

ارزش امنیت در قرآن؛ از نهاده سازی تا حمایت کیفری

حسین آقابابایی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۲۳

چکیده

تضمین امنیت و مبارزه با ناامنی در قرآن کریم، به عنوان یک نیاز اساسی و زیرساخت اصلی تعالی جامعه مورد توجه بوده و شدیدترین ابزارهای بازدارنده کیفری نسبت به اخلال کنندگان در امنیت اجتماعی شهروندان وعده داده شده است. با توجه به بحران ناامنی گسترده در قلمرو برخی کشورهای اسلامی، چه ناامنی برخاسته از سرکشی و تارشگری گروه های مسلح مدعی مسلمانی و چه ناامنی ناشی از سوءبرداشت از آیات قرآن کریم توسط حاکمان اسلامی، بازخوانی آیات قرآنی هم از جهت ارزش گذاری به امنیت به عنوان بستری برای رشد و تعالی جامعه و هم شیوه تنظیم واکنش یا پاسخ های کیفری به موارد نقض امنیت، ضروری به نظر می رسد. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی در پاسخ به این پرسش که جایگاه و ارزش امنیت در قرآن کریم چیست و در چه حوزه هایی به صورت ذاتی از امنیت حمایت کیفری شده است، این فرضیه را مورد نظر داشته که امنیت به عنوان یک ارزش بنیادین در قرآن نهاده شده و در مواردی که امنیت و آسایش عمومی یا اسرار و منافع عمومی یا نظم سیاسی مستقر مورد تهدید قرار گرفته است، از امنیت حمایت کیفری شده و جرائم محاربه و افساد فی الارض، جاسوسی و خیانت و ترتیبات خاص مقابله با بغی در این خصوص صحیح است.

واژگان کلیدی: امنیت، ارزش امنیت، حمایت کیفری، امنیت و آسایش عمومی، محاربه، جاسوسی، بغی.

۱. دانشیار حقوق جزا و جرم شناسی دانشگاه گیلان، نویسنده مسئول (aghababaei@Guilan.ac.ir)

مقدمه

امنیت به معنای عام، یکی از نیازهای اساسی بشر و زیربنای تمام فعالیت‌های جامعه انسانی است. امنیت و احساس آرامش برای کار و تلاش و اطمینان از استفاده بهنگام و مناسب از ثمره تلاش، از تقاضاهای اساسی انسان‌هاست. انسان به‌طور طبیعی علاقه‌مند است جان، مال، کرامت، حیثیت، آزادی، حریم خصوصی، شخصیت و باورهای وی از تعرض مصون باشد؛ بنابراین، امنیت، در شمار اصلی‌ترین ارزش‌هایی است که ادیان الهی و ایدئولوژی‌های سازمان‌دهنده تفکر و شیوه عمل انسان، برای ایجاد و نهادینه‌سازی آن تلاش و برنامه‌ریزی کرده و برای تضمین آن نیز ابزارهای سخت و واکنشی؛ مانند حقوق کیفری را به کار می‌گیرند (آقابابی، ۱۳۸۹: ۱۵). هم‌چنین، یکی از دغدغه‌های مهم بشر در پذیرش زندگی جمعی، نیاز به امنیت است و عمده‌ترین دلیل تمکین به الزامات جامعه سیاسی و اطاعت از دستورهای حاکمان که مستلزم پذیرش محدودیت‌هایی در تمایل طبیعی به آزادی و خودمختاری است، انتظار دریافت نامحدود و بی‌منت کالای امنیت از طرف دولت است. به همین علت، چالش آزادی و امنیت و خطر مصادره شدن یکی از این دو به نفع دیگری همواره به‌عنوان چالشی مهم مطرح بوده (قربان‌نیا، ۱۳۸۵: ۲۷) و جان‌مایه آموزه‌های ادیان و تلاش مصلحان و اندیشمندان، همواره این بوده که حاکمان را متقاعد کنند که برخلاف انتظار، خود مبنا و منشأ ناامنی نشوند و به بهانه ایجاد امنیت، آزادی‌های اساسی شهروندان را سلب نکنند و ضمن تضمین امنیت شهروندان، کم‌ترین میزان آزادی را برای ایشان قائل باشند. به‌این‌ترتیب، تعادل میان تکلیف حکومت به ایجاد امنیت و ایجاد بسترهای مناسب برای رشد و تعالی جامعه و حق شهروندان به برخورداری میزانی از آزادی که آسیب‌رسان به حقوق سایر شهروندان نبوده و امنیت سایرین را به خطر نیندازد، خواست عمومی بشر بوده است که مبانی و اصول آن در ادیان آسمانی و تعالیم پیامبران موجود است و در دوران معاصر در اسناد بین‌المللی و قوانین اساسی کشورها نیز پیش‌بینی شده است.

بیان مسئله

اسلام به‌عنوان آیینی که بشارت‌دهنده سعادت و رستگاری فردی و جمعی است، در کتاب آسمانی خود به‌صورت مکرر واژه‌های امن و خوف را که به بودن یا نبودن امنیت اشاره دارند، استفاده کرده و برنامه و سیاست مدونی را برای نهادینه‌سازی امنیت ارائه نموده است. افزون‌براین، برای ایجاد تعادل میان حق بر امنیت و حق بر آزادی، راهکارهایی را عرضه نموده که حکومت مبتنی بر تعالیم اسلامی بتواند به تکلیف خویش بر عرضه کالای امنیت برای همه شهروندان عمل نموده و با کیفر و مجازات اخلاص‌کنندگان در امنیت عمومی مسلمانان، بستر

رشد و تعالی انسان را که در جامعه امن امکان پذیر است، فراهم کند. در قرآن کریم تضمین امنیت و مبارزه با ناامنی به عنوان یک نیاز اساسی و زیرساخت اصلی تعالی جامعه مورد توجه بوده و شدیدترین ابزارهای بازدارنده کیفری نسبت به اخلاص کنندگان در امنیت اجتماعی شهروندان جامعه وعده داده شده است و ارتکاب اعمالی که در جهان امروز نیز به عنوان «تارشگری» امنیت و آسایش عمومی شهروندان را تهدید می کند، در صورتی که توسط مسلمانان نسبت به هم کیشان خود انجام شود، می تواند با کیفرهای شدیدی به عنوان محاربه با خدا و مفسد فی الارض پاسخ داده شود. همچنین، در قرآن کریم گونه دیگری از به خطر انداختن امنیت و مصالح عمومی جامعه از طریق جاسوسی و خیانت مورد نکوهش شدید قرار گرفته و در سیره و حکایات نقل شده از پیشوایان دین، کیفرهای مناسبی برای این جرائم ضد امنیتی در نظر گرفته شده است. وجه دیگر تضمین امنیت، سیاست کیفری اسلام در مقابله با اخلاص کنندگان در امنیت سیاسی جامعه و نظم مستقر و یا شورش علیه حکومت از ناحیه برخی از تابعان نظم مستقر و شهروندان با انگیزه های سیاسی است. تضمین امنیت جامعه و نظم موجود در برابر این اقدام ها که در حقوق اسلامی به عنوان «بغی» توصیف شده است، مستلزم اقدامات و به کارگیری سازوکارهای ویژه ای است که وجه بارز آن تدافعی و مبتنی بر تحمل و مدارا نسبت به مسلمانانی است که با توجیه و تأویل در مقابل نظم سیاسی مستقر، اقدام به شورش و ناامنی نموده اند.

ضرورت و اهمیت

ارزش امنیت در قرآن کریم و آیاتی که به ایجاد ساختار امن برای تعالی جامعه به عنوان یک نیاز بنیادین اشاره دارند. در تفاسیر و تألیف های گوناگون، اشاره شده که نگارنده در حد توان نسبت به بررسی و مطالعه آن ها مبادرت و خوشه چین زحمات مفسران گران قدر و نویسندگان ارجمند در این عرصه است. افزون بر این، در کتاب های حقوقی و به ویژه وقتی بحث از امنیت و آسایش عمومی است، به اهمیت امنیت و برخی جرائمی که نقض امنیت هستند؛ از جمله محاربه و جاسوسی اشاره شده است و برخی کتاب ها نیز به صورت موضوعی به بحث محاربه و افساد فی الارض یا جاسوسی و براندازی دولت پرداخته اند که به مناسبت مورد استفاده قرار گرفته است. در عین حال، در بیشتر مباحث منتشر شده، درباره جرائم علیه امنیت، تمرکز بر بحث های فقهی و تشریح مجازات های حدی در این حوزه است. در این مقاله، تلاش شده با تحلیل و ترکیبی جدید افزون بر تبیین اهمیت و ارزش امنیت، با استناد به آیات قرآنی، واکنش کیفری در برابر موارد نقض امنیت تبیین شود. با توجه به بحران ناامنی گسترده در قلمرو برخی کشورهای اسلامی و قرائت کنندگان قرآن، چه ناامنی برخاسته از سرکشی و تارشگری گروه های مسلح

مدعی مسلمانی و چه ناامنی ناشی از سوءبرداشت از آیات قرآن کریم توسط حاکمان اسلامی، بازخوانی آیات قرآنی هم از جهت ارزش گذاری به امنیت به عنوان بستری برای رشد و تعالی جامعه و هم شیوه تنظیم واکنش یا پاسخ های کیفری به موارد نقض امنیت، ضرورت این پژوهش را تبیین می کند. با توجه به این که ناامنی و بی ثباتی در زیست بوم مسلمانان در حقیقت و به صورت غیرمستقیم رشد افراط گرایی و فرقه گرایی و تضعیف کشورهای مسلمان را در پی دارد، توجه دادن به ارزش امنیت به عنوان آموزه های قرآنی و ارزش مشترک همه مسلمانان و پیامدهای منفی دامن زدن به ناامنی در کشورهای اسلامی، از اهداف این پژوهش است. این

سوال اصلی و فرضیه

پژوهش در پاسخ به این پرسش که جایگاه و ارزش امنیت در قرآن کریم چیست و در چه حوزه هایی به صورت ذاتی از امنیت حمایت کیفری شده است، این فرضیه را مورد نظر داشته که امنیت به عنوان یک ارزش بنیادین در قرآن نهادینه شده و در مواردی که امنیت و آسایش عمومی یا اسرار و منافع عمومی یا نظم سیاسی مستقر مورد تهدید قرار گرفته است، از امنیت حمایت کیفری شده و جرائم محاربه و افساد فی الارض، جاسوسی و خیانت و ترتیبات خاص مقابله با بغی در این خصوص ذکر شده است.

روش پژوهش و گردآوری اطلاعات

روش پژوهش تحلیلی و تفسیری و با تکیه بر دیدگاه های مفسران گران قدر قرآن کریم و ابزار کتابخانه ای و منابع الکترونیکی بوده است.

در این مطالعه پس از بررسی ارزش و جایگاه امنیت در قرآن کریم، مهم ترین نمودهای جرائم علیه امنیت در حوزه سیاسی و اجتماعی تبیین و پاسخ های کیفری نسبت به جرائم علیه امنیت در قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفته است.

الف- ارزش امنیت در قرآن: امنیت به عنوان یک زیرساخت اجتماعی و نیاز بنیادین انسان در قرآن نهادینه شده است. در قرآن کریم کلمات امن و خوف که معادل امنیت و ناامنی است، به صورت مکرر استفاده شده است. در قرآن کریم امنیت از نعمت های مهم الهی محسوب گردیده و در مواردی تقاضای امنیت در زمره درخواست ها و تقاضاهای ویژه پیامبران و نبود امنیت و حالت ترس و وحشت از نگرانی های عمده پیروان ادیان یاد شده است. با توجه به خاستگاه قرآنی بحث، موضوع امنیت در روایات اسلامی و گفتار بزرگان دینی نیز جایگاه رفیعی دارد که با توجه به موضوع مقاله و رعایت اختصار، بررسی اهمیت امنیت در روایات را در نوشته مستقلی بررسی خواهیم کرد. بررسی آیات قرآن نشان می دهد خداوند در آیات متعدد ارزش و اثرگذاری امنیت بر تعالی جامعه را یادآوری می کند. درعین حال در برخی آیات نیز به ناامنی و

وضعیت جامعه ناامن پرداخته شده است. با توجه به این رویکرد، در زیر به برخی از آیات الهی که به نعمت بودن امنیت و یا اهمیت وجود امنیت در جامعه پرداخته است و یا به ترسیم جامعه ناامن اشاره دارد، می‌پردازیم.

