصی وجود دارد که بر پایه آنها نمی‌توان جرم سیاسی را در قلمرو حدود پذیرفت؟

۳. دلایل عدم پذیرش جرم سیاسی در جرایم مستوجب حد

۳-۱. عدم امکان تصور جرم سیاسی در جرایم حدی

ممکن است تصور شود با توجه به جوهر و ماهیت جرم سیاسی اصولاً ارتکاب این جرایم با انگیزه سیاسی قابل تصور نیست. نمی‌توان تصور کرد که مثلاً کسی به انگیزه سیاسی مرتکب زنا یا شرب خمر شود؛ پس ماهیت و طبع جرایم حدی با مقوله انگیزه سیاسی قابل اجتماع نیست.

این گفته اگر درباره برخی از جرایم حدی پذیرفته شود، در مورد برخی دیگر از آنها پذیرفتنی نیست. در تلقی رایج، محاربه از حدود قلمداد می‌شود. اگر محاربه، سلاح کشیدن به روی مردم به قصد ترسانیدن آنها باشد، این کار می‌تواند به انگیزه سیاسی یا غیرسیاسی انجام گیرد.

کسی می‌تواند دیگری را از سر انگیزه‌های ستیزه‌جویانه و شخصی قذف نماید، یا به قصد تضعیف موقعیت سیاسی او و در واقع به انگیزه‌ای سیاسی؛ مانند اینکه مقذوف از صاحب منصبان سیاسی باشد و قاذف صرفاً قصد تعرض به حیثیت سیاسی و اجتماعی او به عنوان یک صاحب منصب را داشته باشد. اگر بغی از حدود باشد، این جرم کاملاً دارای ماهیتی سیاسی و ضدحاکمیتی است. سرقت نیز ممکن است به قصد مال‌اندوزی باشد، یا به قصد تضعیف حاکمیت سیاسی به طور محدود یا در سطح وسیع.

اینکه در رویه‌های جاری کشورهای، پاره‌ای از مقولات کاملاً غیراخلاقی یا شدیداً خشن یا اقدامات تروریستی به عنوان جرم سیاسی شناخته نمی‌شوند، علت دیگری دارد. اعتقاد بر این است که برای پیشگیری از وقوع جرایم خشن، مرتکبان چنین جرایمی را نباید از امتیازات جرم سیاسی برخوردار نمود.

سخن کوتاه، برخی حدود اصولاً ماهیتی سیاسی دارند که در این باره در ادامه بیشتر سخن خواهیم گفت؛ برخی از حدود نیز کاملاً ممکن است با انگیزه سیاسی یا غیرسیاسی ارتکاب یابند، پس نظریه عدم جریان جرم سیاسی در جرایم حدی را به ماهیت و طبع این جرایم نمی‌توان مستند ساخت.

۳-۲. شدت جرایم حدی

آیا می‌توان عدم شناسایی جرم سیاسی در جرایم مستوجب حد را بشدت آنها مستند نمود؟ در واقع همان‌گونه که برابر تلقی‌های رایج، جرایم خشن و سخت را در شمار جرایم سیاسی

قرار نمی‌دهند، جرایم حدی را هم از آن روی که نمونه سخت‌ترین و شدیدترین جرایم در فقه کیفری اسلام‌اند، نباید به عنوان جرم سیاسی شناخت.

این استدلال ناتمام است؛ زیرا درست است که جرایم حدی به جرایم مهم و ارزش‌های بنیادین ناظرند، اما نمی‌توان گفت که همه جرایم حدی از همه جرایم تعزیری بااهمیت‌ترند؛ بی‌گمان شکنجه، آدم‌ربایی و جاسوسی که از جرایم تعزیری به‌شمار می‌آیند، از قذف و قوادی شدیدترند که در تلقی رایج حد قلمداد می‌شود.

نامناسب‌ترین توجیه درباره عدم امکان شناسایی جرم سیاسی در جرایم مستوجب حد در حکومت دینی این است که گفته شود: حکومت دینی به دلیل تقدس و برخورداری از جنبه الهی چندان ارزشمند است که اقدام علیه آن از بزرگ‌ترین گناهان است و در نتیجه باید با معارضان و مخالفان حکومت شدیدترین برخوردها را نمود. شاید فقیهانی که تلاش کرده‌اند باغیان را کافر قلمداد کنند چنین دیدگاهی داشته‌اند. گاه در مقام سخت‌گیری بر باغیان گفته شده است که جهاد با آنان برتر از جهاد با کافران در سرزمین‌های غیراسلامی است؛ زیرا آنان در دارالاسلام بر امام خروج کرده‌اند و کار آنان مانند ارتکاب فاحشه قبیح در مسجد است.^۱ این برداشت افزون بر آنکه زمینه‌ساز تقدس‌گرایی نابجا و استبداد در پوشش دین است، با سیره و روش امیرالمؤمنین علی(ع) در زمینه تعامل با مخالفان سیاسی و حتی نظامی‌اش سازگاری ندارد. بی‌گمان، ستیز با حکومت شایسته و صالح و ایجاد بلوا و اغتشاش به ناحق که صورت دادخواهی ندارد، از گناهان بزرگ است؛ اما این به معنای آن نیست که حکومت صالح حق دارد شدیدترین برخوردها را با مخالفان سیاسی‌اش داشته باشد. سیره افتخارآمیز امیرالمؤمنین در برخورد با مخالفانش نشان می‌دهد که اتفاقاً قداست حکومت در برخورد انسانی با مخالفان جلوه‌گر می‌شود.

۳-۳. تغییرناپذیری کیفرهای حدی

ممکن است استدلال شود که کیفر جرایم حدی را شارع مقدس تعیین کرده است؛ لازمه شناسایی جرم سیاسی در قلمرو جرایم حدی آن است که بتوان چند و چون کیفر را تغییر داد؛ این امر در حدود به دلیل طبع تغییرناپذیرشان ممکن نیست.

این استدلال هم برای نفی جرم حدی سیاسی کافی به نظر نمی‌رسد: نخست از آن روی که شناسایی جرم سیاسی لزوماً به معنای تغییر در کیفرهای حدی نیست؛ می‌دانیم که سیاسی قلمدادشدن یک جرم می‌تواند مبنای اعطای امتیازاتی مانند لزوم علنی بودن دادگاه، لزوم هیأت منصفه در جریان رسیدگی به جرم، یا اعمال کیفر به گونه‌ای خاص مثلاً جدا

۱. محمدبن علی الشوکانی، نیل الاوطار فی شرح منتهی الاخبار (لبنان: بیت الافکار الدولیه، ۲۰۰۴ م)، ۱۴۴۴.

نگهداشتن مجرمان سیاسی از بزه‌کاران عادی شود. شناسایی این تفاوت‌ها و تمایزها لزوماً مستلزم تغییر در کیفر حدی نیست، بلکه مستلزم تغییر در کیفیت اجراست؛ حتی در مورد برخی از جرایمی که در تلقی رایج حد تلقی می‌شوند، در خصوص کیفیت اجرای آنها نص خاصی وجود ندارد؛ و پاره‌ای انعطاف‌ها را برمی‌تابند؛ مثلاً بر مبنای تلقی غالب که محاربه را حد قلمداد می‌کند، محارب ممکن است به عنوان یکی از گزینه‌های حد تبعید شود؛ حال اگر کیفیت تبعید کسی که مرتکب راهزنی شرورانه شده است با تبعید کسی متفاوت باشد که صرفاً به انگیزه‌های سیاسی با حاکمیت ستیز کرده، به حدود الهی بی‌حرمتی نشده است. این حزم اندلسی به اعتبار حدیثی از پیامبر (ص) که در آن بر شأن و منزلت انصار تأکید شده آمده است: «از نیکوکاران انصار بپذیرید و از بدکاران آنها درگذرید»^۱. گفته است: اگر بدی یکی از انصار به گونه‌ای باشد که به مرتبه تعزیر برسد، واجب است مورد عفو قرار بگیرد؛ حتی در حدود خفیف نیز می‌توان بر کسی تخفیف داد که از انصار باشد و مثلاً در شرب خمر با کناره لباس او را حد زد.^۲ به این سان او تغییر در اجرای کیفیت حد به اعتبار شأن و منزلت اجتماعی افراد را هم تجویز کرده است.

