

## اسلام، حق حیات... کدام قاعده\*؟

قسمت سوم

طوبی شاکری گلپایگانی - عضو هیأت علمی

### چکیده:

در بررسی قاعده «لایبطل دم امرء مسلم» از یک طرف مسأله حقوق حیات فرد و ضمانت اجرای کیفری آن به مثابه الزام و تکلیف حکومت به حمایت از آن مورد توجه قرار می‌گیرد، و از سوی دیگر در لوازم عقلی این امر مثل ضرورت انحصاری بودن مرجع پاسخ‌دهی به بزه که مستلزم اتخاذ سیاست جنایی سنجیده و عقلانی در قبال جرم است، تأمل می‌شود؛ امری که از نظر منطقی و عقلی در تعارض با تجویز دخالت مؤمنان در واکنش به بعضی از انحرافات و جرایم خاص مثل ارتداد، سب النبی ﷺ، بغی، محاربه، حربی بودن کافر، زنا، محصن و محصنه، زنا، زوجه و اجنبی است.

از سوی دیگر از آنجا که قالبهای اصولی و منطقی استنباطات مبتنی بر فقه شخصی، دخالت هویتی جمعی در اجتهاد را به عنوان امری گریز ناپذیر، به راحتی بر نمی‌تابد، رویکرد به سلوکی نو در تأملات فقهی بر مبنای روش شناسی مبتنی بر فقه حکومتی ضروری است، روشی که در فرایند استنباط حکم در عین تخته بند بودن به قواعد دلالت و علم اصول، تحقق مقاصد الشریعه، تأمل در مصالح اولیه و ثانویه، خاصه مصلحت تسهیل (به مثابه یکی از اصول

\* کار ارزیابی این مقاله از تاریخ ۸۲/۲/۶ آغاز و در تاریخ ۸۲/۳/۴ به پایان رسید.

و قواعد راهبردی در استنباط حکم) ملاکات و استلزامات احکام و در نهایت تأمل جدی در سنت‌ها و شرایط تاریخی عصر صدور متون وحیانی، روایی و آموزه‌های فقهی را جهت سنجش عقلانیت استنباطات فقهی از نظر دور نمی‌دارد.

### واژگان کلیدی:

جرم بنی، انحصاری بودن مرجع پاسخ‌دهی به بزه، سیاست جنایی، مصلحت تسهیل، ملاکات و استلزامات احکام، اصول راهبردی

حقوق کیفری هر قومی زمینه ظهور نگرش‌های کلی انسان‌شناسانه آن قوم به فرد و جامعه است. تفاوت نوع جرایم، مجازات‌ها، ادله اثبات جرم، نحوه اعمال مجازات‌ها و چگونگی پاسخ‌دهی و دفاع اجتماعی در مقابل پدیده مجرمانه را باید در اختلاف این نگرش‌ها بررسی کرد.

سمت و سوی حقوق کیفری نظام‌های مبتنی بر اصالت فرد و حمایت از آزادی‌های فردی در جهت جرم‌زدایی و کیفرزدایی، و به عبارت دیگر تساهل و تسامح با مجرم و رعایت ملاحظات مربوط به شخصیت وی، کاستن از شدت قوانین و احکام کیفری در عین حمایت از جامعه، و تأکید بر ضرورت پیشگیری از وقوع جرم است.

از دید طرفداران اصالت فرد در مکاتب حقوق فطری و طبیعی حاکمیت از آن خداوند و امر و نهی ناشی از اراده اوست و حقوق جزا به دلیل انسان‌شناسی خاص این مکاتب، دارای محتوای کفاره‌ای و تنبیهی است و فرد را در موارد عدول از سلوک عبودیت و عدم فرمانبرداری از اوامر و نواهی، مبتنی بر اراده برتر و قدسی خداوند سزاوار قهر و تطهیر از طریق اعمال مجازات می‌داند. در مباحث پیشین به مسأله لزوم حمایت از حق حیات فرد از طریق تأمل در قاعده فقهی لا بیطل دم امرء مسلم در سیاسات و جزا، پرداخته شد و در ادامه به لوازم منطقی و عقلی قاعده که از جمله لزوم انحصاری بودن مرجع پاسخ‌دهی به بزه و سپس منافات تجویز دخالت مؤمنان در واکنش به بعضی انحرافات و جرایم و به عبارت دیگر مهدور الدم بودن مرتکبان بعضی جرایم پرداخته شد و احکام فقهی دو‌عنوان

ارتداد و سب النبی از این منظر و با تحلیل زیر ساختارهای اصولی و تاریخی و عقلی آن مورد تأمل واقع شد. در ادامه این سلسله مباحث به بررسی جرم بغی پرداخته می‌شود و سپس در مباحث آتی مصادیق دیگر بررسی خواهد شد.

از دید منتقدان در این انسان شناسی خاص، حقوق با قواعد اخلاقی و اصول اعتقادی در می‌آمیزد و به تفرد و خلوت فرد راه می‌یابد و حتی پاسخگویی به پدیده مجرمانه از طریق مؤمنان، مفهومی بنیادین و ارزشی می‌یابد.

ما انکار نمی‌کنیم این نحوه پاسخگویی به بزه با انسان شناسی این مکاتب و پیش فرضهای کلامی آن درباره انسان و حقوق اساسی وی منطبق است و منکر نیستیم که در مکاتب حقوقی مبتنی بر اصالت فرد این امر از توجیه ایدئولوژیکی برخوردار نمی‌باشد، لکن بدون وارد شدن به مباحث انسان شناسی فقهی و کلامی و خاستگاههای معرفتی آن در پی تبیین و نقد این نگرش هستیم.

بنحوی که ضمن نفی حاکمیت مقتدر و تام‌گرا به استنباط معقول و استخراج احکامی عقلانی از منابع مربوط نایل آییم؛ احکامی که هم حقوق و آزادیها و کرامت الهی انسانی فرد آن را بر تابد و هم عقلانیت فقه سیاست و جزا را بنمایاند.

### بغی

بعد از تأملات فقهی در مبانی اصولی و تاریخی احکام مربوط به ارتداد و سب النبی ❀ بررسی جرم بغی به مثابه یکی از جرایمی که در گستره مباحث مربوط به مهدورالدم واقع می‌شود، ضروری است. لکن قبل از آن، به تحلیل تاریخی گسترده‌تری درباره عصر صدور متون وحیانی و روایی مربوط خواهیم پرداخت که هم مکمل مباحث پیشین باشد و هم ما را در ادراک معقول و استنباطات منطقی از مستندات احکام مربوط به مهدورالدم بودن مرتکبان بعضی از جرایم خاص یاری کند.

در این بحث ابتدا جامعه عصر صدور را در بعد داخلی و خارجی هنگام حیات پیامبر ❀ و سپس در عصر صادقین (علیها السلام) بررسی خواهیم کرد.



## جامعه اسلامی عصر صدور وحی

### الف - بعد خارجی

آمدن پیامبر ﷺ به مدینه و گرایش روز افزون اهل یثرب به اسلام خاصه اسلام آوردن هشتاد خانواده از قبیله بنی اسلم در همان ابتدای ورود، شدت بر تحکیم موقعیت سیاسی پیامبر ﷺ می افزود و زمینه های تشکیل حکومت اسلامی و ثبات و اقتدار مسلمین را فراهم می آورد و مکیان را در تهاجم و مقابله با مسلمین به اتخاذ سیاست محتاطانه تری وا می داشت، اما جامعه اسلامی شدت از سوی مثلث اشراف قریش، بدویان حجاز و یهودیانی که متأثر از بدویان و اشراف قریش بودند مورد تهدید بود، و مسلمانان دچار تحریکات و ناامنی روحی بودند.

سیاست خارجی اسلام در مقابل تحریکات و تهدیدات خارجی در بسیاری موارد در قالب غزوات و سریه های دفاعی و تهاجمی بروز می کرد و این امر ناشی از تحریکات و سیاست تخریب خارجی بود که جریانات ضد امنیتی داخلی نیز متأثر از آن می شد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> بعضی از این سریه ها و غزوات عبارتند از :

- غزوه ابواء با کاروان قریش در ماه یازدهم (طبری، س ۱۸۷۹م، ج ۲، ص ۱۲۱؛ ابن کثیر، س ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ص ۲۹۵؛ ابن خلدون، بی تا، ج ۲، ص ۱۷؛ ابن سید الناس، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۲۹۵؛ الصالحی الشامی، س ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۱۴).
- غزوه بدر اول (طبری، ج ۲، ص ۱۲۲؛ ابن کثیر، س ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۹۵)
- غزوه نوالعشیره با کاروان قریش (طبری، س ۱۸۷۹م، ج ۲، ص ۱۲۲؛ المسعودی، بی تا، ص ۲۰۳؛ البغدادی، نسخه خطی اصلی مؤسسه معجم الفقهی آیه الله گلپایگانی، ص ۱۱۰)
- غزوه بنی قینقاع (طبری، س ۱۸۷۹م، ج ۲، ص ۱۷۲؛ ابن کثیر، س ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۴؛ مسعودی، ص ۲۰۶؛ ابن خلدون، بی تا، ج ۲، ص ۲۲)
- غزوه سویق در مقابل ابوسفیان (طبری، ج ۲، ص ۱۷۵، ج ۳، ص ۴۱۶؛ الیوسفی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۲۱۹)
- غزوه بنی سلیم (طبری، س ۱۸۷۹م، ج ۲، ص ۱۷۵؛ ابن کثیر، س ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۱۶)
- غزوه نئی امر غطفان در مقابل بدویان محارب که برای غارت مدینه آمده بودند (طبری، ج ۲، ص ۲۳۲).