۱- امنیت موهبت الهی: خداوند متعال امنیت را به‌عنوان یکی از مواهب و نعمت‌های خود به بندگان ذکر می‌کند. برای مثال در آیه ۲۳ سوره حشر، خداوند خود را منشأ امنیت و به‌عنوان «خدایی که سلامت‌بخش، ایمنی‌بخش و نگهبان است، معرفی می‌نماید».^۱ در کتاب قاموس قرآن درباره واژه «مؤمن» آمده است: «فعل امن اگر متعدی به نفسه باشد، به معنای ایمنی دادن است مانند: «و آمنهم من خوف»؛ یعنی آن‌ها را از ترس ایمن گردانید و مؤمن که از اسماء حسنی است به همین معنیست (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۲۴/۱). در تفسیر المیزان نیز گفته شده است: «کلمه مؤمن به معنای کسی است که به تو امنیت بدهد و تو را در امان حفظ کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۲/۱۹). هم‌چنین در آیه ۶۷ سوره عنکبوت خداوند نعمت امنیت و آسایش موجود در سرزمین مکه را به‌عنوان سرزمین امن یادآوری و وجود تارشگری و ترس در سرزمین‌های اطراف مکه را از مظاهر ناامنی ذکر می‌نماید. در این آیه می‌خوانیم: «آیا ندیدند که ما حرمی ایمن قراردادیم که همواره در آنجا از نعمت امنیت برخوردار بودند؛ با اینکه اقوام دیگر که پیرامون ایشانند، همه‌روزه مورد دستبرد دشمن‌اند؟ آیا به باطل می‌گروند و به نعمت خدا کفران می‌ورزند».^۲ بررسی آیات مختلف قرآن کریم در این زمینه حاکی است که خداوند متعال افزون بر این که اهمیت نعمت امنیت را به انسان متذکر می‌شود، حالت امن و امان و دوری از ناامنی و خوف را به خود نسبت داده و به تعبیر برخی نویسندگان منشأ امنیت اجتماعی خداوند متعال است (تجری و انصاری، ۱۳۹۳: ۱۵۴-۱۴۱)؛ باهمین نگاه خداوند در شمارش نعمت‌های نصیب شده برای قوم قریش نعمت امنیت را همانند حفظ حیات و جلوگیری از گرسنگی به خود منتسب دانسته است: «الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَ آمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قریش: ۴).

۲- تقاضای امنیت در صدر دعای پیامبران: تقاضای امنیت و آرامش برای سرزمین مکه در زمره اولین درخواست‌های پیامبران الهی است. به‌عنوان نمونه در آیه ۳۵ سوره ابراهیم می‌خوانیم: «و یاد آر وقتی که ابراهیم عرض کرد: پروردگارا! این شهر (مکه) را مکان امن و امان قرار ده و من و فرزندانم را از پرستش بتان دور دار».^۳ این درخواست به گونه مشابهی در آیه ۱۲۶ سوره بقره

۱. هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن.

۲. اَوْ لَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَ يَتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ اَفَيَا بَاطِلٌ يُؤْمِنُونَ وَ يَنْفَعُهُمُ اللّٰهُ يَكْفُرُونَ.

۳. وَ اِذْ قَالَ اِبْرٰهِيْمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ ءَامِنًا وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ اَنْ نَّعْبُدَ الْاَصْنَامَ.

هم تکرار گردیده^۱ و به استظهار برخی مفسران، حضرت ابراهیم دومتربه و در زمان‌های متفاوت امنیت و آرامش را برای مکه درخواست نموده است (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۶۹/۱۲). این امر نشان می‌دهد که نعمت امنیت، نخستین شرط برای زندگی انسان و سکونت در یک منطقه و زمینه هرگونه عمران و پیشرفت است (مکارم شیرازی، ۱۰: ۱۳۷۳/۳۶۶). افزون بر آیات یادشده، در آیه ۵۷ سوره قصص نیز وجود امنیت مقدمه هرگونه فعالیت اقتصادی دانسته شده است. در این آیه می‌خوانیم: «و (برخی از اهل مکه) گفتند: اگر ما با تو طریق هدایت را (که اسلام است) پیروی کنیم ما را از سرزمین خود به‌زودی برابند (و به دست ملت عرب - که متفق علیه اسلامند - از وطن آواره شویم). آیا ما (مکه را) بر ایشان حرمی امن قرار ندادیم که به این مکان (بی‌آب و گیاه) انواع نعمت‌ها و ثمرات که ما روزی‌شان کردیم از هر طرف بیاورند؟ لیکن حقیقت این است که بیشتر آن‌ها نادانند»^۲.

۳- امنیت پیش‌شرط توسعه و رشد: قرآن کریم وقتی وضع قبل از هجرت مسلمان‌ها را یادآوری می‌کند، ترس از ربودن و اسارت به دست مشرکان را به‌عنوان یکی از نگرانی‌های عمده ایشان ذکر می‌کند که با ایجاد امنیت و آرامش آن ترس و ناامنی از بین رفته است. در آیه ۲۶ سوره انفال می‌خوانیم: «و به یاد آرید زمانی که عده‌قلیلی بودید که شمارا در سرزمین (مکه) ضعیف و خوار می‌شمردند و از مردم (مشرک) بر خود ترسان بودید که مبادا شمارا (از روی زمین) برچینند، بعد از آن خدا شمارا در پناه خود آورد و به یاری خود نیرومندی و نصرت به شما عطا کرد و از پاکیزه‌ترین (غنائم و) طعام‌ها روزی شما فرمود، باشد که شکر به‌جای آرید»^۳.

۴- پیوستگی امنیت و عدالت اجتماعی: بر اساس آیه ۸۲ سوره انعام، امنیت و آرامش از آن جامعه سالم و هدایت‌یافته است و امنیت با ظلم و ترک فضایل اخلاقی و انسانی دست‌نیافتنی است. در این آیه آمده است:

«کسانی که ایمان آوردند و ایمان خود را با ظلم نپوشانیدند امن از آن ایشان است و راه‌یافتگان ایشانند»^۴.

با توجه به معانی متعددی که این آیه می‌تواند داشته باشد، این احتمال نیز در آیه هست که امنیت، اعم از مجازات پروردگار و یا امنیت از حوادث دردناک اجتماعی باشد؛ یعنی ایمن بودن

۱. وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَأُمْتِنَ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَ بئسَ الْمَصِيرُ.

۲. وَ قَالُوا إِن تَتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفُ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَمْ نَمُكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا مِّن لَّدُنَّا وَ لَكِن أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.

۳. وَ اذْكُرُوا إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تُخَافُونَ أَنَّ يُتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَ آيَدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَ رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.

۴. الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْاٰمَنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ.

از جنگ‌ها، تجاوزها و... تنها موقعی به دست می‌آید که در جوامع انسانی دو اصل حکومت کند: ایمان و عدالت اجتماعی. اگر پایه‌های ایمان به خدا متزلزل گردد و احساس مسئولیت در برابر پروردگار از میان برود و عدالت اجتماعی جای خود را به ظلم و ستم بسپارد، امنیت در چنان جامعه‌ای وجود نخواهد داشت. برخی مفسران قرآن، دلیل ناکام ماندن تلاش‌ها برای برچیدن بساط ناامنی‌های مختلف در دنیا و فاصله گرفتن جامعه جهانی از آرامش و امنیت واقعی را نکته مورد نظر در آیه شریفه می‌دانند که: پایه‌های ایمان لرزان و ظلم جای عدالت را گرفته است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳/ ۳۲۱).

با این نگاه ملاحظه می‌شود در آیه ۵۵ سوره نور، خداوند وعده حکومت صالحان را با وعده تحقق امنیت و آرامش در آن جامعه همراه نموده است. در این آیه می‌خوانیم: «خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده‌اند و اعمال صالح انجام داده‌اند، وعده می‌دهد که آن‌ها را قطعاً خلیفه روی زمین خواهد کرد؛ همان‌گونه که پیشینیان را خلافت روی زمین بخشید و دین و آیینی را که برای آن‌ها پسندیده، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت و خوف و ترس آن‌ها را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند، آن چنان که تنها مرا می‌پرستند و چیزی را برای من شریک نخواهند ساخت و کسانی که بعد از آن کافر شوند، فاسقند»^۱.

بسیاری از مفسران در شأن نزول این آیه چنین نقل کرده‌اند: هنگامی که پیامبر (ص) و مسلمانان به مدینه هجرت کردند و انصار با آغوش باز آن‌ها را پذیرا گشتند، تمامی عرب بر ضد آن‌ها قیام کردند و آن چنان بود که آن‌ها ناچار بودند اسلحه را از خود دور نکنند؛ شب را با سلاح بخوابند و صبح با سلاح برخیزند (و حالت آماده‌باش دائم داشته باشند) ادامه این حالت بر مسلمانان سخت آمد؛ بعضی این مطلب را آشکارا گفتند که تا کی این حال ادامه خواهد یافت؟ آیا زمانی فرا خواهد رسید که ما با خیال آسوده، شب استراحت کنیم و اطمینان و آرامش بر ما حکم فرما گردد و جز از خدا از هیچ کس نترسیم؟ آیه یادشده نازل شد و به آن‌ها بشارت داد که آری؛ چنین زمانی فرا خواهد رسید^۲ (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۱۵/۱۹۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۴/۵۲۷).

۵- ترسیم سیمای جامعه ناامن: در آیه دهم سوره احزاب با کنایه‌های بلیغ و رسایی، جامعه ناامن و ترس و وحشت موجود در آن ترسیم شده است. در این آیه می‌خوانیم:

۱. وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.

۲. لما قدم رسول الله ص وأصحابه المدينة وأوتهم الأنصار - رمتهم العرب عن قوس واحدة - فكانوا لا يبيتون إلا في السلاح ولا يصبجون إلا فيه - فقالوا: أترون أنا نعيش حتى نبيت آمنين مطمئنين - لا نخاف إلا الله فنزلت: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» الآية.

«یاد آرید وقتی که (در جنگ احزاب) لشکر کفار از بالا و زیر بر شما حمله‌ور شدند و آنگاه که چشم‌ها حیران شد و جان‌ها به گلو رسید و به وعده خدا گمان‌های مختلف بردید (مؤمنان حقیقی به وعده حق و فتح اسلام خوش گمان و دیگران بدگمان و ترسان بودند).^۱ در این آیه، دو کنایه جالب برای ترسیم وضعیت جامعه مدینه در جریان جنگ احزاب بیان گردیده است: «زاغت الابصار» که به معنای خیره شدن چشم به یک سوی و کنایه از ترس و وحشت است و «بلغت القلوب الحناجر» که به معنای رسیدن قلب به گلوگاه و کنایه از ترس و وحشت و جان به لب شدن مسلمانان است (همان: ۲۱۵/۱۷).

۶- **نقض امنیت محاربه با خدا:** در آیه ۳۳ سوره مائده، خداوند کسانی را که با توسل به زور و خشونت، امنیت و آرامش جامعه را بر هم می‌زنند، محارب با خدا و رسول و فسادکننده در زمین دانسته است. این که بر هم زدن امنیت و آسایش عمومی جنگ با خدا و پیامبرش نامیده شده، به بهترین وجهی حکایت از این دارد که امنیت عمومی جامعه - که نعمت خداوند و منتسب به اوست - به قدری اهمیت دارد که سلب و نقض آن، جنگ مستقیم با خداوند تلقی شده است.

نتیجه این که از نگاه قرآن، امنیت از نیازهای اساسی زندگی جمعی بوده و با توجه به این که رشد و تعالی انسان در سایه امنیت و آرامش امکان‌پذیر است، در تبیین اهمیت و نهادینه‌سازی و تضمین امنیت ادبیات معناداری در آیات مختلف قرآن قابل مطالعه است. به همین دلیل در شریعت اسلامی به عنوان کامل‌ترین شریعت و در قرآن کریم، به عنوان آخرین کتاب الهی ضمن تربیت و تعلیم انسان‌ها به رعایت نظم و رعایت حقوق یکدیگر - که از مؤلفه‌های اساسی امنیت جمعی است - اخلال در وجوه مختلف امنیت، جرم تلقی شده و برای آن کیفرهای مناسبی مقرر گردیده است. در زیر به برخی نموده‌های جرائم علیه امنیت در قرآن کریم در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی اشاره می‌کنیم.

ب- **نمودهای نقض امنیت از منظر قرآن:** با توجه به بحث گفتار قبل می‌توان گفت: امنیت، متاع گران‌بهایی است که حیات و دوام فرد و جامعه انسانی در بستر آن معنادار است. همین قدر که وجود امنیت نعمت ارزشمندی است که زمینه رشد و تعالی جامعه انسانی را فراهم می‌نماید، ناامنی و سلب امنیت در حوزه فردی و اجتماعی عامل بازدارنده و فلج‌کننده فرد و جامعه است؛ بنابراین تضمین و پایدارسازی امنیت، ضرورتی انکارناپذیر بوده و در این رهگذر، پیش‌بینی

۱. إِذْ جَاءَكُمْ مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا.