گمان نمی‌رود اگر محل زندان یا تبعید مجرمان سیاسی که در بدترین حالت قصد بر هم زدن امنیت جامعه به انگیزه ایجاد تزلزل در حاکمیت سیاسی را داشته‌اند از محل نگهداری راهزنان شرور و مال‌اندوز جدا باشد، به ساحت مقدس حدود و فرامین الهی تعدی شده باشد. دوم، می‌توان پرسید: برابر کدام اصول و مبانی حتی این اندازه تغییر و انعطاف در کیفر جرایم حدی روا نیست؟ احتمالاً طرفداران نظریه عدم جریان جرم سیاسی در جرایم حدی بر این باورند که کیفر جرایم حدی به طور مطلق به میزان معینی تعیین شده است. قرآن مجید برای نمونه کیفر قذف را نیز در هر حال هشتاد تازیانه تعیین فرموده است؛ حد سرقت، قطع دست است، خواه سرقت به قصد مال‌اندوزی باشد، یا از سر انگیزه سیاسی.

این اندازه استدلال برای عدم شناسایی جرم سیاسی حدی کافی نیست. در واقع در این فرض، مبانی و مقدمات تمسک به اطلاق ادله‌ای استوار نیست که کیفر جرایم حدی را تعیین کرده است؛ حتی اگر اصل تغییرناپذیر بودن کیفر حدی در هر حال را بپذیریم، نخست می‌توان ایراد کرد که شناسایی جرم سیاسی با مشخصات امروزی آن، امری مستحدث و نوپیدا است. در فضای صدور متون مقدس ناظر به جرایم حدی - اعم از قرآن مجید و روایات معصومان (ع) - مخاطبان این خطاب‌ها تصویری از جرم سیاسی به معنای امروزی آن نداشته‌اند. برخورداری از هیأت منصفه و جدا نگهداشتن انواع مجرمان در فضای صدور

۱. ابن حزم، علی بن احمد اندلسی، المحلی، جلد ۱۱ (بیروت: دارالآفاق الجدیدة، بی‌تا)، ۴۰۵-۴۰۶.

۲. همان، ۴۰۶.

متونی قابل تصور نبوده است که کیفر جرایم گوناگون را تعیین می‌کند. بنابراین، جرم سیاسی به عنوان امری که ادله تعیین کیفرها بتواند نسبت به آن مطلق یا مقید باشد قابل تصور نبوده است.

توضیح این که دانشمندان اصولی اختلاف‌نظر دارند که آیا ماهیت اطلاق، اهمال و عدم لحاظ قیود به کلی است؛ یا لحاظ قیود در ابتدا و سپس اعتبار عدم آنها در مقام انشای حکم؟ بنابر نظریه اول وقتی گوینده‌ای، دیگری را فرمان می‌دهد تا مثلاً آبی بیاورد؛ گوینده تنها طبیعت و ماهیت آب را لحاظ نموده و قیودی مانند سرد یا گرم بودن آب، یا این را که آب در چه ظرفی باشد، به کلی لحاظ نمی‌کند؛ در حالی که می‌تواند آب مورد نظر خود را به یک یا چند قید از قیودی از این دست، مقید نماید. بنابر رأی دوم، گوینده، قیود ممکن را لحاظ می‌کند، اما در مقام درخواست و انشای حکم، ماهیت مورد نظر خود را به هیچ‌یک از قیود ممکن مقید نمی‌سازد.^۱

بنابر هر دو نظریه و به‌ویژه بر پایه نظریه دوم این پرسش بنیادین مطرح است که در مقام تمسک به اطلاق آیا می‌توان کلام را در ارتباط با آن دست قیودی دارای اطلاق دانست که در حال و هوای مخاطبه و صدور فرمان اصولاً برای گوینده و شنونده یا برای یکی از آن دو (شنونده) قابل تصور نبوده است، در مورد محل بحث درست است که مثلاً مجازات سرقت مطلقاً قطع ید است؛ اما وقتی مقوله‌ای به نام جرم سیاسی به طور مشخص در آن حال و هوا دستکم برای مخاطب قابل تصور نبوده است، چگونه می‌توان کلام را از این جنبه دارای اطلاق دانست. تمسک به اطلاق در این فرض بی‌اشکال نیست. تمسک به اطلاق در مورد آن دست قیود و شرایط، پذیرفتنی است که در زمان صدور خطاب قابل تصور باشد. به تعبیر فنی مشکل این‌گونه تمسک به اطلاق آن است که در مقام بیان بودن گوینده احراز نمی‌شود. دشوار است بتوان گوینده را نسبت به قیود و شروطی که اصولاً در مقام مخاطب قابل تصور نیست در مقام بیان دانست.

این همان مسأله اصولی اساسی است که به سرچشمه‌ای برای جداسازی فزاینده و رو به شتاب حدود از تعزیرات تبدیل شده است. زیر تأثیر این نگاه است که در دیدگاه رایج، بسیاری از نهادها و تأسیسات جزایی و عرفی و عقلانی مانند تعویق، تعلیق، تعامل با کیفر بر پایه اصل کارآمدی و توجه به آزمون و خطاهای تجربی، منع مجازات مضاعف، در تعزیرات به آسانی پذیرفته می‌شوند؛ اما در حدود نه؛ حال آنکه این بنیاد اصولی آن قدر استوار نیست

۱. به بیانی دیگر نزاع بر سر این است که کلمات مطلق مانند اسم جنس برای اینکه سریان داشته باشند و شامل همه افراد شوند، سریان و شیوع را باید برای آنها لحاظ کرد؛ یا آنکه سریان و شیوع، ذاتی طبیعت است و برای تحقق به لحاظی فراتر از لحاظ خود ماهیت و طبیعت نیاز ندارد. نک: سیدحسین طباطبایی بروجردی، نه‌ایه الاصول، تقریر: حسینیعلی منتظری (قم: تفکر، ۱۴۱۵ق)، ۳۷۶.

که بر پایه آن بتوان حدود را تا این اندازه از دسترس تغییر و تحولات عقلایی دور نمود. به گواهی شواهد اطمینان‌آور تاریخی کیفر شرب خمر که در تلقی رایج، حد قلمداد می‌شود، دچار تغییراتی شده است.^۱ به‌ویژه اینکه چنان‌که دیدیم ادله و بنیادهایی که شناسایی جرم سیاسی را تجویز یا الزام می‌نمایند به خودی خود اقتضا دارند که جرایم گوناگون از جمله برخی از جرایم حدی را شامل شوند. در واقع، مقتضی برای شناسایی دستکم پاره‌ای از جرایم مستوجب حد به عنوان جرم سیاسی وجود دارد؛ مخالفان باید برای عدم شمول جرم سیاسی به جرایم حدی، مانعی را عنوان کنند؛ این مانع چیزی نیست جز اطلاق ادله ناظر به تعیین کیفر جرایم حدی - که برای اثبات مدعی ضعیف است - زیرا چنین اطلاقی اصولاً مشکوک است.

جدا از این بحث اصولی فنی و لفظی، از چشم‌اندازی عرفی و عقلانی هم می‌توان پرسید: واقعاً چگونه می‌توان پذیرفت که مثلاً کلاهبرداری صرفاً از آن روی که تعزیری است، می‌تواند مشمول جرم سیاسی شود، اما سرقت چون میزان کیفر آن را شرع تعیین کرده است به هیچ روی نمی‌توان با شرایطی، مصادیقی از آن را به عنوان جرم سیاسی به رسمیت شناخت؟ سرقت و کلاهبرداری جدا از میزان مجازات‌شان از این لحاظ چه تفاوت ماهوی دارند؟

اثبات این افتراق و دوگانگی با استناد به اطلاق مزبور به معنای آن است که شارع مقدس اسلام، بخشی از جرایم را در حرزی مصون و محفوظ نگهداشته و آنها را به کلی از تیررس تغییر و تحولات عرفی و تلقی‌های عقلایی خارج نموده است؛ این امر به معنای آن است که شارع مقدس اسلام در مقوله کیفر و سرزنش اجتماعی، در قلمرو حدود، راه و روش خود را از عقلای عالم جدا کرده است؛ اما در حوزه تعزیرات این راه و روش را پذیرفته است. این ادعا نیاز به دلیل دارد و دلایل و شواهد آن را تأیید نمی‌کند. با توجه به نحوه تعامل شارع مقدس با عنصر مجازات در محیط صدور نصوص دینی، این احتمال بسیار بعید است. ما می‌دانیم که همه مجازات‌هایی که شارع مقدس اسلام بدان‌ها حکم نموده پیش از اسلام در محیط شبه جزیره عربستان رایج بوده‌اند. اسلام نوعاً آنها را به مثابه تلقی‌های عقلایی آن روزگار از مقوله کیفر پذیرفت و تغییر بنیادینی در نوع آنها نداد؛ جز اینکه برای تنظیم، قاعده‌مند نمودن و انسانی‌تر کردن آنها اقدام فرمود.^۲ مشارکت شرع اقدس در این باره مشارکتی همدلانه و همنوا با انسانی کردن کیفرهای رایج بود؛ نه منع از تغییر و تحولات عقلایی در مقوله کیفر و سرزنش اجتماعی.

