

Research Article

DOI: 10.22124/jol.2025.28683.2527



University of Guilan



Iranian association of penal law

Criminal law Research
A Biannual Journal
Vol . 16, No.1, Spring & Summer 2025(Serial 31)

A critical evaluation of the extant evidence and documentation concerning the punishment of repetition of usury from the perspective of Imamiyyah jurisprudence

1. Ali Mohamadian,  

Associate Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Bozorgmehr University of Qaenat, Qaen, Iran (mohammadian@buqaen.ac.ir)

Submit Date:2024/10/13

Accept Date:2025/04/27

Abstract:

Although according to Article 136 of the Islamic Penal Code, only the repetition of Hudud in the fourth instance leads to the death penalty, certain Imami jurists contend that the usurer may face Ta'zir retribution in the initial and secondary instances, followed by the death penalty in the third instance. This theory is mainly based on the hadith of AbūBaṣīr, according to which the usurer is killed after being punished twice. Given the significance of blood in the Sharia, this article has evaluated the hadith by adopting a descriptive-analytical method and examining other documents. The conclusion indicates that, regardless of the weakness of the chain of transmission, In terms of implication, adherence to the hadith is associated with drawbacks such as expanding bloodshed, conflicting hadiths, and contradiction with the rule of Dar', and cannot withstand confrontation with the generalities and primary rules regarding the inviolability of human blood.

Key Words: Usurer, Repetition, of usury, Death penalty, The hadith of Abū Baṣīr.

1. Introduction

Undoubtedly, one of the most abhorrent acts in religious teachings is usury, and those who engage in it have been subject to condemnation and censure, often expressed in stark and shocking terms. This religious prohibition is also reflected in the laws in force. In addition to criminalizing usury, the legislator has considered imprisonment, flogging, and a fine for this act in Article 595 of the Islamic Penal Code. The objective of this research is to analyze and evaluate the punishment that the majority of jurists have considered for usurers in case of repeated usury. The explanation is that according to some Imami jurists, if the usurer commits the act again, he will receive a Ta'zir punishment. The third time, he will be executed. In consideration of the fact that the aforementioned ruling pertains to the lives of individuals, it is imperative that the fatwa be re-examined and subjected to rigorous analysis. The fundamental principle in this context is the inviolability of human blood, and any infringement upon it necessitates a compelling justification. Consequently, this article will meticulously examine the evidence and documentation supporting this viewpoint.

2. Methodology

This study has been conducted using a descriptive-analytical method based on library resources and has been organized by studying the written jurisprudential heritage regarding the issue. In the context of religious research, the processing and analysis of collected information is widely acknowledged as a foundational aspect of the research process. This article has endeavored to meticulously ascertain and identify the various positions within the discourse, meticulously studying the sources and referring to original and first-hand sources.

3. Results and Discussion

According to the present study of the written jurisprudential legacy, many Imami jurists did not take a position on the issue and kept silent on the discussion, but a group of Imami jurists stated that if the usurer commits the act in succession, if the act is repeated for the third time, the result will be nothing but death, and their main source of evidence to prove this claim is the hadith of Abū Baṣīr.

This hadith is weak in its chain of transmission. In terms of implication, an examination of the hadith reveals that it cannot be relied upon in matters such as human life. Given the gravity of human life-related matters, definitive and certain evidence is imperative and when it comes to serious matters like human lives, we can't rely on just one hadith. Moreover, an analysis of the hadith sources reveals the existence of hadiths whose content is in conflict with the aforementioned hadith. The aforementioned hadith is also incompatible with the rule of Dar'. The explanation is that even if the criticisms leveled against the hadith are not accepted, it can at least be claimed that from the totality of the reasons presented, doubt has been created in the matter. Therefore, with the existence of doubt, such a punishment cannot be carried out.

4. Conclusions

The article's conclusion asserts that the evidence and documents presented by the jurists who have contemplated the punishment of death for a usurer who perpetrates his act consecutively lack the capacity to transgress the prevailing regulations and fundamental tenets that govern the sanctity of human blood and the safeguarding of human life. Consequently, it is not permissible to impose the death penalty on a usurer within this context.

5. Selection of References

- Akhund Khurasani, M. K. (1988). *Kifayat al-Usul*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic]
 Allama al-Hilli, H. (1992). *Mukhtalaf al-Shi'a*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
 Ardabili, A. (1982). *Majma' al-fa'idat wa l-burhan fi sharh al-Adhhan*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
 Bahrani, Y. (1984). *Ḥadā'iq al-nādirah fī aḥkām al-ʿitrah al-tāhirah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
 Bojnoordi, M. (1980). *Qawa'id al-Fiqhiya*. Tehran: 'Uruj Institute. [In Arabic]
 Elham, Gh. H and Borhani, M. (2024). *An Introduction to General Criminal Law (Reaction to Crime)*. Tehran: Mizan. [In Persian]

- Eshtehardi, H. (1997). *Tanqih al-Usul, a compilation of Imam Khomeini's research*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam's Works. [In Arabic]
- Fadhil Abi, H. (1996). *Kashf al-Rumouz*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Fadhil Lankarani, M. (2001). *Tafṣīl al-sharī'a – Al-Hudud*. Qom: Fiqh Center of the Pure Imams. [In Arabic]
- Khansari, A. (1984). *Al-Jami' al-Madārik*. Qom: Ismaeilian. [In Arabic]
- Khoei, A. (1997). *Mawsu'at al-Imam al-Khoei (Encyclopedia of al-Imam al-Khoei)*. Qom: Imam Khoei Works Revival Institute. [In Arabic]
- Kulayni, M. (1986). *Al-Kāfi*. Tehran: Islamic Bookstore. [In Arabic]
- Shahid Awwal, M. (1998). *Dhikra al-Shi 'ah fi ahkam al-shari 'ah*. Qom: Aal al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (1989). *Al-Rawdah Al-Bahiyya*. Qom: Davari Bookstore. [In Arabic]
- Shambayati, H. (1996). *General Criminal Law*. Tehran: Zhubin Publications. [In Persisn]

Citation:

Mohamadian,A (2025), "A critical evaluation of the extant evidence and documentation concerning the punishment of repetition of usury from the perspective of Imamiyyah jurisprudence", **Criminal Law Research**, 16(31), pp. 171-185.
DOI: 10.22124/jol.2025.28683.2527

Copyright:

Copyright for this article is transferred by the author(s) to the journal, with first publication rights granted to *Criminal Law Research*. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).





انجمن ایرانی حقوق جزا

صفحات مقاله: ۱۷۱-۱۸۵

نشریه علمی

پژوهشنامه حقوق کیفری

سال شانزدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۴، پیاپی ۳۱



دانشگاه بوقیان

مقاله پژوهشی

نقدی مبنایی بر کیفر تکرار جرم ربا در ترازوی فقه امامیه

۱- علی محمدیان *

دانشیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بزرگمهر قائنات، قائن، ایران.

✉ mohammadian@buqaen.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۷	تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۰۷/۲۲
-------------------------	-------------------------

چکیده:

اگرچه طبق ماده ۱۳۶ ق.م.ا، صرفاً تکرار جرایم مستوجب حد، در مرتبه چهارم موجب مجازات قتل می‌شود؛ برخی فقیهان امامی معتقدند در فرض تکرار عمل توسط گیرنده ربا، کیفر وی در مرتبه اول و دوم، از سنخ مجازات‌های تعزیری و برای بار سوم، سلب حیات خواهد بود. این نظریه عمدتاً مستند به روایت ابوبصیر است که وفق آن، رباخوار پس از دوبار تعزیر به قتل می‌رسد. نوشتار حاضر نظر به اهمیت مسئله دماء در آموزه‌های شریعت، در پژوهشی مسئله‌محور و با اتخاذ شیوه توصیفی-تحلیلی، ضمن بررسی سایر مستندات، روایت مزبور را مورد سنجش قرار داده و به این نتیجه رسیده است که فارغ از ضعف سندی، از حیث دلالت نیز تمسک به روایت مزبور با مناقشاتی از قبیل تهجم در دماء، ابتلا به اخبار معارض و تنافی با قاعده درء‌الحد مواجه بوده و تاب تقابل با عمومات و اطلاقات و قواعد اولیه مبنی بر پاسداشت خون آدمیان را ندارد.

واژگان کلیدی: رباخواری، تکرار رباخواری، سلب حیات، روایت ابوبصیر.

مقدمه

بی تردید یکی از مبغوض‌ترین اعمال در آموزه‌های دینی، رباخواری می‌باشد. خداوند در قرآن کریم در زمینه حرمت ربا می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (بقره/۲۷۸). ای اهل ایمان، تقوای خدا پیشه کنید و اگر واقعا ایمان دارید، آنچه از (مطالبات) ربا باقی مانده است، رها نمایید.

در آموزه‌های قرآن، رباخوار به انسان مجنون و دیوانه‌ای تشبیه شده است که به هنگام راه رفتن قادر به حفظ تعادل خود نبوده و نمی‌تواند به‌طور صحیح گام بردارد (بقره/۲۷۵). در اندیشه قرآن ربا نوعی راه کسب درآمد و افزون‌سازی ثروت، البته از راه نامشروع قلمداد شده است. از نظر قرآن، منطق رباخواران و ربا دهندگان این است که ربا همچون بیع (فعالیتهای تجاری و بازرگانی) است؛ درحالی‌که اسلام خطر سود و زیان حاصل از معاملات را پذیرفته و آن را جریان طبیعی و عادی معاملات می‌داند؛ ولی ربا را برنتابیده و آن را باعث نابودی کوشش‌های مثبت قلمداد می‌نماید؛ چه اینکه رکود سرمایه و اندوخته‌ها، امری مذموم به‌شمار آمده و چرخ‌های اقتصادی جامعه را فلج می‌سازد و به فقر و درماندگی می‌انجامد (Tusi, 1992: 2, 359؛ Tabarsi, 1987: 2, 669؛ Tabatabaei, 1970: 2, 408).

در هر صورت آنچه مسلم است اینکه در آموزه‌های شرعی از رباخواری به شدت نهی شده و رباخواران با تعبیر بسیار تند و تکان‌دهنده‌ای مورد مذمت و سرزنش قرار گرفته‌اند (Kulayni, 1986: 5, 144؛ Tusi, 1986: 7, 14). بازتاب این نهی شرعی در قوانین موضوعه نیز نمود داشته و قانون‌گذار مجازات اسلامی در ماده ۵۹۵ ق.م.ا ضمن جرم‌انگاری ربا، برای انجام این عمل، کیفر حبس، تازیانه و جزای نقدی در نظر گرفته است.