سازوکارهای تضمین امنیت مهم جلوه می‌کنند. ممکن است افراد، گروه‌ها یا جمعیت‌های متشکلی، منافع یا فرصت‌های مورد نظر خود را از طریق ناامن کردن محیط برای دیگران تعقیب نمایند. اینجاست که حمایت از امنیت و بهره‌مندی از اقدامات کنشی یا واکنشی برای تضمین و پایدارسازی امنیت موقعیت پیدا می‌کنند. از دیدگاه بحث این مقاله، می‌توان گفت همان‌گونه که قرآن کریم به اهمیت و جایگاه و ارزش امنیت توجه داشته و خداوند کریم خود منشأ امنیت است، اقدامات حمایتی و پایدارسازی امنیت در تمام وجوه نیز مورد توجه قرار گرفته است. در این گفتار با توجه به رویکرد این مقاله، به نمودهایی از نقض امنیت در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی پرداخته شده است. برای سهولت دسته‌بندی مطالب و با توجه به رویکرد برخی نظام‌های کیفری امروزی، نمودهای نقض امنیت را در دو حوزه امنیت مردم (امنیت عمومی) و امنیت دولت (امنیت سیاسی) بررسی می‌کنیم.

الف - امنیت عمومی (امنیت مردم): به‌صورت کلی رفتارهایی که در جوامع انسانی و یا در شرایع آسمانی به‌عنوان جرم یا گناه ممنوع گردیده‌اند، به‌گونه‌ای با امنیت و آسایش عمومی و مبانی زندگی جمعی در تعارض‌اند. بر این اساس، تعدیات نسبت به جسم و جان و شخصیت معنوی افراد و یا تجاوز نسبت به اموال و دارایی‌های انسان‌ها جرم‌انگاری گردیده و با واکنش کیفری مواجه است. درعین‌حال برخی رفتارها به‌صورت خاص و اولاً و ذاتی امنیت اجتماعی و آرامش و آسایش شهروندان را هدف گرفته‌اند؛ از این‌رو، با وجود اینکه همه رفتارهای مجرمانه به‌گونه‌ای امنیت اجتماعی را خدشه‌دار می‌کنند، در دسته‌بندی‌های متعارف در نظام‌های حقوقی، برخی جرائم خاص که به شکل ویژه امنیت عمومی مردم را مورد تهاجم قرار می‌دهند، تحت عنوان جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی دسته‌بندی می‌شوند. از این منظر با وجود اشاره قرآن کریم به جرایمی؛ مانند قتل، سرقت و اعمال منافی عفت که امنیت جان، مال و نسل را نقض می‌کنند، یکی از جرایمی که به‌طور خاص با امنیت عمومی و آرامش جامعه مرتبط است و در قرآن کریم به مرتکبان آن، عنوان محارب با خدا و رسول داده شده است، جرم «محاربه و افساد فی الارض» است.

هم‌چنین ارتکاب جاسوسی نیز با توجه به تهدیداتی که نسبت به امنیت عمومی دارد، در این دسته قرار می‌گیرد.

۱. **محاربه و افساد فی الارض:** خداوند متعال در آیه ۳۳ سوره مائده می‌فرماید: «کیفر آنان که با خدا و پیامبر به جنگ برمی‌خیزند و در روی زمین دست به فساد می‌زنند، این است که اعدام شوند یا به دار آویخته شوند یا چهار انگشت از دست راست و پای چپ آن‌ها بریده شود و یا از

سرزمین خود تبعید گردند؛ این رسوایی آن‌ها در دنیاست و در آخرت مجازات بزرگی دارند»^۱ این آیه که به آیه محاربه شهرت دارد، مجازات‌های سنگینی برای مرتکبان با عنوان جنگ با خدا و رسول و فساد در زمین مقرر نموده است: اعدام، به صلیب کشیدن، قطع اعضای بدن و تبعید. در مورد مصادیق آیه محاربه و معنای «جنگ با خدا و رسول» و «فساد در زمین» بحث‌های مفصلی در بین دانشمندان مذاهب اسلامی مطرح است و موضوع توجه‌برانگیز در این بحث‌ها تلاش و تکاپوی مفسران و فقیهان مسلمان بر محدود کردن مصادیق‌های آیه و اختصاص آن به موارد خاص است. به گونه‌ای که در منابع فقهی اهل سنت، معمولاً مصادیق آیه یادشده به راهزنی و قطع‌الطریق محدود گردیده و در منابع فقهی شیعه هرچند در تعریف محاربه عبارات به گونه‌ای است که رفتارهای متعددی را تحت عنوان «محاربه و افساد فی الارض» قرار می‌دهد؛ اما تلاش مفسران و فقیهان شیعه هم، در مجموع در راستای تفسیر مضیق و محدود کردن مصادیق آیه است. ملاحظه تعاریف ارائه شده از سوی فرقه‌های اهل سنت نشان می‌دهد که مصادیق آیه محاربه را صرفاً قطاع‌الطریق و راهزنان می‌دانند و از این عمل به عنوان سرقت کبری یاد کرده‌اند (ابن قدامه: ۳۰۲/۱۰؛ سرخسی، ۱۴۰۶: ۱۹۵؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۶۳/۳).

شیخ طوسی، از فقیهان مهم شیعه نیز در کتاب مبسوط خود، بعد از تأیید اینکه «تمام فقیهان عامه (اهل سنت) بر این نظرند که موضوع آیه ۳۳ سوره مائده قطاع‌الطریق هستند که عبارتند از کسانی که سلاح کشیده و به ارباب و راهزنی می‌پردازند (طوسی، ۱۳۹۳: ۴۷/۸)؛ نظر فقهی خود را این گونه بیان می‌کند: «مطابق روایات ما، مراد آیه هرکسی است که سلاح کشیده و مردم را می‌ترساند؛ چه در دریا و چه در خشکی، چه در شهر و چه در بیابان ...؛ در بعضی از روایات ما هم آمده که مراد از آیه قطاع‌الطریق هستند؛ چنان که فقیهان عامه نیز چنین گفته‌اند». (همان) افزون‌براین، شیخ طوسی در تفسیر تبیان در بیان معنای محارب آورده است: «نزد ما محارب کسی است که سلاح بکشد و راه را ناامن کند؛ چه در شهر و چه در خارج شهر... معنای محاربه عبارت است از شمشیر کشیدن و در راه‌ها ایجاد ترس کردن» (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۰۴).

برآیند کلی سخنان شیخ طوسی، اختصاص آیه محاربه به جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی شهروندان از طریق توسل به سلاح و ایجاد ترس و وحشت در مردم است؛ بنابراین ضمن بیان نظریه مشهور اهل سنت بر این نکته تأکید دارد که آیه محاربه برای کیفر و مجازات کسانی

۱. أما جزء الذين يحاربون الله ورسوله و يسعون في الارض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم.

است که با توسل به زور و خشونت راه‌ها و شهرها را ناامن می‌کنند و از طریق ایجاد وحشت عمومی اهداف خود را پیگیری می‌نمایند. این دیدگاه در کلمات و بحث‌های فقیهان و مفسران شیعه به صورت مستمر مطرح و بر آن تأکید شده است (محقق حلی، علامه حلی، شهید اول، به نقل از مروارید، ۱۴۱۰: ۹ و ۱۰). در کتاب جواهر الکلام، ضمن نقل عبارت کتاب شرایع در توصیف محارب: «المحارب کل من جرد السلاح لاختافه الناس» (نجفی، ۱۳۶۸: ۵۹۹/۴۱)، کلیه بحث‌ها و مسائل یادشده در این بحث، در حقیقت بیان گفتمان غالب فقه شیعه است (نجفی، ۱۳۶۸: ۵۹۹/۴۱). در کتاب تحریر الوسیله نیز محارب به «هرکس که سلاح خود را برای ترساندن مردم تجهیز و آماده کند» تعریف شده است. این دیدگاه مورد تأیید و تصدیق مفسران قرآن هم قرار گرفته است. چنانچه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در زیر این آیه می‌فرماید:

«مراد از محاربه و افساد، همان اخلال در امنیت عمومی است و امنیت عمومی با ایجاد ترس عمومی و قرارگرفتن ترس به جای امنیت، مختل می‌شود. ترس عمومی نیز طبعاً و عادتاً فقط از طریق به کارگیری سلاح و قتل، ایجاد می‌شود (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳۳۴/۵).

در تفسیر کنزالعرفان نیز در زیر این آیه آمده است:

«... نزد فقها هر کس که به قصد ترساندن مردم سلاح بکشد... محارب است. راهزن و تجاوزگر به مال و ناموس نیز داخل در همین عنوان است (سیوری: ۳۵۱/۲).

هم‌چنین در تفسیر نمونه آمده است: «منظور از محاربه با خدا و رسول آن‌چنان که در احادیث اهل بیت وارد شده و شأن نزول آیه نیز کم‌وبیش به آن گواهی می‌دهد، این است که کسی با تهدید به اسلحه به جان یا مال مردم تجاوز کند؛ اعم از این که به صورت دزدان گردنه‌ها در بیرون شهرها چنین کاری کند و یا در داخل شهر» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۳۶۰/۴).

درمجموع می‌توان گفت تعبیر به قطاع الطريق که در کلمات فقیهان و مفسران استعمال می‌شود، تعبیر عامی است که محدودیت مکانی و زمانی برای این جرم ایجاد نمی‌نماید و لزوماً محل رخداد این جرم در خارج از شهرها و در بیابان‌ها نبوده، حتی کسانی که یک شهر را محاصره و جان و مال و امنیت شهروندان را تهدید می‌کردند، محارب محسوب می‌شوند.

با این توصیف، تعریف ارائه شده از طرف فقیهان و مفسران شیعه با ارائه تصویر واقع‌بینانه‌تری از محاربه، هرگونه رفتار تارشگری و مبتنی بر ترس و خشونت که در راستای ترس و وحشت عمومی و سلب امنیت و آسایش مردم باشد، مشمول این جرم دانسته شده که به دلیل پویایی آن، اشکال جدید اعمال تارشگری در شهرها، فرودگاه‌ها و کشتی‌ها و غیره را نیز شامل می‌شود. با همین رویکرد می‌توان ماده ۲۷۹ قانون مجازات اسلامی ایران مصوب ۱۳۹۲ را که در مقام

تعریف حد محاربه اشعار می‌دارد: «محاربه عبارت از کشیدن سلاح به قصد جان، مال یا ناموس یا ارباب آن‌هاست، به نحوی که موجب ناامنی در محیط گردد»؛ انعکاس مفاد آیه شریفه و ترجمان نظر مشهور فقهی و تفسیری در مورد این آیه دانست. گفتنی است با توجه به این‌که مضمون آیه شریفه مورد بحث و گفتمان فقهی و تفسیری، محاربه با خدا و رسول و سعی در فساد در زمین را به عنوان همراه و ملازم هم ذکر نموده است «یحاربون الله و رسوله و یفسدون فی الارض فساداً» در سابقه تقنینی ایران؛ یعنی قوانین مجازات سال‌های ۱۳۶۲ تا ۱۳۹۲، معمولاً محاربه و افساد فی الارض به عنوان یک حد یادشده و در مواردی در مصادیق این حد توسعه داده شده است. به این صورت که مواردی که مؤلفه‌های اصلی این حد؛ یعنی دست به سلاح بردن و توسل به خشونت فیزیکی یا سلب امنیت عمومی هم مطرح نبوده یا رفتارها مقدماتی و زمینه‌ساز برای توسل به خشونت نیز در قالب جرم محاربه و افساد فی الارض توصیف شده‌اند. در قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲ قانون‌گذار در کتاب حدود، در کنار حد محاربه، از عنوان مستقل «مفسد فی الارض» رونمایی کرده که از نظر شکل و محتوای مجازات و توصیف کیفری وضعیت خاصی دارد که تحلیل آن در این‌جا نمی‌گنجد و نیاز به بررسی جداگانه دارد.^۱

در مجموع می‌توان گفت حد محاربه و افساد فی الارض با شرایط و ضوابط خاص خویش به عنوان یکی از مهم‌ترین جرائم امنیتی در قرآن مطرح گردیده و به خوبی از اهمیت امنیت اجتماعی و آرامش و آسایش شهروندان حکایت دارد. در عین حال به دلیل سوءبرداشت‌هایی که در تاریخ اسلام از مفاد این آیه شریفه صورت گرفته است، فقیهان و مفسران اسلامی تأکید زیادی بر محدود بودن مصادیق آیه نسبت به جرائم علیه امنیت عمومی (مردم) داشته و مواردی که فرد یا گروهی امنیت حکومت یا شخص حاکم را بر هم بزنند، مشمول ضمانت اجرای این آیه ندانسته‌اند.^۲

۲- جاسوسی و خیانت به کشور

جاسوسی از ریشه جَسَّ، یَجْسُ، جَسَّاً به معنای حس کردن با دست برای شناسایی چیزی است؛ باب تفعّل آن تجسّس، به معنای تفتیش و بازرسی بواطن و پنهانی‌های امور است و بیش‌تر در

۱. برای بررسی انتقادی ماده مورد اشاره رجوع شود به: محسن برهانی، افساد فی الارض: ابهام مفهومی، مفاسد عملی (تحلیل حقوقی ماده ۲۸۶ قانون مجازات اسلامی)، مطالعات حقوق کیفری، دوره ۲، شماره ۲ و ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ۴۴-۱۹.