۱. نک: محمدحسن التجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، جلد ۴۱ (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م)، ۴۵۷.

۲. نک: رحیم نوبهار، اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی: چشم‌اندازی اسلامی (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹)، ۶۹.

از آنچه گذشت روشن شد که شناسایی جرایم سیاسی در جرایم حدی با مشکلی اساسی مواجه نیست؛ حد بودن جرم به خودی خود مانع از آن نیست که همزمان بتوان آن را با شرایطی، جرم سیاسی هم دانست؛ در ادامه به ذکر مؤیدات و شواهدی چند می‌پردازیم که نشان می‌دهد اتفاقاً شناسایی جرم سیاسی به معنای توجه به انگیزه‌های سیاسی در ترسیم نظام جرایم و تقسیم‌بندی آنها به نوعی در منابع اسلامی مورد نظر بوده است.

۴. دستمایه‌های شناسایی جرم سیاسی در متون دینی

۴-۱. توجه به جایگاه اجتماعی محارب در جرم محاربه

درباره ماهیت جرم محاربه و به‌ویژه نسبت آن با افساد فی‌الأرض و اینکه آنها آیا دو جرم‌اند یا یک جرم؛ حرف و حدیث بسیار است.^۱ محاربه در دیدگاه رایج، حد قلمداد می‌شود و ما با پذیرش همین فرض در مورد ارتباط آن با جرم سیاسی سخن می‌گوییم. هر چند در شمارش این جرم از حدود اصطلاحی می‌توان تردید کرد.^۲

به مناسبت موضوع این نوشتار فقط بر این نکته تأکید می‌کنیم که شماری از فقیهان هنگام بحث از ماهیت و شرایط جرم محاربه تصریح کرده‌اند که شرط تحقق محاربه و اجرای کیفرهای ذکر شده در آیه ۳۳ سوره مائده این است که آنها باید از «اهل ربه» باشند. شیخ طوسی در نهاییه^۳ قاضی ابن‌براج^۴ و راوندی در فقه القرآن از این دست فقیهان‌اند. بخصوص عبارت راوندی در این باره تأکیدآمیز است.^۵ شیخ مفید هم، محارب را اهل دعاره

۱. برای نمونه نک: سیدمحمود هاشمی شاهرودی، فرائد فقهیه معاصره جلد ۱ (قم: مؤسسه دایره‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌البیت(ع)، ۱۴۲۳ ق)، ۴۶۰؛ محمد مؤمن قمی، کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق)، ۳۵۹.

۲. از لحن عبارت‌پردازی شیخ طوسی در کتاب خلاف چه بسا برمی‌آید که او جرم محاربه را ترکیبی از حد و تعزیر می‌داند. او می‌گوید: اگر کسی سلاح برهنه کند و برای راهزنی ایجاد ترس کند حکمش آن است که هر گاه امام به وی دست بیابد او را تعزیر می‌کند و تعزیرش آن است که او را از شهر تبعید کند؛ اما اگر کسی را بکشد و مال کسی را نگیرد کشته می‌شود و اعدام در این فرض برای او حتمی است و عفو وی جایز نیست؛ اما اگر کسی را بکشد و مال دیگری را هم بگیرد کشته می‌شود و به دار آویخته می‌شود؛ اما اگر مال دیگری را بگیرد، ولی کسی را نکشد دست و پایش به طور وارونه قطع می‌شود و تبعید می‌شود. (محمد بن الحسن الطوسی، الخلاف، جلد ۵ (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ ق)، ۴۵۸. او آن‌گاه مسأله دوازدهم را این‌گونه عنوان می‌کند: محارب زمانی که به علت محاربه، حدی از حدود الهی بر او واجب شود مانند حتمی شدن اعدام، یا قطع دست و پا به طور برعکس، یا به دار آویخته شدن آن‌گاه پیش از اقامه حد بر او توبه کند، حد از او ساقط می‌شود. (پیشین، جلد ۵، ۴۶۷) به این‌سان او در یک‌جا نفی را تنها کیفر تعزیری برای محاربه ضعیف برمی‌شمارد و در جایی دیگر آن را از حدودی که واجب شده باشد بر نمی‌شمارد. به نظر نگارنده مشکک بودن ماهیت جرم محاربه و تعیین طیفی از کیفرها برای آن در قرآن مجید خود دلیل بر تعزیری بودن آن است.

۳. محمدبن الحسن الطوسی، النهایه (بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۹۰)، ۷۲۰.

۴. عبدالعزیز بن براج الطرابلسی، المهدب، جلد ۲ (قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۶ ق)، ۵۵۳.

۵. نک: سعید بن عبدالله راوندی، فقه القرآن، تحقیق: سیداحمد حسینی، جلد ۲ (قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق)، ۳۸۷.

تعریف کرده است. او در توصیف کسانی که شایسته یکی از مجازات‌های چهارگانه برای محاربان‌اند، گفته است: آنان کسانی‌اند که اهل تهاجم و حمله‌اند و در «دارالاسلام» سلاح برهنه کنند و اموال مردم را بگیرند.^۱ برابر برخی منابع، واژه به کار رفته از طرف شیخ مفید در این باره «دعاره» است.^۲ دعاره به خبث طینت و فسق تفسیر و تعبیر شده است.^۳ علامه حلی در برخی از کتاب‌هایش^۴ و شهید اول نیز در کتاب دروس به لزوم این شرط تصریح کرده است.^۵ هر چند روشن نیست چرا ظن به وجود این شرط را کافی دانسته است؟^۶ در کنار این فتاوا، شمار زیادی از فقیهان از محاربه و سرقت با عنوان حدالسرقه والمحاربه بحث می‌کنند؛^۷ یا به صراحت جرم محاربه را به راهزنی برای بردن مال مردم فرو می‌کاهند و محاربان را قاطع‌الطریق و راهزن تعریف می‌کنند. حتی طبرسی به بیشتر مفسران و عمده فقیهان نسبت داده است که آنان شأن نزول آیه محاربه را راهزنی می‌دانند.^۸ بر خلاف آنچه گاه گفته شده است، فتوا به لزوم این شرط به فقیهان شیعی اختصاص ندارد. در برخی از متون فقهی اهل سنت هم به نوعی به این شرط اشاره شده است. مثلاً ماوردی با آنکه تعبیر اهل ریه بودن را در مورد محاربان به کار نبرده، گفته است: هرگاه گروهی از اهل فساد گرد هم آیند تا سلاح بکشند و راهزنی کنند و اموال مردم را بگیرند و آدمکشی کنند و مانع عبور رهگذران شوند، محارب‌اند.^۹

ریه در لغت به معنای شک، گمان و اتهام است.^{۱۰} اما در این مسأله، مقصود از اهل ریه متجاهران به فسقی است که صرفاً قصد طغیان و گناه و فتنه دارند. اهل ریه گاه به اشقیاء هم تفسیر شده است.^{۱۱}

پیش‌بینی شرط اهل ریه نبودن در تحقق محاربه در فقه امامیه به صحیحۀ ضریس از امام باقر(ع) برمی‌گردد. در این روایت آمده است: «من حمل السلاح باللیل فهو محارب

۱. محمد بن محمد بن النعمان بغدادی (شیخ مفید)، المقتعه (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ ق)، ۸۰۴.

