

سیاست کیفری افتراقی از منظر قرآن کریم

محمد حسنی*

چکیده

در سیاست جنایی افتراقی اعم از تدابیر کنشی و واکنشی، تدابیر متفاوتی در قبال برخی جرایم یا مجرمان متفاوت، پیش‌بینی می‌شود. مشروعیت سیاست کیفری (تدابیر واکنشی) از منظر قرآنی نیازمند بازخوانی آیات قرآن کریم است. در قرآن کریم نه تنها با فساد و مفسدان برخورد‌های سختی در نظر گرفته شده است، بلکه برخورد‌های متفاوت‌تری با فساد خواص و یقه‌سفیدان در مقایسه با جرایم افراد عادی دیده می‌شود. این واکنش، گویای سیاست کیفری افتراقی در قبال بزه‌کاران یقه‌سفید می‌باشد. تحقیق حاضر با روش توصیفی تحلیلی به این نتیجه دست می‌یابد که سیاست کیفری افتراقی در برابر مجرمان، از آیات قرآن کریم قابل استفاده است و در صورت ارتکاب جرم از سوی خواص، مجازات‌های شدیدتر و سخت‌تری در مقایسه با افراد عادی - هم در دنیا و هم در آخرت - در نظر گرفته شده است و فلسفه پیش‌بینی کیفر شدیدتر، حفاظت از جایگاه و شخصیت حقوقی کارگزاران اسلامی بوده و این کیفر شدیدتر و بیشتر به اشخاص یا موضوعات مورد اشاره در قرآن کریم اختصاص ندارد و قابل تعمیم است.

واژگان کلیدی: سیاست جنایی، سیاست کیفری، سیاست کیفری افتراقی، فساد، یقه‌سفیدان، خواص، عذاب مضاعف.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه

(mo.hasani@yahoo.com)

مقدمه

سیاست جنایی به‌رغم اینکه دانشی نوپایی بوده و در عمر کمتر از دویست‌ساله خود نظریات گوناگونی را به‌دنبال داشته است، اما به‌تدریج جرایم و کیفرهای جدید به موازات تحولات اجتماعی، علمی، صنعتی و فناورانه وارد حقوق کیفری شده و برخورد یکسان با بزهکاری، کارایی خود را از دست داده است. تنوع جرایم، بزهکاران و بزه‌دیدگان از جهت گونه‌شناسی، ضرورت تنوع در راهبردها و پاسخ‌ها و به‌طور کلی تنوع در سیاست جنایی را نمایان ساخته است؛ بدین‌ترتیب از اواخر قرن بیستم، افتراق، لایه‌بندی یا طبقه‌بندی‌سازی در سیاست جنایی به‌عنوان راهبردی مؤثر در مبارزه با جرم وارد مطالعات سیاست جنایی شده است (لازرژ، ۱۳۹۲، ص ۵۵۵۴).

از این‌رو سیاست جنایی در دهه‌های اخیر شاهد تحولات اساسی بوده و شاخه جدیدی در آن با عنوان «حقوق کیفری فنی یا خاص» به‌وجود آمده است که در اصطلاح رشته سیاست جنایی با نام «سیاست جنایی افتراقی» خوانده می‌شود. گاهی ارزش و پدیده‌ای خاص در جامعه مطرح می‌شود که حمایت کیفری ویژه و تخصصی از آن همراه با اعمال سازوکارهای مناسب و متفاوت، برای دولت‌ها و جوامع ضرورت می‌یابد. این حمایت‌ها با جرم‌انگاری رفتارهای ناقض این ارزش‌ها و تعیین کیفر متناسب و بازدارنده به همراه ابزارهای رسیدگی و مراجع خاصی میسر خواهد بود (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵-۲۵۰). سیاست جنایی افتراقی را این‌گونه می‌توان تعریف کرد:

مجموعه شیوه‌ها و روش‌هایی که به‌وسیله آن، مجموعه دولت و جامعه مدنی پاسخ‌های کیفری و غیرکیفری متفاوت خود در مورد پدیده مجرمانه را بر اساس شرایط و مقتضیات گونه‌های مختلف بزه، بزهکار یا بزه‌دیده یا بر حسب مقتضیات هر دو قسم بزه و بزهکار سازمان‌دهی می‌کند. بدین‌ترتیب نوشته حاضر به بیان مشروعیت سیاست کیفری افتراقی در مبارزه با جرایم خواص و یقه‌سفیدان می‌پردازد.

در نامه حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر که منشور اداره جوامع، به‌ویژه جامعه اسلامی است؛ سیاست جنایی افتراقی به‌روشنی نمایان است. در این عهدنامه (شریف رضی، ۱۴۱۴، صص ۴۲۷ و

(۴۴۱) مرتکبان جرایم به دو گروه مردم عادی^۱ (جرایم یقه‌آبی) و خواص^۲ (یقه‌سفیدان) تقسیم و شیوه برخورد افتراقی^۳ با آنها مطرح شده است (ر.ک: میرخلیلی و حسنی، ۱۳۹۷، ص ۷).

۱. ماهیت‌شناسی یقه‌سفیدان و خواص

یقه‌سفیدی جرمی است که توسط شخص دارای احترام و برخوردار از موقعیت عالی اجتماعی به‌اعتبار حوزه نفوذ و سوء استفاده وی ارتکاب می‌یابد (موسوی مجاب، ۱۳۸۳، ص ۶۵). مجرمان یقه‌سفید نیز مجرمانی‌اند که غالباً با ظاهری آراسته با کت و شلوار تیره و پیراهن سفید در اجتماع ظاهر می‌شوند و با بهره‌گیری از جاهت و قدرت اجتماعی و سیاسی به ارتکاب جرم دست می‌زنند. در مقابل این مجرمان، یقه‌آبی‌ها قرار دارند. مجرمان یقه‌آبی افرادی‌اند که غالباً فاقد قدرت و موقعیت‌های اجتماعی، سیاسی یا اقتصادی‌اند و اغلب به‌جهت فشارهای اجتماعی و اقتصادی مرتکب جرم می‌شوند (میرخلیلی، ۱۳۹۵، ص ۱۲-۱۳).

۱. «وَأَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لِمَنْ، وَاللُّطْفَ بِمَنْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحَدٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزُّلْمُ وَ تَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلَلُ وَ يُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعُمْدِ وَ الْخَطْلِ فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ وَ تَرْضَى أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَ صَفْحِهِ: دلت را به بخشودن (خطاهای) مردم و دوست‌داشتن آنان و نرم‌دلی در برابر ایشان موظف بدار و نسبت به آنان همچون جانوری درنده مباش که منتظر فرصت برای خوردن آنهاست؛ زیرا مردم دو گروه‌اند: یا برادر دینی تو، یا برابر نوعی تو. از ایشان لغزش‌هایی سر خواهد زد و علت‌هایی برای آنان پیش خواهد آمد و به عمد یا سهو، خطاهایی از ایشان صادر خواهد گشت. پس تو از گذشت و بخشش خویش ایشان را چندان بهره‌مند ساز که خواستار آنی تا خدا تو را آن‌چنان بهره‌مند سازد» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۲۷، نامه ۵۳).

۲. «ثُمَّ إِنَّ لِلنَّوَالِي خَاصَّةً وَ بَطَانَةً. فِيهِمْ اسْتِثْنَاءٌ وَ تَطَاوُلٌ وَ قِلَّةٌ إِنْصَافٍ فِي مُعَامَلَةٍ. فَأَخِيسِمَ مَادَّةَ أَوْلِيكَ بِقَطْعِ أَسْبَابِ تِلْكَ الْأَحْوَالِ. وَ لَا تُفْطِنَنَّ لِأَحَدٍ مِنْ خَاشِيَتِكَ وَ حَائِثِكَ قَطِيعَةً. وَ لَا يَطْمَعَنَّ مِنْكَ فِي اعْتِقَادِ عَقْدَةٍ. تَضُرُّ بِمَنْ يَلِيهَا مِنَ النَّاسِ. فِي شُرْبٍ أَوْ عَمَلٍ مُشْتَرَكٍ: ما زمامداران را خواص و نزدیکانی است که خودخواه و چپاول‌گرند و در معاملات انصاف ندارند، ریشه ستمکاری‌شان را با بریدن اسباب آن، بخشکان و به هیچ‌یک از اطرافیان و خویشاوندان زمین را واگذار مکن. به‌گونه‌ای با آنان رفتار کن که قراردادی به سودشان منعقد نگردد که به مردم زیان رساند...» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۴۱، نامه ۵۳).

۳. «فَإِنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَى خِيَانَةٍ اجْتَمَعَتْ بِهَا عَلَيْهِ عُنْدَكَ أَخْبَارٌ عُيُونِكَ اِكْتَفَيْتَ بِذَلِكَ شَاهِداً فَبَسَطْتَ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ فِي بَدَنِهِ وَ أَخَذْتَهُ بِمَا أَصَابَ مِنْ عَمَلِهِ ثُمَّ نَصَبْتَهُ بِمَقَامِ الْمَذَلَّةِ وَ وَسَّمْتَهُ بِالْخِيَانَةِ وَ قَلَّدْتَهُ عَارَ التَّهْمَةِ: اگر یکی از کارگزاران دست به خیانتی گشود و گزارش جاسوسان تو با آن خیانت همسان بود، بدین گواه بسنده کن و کیفر او را با تنبیه بدنی بدو برسان و آنچه به‌دست آورده، بستان. سپس او را خوار بدار و خیانتکار بشمار و طوق بدنامی را بر گردنش بیاویز» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۳۵، نامه ۵۳).