اما آنچه سبب پدید آمدن جستار حاضر شده است، تبیین قبح رباخواری و شدت شناخت آن نمی‌باشد؛ چه‌اینکه این مطلب امری واضح بوده و حتی در زمره ضروریات دین شمرده می‌شود (Ansari, 1989: 6, 133؛ Irawani, 2006: 2, 64). بلکه موضوع پژوهش فراور، تحلیل و ارزیابی کیفری است که مشهور فقیهان امامی برای رباخوار، در صورت تکرار رباخواری در نظر گرفته‌اند. توضیح آنکه گروهی از فقها به تفصیلی که در خلال سطور آتی بیان خواهد گردید، معتقد شده‌اند که مجازات رباخوار در مرتبه سوم و پس از دوبرار تعزیر، چیزی جز قتل و سلب حیات نخواهد بود. نوشتار حاضر با عنایت به اهمیت مسئله دماء در شریعت و اهتمام توصیه اکید شارع به احتیاط در مسئله خون آدمیان، با توجه به اینکه حکم مذکور با تمامیت جسمانی افراد ارتباط داشته و لذا به دلیل قطعی احتیاج دارد؛ فرض مسئله را خالی از مناقشه نیافته و سنجش ادله و مستندات دیدگاه مزبور را وجهه همت خود قرار داده است. روشن است که در فرض عدم تمامیت مستندات ارائه شده توسط فقها، اصل اولیه در این زمینه، عصمت دم و پاسداشت خون آدمیان است که هرگونه تخطی از این اصل نخستین، به دلیل معتبر و قطعی احتیاج دارد؛ چه‌اینکه قتل نفس در زمره گناهان کبیره محسوب شده و هنگامی که انسانی بدون مجوز معتبر شرعی کشته می‌شود، در واقع مهم‌ترین و اساسی‌ترین حق وی یعنی حق حیات و زندگی از او سلب شده و وی از بزرگترین حق خدادادی خویش محروم می‌گردد.

ناگفته نماند پر واضح است که میان قبح شدید یک عمل در متون دینی و سنگین بودن کیفر آن، همواره ملازمه وجود ندارد؛ از باب نمونه دروغ (کذب) یا غیبت نیز در زمره عناوینی هستند که در معارف دینی به شدت مذمت شده است. برای مثال روایت شده

۱. حضرت علی بن موسی الرضا (ع) در بیانی نورانی، فلسفه تحریم ربا را چنین معرفی می‌نماید: «أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا (ع) كَتَبَ إِلَيْهِ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسْأَلَةٍ عَلَيْهِ تَحْرِيمُ الرِّبَا إِنَّمَا نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهُ لِمَا فِيهِ مِنْ فُسَادِ الْأَمْوَالِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا اشْتَرَى الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ كَانَ ثَمَنُ الدَّرْهَمِ دَرَاهِمًا وَ ثَمَنُ الْآخِرِ بَاطِلًا فَبِيعَ الرِّبَا وَ شَرَاؤُهُ وَ كَسَّ عَلَى كُلِّ حَالٍ عَلَى الْمُشْتَرَى وَ عَلَى الْبَائِعِ فَحَظَرَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ الرِّبَا لِغَلَاةِ فُسَادِ الْأَمْوَالِ» (Sadouq, 1966: 2, 483). خداوند متعال ربا را حرام نمود به جهت آنکه موجب فساد اموال می‌شود؛ زیرا وقتی انسان یک درهم را در قبال دو درهم بخرد، قیمت یک درهم در مقابل یک درهم است و درهم دیگر باطل است؛ پس معامله ربوی در هر صورت برای مشتری موجب ضرر و زیان است؛ بدین جهت خداوند بندگان را از ربا برحذر داشت به علت فساد که برای اموال مردم در آن وجود دارد. مطابق روایتی دیگر اگر ربا حرام نمی‌شد، مردم تجارت و تلاش برای معیشت را رها می‌کردند. پس خداوند ربا را حرام کرد تا مردم از حرام به حلال، بیع و خرید و فروش رو آورده و به یکدیگر قرض دهند: «إِنَّهُ لَوْ كَانَ الرِّبَا حَلَالًا - لَتَرَكَ النَّاسُ التَّجَارَاتِ وَ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ - فَحَرَّمَ اللَّهُ الرِّبَا لِتَنْفَرِ النَّاسِ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ - وَ إِلَى التَّجَارَاتِ مِنَ الْبَيْعِ وَ الشَّرَاءِ - فَيَبْقَى ذَلِكَ بَيْنَهُمْ فِي الْقَرْضِ» (Hurr al-Amili, 1988: 18, 120؛ Sadouq, 1992: 3, 567).

است که اگر همه پلیدی‌ها در یک خانه قرار داده شده باشند، کلید آن خانه، دروغگویی خواهد بود (Majlisi, 1989: 69, 263). یا در مورد غیبت، ارتکاب این عمل بدتر از زنا معرفی شده است (Tusi, 1993: 537)؛ حال آنکه کیفر دنیوی زنا بسی سنگین‌تر از غیبت بوده و دروغگویی و غیبت جز در برخی از فروض، اصولاً فاقد مجازات دنیوی تلقی شده و برای آنها معمولاً کیفر اخروی در نظر گرفته شده است (Naraqi, 1999: 573؛ Makarim Shirazi, 1995: 1, 94).

شایان ذکر است که روش پژوهش حاضر از نوع توصیفی و تحلیلی بوده و با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و میراث فقهی و روایی ناظر به مسئله سامان یافته است. همچنین از آنجا که در پژوهش‌های دینی، پردازش و تحلیل اطلاعات جمع‌آوری شده، از مهم‌ترین و اساسی‌ترین بخش‌های پژوهش به‌شمار می‌آید؛ جستار حاضر کوشش نموده است، ضمن مطالعه دقیق منابع و رجوع به منابع اصیل و دست اول، مواضع بحث را به دقت تعیین و شناسایی کرده و به تفکیک هر یک را، به‌صورت منظم و هدفمند ارائه نماید.

از حیث پیشینه پژوهش نیز تاکنون مقالاتی از قبیل «بررسی جرم ربا در فقه و حقوق موضوعه ایران» (Nouraei, 2006: 17-42)، نگاشته شده است که در این پژوهش، نگارنده ضمن بررسی ماهیت و محدوده حرمت ربا، به بررسی عناصر تشکیل‌دهنده ربا و ایرادات قانونی موجود در جرم‌انگاری آن پرداخته است. در مقاله‌ای دیگر «مبانی تحریم ربا در فقه اسلامی و جرم‌انگاری آن در حقوق موضوعه ایران» (Shirian Nasl & Beigi, 2013: 55-74)، نگارندگان بر پایه آیات و روایات ناظر بر حرمت این فعل و با پرداختن به مباحث فقهی، حقوقی و اقتصادی، مبانی حرمت و جرم‌انگاری این بزه را در قوانین ایران مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. در مقاله‌ای دیگر «بزه ربا در حقوق کیفری ایران» (Mahdavi, 2014: 38-41)، نویسنده به مباحثی از قبیل عناصر تشکیل‌دهنده جرم ربا از حیث مستمر یا آنی بودن، مطلق یا مقید بودن و مسائلی از این دست پرداخته است.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود موضوع پژوهش حاضر به شرحی که گذشت، از پژوهش‌های فوق‌الذکر مستقل و متفاوت بوده و علیرغم اهمیت بسیار آن به جهت مرتبط بودن با مسئله جان آدمیان، تاکنون مقاله‌ای به این موضوع ورود نداشته است؛ لذا از این حیث جستار فرارو ضمن ارج نهادن به پژوهش‌های مزبور، بر این امر تأکید دارد که پژوهش حاضر در نوع خود کوششی نو و بدیع محسوب می‌شود.

۱. دورنمایی از اقوال فقیهان

باید گفت حسب تتبع جستار حاضر در میراث مکتوب فقهی، بسیاری از فقهای امامی در فرض مسئله، اتخاذ موضع نکرده و فرض بحث را مسکوت نهاده‌اند. از باب نمونه صدوق اول، فقیه و محدث برجسته قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری، در زمره این فقهاست که اگرچه شماری از مسائل مربوط به ربا را بیان نموده است؛ لکن موضع ایشان در فرض بحث نامشخص است (Ibn Babawayh, 1985: 103). جستجو در آرای برجای مانده از دو عالم و فقیه مشهور و از قدمای شیعه، ابن جنید و ابن ابی عقیل نیز در در پی بردن به مختار ایشان رهگشا نیست (Ibn al-Junayd al-Eskafi, 1995: 171؛ Ibn Abi Aqil, 1985: 113). سیدمرتضی علم‌الهدی فقیه و متکلم شهیر شیعی نیز اگرچه در برخی از مسائل مرتبط با ربا از قبیل «جریان حرمت ربا بین والد و ولد»، دارای ابتکار و نوآوری و به عبارتی قول خلاف مشهور است (Sharif al-Murtaza, 1984: 1, 182)^۱، لکن فرض مسئله در آرای وی مطرح نشده است (Sharif al-Murtaza, 1994: 441). همچنان که صاحب مراسم نیز متعرض موضوع مورد بحث نشده است (Selar Daylami, 1983: 179).

۱. وی معتقد است اگرچه بسیاری از اصحاب امامیه فتوا به عدم وجود ربا بین پدر و فرزند و مواردی از این دست داده‌اند؛ لکن آنچه در نزد من قوی‌تر بنظر می‌رسد این است که ربا در این موارد جریان داشته و حرام می‌باشد؛ درست مثل جریان حرمت ربا بین دو نفر که رابطه خویشاوندی نداشته و غریبه با یکدیگر محسوب می‌شوند: «ان كثيرا من أصحابنا قد ذهبوا الى نفي الربا بين الوالد و ولده، و بين الزوج و زوجته... و الذي يقوى في نفسي أن الربا محرم بين الوالد و ولده و الزوج و زوجته و الذمی و المسلم، کنحریمه بین غریبین».

