

Research Article

***The perspective of Iranian jurisprudence and law regarding civil protests
in the Islamic government***

Mohmadamin Zaki¹, Seyed Hassan Abedian², Nasrin Karimi³

Received: 2023/06/26

Accepted: 2023/09/16

Abstract

In a dynamic society, citizens have rights and duties, and fulfilling their duties and demanding their rights will lead the society to progress and progress. One of these important rights is the right to protest against the government or administrative decisions. There is no doubt that this right is proven in domestic and international law, but in the contemporary century, the way in which these types of protests and gatherings are held has become a vehicle for a major blow to the government and even the overthrow of the existing political system. The bitter events that began in 2017 and reached their peak in Mehr 1401 in Iran have led to the perception that the right to protest should be seriously restricted and even revoked. Therefore, to counter such perceptions, it is necessary to scientifically examine these types of protests against the government. In fact, an important aspect of the issue regarding the sources of this right is in Islamic teachings and the laws of the country.

Keywords: Right of cancellation, electronic contract, jurisprudence and Iranian statutory law.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

¹ - PhD student, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran..

² - Associate Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran. (corresponding author) mhabed4@yahoo.com

³ - Associate Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقاله پژوهشی

دیدگاه فقه و حقوق ایران در رابطه با اعتراضات مدنی در حکومت اسلامی

محمدامین زکی^۱، سیدحسن عابدیان کلخوران^۲، نسربین کریمی^۳

چکیده

در یک جامعه پویا شهروندان حقوق و وظایفی دارند که انجام وظایف و مطالبه حقوق باعث خواهد شد جامعه در مسیر رشد و تعالی باشد. یکی از این حقوق مهم داشتن حق اعتراض به حاکمیت یا و یا تصمیمات اداری است. تردیدی در اثبات این حق در حقوق داخلی و بین المللی وجود ندارد اما در قرن معاصر شیوه برگزاری این نوع اعتراضات و تجمعات محملی برای ضربه زدن کلان به حاکمیت و حتی سرنگونی نظام سیاسی موجود شده است. حوادث تلخی که از سال 96 شروع و به در مهرماه 1401 در کشور ایران به اوج رسید باعث شده است تلقی به وجود بیاید که باید در حق اعتراض محدودیتهای جدی و حتی سلب حق اعتراض کرد. بنابراین برای مقابله با چنین تلقیاتی لازم است این نوع اعتراضات حاکم به حکومت و به طور علمی مورد بررسی قرار گیرند. در واقع جنبه مهم مساله در خصوص منابع این حق در آموزه های اسلامی و قوانین موضوعه کشور است.

واژگان کلیدی: حق اعتراض، فقه و حقوق، اعتراضات مدنی، حکومت اسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱- دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

^۲- دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول) mhabed4@yahoo.com

^۳- دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

در یک جامعه پویا شهروندان حقوق و وظایفی دارند که انجام وظایف و مطالبه حقوق باعث خواهد شد جامعه در مسیر رشد و تعالی باشد. یکی از این حقوق مهم داشتن حق اعتراض به حاکمیت یا و یا تصمیمات اداری است. تردیدی در اثبات این حق در حقوق داخلی و بین المللی وجود ندارد اما در قرن معاصر شیوه برگزاری این نوع اعتراضات و تجمعات محملی برای ضربه زدن کلان به حاکمیت و حتی سرنگونی نظام سیاسی موجود شده است. حوادث تلخی که از سال 96 شروع و به در مهرماه 1401 در کشور ایران به اوج رسید باعث شده است تلقی به وجود بیاید که باید در حق اعتراض محدودیتهای جدی و حتی سلب حق اعتراض کرد. بنابراین برای مقابله با چنین تلقیاتی لازم است این نوع اعتراضات حاکم به حکومت و به طور علمی مورد بررسی قرار گیرند. در واقع جنبه مهم مساله در خصوص منابع این حق در آموزه های اسلامی و قوانین موضوعه کشور است.

نکته دیگر این است که برخی نیز با استفاده از حق اعتراض به دنبال برهم زدن نظام سیاسی کشور با مفاهیمی همچون نافرمانی مدنی و اعتراض و اعتصاب گسترده هستند که لازم است تفکیک روشنی میان حق اعتراض مدنی و نافرمانی مدنی ایجاد شود تا اشخاص فرصت طلب نتوانند از این مفاهیم برای سرنگونی یا به حاشیه کشاندن نظام اسلامی استفاده نمایند. نکته دیگر در خصوص حق اعتراض با فعل مخصوصا افعالی که شرعا حرام به شمار می آیند است. برای مثال بی حجابی که امروزه به صورت یک فعل اعتراض آمیز در جامعه بروز نموده است آیا مصداق حق اعتراض در جامعه اسلامی باشد یا نه افعال حرام خروج موضوعی از حق اعتراض دارند.

اما در خصوص اهمیت پژوهش، اهمیت پژوهش از آنجایی روشن می شود که با وجودی که همه بر داشتن حق اعتراض در فقه و حقوق ایران اعتراف دارند اما با توجه به سوء استفاده هایی که از این حق اعتراض به خصوص به حاکم در جامعه اسلامی ایجاد شده است برخی به طرف به مصلحت ندانستن حق اعتراض در شرایط کنونی تاکید کرده اند که برای رفع این نگرانی و برای اینکه حق اعتراض سلب نشود باید راهکاری اندیشید که هم حق اعتراض شهروندان به شیوه زندگانی خود و به رفتارهای حکومت اسلامی و حاکم اسلامی حفظ شود و هم جلوی سوء استفاده احتمالی معاندین نظام گرفته شود بنابراین تحقیق دارای فواید عملی کثیری خواهد بود که ریشه در تبیین صحیح نظری آن دارد. روش تحقیق هم روش کتابخانه ای و با استفاده از اسناد تاریخی و مطالعات فقه و حقوق و علوم سیاسی می باشد.

اما مهمترین مبانی نظری مساله در توصیف حق اعتراض است که آیا یک حق مبنایی است که نمی توان آن را در هیچ شرایطی سلب و ساقط کرد یا اینکه یک حق مبتنی بر مصالح و مفاسد است که اگر مفاسد استفاده از این حق بر مصالح آن تفوق داشته باشد باید این حق متوقف یا تعلیق شود. بنابراین براساس همین توصیف است که نظریات مختلفی در این خصوص ابراز شده است که اوج این اختلافات فقهی و حقوقی را در تدوین اصل 27 قانون اساسی می توان ملاحظه کرد.

روش تحقیق

روش تحقیق پژوهش حاضر به‌طور بنیادی و نظری طراحی شده است. برای گردآوری اطلاعات و مباحث اولیه، از روش کتابخانه‌ای‌های استفاده می‌شود که شامل بررسی و تحلیل دقیق اسناد و مدارک موجود در منابع علمی معتبر نظیر کتب تخصصی، مقالات علمی، و قوانین مرتبط است. پس از جمع‌آوری داده‌ها، این اطلاعات با استفاده از روش‌های تحلیلی و عقلایی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند تا به درک عمیق‌تری از مسائل نظری دست یابیم.

مفهوم اعتراض مدنی در فقه امامیه

از نظر شریعت اسلامی، انسانها به دلیل انسان بودن و دارا بودن کرامت و ارزش‌های انسانی الهی و منع شارع از برتری جویی به یکدیگر، از حقوق یکسان و برابر برخوردار می‌باشند. به تعبیر فقها، حقوق انسان یک حقیقت عینی دارد. این حقیقت عینی هم دارای حقوق خاص می‌باشد و هم چون حقیقتی جامع محسوب می‌شود مشترک بین افراد بشر می‌باشد. شاید ایراد شود که نمی‌توان این اصل جامع را در مورد همه افراد بشر جاری دانست زیرا آنها از لحاظ خصوصیات وجودی، غیر یکسان هستند. اما این سخن صحیح نمی‌باشد زیرا این اصل جامع همه افراد می‌باشد براین اساس است همه انسانها براساس جهت جامع و حقیقی خود، دارای حقوق مشترک می‌باشند. بنابراین از نظر شریعت اسلامی و فقه امامیه همه انسانها دارای حق اعتراض به حقوق خود در مقابل هموعان خود می‌باشند. البته باید در نظر داشت که بر اساس تعالیم اسلامی حقوق دایره‌ای بسیار وسیع از حقوق موضوعه دارد و شامل رابطه انسان با خداوند متعال نیز می‌شود. بدیهی است این دسته از حقوق موضوعاً از حق اعتراض خارج می‌باشند. در واقع از نظر شرعی آنچه شامل حق اعتراض می‌شود حقوق انسانی است. حقوق انسانی حقوقی است که انسان به دلیل انسان بودن و فارغ از جنس، نژاد، رنگ، زبان، طبقه اجتماعی یا اوضاع اجتماعی یا میزان قابلیت‌ها از حقوقی برخوردار است. نام دیگر حقوق انسانی در تالیفات فارسی حقوق بشر می‌باشد. از مهمترین مصادیق حقوق انسان یا حقوق بشر می‌توان به حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی اشاره نمود. این حقوق شامل حق حیات و امنیت، برابری، آزادی و حق مشارکت سیاسی، حق مالکیت، حق اشتغال، حق بهزیستی، حق تامین اجتماعی، حق دادخواهی، حق مشارکت در حیات فرهنگی، حق آموزش، حق اعتراض، حق مالکیت فکری و ... می‌گردد.