واقعه رجیع و بثر معونه از سوی بدویان که احتمالاً با تحریک قریش و گستاخی ناشی از ناسازگاری‌های یهودیان انجام شد (زرگری نژاد، ۱۳۷۸، ص ۴۳۴). اوج ظهور تهدیدات سیاست تخریبی این سه جریان مخالف خارجی است.

در واقعه رجیع، بنی هذیل مبلغان مدعو را به شهادت رساندند و در جریان بثر معونه حادثه قتل از سوی بدویان نجد تکرار شد و آنان چهل تن از مبلغان احکام و قرآن را به شهادت رساندند (ابن کثیر، ۱۳۶۹ هـ، ج ۳، ص ۱۳۹).

از همان ابتدا تحریکات و ناسازگاری‌های این مثلث علاوه بر برخوردهای نظامی، شکل دیگری از سیاست دفاعی را تجویز می‌کرد که مستلزم حمایت متزاید از مؤمنان به مثابه بزه‌دیدگان احتمالی در واکنش‌های دفاعی و تهاجمی در مقابل ناسازگاری‌ها و تحریکات تخریبی عوامل این مثلث - کفار حربی - بود.

لازمه این حمایت، مهدور الدم بودن آسیب‌دیدگان یا مقتولان این واکنش‌های دفاعی بود، هر چند در این واژه شناسی تاریخی - فقهی و نسب‌یابی احکام جزایی مربوط به مهدور الدم قدیمی‌ترین اسناد موجود که حاکی از ورود اولیه این مفهوم به فقه سیاست و جزایی اسلامی است، همان پیمان سیاسی - اجتماعی داخلی است که در سال نخست،

- سریه حمزه بن عبدالمطلب در ماه هفتم (طبری)، س ۱۸۷۹، ج ۲، ص ۱۲۲؛ ابن کثیر، س ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۸۶؛ الیوسفی، ج ۲، ص ۵۲
- سریه عبیده بن حارث در ماه هشتم (طبری)، س ۱۸۷۹، ج ۲، ص ۱۲۲؛ ابن کثیر، س ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۸۶؛ الیوسفی، ج ۲، ص ۵۲
- سریه سعد بن ابی وقاص در ماه نهم در مقابل قریش (طبری)، س ۱۸۷۹، ج ۲، ص ۱۲۲؛ ابن کثیر، س ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۸۶؛ الیوسفی، ج ۲، ص ۵۵؛ البغدادی، بی‌تا، ص ۱۱۶؛ الیعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۶
- سریه عمیر بن عدی (المسعودی، بی‌تا، ص ۲۰۶)
- سریه سالم بن عمیر (ابن کثیر، س ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۳۹)
- سریه قتل کعب بن اشرف (الیعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹)
- سریه زید بن حارثه (البغدادی، بی‌تا، ص ۱۱۷)



مصلح جامعه اسلامی پیامبر ﷺ را به سوی انعقاد این پیمان با جریان‌های داخل مدینه از مؤمنان، مشرکان، یهود و ... سوق داد.

در قسمتی از این پیمان آمده است که «و لا یقتل مؤمن مؤمناً فی کافر و لا ینصر کافراً علی مؤمن» (ابن‌مشام، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴۷). یعنی هیچ مؤمنی نباید مؤمن دیگری را که کافری را کشته‌است، بکشد و قصاص کند و به هیچ کافری علیه مؤمنی نباید یاری رساند. فهم و تأویل این بند از پیمان، مستلزم نوعی هم ادراکی با متعاقدان یا به عبارت دیگر تأمل در افق معنایی خاص متن و شناخت سنت تاریخی عصر انعقاد پیمان است.

طبق سنت مزبور به دلیل ضرورت‌های اجتماعی، اقتصادی و ... اعضای خانواده اعم از مسلمان و مشرک و بعدها منافق در کنار هم زندگی می‌کردند، که به رغم اختلافات و ناهمگونی‌های اعتقادی و دینی همچنان وابستگی‌ها و علایق و تعصبات خانوادگی و نسبی را حفظ می‌کردند. (ممو، ج ۳، ص ۱۱۱)

ناهمگونی‌های مزبور برخوردارهایی را بین اعضای خانواده ایجاد می‌کرد، اما به دلیل استواری علایق و وابستگی‌های قومی و نسبی، اعضاء مشرک خانواده از حمایت‌های اعضاء مؤمن خانواده، در مقابل تعرضات دیگر برخوردار بودند و این تعصبات بعضاً مؤمنان را در مقابل یکدیگر قرار می‌داد.

اقدام تاریخی عبدالله بن عبدالله بن ابی در کسب اجازه از پیامبر ﷺ برای قتل پدرش در جریان بئر مریسبع برای ممانعت از تعرض مسلمین به عبدالله بن ابی و قتل او که بشدت حمیت و تعصب قومی وی را جریحه‌دار می‌کرد، بیانگر اوج تأثیر این علایق بر روابط اجتماعی مسلمین و همچنین آسیب‌پذیری غیر قابل انکار جامعه اسلامی به ظاهر متحد و مقتدر است؛ از سوی دیگر مهاجران نیز بر خلاف گسستگی‌های کامل معنوی و ظاهری، بی‌ارتباط با افراد خانواده و وابستگان نسبی و بی‌تأثیر از همان علایق و تعصبات قومی نبودند.

بعلاوه آزرده‌گی شدید مؤمنان مهاجر از مشرکان قریش، میل شدید آنها را به انتقام در فرصت‌های مناسب در مدینه یا در بین راه‌ها هنگام مواجهه با مشرکان قریش ایجاب می‌کرد، که از جمله آنها قتل حارث بن یزید شکنجه‌گر عیاش بن ابی ربیع توسط عیاش

است. (القرطبی، ۱۴۱۵ هـ، ج ۵، ص ۲۴۱) امری که مانند همان علائق و وابستگی‌ها احتمال رویارویی و برخورد بین مؤمنان مهاجر را فراهم می‌آورد.

لذا هوشیاری سیاسی پیامبر ﷺ در این پیمان، و اتحاد سیاسی، اجتماعی و نظامی در همان سال نخست، ایشان را به تدابیر و اقدامات پیشگیرانه‌ای وامی‌داشت که از جمله آنها همین بند از پیمان است که در یک اقدام سنجیده و ختنی کننده زمینه‌های درگیری مؤمنان را با یکدیگر از بین می‌برد و در صورت قتل وابستگان مشرک آنان توسط مؤمنان، حق قصاص یا مقابله به مثل را از ایشان سلب می‌کرد. این به معنی مهدورالدم بودن مشرکان و کفزار در مقابل مسلمین و حمایت صریح از مؤمنان در واکنش‌های دفاعی علیه کفار بود.

وابستگان مشرک و کافر مؤمنان مدنی از حق قصاص برخوردار نبودند، اما چون خود از اعضای این پیمان اتحاد بودند، دماء آنان به طریق دیگر مورد حمایت قرار می‌گرفت و دیه در قتل آنان توسط مؤمنان ثابت مانده مصادیق واقعی مهدورالدم از کفار، همان کفار حربی قریش یا کسانی بودند که مفاد پیمان را نقض می‌کردند.

در بند دیگر این پیمان در تأکید بر مهدورالدم بودن کفار حربی قریش آمده بود: «وانه لا یجیر مشرک ما لا لقریش و لا نفسا و لا یحول دونه علی مؤمن». (ابن مشام، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴۷)

مسئله دیگری که در این تأمل تاریخی باید مورد ارزیابی قرار گیرد، توجه به ماهیت اصولی و فقهی این حکم است:

اولاً - حکم مندرج در این قسمت از پیمان اباحه و تجویز است یا ایجاب و الزام؟

ثانیاً - حکم مزبور از احکام حکومتی پیامبر ﷺ و مربوط به شؤون سلطانی او است یا از احکام تکلیفی شرعی.

تردید نیست که پیامبر ﷺ در هنگام انعقاد پیمان مورد بحث به مثابه حاکم اسلامی بوده نه در مقام تشریع و قانون‌گذاری یعنی در صدد تشیید بنیان‌های حکومت اسلامی بوده است؛ امری که مستلزم اتخاذ سیاست‌های خاص راهبردی در مقابل تحریکات تخریبی برونی و درونی است.

در راستای تأمین مصالح حاکمیت اسلامی هر نوع امر، نهی، فرمان همگانی، پیمان و مانند آن مربوط به شؤون سلطانی پیامبر و خارج از گستره رسالت عام و مقام تشریح جهان شمولی ایشان است. لذا این حکم از احکام حکومتی است و مهدور الدم بودن این گروه خاص از کفار و عدم حمایت حاکمیت اسلامی از امنیت جانی ایشان مرتبط با مصالح عام نظام است نه ناشی از الزامات و یا مجوزات شرعی.

بعلاوه از نظر درجه الزام، این حکم فقط به مثابه اباحه و تجویز است و متضمن هیچ گونه الزام و حتمیتی نیست و به معنای حمایت از مؤمنان در واکنش های مبتنی بر دفاع یا ناشی از انتقام است.

این پیمان فقط در سیره ابن هشام ثبت شده، اما تأمل در تخاطب و حیانی شارع، مؤید این سیاست سنجیده دفاعی و خنثی کننده است. هر چند بعدها در اثر شدت گرفتن این تحریکات تخریبی، آیه «واقتلوهم حیث تقفتموهم» در جهت حفظ موجودیت و تأمین جدی تر مصالح حاکمیت اسلامی تأکید بر حکم سلطانی پیامبر وحی، می کند.

### ب - بعد داخلی

قبلا بیان شد که جامعه اسلامی از همان ابتدا در مدینه به سوی اقتدار مستزاید در حرکت بود، اما این واقعیت نیز غیر قابل انکار است که ساختار داخلی جامعه اسلامی از همان ابتدا بشدت ناهمگون و آسیب پذیر بود و هر حادثه کوچکی ممکن بود به برخورد شدید در جامعه اسلامی بینجامد.