در این میان شماری از فقیهان متقدم فتوا به قتل رباخوار در مرتبه سوم داده‌اند. از باب نمونه شیخ صدوق در «الهدایه» که اثری روایی-فتوایی محسوب می‌شود معتقد است که رباخوار در مرتبه اول تعزیر می‌شود. پس از این مرحله، اگر دوباره مرتکب این عمل شد، مجدداً تعزیر می‌شود و در صورت تکرار رباخواری برای مرتبه سوم، فرجامی جز قتل در انتظار وی نخواهد بود: «أكل الربا بعد البینه يؤدب، فإن عاد أدب، فإن عاد قتل» (Sadouq, 1997: 296). نمونه دیگر شیخ مفید است که همانند صدوق، رباخوار را پس از تکرار این عمل در مرحله سوم، واجب‌القتل قلمداد می‌کند (Mufid, 1992a: 44؛ Mufid, 1992b: 801). مشابه این دیدگاه در آرای شیخ طوسی و پاره‌ای از اتباع وی نیز مشاهده می‌شود (Hilli, 1984: 558؛ Tusi, 1980: 713). فرض مسئله اگرچه در آرا و آثار بسیاری از فقهای متأخر از شیخ طوسی از قبیل محقق و علامه حلی و بسیاری از معاصران، مسکوت مانده است، اما معدودی از متأخران به فرض مسئله اشاره کرده و به مانند گروهی از قدما فتوا داده‌اند (Fadhil Hindi, 1995: 10, 567).

ناگفته نماند که برخی از فقها حکم فرضی را که رباخوار پس از اطلاع از حرمت ربا در شریعت، این امر را حلال قلمداد می‌کند (مستحل ربا) مورد اشاره قرار داده و معتقد شده‌اند که اگر وی اخذ ربا را حلال دانسته و بر فطرت اسلام متولد شده باشد، بدون اینکه حاجتی به استتابه وی وجود داشته باشد، به قتل خواهد رسید؛ ولی اگر چنین فردی سابقه کفر داشته باشد، ابتدا توبه داده می‌شود و مشروط به عدم توبه، به قتل خواهد رسید (Ibn Idris, 1989: 3, 478)؛ اما در عین حال ایشان به صورتی که رباخوار عمل خود را تکرار نماید، اشاره‌ای نکرده است.

۲. مقتضای قاعده اولیه در مسئله

قبل از ورود به بحث، ضرورت دارد قواعد اولیه ناظر به باب تبیین گردد تا در فرض عدم تمامیت مستندات ادعایی فقیهان، به مثابه اصل لازم‌الاتباع، مبنای حکم و داوری قرار گرفته و بدان رجوع شود. در همین راستا به نظر می‌رسد آنچه از قطعیات دینی مستفاد می‌شود این است که قاعده اولیه جاری در مسئله، ضرورت احتیاط مؤکد در جان انسان‌ها می‌باشد که هرگونه عدول از این اصل، به دلیل قطعی احتیاج دارد. توضیح آنکه تأمل در آموزه‌های دینی، بیانگر این امر است که در منطق دین، جان انسان و پاسداشت آن از اهمیت شایانی برخوردار است. از دیدگاه اسلام حیات نشانه‌ای از رحمت الهی تلقی شده و چنین نگرشی به حیات، از یک سو به آن ارزش می‌بخشد و از سوی دیگر آن را به مثابه امانتی در دست انسان قلمداد می‌نماید و بر این امر تأکید می‌کند که گذشتن از این حق جز در محدوده فرامین الهی ممنوع می‌باشد. این اهمیت و ارزش، به میزانی است که قتل یک انسان معادل قتل همه مردم قلمداد شده و از این رهگذر، مؤمنان بشدت از ارتکاب گناه کبیره قتل عمد انسان بی‌گناه منع شده‌اند: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده/۳۲). هرکس جان دیگری را بدون ارتکاب قتل یا فساد در زمین بستاند، گویی مرتکب قتل همه آدمیان شده است؛ و هرآنکه انسان بی‌گناهی را از مرگ رهایی بخشد مثل این است که تمام بشریت را حیات بخشیده است.

مفسران معتقدند آنچنان که آشکار است در آیه فوق، قتل ظالمانه یک انسان، به مثابه ستاندن جان جمیع انسان‌ها معرفی شده است (Makarim Shirazi, 1992: 4, 356؛ Rashid Reza, 1993: 6, 349). شایان توجه آنکه پاره‌ای از مفسران تصریح نموده‌اند که حسب مدلول چنین آیاتی، اخذ ظالمانه جان آدمیان، منجر به تباهی خلقت و ضایع شدن غرض پروردگار مبنی بر بقای نسل انسان‌ها شده و در واقع چنین امری نوعی پیکار با خداوند می‌باشد: «فأشار إلى أن القتل بغير الحق منازعة الربوبية» (Tabatabaei, 1970: 5, 315). در این زمینه شهید مطهری معتقد است انسان‌ها به جهت ارتکاب پاره‌ای از گناهان، مانند قتل عمدی مؤمن، برای ابد در عذاب جهنم باقی خواهند ماند (Mutahari, 2017: 318). فخررازی در تفسیر آیه معتقد است که مراد خداوند از تشبیه قتل یک نفر به قتل جمیع آدمیان، تعظیم جان انسان بوده و اینکه چنین عملی، امری مهیب است که باید انسان‌ها از آن اجتناب نمایند (Fakhr Razi, 1999: 11, 342). یکی دیگر از مفسران معتقد است آنچه از آیه

شریفه مستفاد می‌شود این است که انسان از حرمت و کرامت ویژه‌ای برخوردار بوده و ظلم به او، ظلم به انسانیت محسوب می‌شود (Mughniyah, 2003: 3, 47).

در جای دیگری خداوند حکیم می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (اسراء/۳۳). دست به خون بی‌گناهان نیالائید و نفوسی را که خداوند محترم شمرده به قتل نرسانید؛ مگر اینکه طبق قانون الهی اجازه قتل آنها داده شده باشد. چنین امر خطیری، به قدری حائز اهمیت می‌باشد که خداوند متعال از جمله خصایص عباد الرحمن (بندگان خاص پروردگار) را عدم قتل نفس قلمداد نموده است: «وَالَّذِينَ... لَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (فرقان/۶۸). در همین راستا ارزش جان انسان‌ها تا جایی است که خداوند حتی در صورت ورود شدائد و تحمیل ناگواری‌های طاقت‌فرسا نیز، به آدمیان اجازه نمی‌دهد که خودکشی نمایند: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (نساء/۲۹). چنین موضوعی از آن درجه از اهمیت برخوردار بوده است که خداوند به پیامبر اسلام (ص) گوشزد می‌کند که یکی از شروط بیعت خویش با پاره‌ای از اهل ایمان را گرفتن ضمانت بر عدم کشتن فرزندان خویش قرار دهد: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايَعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا... وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ» (ممتحنه/۱۲).

در روایات نیز بر اهمیت مسئله دماء تأکید فراوان رفته است. از باب نمونه از امام باقر (ع) روایت شده است که نخستین چیزی که در قیامت از آن بازخواست می‌شود، مسئله دماء است (Barqi, 1951: 1, 106؛ Kulayni, 1986: 7, 271). در روایتی دیگر از امام صادق (ع) منقول است که خداوند به حضرت موسی (ع) وحی نمود که به بنی‌اسرائیل بگو از قتل نفس به غیر حق بپرهیزید؛ پس هریک از شما که کسی را به ناحق بکشد، خداوند وی را در جهنم صدهزار بار با همان روشی که مقتول را کشته است کشته و مورد شکنجه قرار خواهد داد (Barqi, 1951: 1, 105؛ Sadouq, 1985: 278). در همین راستا، در تعالیم شریعت حفظ جان به لحاظ اهمیت آن در صورت تراحم با دیگر واجبات یا محرمات بر آنها مقدم می‌شود؛ از این رو، خوردن مردار در حال اضطرار برای حفظ جان واجب است؛ چنان‌که اظهار کفر در حال تقیه جایز است (Hashemi Shahroudi, 2005: 3, 316).

۳. ارزیابی ادله و مستندات

به نظر می‌رسد مستندات قائلان به جواز قتل رباخوار، در چند محور قابل شناسایی و تحلیل می‌باشند که در ادامه به ترتیب اهمیت و بسامد استناد، مورد تبیین و نقد قرار می‌گیرند.

۳.۱. روایت ابوبصیر

از ابوبصیر نقل شده است که از (حضرت) در مورد حکم رباخوار بعد از اقامه بینه پرسیدم: در پاسخ فرمودند: چنین فردی تأدیب می‌شود. در صورت تکرار عمل مجدداً تأدیب می‌شود. پس اگر مجدداً این عمل را تکرار نمود، به قتل می‌رسد: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ وَ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: قُلْتُ أَكِلَ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ قَالَ يُؤَدَّبُ فَإِنْ عَادَ أُدِّبَ فَإِنْ عَادَ قُتِلَ» (Kulayni, 1986: 7, 241). به نظر می‌رسد عمده‌ترین دلیلی که در تأیید مدعای قتل رباخوار در فرض تکرار این عمل، در مستندات و جوامع روایی وجود دارد، همین خبر می‌باشد.

۳.۱.۱. ارزیابی سندی

اولین شخصی که در زنجیره سند قرار دارد «محمد بن یحیی» است. وی در کتب رجالی مورد تمجید قرار گرفته و با عناوینی مانند «شیخ أصحابنا» (Najashi, 1986: 353)، «ثقة» (Ibn Dawud Hilli, 1963: 340)، «عین: شخصیتی وجیه» (Allama al-Hilli, 1961: 157)، «دارای تألیفاتی مانند مقتل الحسین و النوادر» (Najashi, 1986: 353) و از مشایخ کلینی (Tusi, 2006: 439)؛ (Naraq, 2002: 135) معرفی شده است.

«محمد بن احمد»، دیگر راوی موجود در طریق روایت است. در مورد وی باید گفت اگرچه برخی از رجالیان وی را مورد اعتماد دانسته‌اند: «محمد بن احمد بن یحیی بن عمران، جلیل القدر» (Tusi, n.d: 144؛ Majlisi, 1999: 150)؛ اما در عین حال برخی دیگر از رجالیان در عین تأیید وثاقت وی، بر این نکته نیز تصریح نموده‌اند که وی از افراد ضعیف نقل روایت کرده و به روایات مرسل نیز اعتماد می‌کرده است: «محمد بن احمد... کان ثقة فی الحدیث؛ إلا أن أصحابنا قالوا: کان یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل...» (Najashi, 1986: 348). علامه حلی نیز چنین گزارشی را نقل کرده است (Allama al-Hilli, 1990: 277). دیگر شخص موجود در سند روایت «یعقوب بن یزید» است که وی مطابق گزارش رجالیان فردی «کثیر الروایة» و «ثقة» معرفی شده است (Ibn Dawud Hilli, 1963: 379؛ Tusi, n.d: 180).