۲. محمدبن ادریس الحلی، السرائر الخوی لتحریر الفتاوی، جلد ۳ (قم: مؤسسه النشر الاسلامی)، ۵۰۷.

۳. همان.

۴. حسن بن یوسف بن مطهر الحلی (علامه حلی)، تلخیص المرام (قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۱ ق)، ۸۵.

۵. محمدبن مکی العاملی، الدرر الشریعه، جلد ۱ (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰)، ۴۴۵.

۶. همان.

۷. یوسف بن الحسن الحلی (علامه)، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، جلد ۹ (قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق)، ۲۱۳. برای آگاهی از دیدگاه مخالف نک: محمد مؤمن قمی، کلمات سدیده فی مسائل جدیده، ۳۶۳.

۸. فضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۲ (بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶)، ۲۹۱.

۹. علی بن حبیب الماوردی، الاحکام السلطانیه جلد ۲ (بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ ق)، ۶۲.

۱۰. ابن منظور، لسان العرب جلد ۵ (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق)، ۳۸۵، ماده ریب.

۱۱. سید محمود هاشمی شاهرودی، قراءات فقیهیه معاصره، جلد ۱ (قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، طبقاً لمذهب اهل بیت(ع)، ۱۴۲۳ ق)، ۳۶۰.

إلا أن يكون رجل ليس من أهل الريه»^۱ «کسی که شب سلاح حمل کند محارب است؛ مگر اینکه از اهل ریه نباشد»^۲.

حمل سلاح در شب در این روایت معنای خاص خود را دارد؛ زیرا هرگونه حمل سلاحی در شب به خودی خود مستلزم تحقق عنوان محاربه نیست. این روایت صلاحیت دارد که روایات مطلق را که متضمن این شرط نیستند، تقیید نماید.

برخی از فقیهان معاصر شرط اهل ریه بودن را ناظر به مقام اثبات جرم دانسته‌اند؛ به این معنا که عنوان محاربه فقط با سلاح کشیدن و قصد اخافه و افساد تحقق پیدا می‌کند؛ اما در مقام اثبات، اهل ریه و فساد بودن به اثبات شروط یاد شده کمک می‌کند.^۳ ظاهر روایت ضریس چنین حملی را بر نمی‌تابد. به نظر می‌رسد روایت در مقام بیان شروط واقعی و ثبوتی محاربه است؛ ضمن اینکه این قید را می‌توان ترجمان افساد فی الارض قلمداد کرد که در آیه محاربه و نیز (آیه ۳۳ سوره مائده) ذکر شده است.

در همین مورد یکی دیگر از فقیهان معاصر در تفسیر صحیح ضریس گفته است: این روایت در مقام تقیید محاربه و محدود کردن دامنه جرم آن‌گونه که برخی پیشینیان گفته‌اند نیست بلکه بر عکس در مقام توسعه محاربه و بیان این نکته است که در مورد اهل فساد، صرف حمل سلاح کافی است؛ حتی اگر سلاح نکشیده باشد و برای دزدی و غارت بر کسی هجوم نیاورده باشد.^۴ صاحب این نظریه چون توجه کرده است که این تفسیر توسعه عجیب جرم محاربه را به دنبال دارد، گفته است: مضمون حدیث تنها با بیان حکم ظاهری و چیزی را اماره محاربه قراردادن مناسب است دارد. پس گویی اصل در مورد چنین کسی، محارب بودن اوست تا گاهی که خلاف آن ثابت شود.^۵

روشن نیست پرسش راوی از امام درباره محاربه به معنای ثبوتی بوده است یا راه‌های اثبات محاربه. با این ابهام چگونه می‌توان به سراغ این تفسیر و تعبیر خلاف ظاهر رفت و توصیف امام (ع) از محارب را به مقام اثبات ناظر دانست؟ به علاوه آیا کسی احتمال می‌دهد که صرف حمل سلاح در شب از سوی اهل فساد حتی اگر اخافه و قیام علیه حکومت و قصد سلب و غارت اموال وجود نداشته باشد، سبب محاربه شود؟ در دوران گذشته حمل سلاح در شب و روز امری معمول بوده است؛ چگونه چنین امری که به دست صالح و فاسد

۱. محمد بن الحسن الحر العاملی، وسائل الشیعه، جلد ۱۸ (تهران: اسلامیه، ۱۳۸۶)، ۵۲۷، باب ۲ از ابواب حد المحارب.

۲. همان.

۳. سید عبدالکریم الموسوی الاردبیلی، فقه الحدود والتعزیرات، جلد ۳ (قم: جامعه المفید، ۱۴۲۹ ق)، ۵۲۳.

۴. هاشمی شاهرودی، قراءات معاصره، جلد ۱، ۴۰۱.

۵. همان.

به انگیزه‌های مختلف و در موقعیت‌های گوناگون صورت می‌گرفته، می‌تواند اماره اثبات محاربه باشد؟ حکم به تحقق محاربه و جواز قتل، امر بی‌اهمیتی نیست تا بتوان آن را به اماره‌ای به این اندازه ضعیف و غیر غالب مستند نمود. این با روح حزم و احتیاط پیشوایان دین ما سازگاری ندارد.

یکی دیگر از فقیهان معاصر در تبیین این قید گفته است: پیش‌بینی این شرط برای خارج کردن پلیس و مأموران گشت در شب بوده است.^۱ این تفسیر و تعبیر هم درست به نظر نمی‌رسد. قید معمولاً برای اخراج افراد و مصادیقی استعمال می‌شود که مخاطب احتمال بدهد در موضوع یا متعلق حکم دخیل‌اند. آیا کسی احتمال می‌دهد نگهبانان شب و پاسداران امنیت محارب باشند تا امام(ع) با به کار گرفتن این قید در صدد اخراج آنها باشد؟

از این رو به نظر می‌رسد این روایت را نباید با این‌گونه تفسیرها بی‌اهمیت نمود. این روایت به شرطی معقول و منطقی نظر دارد؛ شرطی که با دیگر قیود و اوصافی که برای محاربه در دیگر روایات ذکر شده ناسازوار نیست. این روایت به اصل لزوم دسته‌بندی بزهکاران و توجه به جایگاه و خاستگاه اجتماعی آنها که معمولاً سبب تفاوت‌هایی در انگیزه متخلفان می‌شود، توجه دارد؛ دلیلی ندارد با از کار انداختن این‌گونه روایات، مفاهیمی کلی و یکپارچه برای عنوان‌های مجرمانه ترسیم کنیم. با گسترش توجه عرفی و عقلایی به طبقه‌بندی بزهکاران بر مبنای وابستگی‌های اجتماعی و نوع انگیزه‌های آنها از جمله انگیزه‌های سیاسی می‌توان عندالاقضا جرم سیاسی را در برخی از جرایم مستوجب حد هم به رسمیت شناخت.

باید یادآور شد با گذر زمان، تلقی‌های عقلایی از مقولات مختلف اجتماعی دقیق‌تر و شفاف‌تر می‌شود؛ بنای شارع مقدس بر این نبوده و نیست که باب این توسعه‌ها و تکامل‌ها را ببندد و اعتبارات عقلایی را که توسط عقلا لحاظ و اعتبار می‌شود به هیچ بینگارد.^۲ شرع مقدس نیز می‌تواند با این‌گونه تحولات عقلایی که نه فقط از آن نهی نشده است، بلکه آموزه‌ها و مبانی دینی گاه خود در ابداع و پایه‌گذاری آنها نقش داشته است، هم‌دل و همراه باشد، بلکه بر آنها پیشی بگیرد.

۴-۲. شناسایی عنصر انگیزه سیاسی در جرم بغی

بغی، خروج و سرکشی علیه امام معصوم(ع) یا امام عادل - بنابر اختلاف نظر موجود - است.^۳ شواهد و دلایل کمی البته حد بودن جرم بغی را تأیید می‌کند. به‌ویژه با توجه به

۱. قمی، پیشین، ۳۳۸.

۲. نک: سیدمحمدحسین طباطبایی، ادراکات اعتباری در: اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد ۲ (قم: صدرا، ۱۳۵۰)، ۴۳ به بعد.

۳. برای مشاهده تحولات معنایی واژه بغی، نک: مهدی غفاری، «بغی» در: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۲ (تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳)، ۳۷۷.