«جرایم یقه‌سفیدی»، «جرایم یقه‌سفیدان» و «مجرمان یقه‌سفید» (Weisburd, 2004, p.7) تعابیری‌اند که در رابطه با این جرم به‌کار برده می‌شود. روشن است تعبیر سوم یعنی «مجرمان یقه‌سفید» ناظر بر مرتکبان جرم است، نه جرم، اما هردو تعبیر «جرایم یقه‌سفیدی» و «جرایم یقه‌سفیدان» در برگردان از درمورد در برگردان عبارت انگلیسی «White Collar Crime» کاربرد دارد.

هنگامی که از «جرایم یقه‌سفیدی» سخن به‌میان می‌آید، هرچند این جرم به ابداع‌کننده این اصطلاح یعنی ساترلند نسبت داده می‌شود و این فرد با تدوین کتابی با نام «Sutherland, Collar Crime» سبب گسترش این طبقه‌بندی از جرایم شده است، ولی این مسئله منافاتی با وجود چنین طبقه‌بندی در متون دینی به‌ویژه در بیان گهربار امیر مؤمنان علی علیه السلام نیست. آن حضرت در نامه ۵۳ که منشور کارگزاری در جامعه اسلامی است، سیاست جنایی افتراقی در قبال دو طبقه مردم عادی و اشخاص دارای موقعیت بالای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و دینی را متذکر شده است.

حضرت علی علیه السلام خطاب به مالک اشتر یادآور می‌شود که در میان کارگزاران جامعه به‌طور طبیعی اشخاصی وجود دارند که از اصحاب سرّ وی محسوب می‌شوند. این قشر خاص در تصمیم‌سازی برای حاکم نقش اساسی دارند. اگر ویژگی‌هایی همچون ثروت‌اندوزی، خودکامگی و بی‌انصافی در ارتباط با مردم عادی در وجود آنان رخنه کرده باشد، زمینه‌ساز گسترش فساد و جرایم اقتصادی خواهد بود. حضرت در این باره می‌فرماید: «ثُمَّ إِنَّ لِلْوَالِي حَاصَّةً وَ بَطَانَةً . فِيهِمْ اسْتِثْنَاءٌ وَ تَطَاوُلٌ وَ قِلَّةٌ اِنْصَافٍ فِي مُعَامَلَةٍ» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۴۱).

خواص (خاصة) در کلام حضرت با عبارت «بطانه» تفسیر و تبیین شده است. بطانه از بطن گرفته شده است. بطن به نهان یک شیء اطلاق می‌شود و بطانه به معنای آستر لباس است. وقتی «بطانه» را به شخصی نسبت بدهیم و گفته شود «بطانة الرجل»، در این صورت به فردی اطلاق شده است که هم در امور آن شخص (الرجل) ورود می‌یابد و هم این شخص (الرجل) این فرد را در کارهای پنهانی خویش دخالت می‌دهند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۴۴۰) یا کسی که آگاهی بر امور پنهانی به وی اختصاص یافته (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۳۰) و از اسرار و نهان‌گاه کارهای آنان آگاهی دارد (ازهری، ۱۴۲۵، ج ۱۳، ص ۲۵۰). این واژه در حقیقت کنایه و استعاره برای بسیار نزدیک‌بودن است؛ زیرا آستر لباس شخص نزدیک‌ترین چیز برای انسان به‌شمار می‌رود؛ از این رو هنگامی که گفته می‌شود فلانی «بطانة الوالی» است، کنایه از بسیار نزدیک‌بودن و اطلاع وی از

اسرار حاکمیت می‌باشد. روشن است وقتی شخصی از اطرافیان و ملازمان حاکم قرار می‌گیرد، به‌طور طبیعی از اعتبار و موقعیت‌های اجتماعی برخوردار گشته و این وضعیت، مسیر امنی برای ارتکاب جرایمی می‌گردد که حتی ارتکاب آن برای افراد عادی قابل تصور نیست. حضرت علی علیه السلام در این کلام ناب خویش، جرایم و معاصی خواص و اطرافیان والی را متمرکز در مسائل مالی نموده و در این باره به مهم‌ترین ویژگی‌ها چون خودکامگی، چپاول‌گری و نامردمی در روابط اقتصادی با دیگران اشاره می‌کند. جرایم اقتصادی چنین افرادی با ویژگی‌هایی که به آن اشاره شد، همان چیزی است که امروزه جرایم یقه‌سفیدی بدان اطلاق می‌شود.

نگاهی اجمالی به سه ویژگی «استثثار»، «تطاؤل» و «قله انصاف» در کلام امام علیه السلام، ما را به تصویری روشن از وضعیت و اوصاف خواص رهنمون می‌سازد. پیش از بیان خصوصیات خواص لازم است اشاره شود که در این کلام، «فیهم» خبر و ظرف مقدم است؛ یعنی این‌گونه نیست که همه اطرافیان چنین ویژگی‌هایی دارند، بلکه هشدار می‌دهد به کارگزار جامعه اسلامی است که در میان اطرافیان و نزدیکان تو چنین افرادی ممکن است وجود داشته باشد.

«استثثار» در لغت چیزی را مخصوص به خود دانستن و دیگری را از آن بی‌بهره نمودن است (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲) که به‌گفته برخی شارحان نهج البلاغه (هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۱۳، ص ۶۲) کاربرد استثثار در حقوق مالی است؛ از این رو کلام بر این امر تأکید دارد که خواص حاکم و کارگزار جامعه اسلامی همواره در کمین اختصاص دادن اموال عمومی برای خود می‌باشند؛ به‌ویژه آنکه اگر کارگزار فردی دارای ضعف شخصیت باشد، اموال عمومی مورد تاراج و چپاول آنان قرار می‌گیرد.

«تطاؤل» در لغت به معنای استطاله بوده و در مورد کسی به کار برده می‌شود که گردنش را بالا می‌گیرد و نسبت به مردم فضیلت و ارزش بیشتری در خود می‌بیند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۴۵۱/ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱۴، ص ۱۵). به تعبیر برخی، تطاول در مورد تکبر به کار می‌رود (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۴۵) که به معنای گردن‌فرازی و اظهار فضل و برتری نسبت به دیگران است. با توجه به این ویژگی‌ها خواص و اطرافیان کارگزار در بهره‌مندی از منافع مالی حکومت، نه تنها خود را بر مردم عادی مقدم می‌شمارند، بلکه به این گمان مبتلا هستند که این منافع به آنان اختصاص داشته و نباید مردم از این منافع برخوردار گردند.

۲. دلیل قرآنی سیاست کیفری افتراقی

یکی از ادله مشروعیت افتراق در کیفر بر اساس شرایط خاص مجرم است و به همین دلیل کیفر ممکن است به جهت جایگاه مرتکب، متفاوت باشد که آیات مربوط به همسران پیامبر اکرم ﷺ از این قسم‌اند؛ بر همین اساس قرآن کریم در خطاب به آنها می‌فرماید: چنانچه معصیت کنند، کیفرشان نیز دو برابر است؛ هم به سبب معصیت خدا و هم به جهت هتک حیثیت نبوت.

البته بالاتر از اعضای بیت نبوت، خود پیامبر اکرم ﷺ به جهت جایگاه و رسالتش با تهدیدی سخت‌گیرانه مواجه است؛ بنابراین اگر بخواهد چیز باطلی را به خدا نسبت دهد، با قدرت او را می‌گیرد و رگ حیاتش را می‌برد و کسی نیز توان حمایت از او را ندارد^۱ (حاقه: ۴۴-۴۷). این واکنش سخت بدین جهت است که سرمایه‌گذاری فراوانی در مُلک و ملکوت سامان یافته تا چنین انسانی به بار آید و پرورش یابد و نزد مردم آبرومند شود. کسی که سخنانش به نام دین است و خلاف وی حتماً به نام دین ثبت می‌شود، رواست که خدا به او مهلت ندهد و با شدت وی را مؤاخذه کند. روشن است این برخورد در جهت حفظ شخصیت حقوقی پیامبر ﷺ است، وگرنه مدعیان نبوت در طول تاریخ زیاد بودند، ولی نه چیزی که به پیامبر اکرم ﷺ گفت، به آنها گفته شده و در قرآن تهدید کرده است و نه در عمل با چنین واکنشی روبه‌رو شدند. البته تذکر این نکته لازم است که این آیه تهدید مستقیم به پیامبر ﷺ نیست، بلکه پاسخ کسانی است که این‌گونه گمان می‌کردند و می‌گفتند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۶۰۲).

در آیات مربوط به همسران پیامبر ﷺ می‌خوانیم:

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنِ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا: ای همسران پیامبر ﷺ! هر یک از شما به کار ناروای آشکاری اقدام کند، او را دو برابر دیگران عذاب کنند و این بر خدا سهل و آسان است (احزاب: ۳۰).