راوی دیگر «یحیی بن مبارک» است که اطلاع چندانی از وی در دسترس نبوده و صرفاً علی بن ابراهیم در تفسیرش از او روایت کرده (Qummi, 1943: 2, 50) و در مقدمه کتابش تصریح نموده است که روایات این کتاب را از افراد معتبر نقل کرده‌ایم (Qummi, 1943: 1, 4)؛ لکن بسیاری از اندیشه‌وران رجالی چنین سخنی را به اطلاق آن نپذیرفته و دلیلی نیافته‌اند که هر آنکه در نزد علی بن ابراهیم معتمد باشد، در نزد ایشان نیز معتبر باشد. در همین راستا محقق خویی تصریح به عدم ثبوت وثاقت یحیی بن مبارک، مطابق نظر مشهور کرده است (Khoei, 1997: 22, 27). برخی دیگر از فقیهان نیز وی را شخصی «مجهول» و «ضعیف» دانسته‌اند (Qummi, 2005: 2, 426؛ Fadhil Lankarani, 2001: 80؛ Musavi Ardabili, 1996: 3, 127). شخصیت دیگر موجود در سند روایت «عبدالله بن جبلة» است که رجالیان تصریح نموده‌اند که اگرچه او در زمره «واقفیان»^۱ بوده است؛ اما در عین حال فردی ثقة و مورد اعتماد محسوب می‌شود: «عبدالله بن جبلة... ثقة... و کان عبدالله واقفا و کان فقیها ثقة مشهوراً» (Allama al-Hilli, 1961: 237؛ Najashi, 1986: 216).

دیگر فرد موجود در سند «أبوجميلة (المفضل بن صالح)» است که وی فردی جاعل حدیث و کذاب معرفی شده است: «جميلة المفضل بن صالح الذی کان یکذب و یضع الحدیث» (Khoei, 1997: 27, 435). حائری مازندرانی نیز از وی با عبارت «کذاب یضع الحدیث» یاد می‌کند (Haeri Mazandarani, 1996: 6, 308). بسیاری از فقیهان امامی نیز با توصیفات از قبیل «ضعیف» و «کذاب»، روایات وی را فاقد اعتبار قلمداد کرده‌اند (Ardabili, 1982: 2, 412؛ Amili, 1990: 8, 358؛ Bahrani, 1984: 3, 33).

اسحاق بن عمار نیز در زمره افراد موجود در زنجیره سند است که از او با عناوینی از قبیل «شیخ من أصحابنا، ثقة» (Najashi, 1986: 71) یاد شده است. باید گفت اگرچه وی در برخی آثار رجالی «فطحی مذهب»^۲ معرفی شده است (Allama al-Hilli, 200: 1961)؛ اما در عین حال، روایات وی توسط اصحاب امامیه تلقی به قبول شده است (Musavi Ardabili, 2000: 349؛ Naraq, 2002: 213؛ Madani Kashani, 1987: 48).

سماعة بن مهران نیز در کتب رجالی از اصحاب و راویان امام صادق و امام کاظم (ع) و از فقیهان بزرگ، صاحب فتوا و از محدثان موثق شیعه در قرن دوم هجری قلمداد شده است (Majlisi, 1999: 232). یکی از دانشیان معاصر وی را چنین تمجید کرده است: «کان من أجلاء الرواة و ثقاتهم و أحد الفقهاء الاعلام المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الاحکام» (Sobhani, 1997: 2, 257).

۱. واقفیه یا مَظْطوره، جماعتی از شیعیان بودند که بر امامت امام موسی کاظم (ع) توقف نموده و از اقرار به امامت امام علی بن موسی الرضا (ع) استنکاف نمودند. ایشان معتقد بودند که امام موسی کاظم (ع)، همان مهدی موعود است که در غیبت بوده و رجعت خواهد نمود (Nawbakhti, 1986: 80).

۲. فطحیه یکی از انشعابات شیعه بودند که یکی از فرزندان امام جعفر صادق (ع)، به نام عبدالله افطح را که پس از مرگ اسماعیل بن جعفر (ع)، فرزند ارشد حضرت (ع) به حساب می‌آمد، به عنوان امام پذیرفتند؛ لذا این فرقه که ظاهراً امروزه اثری از آنان وجود ندارد و از بین رفته‌اند، معتقد بودند امامت پس از امام صادق (ع) به امام موسی کاظم (ع) منتقل نشده است (Kashi, 1943: 2, 524).

سرانجام نام ابوبصیر از رجال امامی کوفه و جزو اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) در سند روایت قرار دارد که بنا به تصریح یکی از دانشوران رجالی معاصر، مراد از ابوبصیر در جایی که قید نشده باشد، ابو بصیر یحیی اسدی است و یحیی اسدی از اجلاء ثقات به شمار می‌رود (Shubairi Zanjani, 1998: 9, 2961).

بنابراین در جمع‌بندی و اعتبارسنجی روایت مزبور باید گفت، به جهت وجود برخی از مجاهیل و افراد ضعیف در زنجیره سند، روایت مزبور مطابق موازین رجالی معتبر شمرده نمی‌شود. شاید با ملاحظه همین جوانب است که مجلسی دوم در «مرآة العقول» و «ملاذ الأخیار» که این دو اثر متضمن بررسی اجمالی سندی روایات می‌باشند، این روایت را ضعیف دانسته است (Majlisi, 1985: 16, 191, 376, 23, 1983).

ناگفته نماند برخی از فقیهان روایت مزبور را به جهت مشخص نبودن نام امامی که از وی سؤال شده است، در زمره «احادیث مضمّر»^۱ قلمداد کرده‌اند (Khansari, 1984: 7, 116) که این امر به تنهایی می‌تواند در نگاه برخی از فقیهان، از عوامل کاهش اعتبار روایت به شمار رود (Amili, 1990: 2, 252؛ Khomeini, 1997c: 1, 192).

البته ممکن است گفته شود ضعف خبر دلیلی برای عدم اعتبار آن محسوب نشده و مطابق یک مبنا، عمل مشهور می‌تواند جابر ضعف سند روایت قلمداد شود. لکن باید توجه داشت چنین مبنایی اگرچه توسط برخی از فقیهان پذیرفته شده است (Rouhani, 1991: 11, 203؛ Sabziwari, 2002: 1, 611)، لکن نظریه جبران ضعف سند با اتکا به عمل مشهور، موضوعی است که از اساس و پایه محل بحث و مناقشه فقیهان امامی قرار دارد (Ansari, 1995: 1, 588)؛ به عنوان مثال محقق اردبیلی با رد چنین مبنایی، آن را ناصواب قلمداد می‌نماید: «الجبر بالشهره غیر مسموع» (Ardabili, 1982: 1, 89). محقق خویی نیز معتقد است عمل مشهور موجبی برای اعتبار خبر محسوب نمی‌شود؛ همچنان که اعراض مشهور، منجر به سقوط اعتبار روایت نخواهد گردید (Khoei, 1996: 6, 1). در همین راستا و مطابق یک دیدگاه، بحث از جبران ضعف سند به عمل مشهور، گویا به سبب کم شدن منابع معتبر روایی، در فرض عدم پذیرش این مبنا، ایجاد شده است. صاحب حدائق معتقد است: «در برخی موارد فقیهان ناگزیر می‌گردند که از اصل اولیه عدم اعتبار روایات ضعیف، سر باز زده و به روایتی که دارای ضعف سند است عمل نمایند و در توجیه آن این‌گونه استدلال کنند که عمل مشهور فقیهان، محملی برای جبران ضعف سند خبر می‌باشد» (Bahrani, 2007: 9, 47).

۳.۱.۲. ارزیابی دلایلی

در این بخش، دلالت روایت مزبور به مثابه مهم‌ترین دلیل دیدگاه قائلان به وجوب سلب حیات رباخوار، در چند محور مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۳.۱.۲.۱. عدم کفایت خبر واحد در امور خطیره

آنچنان که در سطور فوق گذشت، روایت ابوبصیر از حیث سند با مناقشات متعددی مواجه بود؛ لکن حتی اگر تمامیت، صحت و اعتبار سند آن نیز تلقی به قبول شود، محذوری که در مسئله وجود دارد این است که چنین خبری، اطمینان‌آور نبوده و با استناد به یک روایت، نمی‌توان در امور خطیره که مصداق اتم آن جان آدمیان می‌باشد، فتوا به جواز سلب حیات داد. توضیح آنکه مطابق نظر استوار برخی از فقیهان، فتوا به اخذ جان انسان‌ها به استناد اخبار آحاد، منجر به تهجم در دماء شده و خلاف احتیاط لازم می‌باشد. محقق حلی در این زمینه معتقد است: «التهجم علی الدماء بخبر الواحد خطر» (Muhaiq Hilli, 1987: 4, 114). میرزای قمی نیز در ضمن برخی از مباحث فقهی، عمل به پاره‌ای از اخبار که قتل بزهکار را روا می‌دارند، با عنایت به عظمت مسئله دماء و اهتمام شریعت به حفظ جان آدمیان، خلاف احتیاط قلمداد می‌کند (Qummi, 1996: 5, 190). شمار کثیری از فقها نیز گوشزد کرده‌اند که اقتضای مسئله دماء، عمل به احتیاط است؛ زیرا از جمله قطعیات دینی این است که تهجم بر دماء و سلب حیات آدمیان جز با دلیل یقینی ممنوع می‌باشد (Makarim Shirazi, 1997: 264؛ Amili, 1990: 6, 116؛ Amili, 1960: 7, 427).

۱. مُضْمَر از نظر لغت در معنای مخفی و پنهان است و در اصطلاح علم درایه به حدیثی اطلاق می‌شود که راوی نخست، نام امام معصوم مورد سؤال را نبرده و از ایشان با ضمیری از قبیل «سألته»، «سمعته»، «کتبت الیه» و عبارتی از این دست یاد کرده است.