۲. برای دیدن نظر متفاوت در این خصوص: رک محمد مؤمن قمی، کاوشی در مجازات محارب و مفسد فی الارض، فقه اهل بیت، شماره ۳۵، پاییز ۱۳۸۲، ص ۶۲-۳. ایشان ضمن اذعان و توضیح کامل دیدگاه مفسران و فقهاء این دیدگاه را مطرح کرده‌اند که مضمون و مفاد آیه محاربه در خصوص کسانی است که در مقابل دولت اسلامی قیام کرده‌اند و به نظر ایشان کسانی که امنیت عمومی را از طریق اقدامات تروریستی نقض می‌کنند از مصادیق اصلی مورد نظر آیه نیستند بلکه مصادیق ادعایی آیه هستند.

موارد شرّ استعمال می‌گردد؛ جاسوسی به معنای کسب خبر برای بدی است و جمع آن جواسیس است. (محقق: ۱۶۵/۵)؛ بنابراین، جاسوسی و تجسس از نظر لغوی و واژه‌شناسی عبارت است از: کنجکاوی کردن، بررسی کردن، تفحص کردن، خبرجستن از امور مردم؛ اموری که مردم می‌خواهند پنهان بماند (قریب: ۱/۲۷۴ و ۲۷۵).

از نظر اصطلاحی، جاسوسی به‌عنوان یکی از قدیمی‌ترین جرائم علیه امنیت دولت و به معنای رساندن اطلاعات محرمانه و سرّی کشور به افراد یا دولت‌های دشمن بوده است. از نظر حقوق بین‌الملل جاسوس به کسی اطلاق شده که به‌صورت محرمانه و یا تحت عناوین نادرست و جعلی به نفع دشمن درصدد تحصیل اطلاعات از نقشه و قوای طرف مقابل و مقاصد او برآید (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۲: ۱۸۹). هم‌چنین طبق ماده ۲۹ معاهده ۱۹۰۷ لاهه، جاسوس تنها در مورد کسی که به‌صورت مخفیانه و تحت پوشش‌های غیردولتی اخبار و اطلاعات را به غرض رساندن به دشمن در مناطق جنگی جمع‌آوری نموده باشد صادق است (مجیدی، ۱۳۸۴: ۹۱).

در برخی نظام‌های کیفری بین جرم جاسوسی و جرم خیانت به کشور با توجه به تابعیت مرتکب تفاوت گذاشته‌اند. به این معنا که چنانچه فردی که اطلاعات و اسرار خودی را به دشمن داده است، از اتباع و شهروندان کشور است، عمل وی را خیانت به کشور و چنانچه از اتباع کشور بیگانه است، عمل وی را جاسوسی می‌نامند. نظام حقوقی فرانسه، ایتالیا و سوئیس از این منطق پیروی نموده‌اند (مجیدی، ۱۳۸۴: ۹۱؛ ساریخانی، ۱۳۷۸: ۴۰). در حقوق ایران با توجه به این که به عنصر تابعیت مرتکب اشاره نشده است، ملاک مشخصی برای تمایز جاسوسی از خیانت به کشور وجود ندارد. در حقوق اسلامی نیز دلیلی بر تفاوت‌گذاری جرم جاسوسی از سایر جرائم بر مبنای تابعیت یا تعلق مرتکب جاسوسی به دارالاسلام مشاهده نشده است (ساریخانی، ۱۳۷۸: ۴۰) و رساندن اطلاعات و اخبار به دشمنان اسلام از طرف مسلمانان، اهل ذمه‌ای که در کشورهای اسلامی زندگی می‌کنند و یا کسانی که به‌صورت موقت و برای انجام مأموریتی در سرزمین اسلامی هستند (مستأمن) و یا کفار حربی، بدون تفاوت‌گذاری از جهت ملیت یا تعلق عقیدتی مرتکب از نظر عقلی و نقلی حرام و خیانت به خدا و پیامبر و مؤمنان است و بر اساس مفاد برخی از آیات قرآن این عمل خیانت به امانت بزرگ الهی شمرده شده است.^۱

صرف‌نظر از این بحث، برخی کشورها یا نظام‌های حقوقی جرم جاسوسی را فارغ از تابعیت مرتکب در زمره جرائم علیه امنیت عمومی یا امنیت مردم قرار داده‌اند و با این دسته‌بندی، از

۱. یا ایها الذین آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتکم وانتم تعلمون. (آیه ۲۷ سوره انفال).

سویی برخورد کیفری سخت گیرانه با مرتکبان جرم جاسوسی را توجیه نموده و از طرف دیگر با خروج این جرم از دسته بندی جرائم علیه دولت، تسهیلات یا امتیازات قانونی درباره مجرمان سیاسی را در مورد این قبیل مرتکبان طرح نداشتنی مطرح نموده اند.

با توجه به این مقدمه، در مورد ماهیت رفتاری که جاسوسی یا خیانت به کشور دانسته شده است، به آیاتی از قرآن کریم اشاره می کنیم:

در آیه ۴۱ سوره مائده آمده است:

«ای رسول خدا! آنهایی که با زبان می گویند ایمان آوردیم و قلب آن ها ایمان نیاورده و در مسیر کفر بر یکدیگر سبقت می جویند، تو را اندوهگین نکند و (هم چنین) از یهودیان آن ها زیاد به سخنان تو گوش می دهند تا دست آویزی برای تکذیب تو بیابند، آن ها جاسوسان جمعیت دیگری هستند که خود آن ها نزد تو نیامده اند ...»^۱

در برخی تفاسیر عبارت «سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ» به معنای «جاسوسان جمعیت دیگری هستند» را به جاسوسان دشمن و جاسوسان بنی قریظه و قوم یهود معنا کرده اند (طوسی، ۵۲۲/۳؛ ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ج ۲: ۷۳؛ روض الجنان و روح الجنان، ج ۶: ۳۷۸).

هم چنین در آیه ۲۷ سوره انفال می خوانیم:

«ای کسانی که ایمان آورده اید در کار دین با خدا و رسول و در کار دنیا با هم دیگر خیانت نکنید؛ درحالی که شما [زشتی خیانت را] می دانید»^۲.

مفسران شیعه و سنی درباره شأن نزول آیه یادشده دو احتمال را نقل کرده اند که هر دو احتمال از مصداق های جاسوسی به نفع دشمنان اسلام است.^۳

۱. «یا ایها الرسول لا یحزنک الذین یسارعون فی الکفر من الذین قالوا آمنا بآفواهم ولم یؤمن قلوبهم و من الذین هادوا سَمَاعُونَ لِلْکَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ».

۲. یا ایها الذین آمنوا لا تخونوا الله و الرسول و تخونوا اماناتکم و انتم تعلمون.

۳. درباره شأن نزول آیه یادشده روایاتی نقل شده، از جمله امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) چنین روایت کرده اند که پیامبر دستور داد «یهود بنی قریظه (طائفه ای از یهود) مدینه را محاصره کنند. این محاصره بیست و یک شب ادامه یافت؛ لذا ناچار شدند پیشنهاد صلحی همانند صلحی که برادرانشان از طائفه «بنی نضیر» (گروه دیگری از یهود مدینه) کرده بودند بکنند به این ترتیب که از سرزمین مدینه کوچ کرده و به سوی شام بروند، پیامبر از این پیشنهاد امتناع کرد (شاید به این جهت که صداقتشان در این پیشنهاد مشکوک بود) و فرمود تنها باید حکمت «سعد بن معاذ» را بپذیرید. آن ها تقاضا کردند که پیامبر «ابولبابه» را (که یکی از یاران پیامبر در مدینه بود) نزد آن ها بفرستد و ابولبابه با آن ها سابقه دوستی داشت و خانواده و فرزندان و اموالش نزد آن ها بود. پیامبر این پیشنهاد را قبول کرد و ابولبابه را نزد آن ها فرستاد آن ها با ابولبابه مشورت کردند که آیا صلاح است حکمت سعد بن معاذ را بپذیرند؟ ابولبابه اشاره به گلولی خود کرد؛ یعنی اگر بپذیرید، کشته خواهید شد. تن به این پیشنهاد ندهید. جبرئیل این موضوع را به پیامبر خبر داد. ابولبابه می گوید هنوز گام بر نداشته بودم متوجه شدم که من به خدا و پیامبر خیانت کردم آیه های یادشده درباره او نازل شد. در این هنگام ابولبابه سخت پشیمان گشت به طوری که خود را با طنابی به یکی از ستون های مسجد پیامبر بست و گفت به خدا سوگند نه غذا می خورم و نه آب می نوشم تا مرگ من فرا رسد، مگر اینکه خداوند توبه مرا بپذیرد. هفت شبانه روز گذشت. نه غذا خورد و نه آب نوشید. آن چنان که بی هوش به روی زمین افتاد. خداوند توبه او را پذیرفت. این خبر به وسیله مؤمنان به اطلاع او رسید؛ ولی او سوگند یاد کرد که من خود را از ستون باز نمی کنم تا پیامبر بیاید و مرا بگشاید. پیامبر آمد

با توجه به مورد نزول آیه یادشده که با صراحت جاسوسی را خیانت به خدا و پیامبر و همین‌طور خیانت به امانت خود مؤمنان می‌داند، می‌توان گفت خداوند افزون‌بر این که جاسوسی را عملی حرام دانسته و از آن نهی فرموده‌اند، آن‌ها را خیانت به خدا و پیامبر و مؤمنان نیز دانسته‌اند. از این اهتمام قوی در بیان حرمت جاسوسی استفاده می‌شود که این عمل از مبعوض‌ترین گناهان در نزد شارع است.

هم‌چنین در ابتدای سوره ممتحنه آمده است:

«ای کسانی که به خدا ایمان آورده‌اید، هرگز نباید کافران را که دشمن من و شما هستید، یاران خود برگرفته و طرح دوستی با آن‌ها افکنید ...».

آن‌گونه که مرحوم علامه طباطبایی در زیر این آیه متذکر شده‌اند: «از زمینه آيات [ابتدای سوره ممتحنه] استفاده می‌شود که بعضی از مؤمنان مهاجر در خفا با مشرکان مکه رابطه دوستی داشته‌اند و انگیزه‌شان در این دوستی جلب حمایت آنان از ارحام و فرزندان خود بوده که هنوز در مکه مانده بودند. این آیات نازل شد و ایشان را از این عمل نهی کرد.

روایاتی هم که در شأن نزول آیات وارد شده، این استفاده را تأیید می‌کند؛ چون در آن روایات آمده که حاطب بن ابی بلتعه، نامه‌ای سرّی به مشرکان مکه فرستاد و در آن از اینکه رسول خدا (ص) تصمیم دارد مکه را فتح کند، به ایشان گزارش داد و منظورش این بود که منتی بر آنان گذاشته و بدین‌وسیله ارحام و اولادی که در مکه داشت، از خطر مشرکان حفظ کرده باشد. خدای تعالی این جریان را به پیامبر گرامی‌اش خبر داد و این آیات را فرستاد (طباطبایی ۲: ۱۹ / ۳۸۸). افزون‌بر آیات یادشده و شأن نزول آن‌ها - که به‌صورت خاص و ویژه می‌توانند درباره حرمت و جرم‌انگاری جاسوسی مورد توجه قرار بگیرند - آیات دیگری از قرآن کریم که به‌صورت کلی هم‌رازدن و انس و الفت با کفار را منع کرده است،^۱ نیز می‌تواند برای جرم تلقی کردن جاسوسی یا همکاری اطلاعاتی با دشمنان مسلمانان یا نظام سیاسی اسلامی مورد استناد قرار بگیرد. درباره نوع و کیفیت مجازات جاسوسی در ادامه این مقاله بحث خواهیم کرد.

ب- امنیت دولت (امنیت سیاسی): با توجه به الزامات زندگی جمعی و عنایت به کارکرد اصلی نظام‌های حکومتی که ایجاد و حفظ امنیت در جامعه انسانی است، استقرار حکومت و پایداری آن، یکی از دغدغه‌های اصلی پایه‌ریزان نظام‌های سیاسی بوده است و در قالب نظام‌های حقوقی

و او را گشود. ابولبابه گفت برای تکمیل توبه خود، خانه‌ام را که در آن مرتکب گناه شده‌ام، رها خواهم ساخت و از تمام اموالم صرف نظر می‌کنم. پیامبر فرمود کافی است که یک سوم از اموالت را در راه خدا صدقه بدهی (مکارم شیرازی ۱۳۷۳: ۷ / ۱۳۵).

۱. یا ایها الذین امنوا لا تتخذوا الکافرين اولياء من دون المؤمنین سوره نساء آیه ۱۴۴؛ یا ایها الذین امنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولياء تلقون الیهیم بالموده (سوره ممتحنه، آیه ۱).