تأمل عمیق در بعضی وقایع تاریخی از جمله واقعه بئر «مرسیع» که قبلاً به آن اشاره شد، و ماجرای تعرض جوانان یهودی به زن مسلمان در درک شدت آسیب پذیری جامعه اسلامی و توجیه منطقی ورود مفاهیم فقهی - حقوقی مانند مهدور الدم و عدم حمایت حاکمیت اسلامی از بزه دیدگانی خاص بی تأثیر نیست؛ امری که اگر خارج از این افق معنایی و سنت تاریخی خاص مورد ملاحظه قرار گیرد، به تردیدهای جدی در انعطاف پذیری و عقلانیت فقه جزا لا اقل در زمینه مورد تحقیق خواهد انجامید. لذا برای حصول درک تاریخی از جامعه و حاکمیت اسلامی مقتدر، و در عین حال بشدت آسیب پذیر، ابتدا



به اختصار به بیان هویت و ترکیب اعتقادی جامعه اسلامی خواهیم پرداخت و سپس به تفصیل بیشتر در دو واقعه تاریخی بئر مریسیع تأمل خواهیم کرد و سرانجام به تحلیل سیاست راهبردی پیامبر ﷺ و راهکارهای عملی ایشان در جمع بین فرآیند دیالکتیک سیاسی - اجتماعی اقتدار و آسیب‌پذیری خواهیم پرداخت.

جامعه اسلامی عصر صدور از نظر اعتقادی، ترکیبی ناهمگون از مؤمنان، مسلمین، منافقان، مشرکان و یهودیان داشت. (زرگری نژاد، ۱۳۷۸، ص ۶۷۱)

توجه به این ناهمگونی در درک حساسیت و آسیب‌پذیری جامعه و حاکمیت اسلامی کافی است. به علاوه، تعداد مؤمنان که ترکیبی از مهاجران و انصار (همان منبع، ص ۱۳۷۸) و مصداق «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» بودند و در انتخاب و ترجیح مصالح حاکمیت اسلامی و منافع گروهی بر منافع فردی تردید نمی‌کردند (همو، ص ۶۷۱)، نسبت به مسلمین و گروه‌های دیگر اندک بودند. گروه‌هایی که فقط با شهادتین به قبول حاکمیت اسلامی تن داده بودند و شامل دو گروه می‌شدند: یاران ثروتمند پیامبر ﷺ و کسانی که بعدها در غزوات و سریه‌های نوعاً دفاعی در انتخاب بین پذیرش شرایط ذمه یا اسلام، بر مبنای ترجیح منافی از جمله منافع اقتصادی، اسلام آورده بودند.

اسلام اینان به معنای قبول حاکمیت اسلامی، نه باورهای عمیق قلبی بود. حاکمیت اسلامی حتی بعد از پیامبر و سپس در زمان امویان و عباسیان از ناحیه ارتداد ایشان که به معنای اعلام استقلال و تمرد از حاکمیت اسلامی بود، تهدید می‌شد. گروه سوم منافقان بودند که بدون باورهای قلبی به اسلام و حاکمیت اسلامی بنا بر مصالحی اسلام را ظاهراً پذیرفته و به حاکمیت اسلامی تن داده بودند. اینان در موقعیت‌های خاص به ایجاد تردید در اعتقادات مسلمین خاصه گروه اول می‌پرداختند. غزوه احد و جریان انصراف آنان از شرکت در جنگ و سپس تبعیت گروهی از مسلمین از ایشان و تردید در شرکت در جنگ و همراهی پیامبر ﷺ که شأن نزول آیه ۱۲۲ آل عمران است<sup>۱</sup>، از جمله تأثیرات منفی این گروه در جامعه اسلامی بود. یهودیان و مشرکان نیز به ظاهر حاکمیت اسلامی را پذیرفته

<sup>۱</sup> اذ همت طائفتان منکم ان تفشلا و الله ولیهما ... «آنگاه که دو گروه از شما بر آن شدند که سستی ورزند با آنکه خداوند یاورشان بود...»

بودند، ولی روابط منفی و مخفی آنان با مشرکان قریش و بدویان بر ضد حاکمیت اسلامی واقعی غیر قابل انکار است.

ناسازگاری‌های بنی قینقاع بعد از غزوه بدر و پیمان شکنی بنی نضیر بخصوص بعد از سریه رجیع و سریه بئر معونه، اگر نگوییم طبق نقشه از قبل طراحی شده با قریش و بدویان بود، لا اقل در جهت همسویی با اهداف آنان به منظور تضعیف مسلمین و براندازی حاکمیت اسلامی بود. قطعاً اتحاد و هماهنگی در این ترکیب ناهمگون بسیار شکننده و آسیب‌پذیر و نیازمند تدابیر بسیار جدی و خنثی‌کننده بود.

واقعه بئر مریسیع و اقدام گستاخانه جوانان بنی قینقاع در برابر زن مسلمان حاکی از شدت آسیب‌پذیری جامعه اسلامی است. در سال دوم هجری بعد از غزوه بدر و همزمان با ناسازگاری‌های یهودیان، یکی از زنان مسلمان برای فروش اجناس خود به میان قبیله بنی قینقاع رفت. ابتدا جوانان بنی قینقاع تلاش در باز کردن روی او کردند. بعد از ممانعت زن مسلمان وقتی وی برای فروش کالا به روی زمین نشست یکی از جوانان بنی قینقاع قسمت پایین لباس او را به قسمت بالا گره زد و هنگام برخاستن زن مسلمان پاهای وی آشکار شد. زن از مسلمانان یاری خواست، یکی از جوانان مسلمان به یهودی حمله کرد و او را به قتل رساند (طبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۳) و همین اقدام زمینه‌های غزوه بنی قینقاع را فراهم آورد.

این اقدام جوانان بنی قینقاع نمودی از آمادگی‌های روحی عناصر این ترکیب ناهمگون برای درگیری و نیز گویای شدت شکنندگی و آسیب‌پذیری جامعه اسلامی از ناهمگونی مزبور است.

واقعه بعدی جریان منازعه جهجهاه و سنان در کنار بئر مریسیع بعد از بازگشت از غزوه بنی مصطلق است. در این ماجرا یکی از مسلمانان به دست یکی از انصار به خطا کشته شد. وقتی پیامبر ﷺ نزد آب - بئر مریسیع - فرود آمد و اولین گروه مردم رسیدند، همراه عمر بن خطاب هم پیمانی از بنی غفار به نام جهجد بود که افسار اسب عمر را در دست داشت. بین او و سنان هم پیمان بنی عوف مشاجره‌ای در گرفت که به درگیری انجامید در این هنگام سنان انصار را و جهجد مهاجران را به یاری طلبیدند. عبدالله بن ابی که فرصت

را مناسب دید به سرزنش انصار در حمایت و پناه دادن به مهاجران پرداخت و گفت شما آنان را بر خود مسلط کردید، اگر به مدینه برگردم: «لیخرجن الأعز منها الأذل» اشاره به اینکه مهاجران را بیرون خواهیم کرد.

زید بن ارقم که شاهد ماجرا بود، سخنان عبدالله بن ابی را برای پیامبر ﷺ نقل کرد. عمر خواستار دستور قتل عبدالله بن ابی از سوی پیامبر ﷺ شد. پیامبر با یک اقدام سنجیده و خشی کننده در حالی که ساعت مناسبی برای حرکت نبود، دستور حرکت داد تا سریع تر به مدینه برسند و وضع به حال عادی برگردد (ابن هشام، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۱۱۱).

در این واقعه آسیب پذیری اتحاد و اقتدار جامعه اسلامی با وضوح بیشتری نمایان است؛ اما موضع پیامبر ﷺ در اتخاذ سیاست راهبردی و انتخاب راه کاری در جهت حفظ هویت چند گانه اعتقادی جامعه اسلامی در همان پیمان اتحاد سیاسی - اجتماعی - نظامی و... سال نخست با اهل یثرب گویای شدت هوشیاری سیاسی رهبری است.

در قسمتی از این پیمان آمده است که: یعنی همه مؤمنان پرهیزکار سلطه دارند بر هر کس از مسلمانان که به آنها ستم کند یا مترصد ایجاد ستم، خلاف، تجاوز و فساد در بین مؤمنان باشد؛ به درستی که همه آنها بر او سلطه دارند، هر چند او فرزند یکی از آنان باشد (ممو، ج ۲، ص ۱۴۷).

جامعیت این قسمت از پیمان به نحوی است که تمام عناوین مجرمانه ارتداد، بغی، محاربه سب النبی و... را در بر می گیرد و تلویحاً مهدور الدم بودن آنان را مورد تأیید قرار می دهد.

در تبیین و تحلیل ماهیت این حکم لازم به ذکر مجدد نیست که مانند قسمت قبلی، این پیمان الزام ناشی از حکم حکومتی و منبعث از شؤون سلطانی پیامبر و در جهت ملاحظات مربوط به مصالح جامعه اسلامی است و فاقد اعتبار فراگیر ناشی از تشریح عام نبوی در جهت تکمیل و تبیین متن تشریحی و حیانی است و به ضرورت منطقی که ناشی از مقتضای ماهیت احکام حکومتی است، نمی تواند در سنت های تاریخی بعد از عصر صدور نیز متضمن تأمین مصالح حاکمیت اسلامی باشد.