اتخاذ چنین مبنایی در مسئله از آنجا نشئت می‌گیرد که اصولیان امامیه، خاصه معاصران ایشان، استوارترین و مستحکم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد را سیره عقلا دانسته و تصریح کرده‌اند که در این دلیل هیچ مناقشه‌ای راه ندارد (Eshtehardi, 1997: 3, 191; Khoei, 1996: 1, 196). از باب نمونه امام خمینی معتقد است دلیل اصلی، بلکه یگانه دلیل حجیت خبر واحد بنای عقلاست (Sobhani, 2002: 2, 472). اصولیان در اثبات حجیت چنین سیره‌ای، به عدم ردع شارع استناد کرده و تأکید کرده‌اند که شارع در این زمینه با عقلا هم‌مسلك است؛ زیرا او از جمله عقلا بلکه رئیس ایشان است و اگر طریق دیگری مدنظر وی می‌بود باید آن را آشکار می‌ساخت (Muzaffar, 1996: 3, 100; Sadr, 1998: 2, 166).

در همین راستا باید اذعان داشت سیره عقلا در امور خطیری از قبیل دماء این است که عصای احتیاط در کف گرفته و خبر واحد را مبنای عمل خویش قرار نمی‌دهند؛ بلکه در این زمینه، در پی دلیل معتبر و یقینی، به فحص و جستجو پرداخته و در صورت یأس از یافتن دلیل، اصل را بر احترام خون انسان‌ها گذاشته و تا آنجا که امکان دارد جانب احتیاط را رعایت می‌کنند. امام خمینی در این زمینه معتقد است: «بناء العقلاء ليس على العمل بخبر الواحد في الامور الخطيرة» (Eshtehardi, 1997: 3, 167). محقق خویی در همین راستا اظهار می‌دارد: «أن الأمور المهمة التي جرت العادة بشيوعها بين الناس... لا تثبت بخبر الواحد» (Khoei, 2008: 284). محقق خوانساری تصریح می‌کند که اعتبار خبر ثقه یا عدل، از جهت اعتبار بنای عقلا در این زمینه، در مسئله دماء با اشکال مواجه است؛ زیرا شریعت به مسئله دماء اهتمام شدید داشته و عقلا نیز در امور خطیره به خبر ثقه اکتفا نمی‌کنند؛ هرچند در غیر آن، به این اخبار عمل نمایند (Khansari, 1984: 7, 35).

تعبیر تکان‌دهنده امیرالمؤمنین (ع) در عهدنامه مالک «زینهار از ریختن خون آدمیان به ناحق؛ زیرا هیچ چیزی به اندازه این کار، خشم را بر نمی‌انگیزد و بد فرجام‌تر از آن نمی‌باشد و هیچ چیزی در زوال نعمت به مانند ریختن خون ناحق نمی‌باشد» (نهج-البلاغه/نامه ۵۳)^۱، امضای همین اعتبار عقلایی می‌باشد. حضرت (ع) مکرر بر این امر تأکید می‌کنند که قتل باید بسیار بزرگ و سنگین تلقی گردد: «و الاعظام للقتل...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۲). تعبیری مانند «الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء» (Ansari, 1995: 2, 137) و «الأمور المهمة كالدماء والفروج» (Akhund Khurasani, 1988: 354)، ناظر به رسمیت شناختن همین اعتبار عقلایی می‌باشد. شایان توجه آنکه تعابیر فقیهان در این زمینه بسیار متنوع بوده و از بسامد بالایی برخوردار است. برخی از ایشان احتیاط در دماء را به مذاق شرع (Lari, 1997: 2, 360)، و برخی به طریق شارع (Maraghi, 1996: 2, 705) نسبت داده و گروهی در این زمینه از احتیاط تام (Fakhr al-Muhaqiqin, 1967: 4, 556) و حتی احتیاط اتم (Ibn Fahad al-Hilli, 1949: 434) سخن به میان آورده و با صراحت از لزوم احتیاط در دماء سخن گفته‌اند (Borujerdi, Tabatabaei Haeri, 1997: 16, 263). ایشان همچنین تأکید کرده‌اند که عقل مستقلاً به وجوب احتیاط در دماء حکم می‌کند و این مبنا در زمره مهم‌ترین اصول عقلایی است که ستاندن جان آدمیان به دلیل قطعی و یقینی احتیاج دارد (Makarim Shirazi, 2007: 2, 439; Sabziwari, 1992: 27, 239).

البته در این میان شاید گفته شود، حکم قتل رباخوار با پاره‌ای از اخبار که قتل اصحاب کبائر را در مرتبه سوم تجویز می‌نمایند، ثابت می‌گردد: «أَصْحَابُ الْكِبَائِرِ كُلُّهَا إِذَا أُقِيمَ عَلَيْهِمُ الْحَدُّ مَرَّتَيْنِ قُتِلُوا فِي الثَّالِثَةِ» (Tusi, 1986: 4, 212; Kafi, 1995: 7, 191). لکن در باب این روایت مناقشاتی بدین شرح شده است که اولاً برخی از فقیهان در سند روایت مزبور به جهت وجود برخی از اسامی که مشترک بین چند نفر می‌باشند، خدشه کرده و در نتیجه سند روایت را ضعیف قلمداد کرده‌اند (Ardabili, 1982: 13, 89). در ثانی اصحاب امامیه در بسیاری از مواضع، از حکم موجود در روایت رویگردان شده‌اند (Ibn Idris, 1989: 3, 519). از باب نمونه علامه حلی در موردی که فرد به تکرار عمل وطی حیوانات بپردازد، از عمل به عموم روایت مزبور و در نتیجه فتوا به جواز قتل در مرتبه سوم استنکاف می‌ورزد (Fadhil Miqdad, 2004: 4, 339; Allama al-Hilli, 1992: 9, 201). شهید ثانی نیز با استدلال

۱. «الإمام علي (ع) من كتابه للأشتر لما ولّاه مصر: إياك و الدماء و سفكها بغير حِلّها؛ فإنه ليس شيء أدنى لنفمة و لا أعظم لتبعة و لا أحرى بزوال نعمة و انقطاع مدة من سفك الدماء بغير حقّها...»

به لزوم احتیاط در دماء و مبنی بودن کیفرهای شرعی بر تخفیف، از فتوا دادن به مضمون روایت یونس پرهیز می‌نماید (Shahid Thani, 1989: 9, 153). صاحب عناوین نیز در این زمینه با شهید ثانی هم‌رأی بوده و در فرض بحث استصحاب احترام خون مسلمان را جاری می‌داند (Maraghi, 1996: 2, 627). یکی دیگر از فقهای معاصر با پذیرش مبنای فوق، حتی جواز قتل در مرتبه چهارم را نیز در باب تعزیرات فاقد حجیت شرعی قلمداد می‌کند: «مقتضای آنچه که دلالت بر ثبوت قتل در مرتبه سوم می‌کند، در صورتی که حد را در معنایی عام در نظر بگیریم، شامل تعزیرات نیز می‌شود؛ لکن فرض ما این است که در باب تعزیرات حتی قتل در مرتبه چهارم نیز فاقد وجهت است؛ تا چه رسد به مرتبه سوم؛ مضافاً به اینکه ادعای استعمال حد در معنایی عام که شامل تعزیر نیز بشود، ادعایی غیرواضح است» (Muntazeri, 2008b: 165). چنین رویکردی که به گفته برخی از فقیهان پشتوانه مشهور را نیز دارا می‌باشد، باعث شده است که از اعتبار روایت مزبور، حتی اگر سند آن تام باشد، به شدت کاسته شود: «الروایات الدالّة علی القتل أو الحدّ و إنّ کان فیها الصّحیح و المعتبر؛ إلّا أنّ إعراض المشهور شهره عظیمه عن العمل طبقها یوجب وهنها» (Musavi Ardabili, 1996: 2, 188).

ملاحظه سوم این است که روایت مزبور از «حدود» سخن گفته و تصریح کرده است که در فرض اقامه حد و تکرار آن، مجازات شخص، سلب حیات خواهد بود؛ حال آنکه در فرض مسئله حد شرعی وجود نداشته و مرتکب ربا، مستوجب مجازات تعزیری است. باید گفت اگرچه گاهی لفظ حد در مورد تعزیر نیز به کار می‌رود (Ardabili, 1982: 13, 33)؛ اما چنین استعمالی محتاج قرینه بوده و در فرض بحث، چنین قرینه‌ای وجود ندارد (Hakim, 1995: 8, 195؛ Sabziwari, 1992: 27, 239). در همین راستا موسوی اردبیلی معتقد است استعمال حد در معنایی که شامل تعزیر شود، به قرینه و دلیل احتیاج داشته و افزون بر این، آیا فقها ملتزم می‌شوند در مورد هر فردی که برای دو بار مرتکب کبیره شده و تعزیر گردد، در بار سوم تجویز قتل نمایند؟ از نظر وی، چنین موضعی با مذاق شریعت در باب دماء همخوانی ندارد (Musavi Ardabili, 1996: 2, 190). همسو با این نظر، برخی دیگر از فقیهان متبادر از روایت را معنای اصطلاحی حد دانسته و تعمیم آن به تعزیرات را برنتابیده‌اند: «أنّ المتبادر من الروایة هو الحدّ الاصطلاحی لا الأعم» (Khomeini, 1997b: 29). در نمونه‌ای دیگر، یکی از معاصران تصریح کرده است که احتمال اینکه از حد معنایی عام اراده شود، گذشته از خلاف ظاهر بودن آن، غیرمفید نیز می‌باشد؛ چه اینکه به مجرد احتمال عموم، استناد به عبارت عام جایز نخواهد بود؛ زیرا تمسک به عام در شبهه مفهومی، با استناد به عموم عام، ممنوع و لذا فاقد حجیت است (Mumin Qummi, 2001: 388).

به نظر می‌رسد با ملاحظه همین جوانب، برخی از فقیهان بدین گرویده‌اند که در صورت فقدان دلیل معتبر، تجویز کیفر اعدام در صورت تکرار جرائم تعزیری مردود می‌باشد، هرچند بارها تکرار شود (Makarim Shirazi, 2004: 136). یکی از حقوقدانان مسلمان نیز در فرض مسئله معتقد است که روایت مزبور صرفاً ناظر به اعمال مستلزم حدّ بوده و از این حیث به اعمال تعزیرآور نظری ندارد (Muhaqiq Damad, 1985: 4, 242).