رفتارهایی که به امنیت دولت و ساختار حکومت خدشه وارد می‌نماید، به‌عنوان جرم علیه امنیت دولت با واکنش‌های شدید کیفری همراه است. آیین اسلام نیز از این قاعده مستثنا نبوده و نسبت به تنظیم واکنش نسبت به رفتارهایی که با امنیت دولت اسلامی مرتبط است، بی‌تفاوت نبوده است. مستند قرآنی این واکنش یا جرم‌انگاری درباره اقداماتی که برای براندازی یا ساقط کردن حکومت اسلامی زیر عنوان «بغی» یا «جنگ با باغیان» مطرح شده که در ادامه، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. **بغی یا شورش علیه حکومت اسلامی:** با مراجعه به منابع اسلامی مشاهده می‌گردد، ادله یا مبانی جرم تلقی شدن بغی و قیام علیه حکومت اسلامی قرآن و سنت ذکر شده است. ضمن بررسی آیه ۸ سوره حجرات که به آیه بغی شهرت یافته است، منابع و ادله روایی این بحث را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

خداوند متعال در آیه ۸ سوره حجرات می‌فرماید:

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

در این آیه کلمه «بَغَتْ» به معنای تجاوز یا رفتار غیرعادلانه است و این آیه به‌عنوان آیه «بغی» شناخته شده است. برای این آیه، شأن نزول‌های متعددی ذکر شده که عموماً به اختلافات جزئی میان افرادی از مسلمانان که احیاناً به جنگ و درگیری‌های قومی و محلی انجامیده، اشاره نموده است (سیوطی، ۲۰۰۱: ۴۶/۷). با توجه به اینکه از دیدگاه مفسران، مورد نزول مختص مفاد آیه نخواهد بود، از اشاره و بیان آن‌ها خودداری می‌کنیم؛ اما آنچه به‌صورت کلی از این آیه فهمیده می‌شود، تعارض میان دو گروه مسلمان به‌ظاهر مساوی را نشان می‌دهد و تنها چیزی که یک گروه را از دیگری متمایز می‌کند، این است که «بغی» یا تجاوز را انجام داده است. درعین حال در آیه، تصریحی در مورد محتوای تجاوز و یا وجود سلسله‌مراتب قدرت و اینکه یک شخص یا گروه علیه ما و یا علیه حکومت مستقر تجاوز و یا قیام کند، مطرح نیست.

به‌عبارت دیگر، ارتباط مستقیمی میان مفاد آیه یادشده و موضوع «بغی» یا قیام علیه حکومت مستقر درک‌شدنی نیست. این موضوع مورد توجه بعضی دانشمندان اسلامی و به‌ویژه شیعی

۱. وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَىٰ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ.

قرار گرفته است. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان پس از ملاحظه شأن نزول آیه و روایات وارده، اشاره‌ای به اختصاص آیه به موضوع بغی و قیام علیه حکومت اسلامی ننموده است (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳۲۴/۱۸). نویسندۀ تفسیر کنزالعرفان نیز این آیه را بی‌ارتباط به بغی می‌داند (سیوری: ۳۸۶/۱).

یکی از علمای معاصر با استناد به آیه یادشده به‌عنوان مستند جرم بغی، با اذعان به ارتباط نداشتن مستقیم این آیه با موضوع قیام و شورش علیه حکومت، به عموم و اطلاق و مفهوم اولویت در مفاد آیه تمسک نموده و قیام علیه حکومت اسلامی را هم یکی از مصادیق جنگ و درگیری میان دو طایفه از مسلمانان برشمرده‌اند (منتظری، ۱۳۶۷: ۲۳۶/۱). به اعتقاد یکی از نویسندگان، ارتباط تاریخی میان آیه بغی و مسئله قیام علیه حکومت در اسلام به جنگ‌های داخلی صدر اسلام و حوادث بعد از قتل عثمان بازمی‌گردد. روایات چندی وجود دارد که می‌گویند این آیه برای بیان حکم «فتنه» و جنگ داخلی میان پیروان حضرت محمد (ص) نازل شده است (قرطبی، ۱۹۸۵: ۳۱۹/۱۶). بر اساس یکی از این روایت‌ها - که در منابع فقهی اهل سنت و شیعه نقل شده است - بعد از نزول این آیه، پیامبر اسلام (ص) به عمار یاسر خبر داد که توسط «فته باغیه» کشته خواهد شد. بعد از اینکه عمار یاسر - که از سربازان حضرت علی (ع) بود - در جنگ صفین کشته شد، بر اساس این روایت و فرمایش پیامبر اسلام (ص)، معاویه و طرفدارانش که علیه حکومت مشروع حضرت علی (ع) به‌صورت مسلحانه قیام کرده بودند «فته باغیه» یا گروه تجاوزکار معرفی شدند (همان: ۳۱۷).

صرف‌نظر از چگونگی تحلیل این اخبار و روایات، آنچه در بحث ما اهمیت دارد، این است که آیه مورد بحث - که احتمالاً برای بیان و چگونگی حل و فصل مشاجرات و اختلافات میان مسلمانان نازل شده بود - به‌عنوان اساس و مبنای مباحث فقیهان در موضوع قیام و شورش علیه حاکم اسلامی مورد استفاده قرار گرفته و بعضی گفته‌اند دلیلی که باعث شد خداوند اصحاب پیامبر را به جنگ و درگیری وادارد، این بود که مقررات راجع به شورش و طغیان را به آن‌ها بیاموزد (همان: ۳۸۵).

برای برخی از علمای اهل سنت که درصدد اثبات درستی عملکرد و رفتار تمام اصحاب و پیروان حضرت رسول (ص)؛ از جمله افرادی که با حضرت علی (ع) وارد جنگ شدند؛ مانند، طلحه و زبیر و... بودند؛ استناد به این آیه و مؤمن و مسلمان دانستن طرفین درگیری و شیوه و روش خاص حل درگیری و اینکه هر کدام از طرفین درگیر به رأی و اجتهاد خویش عمل کرده و ما نباید هیچ کدام را ولو در اجتهاد خویش خطا کرده باشند، سرزنش کنیم، بسیار اهمیت پیدا کرد. ابن رشد از علمای اهل سنت در این خصوص می‌گوید: «علی (ع) حق بود و باید در قیامت

دو برابر اجر و مزد داده شود و شورشیان خطاکار بودند و؛ بنابراین یک اجر داده می‌شوند؛ بنابراین علی (ع) در گروه حق است و مخالفینش هم قابل سرزنش نیستند» (Ebou el fadl, 2001: 44).

نتیجه اینکه هرچند از دیدگاه صاحب‌نظران ارتباط کمی میان مفاد آیه و بحث قیام علیه حکومت اسلامی و براندازی حاکم مسلمان وجود دارد، ولی تلقی تاریخی از این آیه، به رسمیت شناختن مجرم سیاسی، امکان مقابله با حکومت اسلامی ولو با اجتهاد غلط و وجود رژیم خاص مواجهه و پاسخ به بغی و شورش علیه حکومت بوده است.

با توجه به بحث‌هایی که درباره دلالت آیه بغی بر موضوع بحث ما وجود دارد، اصلی‌ترین منبع درباره مقررات حاکم بر بحث بغی در اسلام، نحوه تعامل حضرت علی (ع) با مخالفان سیاسی خویش و مسلمانانی است که علم مخالفت با حکومت مشروع و قانونی او را بلند کردند. از امام باقر (ع) نقل شده که: جنگ حضرت علی (ع) با اهل قبله (مسلمانان باغی) برکت بود؛ زیرا چنانچه حضرت این کار را انجام نمی‌داد، بعد از او کسی نمی‌دانست باید با آن‌ها به چه نحو رفتار کند.^۱ در حدیث دیگری نقل شده است که: علی (ع) به هیچ‌کدام از افرادی که با آن‌ها جنگید، نسبت شرک یا نفاق نداد؛ بلکه فرمود: ایشان برادران ما بودند که بر ما شورش کردند.^۲ هم‌چنین در پاسخ به سؤالی درباره خوارج، حضرت می‌فرمایند: آن‌ها قومی بودند که گرفتار فتنه شدند و فتنه آن‌ها را کر و کور کرد و بر ما شورش کردند و ما هم با آن‌ها جنگ کردیم و از انتساب کفر و نفاق بر خوارج خودداری کردند (ابن قدامه، ۱۹۹۶: ۷۰/۲).

البته در منابع روایی شیعه، احادیثی در تعارض با احادیث یادشده نقل شده و به کسانی که با حضرت علی (ع) جنگ کرده‌اند، نسبت کفر داده شده است و بعضی منابع شیعه تمایل دارند احادیث دال بر مسلمان دانستن بغات را حمل بر تقیه و مصلحت کنند (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۸۳/۱۵؛ شیرازی، ۱۴۰۹: ۱۳۵/۴۸). این روایات با طرح این موضوع که رفتار مسالمت‌آمیز حضرت علی (ع) با مخالفان سیاسی خویش نوعی سیاست و مصلحت‌اندیشی برای آینده پیروان حضرت بوده است، معتقدند در زمان ظهور حضرت ولی‌عصر (عج) ایشان می‌تواند برخلاف سیره حضرت علی (ع) عمل کند.^(۱) دیدگاه دیگری با استناد به آیه محاربه، اقدام‌کنندگان به شورش علیه حکومت اسلامی را از مصداق‌های اصلی مورد نظر آن آیه دانسته است (مؤمن قمی، ۱۳۸۲: ۳) که در بررسی

۱. عن ابی بکر الحضرمی قال: سمعت ابا عبد الله (ع) یقول: سیره علی (ع) فی اهل البصره کانت خیراً لشیعته ممّا طلعت علیه الشمس انه علم انّ للقوم دولة فلو سباهم لسیبت شیعته، قلت: فاخبرنی عن القائم (ع) یرسیرت؟ قال: لا، انّ علیاً (ع) سار فیهم بالمنّ لما علم من دولتهم و انّ القائم یرسیر فیهم بخلاف تلک السیره لانه لا دولة لهم. (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۸۳/۱۵).

آیه محاربه، به این دیدگاه هم به اجمال اشاره شد. با این مقدمه و با توجه ادبیات موجود به صورت مختصر به بیان معنای بغی و شرایط تحقق آن اشاره می‌شود.

۱/۱- تعریف بغی: بغی از نظر لغوی، کلمه‌ای عربی است که به معنای ظلم و تعدی آمده و جمع آن «بغات» است (ابن منظور، ۱۹۹۵، ماده بغی). از نظر اصطلاحی در متون اسلامی به عنوان اقدام مسلحانه علیه حکومت مستقر اسلامی استعمال شده و دانشمندان اسلامی تعاریف متفاوتی از آن ارائه داده‌اند^۱ که با مقارنه و تطبیق تعاریف مختلف که اختلافات آن‌ها ناشی از شروطی است که نزد فقیهان در تعریف بغی مؤثر است، می‌توانیم مواردی را به عنوان ارکان اصلی و مورد اتفاق علماء مسلمان (شیعه و اهل سنت) به شرح آتی ذکر نماییم.

۱/۲- شرایط تحقق بغی

۱.۱.۲ قیام علیه حکومت اسلامی (خروج): یکی از شرایطی که در تحقق بغی اهمیت اساسی دارد، خروج است. خروج بر حاکم اسلامی یا حکومت اسلامی در حقیقت رفتار مثبت مادی است که با جمع شدن سایر شرایط، جرم بغی را شکل می‌دهد. از مجموع کلمات فقیهان و ملاحظه رفتار حضرت علی (ع) با باغیان که نمونه‌های عملی این جرم در تاریخ اسلام است، استفاده می‌شود، حاکم اسلامی به صرف مخالفت سیاسی عده‌ای و یا اطاعت نکردن از او بر اساس شبهاتی که برای آن‌ها پیش آمده، حق کشتن و یا سرکوب مخالفان را ندارد. به عبارت دیگر، با ملاحظه آموزه‌های دینی و رفتار خلفای صدر اسلام و خاصه روش سیاسی حضرت علی (ع) می‌توان گفت: از دیدگاه ایشان میان نیروی مخالف با نیروی برانداز، تفاوت وجود دارد. همان گونه که در بیان مفهوم بغی اشاره کردیم، بیشتر صاحب نظران در تحقق بغی، به مقابله با حاکم یا حکومت اسلامی با تکیه به زور و قوه و مقنعه اشاره کرده‌اند (عوده، ۱۹۹۴: ۶۸۷/۲). هر چند مقصود از خروج، حرکت فیزیکی و جمع شدن در مکان خاصی نیست. خروج بر حکومت اسلامی زمانی محقق می‌شود که سازمان یا جمعیتی که قصد عزل حاکم یا براندازی حکومت را دارد، بالفعل درصدد تحقق قصد خویش باشد و عملیات اجرایی براندازی را شروع کرده باشد؛ بنابراین

۱. «کسی که بر یکی از ائمه معصومین علیهم السلام خروج کند به صورت فردی یا گروهی باغی است». (شهید اول: ۴۰۷/۲)؛ «کسی که با امام عادل بجنگد و بر او تعدی کند و از اطاعت او سرباز زند». (علم الهدی، ۱۴۱۵: ۴۶۷)؛ «کسی که بر امام عادل خروج کند». (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۵۲۲)؛ «بغی امتناع از طاعت کسی است که امامت او ثابت شده، در غیر از معصیت، یا قهر و غلبه ولو با تأویل». (زحیلی، ۲۰۰۰: ۴۵۱)؛ «در عرف متشرعه خروج از اطاعت امام عادل است». (نجفی، ۱۹۸۱: ۲۲۲/۲۱)؛ «بغات در اصطلاح شرع و متشرعه کسانی هستند که بر دولت اسلامی که به صورت صحیح به وجود آمده است قیام کنند و فرقی نمی‌کند که رهبر دولت پیامبر یا امام یا نائب خاص یا نائب عام آن‌ها یعنی فقیه جامع الشرایط باشد». (شیرازی، ۱۹۸۸: ۱۳۳/۴۸)؛ «باغیان گروهی هستند که در اثر اعتقاد نادرست به تأویلی فاسد که آن را دلیل شرعی انگاشته‌اند بر امام یا نائب او خروج می‌کنند و دارای قدرت و شوکتی هستند. (فیض کاشانی، ۱۳۶۴: ۲۳۰)؛ نویسنده کتاب التشریع الجنائی بعد از نقل تعریف‌های مختلف مذاهب اهل سنت در مقام ارائه تعریفی مشترک می‌گوید «بغی خروج بر امام با قهر و غلبه است». (عوده، ۱۹۹۴: ۶۷۴/۲).