مفهوم اعتراض مدنی در حقوق ایران

حقوق مجموعه‌ای از قواعد حاکم بر روابط اشخاص حقیقی و حقوقی است. در دسته بندی کلان، حقوق به حقوق داخلی و حقوق خارجی تقسیم می‌شوند که به بیان دیگر حقوق ملی و بین‌المللی نیز نامیده می‌شوند. خود این حقوق ملی هم به حقوق خصوصی و حقوق عمومی تقسیم می‌شوند. درک دقیق از حقوق عمومی داخلی به شناخت دولت نوین و شناخت موضوع حقوق عمومی، یعنی حکومت و عمل حکم رانی وابسته است.

حقوق عمومی در این میان دارای ماهیت ممتاز می‌باشد. این ماهیت ممتاز ناشی از منحصر به فرد بودن وظایفی است که قانون در خصوص عمل حکم رانی انجام می‌دهد. قانون، علاوه بر پایه گذاری ساختاری برای وضع احکام و مقررات نظام دهنده به حیات اجتماعی، در تعیین و ابقای ساختار اقتدار دولت نیز نقش ایفا می‌نماید. در میان مباحث حقوق عمومی نیز حقوق فردی و آزادی‌های عمومی، جزو اساسی‌ترین اصول حکومت‌های مردم‌سالار می‌باشند. برپایی و مانایی جوامع مردم‌سالار اساساً بدون به رسمیت شناختن حقوق و آزادیهای فردی، مانند حق بر کرامت

انسانی، برابری، آزادی اندیشه و بیان، و حق اعتراض و... ممکن نیست تا جایی که رعایت آنها در قوانین و منشورهای بین المللی و داخلی کشورها نیز تصریح شده است. حق بر اعتراض، حق بر آزادی تجمعات، راهپیمایی و تظاهرات مسالمت آمیز، یکی از حقوق فردی است که به روش جمعی اعمال می شود و در واقع از اساسی ترین نمودهای جوامع مردم سالار است که ریشه بنیادین در قواعد بین المللی دارد. حق اعتراض در واقع حقی است برای مردم که دیدگاه و نگرش خود را نسبت به مسائل مختلف به گوش مسئولین و دیگر افراد جامعه برسانند.

مفهوم اعتراض مدنی را در حقوق ایران می توان در اصل 27 قانون اساسی جستجو کرد. طبق اصل 27 قانون اساسی، «تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها، بدون حمل سلاح، به شرط آنکه مخل به مبانی اسلام نباشد آزاد است.» بر این اساس با توجه به اینکه در بند 7 اصل 3 قانون اساسی وظیفه «تامین» آزادی های سیاسی و اجتماعی از وظایف حاکمیت اسلامی شمرده شده است، هر شخصی اعم از طبیعی یا اعتباری احساس نماید که آزادی او تامین نشده است می تواند بر طبق شرایط اصل 27 قانون اساسی اعتراض خود را بیان نماید و در واقع اعتراض مدنی، آزادی اعتراض بر طبق شرایط قانونی می باشد.

حال باید دید مفهوم آزادی چیست؟ از نقطه نظر منتسکیو: «آزادی عبارت از این است که انسان حق داشته باشد، هر کاری را که قانون اجازه داده و می دهد، انجام دهد و آنچه را که قانون منع کرده و صلاح او نیست مجبور به انجام آن نگردد.» بر اساس نگاه غربی مدرن که برای اولین بار در اعلامیه حقوق بشر فرانسه مصوب 1789 منعکس گردید، آزادی به معنای توانایی انجام دادن کاری که به دیگران زیان نرساند، معنی شده است.

این مفهوم از آزادی مطابق با مفاهیم انسان محوری می باشد در حالی که جهت گیری اسلام و مقررات قانونی مخصوصاً قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نسبت به آزادی بیانگر آزادی مسئولانه و تعهد و تکلیف انسانها در برابر همدیگر می باشد براساس بند 6 اصل 2 قانون اساسی، نظام مقدس جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه «کرامت و ارزش انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خداست.» بنابراین آزادی مقرر در بند 7 اصل 3 قانون اساسی که به عنوان یکی از سیاستهای جمهوری اسلامی آمده است را باید آزادی های مشروع و قانون دانست. بنابراین دولت مکلف به تامین آزادی های سیاسی و اجتماعی براساس آزادی مسئولانه را تامین نماید و اگر دولت و حاکمیت این آزادی ها را تامین ننمایند متضررین می توانند اعتراض نمایند. بر همین اساس است که در قوانین عادی هر فردی از مقامات که برخلاف قانون، آزادی افراد را سلب کند یا اشخاص را از حقوق مقرر خود در قانون اساسی محروم نماید مجازات خواهد شد.

مفهوم محاربه در فقه امامیه

محاربه در لغت به معنای «جنگیدن» می باشد. در خصوص مفهوم محاربه حضرت امام دو مفهوم محارب و مفسد فی الارض را یکسان دانسته و در تعریف فرد محارب آن را شخصی می دانند که از سلاح خود برای ترساندن مردم و افساد در زمین استفاده می نماید سلاح خود را آشکار و آن را مجهز می نماید.

مستند اصلی حکم محاربه در فقه امامیه آیه 33 سوره مائده می باشد. در این آیه آمده است: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ...»؛ سزای کسانی که با [دوستان] خدا و پیامبر او می جنگند و در زمین به فساد می کوشند، جز این نیست که کشته شوند یا بر دار آویخته گردند یا دست و پای شان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید گردند.

محاربه انواع گوناگونی دارد، گاهی کافران با مسلمانان می‌جنگند و گاهی گروهی از خود مسلمانان علیه حکومت اسلامی قیام می‌کنند و با آن می‌جنگند، و گاهی گروهی از مسلمانان به قصد ایجاد ناامنی و ارباب و غارت و خون‌ریزی، با گروهی دیگر از ایشان به جنگ می‌پردازند. هر قسم از این محاربه‌ها را می‌توان مجازاً محاربه با خدا و رسول به شمار آورد و در نتیجه مصداق آیه کریمه دانست، اما با توجه به قراین متعدد، بدون شک محاربه کافران با مسلمانان، مراد آیه نیست. روشن‌ترین این قرینه‌ها، استثنایی است که در آیه بعد آمده است (الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم) ظاهر این آیه آن است که مراد از توبه، توبه از محاربه است نه توبه از شرک، و این خود قرینه‌ای است بر آنکه این محارب‌ان از مسلمانان هستند و به مجرد اینکه قبل از پیروزی بر آنها، دست از محاربه بردارند و توبه کنند، سایر احکام مسلمانی در مورد آنان اجرا می‌شود - چنانچه در دیگر حدود الهی نیز این چنین است اما اگر محارب‌ان از کافران باشند و جنگ با آنها به سبب کفرشان باشد، در صورتی عفو شامل حال آنها می‌شود که در حصن اسلام در آیند و صرف دست از جنگ کشیدن کافی نیست. بلکه اساساً تعبیر (توبه) که در آیه آمده است به خودی خود شاهد بر آن است که منظور آیه، محارب‌ان مسلمان است نه کافر، چرا که توبه برای مسلمان است نه برای کافر، کافر ایمان می‌آورد و داخل حوزه اسلام می‌شود و برای این حالت، تعبیر توبه به کار نمی‌رود.

در هر صورت، تردیدی نیست که آیه محاربه، شامل محاربه کافرانی که از روی کفر با مسلمانان می‌جنگند نمی‌شود. نکته مهم در این آیه معنای «من خلاف» در آیه شریفه می‌باشد که به معنای قطع کردن دست و پای مجرم به صورت مخالف می‌باشد. اگر دست راست او را قطع کردند پای چپ او را نیز قطع نمایند. مراد از «قطع» در آیه شریفه نیز براساس تصریح مفسرین قطع قسمتی از دست و پا می‌باشد بنابراین همه دست و پا قطع نمی‌شود. و همچنین قطع یک دست و یک پا در آیه شریفه بیان شده است نه هر دو که اگر مراد قطع هر دو بود، نیازی دیگر به بیان «من خلاف» در آیه شریفه نمی‌بود. در خصوص مجازات محاربه برخی از فقها مانند شیخ طوسی، ابن زهره، ابن براج، ابوصلاح حلبی، صاحب جواهر و محقق خوئی معتقد به ترتیب مجازات محارب هستند. براین اساس محارب بسته به نوع جرم ارتكابی، یک یا چند مجازات از مجازات‌های موجود در آیه اعمال می‌شود. سوال مهم در فقه امامیه در خصوص طرق اثبات محاربه می‌باشد. عبارت حضرت امام گویاترین و مختصرترین عبارت در خصوص اثبات محاربه می‌باشد: «یثبت المحاربة بالاقرار مرّة، والاحوط مرتین، وبشهادة عدلین، ولا تقبل شهادة النساء منفردات ولا منضمات، ولا تقبل شهادة اللصوص والمحاربین بعضهم علی بعض، ولا شهادة الماخوذ منهم بعضهم لبعض؛ بان قالوا جميعاً: «تعرضوا لنا واخذوا منا»، و اما لو شهد بعضهم لبعض، وقال: «عرضوا لنا واخذوا من هؤلاء لا منا»، قبل علی الاشبه. «محاربه با یک بار و بنا بر احتیاط با دو مرتبه اقرار و با شهادت دو عادل اثبات می‌شود، و شهادت زنان خواه به تنهایی و خواه همراه با مردها قبول نمی‌شود، و همچنین شهادت سارقین و محاربین بعضی بر بعضی قبول نمی‌شود. همچنین شهادت کسانی که مال از آنها گرفته شده بعضی برای بعضی، به اینکه بگویند: «متعرض ما شدند و از ما گرفتند» قبول نمی‌شود. و اما اگر بعضی از آنها برای بعضی شهادت دهد و بگوید: عارض ما شدند و از اینها گرفتند نه از ما، بنابر اشبه قبول می‌شود. همچنین اگر فردی مالی را بدون محاربه بردارد، حکم محاربه بر او بار نمی‌شود. برای مثال اگر شخصی مالی را بردارد و فرار نماید، یا به زور و بدون کشیدن اسلحه، بگیرد، یا در اخذ اموال با تمسک به وسائلی حيله نماید مانند تقلب در اسناد و نامه‌ها و امثال آنها، بر این موارد نه حد محارب و نه حد سرقت جاری نمی‌شود؛ بلکه براساس نظر حاکم تعزیر خواهد شد.