۳.۱.۲.۲. وجود روایت معارض

در جوامع روایی شیعی، به برخی از احادیث برمی‌خوریم که محتوای آن‌ها به نوعی با خبر پیشگفته در تعارض و تقابل قرار می‌گیرد. از باب نمونه اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «أَكَلُ الْمَيْتَةِ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنَزِيرِ عَلَيْهِ أَدَبٌ فَإِنْ عَادَ أَدَبٌ قُلْتُ فَإِنْ عَادَ قَالَ يُؤَدَّبُ وَ لَيْسَ عَلَيْهِ قَتْلٌ» (Sadouq, 1992: 4, 71؛ Tusi, 1986: 10, 98). مردارخوار و کسی که خون و گوشت خوک می‌خورد، تأدیب می‌شوند. اگر مجدداً عمل خود را تکرار نمایند دومرتبه تأدیب می‌شوند. راوی گوید از حضرت (ع) پرسیدم اگر مجدداً عمل خود را انجام دهند چه می‌شود؟ حضرت (ع) فرمودند: باز هم تأدیب شده و در هر صورت بر آنان حکم قتل اجرا نمی‌گردد.

به نظر می‌رسد از روایت مزبور که مطابق نظر برخی از دانشوران رجالی امامیه دارای سند معتبر است (Majlisi, 1985b: 10, 212)، چنین مستفاد می‌شود که گویا راوی منتظر این بوده است که امام (ع) سرانجام به حکم قتل این اشخاص اشاره نماید؛ لکن حضرت (ع) بر این امر تصریح می‌نمایند که این افراد به هیچ‌وجه کشته نخواهند شد و صرفاً در مورد ایشان باید تعزیر جاری گردد.

شایان توجه آنکه عناوین و معاصی ذکر شده در روایت فوق‌الذکر، در متون حدیثی امامیه، به مانند رباخواری، در زمره گناهان کبیره شمرده شده‌اند (Sadouq, 1999: 2, 127؛ Hurr al-Amili, 1988: 15, 329). برخی از فقیهان با ملاحظه چنین روایاتی، بر آن شده‌اند که به جهت وجود چنین روایات معارضی، مسئله خالی از ابهام و مناقشه نبوده و نمی‌توان حکم جواز قتل را در چنین مواردی صادر نمود؛ خاصه آنکه سیره مسلمانان نیز بر عدم اجرای قتل در این قبیل موارد اقامه شده است (Makarim Shirazi, 2004: 136).

۳.۱.۲.۳. تقابل با قاعده درء الحد

بدون تردید مهم‌ترین و مشهورترین قاعده فقه جزایی، قاعده درء حدود به واسطه عروض شبهه می‌باشد (Akrami, 2022: ۸). این قاعده از چنان جایگاهی در فقه برخوردار است که پاره‌ای از فقه‌های امامیه آن را بی‌نیاز از بحث و بررسی قلمداد کرده‌اند (Sabziwari, 1992: 27, 226). منابع شیعه و سنی به تواتر معنوی، روایتی را از پیامبر گرامی اسلام (ص) نقل نموده‌اند که حضرت (ع) فرمودند: «ادْرَوْا الْحُدُودَ بِالشَّيْهَاتِ...» (Sadouq, 1992: 4, 74)؛ یا اینکه بیان کرده‌اند: «تا جایی که می‌توانید مجازات را از مسلمانان دفع نمائید و اگر راهی برای دفع کیفر یافتید آن را به کار بندید، زیرا اگر قاضی از جهت عفو نمودن خطا نماید، بهتر از آن است که در جانب تجویز کیفر به خطا بیفتد» (Tirmidhi, 1998: 3, 85؛ Bayhaqi, 2004: 8, 413).

اصل ثبوت قاعده در بین اصحاب امامیه امری مقطوع بوده (Fadhil Abi, 1996: 2, 542؛ Meshkini, 1998: 206)، و در مورد گناهایی که موجب حد یا تعزیر است اگر کوچکترین شبهه‌ای در ثبوت آنها باشد، حد و تعزیر جاری نمی‌شود (Muntazeri, 2008a: 131)؛ همچنین گفته شده است از آنجا که حکمت تشریع قاعده مزبور، تحقق عدالت و کمک به متهمان است؛ لذا چنین امری اقتضا می‌کند که حکم قاعده به تعزیرات نیز تسری یافته (Bojnoordi, 1980: 1, 185) و شامل هر دو قسم شبهه یعنی شبهات حکمیه و موضوعیه گردد (Makarim Shirazi, 2006: 3, 384). بنابراین می‌توان با وحدت ملاک و تنقیح مناط که بر پایه‌های خردپسند و عقلایی و فلسفه اجرای کیفر در شریعت بنا شده است چنین اظهار داشت که هیچ‌گونه منعی در شمول قاعده نسبت به تعزیرات وجود ندارد (Muhaiq Damad, 1985: 4, 78).

با توجه به مراتب مزبور باید اذعان کرد حتی در صورت عدم پذیرش نقدها و استدلال‌هایی که در خلال سطور فوق مطرح گشت، دست کم می‌توان ادعا نمود که از مجموع دلایل مطرح شده، به نوعی شبهه در مسئله ایجاد شده و با حصول شبهه، در فرض بحث مدلول قاعده درء جریان خواهد یافت.

۳.۲. ادعای اتفاق اصحاب

سرانجام و پس از نقد ادله موجود، ممکن است ادعا شود که در فرض مسئله، خاصه به جهت نقل فتوا توسط گروهی از متقدمان که آرای ایشان به جهت شهرت قدمایی از اهمیت بیشتری برخوردار است (Faydh Kashani, 1994: 1, 126؛ Khomeini, 1997a: 347؛ Sobhani, 1994: 3, 68)، می‌توان قائل به تحقق اجماع در مسئله گردید. اما به نظر می‌رسد چنین استظهاری نیز ناتمام باشد؛ زیرا اولاً: فارغ از مناقشاتی که در اصل دللیت و اعتبار اجماع وجود داشته و حاصل بررسی برخی از دانشوران برجسته، عدم وجود مستند معتبر بر حجیت آن است (Khoei, 1996: 1, 141)، همانگونه که ذکر شد، شمار قابل توجهی از متقدمان اصولاً متعرض فرض بحث نشده و به سکوت از کنار آن گذشته‌اند. لذا در نهایت می‌توان ادعای نفی خلاف در مسئله نمود و روشن است که نفی خلاف، هرگز در ردیف و اعتبار اجماع نبوده و عادتاً ملازمه‌ای با کشف نظر معصوم (ع) نخواهد داشت (Ansari, 1995: 1, 192؛ Mohammadi Bamiani, 1997: 1, 347). در همین راستا شهید اول معتقد است اجماع به معنای توافق اصحاب است و با ادعای نفی خلاف، نمی‌توان اعتبار و ارزشی همسنگ اجماع برای آن قائل گردید: «فإن الإجماع هو الوفاق؛ لا عدم علم الخلاف» (Shahid Awwal, 1998: 1, 51). دوم: با وجود مخالفت برخی از معاصران، ادعای تحقق اجماع در مسئله بی‌وجه خواهد بود؛ مگر آنکه در این سخن چنین مناقشه شود که مخالفت فردی که دارای نسب معلوم است، مضر به تحقق اجماع نمی‌باشد (Amili, 1998: 1, 7؛ Shahid Thani, 2000: 1, 174). در این صورت البته محذور دیگری در مسئله قابل طرح خواهد بود.

و آن اینکه چنین ادعای اجماعی، به جهت وجود روایت پیشگفته، با ایراد مدرکی یا محتمل‌المدرک بودن مواجه شده و مطابق نظر فقها چنین اجماعی فاقد اعتبار تلقی خواهد گردید (Shahroudi, 1991: 1, 3؛ Irawani, 2005: 1, 174).

۴. تحلیل حقوقی مسئله

بی‌تردید جلوگیری از ارتکاب جرم، از جمله مهم‌ترین اهداف قانون‌گذاران کیفری محسوب می‌شود. از این حیث قانون مجازات اسلامی، در ارتباط با ارتکاب جرایم متعدد توسط افراد، دو مفهوم تعدد و تکرار جرم را مورد پیش‌بینی قرار داده که این دو مفهوم با یکدیگر متفاوت بوده و هر کدام از آنها، مجازات‌های خاص خود را خواهند داشت.

در ارتباط با اینکه تکرار جرم چیست، باید گفت که اگر شخصی، جرم حدی یا تعزیری را انجام داده باشد و پس از ارتکاب جرم، به لحاظ کیفری، مورد پیگیری قرار گرفته و دادگاه کیفری، با توجه به جرم ارتكابی، حکم به مجازات وی را صادر نماید، لکن پس از محکومیت کیفری، مجدداً مرتکب، جرم دیگری انجام بدهد، در این صورت سخن از تکرار جرم به میان می‌آید. حقوق‌دانان در تعریف تکرار جرم آورده‌اند که این اصطلاح بدین معناست که انجام‌دهنده جرم، پس از اجرای مجازات، مجدداً مرتکب جرم گردد (Golduzian, 2004: 30؛ Shambayati, 1996: 2, 468؛ Hasani and Majidi, 2022: 80). پرواضح است که مجازات با اهداف گوناگونی مانند اصلاح مجرم و بازدارندگی اعمال می‌شود؛ لکن هنگامی که فرد پس از محکومیت و اجرای مجازات، یک بار دیگر مرتکب جرم شود، نشان از آن دارد که کیفر اعمال شده، تأثیر لازم را بر روی او نداشته و لذا دومرتبه باید مورد اعمال کیفر قرار گیرد (Saneei, 1997: 2, 261؛ Ardabili, 2013: 2, 99).

حکم تکرار جرم در مورد حدود شرعی، وفق ماده ۱۳۶ ق.م.ا (مصوب ۱۳۹۲) پیش‌بینی شده است. ماده مزبور مقرر می‌دارد: «هرگاه کسی سه‌بار مرتکب یک نوع جرم موجب حد شود و هر بار حد آن جرم بر او جاری گردد، حد وی در مرتبه چهارم اعدام است». بنابراین تکرار جرم در سه مرتبه اول، تأثیری بر کیفر مرتکب جرم ندارد، لکن در فرضی که مجازات مقرر قانونی سه مرتبه اعمال و اجرا گردد، در بار چهارم، شخص مستوجب کیفر سلب حیات خواهد گردید (Elham and Borhani, 2024: 2, 245).

