



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



مجلس شورای اسلامی ایران

۱۴۳



راه‌های فقهی رهایی از مخالفت با احکام شرع

سید محمد رضا فیاضی

معاونت پژوهشی مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

راه های فقهی رهایی از مخالفت با احکام شرع

نویسنده:

سید محمد رضا فیاضی

ناشر چاپی:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۷	راه های فقهی رهایی از مخالفت با احکام شرع
۱۷	مشخصات کتاب
۱۷	اشاره
۲۱	فهرست مطالب
۳۸	مقدمه معاونت پژوهش
۴۲	پیش گفتار
۴۸	مقدمه
۵۰	فصل اول: کلیات
۵۰	اشاره
۵۲	بخش اول: پیشینه حيله
۵۲	مبحث اول: پیشینه حيله شرعی
۶۰	مبحث دوم: پیشینه حيله شرعی در فقه اسلامی
۶۱	گفتار اول: فقه شیعه
۶۶	گفتار دوم: فقه اهل سنت
۷۰	بخش دوم: معنای لغوی و اصطلاحی حيله
۷۰	مبحث اول: معنای لغوی حيله
۷۱	مبحث دوم: معنای اصطلاحی حيله
۷۳	مبحث سوم: محدوده جریان حيله های شرعی
۷۴	بخش سوم: اقسام حيله های شرعی
۷۴	اشاره
۷۴	مبحث اول: حيله های مباح و مورد اختلاف
۷۵	مبحث دوم: حيله های قولی و فعلی
۷۵	مبحث سوم: اقسام حيله از نظر وسیله و هدف

۷۶	بخش چهارم: حيله و واژه های مترادف آن در قرآن
۷۶	اشاره
۷۶	مبحث اول: واژه «حيله» در قرآن
۷۷	مبحث دوم: واژه «مکر» در قرآن
۷۷	اشاره
۷۷	۱. انتساب مکر به خداوند
۷۷	۲. انتساب مکر به خداوند و مردم
۷۷	۳. انتساب مکر به خداوند و کافران
۷۸	۴. انتساب مکر به کافران
۷۹	مبحث سوم: واژه «خدعه» در قرآن
۷۹	اشاره
۷۹	۱. انتساب خدعه به خداوند و منافقان
۷۹	۲. انتساب خدعه به منافقان
۸۰	مبحث چهارم: واژه «کيد» در قرآن
۸۰	اشاره
۸۰	۱. انتساب کيد به خداوند
۸۰	۲. انتساب کيد به خداوند و به منافقان
۸۰	۳. انتساب کيد به حضرت يوسف
۸۰	۴. انتساب کيد به شيطان
۸۲	بخش پنجم: فرق حيله و امور مشابه
۸۲	اشاره
۸۲	مبحث اول: فرق حيله و تدليس
۸۲	گفتار اول: معنای لغوی تدليس
۸۳	گفتار دوم: معنای اصطلاحی تدليس
۸۴	مبحث دوم: فرق حيله و توريه
۸۴	گفتار اول: معنای لغوی توريه

۸۵	گفتار دوم: معنای اصطلاحی توریه
۸۶	گفتار سوم: حکم توریه
۸۸	مبحث سوم: حکم حيله
۸۸	اشاره
۸۸	گفتار اول: از نظر جواز
۸۹	گفتار دوم: از نظر صحت
۸۹	گفتار سوم: ملاک حرمت حيله
۹۰	گفتار چهارم: دلالت نصّ خاص بر خلاف مقتضای قاعده در حيله
۹۱	گفتار پنجم: مقتضای قاعده در حيله از نظر صحت (تأثير و عدم تأثير)
۹۲	نتیجه
۹۴	فصل دوم: جریان حيله های شرعی در ابواب مختلف فقه
۹۴	اشاره
۹۶	بخش اول: حيله در عبادات
۹۶	اشاره
۹۶	مبحث اول: حيله در باب طهارت
۹۶	اشاره
۹۶	گفتار اول: حيله برای درمان حالت وسواسی
۹۹	گفتار دوم: حيله در تأخیر انداختن عادت ماهیانه
۹۹	مبحث دوم: حيله در باب صوم
۱۰۱	مبحث سوم: حيله در باب حج
۱۰۵	مبحث چهارم: حيله در باب خمس
۱۰۵	اشاره
۱۰۵	گفتار اول: بخشیدن سود قبل از رسیدن سال خمسی
۱۰۷	گفتار دوم: احتساب دین مستحق به جای خمس
۱۰۸	مبحث پنجم: حيله در باب زکات
۱۰۸	اشاره