درباره این آیه پرسش‌های متعددی وجود دارد، از جمله اینکه مقصود از فاحشه مبینة در این آیه چیست؟ پرسش مهم دیگر درباره گستره عذاب است که آیا صرفاً ناظر بر عذاب اخروی است یا شامل کیفر دنیوی نیز می‌گردد؟ فلسفه پیش‌بینی کیفر شدیدتر و بیشتر برای خواص چیست؟ پرسش دیگر در مورد شمول آن بر موضوعات گوناگون و اشخاص دیگر است، به این بیان که آیا این

۱. «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلَ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ».

کیفر به همسران رسول خدا ﷺ و مسائل سیاسی اختصاص دارد یا به اشخاص دیگر و موضوعات اعم از سیاسی، مالی و... نیز قابل تسری است؟ پیش از پیگیری پاسخ پرسش‌ها نخست لازم است به شأن نزول آیه توجه شود.

آیه بیان‌کننده عذاب مضاعف و شدیدتر (احزاب: ۳۰)، با آیات قبلی خود در ارتباط است و شأن نزول آنها را باید ملاحظه کرد. در مورد شأن نزول آیات ماقبل این آیه نقل‌های متعدد وجود دارد، بدین مضمون که پس از آنکه در غزوات متعددی غنایم سرشاری در اختیار مسلمانان قرار گرفت، همسران پیامبر ﷺ تقاضاهای گوناگونی از پیامبر ﷺ در مورد افزایش نفقه یا لوازم گوناگون زندگی داشتند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۴۴). طبق نقل شیخ طوسی، ام سلمه کنیز خدمتگزار، میمونه حله، زینب بنت جحش پارچه مخصوص یمن، حفصه جامه مصری، جویریة لباس مخصوص و سوده گلیم خیری تقاضا کرد (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۳۴).

پیامبر اکرم ﷺ به خواسته‌های آنان پاسخ مثبت نداد و یک ماه تمام از آنها کناره‌گیری کرد تا اینکه آیات مذکور نازل شد و با لحن قاطع و درعین حال توأم با رأفت و رحمت به آنها هشدار داد که اگر زندگی پُر زرق و برق دنیا می‌خواهید، می‌توانید از پیامبر ﷺ جدا شوید و به هر جا می‌خواهید بروید و اگر به خدا، رسول خدا و روز جزا دل بسته‌اید و به زندگی ساده و افتخارآمیز خانه پیامبر ﷺ قانع هستید، بمانید و از پاداش‌های بزرگ پروردگار برخوردار شوید. حق تعالی در ادامه این آیات، همسران رسول خدا ﷺ را با تهدید مورد خطاب مستقیم قرار داد و از عذاب بیشتر آنان در صورت ارتکاب معصیت خبر داد.

۲-۱. مقصود از فاحشه میبینه

برای روشن شدن معنای این تعبیر قرآن کریم، لازم است از جهت مفهوم و جایگاه ادبی مورد بررسی قرار گیرد. واژه «فحش» و مشتقات آن ۲۴ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است که در برخی موارد به معنای جرایم جنسی بوده است؛ مانند آیه ۱۴ سوره نساء^۱ و گاه به معنای مطلق معصیت و به طور کلی هر سخن و فعلی که زشتی و قُبْح آن بزرگ است، به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲،

۱. «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ».

ص ۶۲۶)؛ مانند آیه ۱۵۱ سوره انعام^۱ (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۹۰). در نظر برخی مفسران هرگاه در قرآن واژه فاحشه به صورت «معرفه» به کار رفته، مقصود از آن جرایم جنسی است، اما هرگاه به صورت «نکره» استعمال شود، به معنای مطلق معصیت می باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۲۳۷). این سخن برخلاف کاربرد آن در قرآن است؛ چراکه گاهی به صورت نکره به کار رفته است، ولی به طور قطع مقصود از آن جرم جنسی است؛ مانند: «فَإِذَا أُخْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ» (نساء: ۲۵).

برخلاف نظر برخی مفسران اهل سنت (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۱، ص ۱۰۱/ سمرقندی، ۱۹۹۷، ج ۳، ص ۵۴)، مفسران شیعه در آیه مورد بحث اتفاق نظر دارند که مقصود از «فاحشه» مطلق معصیت است؛ زیرا ارتکاب زنا از ساحت انبیاء^{علیهم السلام} به دور است، هرچند همسر برخی از انبیاء، کفر ورزیدند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۴، ص ۱۰۰).

واژه «مبیّنه» وصف فاحشه است که در آن دو قرائت نقل شده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۳۶)؛ یکی به صیغه مفعول «مُبَيَّنَّة» و به معنای هویدا شده و دیگری به صیغه فاعل «مُبَيِّنَّة» به معنای هویداکننده. در قرائت مشهور که به صورت اسم فاعل است، بیانگر مبالغه در زشتی فعل بوده و آشکاری زشتی فعل به گونه ای است که گویا مبیّن خودش می باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۲۳۷). سید رضی در این باره معتقد است در قرائت به صیغه فاعل، تعبیر استعاره ای است با این توضیح که خدای سبحان، واژه فاحشه را مبیّن وضعیت مرتکب فاحشه قرار داده و بر استحقاق عقاب در قبال آن دلالت دارد (سید رضی، ۱۴۰۶، ص ۲۶۴). به عبارت دیگر قُبْح فعل به گونه ای است که عذری در آگاهی بر زشتی فعل باقی نمی گذارد، برخلاف قُبْحی که ممکن است مورد جهل فاعل قرار گرفته باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۳۸).

بر پایه برخی روایات ناظر بر آیه، اقدام همسر پیامبر^{صلی الله علیه و آله} در جنگ نهروان، مصداق فاحشه معرفی شده است. حرّیز می گوید از امام صادق^{علیه السلام} درباره آیه «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ

۱. «فَلْيَتَعَلَّلُوا أَنَّهُ لَمْ يَحَرِّمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ إِيَّاهُمْ وَ لَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ».

مُبَيِّنَةٌ يَضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ» پرسیدم، حضرت فرمود: مقصود از فاحشه در آیه، خروج عائشه بر علی علیه السلام است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۳). امیرمؤمنان علیه السلام نیز در مورد جنگ جمل به این امر تصریح کرد که خروج همسر رسول خدا صلی الله علیه و آله، بغی و مصداق آیه مورد بحث است؛ زیرا ایشان این معصیت فاحش و عظیم را مرتکب شد (خصیبی، ۱۴۱۱، ص ۱۴۱). ابن عباس نیز از امیرمؤمنان علیه السلام در جنگ جمل نقل می‌کند که فرمود: به خدا سوگند در مورد این آیه (احزاب: ۳۰) تا امروز جنگی شکل نگرفته است (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۴۸).

با توضیحات یادشده روشن می‌گردد این تعبیر، شمول دارد و درعین حال این شمول ضابطه‌مند است؛ اولاً، فاحشه اختصاص به جرایم جنسی ندارد، بلکه به معنای مطلق معصیت بوده و شامل مفاسد مالی و اقتصادی می‌گردد و شأن نزول آیات که درخصوص سهم‌خواهی همسران از بیت‌المال بوده، این شمول را تقویت می‌کند. ثانیاً، توصیف آن با «مبیته» بر ضابطه‌مندی این شمول اشاره دارد که از طریق سوء استفاده از جایگاه و قدرت شکل گرفته باشد و به همین دلیل تفاوت است میان اشخاصی که از موقعیت استفاده می‌کنند با کسی که دارای جایگاه بوده، اما در ارتکاب جرم سوء استفاده نکرده است.

۲-۲. فلسفه کیفر شدیدتر همسران پیامبر صلی الله علیه و آله

در تفاسیر امامیه و اهل سنت درباره فلسفه پیش‌بینی کیفر شدیدتر نکات متعددی مطرح شده است. در متون تفسیری در ذیل آیه به علت کیفر شدیدتر و بیشتر اشاره شده که چون به بیت رسالت و مهبط نزول وحی منتسب و از مقام رفیع برخوردار بودند و از این جهت معصیت آنان زشت‌تر و آثار جبران‌ناپذیری به دنبال داشته، به همین دلیل موجب تضاعف کیفر می‌گردد (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۳۵/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۵). برخی نیز به این نکته تأکید کرده‌اند که کیفر به میزان قُبْح فعل است و قُبْح فاعلی بر اساس آگاهی افراد از حکم مشخص می‌گردد؛ از این رو فعل صادر از چنین افرادی دارای قُبْح بیشتری است و سبب کیفر شدیدتر و بیشتر می‌گردد؛ بر همین اساس عقلاً عاصی عالم را بیشتر از عاصی جاهل سرزنش می‌کنند (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۴۰/ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۳۶).