در باب تعزیرات، مطابق ماده ۱۳۷ ق.م.ا، کیفر تکرار جرم در جرائم تعزیری آن است که اگر شخص مجرم، به علت ارتکاب جرم عمدی، به موجب حکم قطعی به یکی از مجازات‌های تعزیری از درجه یک تا درجه پنج محکوم شود و از تاریخ قطعیت حکم تا حصول اعاده حیثیت یا شمول مرور زمان اجرای مجازات، مرتکب جرم عمدی تعزیری درجه یک تا شش گردد، حداقل مجازات جرم ارتكابی میانگین بین حداقل و حداکثر مجازات قانونی آن جرم است و دادگاه می‌تواند وی را به بیش از حداکثر مجازات تا یک چهارم آن محکوم نماید.

همان‌گونه که واضح است و برخی از حقوق‌دانان نیز تصریح نموده‌اند قانون مجازات اسلامی، رویکرد یکسان و مشابهی برای جرایم تعزیری گوناگون در نظر گرفته و تأکید نموده است که اگر فردی به جرم تعزیری محکوم شده و مجازات مقرر قانونی در حق وی اعمال گردد و سپس فرد، مرتکب جرم تعزیری دیگری شود، مجازات وی قابل تشدید بوده و خصوصیت و جرم‌انگاری مجزایی نسبت به برخی از جرایم تعزیری که ممکن است در شرع، تأکید بیشتری روی آن‌ها شده باشد وجود ندارد (Elham and Borhani, 2024: 2, 250).

ملاحظه‌ای که در باب ماده قانونی مزبور از لحاظ انطباق با موازین شرعی وجود دارد این است که چنانچه مجازات قانونی جرم تعزیری، حبس یا جزای نقدی و امثال آن باشد، در این فرض، اعمال قواعد تشدید مجازات، به نحو موصوف در ماده مذکور، مغایرتی با احکام مندرج در شریعت و فقه امامیه نخواهد داشت؛ لکن در فرضی که مجازات قانونی جرم، از سنخ شلاق تعزیری باشد، اعمال قواعد تشدید مجازات، از این حیث که ممکن است بیش از نصاب تعیین شده برای حدود شرعی گردد، ممکن است با شبهه مغایرت با موازین شرع (مدلول قاعده التعزیر بما دون الحد) مواجه گردد.

در هر صورت، آنچه به رسالت جستار حاضر مربوط خواهد بود این است که قدر متیقن از ادله و موازین شرعی و نیز نص قانونی موجود در ماده ۱۳۷ قانون مجازات اسلامی، اعمال کیفر اعدام و سلب حیات، در مورد جرم رباخواری فاقد وجهت شرعی و قانونی است. توضیح آنکه از بعد حقوقی، قانونگذار صرفاً تا سقف یک چهارم، تشدید کیفر را در جرایم تعزیری تجویز نموده است و از حیث فقهی نیز مطابق آنچه در خلال سطور پیشین مقاله شرح آن گذشت، اعمال کیفر اعدام، دارای مستند متقن و معتبری نبوده و بلکه برآیند ادله موجود، حکایت از آن داشت که تجویز هرگونه مجازات سلب حیات برای جرایم تعزیری، مخالف قواعد و آموزه‌های شرعی خواهد بود.

نتیجه‌گیری

مطابق آنچه بیان شد گروهی از فقها فتوا داده‌اند که مجازات رباخوار در مرتبه سوم رباخواری و پس از دوبار تعزیر، قتل وی خواهد بود. چنین فتوایی به جهت اهمیت مسئله دماء در شریعت، شایسته بازخوانی و تحلیل می‌باشد. چه‌اینکه اصل اولیه در این زمینه، عصمت خون آدمیان است که هرگونه تخطی از آن، به دلیل قطعی احتیاج دارد. تأمل در کلمات فقیهان نشان می‌دهد که عمده مستند ایشان در اثبات مدعا، خبر ابوبصیر می‌باشد. رهاورد پژوهش نشان می‌دهد به جهت وجود برخی از مجاهیل و ضعفا در سند روایت، از حیث موازین رجالی، نمی‌توان چنین خبری را دارای اعتبار قلمداد نمود. از حیث دلالت نیز بررسی روایت حکایت از آن دارد که حتی اگر صحت سندی روایت پذیرفته شود، محذوری که در مسئله وجود دارد این است که با استناد به یک خبر، نمی‌توان در امور خطیری مانند جان آدمیان فتوا به قتل داد؛ زیرا لازم است در مسئله وجود و یقینی وجود داشته باشد و بی‌شک احراز چنین یقینی به مجرد یک روایت حاصل نخواهد گردید. محذور دیگر در مسئله وجود روایت معارض است، زیرا در منابع روایی، به برخی از احادیث برمی‌خوریم که محتوای آن‌ها به نوعی با خبر پیشگفته در تقابل قرار می‌گیرند. از باب نمونه مطابق مدلول یک روایت معتبر، افرادی که مرتکب برخی از جرایم تعزیری گردند؛ ولو این اعمال در زمره کبائر باشند، به هیچ‌وجه کشته نشده و صرفاً در مورد ایشان تعزیر اعمال می‌گردد. مناقشه دیگر تقابل خبر مزبور با مفاد قاعده درء است. با این توضیح که حتی در صورت عدم پذیرش نقدهای وارد بر روایت، دست‌کم می‌توان ادعا نمود که از مجموع دلایل مطرح شده، به نوعی شبهه در مسئله ایجاد شده و با حصول شبهه، نمی‌توان چنان کیفری را اجرا نمود. در نهایت اگر کسی مدعی اجماع در مسئله گردد، این ادعا نیز مسموع نخواهد بود؛ زیرا فارغ از مناقشات موجود در تحقق اجماع، چنین اجماعی دست‌کم مدرکی بوده و از درجه اعتبار ساقط می‌باشد.

References:

- Akhund Khurasani, M. K. (1988). *Kifayat al-Usul*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Akrami, R. (2022). The realm of crimes subject to the evidentiary aspect of the obviation Rule (Dar') In Law of Islamic countries with regard to jurisprudential doctrine. *Criminal Law Research*, 13(2), 7-31. [In Persisn] 10.22124/jol.2022.21001.2225
- Allama al-Hilli, H. (1961). *Khulasat al-aqwal fi ma'rifat al-rijal*. Najaf: Matbaat al-haydariyah. [In Arabic]
- Allama al-Hilli, H. (1990). *Idah al-ishtibah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Allama al-Hilli, H. (1992). *Mukhtalaf al-Shi'a*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Amili, A. (1998). *Manāhij al-Akhyār*. Qom: Ismaeilian. [In Arabic]
- Amili, M. (1990). *Madārik al-Ahkām*. Beirut: al al-bayt Institute. [In Arabic]
- Amili, M. T. (1960). *Misbah al-Huda fi Sharh al-'Urwat al-Wuthqa*. Tehran: author's office. [In Arabic]
- Ansari, M. (1989). *Kitab al-Makasib*. Qom: Dar al-Kitab Press. [In Arabic]
- Ansari, M. (1995) *Fara'id al-Usul*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Ardabili, A. (1982). *Majma' al-fa'idat wa l-burhan fi sharh al-Adhhan*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Ardabili, M. A. (2013). *Droit penal general*. Tehran: Mizan Publishing House. [In Persisn]

- Bahrani, Y. (1984). *Ḥadā'iq al-nāḍirah fī aḥkām al-'itrah al-tāhirah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Bahrani, Y. (2007). *Lu'lu'at Al-Bahrain*. Beirut: Fakhrawi school. [In Arabic]
- Barqi, A. (1951). *Al-Maḥāsin*. Qom: Dar al-Kitab al-Islamiyya. [In Arabic]
- Bayhaqi, A. (2004). *Sunan al-Kubra lil Bayhaqi*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Elmiya. [In Arabic]
- Bojnoordi, M. (1980). *Qawa'id al-Fiqhiya*. Tehran: Uruj Institute. [In Arabic]
- Borujerdi, H. (1995). *Nihayat al-'Usul*. Tehran: Tafakor. [In Arabic]
- Elham, Gh. H and Borhani, M. (2024). *An Introduction to General Criminal Law (Reaction to Crime)*. Tehran: Mizan. [In Persisn]
- Eshtehardi, H. (1997). *Tanqih al-'Usul, a compilation of Imam Khomeini's research*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam's Works. [In Arabic]
- Fadhil Abi, H. (1996). *Kashf al-Rumouz*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Fadhil Hindi, M. (1995). *Kashf al-Latham wa al-Ibhām an Qawā'id al-Aḥkām*. Qom: Islamic Publications Office (in Arabic). [In Arabic]
- Fadhil Lankarani, M. (2001). *Tafṣīl al-sharī'a – Al-Hudud*. Qom: Fiqh Center of the Pure Imams. [In Arabic]
- Fadhil Miqdad, M. (2004). *al-Tanqih al-Rāi'*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- Fakhr al-Muhaqqiqin. M. (1967). *Idhah al- Fawā'id*. Qom: Ismaeilian. [In Arabic]
- Fakhr Razi, M. (1999). *Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Faydh Kashani, M. (1994). *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Al-Ṣadr Library. [In Arabic]
- Golduzian, I. (2004). *An Exegesis of the Islamic Penal Code*. Tehran: Majd Scientific and Cultural Association. [In Persisn]
- Haeri Mazandarani, M. (1996). *Muntahā al-maḡāl fī aḥwāl al-rijāl*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Hakim, M. (1995). *Mustamsak al-'urwa al-wuthqa*. Qom: Dar al-Tafsir Foundation. [In Arabic]
- Hasani, M.H and Majidi, M. (2022). The Typology and Penalization of the Plurality of Crimes in Iranian and Jordanian Law. *Criminal Law Research*, 12(2), 79-104. [In Persisn]
<https://doi.org/10.22124/jol.2021.17356.1968>
- Hashemi Shahroudi, M. (2005). *Farhang-i fiqh*. Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopedia Institute. [In Persisn]
- Hilli, Y. (1984). *Al-Jami' al-Shari'a*. Qom: Sayyed Al-Shuhada Al-Elmiya Foundation. [In Arabic]
- Hurr al-Amili, M. (1988). *Wasā'il al-Shī'a*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Ibn Abi Aqil, H. (1۹۸۵). *fatawa collection*. Qom: Ikhlas. [In Arabic]
- Ibn al-Junayd al-Eskafi, M. (1995). *Fatawa Collection*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Ibn Babawayh, A. (1985). *Fatawa collection*. Qom: Ikhlas. [In Arabic]
- Ibn Dawud Hilli, H. (1963). *Rijāl Ibn Dāwūd*. Tehran: Tehran University Press. [In Arabic]
- Ibn Fahad al-Hilli, A. (1949). *al-Muqtasar min sharh al-mukhtasar*. Mashhad: Astana al-Razaviya al-Maqdisa. [In Arabic]
- Irawani, B. (2005). *Durus Tamheediya fi al-Qawa'id al-Fiqhiya*. Qom: Dar al-Fiqh. [In Arabic]
- Irawani, B. (2006). *Durus Tamheediya fi al-Fiqh al-Istidlali*. Qom: Fiqh Institute, Lalprinta and Publishing. [In Arabic]
- Kashi, M. (۱۹۴۳). *Rijāl al-Kashi*. Qom: Aal al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Khansari, A. (1984). *Al-Jami' al-Madārik*. Qom: Ismaeilian. [In Arabic]
- Khoei, A. (1996). *Misbah al-'Usul*. Qom: Al-Davari school. [In Arabic]
- Khoei, A. (1997). *Mawsu'at al-Imam al-Khoei (Encyclopedia of al-Imam al-Khoei)*. Qom: Imam Khoei Works Revival Institute. [In Arabic]
- Khoei, A. (2008). *Al-Bayan fi tafsir al-Qur'an*. Qom: Imam Khoei Works Revival Institute. [In Arabic]
- Khomeini, M. (1997). *Kitāb al-Saum*. Tehran: Institute for Editing and Publishing Imam's Works. [In Arabic]
- Khomeini, M. (1997). *Kitāb al-Taharah*. Tehran: Institute for Editing and Publishing Imam's Works. [In Arabic]
- Khomeini, R. (1997). *Kitāb al-bay'*. Qom: Institute for Editing and Publishing Imam's Works. [In Arabic]
- Kulayni, M. (1986). *Al-Kāfi*. Tehran: Islamic Bookstore. [In Arabic]

- Lari, A. (۱۹۹۷). *Al-Ta'liqa 'Ala Fara'id al-Usul*. Qom: Al-Jinnah Al-Ilmiyah al-Mu'tamar. [In Arabic]
- Madani Kashani, H. (1987). *Kitab al-Diyat*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Mahdavi, H. (2014). Usury in Iranian criminal law. *Journal of Litigation*, 104, 38-41. [In Persisn]
- Majlisi, M. (1983). *Mir'at al-Uqul*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1985). *Malādh al-akhyār*. Qom: Ayatollah Marashi Library Publications. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1985). *Rawdat al-muttaqin*. Qom: Kushanbur Institute. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1989). *Biḥār al-anwār*. Beirut: Printing and Publishing Foundation. [In Arabic]
- Majlisi, M. (1999). *Al-Wajīza fī l-rijāl*. Tehran: Ministry of Culture and Guidance. [In Arabic]
- Makarim Shirazi, N. (1992). *Tafsīr-i nimūna*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Makarim Shirazi, N. (1995). *Tafsīr-i nimūna*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Makarim Shirazi, N. (1997). *Anwār al-Fiqahah-kitab al-Hudud wa al-tazirat*. Qom: Imam Ali (AS) School. [In Arabic]
- Makarim Shirazi, N. (2004). *Ta'zir and its scope*. Qom: Imam Ali (AS) School. [In Arabic]
- Makarim Shirazi, N. (2006). *Istiftā'ati jadīd*. Qom: Imam Ali (AS) School. [In Arabic]
- Makarim Shirazi, N. (2007). *Anwār al-Uṣūl*. Qom: Imam Ali (AS) School. [In Arabic]
- Maraghi, M. (1996). *Al-'anāwīn*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Meshkini, M. (1998). *Terms of Jurisprudence*. Qom: Al-Hadi Publishing House. [In Persisn]
- Mohammadi Bamiani, Gh. A. (1997). *Lessons in the Messages (Durus fī al-rasayil)*. Qom: Dar Al-Mustafa (PBUH) for the Revival of. Heritage. [In Arabic]
- Mufid, M. (1992). *Al-Muqna'a*. Qom: Mufid World Congress. [In Arabic]
- Mufid, M. (1992). *Jawabat Al-Masa'il Al-Naishaburiyyah*. Qom: Mufid World Congress. [In Arabic]
- Mughniyah, M. (2003). *Tafsir al-Kashif*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
- Muhaqiq Damad, M. (1985). *Rules of Jurisprudence*. Qom: Islamic Sciences Publishing Center. [In Persisn]
- Mumin Qummi, M. (2001). *Mabani Tahrir al-Wasilah - Kitab al-Hudud*. Tehran: Imam's Works Compilation and Publishing House. [In Persisn]
- Muntazeri, H. (2008). *Islamic punishments and human rights*. Qom: Arghavan Danish. [In Persisn]
- Muntazeri, H. (2008). *Kitab al-Hudud*. Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Musavi Ardabili, A. (1996). *Fiqh al-Hudud wa al-tazirat*. Qom: Al-Nashr Foundation for Al-Mufid University. [In Arabic]
- Musavi Ardabili, A. (2000). *Fiqh al-Mudhārabah*. Qom: Al-Nashr Foundation for Al-Mufid University. [In Arabic]
- Mutahari, M. (2017). *Divine Justice*. Tehra: Sadra. [In Persisn]
- Muzaffar, M. (1996). *Uṣūl Al-Fiqh*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Najashi, A. (1986). *al-Rijāl*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Naraqī, A. (1999). *Mi'raj al-sa'ada*. Qom: Hijrat. [In Arabic]
- Naraqī, A. (2002). *Shu'ab Al-Maqal fī darajāt al-Rijāl*. Qom: Naraqī Memorial Congress. [In Arabic]
- Nawbakhti, H. (1986). *Firaq al-Shī'a*. Beirut: Dar Al-Adhwaa. [In Arabic]
- Nouraei, Y. (2006). A study of usury in jurisprudence and Iranian law. *Legal Discourse*, 10 & 11, 17-42. [In Persisn]
- Qummi, A. (۱۹۴۳). *Tafsir al-Qummi*. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Qummi, T. (200۵). *Miṣbāḥ al-nāsik fī sharḥ al-manāsik*. Qom: Mahallati Publications. [In Arabic]
- Rashid Reza, M. (1993). *Tafsir al-Qur'an al-Hakim, known as Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Marafah. [In Arabic]
- Rouhani, S. (1991). *Fiqh al-Sadiq*. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Sabziwari, A. (1992). *Muhadhdhab al-ahkam fī bayan al-halal wa al-haram*. Qom: Al-Manar Institute. [In Arabic]
- Sabziwari, M. B. (2002). *Kifayat al-ahkam*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Sadouq, M. (1966). *Ilal al-sharayi'*. Qom: Davari Bookstore. [In Arabic]
- Sadouq, M. (1985). *Thawab al-a'mal wa 'iqab al-a'mal*. Qom: Dar al-Sharif. [In Arabic]
- Sadouq, M. (1992). *Man lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Sadouq, M. (1997). *Al-Hidayah*. Qom: Imam Hadi Institute. [In Arabic]

- Sadouq, M. (1999). *Uyun Akhbar Al-Reza*. Tehran: Jahan Publishing House. [In Arabic]
- Sadr, M. (1998). *Lessons in theology*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Saneei, P. (1997). *General Criminal Law*. Tehran: Ganj Danesh. [In Persian]
- Selar Daylami, H. (1983). *Al-Marasim al-Alawiya*. Qom: Charters of Al-Haramain. [In Arabic]
- Shahid Awwal, M. (1998). *Dhikra al-Shi 'ah fi ahkam al-shari 'ah*. Qom: Aal al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (1989). *Al-Rawdah Al-Bahiyya*. Qom: Davari Bookstore. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (2000). *Rasail al-Shahid Thani*. Qom: Islamic Propaganda Department. [In Arabic]
- Shahrudi, M. (1991). *Kitab al-Hajj*. Qom: Ansarian Institute. [In Arabic]
- Shambayati, H. (1996). *General Criminal Law*. Tehran: Zhubin Publications. [In Persian]
- Sharif al-Murtaza, A. (1984). *Rasail al-Sharif al-Mortaza*. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic]
- Sharif al-Murtaza, A. (1994). *al-Intishār*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Shirian Nasl, M & Beigi, J. (2013). The basics of the prohibition of usury in Islamic jurisprudence and its criminalization in Iranian law. *Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law*, 4, 55-74. [In Persian]
- Shubairi Zanjani, M. (1998). *Kitab al-Nikah*. Qom: Rai Pardaz Research Institute. [In Persian]
- Sobhani, J. (1994). *Rasa'il al-Arba*. Qom: Institute of Imam Sadiq, peace be upon him. [In Arabic]
- Sobhani, J. (1997). *Encyclopedia of Classes of Fuqaha*. Qom: Institute of Imam Sadiq, peace be upon him. [In Arabic]
- Sobhani, J. (2002). *Tahzib al-'Usul*. Tehran: Institute for editing and publishing Imam's works. [In Arabic]
- Tabarsi, F. (1987). *Majma' al-Bayan*. Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
- Tabatabaei Haeri, A. (1997). *Rīyāḍ al-masā'il fi bayān al-aḥkām bi-l-dalā'il*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Tabatabaei, M.H. (1970). *Al-Mizan*. Beirut: Al-Alami Institute. [In Arabic]
- Tirmidhi, M. (1998). *al-Jami' al-Kabir (Sunan al-Tirmidhi)*. Beirut: Dar al-Gharb. [In Arabic]
- Tusi, M. (1980). *Al- Nahayah fi Mujarad al-Fiqh wa al-Fatwi*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi (in Arabic). [In Arabic]
- Tusi, M. (1986). *A-Istibsār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. [In Arabic]
- Tusi, M. (1986). *Tahzīb al-aḥkām*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Tusi, M. (1992). *Al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Tusi, M. (1993). *al-Amāli*. Tehran: Dār al-Thaqafah. [In Arabic]
- Tusi, M. (2006). *Al-Rijal*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Tusi, M. (n.d.). *al-Fihrist*. Najaf: Maktabat al-razaviyah. [In Arabic]

استناد به این مقاله:

محمدیان، علی. (۱۴۰۴)، «نقدی مبنایی بر کیفر تکرار جرم ربا در ترازوی فقه امامیه»، پژوهشنامه حقوق کیفری، دوره ۱۶،

پیاپی ۳۱، صص. ۱۸۵-۱۷۱ DOI: 10.22124/jol.2025.28683.2527

Copyright:

Copyright for this article is transferred by the author(s) to the journal, with first publication rights granted to *Criminal Law Research*. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