### ج - عصر صادقین علیهما السلام

بیشتر متون روایی مربوط به فقه جزا در عصر صادقین علیهما السلام تکون یافته است. لذا تأمل در این مقطع خاص زمانی از ضرورت عقلی برخوردار است. نکته در خور تأمل اینکه تا زمان صادقین علیهما السلام شیعیان بشدت متأثر از سه جریان عمده سیاسی و اعتقادی بودند که تأثیر آن را بر فقه سیاسات و جزاء اسلامی بخصوص در مسأله مورد تحقیق به مثابه عوامل برانگیزاننده تخاطب در صدور نصوص روایی و فهم و تأمل این متون نمی توان از نظر دور داشت. این سه جریان عبارتند از:

۱- حضور فعال مسلمانان در فتوحات خارجی به عنوان اداء فریضه جهاد خاصه فتوحات امویان در بلاد سند، اندلس، پیرنه.

۲- شیوع نهضت‌های سیاسی و دینی در اواخر عهد امویان و در زمان خلافت عباسیان علیه جور حاکم و انحراف حاکمیت از معیارها و ضوابط حاکمیت اسلامی همچون قیام راوندیان، خرمیان، علویان (قیام زید بن علی بن الحسین علیه السلام و یحیی و محمد بن عبدالله بن حسن، محمد نفس زکیه و ابراهیم بن عبدالله).

این دو جریان نظامی و سیاسی به تمایل شدید به شرکت در جهاد علیه کفار حربی و احساس تکلیف در پیوستن به قیام‌ها و نهضت‌های دینی بخصوص بعد از قیام امام حسین علیه السلام علیه فساد و ظلم دستگاه حاکم اموی و خلفای عباسی را در شیعیان به وجود می آورد و آنان را به تقاضای مصرانه از معصوم علیه السلام برای شرکت در جهاد یا نهضت‌های دینی سیاسی و می داشت. تا آنجا که ممنوعیت جهاد بدون حضور یا اذن امام را بر نمی تافتند و از معصوم علیه السلام تقاضای قیام می کردند.

یکی از آنان در مسیر حج با لحن غیر قابل اغماض به امام علی بن الحسین علیه السلام گفت: «یا علی بن الحسین ترکت الجهاد و صعوبته و اقبلت علی الحج و لینه»

یعنی جهاد و سختی آن را رها ساختی و به حج و راحتی آن روی آوردی. (حر عاملی، بی‌تا،

ج ۱۱، ص ۳۳، حدیث ۳)



و فرد دیگری می‌گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «انی اکون بالباب فینادون السلاح فأخرج معهم» یعنی اتفاق می‌افتد نزدیک دروازه صدا می‌زنند که افراد بیایند و سلاح بگیرند (برای رفتن به جهاد) آیا من با آنها بروم (ممو، ص ۳۴، حدیث ۷)

یا در روایت دیگری حسین بن خالد می‌گوید به امام رضا علیه السلام عرض کردم حدیثی از عبدالله بن بکیر شنیده‌ام که می‌خواهم آن را بر شما عرضه کنم. پس از اجازه حضرت می‌گوید: ابن بکیر نقل می‌کند که عبید بن زراره در زمان خروج محمد بن عبد الله بن حسن از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: «جعلت فداک ان محمد بن عبدالله قد خرج فما تقول فی الخروج معه؟» (حر عاملی، بی‌تا، ص ۳۹، حدیث ۱۴) فدایت شوم نظرتان درباره خروج همراه با محمد بن عبدالله چیست؟ این گونه سؤالات و اصرارها گویای شدت اشتیاق شیعیان برای شرکت در جهاد و یا نهضت‌های دینی و سیاسی است که معصومان بدون اذن یا قیام امام علیه السلام آن را تجویز نمی‌کردند.

۳- پدید آمدن زنداقه از اواخر عهد اموی و رواج فوق‌العاده آنان در دوران حاکمیت خلفای عباسی که نفوذ تعلیمات آنان در همه جا در بین مردم، خاصه در بین وزیران، شاعران و نویسندگان موج نوین مبارزه علیه اهل ارتداد را به وجود آورده بود.

بخصوص مهدی و هادی عباسی با متأثران تعلیمات آنان بشدت برخورد کردند و به جرم ارتداد آنان را به قتل می‌رساندند. چنانکه پسر معاویه بن یسار وزیر خلیفه به جرم عدم توانایی در قرائت قرآن به ارتداد محکوم شد و به قتل رسید. (زرکلی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۶۳)

در این سنت تاریخی خاص، ارتداد به معنای اعم از جرم سیاسی ناشی از تحریکات جدایی طلبانه به کار می‌رفت. قتال با اهل رده همچون: مسیلحه، اسود عنسی و طلحه بن خویند اینک تبدیل به تعصب، محاکمه و قتل متهمان به رده شده، و جرم ارتداد، مفهومی اعتقادی و اجتماعی نیز یافته بود.

این جریان نیز تمایل به واکنش دفاعی در قبال اظهار کفر و ارتداد افراد و نارضایتی از سب النبی و بخصوص سب امامان معصوم علیهم السلام را که به دلایل خاص سیاسی رواج بیشتر داشت و به اعتقاد شیعیان به منزله سب النبی صلی الله علیه و آله بود، در شیعیان به وجود



می‌آورد و آنان را به رجوع مکرر به معصوم علیه السلام برای کسب تکلیف در مورد قتل سبب الاثمه وامی‌داشت (در بررسی مصادیق مهدورالدم به این موضوع خواهیم پرداخت).  
عدم توجه به این سنت تاریخی خاص ما را در فهم و تأویل متون روایی مربوط دچار انحراف و تناقضات جدی می‌کند.

در تأملات فقهی و اصولی در روایات مربوط آنچه از نظر دور می‌ماند، نحوه تعامل و ترابط معصوم علیه السلام با مخاطبان است. استخراج تجریدی حکم بر مبنای قواعد دلالت و علم اصول صرف، فقیه را به فهم صائب فقهی از منابع اولیه نمی‌رساند و وی را در چنبره انتزاعیات غیر راهبردی گرفتار کرده فقه را از عقلانیت و مقاصد الشریعه دور خواهد کرد.  
به عنوان مثال در روایت ذیل که راوی در کسب تکلیف از معصوم علیه السلام در مقابله با سبب الاثمه علیهم السلام می‌پرسد: «در مورد مردی که می‌شنویم علی علیه السلام را ناسزا می‌گوید و از او تبری می‌جوید، نظر شما چیست» (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۴۵۱) انتظار و پیش فرض وی جواز و اباحه قتل سبب است. عواطف مذهبی بی‌بدیل که در آن سنت تاریخی خاص با اهانت به معصومان علیهم السلام در معرض شکنندگی و آسیب‌پذیری بود. بیش از این شرایط تقیه‌ای را تحمل نمی‌کرد و خواستار مقابله جدی و آشکار با گستاخی‌های عوامل دستگاه حاکمه و گروه‌های تحت حمایت بود، لذا معصوم علیه السلام با عبارت «و الله خون او مباح است، ولی هزار نفر مانند او با یک نفر شما برابری نمی‌کنند» (مسر، ج ۱۸، ص ۴۵۱) در ضمن تأیید عواطف بی‌شائبه شیعیان خاص، آنان را متوجه مصالح خاص می‌کرد که عدم رعایت آن، موجودیت این اقلیت تحت نظارت و تعقیب را بشدت تهدید می‌کرد؛ مصالحی که به مثابه فلسفه تمامی فقه، خاصه فقه سیاسات و جزاء را تحت الشعاع قرار می‌داد.

در یک سنت تاریخی خاص، دخالت مستقیم مؤمنان در واکنش‌های دفاع اجتماعی مورد اقتضا بود و عدم دخالت مؤمنان، موجودیت حاکمیت نظام و جامعه اسلامی را تهدید می‌کرد و در شرایط فعلی به همان اندازه دخالت مؤمنان، خطرناک است و آنان را در معرض آسیب جدی قرار می‌دهد.

در حالی که اگر با نگرشی تجریدی اصولی محض مورد تأمل قرار دهیم، عسارت اخبار در مقام انشا و امر به قتل ساب النبی و الانمه نه تنها ظاهر، بلکه به قرینه «و الله» نص در وجوب است، مگر در موارد خوف از ضرر جانی به خود، و یا با توجه به اطلاق عبارت «و ما الف رجل منهم برجل منکم» ضرر جانی به دیگران. البته این امر مانع از آن نبود که ایشان به مثابه اقلیت تحت فشار در فرصت‌های مناسب برای حفظ موجودیت ارزش و معنوی و دفاع از باورهای خود مجاز به بعضی واکنش‌های دفاعی مخفیانه باشند. زیرا بودن محض مؤمنان در دراز مدت به بی‌تفاوتی و انحطاط ارزش‌ها و باورها و در نهایت اضمحلال آنها در فرهنگ غالب می‌انجامید.

لذا امام در جواب داوود بن فرق که می‌پرسد: «ما تقول فی قتل الناصب؟» چه می‌فرماید در کشتن ناصبی، می‌فرماید: «حلال الدم و اتقی اتقی علیک فان قدرت ان تقلب علیه حائطا او تغرقه فی ماء لکیلا یشهد به علیک فافعل». خون او حلال است، ولی بر تو از آن می‌ترسم؛ پس اگر به گونه‌ای به او دست یافتی که دیواری بر او ویران کنی یا او را در آب غرق سازی و کسی تو را نبیند پس انجام ده. (همو، ج ۱۸، ص ۴۵۱) در روایت مورد بحث نیز (و الله حلال الدم) نیز اشاره به ضرورت عقلی اینگونه واکنش‌های دفاعی مخفیانه دارد. و همچنین امام در جواب سوال راوی دیگری که می‌پرسد: چه می‌فرماید در مورد اینکه اگر ساب النبی را به قتل برسانم بیمی از آسیب رسیدن به شخص بی‌گناهی نداشته باشم، آیا در این صورت اگر او را نکشم گناهی بر من نیست؟ می‌فرماید: «یکون علیک وزره اضعافاً مضاعفه» گناه او چند برابر بر تو نوشته می‌شود. (همو، ج ۱۸، ص ۴۵۹)

به نظر می‌رسد با این تاملات تاریخی و بررسی‌های فرا زبانی افق معنایی خاص از عصر صدور ظاهر شده است که در آن متن و حیاتی و روایات معصومان علیهم السلام در خصوص مسأله مورد تحقیق با نگرشی نو مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

و همچنین در نسب شناسی احکام مربوط به مهدور الدم شواهد و اسناد تاریخی حاکی از این امر است که ورود اولیه این حکم به دایره احکام فقهی ناشی از ملاحظات مرتبط با حاکمیت اسلامی و تمامیت موجودیت آن است که به مثابه عوامل متغیر، احکام مربوط را بشدت متأثر از شرایط زمانی و مکانی در سنت‌های تاریخی خاص می‌کرده است.