- گفتار اول: حيله در تعلق و پرداخت زكات نقدین (طلا و نقره) ۱۰۹
- گفتار دوم: حساب کردن دین فقیر به جای زكات ۱۱۴
- گفتار سوم: حيله دست گردان کردن زكات ۱۱۷
- بخش دوم: حيله در باب حقوق ۱۲۰
- اشاره ۱۲۰
- مبحث اول: حيله در باب رضاع ۱۲۰
- مبحث دوم: حيله در باب شفعه ۱۲۲
- اشاره ۱۲۲
- گفتار اول: حيله هبه کردن ۱۲۴
- گفتار دوم: فروختن سهم خود که صد درهم ارزش دارد به هزار درهم ۱۲۵
- بخش سوم: حيله در باب عقود ۱۲۸
- اشاره ۱۲۸
- مبحث اول: حيله در باب بیع ۱۲۸
- اشاره ۱۲۸
- گفتار اول: حيله اسقاط خیار ۱۳۰
- گفتار دوم: حيله در باب بیع صرف نقدین ۱۳۱
- مبحث دوم: حيله در باب خرید و فروش کنیز ۱۳۱
- مبحث سوم: حيله در باب دین ۱۳۴
- اشاره ۱۳۴
- گفتار اول: معنای اصطلاحی دین ۱۳۴
- گفتار دوم: اسباب دین ۱۳۵
- گفتار سوم: حيله های رایج ۱۳۵
- مبحث چهارم: حيله در باب رهن ۱۳۸
- اشاره ۱۳۸
- حيله وکالت در قبض عین غایب ۱۳۹
- مبحث پنجم: حيله در باب سبق و رمایه ۱۴۰

- ۱۴۲ ----- مبحث ششم: حيله در باب شرکت
- ۱۴۲ ----- تعريف شرکت
- ۱۴۳ ----- گفتار اول: حيله اشتراط سود بيشتري يا ضرر کمتر
- ۱۴۴ ----- گفتار دوم: اشتراط مشارکت در سود تنها
- ۱۴۵ ----- گفتار سوم: حيله براي اشتراط تأجيل
- ۱۴۶ ----- مبحث هفتم: حيله در باب مزارعه
- ۱۵۲ ----- مبحث هشتم: حيله در باب نکاح
- ۱۵۲ ----- اشاره
- ۱۵۲ ----- گفتار اول: عقد موقت با فرزند خردسال ديگري
- ۱۵۵ ----- گفتار دوم: وادار کردن فرزند به ازدواج با زني که شوهرش قصد ازدواج با او دارد
- ۱۵۷ ----- گفتار سوم: اظهار ارتداد
- ۱۵۸ ----- گفتار چهارم: طلاق دادن بدون دخول
- ۱۶۰ ----- مبحث نهم: حيله در باب وکالت
- ۱۶۰ ----- گفتار اول: ماهيت و حقيقت وکالت
- ۱۶۱ ----- گفتار دوم: حيله در تبديل عقد وکالت به عقد لازم
- ۱۶۲ ----- گفتار سوم: حيله در تعليق وکالت
- ۱۶۳ ----- گفتار چهارم: حيله در خريد وکيل
- ۱۶۶ ----- گفتار پنجم: شهادت وکيل به نفع موکل خود
- ۱۶۶ ----- گفتار ششم: شرط ضمان بر وکيل
- ۱۶۷ ----- مبحث دهم: حيله در ضمانت و کفالت
- ۱۶۷ ----- گفتار اول: حقيقت ضمانت و کفالت
- ۱۷۰ ----- گفتار دوم: حيله به منظور جايز کردن ضمانت و کفالت
- ۱۷۳ ----- مبحث يازدهم: حيله در عقد حواله
- ۱۷۳ ----- گفتار اول: حقيقت حواله
- ۱۷۴ ----- گفتار دوم: حيله در باب حواله
- ۱۷۶ ----- بخش چهارم: حيله در باب ايقاعات