مُشکک بودن و ضعف و شدت داشتن آن، نگارنده معتقد است بغی را نمی‌توان حد قلمداد کرد. اغلب متون فقهی هم بغی را در شمار حد ذکر نکرده‌اند؛ بلکه در ذیل مبحث جهاد از احکام آن سخن گفته‌اند. این موضوع که باید با باغیان جنگید تا از بغی دست بردارند به معنای لزوم کشتن آنها نیست؛ جنگیدن با کسی برای واداشتن او به تسلیم با لزوم کشتن او متفاوت است. مقاتله با قتل و اعدام به عنوان کیفر متفاوت است. این مسأله که باید برای رویارویی با شورش مسلحانه اقدام کرد، اصولاً از مقوله مجازات نیست.

جدا از این نکته، از دیرباز در متون فقهی شیعی و سنی تصریح شده است که برای تحقق جرم بغی لازم است کسانی که بر امام خروج کرده‌اند به علت شبهه‌ای فکری - اعتقادی اقدام به مبارزه با امام عادل نموده باشند. فقیهان اهل سنت نوعی اجماع بر این مطلب دارند.^۱ شماری از متون فقهی شیعی هم این قید را شرط تحقق جرم بغی دانسته، یا دستکم درباره آن سخن گفته‌اند. شیخ طوسی هنگام شمارش شرایط وجوب جنگ با باغیان به این مطلب تصریح کرده است.^۲ شهید اول در دروس عبارت شیخ طوسی در مورد این شرط را بی‌آنکه نقد یا رد کند، نقل کرده است.^۳ حتی شهید ثانی با آنکه باغیان را کافر می‌داند،^۴ در توجیه اینکه چرا نحوه برخورد آنها با مرتدان متفاوت است، گفته است که شاید دلیل اختلاف برخورد، افزون بر نص، این است که اهل بغی دچار شبهه‌اند و همین امر سبب می‌شود تا توبه آنها پذیرفته شود.^۵ فاضل مقداد هم گفته است: باغی کسی است که بر مبنای تأویل باطلی علیه امام خروج کند.^۶ شماری از فقها داشتن تأویل و شبهه و عدم آن را وجه تمایز میان بغی و محاربه دانسته‌اند؛ بر این پایه، فاسدان و راهزنان محاربانند؛ اما آنان که صرفاً به دلیل شبهه‌ای فکری و اعتقادی به مبارزه مسلحانه اقدام کرده‌اند، باغی‌اند و نه محارب.^۷ برخی از فقیهان، اهل تأویل را از اهل بغی جدا کرده و آنها را در کنار مرتدان و محاربان در چهار گروه جداگانه دسته‌بندی کرده‌اند.^۸

محقق نجفی بر این شرط که توسط فقیهان نامداری عنوان شده، ایراد گرفته است که من

۱. برای نمونه نک: علاءالدین کاسانی، بدایع الصنائع فی ترتیب الشرایع، جلد ۷ (مصر: مطبعه الجمالیه، ۱۳۲۸ق)، ۱۴۰.

۲. محمد بن الحسن الطوسی، المبسوط، جلد ۷ (تهران: المکتبه المرتضویه، بی‌تا)، ۲۶۵.

۳. محمدبن المکی العاملی، الدروس الشرعیه، جلد ۱ (بیجا: بینا، بی‌تا)، ۴۳۲.

۴. این فتوا بیشتر در حال و هوای بغی بر امیرالمؤمنین علی (ع) قابل درک است. نقد این فتوا که سیدمرتضی بر آن ادعای اجماع کرده است. (نک: علی بن الحسین الموسوی، الذخیره فی علم الکلام (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۱)، ۴۹۵) فرصت جداگانه‌ای می‌طلبد. این نظر نه اجماعی است و نه نصوص موجود آن را تأیید می‌کند.

۵. زین‌الدین العاملی، مسالک الافهام، جلد ۳ (قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۴)، ۲۱.

۶. مقداد بن عبدالله السیوری، کز العرفان فی فقه القرآن، جلد ۲ (تهران: المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۴ق)، ۳۸۶.

۷. نک: الجواد الکاظمی، مسالک الافهام إلى آیات الاحکام، جلد ۲ (تهران: المکتبه المرتضویه، ۱۳۶۵)، ۳۶۲.

۸. ابوالصلاح (تقی‌الدین) الحلبي، الکافی فی الفقه (اصفهان: کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۳ ق)، ۲۴۹.

دلیلی بر لزوم این شرط نیافتیم؛ به علاوه اهل جمل و صفین، شبهه‌ای نداشتند؛ بلی خوارج چنین بودند؛ او آن‌گاه به نقل روایاتی می‌پردازد که خوارج در اقدامات‌شان دچار نوعی شبهه اعتقادی و فکری بوده‌اند و امیرالمؤمنین(ع) بر همین مبنا میان آنان و اهل جمل و صفین تفاوت گذارد. صاحب جواهر در پایان با این ادعا که ما یقین داریم اهل جمل و صفین از باغیان بوده‌اند، در حالی که شبهه‌ای هم نداشتند، بحث را به پایان می‌آورد.^۱ او در عین حال می‌پذیرد که با توجه به سیره امیرالمؤمنین علی(ع) ارشاد باغیان پیش از جنگیدن با آنان لازم است.^۲

این گفته صاحب جواهر که اهل جمل و صفین شبهه‌ای نداشتند، درست به نظر نمی‌رسد؛ بر فرض که سران جمل و صفین چنین بودند، توده مردمی که زیر تأثیر تبلیغات قرار داشتند، چنین نبودند. به علاوه تفاوت گذاردن میان اهل جمل و صفین از یکسو و خوارج و نهروانیان از سوی دیگر آن‌گونه که آنها نیز پذیرفته است چه بسا خود دلیل بر آن است که باغی هم ممکن است گونه‌های متفاوتی داشته باشد و با همه اهل بغی نتوان یکسان رفتار کرد. به علاوه خوارج هم در شمار اهل بغی به حساب آمده‌اند. اگر آنها دچار شبهه نبودند فرستادن ابن عباس از طرف امام(ع) و ارشاد و موعظه و احتجاج با آنها چه بسا لغو بود. در روایت سکونی از امام باقر(ع) آمده است: «در محضر علی(ع) نام حروریه به میان آمد؛ امام(ع) فرمود: اگر علیه امام عادل یا جامعه طغیان کردند، با آنها بجنگید، اما اگر بر امام جائز خروج کردند با آنها نجنگید، چه آنها در این باره رأی و نظری دارند».^۳

جدا از این موارد، اعتبار عقلی بر چنین شرطی دلالت روشنی دارد. نمی‌توان کسی را که برای راهزنی و ربایش مال مردم دست به سلاح می‌برد، با کسی که به علت شبهه‌ای فکری و اعتقادی قیام مسلحانه می‌کند، یکسان دانست. برخی از متون فقهی قدمایی پس از ذکر احکام بغی، محارب را کسی تعریف می‌کنند که قصد ربایش مال مردم دارد و به این منظور سلاح بکشد.^۴ این نشان می‌دهد که این ذهنیت وجود داشته است که انگیزه‌ها در شکل‌دهی به نوع جرم ارتكابی مؤثرند. به علاوه دور نیست که شرط اهل ربه و فساد بودن در مورد محارب سبب شده تا شرطی هم‌سو و هماهنگ با آن برای بغی هم پیش‌بینی شود.

با این حال یکی از فقیهان معاصر اصرار کرده است که پیش‌بینی عنصر تأویل برای تحقق بغی در مذاهب گوناگون اهل سنت به این انگیزه بوده است که معارضان امام علی(ع) در

۱. التحفی، پیشین، جلد ۲۱، ۳۳۳.

۲. همان.

۳. محمد بن الحسن الطوسی، تهذیب الأحکام، جلد ۶ (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶)، ۱۵۹-۱۶۰. روایت ۴۷.

۴. الطوسی، النهایه ۲۹۶-۲۹۷.