همچنین براساس آیه 34 سوره توبه «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ» (مگر کسانی که پیش از آنکه بر ایشان دست یابید توبه کرده باشند) توبه محارب بیش از دستگیری از موارد سقوط حد محاربه می باشد. توبه قبل از دستگیری، سبب نخواهد شد که اگر اقدام شرورانه دیگری مانند قتل یا سرقت از محارب صادر شده باشد، مجازات نشود. بلکه مجازات اقدامات خود را خواهد دید و تنها مجازاتی که از محارب برداشته خواهد شد تهدید مردم با اسلحه می باشد؛ بنابراین توبه محارب فقط در حق الله موثر است و تأثیری در حق الناس بدون رضایت صاحبان حق ندارد. شرایط اثبات توبه محارب شهادت دو شاهد عادل، یا قرائنی که نشانگر تغییر برنامه و روش زندگی محارب که آثار آن آشکار شده باشد می باشد و البته کماکان از سایر طرق قابل اثبات می باشد.

مفهوم محاربه در حقوق ایران

قبل از بحث در مورد مواد قانونی راجع به محاربه در خصوص موضوع محاربه باید توضیح داده شود. موضوع جرم، آن چیزی است که جرم بر روی آن محقق می شود. محاربه از مصادیق جرایم علیه امنیت عمومی و از جرایم امنیتی است. البته با این تفاوت که بیشتر از آنکه امنیت دولت و حاکمیت مورد تهدید واقع شود امنیت عمومی مردم مورد خطر قرار می گیرد.

در ماده 279 قانون مجازات اسلامی محاربه این چنین تعریف شده است: «محاربه عبارت از کشیدن سلاح به قصد جان، مال یا ناموس مردم یا ارباب آنها است، به نحوی که موجب ناامنی در محیط گردد. هرگاه کسی با انگیزه شخصی به سوی یک یا چند شخص خاص سلاح بکشد و عمل او جنبه عمومی نداشته باشد و نیز کسی که به روی مردم سلاح بکشد، ولی در اثر ناتوانی موجب سلب امنیت نشود، محارب محسوب نمی شود.»

مطابق این ماده، دو خصوصیت عمده محاربه عبارت از 1- کشیدن سلاح. 2- قصد ارباب و سلب جان یا مال یا ناموس مردم است. خصوصیت اول مربوط به رکن مادی جرم محاربه و خصوصیت دوم مربوط به رکن مادی جرم محاربه می باشد. هر دو خصوصیت هم باید وجود داشته باشد و الا شخص محارب محسوب نخواهد شد.

لازم به ذکر است در مواردی نیز بدون وجود این دو خصوصیت قانونگذار مصداق محارب معرفی کرده است. برای مثال ماده 6 قانون احتکار مصوب 1365/5/1 مقرر می دارد: «چنانچه اعمال فوق (گرانفروشی، احتکار و موارد دیگر ماده 5) به عنوان مقابله با حکومت صورت گیرد و مرتکب مصداق محارب باشد، به مجازات آن محروم می شود.» بنابراین اگر فردی امثال گران فروشی و احتکار را به عنوان مقابله با نظام انجام دهد، مصداق محاربه می باشد.

در ماده 610 قانون مجازات اسلامی مصوب 1375 نیز آمده است: «هرگاه دو نفر یا بیشتر اجتماع و تبانی نمایند که جرائمی بر ضد امنیت داخلی یا خارجی کشور مرتکب شوند یا وسائل ارتکاب آن را فراهم نمایند، در صورتی که عنوان محارب بر آنان صادق نباشد به دو تا پنج سال حبس محکوم خواهند شد.» در این ماده، قانونگذار تبانی به معنای توافق و قصد مشترک برای ارتکاب جرائم علیه امنیت را جرم انگاری کرده است. براساس این ماده با وجود اینکه مرتکب دست به اسلحه نبرده است نیز ممکن است محارب باشد. مواد دیگری نیز مانند ماده 508 و تبصره 1 ماده 675 و تبصره 1 ماده 678 نیز موارد مشابهی را جرم انگاری کرده است.

همچنین ماده 130 فصل چهارم قانون مجازات اسلامی، مقرر می دارد: "زمانی که عنوان محارب یا مفسد فی الارض بر سردهسته گروه مجرمانه صدق کند، حسب مورد، به مجازات محارب یا مفسد فی الارض محکوم می گردد." بر

اساس این ماده، می توان گفت، در برخی موارد، چنانچه سردستگی گروه مجرمانه، متصف به عنوان محارب شود، در حکم محاربه بوده و مجازات محارب که بسته به نظر قاضی، یکی از 4 مورد، اعدام، صلب، نفی بلد یا قطع دست راست و پای چپ، خواهد بود، بر سر دسته، اعمال می گردد.

اما بیشترین قانونی که وضعیت محاربه در آن پیش بینی شده است قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح مصوب 1382 می باشد. سیری در مواد 17 تا 44 این قانون، نشان می دهد که برای مواردی حتی ترک فعل و خوابیدن هم مجازات محارب در نظر گرفته شده است.

ماده 17 قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح مقرر می دارد: "هر نظامی که برنامه براندازی به مفهوم تغییر و نابودی اساس نظام جمهوری اسلامی ایران را طراحی یا بدان اقدام نموده و به این منظور، جمعیتی تشکیل دهد یا اداره نماید یا در چنین جمعیتی شرکت یا معاونت موثر داشته باشد، محارب، محسوب می شود." بر اساس این ماده، تشکیل جمعیت، به منظور براندازی و نابودی اساس نظام جمهوری اسلامی یا معاونت موثر در چنین جمعیتی یا شرکت در آن، در حکم محاربه بوده و مجازات محاربه، بر این افراد، اعمال خواهد شد.

براساس ماده 39 این قانون: «هریک از فرماندهان و مسئولان نظامی یا انتظامی که حسب مورد مصوبات شورای عالی امنیت ملی، شورای امنیت کشور و شوراها یا تامین استان یا شهرستان را در مواردی که طبق قانون موظف به اجرای آن می باشند، اجرا نکنند، چنانچه مشمول مجازات محارب نباشند یا به موجب سایر قوانین مستوجب مجازات شدیدتری نگردند به حبس از شش ماه تا دو سال محکوم می شوند.»

بر اساس ماده 44 این قانون: «هر نظامی که در حین نگهداری به حین ارادی بخواهد به شرح زیر محکوم می شود: 1- هرگاه در مقابل دشمن و محاربان باشد در صورتی که عمل وی موجب اخلال در نظام (به هم خوردن امنیت کشور) یا شکست جبهه اسلام گردد به مجازات محارب و در غیر این صورت به حبس از دو تا ده سال...»
توجه به اینکه در اکثر موارد قانونگذار از عبارت «به مجازات محارب» محکوم خواهد شد استفاده کرده است نشان می دهد که این عمل از لحاظ ماهیتی محاربه نمی باشد.

لازم به ذکر است که این ماده، ایراد ماده 183 قانون مجازات اسلامی سابق را برطرف نموده است. زیرا در ماده فوق الذکر از عبارت «دست به اسلحه برد» برای بیان عمل مرتکب جرم استفاده شده بود که ترجمه صحیح فقهی نبود زیرا آنچه در نصوص فقهی آمده صرف دست به اسلحه بردن برای تحقق عنوان محاربه کفایت نمی کند بلکه باید محارب اسلحه را بر روی دیگران بکشد. عناوین فقهی تجرید یا تشهیر و اژگانی است که در این مورد به کار رفته است. همچنین برای کشیدن سلاح نمی توان به صرف خرید یا تهیه یا آماده کردن اسلحه تکیه کرد بلکه باید فرد با حالت قهر و غلبه سلاح را بر روی دیگران بکشد و افراد جامعه که مورد حمله واقع شده اند سلاح او را ببینند و دچار ترس و وحشت شوند.