## ماهیت بغی و واکنش دفاع اجتماعی در برابر آن

نکته در خور تأمل در مورد جرم بغی این است که آیا با توجه به ماهیت بغی و تأثیر مستقیم و غیر قابل تردید آن بر سلطه و اقتدار نظام می‌توان قائل به خروج تخصصی و موضوعی این افراد از قاعده لا یبطل شد؟

بنظر می‌رسد با بررسی ماهیت بغی امکان خروج تخصصی این افراد از شمول موضوعی قاعده از محمل عقلی برخوردار نباشد. بهر حال اقدامات مسلحانه و اعتراض‌آمیز اهل بغی به حاکمیت اسلامی به معنی نفی نظام اسلامی و اعلام تمسرد از سلطه و اقتدار حکومت نیست، بلکه به عکس در جهت تثبیت و دوام اقتدار حاکمیت الهی و یا ممانعت از انحرافات و خودسریهای امام و حاکم اسلامی از معیارها و ملاکات لازم الرعایه در جهت بسط حاکمیت اراده و اوامر و نواهی الهی است.

بنابراین خروج تخصصی این افراد از تحت قاعده از توجیه منطقی و عقلی برخوردار نیست. لکن به منظور تبیین استحکام مبانی منطقی و اصولی این امر، تحلیل مفهوم بغی و تأمل در ماهیت و ارکان این پدیده مجرمانه ضروری است.

### الف) تعریف بغی و تبیین ماهیت آن

برای تبیین ماهیت و مفهوم بغی لازم است تعاریفی را که فقیهان در آموزه‌های فقهی خود در تعیین حدود تقریبی این مفهوم آورده‌اند، مورد تأمل قرار داد.

شیخ طوسی بغی را خروج بر امام عادل و قتال با او و منع از تسلیم حق به او تعریف می‌کند. (طوسی، ۱۴۰۷ هـ، ج ۵، ص ۳۳۵)

یحیی بن سعید حلی در جامع الشرایع در تعریف باغی می‌فرماید «کسی که داخل در آنچه مسلمین داخل شده‌اند، نشود و با امام بیعت نکند یا بیعت او را بشکنند، واجب است بر کسانی که امام آنان را دعوت به قتال با آنان می‌کند، اجابت کنند» (حلی، ۱۴۰۵ هـ، ص ۲۴۱).

علامه در تذکره در عبارت موجزی آورده‌اند «مراد از باغی در عرف فقیهان کسی است که مخالف امام عادل است» (علامه حلی، ۱۴۱۴ هـ، ج ۹، ص ۳۹۱).



از تعاریف فوق این امر قابل استخراج است: اولاً ماهیت بغی و اینکه از جرایم علیه سلطه و اقتدار حاکمیت اسلامی است و دوم، حساسیت امر و اینکه اقدام متمردان و باغیان بشدت مربوط به نظم و امنیت، مصالح نظام و در جهت تضعیف حاکمیت اسلامی است. لذا به ضرورت منطقی، مؤمنان از هر گونه اقدامی که بر حساسیت امر و امکان تحریکات داخلی بیفزاید، ممنوع خواهند بود. قتال یا اتخاذ هر گونه سیاست سنجیده یا سرکوبگرانه دیگر در این زمینه جزو وظایف حاکمیت اسلامی خواهد بود.

فی الجمله می توان گفت که مهدورالدم بودن مطلق باغیان با توجه به حساسیت مسأله دور از حزم و دور اندیشی سیاسی است. کما اینکه در تبیین فقهی مسأله مبرهن خواهد شد.

### ب ( مفهوم جرم بغی از نظر مفسران

عمده مستند و حیاتی احکام مربوط به بغی آیه ۹ سوره حجرات است:

و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بینهما فإن بغت احدهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفی الی امر الله. «اگر دو طایفه از مؤمنان با یکدیگر به نزاع پرداختند، بین آنها صلح و آشتی برقرار کنید و اگر یکی از آنها به دیگری تعدی و تجاوز کرد، با او بجنگید تا تسلیم امر الهی شود».

قرطبی در تفسیر این آیه به استخراج احکام مربوط به قتال با اهل بغی می پردازد، از نظر ایشان استفاد از آیه فوق وجوب قتال با اهل بغی است؛ لکن ایشان قبل از قتال، دعوت به رجوع به اطاعت از حاکمیت اسلامی را از طرف امام لازم می دانند و در صورت اصرار بر عصیان و تمرد، به منظور تثبیت اقتدار حاکمیت اسلامی قتال را لازم می دانند. (قرطبی، ۱۴۱۵هـ، ج ۱۶، ص ۲۸۲)

قرطبی با تأکید بر وجوب قتال با اهل بغی، در توجیه عدم قتال امام حسن علیه السلام با معاویه به دلایلی استناد می کند؛ از جمله می گوید:



ایشان را خوارج احاطه کرده بودند و می‌دانست که اگر به جنگ با معاویه بپردازد و از خوارج غافل شود، آنان تمرد خواهند کرد و بر بلاد مسلمین مستولی خواهند شد و اگر به خوارج مشغول شود، معاویه بر او غلبه خواهد کرد (قرطبی، ۱۴۱۵ هـ، ج ۸، ص ۲۸۸).

در واقع به نظر وی، موضع امام حسن علیه السلام در قبال اهل بغی ناشی از ملاحظات مربوط به مقاصد الشریعه و مصالح نظام بود که این مصالح به مثابه مصلحت برتر، حاکم بر احکام فرعی شرع و محیط بر آن است؛ هر چند اگر وجوب قتال با اهل بغی به منظور تثبیت و دوام اقتدار اسلامی باشد، هر آنچه در جهت تضعیف و تقویت اقتدار و مصالح نظام باشد، از اعتبار ساقط است، حتی وجوب قتال با اهل بغی. در واقع این یک فرایند دیالکتیکی ناشی از ترابط و تعامل دایمی مقاصد و احکام است. و توجه به همین دیالکتیک مثبت است که امام علیه السلام را به اتخاذ سیاست موازنه منفی در قبال اهل بغی وا می‌داشت. و با تأمل در همین اهداف و مقاصد شریعت است که سید مرتضی به توجیه عدم قیام امام علی علیه السلام در مقابل کسانی که حق او را غصب کردند و به مثابه محاربان و اهل بغی بر جایگاه او مستولی شدند، می‌پردازد و می‌فرماید: مواضع حکیمانه توأم با مدارای ایشان ناشی از این امر بود که به دلیل قریب العهد بودن مسلمین به کفر، هر نوع نزاعی بر سر مسأله خلافت موجب تضعیف حاکمیت اسلامی و ارتداد مسلمین می‌شد. لذا ایشان به منظور ممانعت از فساد اعظم و رعایت مصالح نظام از جنگ با اهل بغی خودداری کردند.

قرطبی سپس می‌گوید: چگونه ممکن است امامت که از مصالح دینی و غیر قابل تبدیل و مقایسه با چیز دیگر است، با مفسده همراه شود؛ در آن صورت این امر واجب قطعاً به امر قبیح تبدیل خواهد شد. (علم‌الهدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۵)

به نظر می‌رسد این اوج نظام‌مندی تفکر شیعی و حاکمیت مقاصد الشریعه بر تمامیت فقه، خاصه فقه جزاست که دیالکتیک ناشی از تعامل، و نه تعارض مقاصد الشریعه و احکام فقهی را بر می‌تابد، و در یک جهش، بزرگترین مصالح دینی - امامت به معنای خاص و غیر فراگیر آن یعنی تدبیر و اداره امور - را تبدیل به مفسده می‌کند و حکم وجوب قتال با اهل بغی را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

لذا با تأمل در اهمیت مسأله بغی به نظر می‌رسد که نحوه برخورد و مقابله با اهل بغی از وظایف و اختیارات حاکمیت اسلامی است که بشدت به مصالح نظام و مقاصد الشریعه مربوط است.

در تأملات آتی خواهیم دید که بر خلاف تصور بعضی، دخالت مؤمنان در پاسخگویی به این پدیده مجرمانه به معنی حاکمیت مبتنی بر توتالیتراریسم دولتی نیست، بلکه دقیقاً نوعی آنارشیزم ضد دولتی است.

البته ممکن است گفته شود، عدم جواز قتل اهل بغی توسط مؤمنان، با مهدورالدم بودن آنان منافات ندارد، هر چند در صورت قتل ضمان از قصاص و دیه منفی ولی شخص به جهت پیشی بر امام و اقدام بدون اذن مستحق تعزیر باشد.

جواب تفصیلی در بررسی دیدگاههای فقیهان شیعی داده خواهد شد، در اینجا به اختصار اشاره می‌شود که این در صورتی است که عقوبت مجرم، قتل و از نوع متحتم آن مانند حدود باشد و در اینجا مجازات اهل بغی منوط به رأی و صلاحدید امام و از نوع تعزیرات است نه حدود.