در اینجا دو معصیت شکل گرفته است؛ زیرا همسران رسول اکرم صلی الله علیه و آله دارای دو سمت و جایگاه بودند؛ یکی به عنوان زن مسلمان و شخصیت حقیقی که ملتزم به ضوابط شریعت بودند و دیگری

انتساب به بیت وحی و رسالت و شخصیت حقوقی که مسئولیت آور است و عدم رعایت این جایگاه، آثار مخربی را در جامعه اسلامی منعکس می‌سازد که به‌طور مستقیم بر رسالت پیامبر اکرم ﷺ تأثیرگذار است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵-۱۲۶/ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۲۹۶).

با این بیان تعارض بدوی میان این دست آیات با آیاتی که ناظر بر اصول کلی مجازات است، برطرف می‌شود؛ توضیح اینکه در برخی آیات می‌فرماید: «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری: ۴۰) که بر ممنوعیت کیفر بیش از گناه دلالت دارد، یا بر اساس آیه «جَزَاءٌ وَفَاقًا» (نبا: ۲۶) بر مجازات موافقت و مطابقت کامل کیفر و اعمال ارتكابی دلالت دارد؛ هرچند کمتر بودن کیفر بر اساس فضل الهی ممکن است، اما قطعاً بیشتر نیست، اما در آیه مورد بحث، سخن از کیفر شدیدتر و بیشتر برای یک گناه نیست، بلکه بدین معناست که دو گناه و سیئه واقع شده است و به‌همین دلیل کیفر شدیدتر و بیشتر نیز دارد؛ زیرا یک سیئه از باب شخصیت حقیقی و دیگری از باب شخصیت حقوقی^۱ است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶).

۲.۳. تعمیم عذاب و شدیدتر بودن آن

پرسش مهم در آیه ۳۰ سوره احزاب^۲ این است که مقصود از مضاعف شدن عذاب، در قیامت بوده یا اعم از دنیوی و اخروی است؟ در بیشتر تفاسیر در این باره سخن گفته نشده و در میان برخی که در این باره اظهار کرده‌اند، دو دیدگاه وجود دارد.

۲.۳.۱. اختصاص تضاعف به آخرت

مقاتل از مفسران قرن دوم معتقد است مضاعف شدن عذاب به قیامت اختصاص دارد (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۸۸). با بررسی تفاسیر در ذیل این آیه، چهار دلیل برای این نظر اصطیاد شد:

۱. اما در مورد حسنه مسئله متفاوت است که چون مسئولیت مرتبط با شخصیت حقوقی و حقیقی رعایت می‌گردد، لذت پاداش مضاعف دارند. البته نه اینکه دو حسنه دارند، بلکه بر اساس آیه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَانِهَا»، هر حسنه آنان خود ده حسنه دارد و لذا هر فعل آنان دارای بیست حسنه می‌باشد (انعام: ۱۶۰).

۲. «يُضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ».

۲-۳-۱-۱. همسویی با آیه بعدی

دلیل اول، همسویی این آیه با آیه بعدی که درباره اجر و پاداش آخرت است. آیت الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

تضاعف عذاب دوگونه است؛ یکی در دایره تشریع و در دنیا و دیگری به لحاظ تکوین و در آخرت. تنصیف حدّ غلام و کنیز در برخی حدود و اضافه شدن حدّ - برای مطلق تبهکار - به سبب وقوع جرم در ماه‌های حرام، بلد حرام و مسجد حرام، از مسائل فقهی و شرعی و مربوط به گونه نخست است. در قرآن کریم موارد زیادی از تنصیف و تضاعف نیز به لحاظ تکوین و آخرت مطرح شده است؛ نظیر آیه مورد بحث (احزاب: ۳۰)^۱ که دوبرابر شدن حدّ فقهی منظور نیست که مثلاً حدّ هشتاد یا صد تازیانه، برای آنان صد و شصت یا دویست تازیانه شود، بلکه دوبرابر شدن عذاب آخرت مراد است؛ چون در آیه بعدی خطاب به همان‌ها می‌فرماید که اگر کار خوب کردید، در آخرت اجرتان دو برابر دیگران است، پس کیفر کار بد آنها هم در آخرت، دو برابر است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۶).

۲-۳-۱-۲. سیره حضرت علیؑ

دلیل دوم، رفتار محترمانه حضرت علیؑ با همسر رسول خداست. برخی از مفسران برای انحصار مضاعف شدن کیفر در قیامت این‌گونه استدلال کرده‌اند که اگر تضاعف منحصر در آخرت نبود، حضرت علیؑ در جنگ جمل پس از آنکه جنگ با پیروزی پایان یافت، به اسارت گرفتن همسر پیامبرؐ را نیکو می‌شمرد، در حالی که او را محترم شمرد (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۴۵).

۲-۳-۱-۳. كفاره بودن کیفر حدود

دلیل سوم، اجرای حدود در دنیا، كفاره عذاب آخرت است. عده‌ای در توجیه نفی تضاعف عذاب در دنیا نوشته‌اند که چون اجرای حدود در دنیا كفاره عذاب آخرت است، تعمیم آن به دنیا در صورتی درست است که اجرای کیفر در دنیا نسبت به همسران پیامبرؐ سبب منتفی شدن عذاب آنان در آخرت نباشد، در حالی چنین چیزی روایت نشده است؛ بنابراین تضاعف اختصاص به آخرت دارد (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ص ۳۸۲).

۱. «یا نساء النبی من یأت منکن بفاحشةٍ مُّبینهٍ یضاعف لها العذابُ ضِعْفَینِ».

۲-۳-۱-۴. دلالت روایت ابی الجارود

دلیل چهارم، دلالت روایت بر انحصار کیفر در عذاب آخرت است. برخی تفاسیر روایی برای انحصار در عذاب آخرت، به روایت ابی الجارود از امام باقر^{علیه السلام} استناد کرده‌اند که فرموده است: قال: أجزها مرتين والعذاب ضعفين. كل هذا في الآخرة، حيث يكون الأجر يكون العذاب: از امام باقر^{علیه السلام} روایت شده که فرمود: پاداش دو برابر برای زنان پیغمبر و عذاب دو برابر، هر دو در آخرت است. عذاب، در همان جاست که پاداش است (حویزی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۶۸ / مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۳۶۸).

۲-۳-۲. شمول تضاعف بر عذاب در دنیا و آخرت

در نظر برخی مفسران مضاعف شدن کیفر در آیه مورد بحث به آخرت اختصاص نداشته، بلکه شامل تضاعف عذاب در دنیا نیز می‌باشد (ابن کثیر جزری، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۶۲ / شبیانی، ۱۴۱۳، ص ۲۲۰ / صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۴، ص ۱۰۲). مفسرانی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند، برای نظر خود استدلالی را ارائه نکرده‌اند؛ از این رو لازم است ادله دیدگاه اول مورد ارزیابی قرار گیرد و در ضمن آن به ادله و قرائنی در جهت تقویت دیدگاه دوم اشاره گردد.

۲-۳-۲-۱. ارزیابی دلالت همسویی آیه

در دلیل نخست، دو نکته ملاک استدلال قرار گرفته بود؛ یکی ادعای اختصاص تضاعف عذاب به آخرت در قرآن کریم و دیگری قرینه بودن آیات بعدی که در آن اجر دو برابر مطرح شده است، اما ادعای اول پذیرفته نیست؛ زیرا هر چند آیات دیگر قرآن کریم شبیه این تعبیر و تضاعف در عذاب مطرح شده است، اما با آیه مورد بحث تفاوت دارد؛ برای نمونه در یکی از این آیات پس از بیان صفات بندگان نیک خدا در عدم ارتکاب شرک، قتل نفس محترمه و زنا، به کسانی که مرتکب این امور می‌شوند، خطاب می‌کند که عذاب آنها در قیامت مضاعف می‌گردد و با خواری، جاودانه در عذاب خواهد ماند (فرقان: ۶۸-۶۹).^۱

همان‌گونه که در این آیه تصریح شده است، عذاب این گروه از مجرمان در روز قیامت مضاعف خواهد شد و با آیه مورد بحث که ظرف زمانی «يَوْمَ الْقِيَامَةِ» در آن وجود ندارد، متفاوت

۱. «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَ لَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لَا يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا».

است. تفاوت دیگر اینکه در این آیه مفعول مطلق «ضعیفین» وجود ندارد؛ برخلاف آیه ۲۸ سوره احزاب که «ضِعْفَيْن»^۱ مفعول مطلق عددی است و بر اساس قواعد عربی، مفعول مطلق عددی بیانگر تعداد کیفر بدون دخالت زمان است (سکاکی، ۲۰۰۰، ص ۱۴۴).