مخالفان حکومت اسلامی، حق تجمع و راه‌پیمایی و مطرح کردن خواسته‌های خود را دارند و تا زمانی که عملیات آن‌ها در این حد باشد و به‌صورت علنی و عملی دست به اقدام خشونت‌آمیز و غیرقانونی برای ساقط کردن حکومت نزده‌اند، امام حق جنگیدن با آن‌ها و یا کشتن آن‌ها را ندارد. این سنت و روشی است که حضرت علی (ع) در مقابله با اصحاب جمل و خوارج - که حضرت کاملاً از اهداف و نیت آنان اطلاع داشت - عملی کرد (همان: ۱۰۵/۲).

۲.۱.۲ وجود تأویل یا شبهه: وجود تأویل یا شبهه، موضوعی است که از دیدگاه فقه اسلامی، بغی را به‌عنوان جرم سیاسی مطرح کرده و آن را از جرائم عادی؛ مانند قتل و غارت و محاربه و قطع طریق متمایز می‌کند. مقصود از تأویل این است که افرادی که علیه حکومت اسلامی دست به اقدام زده‌اند، برای عمل خویش دلایل و توجیهاتی ذکر می‌کنند. به عبارت دیگر، برخلاف جرائم عادی که انگیزه مادی و سودجویانه دلیل ارتکاب آن‌هاست، افرادی که علیه حکومت یا حاکم مسلمان دست به قیام زده‌اند، دلایل و توجیهاتی از قبیل اینکه انتخاب خلیفه یا حاکم به‌طور درست نبوده، یا وظایف حکومتی خود را انجام نداده و یا دچار انحراف و ظلم شده و... مبنای قیام و حرکت آن‌هاست (ابوزهرة، ۱۳۹۶: ۱۷۳).

این ادعاها و تأویلات و دلایلی که باغیان ارائه می‌کنند، لزوماً درست و مطابق با واقع نیست. کما این که بعد از واقعه به قتل رسیدن عثمان افرادی که علیه حضرت علی (ع) خروج کردند، ادعا می‌کردند که ایشان قاتلان عثمان را می‌شناسد و در مجازات آن‌ها کوتاهی می‌کند و به این دلیل و توجیه، جنگ جمل را سازمان دادند و یا معاویه (طایفه بنی‌امیه) به خون‌خواهی عثمان قیام کرد و جنگ صفین را سبب شد و خوارج متعصب به بهانه پذیرش حکمیت و فاسق شدن علی (ع) در سرانجام جنگ صفین، راه خروج و مخالفت در پیش گرفتند و جنگ نهروان را دامن زدند.

بنابراین از دیدگاه فقهی، باغی کسی است که دارای دلیل و توجیهی است که به نظر خودش قیام و مقاومت در مقابل حکومت اسلامی و کارگزاران آن را برایش جایز می‌کند؛ از این‌رو، کسانی که برای سرقت و غارت اموال مردم خروج کرده‌اند، دارای تأویل و توجیهی نیستند و یا گروهی که دارای توجیه و تأویل هستند؛ ولی اقدام به تارشگری و ریختن خون مردم بی‌گناه می‌کنند، به‌عنوان قطاع‌الطریق و محارب مطرح هستند و جرم آن‌ها واجد وصف بغی و جرم سیاسی نیست؛ اما گروهی که بر امام یا بر حاکم اسلامی خروج کرده و خون و مال مسلمانان را مباح نمی‌دانند و هدف خویش را خلع حاکم یا سرنگونی حکومت اسلامی قرار داده‌اند، به‌عنوان باغی شناخته می‌شوند و از محارب‌ان و قطاع‌الطریق تمیز داده می‌شوند (ابوزهرة، ۱۳۹۶: ۱۷۱).

۳.۱.۲ وجود سازمان و تشکیلات: جرم بغی، یک جرم سازمانی و گروهی است و علی‌الاصول فرایند قیام علیه حکومت با کار گروهی و تشکیلاتی امکان‌پذیر است. این نکته در کلمات دانشمندان اسلامی درباره تحقق جرم بغی به‌دقت مورد توجه قرار گرفته و وجود «منعه»، «شوکت» و «کثرت» در بغات لازم دانسته شده است. به عبارت دیگر از دیدگاه فقهی، جرم بغی یک جرم فردی نیست و اگر یک فرد ولو با تأویل و شبهه علیه حکومت اسلامی قیام کند، او را باغی و مجرم سیاسی نمی‌دانند؛ بلکه اگر خروج به صورت گروهی و حزبی و جمعیت کثیر بود، این جمع و گروه را باغی می‌نامند.

در لزوم وجود کثرت و شوکت برای تحقق جرم بغی، بعضی اندیشمندان اسلامی راه افراط پیموده‌اند و گفته‌اند: اگر افرادی که علیه حاکم اسلامی قیام کرده‌اند، دارای قدرت و شوکت و کثرت نیستند، از عنوان بغی خارج شده و در زمره محارب قرار می‌گیرند؛ ولی این دیدگاه مورد قبول نیست؛ زیرا اولاً بعضی از فقیهان تفاوتی میان قیام یک نفر یا یک گروه نگذاشته‌اند کما اینکه، شهید اول در لمعه می‌فرماید: «کسی که بر ائمه معصوم خروج کند، باغی است؛ چه یک نفر باشد؛ مانند ابن ملجم یا یک گروه؛ مانند خوارج» (شهید اول، بی تا: ۴۰۷/۲).

ثانیاً آنچه ملاک تمایز میان محارب و باغی است، وجود تأویل و دلیلی برای خروج و ماهیت عمل محارب و باغی است و عمل ابن ملجم در کشتن حضرت علی (ع) اگر مورد ایراد و اشکال از جهت صدق عنوان بغی باشد، بدین سبب است که یک عمل تارشگری محسوب می‌شود؛ نه قیام علیه حکومت اسلامی.^۲ نتیجه اینکه می‌توان گفت تأکید فقیهان بر لزوم وجود فئه یا کثرت در بغات، از باب غالب و تطبیق با موارد حادث شده در صدر اسلام بوده و با توجه به صدق فئه و طائفه به دو نفر و بیشتر و با توجه به ارفاق آمیز بودن مقررات راجع به جرم سیاسی و بغی در اسلام، فرد یا افراد اندکی هم که با تأویل و توجیه و اهداف سیاسی علیه حاکم یا حکومت اسلامی قیام می‌کنند، باغی محسوب شده و از ارفاقات و امتیازات مجرم سیاسی در اسلام بهره‌مند می‌شوند.

۴.۱.۲ مسلمان بودن باغیان: یکی دیگر از موضوعات مطروحه در جرم بغی، مسلمان بودن باغیان است. اصولاً جرم بغی در نزاع‌های داخلی میان مسلمانان مصداق پیدا می‌کند و با ارتکاب

۱. رأی قوی در مذهب احمد بن حنبل این است که کسی که تأویل و توجیه برای قیام داشته؛ ولی کثرت و شوکت ندارد محارب است (عوده، پیشین: ۶۸۱/۲؛ همچنین مرحوم علامه حلی از شیخ طوسی در میسوط (۲۶۴/۷ و ۲۶۵) و ابن ادریس در سرائر (۱۵/۲) نقل می‌کند که اگر خروج کنندگان تعداد کمی باشند، اهل بغی نبوده؛ بلکه قطاع الطريق هستند و مرحوم علامه می‌گوید من این قول را قبول ندارم. (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۲۹/۲).

۲. با توجه به دستور حضرت علی به فرزندان در خصوص رفتار با ابن ملجم مبنی بر این که اگر زنده ماندم خودم ولی دم هستم؛ ولی اگر کشته شدم با یک ضربه قصاص کنید، این تلقی ایجاد شده که از نظر ایشان عمل ابن ملجم صرفاً یک جنایت مستوجب قصاص است نه جرم بغی.

بغی، کسانی که علیه حکومت اسلامی و یا حاکم مسلمان شوریده‌اند، از دین خارج نمی‌شوند.^۱ مسلمان بودن باغیان - که مورد تأکید و وفاق اهل سنت است - در قرون میانه اسلام از طرف بعضی از علمای شیعه مورد تردید قرار گرفته و معتقد شدند، کسانی که در مقابل امام (معصوم) قیام می‌کنند ولو در ظاهر مسلمان هستند، درواقع از اسلام خارج شده‌اند (طوسی: ۲۶۴/۷). در نظریات فقهی متأخرین شیعه و معاصرین که بغی به قیام علیه حاکم عادل تعریف شده، در مسلمان بودن باغیان شبهه و تردید نشده است (Ebou El fadl, 2001: 298).

ج: پاسخ کیفری به جرائم علیه امنیت

الف - کیفر محاربه

همان‌گونه که اشاره شد، یکی از شدیدترین مجازات‌های اسلامی نسبت به افرادی است که امنیت و آسایش شهروندان را سلب نموده و برای پیشبرد مقاصد خویش نسبت به تهدید و ارباب و یا قتل بی‌گناهان اقدام می‌کنند. با توجه به شأن نزول آیه شریفه ۳۳ سوره مائده که طبق قول مشهور مفسران در مورد کسانی است که به‌صورت غافلگیرانه نسبت به قتل افراد بی‌گناه - که نگهبانان شترهای زکات بودند - اقدام نمودند، (طباطبایی: ۳۳۱/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۱: ۳۱/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ۳۵۸/۴) می‌توان گفت ایجاد رعب و وحشت و قتل و غارت و یا ایجاد راه‌بندان و تهدید و قتل رهگذران به این دلیل که اقدامی علیه امنیت و آسایش جامعه اسلامی است، در حقوق اسلامی با واکنش بسیار شدید که همانا قتل، به صلیب کشیدن، قطع دست راست و پای چپ یا تبعید باشد مواجه است. درباره چگونگی مجازات و این که آیا نوع کیفر و پاسخ با توجه به عملیات و اقدامی است که از طرف مرتکب انجام شده است (ترتیب) یا صرف نظر از فعل ارتكابی از سوی محاربان، در اختیار حاکم است (تخیر)، در میان فقیهان اسلام اختلاف نظر وجود دارد؛ ولی قولی که با اقبال بیشتری مواجه است، اختیار حاکم در انتخاب مجازات‌های چهارگانه به‌صورت کلی است (نجفی، ۱۹۸۱: ۵۷۳/۴۱). با توجه به نظر فقهی امام خمینی (ره) در کتاب تحریرالوسیله، (موسوی خمینی: ۴۹۳/۲) قانون‌گذار ایران نیز در مقررات مختلف بعد از انقلاب اسلامی و؛ از جمله قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، پس از ذکر مجازات‌های چهارگانه در ماده ۲۸۲، در ماده ۲۸۳ قانون یادشده تصریح نموده است که «انتخاب هر یک از این امور چهارگانه یادشده در ماده ۲۸۲ به اختیار قاضی است». در میان

۱. از حضرت علی (ع) در مورد اهل نهروان (خوارج) سؤال کردند آیا آن‌ها کافرند؟ فرمودند از کفر فرار کردند. سؤال شد آیا منافق‌اند؟ فرمودند منافقین ذکر خداوند نمی‌گویند. مگر خیلی قلیل؛ سؤال شد پس آن‌ها چه هستند؟ فرمودند آن‌ها قومی هستند که گرفتار فتنه شده و کر و کور شده‌اند. بر ما شوریدند و با ما جنگیدند، ما نیز با آن‌ها جنگیدیم (ابن قدامه، ۲۰۰۱: ۷۰/۲).