لازم به ذکر است برای تعیین مفهوم و مصادیق اسلحه باید به عرف رجوع کرد. بر این اساس، عرف هیچ وقت بکار بردن زور و غلبه را سلاح محسوب نمی کند، اگر عرف را ملاک قرار بدهیم عرف مواردی چون چوب، عصا و سنگ را نیز سلاح نمی داند و اگر هم تردیدی در این خصوص وجود داشته باشد، براساس اصول تفسیر کیفری، سلاح ندانستن مقتضای چنین تفسیری است و نتیجه چنین تفسیری، عدم تحقق محاربه در صورت استفاده از این وسایل است. در واقع می توان گفت سلاح فقط شامل مواردی می باشد که در جنگ و قتال استفاده می شوند، مانند انواع اسلحه های گرم و سرد. اسلحه های گرم مانند توپ، تانک، خمپاره، تفنگ و کلت. اسلحه های سرد هم مثل شمشیر، نیزه و قمه می باشد.

نکته دیگر آنکه برای تحقق محاربه، فقط لازم است که سلاح بر روی مردم کشیده شود، به گونه ای که آنها اسلحه محارب را ببینند و حالت وحشت و ارعاب در آنها پدیدار گردد؛ اما لازم نیست حتما از این سلاح گرم، فشنگی شلیک شود یا با سلاح سرد جرحی وارد شود، بنابراین در متن ماده به کشیدن سلاح اکتفا شده است.

به نظر می رسد سلاحي که در این ماده به کار رفته است منصرف از سلاح اسباب بازی می باشد و اسلحه اسباب بازی شامل این ماده نمی شود. پس حتی اگر این سلاح اسباب بازی شباهت کامل با سلاح واقعی داشته باشد و افرادی هم از آن بترسند، باز هم جرم محاربه محقق نخواهد شد، چون این وسیله فقط یک وسیله اسباب بازی است و اسلحه به شمار نمی آید. زیرا در متن ماده تصریح شده است که فرد محاب باید از اسلحه و نه وسیله اسباب بازی استفاده نماید. حال اگر در موردی افراد مردم با همین اسلحه دچار وحشت شده و در اثر این وحشت فوت نماید با وجود عدم تحقق محاربه چون قتلی اتفاق افتاده است این قتل به صورت بالتسبیب مستند به فاعل است و حسب مورد قتل عمدی یا شبه عمدی محقق خواهد شد.

بر این اساس اگر اسلحه گرم، فاقد فشنگ باشد با وجود اینکه عنوان اسلحه بر آن منطبق است اما اسلحه کامل محسوب نمی شود و نمی توان قائل به تحقق محاربه شد.

همچنین براساس ماده 281 قانون مجازات اسلامی، راهزنان، سارقان و قاچاقچیان که دست به سلاح ببرند و موجب سلب امنیت مردم و راهها شوند، محارب محسوب می شوند.

ماده 282 قانون مجازات اسلامی بیان می دارد: «حد محاربه یکی از چهار مجازات زیر است:

الف- اعدام

ب- صلب

پ- قطع دست راست و پای چپ

ت- نفی بلد.»

در خصوص مجازات صلب لازم است گفته شود صلب در لغت به معنای سخت است و بر این اساس است که پشت انسان و حیوان را هم صلب می گویند. «اما یصلبوا» در آیه محاربه (آیه 33 سوره مائده) از باب تفعیل و مبالغه در صلب است و معنای آن به دار آویختن همراه با ذلت و مشقت به منظور عبرت گرفتن سایرین است. در صلب حلقه و گره طناب نباید به گونه ای باشد که موجب کشته شدن محارب شود و نباید بیش از سه روز بر بالای چوبه دار باقی بماند و بعد از گذشت سه روز اگر محارب زنده ماند نباید او را کشت بلکه باید فوراً آزاد شود.

بر اساس مواد 172 و 199 قانون مجازات اسلامی، کلیه جرایم از جمله محاربه با یک بار اقرار و یا شهادت دو مرد عادل ممکن است. البته برخی از جرایم تعداد شهود بیشتری لازم دارد که از بحث ما خارج است. بنابراین محاربه نیز با یک بار اقرار و یا شهادت دو مرد عادل اثبات خواهد شد.

بر اساس ماده 181 قانون مجازات اسلامی: «عادل کسی است که در نظر قاضی یا شخصی که بر عدالت وی گواهی می دهد، اهل معصیت نباشد. شهادت شخصی که اشتهار به فسق داشته باشد، مرتکب گناه کبیره شود یا بر گناه صغیره اصرار داشته باشد تا احراز تغییر در اعمال او و اطمینان از صلاحیت و عدالت وی، پذیرفته نمی شود.» البته شهادت دارای شرایط خاصی است که باید در جای خود مورد بحث قرار بگیرد.

همچنین با استناد به ماده 211 قانون مجازات اسلامی علم یقین آور قاضی نیز می تواند سبب اثبات حکم محاربه و اجرای مجازات محارب گردد.

همچنین جرم محاربه از جمله جرایم تعزیری محسوب می شود که مجازات آن حدی می باشد. بنابراین، اگر محارب دارای جهات تخفیف باشد، مجازات او به حسب مورد، به حبس یا جزای نقدی تبدیل می شود. توبه کردن مجرم یکی از عوامل سقوط مجازات در قانون مجازات اسلامی است که برگرفته از آیات قرآن کریم است. در ماده ۱۱۴ قانون مجازات اسلامی تبصره ۱ چنین مقرر داشته است: «توبه محارب قبل از دستگیری یا تسلط بر او، موجب سقوط حد است.» بنابراین توبه متهم بعد از دستگیری و حتی پس از مسلط شدن بر مجرم اثری نخواهد داشت. مسلط شدن بر متهم مانند جایی است که فرد در خانه یا محل اختفای خود توسط پلیس محاصره شده باشد. البته تحقق توبه باید نمود بیرونی نیز داشته باشد.

مفهوم بغی در فقه امامیه

از نظر اهل لغت واژه «بغی» معنای اصلی آن «تعدی و تجاوز» می باشد. علاوه بر این معنای اصلی در معانی برگشت از حق، حسادت، کبرورزیدن و قصد فساد نمودن و ظلم و ستم و دروغگویی نیز استعمال شده است. در واقع به نظر می رسد معنای اول معنای اصلی و بقیه معنای مجازی باشند. چون همه این معانی مجازی به نحوی تجاوز از حد است. ابن اثیر در این خصوص معتقد است: «اصل البغی مجاوزة الحد.» بر این اساس است که شیخ طوسی به زن و کنیز زناکار نیز «بغی» اطلاق کرده است. زیرا زن زناکار تجاوز کار است و از حدود و موازین شرع خارج شده است. اما با توجه به آیات متعدد در قرآن کریم از جمله آیات ۳ تا ۵ سوره شوری، باغی کسی است که تحت تاثیر هوای نفس و برخلاف قانون شرع برای رسیدن به خواسته های نامشروع شخصی یا گروهی به رفتار ظالمانه با دیگران می پردازد. نمونه این آیات آیه شریفه: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ» (آیه ۱۴۵ سوره انعام) می باشد. این معنا و به کار رفتن بغی به معنای ظلم و تجاوز به حقوق دیگران در احادیث نیز به کار رفته است. در واقع اولین بار بغی در معنای اصطلاحی خود در حدیث پیامبر اکرم (ص) در مورد قاتلان عمار به کار رفت که پیامبر اکرم قاتلان عمار را گروه یابی نامیدند: «یا عمار تقتلک الفئة الباغیة.»

در تعریف اصطلاحی بغی فقها معتقدند: «باغی کسی است که علیه امام معصوم خواه به صورت فردی، مانند ابن ملجم یا گروهی خروج نماید.» فقها در تبیین مراد شهید اول معتقدند اطلاق عبارت شهید در خارج دلالت می نماید که فرقی میان کثیر و گروه بودن و فردی مثل ابن ملجم وجود ندارد. در برخی از منابع متأخر اهل بغی بر گروهی اهل رده که هنوز به مرحله ارتداد نرسیدند اطلاق شده است. در هر حال امروزه در کلام فقیهان و متکلمین به معنای شورش بر علیه حاکم و حکومت اسلامی می باشد.

در هر صورت به نظر می رسد بغی در آیات شریفه مخصوصاً آیه ۹ سوره حجرات به معنای مقابله با رفتار ظالمانه می باشد البته در برخی از روایات نیز بغی به مقابله با افراد شورشی بر ضد حکومت اسلامی اطلاق شده است.

از نظر فقه اسلامی، نزاع و تجاوز فردی بر فرد دیگر هم مشمول ادله بغی می شود. با توجه به آیه شریفه و شان نزول آیه که در مورد نزاع دو انصاری بوده است این مطلب مستفاد می شود. ابن عربی در این خصوص می نویسد: «از نظر لغت، طایفه بر یک نفر هم دلالت می نماید. همچنین طایفه بر آنچه که محصور بر یک عددی نباشد نیز اطلاق شده است.» برخی نیز معتقدند لفظ طائفه، به گونه ای است که هم می توان معنای واحد را برداشت و هم معنای جمع را. بنابراین باغی بر یک نفر هم دلالت دارد تعریف فقیهان نیز در تعریف باغی که گذشت این مطلب را می رساند. در واقع از نظر برخی از فقها «گروهی بودن» در بغی لازم نمی باشد و معتقدند خواه باغی یک نفر مانند ابن ملجم باشد و یا

گروهی مانند اهل جمل و صفین باشد در هردو صورت بغی محقق می شود و وقتی که امام به جنگ با باغی دعوت نماید جنگ با او واجب می شود. این نظر در تالیفات معاصرین هم دیده می شود و بغی را اعم از خروج و تعدی گروهی یا فردی دانسته اند.