افزون بر این آیاتی که در ادامه آیات سوره فرقان آمده، عذاب مضاعف در قیامت را مشروط به عدم وقوع توبه کرده است و به همین دلیل در صورت توبه و انجام عمل صالح، چنین عذابی وجود نخواهد داشت (فرقان: ۷۰).^۲

قرینه دیگری که ادعای اول در دلیل نخست را غیرقابل پذیرش می‌کند، آیه ۲۰ سوره هود است که مضاعف شدن عذاب به صورت مطلق آمده و اعم از عذاب دنیا و قیامت بوده و در دلالت بر مضاعف شدن عذاب دنیوی صراحت دارد. در این آیه می‌فرماید:

چنان نیست که آنها بتوانند در روی زمین از مجازات پروردگار فرار کنند و از قلمرو قدرت او خارج شوند. همچنین آنها نمی‌توانند ولی و حامی و پشتیبانی غیر از خدا برای خود بیابند و مجازات آنها مضاعف می‌گردد.^۳

علاوه بر این در آیه مربوط به تهدید پیامبر اکرم ﷺ در واکنش به نزدیک شدن به تمایل نسبت به پیشنهاد مشرکان تصریح شده است که عذاب دنیا و آخرت وی مضاعف می‌گردد^۴ (اسراء: ۷۴-۷۵). همچنین در قرآن کریم، واژه «عذاب» در مورد مجازات تازیانه نیز به کار رفته است؛ بنابراین پس از بیان میزان حدّ زنا بر اجرای آن در حضور گروهی از مؤمنان تأکید شده است (نور: ۲).^۵

تذکر این نکته نیز ضروری است که بر پایه دلیل نخست، عذاب تکوینی منحصر در عذاب آخرت است، در حالی که عذاب تکوینی اعم از این است که در دنیا دامن گیر انسان گردد یا در آخرت. بنا بر آنچه گفته شد، این سخن که در قرآن عذاب مضاعف اختصاص به عذاب قیامت داشته باشد، پذیرفته نیست.

۱. «يُضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ».

۲. «إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا».

۳. «أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ».

۴. «وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كَذَبْتَ تَرَكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إِذَا لَدَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَ ضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا».

۵. «وَ لِيُشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ».

اما ملاک دوم که در دلیل نخست مطرح است، استناد به آیه ۳۱ سوره احزاب^۱ می‌باشد که پس از بیان تضاعف عذاب، خطاب به همسران پیامبر ﷺ می‌فرماید اگر کار خوب کردید، در آخرت اجرتان دو برابر دیگران است؛ پس کیفر کار بد آنها نیز در آخرت، دو برابر است. این استدلال نیز از دو جهت محدودش بوده و مقیدکردن و انحصار پاداش دو برابر آنان به قیامت در همین آیه بدون دلیل است:

یک جهت اینکه رزق کریم با وجود معنای گسترده آن همه مواهب مادی و معنوی را شامل است و بهشت، مصداق تام آن می‌باشد؛ بنابراین با تعبیر «أَعْتَدْنَا» یعنی «آماده کرده‌ایم» دلالت بر اعطای رزق در قیامت دارد، اما در جمله قبلی در همین آیه، دادن اجر دو برابر «نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ» به شکل مضارع و آینده است که شامل هردو جهان دنیا و آخرت است؛ بنابراین اجر مَرَّتَيْنِ منحصر در قیامت نیست. جهت دیگر اینکه قرینه برخلاف وجود دارد؛ چراکه در دو آیه قبلی یعنی آیات ۲۸ و ۲۹ سوره احزاب، همان‌گونه که در بحث مربوط به شأن نزول نیز بدان اشاره شد، پس از آنکه همسران پیامبر ﷺ در مورد مسائل مالی به مشاجره با پیامبر ﷺ پرداختند، به جدایی از حضرت تهدید شدند. روشن است تهدید به طلاق، مربوط به آخرت نیست، بلکه به این دنیا اختصاص دارد؛ بنابراین فقهای اهل سنت (سرخسی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۲۱۱/شافعی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۵۰) و امامیه (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۲۳/کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۳) در مبحث خصائص النبی ﷺ به طور مفصل در این باره بحث کرده‌اند.

۲-۳-۲-۲. ارزیابی دلالت سیره علیؑ

برخی مفسران رفتار محترمانه حضرت علیؑ با همسر رسول خدا ﷺ در جنگ جمل را دلیل بر انحصار تضاعف عذاب در قیامت شمرده‌اند. این اشکال پس از جنگ جمل نیز مطرح شده است و بر امیرمؤمنانؑ درباره کیفیت برخورد با اصحاب جمل خُرده گرفتند:

اولاً، چون اصحاب جمل باغی بودند؛ بنابراین حکم بغی بر آنان جاری شد. پس از پایان یافتن

۱. «وَمَنْ يَفْعَلْ مِنْكُمْ لِيٍّ وَ رُسُولِهِ وَ تَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَ أَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً».

جنگ جمل گروهی که در این جنگ حاضر بودند بر آن حضرت ایرادهای متعددی مطرح ساختند؛ از جمله اینکه چرا دو شیوه متفاوت در جنگ صفین و جنگ جمل داشته و در صفین مقاومت کنندگان و فراریان از جنگ و مجروحان کشته شدند، اما در جنگ جمل، فراریان، مجروحان و کسانی که سلاح خود را می‌اندختند، در امان بودند؟

حضرت فرمود: چون در جنگ جمل، رهبر شورشیان کشته شده بود و دیگر آنان را سپاه و لشکری نبود که بدان بازگردند و بی‌آنکه قصد جنگ و مخالفت و ستیزی داشته باشند، تنها به خانه‌های خود بازمی‌گشتند و به همین راضی بودند که کسی با آنان کاری نداشته باشد؛ در نتیجه حکم و فرمان درباره ایشان برداشتن شمشیر و عدم آزارشان بود؛ چراکه دیگر به دنبال فراهم کردن سپاه و لشکری نبودند، در حالی که وضع در مورد جنگ صفین تفاوت داشت. آنان به پایگاهی مجهز و سوی سرکرده‌ای برمی‌گشتند که برای آنان اسلحه، زره، نیزه و شمشیر تهیه می‌کرد و به مداوای زخمیان می‌پرداخت و آنها را رهسپار نبرد و میدان جنگ می‌کرد (ابن شعبه، ۱۳۶۳، ص ۴۷۶-۴۸۰).

ثانیاً، بر فرض که اجازه اسیرگرفتن داشتید، کدام‌یک از شما قادر بود عایشه سهم او گردد (خصیبی، ۱۴۱۱، ص ۱۴۰)؟ نظیر این بیان در احتجاج طبرسی در بیان امیرمؤمنان علیؑ نیز آمده است^۱ (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۸).

اما پاسخ اعتراض شما به اینکه من پس از پیروزی در جنگ جمل اموال و اسلحه‌ها را تقسیم نمودم، ولی از اسارت زنان و اطفال ممانعت کردم، برای این بود که به مردم بصره نیکویی و منت بگذارم، همان‌گونه که رسول خداﷺ در فتح مکه با قریش چنین رفتار و معامله کرد؛ هرچند اهالی بصره در حق ما ستمکاری و ظلم کرده بودند، ولی زنان و اطفال که گناهی نداشتند و ما را شایسته نبود ایشان را به جرم ستمکاران مؤاخذه کنیم و افزون‌براین اگر من چنین اجازه‌ای می‌دادم، کدام‌یک از شما قادر بود عایشه را به اسارت بگیرد؟

۱. وَ أَمَّا قَوْلُكُمْ إِنِّي قَسَمْتُ يَوْمَ الْبَصْرَةِ لَمَّا طَفَّرَنِي اللَّهُ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ الْكَرَّاءِ وَالسَّيْلَاحِ وَ مَنَعْتُمْكَمُ الْبَسَاءَ وَ الدَّرِيَّةَ فَإِنِّي مَنَنْتُ عَلَى أَهْلِ الْبَصْرَةِ كَمَا مَنَّ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ فَإِنْ عَدُوا عَلَيْنَا أَخَذْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ لَمْ نَأْخُذْ صَغِيرًا بِكَبِيرٍ فَأَيُّكُمْ كَانَ يَأْخُذُ غَائِثَةً فِي سَهْمِهِ.

ثالثاً، بر اساس برخی روایات، حضرت برای رعایت مصالح شیعیان در آینده چنین رفتاری را توصیه فرمود؛ از جمله در صحیح زرار، امام صادق^ع به حکمت اقدام امیر مؤمنان^ع تصریح کرده است. زرار از امام صادق^ع نقل می‌کند که فرمود: اگر علی^ع با کسانی که با وی جنگیدند، از اسارت و غنیمت گرفتن دست بازمی‌داشت، شیعیانش از ناحیه مردم طرفدار حکومت‌ها مشکلات سنگینی را متحمل می‌شدند^۱ (حرّ عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۵، ص ۷۹).

براین اساس در شمول آیه در برخورد با اصحاب جمل تردیدی وجود ندارد، بلکه جهات دیگری وجود داشت که موجب برخورد متفاوت حضرت علی^ع شده بود.

۲-۳-۲. ارزیابی ادعای کفاره بودن حدود

سومین دلیل برای نفی تضاعف عذاب در دنیا به صورت یک قیاس استثنایی مطرح شده است که مقدمه اصلی قیاس این بود که اجرای حدود در دنیا کفاره عذاب آخرت است. این مقدمه با اشکال روبه‌رو می‌باشد؛ چراکه هم در حق الله و هم در حق الناس با وجود اجرای کیفر، در صورت عدم توبه گرفتار عذاب الهی در قیامت خواهد شد؛ برای مثال در حق الله در آیه محاربه پس از بیان کیفرهای پیش‌بینی شده برای محاربه می‌فرماید: «... برای آنان عذابی بزرگ در جهان آخرت در نظر گرفته شده است» (مانده: ۳۳).^۲ همان‌طور که در برخی متون فقهی تفسیری بیان شده است، این آیه بنیان چنین تفکری را که اجرای کیفر در دنیا موجب از میان رفتن عذاب آخرت می‌گردد، از بین می‌برد (قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۶۷/ کاظمی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۱۲).