فقیهان اهل سنت هر چند هر دو قول تخییر و ترتیب طرفدارانی دارد؛ ولی به نظر می‌رسد قول ترتیب قائلین بیشتری دارد (عوده، ۱۹۹۴: ۶۴۷/۲).

ب- کیفر خیانت و جاسوسی

با توجه به این که رفتارهای مجرمانه مستلزم حد در شریعت اسلامی و در نظریات فقهی به صورت مشروح و مبسوط مورد بحث قرار گرفته‌اند، به نظر می‌رسد که در جمع مجازات‌های حدی، مجازات مقرر شرعی برای جرم جاسوسی وجود ندارد. در عین حال جرم جاسوسی بدون پاسخ نیست و اهمیت این جرم از جهت خطری که برای امنیت جامعه اسلامی و حکومت اسلامی ایجاد می‌کند، مقتضی تعیین مجازات مناسب برای این جرم است. از مجموع روایات و حکایات به جای مانده در تاریخ اسلام و سیره پیامبر اسلام (ص) و برخی حاکمان اسلامی می‌توان استفاده کرد که جرم جاسوسی از نظر اخلاقی با سرزنش شدیدی همراه بوده است و با توجه به شخصیت مرتکب و اوضاع و احوال ارتکاب جرم، مجازات‌های تعزیری نسبتاً شدیدی - که نوع و میزان آن را حاکم اسلامی تعیین می‌نموده است - در پی داشته است. ماجرای جاسوسی «حاطب ابن ابی بلتعہ» که در بسیاری از تفسیرهای قرآن به عنوان شأن نزول آیه اول یا آیات اول سوره ممتحنه نقل شده است، می‌تواند نمونه‌ای از قبح شدید اخلاقی ارسال اطلاعات مسلمانان به بیگانگان باشد؛ ولو این که مرتکب سوءنیت خاصی برای وارد کردن ضرر شدید به اسلام یا مسلمانان نداشته باشد. ماجرا از این قرار است که «حاطب» - که از اصحاب پیامبر (ص) و از جنگجویان نبرد بدر بود - در زمانی که پیامبر اسلام قصد فتح مکه را داشت، به دلیل روابط و تعلقاتی که با اهالی مکه داشت و به قصد هوشیار نمودن آنان نسبت به طرح و نقشه پیامبر، اخبار و اطلاعاتی را به صورت مخفیانه و توسط فردی برای اهل مکه ارسال نمود که به دلیل آگاهی پیامبر و افشای خیانت حاطب، وی را مورد بازخواست و سرزنش قرارداد (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹: ۴۰۵؛ تفسیر المیزان، ۱۴۷/۱۹؛ تفسیر نمونه، ۱۴۷/۱۹). در این حکایت و آیه شریفه‌ای که در این رابطه نازل شده است، به کیفر و مجازات جاسوسی اشاره‌ای نشده است و زمانی که یکی از اصحاب به پیامبر (ص) اشاره می‌کند که به دلیل خیانت حاطب گردن او را بزنند، پیامبر اسلام (ص) با طرح این موضوع که حاطب از اصحاب بدر بوده و اصحاب بدر نزد خداوند احترام زیادی دارند، از قتل حاطب نهی می‌کند (همان). این نهی به گونه‌های متفاوتی تفسیر گردیده است. برخی از افرادی که مجازات و کیفر جاسوسی را قتل می‌دانند؛ ولو مرتکب آن مسلمان باشد، به مفاد همین حکایت استناد نموده و می‌گویند پیامبر اسلام (ص) نفرومودند که مجازات عمل حاطب قتل نیست؛ بلکه ایشان را به دلیل این که از اصحاب بدر هستند، مستحق تخفیف مجازات دانستند (قرطبی، ۱۹۸۵: ۵۳/۱۸). گروهی دیگر که معتقدند جاسوسی از نظر شریعت

اسلامی کیفر قتل ندارد، با استناد به همین حدیث می‌گویند: اگر کیفر مقدر و معینی (حدی) در شریعت اسلامی وجود داشت، اصحاب بدر بودن نمی‌توانست مانع اجرای مجازات مقدر شرعی باشد و از رفتار پیامبر اسلام (ص) هم استفاده نمی‌شود که از مجازات مقدر شرعی به این سبب گذشت نموده‌اند (العینی: ۲۵۷/۱۴).

صرف‌نظر از نحوه استدلال به این حدیث و با عنایت به این‌که روایات و حکایات دیگری هم که در رابطه با اجرای مجازات مرگ نسبت به مرتکب جاسوسی وجود دارد، به حدی نبوده است که این جرم را در ردیف حدود شرعی که دارای مجازات معین و مقدر شرعی هستند، قرار دهد (ساریخانی، ۱۶۹) و با توجه به این‌که در مواردی مجازات قتل نسبت به جاسوس اعمال و در مواردی مجازات‌های دیگری اجرا و در مواردی مورد عفو قرار گرفته‌اند، می‌توان گفت مجازات جاسوسی در اسلام در زمره کیفرهای تعزیری است که نوع و کیفیت آن توسط حاکم تعیین می‌گردد. در حقوق کیفری ایران بعد از انقلاب اسلامی که سعی در تطبیق مجازات‌ها با موازین شرعی شده است، برای جرم جاسوسی مجازات حدی در نظر گرفته نشده و کیفرهای تعزیری با توجه به نوع رفتار مجرمانه جاسوسان تعیین گردیده است. در طرحی که به‌عنوان اصلاح برخی مواد قانون مجازات اسلامی و برای تشدید کیفر جاسوسی در سال ۱۳۸۵ تقدیم مجلس شورای اسلامی شده است، برای برخی موارد جاسوسی مجازات اعدام پیش‌بینی شده بود که البته منتسب به شرع نبود. درمجموع می‌توان گفت قانون‌گذار ایران تاکنون مجازات شرعی خاصی برای جاسوسی مقرر نکرده و با توجه به شرایط و اوضاع‌و‌احوال، در مقام تعیین مجازات تعزیری مناسب بوده است. هرچند با توجه به جرم‌انگاری جدید با عنوان مفسد فی‌الارض در ماده ۲۸۶ قانون مجازات سال ۱۳۹۲ و ذکر جرائم علیه امنیت داخلی یا خارجی کشور به‌عنوان یکی از مصداق‌های مفسد فی‌الارض مسیر جدیدی برای اجرای مجازات اعدام برای جاسوسی به‌عنوان یکی از مصادیق جرائم علیه امنیت داخلی یا خارجی کشور گشوده شده است.

ج- کیفر بغی

آ- ماهیت مجازات

با توجه به اینکه از نظر شریعت اسلامی جرائم و مجازات‌ها به حدود، قصاص، دیات و تعزیرات تقسیم می‌شوند؛ سؤال این است که بغی در اسلام در کدام گروه از جرائم شرعی قرار می‌گیرد؟ صرف‌نظر از بحث قصاص و دیات که به دلیل ماهیت حق‌الناسی ارتباطی به بحث بغی ندارند، امر منحصر به حدود و تعزیرات می‌شود. آیا بغی عملی است که مستوجب مجازات حدی است و یا عملی است که مستوجب تعزیر است و یا ماهیت خاصی دارد که آن را از زمره حدود و تعزیرات خارج می‌سازد؟

هرچند درباره تعداد حدود میان فقیهان اسلام (اعم از شیعه و سنی) اختلاف نظر وجود دارد، این اختلاف درباره موضوع بغی به شکل ملموس‌تری مشاهده می‌گردد. علمای شیعه در تألیفات خویش، اصولاً بحث بغی را در کتاب حدود مطرح نمی‌کنند و در زیر کتاب جهاد و به‌عنوان ملحقات باب جهاد مورد بحث قرار می‌دهند (حلی، ۱۴۱۳: ۲۹؛ شهید اول، ۴۰۷/۲؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۲۱/۳۲۴). مرحوم محقق در شرایع الاسلام با تعریف حد به اینکه: «هر آنچه که مجازات تعیین شده‌ای دارد، حد و غیر آن تعزیر نامیده می‌شود». (محقق حلی، ۱۹۸۳: ۱۴۷/۴) می‌افزاید: اسباب حدود شش چیز است: زنا و توابع آن، قذف، شرب خمر، سرقت و قطع‌الطریق و تعزیرات را هم عبارت می‌داند از: بغی، ارتداد، اتیان البهیمه و ارتکاب هر فعل حرام دیگر (همان).

بعضی از شارحان کتاب شرایع الاسلام بدون ذکر هیچ‌گونه دلیل و مستند خاصی، به نظر نویسندگان اعتراض نموده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۹: ۱۴۷/۱۴؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۲۵۶/۴۱؛ تبریزی، ۱۴۱۷: ۱۰). دقت در کلام شهید ثانی نشان می‌دهد ظاهراً میان واژه محاربه و بغی خلط شده است؛ زیرا ایشان در مقام ایراد بر شرایع الاسلام می‌گویند: «جعل عقوبه الباغی - و هو المحارب و من فی معناه - تعزیراً غیر معهود» (محقق حلی، ۱۹۸۳: ۱۴۷/۴). به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد شهید ثانی تصور کرده است که صاحب شرایع، مجازات محارب را جزء تعزیرات می‌داند و از این رو، به ایشان اعتراض می‌کند که این دسته‌بندی در میان فقیهان غیر معروف و ناشناخته است (آقابابایی، ۱۳۸۷: ۳۶۲). در حالی که صاحب شرایع در بیان اقسام حدود، قطع‌الطریق را در زمره حدود ذکر کرده است و با توجه به مباحث گذشته اختصاص بحث محاربه به قطع‌الطریق در میان شیعه و اهل سنت شایع بوده است. با این توضیح می‌توان گفت: مقصود صاحب شرایع از بغی که به‌عنوان تعزیر قرار داده شده و کیفیت و میزان مجازات آن به دست حاکم (امام) است، قیام و شورش علیه حاکم مسلمان یا حکومت اسلامی است و «بغی» به این معنا در کلمات فقیهان شیعه در زمره حدود ذکر نشده و دارای مجازات مقدّر شرعی نبوده؛ بلکه حاکم اسلامی به تناسب شرایط و اوضاع و احوال، کیفیت مقابله با شورشیان را تعیین می‌کند. در میان اهل سنت هم غالب عالمان و نویسندگان، بحث بغی را جدا از بحث حدود و تحت عناوین «باب الخوارج» یا «باب قتال البغاه» ذکر کرده‌اند (تمرتاشی، ۲۰۰۰: ۴۸۶/۵؛ ابوحسان، ۱۹۸۷: ۲۲۹).

با توجه به دیدگاه‌های فقهی مورد اشاره و با توجه به مباحثی که در بررسی نظریات فقهی اهل سنت و شیعه و تحولات نظریات راجع به بغی مطرح کردیم، می‌توان گفت: تمایلی که در قرون اولیه اسلام و با توجه به انگیزه‌های سیاسی و مذهبی از طرف بنیان‌گذاران فقه اهل سنت تعقیب می‌شد و می‌توان شافعیه و حنبله را پیش قراول آن دانست، تأکید بر قابل سرزنش

نبودن عمل باغیان و ذکر نکردن آن در زمره جرائم قابل مجازات است. از دیدگاه ایشان، مبارزه با باغیان و جنگ با آنها نه به عنوان اجرای حد شرعی؛ بلکه برای بازگرداندن آرامش و ثبات به جامعه است و باغیان به دلیل اینکه دارای شبهه و تأویل هستند، خطا کار نیستند. در مقابل، فقیهان شیعه هر چند رفتار ملایم و ضوابط خاص مقابله با باغیان را می پذیرند؛ اما این را که باغیان مرتکب جرم نشده و صرفاً در اجتهاد خویش خطا کرده اند، قبول ندارند و قیام علیه حکومت امام عادل را یک جرم و گناه می دانند؛ ولو با تأویل و شبهه باشد (طوسی، ۱۳۶۲/۷). با این توضیح به نظر می رسد دیدگاه فقهی مرحوم صاحب شرایع که کیفر بغی را از «تعزیرات» قرار داده است، با آموزه های دینی؛ از جمله نصوص شرعی مورد استناد و سیره عملی حضرت علی (ع) سازگاری بیشتری دارد. جالب است بدانیم که عالمانی هم که کیفر بغی را حد دانسته اند، در مواردی که باغیان قبل از شروع به جنگ دستگیر می شوند و حکومت اسلامی در راستای پیشگیری از خطر قریب الوقوع آنها را دستگیر می کند، قائل به مجازات حدی قتل و اعدام نشده و گفته اند امام یا حاکم حق «تعزیر» آنها را دارد و تعزیر هم به دست حاکم است و باید مادون قتل باشد (عوده، ۱۹۹۴: ۶۸۹/۲).