همچنین به نظر می رسد بغات محارب محسوب نمی شوند. برخورد حضرت علی(ع) با اصحاب جمل این مطلب را می رساند. زیرا، مجازات محارب در فقه شیعه بعد از پیدا کردن تسلط بر آنان، قابل اسقاط و حتی قابل شفاعت نیست. در جرم بغی، فرد مرتکب، بعد از انجام جرم هم مشمول عفو و توبه می شود؛ اما در جرم محاربه اینطور نیست. برای مثال اگر ابن ملجم محارب بود حضرت علی(ع) یا خود حد را جاری می کرد یا آن را به فرزندان خود سفارش می کرد؛ در حالی که امیرالمومنین چنین چیزی را به فرزندان خود سفارش می کرد؛ اما امام(ع) چنین توصیه ای را نداشتند. بنابراین ابن ملجم یاغی محسوب می شود و کشتن او واجب بود اما چون دستگیر و بازداشت شد و در اختیار امام(ع) قرار گرفت امام(ع) می توانست او را بخشیده و عفو نیز نماید چون ابن ملجم بر امام خروج کرده بود.

همچنین محارب به خاطر عصیان و فسق محاربه می نماید؛ اما باغی به خاطر اجتهاد صحیح خود اقدام به بغی کرده و خود را صاحب حق می داند.

نکته دیگر آنکه از آنجا که هدف جنگ با افراد شورشی، بازگشت آنان به اطاعت حق و رها کردن فتنه از جانب آنان است: «قتال با آنان تا زمانی ادامه خواهد پیدا کرد که دست از مبارزه از بردارند و از معصیت مرتکب شده توبه نمایند. بعد از تسلیم شدن باغیان در هر مرحله ای از جنگ که باشد، قتال با آنان حرام می شود. و این مسأله، اجماعی است و روایات زیادی هم بر این مطلب دلالت می نماید.»

در واقع آنچه از ادله برداشت می شود این است که توبه باغیان در اثنای جنگ امکان پذیر است. در سوره حجرات آمده است که: «یا لَئِنْ بَجَنَیْدُکُمْ زَمَانِیْ کَیْفَ یُحْیِیْهِمْ اَوْ یَمُوتُ مِنْهُمْ» که به سوی امر خدا برگردند. محل استناد ما در این آیه شریفه فعل «حتى تَفِیءَ» است. زیرا از نظر ادبیات عرب «حتى» حرف غایت می باشد و به زمان خاصی مرتبط نیست؛ همچنین، فعل «حتى تَفِیءَ» فعل مضارع می باشد و فعل مضارع دلالت بر استمرار دارد. بنابراین اگر این هدف محقق شود، قتال با آنها به پایان می رسد. در مورد معنای بازگشت مفسرین معتقدند که این بازگشت می تواند با توبه باشد یا پشیمانی و انواع دیگر. برای مثال در تفسیر این آیه طبرسی معتقد است: «اگر به اطاعت خدا بازگشت، یعنی از قتال با مومن دست کشید و بازگشت، توبه کرد، پشیمان شد، بین آنها صلح برقرار نماید.»

روایات متعددی در تأیید این مطلب در تفاسیر وجود دارد. برای مثال مرحوم نوری طبرسی در این خصوص می نویسد: «...از کشتن آنان دست برداشته نمی شود تا اینکه به اطاعت و فرمان برداری برگردند یا از رای و نظر خود برگردند؛ زیرا آنها با اختیار خود و بدون اکراه بیعت کردند. آنان همان گروه باغی هستند...»

در کتاب گرانقدر وسائل شیعه آمده است: «قتل دو نوع می باشد: 1- کفار گناه و معصیت؛ 2- شهادت و کشتن در راه خدا. قتال بر دو نوع است: 1- جنگ با کفار. 2- جنگ با گروه باغی تا زمانی که به فرمان برداری و اطاعت برگردند.»

آنچه در این روایات محل استناد است فعل «حتى تَفِیءُوا» است. حتی قتال با اینان به این علت است که افراد باغی به حق بازگردند. این بازگشت می تواند از روی توبه باشد و یا از روی تسلیم شدن. بنابراین با توجه به موارد یاد شده، می توان متذکر شد که در اثنای جنگ، اگر شخصی توبه کند و به سوی چیزی که خدا به آن امر کرده باشد برگردد، توبه او قبول می شود.

این مطلب مورد استناد فقیهان نیز بوده است: برای مثال ابن براج در مذهب می نویسد: «اگر یکی از باغیان به به مومنان پیوست و اظهار توبه کرد و رجوع کرد و به امری اقرار کرد که با اظهارش فارق می شود به آن چیزی که بر علیه اوست، بر هیچ مومنی جایز نیست که به او طعنه زند یا آسیبی بر او وارد نماید.»

نکته مهم دیگر آنکه برخی از مفسران معتقدند که دستور این آیه در خصوص هرگونه برخورد و تنش در جامعه نیست بلکه عمدتاً در خصوص درگیرهای بیش از تشکیل حکومت در جامعه مسلمین است که همین امر تأکیدی بر تشکیل حکومت اسلامی می باشد. این نظر با توجه به مقابله به مثلی که در آیات قرآن کریم به آن اشاره شده است رد می شود زیرا مقابله مثل عمدتاً ناظر به تکلیف حکومت اسلامی می باشد.

در فقه امامیه باغی کافر محسوب نمی شود مگر در مورد باغیان که با حضرت علی وارد جنگ شدند علت آن هم به نگرش کلامی فقها برمی گردد گرچه خود این فقها نیز در کتب فقهی خود تفاوت‌های اساسی کفر بغات با کفر کفار را بیان کردند. البته در فقه امامیه مرتکب جرم بغی باید مسلمان باشد. دلیل این امر نیز آیه 9 سوره حجرات می باشد. زیرا در این آیه شریفه از جنگ و قتال دو طایفه مومن با یکدیگر صحبت به میان آمده است. و دلیل دیگر روایتی است از امیرالمومنین علی (ع) که فردی از حضرت از اسلام و شرک اهل جمل سوال می پرسد که حضرت می فرماید: «آنها برادران ما هستند که بر ما ستم کردند.»

در مقابل برخی معتقدند آیه 9 سوره حجرات ربطی به بغی اصطلاحی ندارد. زیرا این آیه سوره حجرات شان نزولی دارد و آن جنگ و قتالی بوده است که بین دو قبیله اوس و خزرج در مدینه صورت گرفت. از نظر اینان نمی توان برای جنگ با باغیان به معنای مصطلح امروزی به این ایه تمسک جست چون مورد شان نزول آیه جنگ دو طائفه از مومنین بوده است. زیرا کسی که بر امام عادل خود خروج کرده باشد یعنی فرد باقی کافر است در حالی که آیه شریفه او را مومن خطاب کرده است. فاضل مقداد در این خصوص می نویسد: «استدل بهذه الایه المعاصر علی قتال البغاه و هو خطاء فان الباغی هو من خرج علی الامام العادل بتاویل باطل و حاربه و هو عندنا کافر لقوله صلی الله علیه و آله لعلی علیه السلام «یا علی حربک حربی و سلمک سلمی» فکیف یکون الباغی المذکور مومنا حتی یکون داخلا فی الایه و لایلزم من ذکر لفظ البغی فی الایه ان یکون المراد بذلک البغاه المعهودین عند اهل الفقه.» پس موضوع اصلی آیه شریفه، جنگ و قتال دو طائفه از مومنین است. (و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا) در حالی که بغی امروزه به معنای «خروج بر امام عادل» می باشد. پس آیه ربطی به معنای بغی اصطلاحی ندارد. به خاطر همین است که قطب راوندی این آیه را دلیل بر قتال و جنگ با بغاه در اصطلاح فقهی قرار نداده بلکه این آیه را مختص به گروهی از مسلمانان یا مومنین می داند که بین آنها نزاع و جنگ درگرفته است و گروهی از آنها بر گروه دیگر تجاوز و تعدی می نمایند در حالی که در معنای اصطلاحی بغی خروج بر امام عادل می باشد و در این صورت با بغی جنگ می شود تا به ولایت خداوند و انجام اوامر او ارشاد شود.

- مفهوم بغی در حقوق ایران

براساس قانون مجازات اسلامی ماده 287، اگر کسانی اقدام به قیام مسلحانه علیه اساس نظام جمهوری اسلامی ایران کرده اند از اسلحه خود استفاده نمایند، به مجازات اعدام محکوم می شوند.

البته با توجه به تعریفی که از جرم بغی و شرائط تحقق آن در قانون مجازات سابق بود، تصریح به مسلمان بودن مرتکب این جرم از مسلمات میان حقوقدانان بود. اما با وضع ماده 287 قانون مجازات اسلامی و تصریح قانونگذار به اینکه اگر گروهی در برابر اساس نظام جمهوری اسلامی ایران قیام مسلحانه نماید، باغی محسوب می شوند. در واقع این ماده تفاوتی میان کافرو مسلمان قائل نشده است و به طور اطلاق اقدام علیه جمهوری اسلامی را جرم شناخته است که این امر با آموزه های دینی مغایر بوده و بایستی مورد تجدیدنظر قرار گیرد. در واقع فرق بین باغی مسلمان با باغی کافر در این است که باغی غیر مسلمان احکام مرتد یا کافر حربی اجرا خواهد شد و با آنها مطابق کفار حربی یا مرتدان رفتار کرد.