همچنین در جرایم حق الناسی مانند قتل عمد، افزون بر حق مجنی‌علیه و اولیای دم، حق خدا نیز نقض می‌شود؛ بنابراین ازسویی لازم است با اقرار بر قتل، خود را در اختیار اولیای دم یا مجنی‌علیه قرار دهد تا در مورد قصاص یا عفو تصمیم بگیرند و ازسوی دیگر توبه به جهت نقض حق خدا و نافرمانی ضرورت دارد، وگرنه باوجود اجرای قصاص، گرفتار عذاب الهی در آخرت خواهد شد (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۴۲۱/ ر.ک: حسنی، ۱۳۸۷، ص ۱۴-۳۳).

۱. زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَوْلَا أَنَّ عَلِيًّا سَارَ فِي أَهْلِ حِزْبِهِ بِالْكَفِّ عَنِ السَّيِّئِ وَالْغَنِيمَةِ لِلْقَيْمِ شِيعَتُهُ مِنَ النَّاسِ بَلَاءٌ عَظِيمًا ثُمَّ قَالَ وَاللَّهِ لَسِيرَتُهُ كَانَتْ خَيْرًا لَكُمْ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ.

۲. «ذَلِكَ هُمْ حِزْبِي فِي الدُّنْيَا وَ هُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

۲-۳-۲-۴. ارزیابی روایت ابی الجارود

در این دلیل به روایت ابی الجارود استناد شده است. استناد به این حدیث از حیث سند و متن روایت پذیرفته نیست. از جهت سند، روایت مرسل است با این توضیح که منبع اولیه این روایت تفسیر قمی است و با وجود اینکه در این تفسیر گاهی رجال واقع در روایت‌های ابی الجارود ذکر شده، ولی حدیث مورد بحث به صورت مرسل نقل شده است. از جهت متن، حدیث در تفاسیر روایی یادشده به درستی نقل نشده است؛ در متن اصلی و اولیه یعنی تفسیر علی بن ابراهیم، بدین صورت نقل شده است: «وَفِي رِوَايَةِ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: أَجْرُهَا مَرَّتَيْنِ وَالْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۹۸).

براین اساس روایت بر دو برابر شدن اجر و کیفر دلالت دارد و دنیوی یا اخروی بودن آن مورد اشاره قرار نگرفته است، اما عبارتی که در تفاسیر اشاره شده، در ادامه حدیث به عنوان ادامه آن نقل شده است: «كُلُّ هَذَا فِي الْآخِرَةِ حَيْثُ يَكُونُ الْأَجْرُ يَكُونُ الْعَذَابُ» و بر اخروی بودن تضاعف عذاب دلالت دارد، در تفسیر علی بن ابراهیم به عنوان توضیح مفسر است، نه متن کلام امام علیه السلام. بر اساس نقل صاحب الذریعه بسیار محتمل است که این جمله متعلق به شاگرد این مفسر باشد. ایشان بر این باور است که به جهت خالی بودن این تفسیر از روایات سائر ائمه علیهم السلام، ابوالفضل عباس بن محمد بن قاسم، شاگرد علی بن ابراهیم، روایات ابوالجارود را که از امام باقر علیه السلام و دیگران نقل می‌کند، در تفسیر علی بن ابراهیم وارد کرده است و این تصرف را به منظور تتمیم فایده و گسترش نفع آن از اوایل سوره آل عمران تا پایان قرآن کریم انجام داده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳۰۳).
باتوجه به مطالب پیش گفته، ادله ارائه شده بر انحصار کیفر شدیدتر در آخرت تام نبوده و هریک با اشکالی روبه‌رو می‌باشد. برخی حتی ظهور آیه در عذاب دنیوی را مقدم بر عذاب اخروی می‌دانند؛ با این توضیح که در این آیه دو ظهور مطرح است: یکی ظهور لفظی در عذاب دنیوی و دیگری ظهور سیاقی در عذاب اخروی که از طریق مقابله دو آیه یعنی آیه ۳۰: «يُضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ» و آیه ۳۱: «مَنْ يَفْعَلْ مِنْكُمْ لَللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتَاهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ» حاصل می‌شود. ظهور اول به دو جهت بر ظهور دوم مقدم است: اولاً، ظهور لفظی مقدم بر ظهور سیاقی است؛ ثانیاً، ظهور لفظی قرینه متصله در آیه دارد، درحالی که ظهور دوم از طریق آیه بعدی و قرینه منفصله به دست می‌آید (صدر، ۱۴۲۶، ج ۶، ص ۷۹-۷۸).

۲-۴. تعمیم افتراق در کیفر

یکی از پرسش‌های مهم درباره آیه این است که آیا افتراق در کیفر، به همسران رسول خدا ﷺ اختصاص دارد یا قابل تعمیم است؟

نخست لازم است به اختصار به نحوه ورود این بحث در کتب فقهی اشاره گردد. برخی از فقهای اهل سنت، فصلی را به بیان خصائص النبی ﷺ اختصاص داده‌اند (خطاب رعینی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۴) و برخی در ضمن آن به این نکته اشاره کرده‌اند که دوبرابر شدن عقاب و ثواب همسران پیامبر ﷺ به عنوان یک فضیلت است (نووی، [بی تا]، ج ۵، ص ۳۵۶).

در فقه امامیه برخی خصائص پیامبر اکرم ﷺ برای نخستین بار توسط شیخ طوسی در المبسوط که ناظر بر کتب اهل سنت به ویژه فقه شافعی است، مورد اشاره قرار گرفت (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۵)، ولی تضاعف عذاب از جمله آنها شمرده نشد.

خصائص النبی ﷺ تا زمان محقق حلّی در فصل خاصی از متون فقهی امامیه دیده نمی‌شود و به همین دلیل توسط ایشان وارد متون فقهی امامیه شده است. هر چند پانزده ویژگی و خصیصه را نام می‌برد، اما عذاب مضاعف از جمله آنها نیست (ر.ک: محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۱۵). پس از محقق حلّی، علامه حلّی در مبحث نکاح، بابت بیان این خصایص گشوده و به صورت تفصیل به شمارش آنها پرداخته و تضاعف عذاب را از جمله این خصایص شمرده است (علامه حلّی، ۱۳۸۸، ص ۵۶۵-۵۶۸). پس از علامه نیز در کتب برخی فقها این موضوع مطرح شده است (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۳-۶۶ / شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۷۸).^۱

پس از توجه به سیر تاریخی این بحث روشن می‌گردد که فقهای اهل سنت و امامیه در اختصاصی شمردن عذاب دوبرابر برای همسران، دلیلی ارائه نکرده‌اند؛ بنابراین کلام فقهایی که این

۱. نووی از علمای قرن هفتم هجری تضاعف عذاب را هم از جمله خصائص النبی شمرده و با تعبیر «تفضیل زوجاته علی سائر النساء و جعل ثوابین و عقابین مضاعفاً» آن را از اسباب فضیلت همسران پیامبر بر دیگران قلمداد کرده است (نووی، [بی تا]، ج ۵، ص ۳۵۶). جای شگفتی است که این تعبیر در کتب فقهی امامیه (علامه حلّی، ۱۳۸۸، ص ۵۶۸ / شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۷۸ / نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۲۸) نیز عیناً نقل شده است، در حالی که همان گونه که محقق کرکی تذکر داده است، این فضیلت برای همسران نیست، بلکه تفضیل و تمیز مربوط به خود رسول خدا ﷺ می‌باشد (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۶۶).

مطلب را از احکام اختصاصی همسران حضرت شمرده‌اند، ادعایی بدون دلیل است. افزون‌براین قرآینی وجود دارد که بیان خصایص دست‌کم در نظر بعضی از آنان دلیلی بر انحصار برخی از این خصایص نیست.

قرینه اول: از کلام برخی فقها استفاده می‌شود که مقصود آنان از خصائص النبی ﷺ، بیان ویژگی‌هایی است که مراتب پایین آن در دیگران متصور است، اما آن حضرت وجه کامل آن را دارد. از عبارت آیت‌الله سبزواری (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۴، ص ۳۲)^۱ پس از شمارش برخی از این خصایص از جمله دوبرابر شدن عذاب، این نکته استفاده می‌شود که ایشان در شمارش این ویژگی‌ها درصدد بیان انحصار آنها در پیامبر اکرم ﷺ نیست، وگرنه از تعبیر «کیف تحصی» استفاده نمی‌کرد؛ چون احکام اختصاصی آن حضرت مشخص و قابل شمارش است و فقها در ضمن مباحث گوناگون فقهی وقتی به حکم اختصاصی برخورد می‌کنند، آن را تذکر می‌دهند. بر همین اساس است که برخی گفته‌اند دوبرابر شدن کیفر از احکام اختصاصی نیست، برخلاف حرمت ازدواج با همسران آن حضرت که از احکام اختصاصی می‌باشد (بحرانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۷۴).