### ج) روایات مربوط و تقسیمات آن

بعد از تأمل در آیه فوق به نحو اختصار به بررسی روایات مربوط می‌پردازیم. روایات وارد در باب احکام مربوط به اهل بغی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

#### ۱- ماهیت بغی در روایات

در خبر ابن المغیره امام صادق علیه السلام فرمودند: در حضور حضرت علی علیه السلام راجع به حروریه سؤال شد؛ حضرت فرمودند: هر گاه بر امام عادل خروج کردند با آنها بجنگند. (علم الهدی، بی‌تا، ص ۶۲، حدیث ۱)

و خبر سندی... از علی علیه السلام که حضرت فرمودند: قتال و جهاد بر دو دسته تقسیم می‌شود: قتال با اهل بغی تا تسلیم امر الهی شوند و قتال با کفار تا گردن نهند به حاکمیت اسلامی

(حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۹۵) از طریق ایمان آوردن یا گردن نهادن به شرایط ذمه.

## ۲- روایات مربوط به منع مقابله با اهل بغی بدون اذن امام

در موثقه سکونی از امام صادق علیه السلام از پدرانش نقل شده که فرمودند: امام علی علیه السلام هنگامی که از جنگ با خوارج فارغ شدند، فرمودند: هیچکس بعد از من با آنها نجنگد مگر کسی که اولی به حق است از آن. (حرعاملی، بی تا، ج ۱۱، ص ۹۵) یعنی قتال با اهل بغی از وظایف امام علیه السلام است. روایات دیگری که از دخالت مؤمنان در قتال با اهل بغی منع می کند، این امر را از وظایف حاکم اسلامی می داند.

### د ( بغی از دیدگاه پیشوایان اهل سنت

فقیهان اهل سنت در مهدورالدم بودن باغی اختلاف نظر دارند.

احمد قاتل باغی را در غیر جنگ و دفاع از نفس، قتل عمد و مستحق قصاص می داند. (عروه، ۱۹۹۷م، ص ۵۵)

ابن قدامه و دیگر فقیهان حنبلی قتل اهل بغی را در غیر قتال، جز در مقام دفاع جایز نمی داند، ایشان با استناد به آیه «ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم...» و همچنین استناد به اخبار و اجماع، موارد دفاع را از عموم این دلایل خارج می دانند. لذا قاتل را در قتل باغی ضامن می دانند، ولی در عین حال در قصاص به دلیل اختلاف فقیهان تردید می کنند و مورد را از موارد شبهه دار می داند. (ابن قدامه، بی تا، ج ۱۰، ص ۵۵)

ابو حنیفه بغاه را بطور مطلق مهدور الدم می داند و معتقد است به محض تمرد و بغی، زوال عصمت از آنها می شود؛ لذا قاتل را به جهت ارتکاب قتل، معاقب و ضامن نمی داند؛ بلکه به جهت پیشی بر امام و عدم اذن وی قاتل به تعزیر قاتل است. (عروه، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۲۱)

با تأمل در نظرات فقیهان اهل سنت و بررسی اختلافات موجود، به نظر می رسد رأی حنابله به دلایل زیر از توجیه اصولی و عقل برخوردار است:

۱- مجازات جرم بغی از نوع تعزیرات است، مجازاتهای تعزیری به دلیل ماهیت و شرایط خاص خود، در اصل تحقق نسبت به جرم فساد و میزان آن و اجرا و اعمال، بستگی به صلاحدید و رأی حاکمیت اسلامی دارد. و قاضی با رعایت مصالح اجتماعی و در نظر

گرفتن شرایط و نوع جرم و با ملاحظه سوابق، شخصیت و مصلحت مجرم اقدام به صدور یا اجرای آن می‌کند.

لذا مؤمنان به دلیل ماهیت و شرایط خاص تعزیرات مجاز به دخالت در اعمال آن نمی‌باشند.

تعزیرات به دلیل ماهیت غیر حدی<sup>۱</sup> خود مشمول قواعدی مثل «لا تأخیر فی الحدود» و «لا شفاعه فی الحدود» نیستند. لذا از حتمیت برخوردار نمی‌باشند؛ بر خلاف مجازاتهای حدی که به هر حال فرد در ارتکاب جرایم مستلزم حد، در مواردی که حد از نوع رجم یا قتل می‌باشد، محکوم به قتل می‌باشد؛ همچنانکه مالک، ابوحنیفه، شافعی واجد در مورد عدم قصاص قاتل محارب، اینگونه استدلال کرده‌اند که او العله فی عدم القصاص هی ان قطع المحارب او قتله متحتم و واجب؛ یعنی قاتل محارب. و از آن جهت قصاص نمی‌شود که قتل محارب حتمی و اجتناب ناپذیر است.

بنابراین حتی اثر در مورد ارتداد و سب النبی و دیگر جرایمی که مستلزم مجازات حدی قتل است قائل به مهدور الدم بودن این افراد باشیم، این مسأله درباره باغی از توجیه معقول و منطقی برخوردار نیست.

شافعی در توضیح وضعیت متفاوت باغی از بزهکارانی که به دلیل نوع مجازات - مجازات حدی - و تحت قتل برای مؤمنان مهدورالدم می‌شدند، می‌گوید:

علت اینکه زانی محصن و قاتل خونش حلال است و قاتل در برابر قتل آنها ضامن نمی‌باشد، ولی در قتل باغی اینطور نیست و قاتل ضامن می‌باشد، این است که باغی مجازاتش اخف از آن دو است، لذا به آن دو - مهدور الدم - مباح الدم گفته می‌شود، ولی به باغی چنین گفته نمی‌شود و فقط گفته می‌شود اگر قدرت بر منع او بود، باید از تعدی و تجاوز وی جلوگیری کرد. (ماوردی، ۱۹۹۴م، ج ۱۳، ص ۱۴۲)

لازم به ذکر است که اصولاً فقیهان شافعی بغی را اسم ذم نمی‌دانند و باغی را به منزله مجتهدی می‌دانند که در اجتهاد به خطا رفته است. (طوسی، ۱۴۰۷هـ، ج ۵، ص ۳۳۵)

<sup>۱</sup> البته در یک تفسیر موسع از «حد» که شامل بر نوع مجازات در فقه جزای اسلامی است، قاعده شامل مجازات تعزیری نیز می‌باشد.

لذا از نظر اصولی به دلیل حدیث نبوی «للمجتهد المصیب اجران و للمخطی اجر واحد»، نه تنها مستحق حد نیست، بلکه مأجور نیز می‌باشد و قتال با اینان فقط به جهت تثبیت اقتدار حاکمیت اسلامی و کنترل تحریکات داخلی متمردان از نظام است. نتیجه‌ای که از این بحث می‌توان گرفت، این است که در بین فقیهان اهل سنت در مهدور الدم بودن یا نبودن باغی اختلاف نظر است هر چند قول به عدم مهدوریت از جانب ایشان از محمل اصولی و منطقی برخوردار است.

### هـ) بغی در فقه امامیه

در بررسی دیدگاه فقیهان شیعی راجع به احکام بغی و اینکه آیا از نظر ایشان باغی از افراد و مصادیق مهدور الدم محسوب می‌شود یا نه؟ لازم است این مسائل را مورد بررسی قرار دهیم: اول شرایط بغی و اقسام قتال با اهل بغی؛ سپس مسأله خروج یا عدم خروج اهل بغی از ایمان؛ و بعد از آن ماهیت مجازات بغی که آیا از نوع حدود است یا تعزیرات.

#### ۱- اقسام جنگ و درگیری با اهل بغی

پرسش بنیادین در زمینه عملیات تخریبی و مسلحانه در مقابل حاکمیت اسلامی این است که آیا هر گونه مخالفتی با امام، بغی به حساب می‌آید و مقتضی اتخاذ سیاستهای سرکوبگرانه یا راهکارهای عملی محدودیت و مقابله است؟

شیخ طوسی در تعریف خود علاوه بر خروج علیه امام، مسأله قتال با وی و منع از تسلیم حق به ایشان را مطرح کرد. یعنی از نظر وی اقدامات اپوزیسیون زمانی عنوان جرم و بغی به خود می‌گیرد که با اقدامات نظامی و مقاومت در مقابل امام همراه باشد.

شهید ثانی نیز به همین ویژگی در تحقق عنوان بغی اشاره می‌کند و می‌نویسد: کسی که بر امام معصوم خروج کند، باغی است؛ اعم از اینکه یک نفر باشد مانند ابن ملجم، یا بیشتر مثل اهل جمل و صفین؛ و قتال با آنان واجب است. (حر عاملی، ۱۴۱۰ هـ، ج ۲، ص ۴۰۷)

ابن حمزه جنگ و رویایی مسلحانه با اهل بغی را به سه دسته تقسیم می‌کند: واجب، جایز و ممنوع؛ وی هر گونه اقدام خودسرانه خارج از این ضابطه و تقسیم‌بندی را از سوی

مؤمنان به دلالت التزامی کلام خود منع می‌کند. تحلیل نظریه وی در ادراک معقول در برابر ماهیت بغی و واکنش دفاعی در برابر بزه مربوط مؤثر است.

### الف - جنگ و رویارویی واجب

ابن حمزه شرایط خاصی را برای بغی ذکر می‌کند که اگر دعوت امام به قتال نیز ضمیمه آن شرایط شود، قتال با اهل بغی بر مسلمین واجب می‌شود. نظر ابن حمزه به صورت زیر است:

- به صورت گروهی و سازمان یافته به عملیات تخریبی و تحریکات داخلی علیه حاکمیت اسلامی بپردازند.

- در یک منطقه خاص و ناحیه خاص تجمع کرده از قبضه و کنترل امام خارج شده باشند.