جنگ‌های جمل، نهروان و صفین که عمدتاً از صحابه بوده‌اند، تبرئه شوند.^۱ در واقع این قول در میان فقهای اهل سنت از نظریه «عدالت صحابه» سرچشمه می‌گیرد. آن‌گاه در سایه مبادلات فرهنگی میان مذاهب مختلف فقهی به فتاوی برخی فقیهان شیعی از جمله شیخ طوسی تبدیل شده و از آنجا به فتاوی دیگران راه یافته است.^۲

بی‌تردید نظریه بی‌بنیاد «عدالت همه صحابه» بر شماری از مسایل فقهی از جمله تعریف بغی سایه افکنده است؛ همچنین کسی که با فقه اسلامی و تحولات تاریخی آن آشنا باشد، دادوستدهای مذاهب اسلامی از یکدیگر را نفی نمی‌کند؛ اما جدا از این پدیده و تعامل، عقل و منطق ایجاب می‌کند میان سارق مسلح و راهزنی که صرفاً برای به هم زدن امنیت دست به سلاح برده است با کسی که بر مبنای توجیه و تأویلی نادرست معارضه می‌کند، تفاوت قائل شویم. مشاهده شد که امام علی (ع) خود اعتقاد خوارج درباره امامت را مبنای نوع تعامل با آنها قرار داد. حتی در دوران مدرن هم یکی از مبانی شناسایی جرم سیاسی، برخورداری مرتکب از چنان عقیده‌ای است که جرم را برای وی تجویز می‌نماید. هم از این روی برخی نویسندگان عنوان «جرم عقیدتی» را بر «جرم سیاسی» ترجیح داده‌اند.^۳

ظاهراً سرچشمه تردیدها در مورد اینکه آیا باغیان نیز ضامن تلف اموال و نفوسی‌اند که در جریان جنگ تلف کرده‌اند یا نه؟ توجه به همین تفاوت است. با آن که ادله ضمان ناشی از اتلاف مال و نفس، مطلق یا عام است، برخی مانند شافعی جبران خسارتی را که باغیان وارد آورده‌اند، واجب ندانسته‌اند؛ آنها از جمله به سیره امیرالمؤمنین علی (ع) استناد کرده‌اند که پس از جنگ جمل، باغیان را بابت اتلاف مال و جان‌هایی که تلف کرده بودند، تضمین نفرمود.^۴ ظاهر برخی نقل‌ها در منابع اهل سنت نشان می‌دهد که صحابه پیامبر (ص) هم که در جنگ جمل حضور داشته‌اند بر این امر اتفاق نظر داشته‌اند.^۵ این قول به فقیهان حنفی نیز نسبت داده شده است؛ هر چند گروهی از زیدیه فتوا به ضمان داده‌اند.^۶

۱. نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، جهاد در اسلام (تهران: نشر نی، ۱۳۸۶)، ۱۲۱-۱۲۴.

۲. همان، ۱۳۲.

3. Denis Szabo, "Political Crimes: A Historical Perspective", 10.

۴. محمدبن الحسن الطوسی، الخلافه ج ۵، ۳۳۶؛ همچنین نک: محمد بن علی الشوکانی، ذیل الاوطار فی شرح منتهی الاخبار، تحقیق: رائد بن صبری (لبنان: بیت الافکار الدولیه، ۲۰۰۴م)، ۱۴۴۳.

۵. الشوکانی، پیشین، ۱۴۴۳.

۶. همان. پیشتر دیدیم که برخی ضابطه جرم سیاسی را شرایط و احوال جرم می‌دانستند. دور نیست که قول به عدم ضمان باغیان بر مبنای همین نظریه باشد. برابر نقلی از زهری یاران پیامبر (ص) که در جمل حضور داشتند بر عدم ضمان جانیان نسبت به جان و مال‌های تلف شده اجماع داشته‌اند. (الشوکانی، پیشین، ۱۴۴۳). آیا مقصود از این نقل آن است که امام (ع) در این باره با صحابه مشورت نموده تا به آنچه مقتضای مصلحت عملی است، عمل کنند؟ پاسخ به این پرسش به پژوهش‌های تاریخی ژرف نیاز دارد. اگر چنین باشد روشن می‌شود که حکم ضمان یا عدم ضمان باغیان خود می‌تواند بسته به شرایط و احوال و رعایت مصالح گوناگون متفاوت باشد.

معمولاً به این استدلال ایراد وارد آمده که ادله وجوب قصاص و لزوم جبران خسارت ناشی از اتلاف، عام است. به علاوه، عدم تضمین یا عدم نقل روایات و گزارش‌های تاریخی در این باره هم بر عدم ضمان دلالت نمی‌کند.^۱ اما باید توجه داشت که اگر مطالبه خسارت از طرف زیان دیدگان مالی یا جانی درخواست شده بود و امام علی (ع) حکم به ضمان جانیان کرده بودند، در تاریخ ثبت می‌شد، بلکه برابر برخی روایات امام علی (ع) پس از جنگ جمل اعلام فرموده است: «هر کس در خانه‌اش را ببندد و سلاحش را به زمین بیفکند، ایمن است». ^۲ ظاهراً محتوای این امان آن است که افراد به علت جنایت‌هایی که وارد آورده‌اند، مؤاخذه نخواهند شد.

به علاوه وقتی هدف نهایی از واداشتن باغیان، تسلیم به حاکم بر حق است، سخن گفتن از تضمین‌های مدنی و جنایی با روح صلح‌گرایی و صلح‌سازی که پیام آیه شریفه است، چندان سازگاری ندارد؛ چه این امر ممکن است خود باب منازعات و مناقشات جدیدی را بگشاید. اگر آیه نهم سوره حجرات مستند جرم بغی و نحوه مواجهه با آنها باشد،^۳ درست است که آیه در ادامه از عدالت سخن می‌گوید و عدالت چه بسا لزوم مسؤلیت در برابر پیامدهای کار انسان را ایجاب نماید؛ اما عدالت مطلوب خداوند در این مورد عدالت مقرون به صلح است. قرآن می‌فرماید: میان دو گروه به عدالت صلح برقرار کنید: «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا» عدالت صلح‌جویانه مراتبی از گذشت و پرهیز از سخت‌گیری را می‌طلبد. با قواعد انعطاف‌ناپذیر مدنی و جزایی همیشه صلح‌سازی آسان نیست. تصور کنیم که دو کشور که میان آنها جنگی بوده است، صلح کنند؛ ولی پس از آن بخواهند هر کس که دیگری را کشته است، قصاص نماید. این خود برافروختن آتش همان جنگ یا جنگ جدیدی است. به هر حال درباره جزئیات این مسائل هر گونه داوری کنیم، حتی در ذهنیت فقیهان پیشین این اندیشه وجود داشته است که منازعات دارای

۱. الجواد الکاظمی، مسالک الافهام إلى آیات الاحکام، جلد ۲، تحقیق: سیدمحمدتقی الکشفی (تهران: مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۶۵)، ۳۶۳.

۲. محمدبن الحسن الطوسی، تهذیب الأحکام، جلد ۶ (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶)، ۱۵۰.

۳. برخی برآن‌اند که این آیه ارتباطی با جرم بغی ندارد. نک: مقداد بن عبدالله السیوری، کنز العرفان فی فقه القرآن، جلد ۲ (تهران: المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۴ق)، ۳۸۶. او به قطب راوندی هم نسبت داده است که وی آیه شریفه را ناظر به جرم بغی تفسیر و تعبیر نکرده است. (همان)؛ همچنین ابن عاشور آیه را دقیقاً ناظر به جرم بغی به معنای فقهی آن ندانسته است. (محمد الطاهر التونسی، التحریر والتبویر، جلد ۲۶ (تونس: الدار التونسیه للنشر، ۱۹۸۴)، ۲۴۰. این دیدگاه را می‌توان تأیید و تقویت کرد. آیه شریفه آن قدر که بر تلاش برای حل یک نزاع از طریق صلح و دعوت به صلح تأکید دارد از بیان اینکه جرمی صورت گرفته و مجرم باید به کیفر معینی برسد، ساکت است. آیات دیگر قرآن مجید که کیفر برخی جرایم را تعیین می‌کند، گرچه از توبه هم سخن می‌گوید اصل را بر این قرار می‌دهد که مرتکب عمل معین باید به جزای معینی برسد. این آیه اما بر بازگرداندن متجاوزان به حق و عدالت و صلح تأکید می‌کند. مقابله با شورشیان مسلح برای دفع فتنه و فساد با مجازات کردن آنان برای جرم‌شان متفاوت است.