۱۷۶	اشاره
۱۷۶	مبحث اول: حيله در باب طلاق
۱۷۶	گفتار اول: حقيقت طلاق
۱۷۶	گفتار دوم: حيله عدم قصد
۱۷۸	مبحث دوم: حيله در باب يمين
۱۷۸	گفتار اول: حقيقت يمين
۱۷۸	گفتار دوم: حيله عدم قصد
۱۸۰	نتيجه
۱۸۲	فصل سوم: ربا
۱۸۲	اشاره
۱۸۴	بخش اول: پيشينه ربا
۱۸۴	اشاره
۱۸۵	مبحث اول: ربا در جهان
۱۹۲	مبحث دوم: ربا در ادیان
۱۹۲	اشاره
۱۹۲	۱. ربا در آيين برهمايي
۱۹۳	۲. ربا در آيين زرتشت
۱۹۳	۳. ربا در آيين يهود
۱۹۵	۴. ربا در مسيحيت
۱۹۷	۵. ربا در اسلام
۲۰۲	بخش دوم: معنای لغوی و اصطلاحی ربا
۲۰۲	مبحث اول: معنای لغوی ربا
۲۰۳	مبحث دوم: استعمال ربا در قرآن در معنای لغوی آن
۲۰۵	مبحث سوم: ربا در اصطلاح قرآن
۲۰۶	مبحث چهارم: ربا در اصطلاح فقيهان
۲۰۹	بخش سوم: ربای قرضی

- ۲۰۹ مبحث اول: حقیقت ربای قرضی
- ۲۰۹ اشاره
- ۲۱۰ گفتار اول: حقیقت زیادی
- ۲۱۲ گفتار دوم: حقیقت قرض
- ۲۲۲ مبحث دوم: اشکال در حقیقت ربای قرضی
- ۲۲۷ مبحث سوم: حقیقت ربای جاهلی
- ۲۲۷ اشاره
- ۲۲۷ گفتار اول: ربای رایج بین یهودیان
- ۲۲۸ گفتار دوم: ربای رایج در بین مسیحیان
- ۲۲۹ گفتار سوم: ربای ماهیانه مشروط (ربای نسیه)
- ۲۳۰ گفتار چهارم: ربا در قرض درهم و دینار
- ۲۳۰ گفتار پنجم: ربا در بیع نسیه
- ۲۳۰ گفتار ششم: ربا در بیع سلف
- ۲۳۱ گفتار هفتم: گرفتن سن بالاتر در حیوان
- ۲۳۲ گفتار هشتم: ربا در برابر تمدید مهلت
- ۲۳۳ گفتار نهم: دو برابر کردن مبلغ دین در برابر تمدید مدت
- ۲۳۳ گفتار دهم: ربا در قرض مصرفی
- ۲۳۳ گفتار یازدهم: ربا در قرض های تولیدی و تجاری
- ۲۳۵ بخش چهارم: ربای معاملی
- ۲۳۵ مبحث اول: حقیقت ربای معاملی
- ۲۳۵ اشاره
- ۲۳۵ حدود و شرایط ربای معاملی
- ۲۳۷ مبحث دوم: ربای معاملی در روایات
- ۲۴۰ مبحث سوم: تعریف ربای معاملی
- ۲۴۰ اشاره
- ۲۴۱ گفتار اول: اتحاد در جنس (هم جنس بودن)