نکته مهم در خصوص سوء نیت عام و سوء نیت خاص در جرم بغی می باشد. سوء نیت عام در جرم بغی عبارت است از اینکه قیام کنندگان علیه حکومت اسلامی از روی اراده و اختیار اقدام به قیام مسلحانه نمایند. حال اگر باغیان به واسطه اکراه، اجبار یا شکنجه یا به هر دلیل دیگر، مسلوب الاراده باشند دیگر باغی نخواهند بود. مستند این امر هم آیه 9 سوره حجرات و بیان «و ان بغت احدا یهما» می باشد. زیرا بغی در این آیه در معنای تجاوز و ستم می باشد و واضح است که عنوان ستمکار و متجاوز در مورد فرد فاقد اراده و اختیار صدق نمی نماید. براین اساس برای اینکه کسی باغی شناخته شود، لازم است قصد خروج بر امام عادل و حکومت اسلامی در او احراز شود. این نوع قصد را می توان به دلالت التزامی از تعریف فقهی جرم بغی (اذا خرج علی امام عادل) و همچنین از بیان قانونگذار در ماده 287 قانون مجازات اسلامی نیز، استنباط کرد. چون طبیعت جرم غالباً مستلزم نوعی سازمان یافتگی و داشتن تشکیلات است و این امر با رفتار غیر ارادی سازگار نیست.

سوء نیت خاص در جرم بغی، عبارت از قصد برکناری امام عادل از راس حکومت اسلامی و در واقع براندازی حکومت اسلامی است. پس، باغی شخصی است که علیه امام عادل قیام می نماید تا موجب برکناری امام عادل و سرنگونی دولت اسلامی شود. بنابراین، باغی علاوه بر داشتن اراده در قیام مسلحانه علیه حکومت اسلامی بایستی قصد براندازی آن را نیز داشته باشد. از لحاظ تاریخی مراجعه به جنگهای جمل، صفین و نهروان نشان می دهد مردم عوامی بودند که دلیل رویارویی آنها با امیرالمومنین این بود که آنها حضرت را به عنوان حاکم جامعه اسلامی قبول نداشتند، در واقع اصحاب جمل و صفین با بهانه خون خواهی عثمان و خوارج نهروان با شعار انحرافی «لا حکم الا الله» علیه امام بر حق جامعه قیام کردند تا حضرت را از حکومت اسلامی عزل کرده و موجب سرنگونی دولت اسلامی شوند. در متن ماده 287 قانون مجازات اسلامی هم که اشعار می دارد: «گروهی که در برابر اساس نظام جمهوری اسلامی ایران قیام مسلحانه کند باغی محسوب می شوند.» استفاده می شود که وجود قصد براندازی برای تحقق این جرم لازم است. یعنی آن گروه یا جمعیت قصد مقابله با اساس و بنیان حکومت اسلامی و نظام جمهوری اسلامی و در نتیجه، براندازی آن را دارد. لازم به توضیح است که سوء نیت خاص این جرم در سوء نیت عام مستتر است.

همچنین انگیزه که هدف غایی و نهایی مرتکب از ارتکاب جرم است، علی الاصول تاثیری در ماهیت جرم ندارد و تنها می تواند از موجبات تشدید و یا تخفیف مجازات باشد.

با توجه به ماده ۲۸۸ از قانون مجازات اسلامی، اگر گروهی از افراد باغی قبل از درگیری و داشتن سلاح دستگیر گردند، در این صورت با وجود سازمان و مرکزیت به حبس تعزیری درجه ۳ و در صورت از بین رفتن سازمان نیز به حبس تعزیری درجه ۵ محکوم خواهند شد. منظور از حبس تعزیری درجه ۳، حبس از ۱۰ الی ۱۵ سال و حبس تعزیری درجه ۵ نیز، از ۲ الی ۵ سال می‌باشد.

همچنین قانونگذار در ماده به «گروه» اشاره کرده است، اما تعریفی از آن ارائه نشده است. صرف استفاده از عنوان گروه نشان می‌دهد که قانونگذار فعالیتی منسجم توسط عده‌ای از افراد را ملحوظ نظر داشته است. پس اقدام یک شخص به نحو مسلحانه نمی‌تواند مصداق بغی باشد. زیرا انسجام مستلزم داشتن رهبر و لو به شکل ضمنی و داشتن ساختار و تشکیلات است. همچنین اگر چند نفر به شکل مجزا چنین کاری انجام دهند، چون انسجام و تشکیلات متحدی نداشته‌اند، اقدام هریک باید به صورت مجزا بررسی و عنوان مجرمانه خود را بگیرد.

اما سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که منظور از گروه چند نفر است؟ با نگاه به مواد قانونی دیگر از جمله ماده 489 قانون تعزیرات، به نظر می‌رسد گروه را به تعداد بیش از 2 نفر باید اطلاق کرد. یعنی برای تحقق این جرم حداقل باید 3 نفر و بیشتر، اقدام مسلحانه انجام دهند.

حال سوالی که مطرح می‌شود در خصوص مجازات جرم بغی می‌باشد. اگر به مواد قانونی قانون مجازات اسلامی بنگریم، قانونگذار سه مجازات را برای جرم بغی در نظر گرفته است. بنابراین با توجه به نحوه ارتکاب جرم و شرایط و اوضاع و احوال، ممکن است مجرم به یکی از این سه شکل مجازات شود:

1- استفاده از اسلحه: اگر فردی که اقدام مسلحانه کرده است در عمل نیز اقدام به استفاده از اسلحه نماید، حکم او اعدام خواهد بود. البته اینکه یک گروه در بیانیه تبلیغاتی خود اعلام نماید که وارد فاز مسلحانه شده است، باعث نمی‌شود که فرد محکوم به اعدام شود. بلکه دست بردن به اسلحه علیه حکومت به شکل عملی ضروری است. همچنین تفسیر مضیق قوانین کیفری اقتضا می‌کند به اینکه صرف اینکه یک گروه علیه حکومت دست به اسلحه ببرد کافی است. برای اعدام دو شرط لازم است 1- گروه اقدام مسلحانه کرده باشد.

2- خود فرد نیز دست به اسلحه برده باشد.

در غیر این صورت اگر شخصی عضو چنین گروهی بوده باشد ولی خود در عمل دست به اسلحه نبرده باشد مستحق اعدام نمی‌باشد.

3- دستگیری قبل از درگیری و اقدام مسلحانه: در چنین صورتی باید به این نکته توجه کرد که آیا مرکزیت و سازمان این گروه موجود است یا تلاشی شده است. اگر هنوز موجود باشد فرد به حبس تعزیری درجه 3 و اگر سازمان و مرکزیت آن از بین رفته باشد به حبس درجه 5 محکوم خواهد شد. براساس ماده 288 قانون مجازات اسلامی: «هرگاه اعضای گروه باغی، قبل از درگیری و استفاده از سلاح دستگیر شوند، چنانچه سازمان و مرکزیت آن وجود داشته باشد به حبس تعزیری درجه 3 و در صورتی که سازمان و مرکزیت آن از بین رفته باشد، به حبس تعزیری درجه 5 محکوم می‌شوند.

نکته مهم در خصوص از بین رفتن مرکزیت این است که لازم نیست اعضای آن مرده باشند تا صدق از بین رفتن نماید بلکه هسته این سازمان به دلیل عوامل مختلف از قبیل دستگیری، شناسایی، متواری شدن و یا دست کشیدن از اهداف سیاسی و... خود، عملاً نقشی در اداره گروه نداشته باشند و گروه در عمل از بین رفته باشد.

البته براساس ماده 19 قانون مجازات اسلامی، منظور از حبس تعزیری درجه 3، حبس از 10 تا 15 سال و منظور از حبس تعزیری درجه 5، از 2 سال تا 5 سال است.

همچنین از نظر صلاحیت دادگاه با توجه به ماده 5 قانون دادگاههای عمومی و انقلاب چون جرم بغی یک جرم امنیتی سیاسی می باشد، دادگاه انقلاب صلاحیت رسیدگی به آن و صدور حکم را برعهده دارد.

نکته مهم دیگر آنکه جرم بغی با فساد فی الارض تفاوت‌های مهمی دارد. براساس ماده 286 قانون مجازات اسلامی، هر کسی که بر علیه امنیت داخلی اقدام به کارهای گسترده کند و یا در نظام اقتصادی کشور اختلالاتی ایجاد نماید و باعث پخش مواد سمی و خطرناک، دایر نمودن مراکز فساد و فحشا و نیز نشر اکاذیب شود، باعث ایجاد اختلال در نظم عمومی شوند و به عنوان فساد فی الارض شناخته می شود. این مورد تفاوت آشکار فساد فی الارض با بغی می باشد. مجازات جرم فساد فی الارض اعدام می باشد. اما اگر این کار باعث از بین رفتن نظم عمومی، ایجاد نا امنی و یا هرگونه خسارت گسترده نباشد، قاضی می تواند اعدام را به مجازات حبس تعزیری درجه 5 و یا 6 تبدیل کند.

هریک از جرایم بغی، محاربه و افساد فی الارض مجازات مجازات خاص خود را دارد و به مجرم تحمیل می شود. در ماده 279 قانون مجازات اسلامی چنین مقرر شده است که اگر کشیدن سلاح به قصد جان، مال و ناموس مردم و یا ترساندن آنها باشد محاربه محسوب می شود.