ریشه و بن‌مایه سیاسی و عقیدتی با اقدامات جنایی صرف ممکن است متفاوت باشد.

به‌رغم اختلاف‌نظرهایی که در مورد حد بودن یا تعزیری بودن بغی وجود دارد، در تبیین ماهیت بغی و شناسایی انگیزه‌های سیاسی در ارتکاب آن، کسی این مسأله را دایرمدار حد یا تعزیر بودن آن ندانسته است. در روش‌های عقلایی هم که پاره‌ای از جرایم را به عنوان جرم سیاسی می‌پذیرند، این امر به ثابت بودن یا متغیر بودن کیفر جرایم بستگی ندارد؛ این ماهیت و طبع جرایم و شدت و ضعف آنهاست که در این باره معیار و ملاک است؛ نه چند و چون کیفر و به‌ویژه ثابت بودن یا متغیر بودن آن.

نتیجه‌گیری

شناسایی جرم سیاسی و تضمین پاره‌ای امتیازها برای مجرمان سیاسی گامی است برای اجرای بهتر عدالت و برابری سلاح‌ها در دعوای میان دولت و شهروند. از چشم‌انداز اسلامی، شناسایی جرم سیاسی زمینه‌ساز استیفای حق نقد حاکمیت و انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر است. حاکمیت صالح و شایسته نه تنها جرم سیاسی و امتیازات مربوط به آن را نفی نمی‌کند که به شناسایی جرم سیاسی نیز کمک می‌کند؛ زیرا این امر نه فقط استیفای حق شهروندان مخالف که اجرای وظیفه اخلاقی - اسلامی یا استیفای حق شهروندی آنها را تسهیل می‌کند. شناسایی جرم سیاسی به اندازه خود حتی در تضمین سلامت نظام سیاسی هم مؤثر است. توجه به تفاوت انگیزه‌های ارتکاب جرم و جایگاه اجتماعی بزهکاران دستکم در برخی موارد، نمونه تبعیض ناموجه نیست؛ بلکه مقتضای عدالت است. در متون دینی از دیرباز به لزوم برخورد متفاوت با مجرمان برخوردار از انگیزه سیاسی در مقایسه با اشرار و مجرمان حرفه‌ای توجه شده است. بخشی از امتیازهای پیش‌بینی شده برای جرم سیاسی مانند لزوم هیأت منصفه به تمهیدات و احتیاطات خاصی در مرحله دادرسی بازمی‌گردد که به هیچ روی با مبانی دادرسی اسلامی منافات ندارد؛ بلکه برخی مبانی اسلامی بر لزوم آن تأکید می‌کند.

دلایل استواری وجود ندارد تا بر پایه آنها شناسایی جرم سیاسی به قلمرو جرایم تعزیری محدود شود. شماری از جرایمی که در تلقی رایج، حد قلمداد می‌شوند، به لحاظ طبع و ماهیت خود می‌توانند به انگیزه سیاسی ارتکاب یابند. در واکنش به این نوع جرایم در مقایسه با جرایم بزهکاران شرور می‌توان واکنش‌های متفاوتی پیش‌بینی کرد. تفاوت در کیفیت اجرای مجازات، برای نمونه متفاوت بودن وضعیت و شرایط تبعید کسی که به انگیزه

سیاسی مرتکب محاربه خفیف شده با کسی که از سر شرارت و تبه‌کاری مرتکب این جرم شده، تغییر در اصل اجرای حد نیست؛ بلکه تغییر در کیفیت اجراء است. مشاهده شد که حتی بنا بر رأی، بزهدکار از نوع اول اصولاً محارب محسوب نمی‌شود. امام یا حاکمیت صالحی که شایستگی اجرای مجازات‌ها به نام دین را داشته باشد، علی‌القاعده باید این اندازه اختیار در تغییر چند و چون اجرای مجازات را داشته باشد؛ و گرنه اجرای حدود با تنگناهای جدی روبه‌رو خواهد شد.

حتی در مورد تغییر کیفرهای حدی، حداکثر دلیل برای عدم جواز چنین تغییری، تمسک به اطلاق ادله‌ای است که به طور مطلق، مجازات معینی را برای برخی جرایم در هر حال و با قطع نظر از نوع انگیزه مرتکب تعیین می‌کند. در صحت تمسک به چنین اطلاقی تردید می‌توان کرد؛ به اغلب احتمال، نصوص ناظر به تعیین مجازات‌های حدی از این حیث در مقام بیان نبوده‌اند تا برای اثبات مجازات مقدر و معین در هر حال بتوان به اطلاق آنها تمسک نمود.

افزون بر این، به سختی می‌توان پذیرفت که میانی شرعی، مقوله جرم سیاسی به معنای امروزی آن را که امری عقلانی و محصول تجربه بشری و خرد جمعی است، در قلمرو تعزیرات ببیند، اما در حدود آن را به کلی نفی کند. پذیرش و عدم پذیرش مقوله جرم سیاسی بیشتر به طبع و ماهیت جرایم با اهمیت بازمی‌گردد، تا ثابت یا متغیر بودن کیفر آنها. همه جرایم حدی لزوماً از همه جرایم تعزیری با اهمیت‌تر نیستند تا با استناد به اهمیت و شدت جرایم حدی، آنها را به کلی از شمول عنوان جرم سیاسی خارج بدانیم.

تمایز میان بغی و محاربه خود، بنیادی سیاسی دارد. همچنان که تحدید محاربه بخصوص راهزنی و سرقت مسلحانه آن‌گونه که برخی فقیهان گفته‌اند یا محدود کردن آن به اهل ریه و فساد به شرعی که شماری دیگر از فقیهان گفته‌اند یا تفکیک آن از شورش‌ها و معارضات سیاسی، تفکیکی مبتنی بر بنیاد سیاسی - اجتماعی است. وقتی بن‌مایه‌های سیاسی در ترسیم نظام حد - تعزیر کنونی نقش داشته است و حتی با گونه‌های مختلف شورش یا اقدام مسلحانه برخوردهای متفاوت پیش‌بینی شده، چگونه می‌توان گفت که جرم مستوجب حد به هیچ روی نمی‌تواند سیاسی باشد؟

با گذر زمان، تلقی‌ها و دسته‌بندی‌های عقلایی از مقولات اجتماعی دقیق‌تر می‌شود. این دقت‌ها، تفکیک‌ها و دسته‌بندی‌ها را نمی‌توان نادیده انگاشت. در حوزه رویارویی با معارضه سیاسی با حاکمیت صالح نیز می‌توان گونه‌ها و طیف‌هایی از واکنش‌ها را پیش‌بینی نمود. راه مقابله با معارضان و حتی شورشیان سیاسی فقط تلاش برای محارب، مفسد و باغی قلمداد کردن آنها و پیش‌بینی کیفر اعدام برای آنها نیست. اعدام، آخرین سلاحی است که در موارد

کاملاً نادر و استثنایی به کار گرفته می‌شود. امیرالمؤمنین علی (ع) هم، خود با دسته‌های مختلف شورشیان مسلح برخوردهای متفاوت داشته و هم دیگران را به این مطلب توصیه فرموده است. به علاوه باید تفاوت گذاشت میان کارهایی که برای توقف شورش باغیان صورت می‌گیرد، با اقداماتی که جنبه سزا و مجازات دارد. اگر قرآن مجید از قتل باغیان پس از ناکارآمدی دعوت آنها به اصلاح سخن می‌گوید، به معنای آن نیست که کیفر هر باغی اعدام است. اینکه در صحنه جنگ و درگیری می‌توان اهل بغی را که در حال کشتن بی‌گناهان و اهل حق اند کشت، به معنای آن نیست که کیفر هر باغی با هر مرتبه مداخله در جرم ضرورتاً اعدام است.