- گفتار دوم: مکیل و موزون ۲۴۴
- گفتار سوم: معدود ۲۴۹
- گفتار چهارم: معیار مکیل و موزون ۲۵۲
- گفتار پنجم: شک در مکیل و موزون یا معدود بودن اجناس ۲۵۸
- گفتار ششم: عمومیت ربای معاملی ۲۶۰
- بخش پنجم: حکم ربا ۲۷۱
- مبحث اول: حکم ربا در قرآن ۲۷۱
- مبحث دوم: حکم ربا در روایات ۲۷۵
- مبحث سوم: خروج از حرمت ربا ۲۷۹
- اشاره ۲۷۹
- گفتار اول: خروج حکمی از حرمت ربا ۲۷۹
- گفتار دوم: خروج موضوعی از حرمت ربا ۲۸۶
- فصل چهارم: حیل‌های ربا ۲۸۷
- اشاره ۲۸۷
- بخش اول: پیشینه بحث حیل‌های ربا ۲۹۰
- بخش دوم: اشکالات عمومی وارد بر حیل‌های ربا ۳۰۱
- اشاره ۳۰۱
- اشکال اول ۳۰۱
- اشاره ۳۰۱
- جواب ۳۰۲
- اشکال دوم ۳۰۳
- اشاره ۳۰۳
- الف. ظلم ۳۰۳
- ب. جلوگیری از خیر خواهی و نیکوکاری ۳۰۴
- ج. فساد اموال ۳۰۶
- جواب اول ۳۰۷

۳۰۷ اشاره

۳۰۷ اشکال به جواب اول

۳۰۸ جواب دوم

۳۱۰ اشکال سوم

۳۱۰ اشاره

۳۱۱ جواب

۳۱۵ اشکال چهارم

۳۱۵ اشاره

۳۱۷ جواب

۳۱۸ اشکال پنجم

۳۱۸ اشاره

۳۱۹ جواب

۳۲۰ اشکال ششم

۳۲۰ اشاره

۳۲۱ جواب

۳۲۱ اشکال به روایات

۳۲۱ اشاره

۳۲۱ جواب

۳۲۳ اشکال هفتم

۳۲۳ اشاره

۳۲۳ روایت یونس شیبانی

۳۲۳ اشاره

۳۲۴ جواب

۳۲۴ روایت نهج البلاغه

۳۲۴ اشاره

۳۲۴ جواب

- ۳۲۵ اشکال هشتم
- ۳۲۵ اشاره
- ۳۲۷ جواب
- ۳۲۸ اشکال نهم
- ۳۲۸ اشاره
- ۳۲۸ جواب
- ۳۳۱ بخش سوم: حيله های ربای معاملى
- ۳۳۱ اشاره
- ۳۳۱ حيله های ربای معاملى
- ۳۳۲ مبحث اول: ضميمه کردن متاع غير هم جنس به ثمن يا مئمن
- ۳۳۲ اشاره
- ۳۳۴ گفتار اول: حکم بيع بالضميمه، تعبدى است يا بر طبق قواعد است؟
- ۳۳۶ گفتار دوم: ادله جواز حيله ضميمه
- ۳۴۳ مبحث دوم: واسطه قرار دادن كالای غير همجنس
- ۳۴۳ اشاره
- ۳۴۴ گفتار اول: ادله
- ۳۴۶ گفتار دوم: روايات مانع از بيع واسطه
- ۳۵۱ مبحث سوم: هبة طرفينى
- ۳۵۳ مبحث چهارم: هبة زيادى
- ۳۵۴ مبحث پنجم: قرض و ابراء
- ۳۵۵ مبحث ششم: صلح مقدار زائد
- ۳۵۷ بخش چهارم: حيله های ربای قرضى
- ۳۵۷ اشاره
- ۳۵۸ حيله های ربای قرضى
- ۳۵۸ مبحث اول: بيع عينه
- ۳۵۸ اشاره

- گفتار اول: ماهیت عینه ۳۵۸
- گفتار دوم: عینه در روایات ۳۶۱
- مبحث دوم: خرید و فروش یا هبه به شرط قرض ۳۷۱
- اشاره ۳۷۱
- گفتار اول: ماهیت خرید و فروش یا هبه به شرط قرض ۳۷۱
- گفتار دوم: بیع محاباتی به شرط قرض ۳۷۲
- گفتار سوم: اشکال امام خمینی ۳۸۱
- مبحث سوم: ضمیمه کردن ۳۸۲
- اشاره ۳۸۲
- اشکال ۳۸۲
- جواب ۳۸۳
- مبحث چهارم: اخذ زیادی در برابر قرض ۳۸۴
- اشاره ۳۸۴
- اشکال ۳۸۵
- جواب ۳۸۵
- مبحث پنجم: تبدیل عملیات قرض به غیر قرض ۳۸۶
- اشاره ۳۸۶
- اشکال ۳۸۸
- جواب ۳۸۸
- مبحث ششم: گرفتن زیادی در برابر تغییر مکان ۳۸۹
- مبحث هفتم: تبدیل قرض به دین (خرید و فروش اسکناس) ۳۹۰
- اشاره ۳۹۰
- اشکال ۳۹۱
- جواب ۳۹۱
- مبحث هشتم: تبدیل قرض به معامله و خرید و فروش ارزهای مختلف ۳۹۲
- مبحث نهم: گرفتن زیادی برای شخص دیگری غیر از قرض دهنده ۳۹۴