از تفاوت‌های مهم بغی و محاربه این است که در بغی عمدتاً به صورت گروهی اقدام به حملات مسلحانه می نمایند که بیشترین هدف آن نیز براندازی نظام جمهوری اسلامی می باشد.

گفتار چهارم: مفهوم نافرمانی مدنی و مقایسه آن با انقلاب و شورش: خلاصتاً نافرمانی مدنی اعتراضی بدون خشونت در اعتراض به سیاست‌های حاکمیت است. اما تعاریف متعددی از سوی اندیشمندان در این خصوص بیان شده است. «جان راولز» فیلسوف آمریکایی که یکی از بهترین صاحب نظران در خصوص اخلاق و حق می باشد در کتاب معروف خود تحت عنوان «نظریه عدالت» در خصوص نافرمانی مدنی می نویسد: «نافرمانی مدنی، خود را در کنشی علنی، مسالمت آمیز و وجدانی، اما مغایر قانون و معمولاً با هدف تغییر قوانین و یا تغییر سیاست حکومت متجلی می سازد.»

دقت در تعریف ایشان نشان می دهد که عناصر تعریف ایشان عبارتند از: 1- نقض آگاهانه و عمدانه قانون: منظور از این عنصر آن است که هدف نافرمان طرح بحث مغایرت قانون یا سیاستی خاص، با قانون اساسی نیست؛ چرا که حتی اگر عدم مغایرت این دو، از سوی دادگاه عالی قانون اساسی اعلام شود، و آمادگی پایان دادن به نافرمانی مدنی را ندارد؛ از سوی دیگر، تأیید مغایرت قانون یا سیاست مورد اعتراض با قانون اساسی، نمی تواند وصف غیر قانونی بودن را از عمل نافرمانی، که قبل از اعلام توسط مراجع ذی صلاح صورت گرفته، حذف نماید.

2- عملی سیاسی: علت این مولفه آن است که اکثریت جامعه صاحبان قدرت را مورد خطاب قرار می دهند و همچنین اصول سیاسی، هدایت کننده کنش نافرمان هستند؛ چرا که فردی که نافرمانی مدنی می کند به برداشت عمومی از عدالت متوسل می شود. او تمسک به اصول اخلاق فردی، منفعت شخصی یا گروهی یا آموزه های دینی را نمی پذیرد؛ اما انکار نمی کند که اصول اخلاق فردی یا آموزه های دینی می تواند موید خواست های نافرمانی مدنی باشد.

«یورگن هابرماس» فیلسوف یکی از فیلسوفان غربی است که تمرکز بسیاری به موضوع نافرمانی مدنی انجام داده است. شاخص هایی او برای نافرمانی مدنی می شمارد بسیار مهم است: «نافرمانی مدنی، از نظر اخلاقی مشروع است که در آن نه فقط باورها و اعتقادات و علائق شخصی، بلکه همچنین منافع جمعی و عمومی مد نظر است. نافرمانی مدنی، به عمد یکی از هنجارهای جهانی را نقض می نماید بدون آنکه فرمانبری و اطاعت از کل نظم حقوقی را مورد تردید قرار

دهد. نافرمانی مدنی، آماده پذیرش پیامدهای خدشه دار کردن هنجار حقوقی می باشد و نقض قانون را اقدامی نمادین درک می نماید. مسالمت آمیز بودن ابزار اعتراض در نافرمانی مدنی، ناشی از همین واقعیت است. «در واقع به باور او نافرمانی مدنی، صرفاً نمی تواند بر مبنای منافع شخصی یا گروهی مبتنی باشد.

3- آشکار و عمومی: «نافرمانی مدنی، کنشی آشکار و عمومی است؛ نه فقط به این دلیل که از اصولی که عموماً پذیرفته شده، صحبت می کند و آنها را مورد خطاب قرار می دهد، بلکه به این دلیل که در جامعه انجام می شود و پنهان و سری نیست.»

4- غیر خشن باشد: تعبیر جان رالز این است: «تلاش نافرمان به دوری از خشونت، نه به این دلیل است که در اصول، کاربرد زور منع شده، بلکه به این دلیل است که خشونت به خواسته ها و مطالبات فرد پایان می دهد... در واقع، هر تعرضی به آزادیهای مدنی دیگران، کیفیت کنش نافرمانی مدنی را کم رنگ می کند، کاربرد خشونت و احتمالاً ایراد ضرب و جرح، با نافرمانی مدنی به عنوان شیوه ای از بحث و خطابه، ناسازگار است. اگر نافرمان با تمسک به نافرمانی از رسیدن به اهداف ناکام بماند، پس از آن ممکن است ایستادگی قهرآمیز مطرح شود. اما نافرمانی مدنی اهدافی مسئولانه و عمیق را بیان می کند و حاکی از هشضدار و تنبه است و فی نفسه تهدید به شمار نمی آید.»

5- همراه با پذیرش مجازات: براساس این رکن تعریف: «نافرمان گر چه از بیرون با قانون ارتباط برقرار می کند... اما با پذیرش پیامدهای قانونی کردار خود نشان می دهد که به قانون وفادار است و این صداقت نافرمان را به دیگران نشان می دهد و به دیگران ثابت می نماید که دیدگاه نافرمانی پایه ای اخلاقی در باورها و مقاصد سیاسی جامعه دارد.»

6- مستقیم یا غیر مستقیم: گاه نافرمانی مستقیماً همان قانون یا سیاستی را که بدان اعتراض دارد، نقض می نماید و زمانی براساس دلایلی قانع کننده، برای نشان دادن اعتراض خود، به نقض قانون دیگری می پردازد.

در واقع مدافعان نافرمانی مدنی، از «قانون عادلانه» دفاع می کنند و حق اعراض از «قانون ناعادلانه» را برای شهروندان قائل هستند. حتی اینان معتقدند دولتی که خود اقدام به وضع قوانین ناعادلانه می نماید، خود مجرم است و رفتار ناقضان آن قانون را نباید نافرمانی مدنی دانست؛ چرا که رفتار آنها براساس عدالت بوده و بر همین اساس قانونی است. در واقع فرض اساسی آنها این است که قانون باید عادلانه باشد و قانون ناعادلانه، فی نفسه قانون محسوب نمی شود. بنابراین نقض آن هم نقض واقعی به شمار نمی آید.

نوام در مناظره مشهور خود با میشل فوکو درباره طبیعت بشر مدافع چنین نگاهی به قانون است. مثالی که او می زند این است از ریل خارج کردن قطاری در آمریکا، که بار آن سلاح و مهمات برای جنگ ویتنام است، فقط از نظر دولت آمریکا یک کار غیر قانونی است و گر نه این اقدام فی نفسه قانونی است چرا که اقدامی معطوف به تحقق عدالت است. در واقع به نظر می رسد نافرمانی مدنی یک استراتژی منازعه برانگیز فراسازمانی می باشد که در آن جنبش های مردمی سازمان یافته از تاکتیکهای مختلف غیر خشن مانند اعتصاب، بایکوت، راهپیمایی، عدم همکاری، خودگردانی و مقاومت سازنده برای مبارزه با بی عدالتی شایع بدون تهدید یا استفاده از خشونت استفاده می کنند.

در واقع ویژگی این تعریف اتخاذ تاکتیکهای گسترده برای عدم خشونت است. برای مثال تاکتیک ویژه نافرمانی مدنی، زیر پا گذاشتن قوانینی است که ناعادلانه تصور می شوند چون هدف سیاسی آنها ناعادلانه می باشد. البته لزوم ندارد حتماً برای نافرمانی مدنی نقض قانون صورت گیرد. برای مثال حرکتیایی چون تحریم، نمایش خیابانی و اعتصاب غذا اخلاص گرایانه هستند اما قانونی هستند. البته به شرط اینکه قانون کشوری اعتصاب را غیر قانونی اعلام ننماید. در واقع نافرمانی مدنی قدرت مردم، در مبارزه بدون خشونت است.

بنابراین قدرت نافرمانی و مقاومت مدنی از این واقعیت ساده ناشی می شود که حاکمیت نمی تواند حکومت خود را حفظ نمایند و اگر احاد مردم مانند نیروهای نظامی، کارمندان دولت از اطاعت امتناع ورزند حاکمیت ممکن است سرنگون شود. در واقع فقط تنها راه مقابله حاکمیت سرکوب جسمی و اجباری برای پیش گیری از نافرمانی مدنی است. پژوهش هایی که انجام شده است نشان می دهد که در مقایسه با سرکوب به شکل مسلحانه یا خشونت آمیز، سرکوب توسط اعتراض مدنی غالباً نتیجه معکوس برای حاکمیت دارد و با ایجاد تغییر در وفاداری و حتی فرار از خدمات اصلی جامعه مانند خدمات عمومی مسکن، یا خدمات پلیس یا ارتش به تقویت اعتراضات مدنی می انجامد و قدرت دولت را بیش از پیش محدود می سازد.