به همین دلیل برخی مفسران حکم آیه را به عنوان قاعده تعمیم داده‌اند و حکم آن را شامل همه کسانی می‌دانند که دارای موقعیت اجتماعی‌اند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۴، ص ۹۸/قرآنتی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۵۶).

برخی مفسران بر این باورند که هرچند همسران پیامبر ﷺ مخاطب آیه مورد بحث‌اند که اگر مرتکب معصیت گردند کیفر دوبرابر در انتظار آنهاست، ولی از آنجاکه ملاک و معیار این تضاعف، قراردادن در مقام، شخصیت و موقعیت اجتماعی است؛ بنابراین محتوا و نتایج حاصل از آیه همه افراد را شامل می‌گردد، به‌ویژه کسانی که از جایگاه رهبری و پیشوایی مردم برخوردارند. این قبیل افراد هم بُعد شخصی و شخصیت حقیقی و هم بُعد اجتماعی و شخصیت حقوقی دارند. رفتارهای آنان در هدایت جامعه اثرگذار است؛ از این‌رو رفتارهای آنان هم دارای آثار فردی و شخصی و هم همراه با آثار اجتماعی است و در برابر هردو آنها دارای عواقب و کیفر خواهد بود؛ براین‌اساس

۱. «کیف تخصی خصائص من هو غاية الخلیقة و مفخرة البریة و سید ولد آدم و أول ما خلق من العالم و قدأفرد العامة والخاصة کتبها لها و من شاء فلیراجع إليها».

سلسله مراتب اشخاص و تفاوت آن بر اثر موقعیت اجتماعی و الگو و اسوه بودن نیز ایجاب می کند که پاداش و کیفر الهی به همین نسبت باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۸۴-۲۸۵).

شوکانی از عالمان اهل سنت در این باره معتقد است حکم آیه مبنی بر تضاعف کیفر در همه مواردی است که موقعیت و درجات اجتماعی شخص در مرتبه بالایی می باشد (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۱۸).

در تفسیر مجمع البیان در ذیل این آیه روایتی از امام سجاده علیه السلام نقل شده است که بر افتراق در کیفر دلالت دارد. شخصی به امام عرض کرد: شما خانواده ای هستید که خداوند شما را مشمول آمرزش خود قرار داده است. امام ناراحت شد و فرمود: ما سزاوارتریم که آنچه را خدا درباره همسران پیامبر صلی الله علیه و آله جاری کرده، در مورد ما جاری شود، نه چنان که تو می گویی. ما برای نیکوکاران مان دو پاداش و برای بدکارانمان دو کیفر و عذاب قائل هستیم. سپس دو آیه (احزاب: ۳۰-۳۱) را به عنوان شاهد تلاوت فرمود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۶).^۱

این روایت هرچند در مجمع البیان به صورت منقطع نقل شده است؛ زیرا رجال روایت بین طبرسی و محمد بن ابی عمیر بیان نشده، ولی ممکن است حدیث از امام علیه السلام نقل شده باشد و سند این روایات نیز نزد طبرسی معتبر بوده است.

البته در روایات دیگر مضمون این حدیث در روایات صحیحیه نیز مورد تأیید قرار گرفته که به دو حدیث نقل شده در کافی اکتفا می شود:

احمد بن عمر می گوید:

به حضرت ابوالحسن علیه السلام عرض کردم: به من بفرمایید کسی که فرزند فاطمه باشد و با شما دشمنی کند و حق شما را نشناسد، از لحاظ مجازات با سایر مردم برابر است؟ فرمود علی بن الحسین علیه السلام می فرمود: عقاب ایشان دوچندان است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۷۸).^۲

۱. رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ «عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ» أَنَّهُ قَالَ لَهُ رَجُلٌ إِنَّكُمْ أَهْلُ بَيْتٍ مَغْفُورٌ لَكُمْ قَالَ فَغَضِبَ وَ قَالَ نَحْنُ أُخْرَى أَنْ يَجْرَى فِينَا مَا أُجْرَى اللَّهُ فِي أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ص مِنْ أَنْ نَكُونَ كَمَا تَقُولُ إِنَّا نَرَى لِمُحْسِنِنَا ضِعْفَيْنِ مِنَ الْأَجْرِ وَ لِمُسِيئِنَا ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ ثُمَّ قَرَأَ الْآيَتَيْنِ.

۲. «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي الْوَشَّاءُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُمَرَ الْحَلَّالُ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ علیه السلام أَخْبَرَنِي عَنْ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّكَ وَ مَعْزُورٌ حَقَّكَ مِنْ وَلَدِ فَاطِمَةَ هُوَ وَ سَائِرُ النَّاسِ سَوَاءٌ فِي الْعِقَابِ فَقَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ علیه السلام يَقُولُ عَلَيْهِمْ ضِعْفًا الْعِقَابِ».

ابن ابی نصر گوید:

به حضرت رضا^ع عرض کردم: شخصی از خاندان شما که منکر امامت باشد، با دیگران برابر است؟ فرمود: برای منکر از خاندان ما دو گناه و برای نیکوکار دو ثواب است (همان).^۱
افزون بر این روایات متعددی نیز وجود دارد که بر سخت‌گیری کیفری بر عالم دلالت دارد (همان، ص ۴۷).

مواردی در فقه وجود دارد که برای عقاب شدیدتر به این آیه تمسک شده است؛ از جمله حکیم سبزواری آیه مورد بحث (احزاب: ۳۰) را فلسفه تفاوت کیفر بردگان با اشخاص آزاد می‌داند (سبزواری، ۱۴۲۵، ص ۴۷۸).

محقق بحرانی برای بیان توجیه تفاوت کیفر معصیت در اماکن مقدس با مکان‌های عادی، به آیه ۳۰ سوره احزاب^۲ استناد می‌کند که در اثر مجاورت با این اماکن همان‌گونه که از منافع آن بهره‌مند می‌شوند، مجازات‌شان نیز تشدید می‌شود. ایشان این حکم را در همه اماکن و از منته مقدسه نیز جاری می‌داند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۷، ص ۳۴۶).

همچنین با اینکه عمل بر علم برای همه واجب است، اما برخی همچون علامه حلی، صاحب معالم و کاشف‌الغطاء، برای وجوب مؤکد بودن آن برای عالمان، به این آیه (احزاب: ۳۰) استدلال می‌کنند، چرا که جایگاه علمی آنان موجب تضاعف در کیفر می‌گردد (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۷/عاملی، ۱۴۱۷، ص ۱۸/نجفی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۶۴).

از همه مهم‌تر استناد امیر مؤمنان^ع به این آیه در مقابله با اصحاب جمل است. امیر مؤمنان^ع در مورد جنگ جمل به این امر تصریح کرد که خروج همسر رسول خدا^ص، بغی و مصداق آیه مورد بحث است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۶۰).

مطابق آنچه گفته شد، دلیلی بر انحصار حکم آیه بر همسران پیامبر اکرم^ص وجود ندارد، بلکه افرادی که به طریقی - مستقیم یا غیر مستقیم - با حاکمیت ارتباط می‌یابند و از طریق سوء استفاده از قدرت حاصله به ارتکاب جرم به‌ویژه مفاسد اقتصادی دست می‌زنند، مشمول حکم آیه بوده و باید

۱. «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَصْرِ قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا ^ع قُلْتُ لَهُ الْجَاهِدُ مِنْكُمْ وَ مِنْ غَيْرِكُمْ سَوَاءٌ فَقَالَ الْجَاهِدُ مِنَّا لَهُ دُنْيَانِ وَ الْمُحْسِنُ لَهُ حَسَنَتَانِ».

۲. «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ».

با واکنش سخت‌گیرانه و متفاوت با اشخاص غیر مرتبط با حاکمیت، روبه‌رو شوند و از تخفیفات افراد عادی بهره‌مند نگردند.

نتیجه

مشروعیت سیاست کیفری افتراقی در قبال فساد یقه سفیدان از سنت علوی و قرآن کریم قابل استفاده است. در آیه‌ای که تضاعف عذاب برای فاحشه مبینة را مطرح کرده است، واژه فاحشه، شمول داشته و اختصاص به جرایم جنسی ندارد، بلکه به معنای مطلق معصیت بوده و شامل مفاسد مالی و اقتصادی می‌گردد و توصیف آن با «مبینة» بر ضابطه‌مندی این شمول اشاره دارد که از طریق سوء استفاده از جایگاه و قدرت شکل گرفته باشد. در آیه مورد بحث سخن از کیفر شدیدتر برای یک گناه نیست، بلکه بدین معناست که دو گناه و سیئه واقع شده است؛ یک سیئه از باب شخصیت حقیقی و دیگری از باب شخصیت حقوقی. همچنین بر اساس ادله، این کیفر اختصاص به آخرت ندارد، بلکه شامل تضاعف عذاب در دنیا نیز می‌شود.