- جدا شدن و تمردشان باید با یک تأویل سانع و توجیه شرعی باشد. اگر به غیر این باشد، محارب هستند نه باغی.

- امام دعوت به قتال علیه آنها کرده باشد. (ابن حمزه، ۱۴۰۸ هـ، ص ۲۰۵)

به دلیل اهمیت این شرط، لازم است آن را با توجه به آموزه‌های فقیهان دیگر به تفصیل مورد تأمل قرار دهیم.

حمیری در قرب الأسناد روایتی از ابن سندی از ابی البختری نقل می‌کند که در آن امام صادق علیه السلام از امیر المؤمنین علیه السلام نقل می‌کند که فرمود:

قتال بر دو نوع است: قتال با اهل بغی، و قتال با کفار تا جایی که تسلیم حاکمیت اسلامی شوند. (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۶۲، حدیث ۱۱)

خبر ابی البختری نه به دلالت مطابقی و نه التزامی ناظر به مسأله مربوط و شرط امر یا اذن امام در جواز اقدامات مسلحانه مؤمنان نیست، بلکه فقط ناظر به این معناست که درگیریهای مسلحانه و مقابله‌های نظامی مؤمنان با گروههای مخالف در حاکمیت اسلامی به یکی از دو صورت فوق خواهد بود؛ یا در زمینه سیاست‌های خارجی و یا با کفار حربی

یا با گروههای باغی و مخالفان داخلی<sup>۱</sup>. لذا نمی توان به اطلاق روایت از نظر اذن امام اخذ کرد.

اما از طرف دیگر، در روایات متواتر یا مستفیض و همچنین اجماع فقیهان شیعی یا لااقل شهرت بسیار، هر نوع قتالی جز در زمینه اقدامات تدافعی منوط به قیام امام یا اذن حاکمیت اسلامی است. هر چند مرحوم حر عاملی در ضمن رأی فقهی خود در باب ۱۲ از ابواب جهاد، جهاد را مشروط به امر امام و اذن ایشان می نماید و قائل به تحریم جهاد بدون اذن امام است؛ به قرینه این اطلاق، در قتال با اهل بغی نیز امر یا اذن امام شرط است.

شیخ طوسی در این زمینه می فرماید: بر امام است که با اهل بغی بجنگد و بر هر کسی که امام او را دعوت به قیام می کند، واجب است قیام کند و امام را در جنگ با اهل بغی کمک کند و بر غیر امام قتال بدون اذن ایشان جایز نیست. (طوسی، ۱۴۰۰ هـ، ص ۲۱۵)

ابن حمزه نیز چنانچه مورد تأمل قرار گرفت، در شرایط قتال واجب می فرماید: دعوت امام به قیام بر ضد اهل بغی از شرایط قتال واجب است. (ابن حمزه، برتا، ص ۲۰۵)  
از معاصران نیز سید صادق روحانی دعوت امام یا منصوب از طرف امام را شرط قتال با اهل بغی می داند. (حر عاملی، برتا، ج ۱۱، ص ۶۰، ح ۴)

در موقفه سکونی هم نقل شده که امام علی علیه السلام زمانی که از جنگ با اهل نهروان فارغ شد، فرمود: بعد از من با ایشان نجنگید مگر به اذن کسی که سزاوارتر از ایشان به حق است. منظور از این کس، امام و حاکمیت اسلامی است. امیرالمؤمنین علیه السلام با آگاهی از احتمال درگیریها و تحریکات داخلی در آینده، پیش فرض حاصل از جواز مقاتله و جنگ را که بعد از شهادت حضرت نیز مجاز به اقدامات مسلحانه بر ضد گروه مخالف باشند، نفی می کند؛ به عبارت دیگر، با نهی از رویارویی و مقابله بدون دخالت حاکمیت اسلامی مانع می شوند که مخالفان از طرف ایشان مهدور الدم باشند.

<sup>۱</sup> البته این تقسیم، تقسیم حصری نیست؛ ممکن است اقدامات مسلحانه علیه حاکمیت امام جائز باشد.



در نهج البلاغه در جریان غائله خوارج نیز حضرت، مؤمنان را از اقدامات خودسرانه نهی می‌کند و می‌فرماید: بعد از من با خوارج نجنگید؛ کسی که در طلب حق است و اشتباه می‌کند، مانند کسی نیست که دنبال باطل است و آن را متابعت می‌کند.

امام صادق علیه السلام نیز در تحریض مؤمنان به خویشتن‌داری و عدم سبقت بر امام در قتال می‌فرماید: کسی که به خاطر خدا خویشتن‌داری می‌کند و بدون اذن امام نمی‌جنگد، خداوند او را داخل بهشت خواهد کرد.

با تأمل فقهی فوق به نظر می‌رسد مهدورالدم بودن مطلق حتی نسبی باغی قبیل از اتخاذ راهکارهای عملی مقابله مسلحانه و نظامی از سوی امام، از محمل اصولی و منطقی برخوردار نیست.

### ب - جنگ و رویارویی جایز

از نظر ابن حمزه مؤمنان فقط در مقام دفاع از نفس مجاز به قتال و اقدامات ابتدایی سرکوبگرانه با اهل بغی می‌باشند.

### ج - جنگ و رویارویی ممنوع

از نظر ابن حمزه در صورتی که شرایط قتال واجب فراهم نباشد، مسأله دفاع شخصی نیز متفی است و اگر مخالفان، در ضمن قبول حاکمیت اسلامی، بر اساس تأویل سانغ به مخالفت‌های غیر سازمان یافته و غیر نظامی با سیاست‌های عملی و راهبردی حاکم پردازند، یعنی بر اساس تفکرات و تحلیلهای خاص خودشان، امام را بر خطا و اشتباه بدانند، مصون از تعرض خواهند بود.

نتیجه حاصل از مسأله دوم این است که در غیر از دفاع مشروع، دلیلی بر مهدورالدم بودن افراد باغی برای مؤمنان وجود ندارد. بلکه به ضرورت منطقی و به دلایل فقهی مصونیت و محقونیت دم گروه مخالف مبرهن و در صورت قتل ضمان، قصاص و دیه ثابت است.

### ۲- خروج یا عدم خروج اهل بغی از ایمان

بنا به نص قرآنی «و ان همت طائفتان من المؤمنین» مؤمنان با تمرد و بغی از صفت ایمان خارج نمی‌شوند.

نصوص روایی شیعی نیز تصریح به عدم خروج اهل بغی از ایمان دارد، چنانکه قبلاً توصیه علی علیه السلام در نهی از تعرض به خوارج مورد ملاحظه قرار گرفت. از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده که فرمود: امیرالمؤمنین علیه السلام به اهل بغی که با وی درگیر بودند، نسبت شرک و نفاق نمی‌داد، بلکه می‌گفت آنان برادران ما هستند که بر ضد ما شوریده‌اند. (حمیری، ۱۴۱۳هـ، ص ۹۴)

مرحوم حر عاملی روایت را حمل بر تقیه می‌کند. اما لحن روایت به قرینه نقل معصوم از پدرش از علی علیه السلام به نحوی است که گویا امام علیه السلام در صدد بیان و احتجاج با مخاطبان هستند نه در حالت تقیه. بعلاوه به قرینه خارجی موافق بودن متن خبر با سیاستهای راهبردی امام علیه السلام در سنت تاریخی خاص ناشی از مواضع تدافعی و انفعالی حاکمیت نظام در قبال مخالفان شرایط تقیه‌ای منتفی است؛ چنانکه امام علیه السلام از یک سو در پی کنترل شیوه‌های سرکوبگرانه نظام حاکم در مواجهه با تحریکات داخلی است که این تحریکات از اواخر دوران امویان در قالب نهضت‌های سیاسی و دینی شروع شده بود و بعضاً در حاکمیت عباسیان اوج می‌گرفت و از سوی دیگر با توجه به ملاحظات و تأملات تاریخی قبل در صدد تعدیل شیعیان و کنترل آنان از خروج و قیام علیه حاکمیت جائر است؛ امری که به شدت موجودیت شیعی را به منزله گروه مخالف که اساساً حاکمیت موجود را غاصب خلافت می‌دانست، به مخاطره می‌انداخت.

البته فقیهانی همچون علامه در تذکره قائل به کفر بغاه شده‌اند. علامه در این خصوص می‌فرماید: بر شخص عادل و مؤمن جایز است که باغی را به قتل برساند، زیرا باغی کافر و مرتد است. (علامه حلی، ۱۴۱۴هـ، ج ۹، ص ۴۳۱)

علامه بحر العلوم نیز قائل به کفر خوارج است و می‌فرماید: اختلافی در کفر اهل بغی نیست، بلکه اجماع بر این امر قائم است. (بحر العلوم، ۱۴۰۳هـ، ج ۴، ص ۲۰۵)

لکن بنظر می‌رسد جمع بین رأی فقهی علامه و مرحوم بحر العلوم و بطور کلی فقیهان قائل به کفر باغی از یک طرف و آموزه‌های فقیهان دیگر منطقی و معقول است گر چه کلام این فقیهان ظاهراً ناظر به مواردی است که همراه با بغی افراد مورد نظر، قرائنی بر کفر

ایشان در دست باشد. کما اینکه مرحوم بحر العلوم کفر آنان را به جهت انکار ضروریات دین، تکفیر امیرالمؤمنین علیه السلام و سب ایشان می‌داند.

مؤید این امر، احکام فقهی مورد اتفاق فقیهان در مسأله باغی است که باغی را از مرتد در احکام زیر متمایز می‌کند:

هیچیک از فقیهان، احکام ارتداد را مانند تقسیم مرتد به فطری و ملی، و لزوم استتابة در مرتد فطری نسبت به باغی جاری نمی‌دانند، نهایت اینکه در باغی تجدید بیعت با امام را شرط می‌دانند.