روش نافرمانی مدنی سابقه ای دیرینه دارد این روش در استقلال هند به رهبری مهاتما گاندی علیه استعمار انگلستان استفاده شد در واقع صدها سال پیش گاندی از اصطلاح نافرمانی مدنی که از زبان انگلیسی اخذ کرده بود استفاده کرد تا استقلال هند را از بریتانیا محقق نماید همچنین این اصطلاح در جنبش ضد نژاد پرستی در آفریقای جنوبی، جنبش حقوق مدنی آمریکا و جنبش های صلح طلب دیگر هم مورد استفاده قرار گرفت. همچنین برخی از اندیشمندان نقش اقدامات معمول و سازنده را در نافرمانی برجسته کردند. برای مثال بررسی نافرمانی مدنی در کشور لهستان نشان می دهد که این اقدامات بخشی از نافرمانی مدنی غیر خشن بود که باعث تقویت ساختار اجتماعی ملت نوظهور لهستان در پایان سده نوزدهم و ایجاد نهادهای فرهنگی و اقتصادی شد و در بازسازی دولت لهستان پس از جنگ جهانی نخست نقش داشت. خانواده های لهستانی فرزندان خود را برای تقویت لهستانی، روایتهای مشترک، ارتباطات و پیوندهای اجتماعی به مدارس لهستانی زبان فرستادند، در حالی که این کار اغلب برای آنها هزینه بالایی در پی داشت. چنین اقدامات روزمره، برنامه سازنده ای از سازمان دهی فرهنگی، زبانی و اقتصادی اجتماعی را تشکیل می داد که مقامات آلمان، اتریش و روسیه آن را اخلاص گرانه می پنداشتند. این نوع روشها سازنده تر از مداخلات ویرانگر مانند محاصره و اعتصاب غذا است.

لازم به ذکر است نافرمانی مدنی پیش از گاندی در جنگ قرن 18 آمریکا علیه استعمار انگلیس وجود داشت. در قرن معاصر جین شارب تاکتیکهای جدیدی را برای نافرمانی مدنی مطرح کرد این تاکتیکها عبارت بودند از:

- 1- گروه یا جامعه ای را برای تغییر وضعیت موجودی که از آن پشتیبانی می کنند. (سیستم حاکم، سیاست یا رویه و غیره) در یک منازعه جنجال برانگیز مجبور یا ترغیب نمایند.
- 2- تهدید یا صدمه فیزیکی به دیگران یا اموال نباشند.
- 3- روزمره نباشند یا در فرایندهای سازمانی که با نتایج شناخته شده ای دارند (مانند قوانین، دادگاهها، انتخابات، لابی و تجارت) قرار نگیرند.

- 4- قابل پذیرش و تکرار در انواع منازعات یا زمینه ها باشند.
- 5- مربوط به یک اقدام شخص ثالث غیر سیاسی (بیرونی) مانند فعالیتهای عدم خشونت محافظت از غیر نظامی نباشند.
- 6- یک طرفه باشند و نیازی به همکاری یک مخالف نداشته باشند.
- 7- فعالیتهای اساساً لجستیکی برای کارزار مانند آموزش و جمع آوری کمکهای مالی نباشند.

نوع دیگری از مقاومت مدنی، مقاومت در برابر ظهور قدرت جهانی شرکتها است. صدها سال یک نیروی محرک در پس جهانی شدن اقتصاد و شرکتها فراملیتی وجود داشته است. از این نهادها در هنگام استعمار قدرتهای اروپایی حمایت صورت می گرفت و در دوران مدرن از سوی قدرتهای جهانی مانند ایالات متحده و چین و همچنین قدرتهای

استعماری پیشین مانند فرانسه و انگلستان و دیگران پشتیبانی می‌شوند. شرکت‌های فراملی بر حاکمیت محلی تسلط دارند، این امر می‌تواند پیامدهای زیان‌باری بر سطوح مختلف جامعه، به ویژه در کشورهای دارای حاکمیت ضعیف داشته باشد. به عنوان نمونه شرکت‌های فراملی که هم اکنون فعالیت دارند، می‌توان به شرکت‌های نفتی Shell، در نیجریه و Total در برمه و Hunt Oil در پرو اشاره کرد. شرکت‌های استخراج طلای Freeport-McMoRan در غرب پاپوا و Centerra Gold در قرقیزستان؛ و شرکت‌های استخراج الوار که در حوزه کنگو، حوزه آمازون و در کشورهای مختلف جنوب شرقی آسیا فعالیت می‌کنند.

نتیجه‌گیری

در جوامعی که انسان دارای حق و تکلیف می‌باشند هر وقت حقوق و آزادی‌های انسانی سلب یا محدود شود حقوق شهروندی اقتضا می‌نماید که فرد نسبت به وضعیت موجود اعتراض نماید بنابراین لازم است این حق اثبات شده و حاکمیت نسبت به اینکه چگونه این اعتراضات مدنی محل قانونی داشته باشد اقدام نماید بنابراین برآنیم در این نوشتار با اثبات وجود حق اعتراض و تجمع در فقه اسلامی، حقوق ایران و اسناد بین‌المللی با روش کتابخانه‌ای و با استفاده از اسناد تاریخی و مطالعات حقوق عمومی و علوم سیاسی معایب این نوع تجمعات را با تأکید بر افتراق بین اعتراض مدنی با نافرمانی مدنی را بیان نماییم و بر همین اساس پیشنهاد تدوین یک قانون جامع در خصوص تجمعات را داریم که هم اصل اعتراض به رسمیت شناخته شود و هم عیوب احتمالی مدنظر مخالفین تجمعات برطرف شود تا حق اعتراض شهروندان مخصوصاً در اعتراض به تصمیمات مقامات اداری تضمین شود. و به بهانه سوء استفاده از تجمعات حق اعتراض نفی یا محدود نشود. به نظر می‌رسد تصویب و اجرای این قانون گامی بسیار مهم در توسعه حقوق شهروندی و نهادینه شدن حقوق شهروندان و همچنین گامی بزرگ در پاسخگو دانستن مقامات نظام می‌باشد.

فهرست منابع

قرآن مجید

- آدمیت، فریدون (1385). اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپه‌سالار). چ سوم، تهران: خوارزمی.
- آقابخشی، علی؛ افشاری راد، مینو (1383). فرهنگ علوم سیاسی. چ سوم، تهران: چاپار.
- اصغری، محمد (1378). مسئولیت در پرتو امر به معروف و نهی از منکر. تهران: اطلاعات.
- بهروزی زاد، حمیدرضا؛ کریمی راد، وحید (1395). بررسی فقهی-حقوقی حقوق شهروندی و رابطه آن با فعالیت‌های اطلاعاتی. مندرج در مجموعه مقالات اولین همایش ملی فقه اطلاعاتی (ج 5) اطلاعات، حریم خصوصی و حقوق شهروندی، دانشگاه اطلاعات و امنیت ملی مؤسسه چاپ و انتشارات پژوهشکده اطلاعات قم.
- جعفری، محمدتقی (1386). حکمت اصول سیاسی اسلام (ترجمه و تفسیر فرمان علی(ع) به مالک اشتر). مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری تهران سال 1386.
- جمعی از نویسندگان (1389). گذر از فتنه 88. ج 1 (تحلیل و بررسی دهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری و حوادث پس از آن. تهران: معاونت سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه.
- خمینی، سیدروح‌الله (1389). صحیفه امام. ج 1، 4، 5، 8، 14 و 16، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
- دهخدا، علی‌اکبر (1377). لغت‌نامه دهخدا. ج 6، تهران: روزنه.
- رالز، جان (1393). نظریه‌ای در باب عدالت. ترجمه مرتضی نوری، تهران: مرکز.
- شالیان، ژرار (1362). اسطوره‌های انقلابی در جهان سوم. ترجمه محمود ریاضی، بی‌جا: تیراژه.
- صفار، محمدجواد (1378). شخصیت حقوقی. تهران: دانا.

- کرزون، لسلای بزیل (1387). فرهنگ حقوق. ترجمه قدیر گلکاریان و دیگران، چ سوم، تهران: دانشیار.
- فرج‌اللهی، رضا (1388). جرم‌شناسی و مسئولیت کیفری تهران: میزان.
- گروه‌ها و جناح‌های سیاسی از دیدگاه مقام معظم رهبری (1381). قم: سطر.
15. مشروح مذاکرات قانون اساسی جمهوری اسلامی، اداره کل امور فرهنگی مجلس شورای اسلامی (1364). ج 1، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی (1398). سیری در نهج‌البلاغه. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1364). اسلام و مقتضیات زمان. تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، شیخ ناصر (بی‌تا). پیام امام امیرالمؤمنین. ج 8، قم: انتشارات مدرسه امیرالمؤمنین.
- موسوی، سیدرسول (1384). تحولات قرقیزستان و انقلاب لاله‌ای، از کتاب. افسانه انقلاب‌های رنگین، تهران: ابرار معاصر.
- مهرپور، حسین (1377). نظام بین‌المللی حقوق بشر. چ اول، تهران: اطلاعات.
- میرمحمدصادقی، حسین (1386). حقوق کیفری اختصاصی (جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی). چ دهم، تهران: میزان.
- نوریس، پیپا؛ کدی، نیکی آر (1388). جامعه‌شناسی سیاسی شکاف‌های اجتماعی. ترجمه پرویز دلیرپورو علیرضا سمیعی اصفهانی، تهران: کویر.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود (1419ق). بایسته‌های فقه جزا. تهران: میزان و دادگستر.
- هلوی، رابرت؛ شارپ، جان (1386). جامعه مدنی مبارزه مدنی. ترجمه مهدی کلانترزاده، چ اول، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.