۲- کیفیت مجازات

با پذیرش این موضوع که واکنش و پاسخ به مخالفان سیاسی - که به صورت مسلحانه و علنی علیه حکومت اسلامی قیام کرده اند - پاسخ مقرر و معین شرعی (حد) نیست؛ بلکه حکومت اسلامی در دفاع از امنیت داخلی خویش و با توجه به مراتب دفاع و ضرورت آن باید با مخالفان سیاسی برخورد نماید، طبعاً نوع خاصی از پاسخ به عنوان «کیفر بغی در اسلام» قابل طرح نخواهد بود؛ بنابراین آنچه به عنوان واکنش حضرت علی (ع) در مقابل فتنه خوارج و یا اصحاب جمل ذکر می شود، به عنوان یک اصل راهنما برای بیان سیاست کیفری اسلام در مواجهه با خشونت سیاسی است،^۱ کما اینکه پاسخ حضرت هم نسبت به طرح های براندازی و اقدامات مخالفان حکومت خود یکسان نبوده است.

تفاوت پاسخ امام به فتنه اصحاب جمل و خوارج با واکنش به جنگ صفین، این سیاست را برای ما به صورت عملی و ملموس توضیح می دهد. در جنگ جمل و نهروان به دلیل از هم پاشیدن سازمان و تشکیلات باغیان، امام دستور دادند که فراریان تعقیب نشوند و با مجروحان و اسیران رفتاری؛ مانند سایر شهروندان مسلمان داشت؛ اما در نبرد صفین به دلیل وجود «فته» یا

۱. برای مطالعه بیشتر ر. ک. حسین آقابابایی، پاسخ به تروریسم و خشونت سیاسی در سیاست کیفری اسلام، مقالات و بررسی ها، شماره ۸۵، پاییز ۱۳۸۶، صص ۲۰-۱.

سازمان و تشکیلات هدایت‌کننده مخالفان، دستور ادامه نبرد و از بین بردن سازمان و فرمانده باغیان؛ یعنی معاویه را صادر کرد و به دلیل اجرانشدن فرمان حضرت و اجبار به پذیرش حکمیت، فتنه معاویه دفع نشد؛ حکومت اسلامی تضمین نگردید و خلافت اسلامی به سلطنت و حکومت اموی تبدیل شد.

با این توضیح می‌توان گفت: مستفاد از کلمات فقیهان این است که مجازات بغی، اعدام یا قتل باغیان نیست و اگر سخن از کشتن بغات است، مقصود کسانی است که با حکومت اسلامی به صورت مسلحانه وارد جنگ شده‌اند و حکومت با آن‌ها مقابله کرده تا جمعیت و سازمان (فته) آن‌ها متفرق شود (موسوعه، ۱۹۸۶: ۱۴۰/۸). با این نگاه می‌توان گفت برخلاف محاربه که دارای مجازات مقدر شرعی است، واکنش در قبال گروه‌های باغی با توجه به ماهیت متفاوت درگیری، بیشتر جنبه اقلانعی و تدافعی داشته و استفاده از قوه قهریه برای تضمین امنیت و استقرار نظم موجود بوده و با تأمین این هدف، اقدام بیشتری موجه نیست.

نتیجه‌گیری

امنیت در معنای عام، بستر رشد و تعالی بشر است و بهره‌مندی از هرگونه حق یا منفعت منوط به وجود امنیت است. در محیط یا جامعه ناامن، استعداد و توانایی انسان امکان تبلور و شکوفایی ندارد. ایجاد، نهادینه‌سازی و تضمین امنیت در همه وجوه و؛ از جمله امنیت اجتماعی، در آموزه‌ها و تعالیم همه ادیان الهی در درجه اول اهمیت است و با توجه به آیات مختلف قرآن کریم می‌توان گفت از منظر قرآن، امنیت دارای منشأ الهی، از نعمت‌های ارزشمند الهی، مقدمه هرگونه پیشرفت و آبادانی، از ویژگی‌های جامعه سالم، هم‌پایه حیات و زندگی و جزء درخواست‌های انبیاء و از وعده‌های خداوند به انسان است.

امنیت اجتماعی در زیرگروه امنیت ملی قرار داشته و بیانگر ارتباط تنگاتنگ میان امنیت، دولت و جامعه است. از منظر قرآن، امنیت اجتماعی به معنای ایمن‌بودن جان و مال و سایر شئون هویت‌ساز جامعه، ارزش و هنجار بسیار بااهمیتی تلقی گردیده که نقض این ارزش با عنوان جنگ با خدا و رسول (محاربه) توصیف شده و با پاسخ‌های کیفری سنگین و شدیدی همراه است. این که در قرآن کریم به گواهی دیدگاه‌های بیشتر مفسران و فقیهان فرقه‌های اسلامی انحصاراً راهزنان و تارشگران و به تعبیر عام کسانی که امنیت عمومی جامعه و شهروندان را با توسل به زور و تهدید و ارباب بر هم می‌زنند، عنوان محارب و فسادکننده در زمین گذاشته شده و مجازات‌های حدی و بی‌سابقه‌ای پیش‌بینی شده است، بیش از هر چیز، حاکی از اهمیت امنیت عمومی به عنوان بستری برای فعالیت و تلاش انسان‌هاست. هم‌چنین، خیانت به کشور و جاسوسی و در اختیار دشمن گذاشتن اسرار و اطلاعات، جلوه دیگری از بر هم زدن امنیت

عمومی جامعه و نقض امنیت ملی است که در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است. در کنار جرم محاربه و جاسوسی - که در قرآن کریم به عنوان اقدام علیه امنیت عمومی با واکنش کیفری همراه شده است - بر اساس برخی برداشت‌ها از آیه ۸ سورة حجرات و یا روایات یا رویه‌های اسلامی دیگر، خشونت سیاسی و توسل به زور برای تغییر رویه‌های حکومتی یا تغییر فرد حاکم نیز به عنوان «بغی» توصیف شده و با سازوکار ویژه‌ای - که به بیشترین میزان مدارا و تحمل حاکم نسبت به مطالبات ناراضیان و شورشیان و دفاع از امنیت و کیان حکومت در موارد لزوم قابل تفسیر است - پاسخ داده می‌شود. از منظر نوع و کیفیت پاسخ کیفری به جرائم مورد اشاره، بررسی‌ها نشان می‌دهد، برخلاف مواردی که به عنوان حد محاربه و افساد فی الارض توصیف‌شده است، مجازات‌های پیش‌بینی‌شده درباره جاسوسی و یا مقابله با باغیان، ویژگی‌های مجازات حدی را نداشته و با توجه به ضوابط مقرر در شرع از نوع تعزیری و در اختیار حاکم است.

منابع

۱. آقابابایی، حسین (۱۳۸۶)؛ پاسخ به تروریسم و خشونت سیاسی در سیاست کیفری اسلام، **مقالات و بررسی‌ها**، شماره ۸۵، پاییز، صص ۲۰-۱.
۲. ابن قدامه، عبدالله ابن احمد، **بی‌تا المغنی**، بیروت دار الکتب العربی.
۳. ابن منظور، محمد ابن مکرم (۱۴۰۵)؛ **لسان العرب**، نشر ادب حوزه.
۴. ابو حسان، محمد (۱۹۸۷)؛ **احکام الجرمه و العقوبه فی الشریعه الاسلامیه**، اردن مکتبه المنار، چاپ اول.
۵. ابو زهره، محمد (۱۳۹۶)؛ **الوحدہ الاسلامیه**، قاهره دارالفکر العربی.
۶. برهانی، محسن (۱۳۹۴)؛ افساد فی الارض: ابهام مفهومی، مفسد عملی (تحلیل حقوقی ماده ۲۸۶ قانون مجازات اسلامی)، **مطالعات حقوق کیفری**، دوره ۲، شماره ۲ و ۳، بهار و تابستان، ۴۴-۱۹.
۷. تبریزی، میرزا جواد (۱۴۱۷)؛ **اسس الحدود و التعزیرات**، قم، چاپ مهر، چاپ اول.
۸. تجری، علی اصغر و انصاری، معصومه (۱۳۹۳)؛ منشأ امنیت اجتماعی از منظر قرآن کریم، **مطالعات تفسیری**، سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز، ۱۵۴-۱۴۱.
۹. تمرتاشی، شمس الدین (۲۰۰۰)؛ **حاشیه ابن عابدین**، عبدالمجید طعمه حلبی، بیروت، دار المعرفه، چاپ اول.
۱۰. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۲)؛ **ترمیمولوژی حقوق**، تهران، کتابخانه گنج دانش، چاپ ششم، ص ۷۱۷.
۱۱. حر عاملی، محمد ابن الحسن (۲۰۰۱)؛ **وسائل الشیعه**، بیروت، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول.
۱۲. خمینی، روح الله (۱۴۲۱)؛ **تحریر الوسیله**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۱۳. زحیلی، وهبه (۱۴۱۸)؛ **الفقه الاسلامی وادلتہ**، دمشق، مطبعه العلمیه، چاپ چهارم.

۱۴. ساریخانی، عادل (۱۳۷۸)؛ *جاسوسی و خیانت به کشور*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۱۵. سرخسی، احمد ابن ابی سهل (۲۰۰۱)؛ *کتاب المبسوط*، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۶. سیوری، مقداد ابن عبدالله، *بی تا کنز العرفان فی فقه القرآن*، بی جا.
۱۷. سیوطی، جلال الدین (۲۰۰۱)؛ *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۸. شهید ثانی، زین الدین ابن علی (۱۴۱۴)؛ *مسالك الافهام*، قم، مؤسسه معارف اسلامی، چاپ اول.
۱۹. العینی، ابو محمد محمود بن احمد، *عمده القاری فی شرح درست البخاری*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۰. طباطبائی، محمدحسین (۱۹۹۷)؛ *تفسیر المیزان*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۲۱. الطبرسی، فضل بن الحسن (۱۴۰۶)؛ *مجمع البیان*، بیروت، چاپ اول: دار المعرفه.
۲۲. طوسی، ابوجعفر محمد ابن الحسن (۱۳۹۳)؛ *المبسوط*، مکتب مرتضویه.
۲۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۴. عوده، عبدالقادر (۱۹۹۴)؛ *التشريع الجنایی الاسلامی*، بیروت، مؤسسه رسالت، چاپ ۱۳.
۲۵. علامه حلی، حسن ابن یوسف (۱۴۱۳)؛ *قواعد الاحکام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. فیض کاشانی، محسن (۱۹۸۲)؛ *تفسیر صافی*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۲۷. قربان نیا، ناصر (۱۳۸۵)؛ اندیشه تحدید حقوق و آزادی‌ها، *مجله فقه و حقوق شماره ۱۰*، ۳۲-۹.
۲۸. قرطبی، محمد ابن احمد الانصاری (۱۹۸۵)؛ *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۲۹. قریب، محمد (۱۳۶۶)؛ *تبیین اللغات لتبیین الآیات یا فرهنگ لغات قرآن*، تهران، انتشارات بنیاد.
۳۰. محقق، محمدباقر (۱۳۶۴)؛ *دائرة الفرائد در فرهنگ قرآن*، تهران، انتشارات بعثت، چاپ اول.
۳۱. محقق حلی (۱۹۶۹)؛ *شرایع الاسلام*، منشورات الاعلمی، نجف، چاپ اول.
۳۲. مجیدی، محمود (۱۳۸۴)؛ *سیاست جنایی تقنینی در جرائم علیه امنیت در حقوق موضوعه ایران و فرانسه*، پایان نامه دکتری، دانشگاه شهید مطهری.
۳۳. مروارید، علی اصغر (۱۴۱۰)؛ *سلسله الینابیع الفقہیہ*، بیروت، دار الاسلامیہ، چاپ اول.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۳)؛ *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیہ، چاپ هفدهم.

۳۵. مکی العاملی (شهید اول)، محمد ابن جمال الدین، *اللمعه الدمشقیه*، بی تا، دار العالم، بیروت.
۳۶. منتظری، حسین علی (۱۳۶۷)؛ *دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، ترجمه محمود صلواتی، قم، نشر سرایی، چاپ دوم.
۳۷. مؤمن قمی، محمد، *کاوشی در مجازات محارب و مفسد فی الارض*، فقه اهل بیت، شماره ۳۵، پاییز ۱۳۸۲، ص ۶۲-۳.
۳۸. نجفی، محمد حسن (۱۹۸۱)؛ *جواهر الکلام*، دار احیاء التراث، چاپ هفتم، بیروت.
۳۹. وزارت اوقاف و شئون اسلامی (۱۹۸۶)؛ *الموسوعه الفقهيّه*، کویت، چاپ دوم.
42. Abou El Fadl, (Khaled2001), *Rebellion and Violence in Islamic law*, Cambridge, UK.