پژوهش درباره امکان یا عدم امکان جرم سیاسی در جرایم مستوجب قصاص فرصت دیگری را می‌طلبد. اگر نظیر استدلال‌های ارائه شده در مورد حدود را بتوان به حوزه جرایم مستوجب قصاص نیز تعمیم داد، دور نیست که با شرایطی بتوان همه یا پاره‌ای از آثار عقلایی جرم سیاسی در این دست جرایم را نیز پذیرفت. آن‌گاه که با انگیزه‌های سیاسی صورت می‌گیرند، دیدیم که از دیرباز برخی فتاوا مایل بوده‌اند تا میان حکم قتل‌های صورت گرفته در جریان بغی با قتل‌های صورت گرفته در منازعات و مخاصمات کاملاً شخصی تفاوت بگذارند؛ این فتوای قابل تأمل به نوعی بر امکان سیاسی بودن تلف مال و جان نظر داشته است.

منابع فارسی

۱. ابن منظور. لسان العرب. جلد ۵. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۲. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد ۱. تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.
۳. اردبیلی، محمدعلی. «مفهوم جرم سیاسی در غرب»، در: رئیس جمهور و مسؤولیت اجرای قانون اساسی. به کوشش حسین مهرپور، تهران: مؤسسه اطلاعات (۱۳۸۴): ۲۷۳-۲۸۴.
۴. استفانی، گاستون و دیگران. حقوق جزای عمومی. جلد ۱. ترجمه حسن دادبان، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۷.
۵. الاندلسی، علی بن احمد (ابن حزم)، المحلّی. جلد ۱۱. بیروت: دارالآفاق الجدیده، بی تا.
۶. البغدادی، محمد بن محمد بن النعمان (شیخ مفید). المقنعه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۳۰ق.
۷. التونسی، محمد الطاهر (ابن عاشور). التحریر والتنویر. جلد ۲۶. تونس: الدار التونسیه للنشر، ۱۹۸۴م.

۸. الحر العاملی، محمدبن الحسن. وسائل الشیعه، جلد ۱۸. باب ۲ از ابواب حد المحارب. تهران: اسلامیه، چاپ هشتم، ۱۳۸۶ش.
۹. الحلّی، ابوالصلاح (تقی‌الدین). الکافی فی الفقه. اصفهان: کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین(ع)، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. الحلّی (علامه)، حسن بن یوسف بن الحسن. مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه. جلد ۹، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۴۲۳ق.
۱۱. الحلّی، محمدبن ادريس. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، جلد ۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۱۲. الحلّی، یحیی بن سعید. الجامع للشرایع. بیروت: دارالأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
۱۳. الحلّی (علامه)، حسن بن یوسف بن الحسن. تلخیص المرام. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
۱۴. الراوندی، سعیدبن عبدالله. فقه القرآن. جلد ۲. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۱۵. السیوری، مقداد بن عبدالله. کنز العرفان فی فقه القرآن، جلد ۲. تهران: المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۴ق.
۱۶. الشوکانی، محمدبن علی. ذیل الاوطار فی شرح منتقى الاخبار. تحقیق: راشد بن صبری. لبنان: بیت الافکار الدولیه، ۲۰۰۴م.
۱۷. الطرابلسی، عبدالعزیز بن براج، المهذب، جلد ۲، چاپ اول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۸. الطوسی، محمد بن الحسن. تهذیب الأحکام. جلد ۶ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
۱۹. الطوسی، محمد بن الحسن. المبسوط. جلد ۷. تهران: المکتبه المرتضویه، ۱۳۷۸ق.
۲۰. الطوسی، محمد بن الحسن. النهایه بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۹۰ ق.
۲۱. الکاظمی، الجواد. مسالک الافهام إلى آیات الاحکام. جلد ۲، تحقیق: سیدمحمدتقی الکشفی، تهران: مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۶۵.
۲۲. الماوردی، علی بن حبیب. الاحکام السلطانیه. جلد ۲. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
۲۳. الموسوی الاردبیلی، سیدعبدالکریم. فقه الحدود والتعزیرات. جلد ۳. قم: جامعه المفید، چاپ دوم، ۱۴۲۹ ق.
۲۴. الموسوی، علی بن الحسین (سیدمرتضی). الذخیره فی علم الکلام. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۳۱ق.
۲۵. الموسوی، محمد الرضی (سیدرضی). نهج البلاغه. تحقیق: صبحی الصالح. قم: دارالاسوه، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. النجفی، محمدحسن. جواهرالکلام، جلد ۲۱ و ۴۱. بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۹۸۱م.
۲۷. زراعت، عباس، جرم سیاسی. تهران: قفوس، ۱۳۷۷.
۲۸. ساقیان، محمدمهدی، «اصل برابری سلاحها در فرایند کیفری (با تکیه بر حقوق فرانسه و ایران)»، مجله حقوقی دادگستری ۵۶ و ۵۷ (۱۳۸۵): ۱۱۰-۷۹.

۲۹. سجستانی، سلیمان بن أشعث (ابوداود). سنن أبي داود. المملكة العربية السعودية: دارالسلام و دارالفيحاء، ۱۴۲۰ق.
۳۰. شمس، عبدالله. «اصل تناظر». مجله تحقیقات حقوقی ۳۵ و ۳۶ (۱۳۸۱): ۵۹-۸۶.
۳۱. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. جهاد در اسلام. تهران: نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
۳۲. طباطبایی بروجردی، سیدحسین. نهایه الاصول. تقریر: حسینعلی منتظری. قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. «ادراکات اعتباری» در: اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۲. قم: صدرا، ۱۳۵۰.
۳۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. جلد ۴. قم: اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۳۹۴ق.
۳۵. غفاری، مهدی. «بغی». دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۲. تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳.
۳۶. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد. «مفهوم جرم سیاسی در حقوق بشر بین الملل و فقه امامیه»: در: رییس‌جمهور و مسئولیت اجرای قانون اساسی. به کوشش: حسین مهرپور. تهران: مؤسسه اطلاعات (۱۳۸۴): ۲۹۶-۲۸۵.
۳۷. کاشانی، علاءالدین. بدایع الصنائع فی ترتیب الشرایع. جلد ۷. مصر: مطبعه الجمالیه، ۱۳۲۸ق.
۳۸. کمیسیون حقوق بشر اسلامی. گزارشی از روند فعالیت کمیسیون حقوق بشر اسلامی جهت تدوین پیش‌نویس لایحه قانونی جرم سیاسی. تهران: کمیسیون حقوق بشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۹۱.
۳۹. منتظری، حسینعلی. رساله استفتائات، جلد ۲. قم: سایه، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۴۰. منتظری، حسینعلی. رساله حقوق. قم: سرایی، ۱۳۸۳.
۴۱. مؤمن قمی، محمد. کلمات سدیده فی مسائل جدیده قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۴۲. نائینی، محمدحسین. تنبیه الامه و تنزیه الملئ. تحقیق و تصحیح: سیدمحمد محمود طالقانی. تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم، ۱۳۵۸.
۴۳. نوبهار، رحیم. اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی: چشم‌اندازی اسلامی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۴۴. هاشمی شاهرودی، سیدمحمد، قراءات فقهیه معاصره. جلد ۱. قم: دایره‌المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۴۵. هاشمی، سیدمحمد. «تحلیل جرایم سیاسی و مطبوعاتی». مجله تحقیقات حقوقی ۱۰ (۱۳۷۱): ۱۱۸-۱۳۷.

منابع لاتین

1. Barberis Julio, "Asylum, Diplomatic", Edited by Dolzer Rudolf and others, *Encyclopaedia of Public International Law*. Netherland: Elsevier Science, (1985). Vol. 8: 40-42.
2. Ghari Seyyed Fatemi, S. Mohammad, "Who is a Refugee? Comparison

-
- of a Misconstrued Concept in International Human Rights, Shi'I Fiqh and the Iranian Legal System”, *International Journal of Human Rights*, Vol. 9, No. 2(June 2005): 183-223.
3. Fedorova, Masha, *The Principle of Equality of Arms in International Criminal Proceedings*. 1th edition. Belgium: Intersentia, 2012.
 4. Kilcommins Shane & Considine, John, “Rethinking the Equality of Arms Framework in the Republic of Ireland”, *Irish Probation Journal*, Vol. 4, No. 1(2007):32-45.
 5. Szabo, Denis “Political Crimes: A Historical Perspective”, *Journal of International Law and policy*, Vol. 2, No. 1 (Spring 1972-1973): 7-22.
http://rc.majlis.ir/fa/legal_draft?from_ntc_date=1392/06/31&to_ntc_date=1392/06/31