سید مرتضی می‌نویسد: در این مسأله اجماع علماء اسلام بر این است که احکام باغی با مرتد فرق می‌کند. (علم‌الهدی، ۱۴۱۴هـ، ص ۲۱۰)

فقیهان در احکام مربوط به بغی، قتال با اهل بغی را جایز ندانسته‌اند مگر اینکه افراد مزبور ابتدا با امام قتال کنند. اهل بغی بعد از قتال نیز تعقیب نمی‌شوند، مگر اینکه دارای تشکیلات گروهی باشند که به آن تشکیلات برگردند و احتمالاً برای قتال، تجدید قوا کنند. آنها در صورت عدم برخورداری از تشکیلات، تعقیب نمی‌شوند و حتی شرط تجدید بیعت با امام نیز برای آنان منتفی است.

فقیهان در قتال با اهل بغی، شرط اذن امام یا دعوت امام برای قتال را مطرح کرده‌اند. (بسن براج، ۱۴۰۶هـ، ج ۱، ص ۳۲۵)

نتیجه اینکه به حکم نصوص صریح و حیاتی روایی، اهل بغی علاوه بر جهات قبلی به حکم ایمان محقون الدم می‌باشند و جهتی برای زوال عصمت یا مهدور الدم بودن آنان وجود ندارد.

البته ممکن است گفته شود، حکم به ارتداد و کفر آنان لزوماً به معنای اشتراک با مرتدان در همه احکام نیست؛ کما اینکه کافر ذمی هم با کافر حربی در کفر و خروج از ایمان مشترک است، هر چند در احکام شرعی از یکدیگر متمایز هستند. (علم‌الهدی، ۱۴۱۰هـ، ص

(۴۷۷)

در جواب گفته می‌شود، بر فرض قبول کفر و ارتداد اهل بغی، اولاً چنانکه در بحث مربوط به ارتداد گفته شد مرتدان برای مؤمنان محقون الدم هستند و ضمان به قتل آنان ثابت است.

ثانیاً از جمله احکام مختلف بین باغی و مرتد از نظر فقیهان قائل به کفر اهل بغی تفاوت در مهدور الدم و محقون الدم بودن این دو گروه است. هر چند لزوم اذن امام در قتال با اهل بغی ثابت است.

### ۳- ماهیت مجازات بغی (حد - تعزیر)

قبلاً در زوال اسباب عصمت دماء گفته شد که از جمله شرایط اباحه قتل و مهدورالدم شدن شخص، ارتکاب جرایمی است که اولاً دارای مجازات معین مثل حدود و قصاص باشد و ثانیاً مجازات آن از نوع مرگ باشد.

در مورد جرم بغی، قبل از اتخاذ تصمیم از سوی امام، مجازات معینی بر باغی ثابت نیست و علاوه بر این، مجازات آن از نوع حد نیست، بلکه از مجازاتهای تعزیری است که اجرای آن صرفاً به دست امام است.

لذا با وجود شرط ایمان و منتفی بودن شرایط دیگر و حادی نبودن مجازات دلیلی بر مهدورالدم بودن باغی در دست نیست. بنابراین مخالفان سیاستهای راهبردی و عمل امام در اداره امور جامعه اسلامی یا اپوزسیون، در صورت تغییر شیوه‌های لفظی و مسالمت‌آمیز و تبدیل آن به اقدامات تخریبی و مسلحانه یا جدایی طلبانه با واکنش دفاعی انحصاری از سوی حاکمیت اسلامی مواجه خواهند شد. گر چه ظهور خارجی این مقابله بعضاً حاد و غیر قابل اعمال یا در قالب عملیات نظامی متقابل و بصورت بسیج عمومی و جنگ دفاعی باشد و لکن آن را از ماهیت واکنش انحصاری دولتی در برابر این بزه خارج نمی‌کند.

در بررسی قاعده لا یبطل و ضرورت حمایت از حق حیات فرد، مسأله قابل تأمل، تعارض قاعده با تجویز دخالت مؤمنان در واکنش‌های دفاعی و کیفری در برابر مرتکبان یا متهمان بعضی از جرایم خاص، از جمله ارتداد و سب النبی ﷺ، بغی، محاربه و... مانند آن است.

جهت حل تعارض، نتایجی که از بررسیهای فقهی، تاریخی و تأمل در مقاصد، ملاکات و استلزامات احکام به دست آمد، عبارتند از:

۱- تعارض تجویز دخالت مؤمنان در واکنش دفاعی در برابر بزه تعارض مستقر و از طریق جمع عرفی قابل حل نیست.

۲- ارتکاب جرایمی مانند بغی باعث خروج تخصصی و موضوعی مرتکب از تحت قاعده لا یبطل نیست. زیرا ارتکاب این جرایم بمنزله اعلام تمرد و خروج از تحت سلطه و اقتدار حاکمیت اسلامی نیست.

۳- علاوه بر بررسی مستندات و حیانی، روایی و آراء و آموزه‌های فقهی و سعی در استخراج و استنباط احکام مربوط از طریق قواعد دلالت و علم اصول، پرداختن به امور دیگری را در تحقق عقلانیت فرا گرد عملیات اجتهاد، خاصه در فقه سیاسات و جزا ضروری دیدیم. از جمله تأملات فرا زبانی در متن مانند تأمل در مقاصد، ملاکات، استلزامات یا مصالح و مفاسد احکام به مثابه زیر ساخت‌های عقلانی و مبانی معرفتی اجتهاد و بالاخره دخالت جدی تحلیل‌های تاریخی از زمینه‌ها و سنت‌ها و شرایط تاریخی صدور متن.

در نهایت حکم مورد استنباط از این فرایند لفظ مدارانه و عقلی، عدم تجویز دخالت مؤمنان در واکنش به بزه و تأکید بر ضرورت انحصاری بودن مرجع پاسخگویی به بزه بود.

ژوئیه‌شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ:

۱. ابن براج، عبدالعزیز، *المہذب*، قم، جامعہ مدرسین، ۱۴۱۰ هـ.
۲. ابن حمزہ، ابی جعفر محمد بن علی الطوسی، *الوسیله*، قم، مکتبہ آیہ اللہ مرعشی، ۱۴۰۸ هـ.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمان، *تاریخ*، بیروت، مؤسسہ الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱ هـ.
۴. ابن سید الناس، محمد بن عبداللہ، *عیون الاثر*، بیروت، مؤسسہ عز الدین للطباعہ، ۱۴۰۶ هـ.
۵. ابن قدامہ، عبداللہ، *المغنی*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۳ هـ.
۶. ابن کثیر، اسماعیل، *البدایہ و النہایہ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۱ هـ.
۷. ہمو، *السیرہ النبویہ*، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ هـ.
۸. ابن ہشام، محمد بن اسحاق، *السیرہ النبویہ*، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ هـ.
۹. بحر العلوم، سید محمد، *بلغہ الفقیہ*، طهران، مکتبہ الصادق علیہ السلام، ۱۴۰۳ هـ.
۱۰. بغدادی، محمد بن حبیب، *کتاب المحبر*، نسخہ خطی «نرم افزار معجم فقہی مؤسسہ آیہ اللہ گلپایگانی، نسخہ سوم»
۱۱. الجبعی العاملی، زین الدین، *شرح لمعہ*، قم، انتشارات داوری، ۱۴۱۰ هـ.
۱۲. ہمو، *مسائل الافہام*، قم، مؤسسہ المعارف الاسلامیہ، ۱۴۱۳ هـ.
۱۳. الحر العاملی، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعہ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا
۱۴. الحلی، حسن بن یوسف بن مطہر، *التذکرہ*، قم، مؤسسہ آل البیت، ۱۴۱۴ هـ.
۱۵. الحلی، یحییٰ بن سعید، *الجامع للشرایع*، قم، مؤسسہ سید الشهداء علیہ السلام، ۱۴۰۵ هـ.
۱۶. الحمیری، عبداللہ، *قرب الاسناد*، قم، مؤسسہ آل البیت، ۱۴۱۲ هـ.
۱۷. الزرکلی، خیر الدین، *الاعلام*، بی تا
۱۸. زرگری نژاد، غلامحسین، *تاریخ صدر اسلام*، تهران، سمت، ۱۳۷۸

۱۹. الصالحی الشامی، محمد بن یوسف، *سبل الهدی و الرشاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ هـ
۲۰. الطبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*، لیدن، چاپخانه بریل، بی تا
۲۱. الطوسی، محمد بن الحسن، *الاقتصاد*، طهران، مکتبه جامع چهلستون، ۱۴۰۰ هـ
۲۲. همو، *الخلاف*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ هـ
۲۳. علم الهدی، المرتضی علی بن الحسین، *الانتصار*، قم، جامعه المدرسین، بی تا
۲۴. همو، *رسائل المرتضی*، قم، دار القرآن آیه الله گلپایگانی، بی تا
۲۵. همو، *ناصریات*، طهران، مؤسسه الهدی، ۱۴۱۷ هـ
۲۶. عوده، عبدالقادر، *التشریح الجنائی الاسلامی*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۹۲ م
۲۷. القرطبی، محمد بن الحسن، *تفسیر الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ هـ
۲۸. ماوردی، علی بن محمد، *الحاوی الکبیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ هـ
۲۹. مسعودی، علی بن الحسین، *التنبیه و الاشراف*، بی تا
۳۰. یعقوبی، احمد، *تاریخ یعقوبی*، قم، مؤسسه نشر فرهنگ اهل بیت، بی تا
۳۱. الیوسفی، محمد هادی، *موسوعه التاریخ الاسلامی*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۷ هـ

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی