

نسبت سنجی محاربه و اعتراضات مدنی از منظر مذاهب اسلامی

مصطفی قیوم زاده^۱
احمد مرادخانی^۲
علیرضا عسگری^۳

چکیده

نظم اجتماعی و آرامش و آسایش عمومی مردم از مسائل مهم و اساسی بوده که هم مورد توجه دین اسلام است و هم قانون‌گذاران در همه کشورها نسبت به آن حساسیت دارند و به همین نسبت برهم زدن این نظم مورد عتاب و حساسیت است و لذا در عین توجه به این نکته که نقد و اعتراض به صورت مسالمت آمیز مورد حمایت دین و قانون است، باید مرزی بین اعتراض مدنی و اعتراضات مدنی گذاشت که عناوینی چون محاربه و بغی و فساد برای آن در نظر گرفته شده است و لازم است مرزبندی بین مفاهیم و مصادیق آن مشخص شود. و لذا باید گفت: محاربه کشیدن سلاح سرد یا گرم به قصد ارباب مردم به نحوی که موجب ناامنی در آن محیط یا راه شود. اعتراضات در نقطه مقابل اطاعت و فرمانبری، به معنی سرپیچی از دستورات و اعتراض به قوانین است. این مفاهیم وجوه تشابه و تمایزی دارند و دارای احکام معینی هستند تا انسان، به سوی مسیر کمالش حرکت کند که این جرائم مانع این حرکت می‌شوند. لذا این پژوهش به بررسی تمایز مفهومی و حکمی محاربه و اعتراضات مدنی از دیدگاه مذاهب اسلامی پرداخته است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد: رابطه محاربه و اعتراض مدنی، عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی بعضاً در محاربه اعتراض مدنی هم صورت می‌گیرد و برخی از آنها توأم با محاربه می‌باشند..

واژگان کلیدی

محاربه، اعتراضات مدنی، افساد فی الارض، بغی، مذاهب اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری فقه و حقوق در اندیشه امام خمینی، واحد قم (پردیسان)، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.
Email: ghayoomzade.m75@gmail.com
۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم (پردیسان)، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: ah.mor@iau.ac.ir
۳. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم (پردیسان)، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.
Email: alireza.asgari88@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۶/۱۸

طرح مسأله

محاربه از جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی محسوب می‌شود. با توجه به اجتناب ناپذیری زندگی اجتماعی بشر متأسفانه برخی از چهارچوب‌های زندگی اجتماعی خارج شده و به جای تعامل سازنده و متقابل، بهره‌گیری یکطرفه را انتخاب می‌کنند که در موارد بسیاری منجر به نا امن شدن جامعه می‌شود.

اعتراضات و نافرمانی مدنی در معنای کلی آن به عدم تمکین در برابر قانون اطلاق می‌شود. اعتراض علیه قوانین و مخصوصاً حاکمیت در جوامع بشری همواره با صور مختلف در جهت استیفای حقوق ظاهر می‌شود که از خاصیت‌های بیداری و دغدغه‌مندی و پویایی جامعه است. اما باید تفکیکی بین انواع حکومت‌ها و قوانین قائل بود و تبعات مثبت و منفی آن را در جامعه در نظر گرفت هر چند حکومت‌ها از وجود اعتصابات و اعتراضات راضی نیستند و غالباً تبعات منفی و امنیتی آن را یادآوری می‌کنند.

اما در جرائم عموماً و خصوصاً جرم محاربه و اعتراضات مدنی؛ امنیت اجتماعی در همه ابعاد از جمله اموری هستند که در جوامع بشری از اهمیتی ویژه برخوردار هستند و از جمله آثار استحکام ساختار یک حکومت، بالا بودن سطح امنیت اجتماعی و اقتصادی و پیشگیری از رفتارهای محل به آن می‌باشد.

مهمترین و والاترین ارزشهای معنوی و مادی انسان که مایه پرورش روح و جسم و جامعه است ارزش دین، جان، عقل، سلامت و امنیت هستند. هر گاه یکی از ارزش‌ها در معرض تباهی قرار گیرد، در جسم و روح انسان و به تبع آن در جامعه، اختلال بوجود و باعث از هم گسیختگی و هرج و مرج می‌شود.

در این راستا:

اولاً: اصلاح فرهنگ جامعه و بالا بردن طرز تفکر انسانها؛ ثانیاً: پیشگیری از وقوع جرم با وضع قوانین مورد اهتمام شارع مقدس اسلام است.

اسلام، ضمن حمایت همه جانبه از ارزشهای انسانی و دینی، مبارزه با هر نوع فساد را وجهه خود قرار داده و از راه وضع قوانین حدود، تعزیرات، قصاص و دیات و... به مقابله با

جرم و ناهنجاری برخاسته است.

چهارگانگی فقهاء در حکم محاربه

در خصوص محاربه می‌توان فقهاء عظام را به:

گروه اول: عده‌ای محاربه را به قطع الطریق معنی کرده‌اند. شیخ طوسی در الخلاف، محارب را منحصر به «قطاع الطریق» می‌داند که منظور از آن، راهزنی است. (شیخ طوسی، بی تا: ج ۴۵۷/۵-۴۵۸)

بسیاری از علمای اهل سنت نیز محاربه را به همین صورت تعریف نموده‌اند و آن را منحصر به قطع الطریق می‌دانند؛ به عنوان مثال یکی از آنها می‌گوید: «محارب کسی است که احکام قطع الطریق بر او جاری می‌شود و آن کسی است که در صحرا یا بیابان سلاح حمل کند. اما اگر حمل سلاح در شهر باشد، قاطع نیست» یا: «حرا به عبارت از قطع طریق یا سرقت کبری است». این حزم اندلسی و ابن مورود نیز همین نظریه را دارند. (عوده، بی تا: ۲۹)

بسیاری از علمای اهل سنت نیز محاربه را به همین صورت تعریف نموده‌اند و آن را منحصر به قطع الطریق می‌دانند؛ به عنوان مثال یکی از آنها می‌گوید: «حرا به عبارت از قطع طریق یا سرقت کبری است». ابن حزم اندلسی و ابن مورود نیز همین نظریه را دارند. (عوده، بی تا: ۲۹)

گروه دوم: محاربه را به معنی کشیدن اسلحه برای ترساندن مردم می‌دانند، محقق حلی در شرایع (حلی، ۱۴۰۹ق: ۹۸۶)، شهید اول در لمعه (محمد بن مکی، ۲۶۳) و خویی (خویی، ج ۱: ۳۱۸م ۲۶۰) از جمله فقهای هستند که این نظریه را مطرح کرده‌اند.

گروه سوم: کسانی هستند که علاوه بر کشیدن سلاح و ترسانیدن مردم قصد افساد در زمین را نیز بیان نموده‌اند که امام خمینی قائل به این تعریف بوده، می‌گوید: محارب کسی است که سلاح خود را برکشد و از غلاف بیرون آورد یا آماده کند برای ترساندن مردم، و قصد افساد فی الارض نماید، در خشکی باشد یا دریا، در شهر باشد یا در خارج از آن، شب باشد یا روز.

صاحب جواهر نیز در تعریف خود، کشیدن سلاح و حمل آن برای ترساندن مردم را به

نحوی محاربه می‌داند که فساد فی الارض به سبب آن محقق گردد. (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۴۱: ۵۶۴)

به نظر می‌رسد نظریه صاحب جواهر با بیان گروه سوم همانندی داشته باشد.

گروه چهارم: کسانی هستند که محاربه را کشیدن اسلحه برای ترسانیدن مردم و مبارزه با حکومت حکومت اسلامی می‌دانند. چنانکه در فقه‌السنع در تعریف حرابه آمده است: «حرابه که قطع طریق هم نامیده می‌شود، عبارت است از خروج طایفه‌ای با اسلحه در کشور اسلامی که هرج و مرج پدید آورند و خونریزی کنند و اموال مردم را برابیند و هتک عرض و حیثیت مردم را فراهم آورند و موجب رکود و هلاکت منابع درآمد و نسل شوند. همانطور که در محاربه گروه‌های مختلف که عهده‌دار و مسئول انجام کاری هستند داخل می‌شوند، مانند گروه کشتار و تروریست‌ها و ... به این جهت این گروه‌ها محارب نامیده شده‌اند، چون بر نظام صالح خروج کرده‌اند، در نتیجه با جامعه مسلمین در ستیز و محاربه می‌باشند و از جانب دیگر با تعالیم عالیه اسلامی که برای تثبیت امنیت عمومی و حفظ حقوق و سلامت بشریت است، در جنگ و ستیزند.

و بالاخره در یک تعریف جامع‌تر آمده است هر کس اسلحه بکشد و قصد ترساندن مردم را داشته باشد «محارب» است. کسی به صرف کشیدن اسلحه محارب نیست، بلکه علاوه بر آن باید رعب و وحشت و هراس ایجاد کند و به عقیده برخی علما أخذ مال هم نماید. اگر چه برخی دیگر اعتقاد به آن نداشته و معتقدند که تنها در کیفیت مجازات او نقش دارد؛ یعنی اگر مالی را أخذ نماید، دست او قطع می‌شود و الا فلا، و احکامی همچون نفی بلد شامل او می‌شود. در این میان تفاوتی میان شب و روز، خشکی و دریا و سفر و حضر نیست. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴ش: ۱۵۹)

بررسی شأن نزول آیه محاربه

آیه‌ای که برای جرم محاربه به آن اشاره شده است آیه ۳۳ سوره مبارکه مائده است، که صریح‌ترین آیه‌ای است که هم موضوع محاربه را بیان کرده و هم حکم آن را. در این آیه خداوند می‌فرماید:

«إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ

تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي
الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»

«همانا کیفر آنان که با خدا و رسول او به مبارزه برمی‌خیزند و در زمین به فساد کردن می‌کوشند، این است که یا کشته شوند یا بر دار آویخته شوند یا دست‌ها و پاهایشان در جهت خلاف یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید شوند، این خواری آنها در دنیاست و برای آنها در آخرت عذابی بزرگ است.»

در کافی به سند خود از ابی صالح از امام صادق (ع) روایت کرده که فرموده: عده‌ای از قبیله بنی ضبه در حالی که همه بیمار بودند به حضور رسول خدا (ص) رسیدند، حضرت به ایشان دستور داد چند روزی نزد آن جناب بمانند تا بیماریشان برطرف شده و بهبود یابند، آنگاه ایشان را به جنگ خواهد فرستاد، این عده می‌گویند: از مدینه خارج شدیم، رسول خدا (ص) ما را مأمور کرد تا در بیابان مدینه نزد شتران صدقه برویم و از شیر آنها بخوریم و بول آنها را بنوشیم و ما چنین کردیم تا همه بهبودی یافتیم و کاملاً نیرومند شدیم، امام (ع) اضافه کردند که این عده همین که نیرومند شدند، سه نفر از چوپان‌های رسول خدا (ص) را به قتل رساندند، رسول خدا (ص) علی (ع) را برای دستگیری و سرکوبی آنان روانه کرد، حضرت علی (ع) آنان را در یک وادی پیدا کرد که به حال سرگردانی افتاده بودند، چون آن بیابان نزدیکی‌های یمن بود و آنان نمی‌توانستند از آن وادی خارج شوند، پس علی (ع) اسیرشان کرده به نزد رسول خدا (ص) آورد، و آیه شریف: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ» در این مورد نازل شد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ش ج ۵ / ۵۴۰)

افساد فی الارض در آثار فقهاء

در بررسی کتب فقهی ملاحظه می‌شود که هیچ یک از علما بابتی را در حدود، تحت عنوان افساد فی الارض بیان ننموده‌اند و همین امر به گونه‌ای است که عده‌ای متوهم شده و بیان کرده‌اند که چون فقهاء متعرض عنوان افساد فی الارض نشده‌اند، لذا چنین عنوانی در فقه وجود ندارد. اما با کمی دقت در کتب فقهی متوجه می‌شویم که درست است که فقهاء بابتی را به افساد فی الارض اختصاص نداده یا تعریفی از آن ننموده‌اند لکن مصادیق زیادی از آن را برشمرده‌اند و در واقع لفظ افساد در نظر فقهاء لفظی عام بوده و به جای تعریف لفظی عام که ممکن است شبهات متعدد به وجود آورد به بیان مصادیق آن پرداخته‌اند؛ لذا به تبعیت از فقهاء ابتدا چند مورد از مصادیق فساد را از دیدگاه فقهاء بررسی کرده و سپس به نتیجه‌گیری می‌پردازیم.

مصادیق فساد از دیدگاه فقهاء

حکم فقهاء در مورد اعتیاد به کشتن اهل ذمه و عبید:

چنانکه می‌دانیم، یکی از شرایط قصاص، تساوی در دین است و حکم اولیه، عدم قصاص مسلمان در مقابل کافر است و دلیل آن قاعده نفی سبیل است ولیکن فقهای اسلام حکم کلی فوق را به عدم اعتیاد در قتل کافر مقید کرده‌اند و گفته‌اند اگر کسی به قتل اهل ذمه اعتیاد پیدا کند قصاص می‌شود و در خصوص علت قصاص، بعضی از فقهاء می‌گویند که قصاص از باب حد نیست. ولیکن برخی آنرا از باب اجرای حد به واسطه ایجاد افساد می‌دانند و می‌گویند: او را به واسطه افساد فی الارض حد می‌زنند.

برداشت کلی از سخنان فقهاء

حال با توجه به موارد برشمرده می‌توان دریافت که فقهاء، افساد فی الارض را عنوان عام دانسته و فقط به ذکر مصادیق مختلف آن اکتفا کرده‌اند که در مجموع می‌توان گفت که از نظر فقهاء هر نوع معصیت و جرمی نوعی فساد است، اما ارتکاب آن دسته از جرائم که دارای کیفر شرع است (تعزیرات) منظور نظر ایشان نیست، بلکه منظورشان از افساد فی الارض ارتکاب عملی است که معنون به عنوان خاص دیگری نباشد، ولی در عین حال

منجر به زائل شدن مصالح پنجگانه منصوص برای بشر، در سطح وسیع شود و مرتکب از ارتکاب آن قصد بر هم زدن نظم و امنیت جامعه اسلامی و ضربه زدن به نظام اسلامی را داشته باشد، بنابراین مفسد، از نظر فقها کسی است که موجب بر هم زدن نظم و اعتدال جامعه اسلامی شده، در نتیجه نظام اسلامی به واسطه اعمال او ضربه بخورد و افساد، جرمی است علیه نظام اسلامی.

تمایز افساد فی الارض و محاربه

در مورد نسبت بین عناوین محارب و افساد فی الارض اختلاف است. گروهی نسبت این دو را عموم و خصوص مطلق می‌دانند، یعنی هر محاربی مفسد فی الارض نیز هست. گروهی بر این نظرند که هر دو یک فعل هستند (محاربه با خدا و سعی در ایجاد فساد در زمین).

همانگونه که گفتیم فساد ضد صلاح است و به «بیرون رفتن چیزی از اعتدال» نیز تفسیر شده است. از این رو، فساد هر چیزی بر حسب خود آن چیز معنا می‌شود. بدون شک، هر جرم و معصیتی که از انسان سر می‌زند، فساد است در یکی از جنبه‌های زندگی او، اما عنوان «فساد و افساد» چون اضافه شود به «الارض» (زمین)، معنای آن قید می‌شود و اختصاص پیدا می‌کند به فساد که در زمین واقع می‌شود. درباره تقیید به «فسادی که در زمین واقع شود»، سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: این تقیید صرفاً برای بیان ظرف فساد است، یعنی فساد در زمین واقع می‌شود، بر پایه این احتمال، عنوان «فساد در زمین» همه مفاسدی را که در زمین به وقوع می‌پیوندد، دربر می‌گیرد. چنین احتمالی بسیار بعید بلکه اصلاً نادرست است؛ زیرا لازمه آن این است که قید «فی الارض» در آیه، زاید و بیهوده باشد. چون بسیار روشن است که زمین محل زندگی انسان است. از این رو هر کار شایسته یا ناشایستی از انسان سر زند به ناچار بر روی زمین خواهد بود، بر این اساس آوردن قید «فی الارض» چه فایده‌ای خواهد داشت؟ بلکه می‌توان گفت آوردن چنین قیدی، محل معنای کلام و یا دست کم نامناسب است؛ زیرا میزان کیفر دادن کسی به خاطر ارتکاب جرمی، این نیست که آن جرم بر روی زمین از مجرم صادر شده باشد یا در ظرف دیگری؛ از این رو ظرف وقوع جرم (زمین)، در

استحقاق مجازات تأثیری ندارد تا به عنوان قیدی در موضوع آن به کار گرفته شود. احتمال دوم: تقیید برای دلالت بر گستردگی و فراوانی و شیوع فساد در میان مردم است، در نقطه مقابل فسادهای فردی و جزئی.

این احتمال را نیز نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اولاً چگونگی پیوند و نسبت میان فساد و زمین را بیان می‌کند، ثانیاً گاهی بر یک جرم جزئی غیر شایع نیز عنوان «افساد فی الارض» صدق می‌کند. مثلاً اگر یک نفر در یک مکان یا راه محدودی که اتفاقاً یک یا دو نفر از آن می‌گذرند، سلاح بکشد، این کار فساد در زمین شمرده می‌شود و مشمول اطلاق آیه است. با آنکه جرمی شخصی است که از یک نفر و چه بسا بر روی یک نفر انجام گرفته است و مصداق شیوع در فساد نیست، آری اگر مقصود از شیوع فساد، آن باشد که جرم و فساد بر روی زمین آشکارا صورت گرفته باشد یا جرمی عام بوده و متوجه شخص خاص نباشد، با توجه به نکته‌ای که در احتمال سوم مطرح خواهد شد، می‌توان از ترکیب آن چنین معنایی را به دست آورد.

احتمال سوم: تقیید افساد به قید «فی الارض» برای دلالت بر این معناست که «فساد در زمین حلول می‌کند و زمین فاسد می‌شود». بر این اساس، افساد در زمین به معنای تباه کردن زمین است.

اما نه بدان معنا که ذات زمین تباه شود، بلکه بدان معنا که آن حالت اصلاح و سامانی که در زمین است، تباه شود. پس مراد از زمین، خاک و سنگ و امثال آن نیست، بلکه زمین از آن جهت که مکان زندگی و محل استقرار انسان است، مراد می‌باشد؛ زیرا زمین و مکان از آن جهت که مطلوب است که برای زندگی و استقرار انسان است، مراد می‌باشد؛ از این رو صلاح زمین به آن است که برای زندگی انسان مناسب باشد و فساد آن به این است که صلاحیت و مناسبت او برای زندگی از میان برود. اینکه تعبیر «افساد در زمین» آورده شده نه «افساد زمین» باری دلالت بر این نکته است که عمل حاربان همین حالت اصلاح را در زمین تباه می‌کند و فساد را در آن برپای می‌دارد، نه اینکه ذات زمین را فاسد می‌کند.

نتیجه آنکه، اثر ظرف در مثل این ترکیب «و یسعون فی الارض فساداً» تقیید فساد است به زمین و در این ترکیب نسبت فساد به زمین، نسبت حلولی است، یعنی فساد حلول می‌کند

در زمین و زمین فاسد می‌شود و صلاحیت آن برای استقرار زندگی انسان از میان می‌رود. وجدان عرفی بر این معنا گواهی می‌دهد و ملاحظه موارد استعمال این ترکیب در دیگر آیات قرآن هم بر همین معنا تأکید می‌ورزد.

در بعضی از آیات، میان «افساد فی الارض» مقابله صورت گرفته است: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ حَوْفًا وَطَمَعًا» (اعراف: ۵۶) «وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۸۵) تقابل انداختن میان «افساد در زمین» و «اصلاح الارض» می‌رساند که مراد از «افساد در زمین»، «فساد زمین» است، یعنی نقطه مقابل اصلاح زمین، نه صرف معنای ظرفیت و اینکه ظرف وقوع فساد است. یعنی نقطه مقابل اصلاح زمین، نه صرف معنای ظرفیت و اینکه زمین ظرف وقوع فساد است. بلکه در مواردی مثل آیات زیر، ظرف دانستن «فی الارض» مستلزم لغو بودن آن و تکرار بیهوده در کلام است: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵) «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره: ۳۰) تکرار قید «فيها» در این جملات، تناسبی با ظرف بودن آن ندارد، بلکه ناچار باید برای بیان نکته و خصوصیت دیگری غیر از ظرفیت باشد و آن خصوصیت عبارت است از افکندن فساد در زمین و فاسد کردن آن، بلکه می‌توان گفت که در همه مواردی که ظرف «فی الارض» قید یا وصف «فساد» قرار داده شده قبل از آنکه فساد به فاعل خود در جمله اسناد داده شود، از چنین ترکیبی همواره همین خصوصیت به ذهن تبادر می‌کند. این آیات را ملاحظه کنید:

«وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ» (قصص: ۷۷) «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ» (ص: ۲۸) از این آیات و آیات دیگر که این ترکیب در آنها به کار رفته است، به دست می‌آید زمین از آن جهت که محل استقرار و سکونت انسان است موضوعیت دارد چنانکه جمله «يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ» در آیه‌ای که گذشت، نیز همین معنا را می‌رساند. ممکن است گفته شود: این برداشت از آیات مذکور، متوقف بر آن است که ظرف: «فی الارض» ظرف لغو باشد؛ یعنی متعلق به افساد باشد و این برخلاف ظاهر است یا متعارف نیست، در حالی که ظرف در مثل «وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» (مائده: ۳۳) ظرف

مستقر بوده و متعلق به سعی (یسعون) است، یعنی ظرف است برای فعل و فاعل. نکته دیگر، این است که در اصطلاح فقهی و حقوقی برای افساد فی الارض تعریف مستقل و جداگانه‌ای وجود ندارد بلکه فقها جرایم معینی را تحت عنوان فساد و افساد فی الارض معرفی کرده‌اند؛ بنابراین گروهی از فقها بر این نظرند که افساد فی الارض، تحت عنوان آن قرار می‌گیرد.

مفسد فی الارض خود موضوع حکم نیست، بلکه به اصطلاح علمای معقول، واسطه و علت در ثبوت مجازات است پس اینکه گفته می‌شود «مُفسِدٌ بِمَا هُوَ مُفسِدٌ»، خود موضوع مجازات است و وجه شرعی و قانونی ندارد بلکه می‌توان گفت نامعقول هم می‌باشد؛ زیرا اگر مقصود از مفسد بما هو مفسد به حمل اولی باشد قطعاً غلط است، مفهوم بما هو نمی‌تواند موضوع مجازات قرار گیرد و اگر مراد از مفسد، مفسد به حمل شایع باشد، دیگر نمی‌توان از آن چنین تعبیر کرد بلکه باید گفت مفسد بما هو زان، أو بما هو ساحر، أو بما هو محارب و مانند اینها اعدام می‌شود و بدیهی است که در این صورت زانی و ساحر و محارب موضوع حکم قرار گرفته است، فلذا هیچ موردی از فقه دیده نشده است که مفسد مستقلاً موضوع حکمی از احکام قرار گیرد و با توجه به اینکه مفسد فی نفسه نمی‌تواند خود موضوع مجازات قرار گیرد نیازی به تعریف آن هم نیست؛ زیرا چیزی را لازم است تعریف کرد که از نظر شرع و قانون حکمی بر آن مترتب گردد و مفسد چنین است.

پس نسبت بین افساد در روی زمین و بین محاربه نسبت عموم و خصوص مطلق است که بر هر چه محاربه صدق می‌کند، افساد بر روی زمین هم صدق می‌کند؛ ولی چنانکه ملاحظه گردید، در مواردی افساد در روی زمین، «وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» صدق می‌کند؛ ولی چنانکه ملاحظه گردید، در مواردی افساد در روی زمین اموری از قبیل تقنین قوانین فاسده، تأسیس قمارخانه‌ها و عشرتکده‌ها، سوزاندن خرمن‌ها و نظایر اینها و احیاناً عمل زنا و لواط و مساحقه و مانند اینها را که حدرد معین دارد، شامل می‌گردد؛ اما چون برای آنها عقوبت تعیین شده، مشمول کیفرهای چند گانه در آیه نمی‌شود. مگر در صورت صدق «وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» به آنها که در این صورت کیفر مفسد فی الارض بر آنها

جاری می‌گردد.

احتمال دیگری هم در اینجا مطرح شده است، مبنی بر اینکه افساد فی الارض جرمی است که مجازات آن اعدام است و دلیل آن، آیه ۳۲ سوره مائده است که می‌فرماید: «مَنْ أَجْلٌ ذَلِكْ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا»؛ و به همین دلیل بر بنی اسرائیل چنین حکم کردیم که هر کس دیگری را بکشد بدون آنکه مرتکب قتل شده باشد یا افساد در زمین کرده باشد، گویی همه مردم را کشته است.

از این آیه چنین استفاده می‌شود که هر کس، شخصی را که مرتکب افساد در زمین شده است بکشد گناهی بر او نیست. پس هر کس افساد در زمین کند، مستحق کشته شدن است.

قبلاً اشاره شد که علامه طباطبایی منظور از فساد را همان فساد فی الارض می‌داند که در آیه بعد بیان شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ج ۴۹۶/۵)

بنابراین منظور از فساد هر گونه افساد فی الارض نیست، اما در عمل دیده می‌شود که در قوانین موجود افساد فی الارض به عنوان یک جرم مستقل از محاربه مورد شناسایی قرار گرفته است مانند مصادیقی که قبلاً ذکر شد. مقدس اردبیلی می‌گوید: «از مفهوم آیه ۳۲ سوره مائده «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ» استنباط می‌شود که افساد فی الارض موجب قتل است» (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۶ق: ۶۶۴)

بر این اساس مفسد فی الارض محکوم به قتل است و نوع مجازات قتل در مورد او مانند قصاص صورت می‌گیرد و لزومی ندارد که مقررات راجع به محاربین در اینجا اعمال شود.

حکمت تفاوت محاربه با افساد فی الارض

۱. محاربه و افساد عبارت است از برهنه کردن سلاح برای ایجاد رعب و هراس و سلب آزادی و امنیت مردم، اما افساد فی الارض عبارت است از هر گونه رفتار آگاهانه و عمدی هر کس یا کسانی، برای برهم زدن امنیت و سلامت نظام جامعه اسلامی به قصد براندازی یا ضربه زدن به آن و با علم به مؤثر بودن این رفتار مرتکب عملی شوند؛ چنانکه ملاحظه

می‌شود در محاربه هدف ایجاد اخافه، رعب و وحشت و سلب آزادی و امنیت در جامعه است، ولی در افساد فی الارض هدف ضربه زدن و مقابله با نظام اسلامی است و می‌تواند از طریق محاربه و برهنه کردن سلاح و برهم زدن امنیت جامعه نیز صورت گیرد، به عبارت دیگر محاربه همچون بغی می‌توند وسیله‌ای برای تحقق افساد فی الارض باشد.

۲. در محاربه، عنصر مادی جرم، فقط از طریق به کار بردن سلاح و برهنه کردن و ایجاد اخافه و سلب آزادی از مردم صورت می‌گیرد؛ ولی در افساد فی الارض عنصر مادی عبارت است از هر گونه رفتار که می‌تواند شامل فعل، ترک فعل یا گفتار نیز باشد. در محاربه تحقق عنصر مادی فقط به صورت فعل مثبت شرط است و باید علنی صورت گیرد، اما در فساد فی الارض چنانکه گفته شد عنصر مادی می‌تواند به صورت فعل، ترک فعل و گفتار حتی به صورت غیر علنی صورت گیرد.

تمایز محاربه و افساد و با بغی

در برخی از کتب لغت «بغی» به معنای فاسد کردن آمده و اصل آن حسد و ورزیدن دانسته شده است. به همین جهت است که ستمگر را یاغی گفته‌اند؛ زیرا هر کس که حسادت ورزد، به ستمگری نیز اقدام می‌کند. در برخی از کتب لغت مفهوم «بغی» به معنای تجاوز از حد اعتدال ذکر شده است. منشأ بغی آیه نهم سوره حجرات می‌باشد که در این آیه مبارکه خداوند می‌فرماید:

«اگر دو گروه از مؤمنان با هم جنگ کردند میان آنها آشتی دهید. اگر یک گروه علیه گروه دیگر طغیان کرد با او بجنگید تا حکم خدا را بپذیرد و وقتی باز گشتند بین آن دو به عدالت و مصالحه برقرار سازید.»

در خصوص دلالت این آیه بر جرم بغی اختلاف نظر وجود دارد. گروهی آن را در مورد بغی می‌دانند. اما گروهی دیگر اعتقاد دارند که این آیه دلالتی بر جرم بغی ندارد زیرا باغی، کافر است حال آن که آیه مزبور در مورد نزاع مؤمنان با یکدیگر می‌باشد.

از نظر تاریخی نیز پیامبر اکرم (ص) اصطلاح بغی را در مورد قاتلان عمار به کار برده است، آنجا که پیامبر (ص) به کمک یاران خود مسجدالنبی را می‌ساخت، گروهی از سادگی عمار سوء استفاده کردند و بیش از تحمل عادی او بر وی سنگ حمل کردند،

عمار به پیامبر (ص) گفت که مرا با حمل این بار سنگین کشتند که پیامبر (ص) فرمودند: آنان قاتل تو نمی‌باشند، زیرا تو را گروه متجاوز و یاغی می‌کشند و بالاخره هم او توسط باغی شام کشته شد.

فقهای امامیه بر خلاف سایر جرایم که آنها را در کتاب‌های حدود، قصاص و دیات ذکر نموده‌اند بحث باغی و شرایط آن را در کتاب جهاد مطرح کرده‌اند. اگر چه برخی از فقهای امامیه مانند شهید ثانی اجرای احکام باغی را منحصر به زمان امام معصوم دانسته‌اند، لیکن اکثریت فقهای امامیه باغی را کسی دانسته‌اند که بر امام واجب الطاعه و یا نایب او خروج می‌نماید، اعم از اینکه به وسیله سلاح صورت گیرد و یا بدون آن انجام شود و اعم از اینکه موجبات سلب آسایش جامعه اسلامی را فراهم نماید یا ننماید.

از این روست که کاشف الغطاء در این زمینه بیان کرده است: هرکس علیه امام معصوم (ع) و یا نایب او خروج کند و از فرمان او سرپیچی نماید امر او را اطاعت نکند و نهی او را ترک نماید و یا با او از راه ترک زکات و یا خمس مخالفت ورزد و یا حقوق شرعی او را ندهد باید با او جنگید.

برخی از نویسندگان با استناد به اقوال فقها، شرایط مبارزه با بغات را به وجود پنج شرط اصلی دانسته‌اند.

شرط اول آن است که از امام جدا گردیده و از پیروی وی خودداری ورزند و خود را از رعایای او ندانسته باشد، خواه در شهر و یا روستایی اقامت نموده باشد.

شرط دوم آن است که دارای قدرت و شوکتی باشند، به نحوی که حاکم نتوانسته باشد بدون تهیه نیروهای کافی آنان را سرکوب نماید.

شرط سوم آن است که در تشخیص خود نسبت به حقانیت حکومت دچار اشتباهی باشند که از آن معذور نباشند.

شرط چهارم آن است که ارشاد آنان از راه بحث و اقامه حجت و دلیل و ممکن نباشد. شرط پنجم آن است که از راه ایجاد اختلاف و فتنه بین آنها نیز دفع آنها امکان نداشته باشد.

وجود این شروط پنجگانه به این دلیل است که فقهای امامیه، بغات را برخلاف محاربین

به دو دسته تقسیم کرده‌اند. دسته نخست کسانی هستند که اقدام به قیام مسلحانه نکرده‌اند که در مقابله با این گروه، حاکم وظیفه دارد ابتدا آنها را ارشاد و هدایت نماید و اگر قابل هدایت و ارشاد باشند و خطری برای نظام نداشته باشند. نباید معترض آنها شد. دسته دوم کسانی هستند که قیام مسلحانه کرده‌اند که این گروه خود بر دو قسم می‌باشند.

گروه اول کسانی هستند که دارای سرپرست، حکومت مستقل و تشکیلات هستند و خطرناک می‌باشند، که باید در مقابله با این گروه سختگیری نمود و فراری‌های آنان را مورد تعقیب قرار داد.

گروه دوم کسانی هستند که فاقد تشکیلات هستند مانند اصحاب عایشه در جنگ جمل و خوارج نهروان که در مقابله با این گروه، جنگ تنها تا زمان متفرق شدن آنها ادامه دارد و فراریان آنها نباید مورد تعقیب قرار گیرند، بلکه مجروحان آنها نیز مداوا می‌شوند و آنها را در ابتدا به توبه و بازگشت به راه صحیح رهنمون می‌سازند، اگر توبه نمودند و خطرناک باشند باید در حبس باقی بمانند تا توبه نمایند.

مستند فقهای امامیه در تقسیم بندی فوق، روایات متعددی است که در این زمینه در کتب روایی نقل گردیده است.

تفاوت‌های بغی و محاربه در یک بررسی کلی

بررسی تفاوت‌های محاربه با مفهوم بغی، زمینه مناسب را جهت بررسی برخی از موارد مربوط به بزه محاربه و افساد فی الارض - که به نظر می‌رسد قانونگذار مفهوم مزبور را باهم آمیخته است، فراهم می‌سازند. این تفاوت‌ها می‌تواند شامل موارد زیر گردد:

۱. محارب فردی است که به قصد برهم زدن امنیت و ایجاد رعب و وحشت عمومی دست به اسلحه ببرد، اما باغی فردی است که علیه امام عادل و یا حاکم شرع خروج می‌کند ولو آنکه قصد ارباب و اخافه را برای مردم نداشته باشد. به کلام دیگر محاربه یک جرم علیه امنیت ملت شمرده می‌شود و به همین جهت است که شارع و قانونگذار به دلیل حفظ و صیانت کامل از نظم و آرامش عمومی، مجازات‌های شدیدی را برای عمل محارب تعیین نموده است. این در حالی است که عمل بغی بیشتر از آنکه یک جرم علیه امنیت مردم

تلقی شود، به عنوان جرم علیه دولت و حاکمیت شمرده می‌شود و به همین دلیل است که شارع و قانونگذار تا حدود زیادی نسبت به باغیان، سیاست وفق و مدارا را در پیش گرفته است.

۲. برای تحقق جرم بغی به کار بردن وسیله اعم از اسلحه و غیر از آن ضروری نیست، لیکن برای تحقق جرم محاربه استفاده از اسلحه ضروری است.

ضمانت اجراهای بزه محاربه دارای تفاوت‌های زیادی با مجازات جرم بغی می‌باشند. مجازات محارب همان انواع چهارگانه است که به آنها در ماده ۱۹۰ ق.م.ا اشاره شده، اما برای عمل باغی حد شرعی خاصی تعیین نگردیده است. تنها در جهت مبارزه با باغیان دستور قتال و جهاد داده شده و به همین دلیل بوده است که فقها بحث آن را در کتاب جهاد مطرح کرده‌اند.

۳. تحقق بزه بغی به صورت فردی میسر نبوده و به همین دلیل حرکت باغیان به صورت گروهی صورت می‌گیرد، لیکن بزه محاربه به صورت فردی و گروهی میسر می‌باشد.

۴. جرم بغی از نظر زمانی باید در زمان شورش و انقلاب صورت گیرد حال آنکه محاربه چنین شرطی ندارد.

۵. برای تحقق جرم محاربه تفاوتی بین مسلمانان و غیر مسلمانان نیست، ولی در جرم بغی باغی خود مسلمان است، لیکن حاکم اسلامی را به خاطر شبهه‌ای که از او دارد، قبول ندارد.

۶. توبه مرتکب جرم محاربه پس از دستگیری به عنوان عذر قانونی پذیرفته نخواهد شد، لیکن توبه باغی پذیرفته می‌شود مگر اینکه دارای تشکیلاتی باشند و منهدم نشده باشد.

بغی و محاربه نزد فقهای اهل سنت

فقهای اهل سنت هم در تعریف بغی و قیام مسلحانه علیه حکومت اسلامی، اختلاف چندانی با فقهای امامیه ندارند، اما از آنجا که به عدم شرط عدالت در امام و رهبر مسلمانان معتقدند، بغی را این گونه تعریف کرده‌اند: «هرگاه مسلمانان بر پیشوایی و رهبری کسی اتفاق کردند، هر کس از اطاعت او خارج شود و خواهان مقام امامت او باشد، با او به سهل‌ترین صورت بجنگید و او را دفع کنید. (ابن قدامه، ۱۴۰۴ق: ۷/۵۲۵)

در جای دیگر از قول فقهای اهل سنت این گونه آمده است بغات گروهی هستند که با توجیهی به ظاهر مقبول، علیه امام قیام میکنند و دارای قدرت و نیرو هستند به عبارت دیگر، بغات گروهی از مسلمانان هستند که با امام اعظم خود یا نایب او به یکی از دو دلیل زیر مخالفت می‌کنند یا مخالفت آنها نتیجه آن است که از اجرای حقی که بر عهده آنهاست، مثل زکات، سرپیچی می‌کنند یا نسبت به پذیرش یکی از احکام شریعت که علیه آنها صادر شده است، امتناع می‌ورزند، خواه حق الله باشد خواه حق الناس. (عوده، ۱۴۱۲ق)

فقهای اهل سنت محاربه را تحت عنوان راهزنی آورده و هر دو را به یک معنا گرفته اند حال آنکه این تخصیص زدن بدون دلیل آیه شریفه و منحصر دانستن معنای محاربه به راهزنی - هر چند که راهزنی از بارزترین مصادیق محاربه است - قابل قبول نیست. دلیل آن هم این است که در هیچ یک از منابع فقهی شیعه و سنی دلیلی که بتوان مفهوم آیه را تخصیص زد، وجود ندارد.

بنابراین در میان فقهای اسلامی فقهای اهل سنت از محاربه به قطع الطریق (راهزنی) تعبیر کرده‌اند. حال آنکه رابطه راهزنی با محاربه از نوع عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی محاربه عام و راهزنی خاص است.

نتیجه گیری

در مباحث فقه سیاسی، اطاعت مطلق از حاکم (غیر معصوم که مصون از خطا و اشتباه است) پذیرفته نشده است، بلکه این اطاعت تا جایی لازم دانسته شده که تصمیمات حاکم مطابق حق بوده، برخلاف شرع نباشد و علاوه بر این حاکم به وظایف خود در قبال مردم عمل نماید، لذا در مواردی که رعایا خلاف چنین وضعیتی را مشاهده کنند، تکلیف به اطاعت ندارند. علاوه بر این مردم یک جامعه اسلامی از باب نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر تکلیف به خیرخواهی حکومت و همچنین ذکر خطاهای آن دارند؛ بنابراین، نه حق بلکه تکلیف شهروندان است که خطاهای دولت را گوشزد نمایند. به منظور ذکر خطاهای یاد شده، در صورتی که ساز و کارهای قانونی پاسخگو باشد، مطمئناً این روشها در اولویت هستند و استفاده از اعتراضات و نافرمانی مدنی با در نظر گرفتن شرایط خاص، هنگامی مجاز است که دیگر از طرق عادی نتوان راه به جایی برد. در واقع هر گاه معروفهای بزرگی توسط حکومت ترک شود و یا منکرهای بزرگی ارتکاب شود، در آن صوت مردم چاره‌ای نخواهند داشت که با سرپیچی از برخی قوانین در برابر چنین وضعیتی بایستند البته در حکومت نامشروع تا زمانی که اساس اسلام و جامعه اسلامی در خطر نباشد ضرورتی بر اجرای قوانین ظالمانه دیده نمی شود. جرائم سرقت مسلحانه و محاربه چنانچه در داخل شهرها نیز واقع شوند چون سالب امنیت حداقل عده‌ای از عموم مردم می شوند مشمول محارب خواهند بود و مصادیق بارز آن وقوع سرقتهای مسلحانه از بانکها و جواهرفروشیهای داخل شهر بوده که سارقین علاوه بر دستبرد به بانکها و طلافروشیها و اماکن عمومی از سلاحهای سرد و گرم به جهت ایجاد رعب و وحشت به منظور نیل به مقصود اقدام به کشیدن سلاح به روی عابرین شوارع نموده‌اند و اگر چه به قصد مقابله با حاکمیت نبوده لیکن عمل ایشان سالب امنیت عمومی بوده است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم ترجمه ناصر مکارم شیرازی
* نهج البلاغه
۱. ابن حزم ابو محمد احمد، المحلی، بیروت، دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا.
 ۲. ابن قدامه، عبدالله بن، احمد، المغنی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۸۸) لسان العرب، بیروت: دارصادر.
 ۴. بجنوردی، سید محمد، قواعد فقهیه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ش.
 ۵. شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی ج ۵: ۴۵۸_۴۵۷
 ۶. عوده عبد القادر (بی تا) التشریح الجنائی، الاسلامی، بیروت: دار الکتب العربی ۲۹
 ۷. حلّی، جعفر بن حسن (محقق حلّی)، شرایع الاسلام، قم، انتشارات استقلال، ۱۴۰۹ق، ۹۸۶
 ۸. محمد بن مکی (شهید اول)، (بی تا)، القواعد و الفوائد، انتشارات مکتب المفید، قم، ۲۶۳
 ۹. خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، نجف، مطبعة الاداب، بی تا، ج ۱: ۳۱۸م ۲۶۰
 ۱۰. حلّی، محمد بن احمد بن ادريس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، مؤسسۀ النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۰ق، ج ۴۱: ۵۶۴
 ۱۱. موسوی بجنوردی، سید محمد، فقه تطبیقی (بخش جزایی)، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۴ش، ۱۵۹
 ۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش، ج ۵: ۵۴۰.
 ۱۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق، ۶۶۴
 ۱۴. ابن قدامه، عبدالله، المغنی، بیروت، بی تا، ۱۴۰۴ق، ۷/۵۲۵
 ۱۵. عوده، عبد القادر التشریح الجنائی، الاسلامی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۲ق.