بنابراین دلیلی بر انحصار حکم آیه بر همسران پیامبر اکرم ﷺ وجود ندارد بلکه افرادی که به طریقی خواه مستقیم و یا غیر مستقیم با حاکمیت ارتباط پیدا می‌کنند و از طریق سوء استفاده از قدرت حاصله به ارتکاب جرم به‌ویژه مفاسد اقتصادی دست می‌زنند مشمول حکم آیه بوده و بایستی با واکنش سخت‌گیرانه و متفاوت با اشخاص غیر مرتبط با حاکمیت، مواجه گردند و از تخفیفات افراد عادی بهره‌مند نگردند.

منابع

١. آقابزرگ تهرانى، محمد محسن؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة؛ بيروت: دارالأضواء، ١٤٠٣ق.
٢. ابن اثير جزرى، مبارك بن محمد؛ النهاية فى غريب الحديث والأثر؛ تحقيق محمود محمد طناحى و احمد طاهر زاوى؛ ج ٤، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، ١٣٦٧.
٣. ابن شعبه حرّانى، حسن بن على؛ تحف العقول عن آل الرسول ﷺ؛ تصحيح و تعليق على اكبر غفارى؛ ج ٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٣٦٣.
٤. ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن على؛ مناقب آل أبى طالب ﷺ، قم: علامه، ١٣٧٩ق.
٥. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ بيروت: مؤسسة التاريخ، ١٤٢٠ق.
٦. ابن عطيه اندلسى، عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز؛ تحقيق عبدالسلام محمد؛ بيروت: دارالكتب العلميه؛ ١٤٢٢ق.
٧. ازهرى، ابو منصور محمد بن احمد؛ تهذيب اللغة؛ تحقيق احمد عبدالرحمن مخيمر؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٢٥ق.
٨. بحراني، محمد سند؛ سند العروة الوثقى - كتاب النكاح؛ قم: مكتبة فلك، ١٤٢٩ق.
٩. بحراني، يوسف؛ الحقائق الناضرة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤٠٥ق.
١٠. جوادى آملی، عبدالله؛ تسنيم تفسير قرآن كريم؛ قم: اسراء، ١٣٩٥.
١١. حرّ عاملى، محمد بن حسن؛ وسائل الشيعة؛ تحقيق ربانى شيرازى؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٣ق.
١٢. خطاب رعينى، محمد بن محمد؛ مواهب الجليل لشرح مختصر خليل؛ تحقيق زكريا عميرات؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٦ق.
١٣. حلى (علامه حلى)، حسن بن يوسف بن مطهر؛ تحرير الأحكام الشرعية؛ تحقيق ابراهيم بهادري؛ قم: مؤسسه امام صادق ﷺ، ١٤٢٠ق.
١٤. —؛ تذكرة الفقهاء؛ قم: مؤسسه آل البيت ﷺ، ١٣٨٨ق.

١٥. حلى (محقق حلى)، نجم الدين جعفر بن حسن؛ شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام؛ قم: مؤسسه اسماعيليان، ١٤٠٨ق.
١٦. حوىزى، عبد على بن جمعه؛ تفسير نورالثقلين؛ تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى؛ قم: انتشارات اسماعيليان، ١٤١٢ق.
١٧. خصيبى، حسين بن حمدان؛ الهداية الكبرى؛ بيروت: مؤسسه البلاغ، ١٤١١ق.
١٨. راغب اصفهاني، حسين بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تحقيق صفوان عدنان داودى؛ بيروت: دارالقلم، ١٤١٢ق.
١٩. راوندى؛ قطب الدين سعيد بن هبة الله؛ فقه القرآن فى شرح آيات الأحكام؛ تحقيق سيد احمد حسيني؛ قم: كتابخانه مرعشى نجفى، ١٤٠٥ق.
٢٠. زمخشري، محمود بن عمر؛ الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل؛ بيروت: دار الكتاب العربى، ١٤٠٧ق.
٢١. سبزواري، سيد عبد الأعلى؛ مهذب الأحكام؛ قم: مؤسسه المنار، ١٤١٣ق.
٢٢. سبزواري، مولى هادى بن مهدي؛ أسرار الحكم فى المفتتح والمختتم؛ قم: انتشارات مطبوعات دينى، ١٤٢٥ق.
٢٣. سرخسى، محمد بن احمد؛ المبسوط؛ بيروت: دارالمعرفة، ١٤٠٦ق.
٢٤. سكاكى، يوسف بن ابى بكر؛ مفتاح العلوم؛ بيروت: دار الكتب العلميه، ٢٠٠٠م.
٢٥. سمرقندى، نصر بن محمد؛ بحر العلوم (تفسير سمرقندى)؛ تحقيق محمود مطرحى؛ بيروت: دارالفكر، ١٩٩٧م.
٢٦. سيد رضى، محمد بن حسين؛ تلخيص البيان فى مجازات القرآن؛ تحقيق محمد عبد الغنى حسن؛ بيروت: دارالأضواء، ١٤٠٦ق.
٢٧. شافعى، محمد بن ادريس؛ الأم؛ بيروت: دارالفكر، ١٤٠٣ق.
٢٨. شريف رضى، محمد بن حسين؛ نهج البلاغه؛ تحقيق صبحى صالح؛ قم: هجرت، ١٤١٤ق.
٢٩. شوكانى، محمد بن على؛ فتح القدير؛ بيروت: دار ابن كثير، ١٤١٤ق.
٣٠. صادقى تهرانى، محمد؛ الفرقان فى تفسير القرآن؛ قم: انتشارات فرهنگ اسلامى، ١٣٦٥.
٣١. صدر، سيد محمد؛ ماوراء الفقه؛ قم: محبين، ١٤٢٦ق.
٣٢. طبرسى، فضل بن حسن؛ مجمع البيان فى تفسير القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢.

۳۳. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق احمد قصیر عاملی؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۳۵. —؛ المبسوط فی فقه الإمامیة؛ ج ۳، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۷ق.
۳۶. عاملی (شهید ثانی)، حسن بن زین الدین؛ معالم الدین و ملاذ المجتهدین؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۷. —؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۳۸. فاضل مقداد (سیوری)، مقداد بن عبدالله؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ تحقیق سید محمد قاضی؛ تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی؛ قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۱۰ق.
۴۰. فضل الله، سید محمد حسین؛ تفسیر من وحی القرآن؛ بیروت: دارالماک للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ق.
۴۱. قرآنی، محسن؛ تفسیر نور؛ تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن، ۱۳۸۳.
۴۲. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ تحقیق سید طیب موسوی جزایری؛ قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۴۳. کاظمی، جواد بن سعید؛ مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام؛ تهران: المكتبة المرتضوية، ۱۳۶۵.
۴۴. کرکی (محقق ثانی)، علی بن حسین؛ جامع المقاصد فی شرح القواعد؛ قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۶. گنابادی، سلطان محمد؛ تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۸ق.
۴۷. لازرژ، کریستین؛ درآمدی بر سیاست جنایی؛ ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی؛ تهران: بنیاد حقوقی میزان، ۱۳۹۲.

۴۸. مرتضی زبیدی، سید محمد؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ تحقیق علی شیر؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۴۹. مشهدی، محمد بن محمد رضا؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب؛ تحقیق حسین درگاهی؛ تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۵۰. مصطفوی، حسن؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۵۱. مقاتل بن سلیمان؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان؛ تحقیق عبدالله محمود شحاته؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۵۲. مکارم شیرازی؛ ناصر و دیگران؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۵۳. موسوی مجاب، سید درید؛ «بزهکاران یقه سفید»، فصلنامه مدرس علوم انسانی؛ ش ۳۴، پاییز ۱۳۸۳، ص ۶۱-۸۴.
۵۴. میرخلیلی، سید محمود و محمد حسنی؛ «سیاست جنایی افتراقی در سنت علوی با تأکید بر عهدنامه مالک»، حقوق اسلامی؛ ش ۵۸، پاییز ۱۳۹۷، ص ۷-۳۶.
۵۵. میرخلیلی، سید محمود؛ «بزهکاری یقه سفیدها از منظر امام علی (ع)»، حقوق اسلامی؛ ش ۵۱، اسفند ۱۳۹۵، ص ۱۴۵-۱۷۳.
۵۶. نجفی (کاشف الغطاء)، علی بن محمد رضا بن هادی؛ النور الساطع فی الفقه النافع؛ نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۱ق.
۵۷. نجفی ابرندآبادی، علی حسین؛ «سیاست جنایی»، علوم جنایی (گزیده مقالات آموزشی برای ارتقای دانش دست اندرکاران مبارزه با مواد مخدر در ایران)؛ ج ۲، تهران: انتشارات سلسیل، ۱۳۸۴.
۵۸. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ تحقیق عباس قوچانی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۵۹. نوری، حسین بن محمد تقی محدث؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ قم: مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ق.
۶۰. نووی، محی الدین بن شرف؛ روضة الطالبین؛ تحقیق علی محمد عادل احمد؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۶۱. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله؛ منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه؛ تحقیق سید ابراهیم میانجی؛ تهران: المكتبة الإسلامیه، ۱۴۰۰ق.



62. Sutherland, E.H; Collar Crime; New Haven, CT: Yale University press, 1983.
63. Weisburd, david & Elin Waring; White-Collar Crime and Criminal Careers; Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