۳۹۵	مبحث دهم: پرداخت زیادی به عنوان حق بیمهٔ دین
۳۹۷	مبحث یازدهم: بیع الخيار
۴۰۳	مبحث دوازدهم: معاملهٔ سفته
۴۰۳	اشاره
۴۰۳	گفتار اول: سفته
۴۰۴	گفتار دوم: انواع سفته
۴۰۴	گفتار سوم: فروش دین
۴۰۸	نتیجه
۴۱۳	فهرست منابع
۴۳۱	درباره مرکز

راه های فقهی رهایی از مخالفت با احکام شرع

مشخصات کتاب

سرشناسه: فیاضی، سیدمحمد رضا، ۱۳۴۱ -

عنوان و نام پدید آور: راه های فقهی رهایی از مخالفت با احکام شرع [کتاب] / مولف سیدمحمد رضا فیاضی.

مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، معاونت پژوهش، ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری: ۴۰۰ ص.

فروست: مرکز فقه الائمه الاطهار علیه السلام؛ ۱۴۳.

شابک: ۱۸۰۰۰۰ ریال : ۰۰۶-۸۷۹-۴۹۶۵-۸۶-۰.

وضعیت فهرست نویسی: فایا

یادداشت: کتابنامه: ص. [۳۸۹] - ۴۰۰.

موضوع: حیل (فقه)

موضوع: بهره (فقه اسلامی)

شناسه افزوده: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع). معاونت پژوهش

رده بندی کنگره: ۸۹۱PB / ف ۲۹۳۱ ۳۹۳۱

رده بندی دیویی: ۵۸۷۳/۷۹۲

شماره کتابشناسی ملی: ۳۵۴۲۲۴۱

ص: ۱

اشاره

راه های فقهی رهایی از مخالفت با احکام شرع

مؤلف:

سید محمد رضا فیاضی

مرکز فقهی ائمه اطهار

معاونت پژوهش

ص: ۳

مقدمه معاونت پژوهش ۱۵

پیش گفتار ۱۹

مقدمه ۲۵

فصل اول کلیات / ۲۷

بخش اول / پیشینه حيله ۲۹

مبحث اول: پیشینه حيله شرعی ۲۹

مبحث دوم: پیشینه حيله شرعی در فقه اسلامی ۳۷

گفتار اول: فقه شیعه ۳۸

گفتار دوم: فقه اهل سنت ۴۳

بخش دوم / معنای لغوی و اصطلاحی حيله ۴۷

مبحث اول: معنای لغوی حيله ۴۷

مبحث دوم: معنای اصطلاحی حيله ۴۸

مبحث سوم: محدوده جریان حيله های شرعی ۵۰

بخش سوم / اقسام حيله های شرعی ۵۱

مبحث اول: حيله های مباح و مورد اختلاف ۵۱

مبحث دوم: حيله های قولی و فعلی ۵۲

مبحث سوم: اقسام حيله از نظر وسیله و هدف ۵۲

بخش چهارم / حيله و واژه های مترادف آن در قرآن ۵۳

مبحث اول: واژه «حیله» در قرآن ۵۳

مبحث دوم: واژه «مکر» در قرآن ۵۴

۱. انتساب مکر به خداوند ۵۴

۲. انتساب مکر به خداوند و مردم ۵۴

۳. انتساب مکر به خداوند و کافران ۵۴

۴. انتساب مکر به کافران ۵۵

مبحث سوم: واژه «خدعه» در قرآن ۵۶

۱. انتساب خدعه به خداوند و منافقان ۵۶

۲. انتساب خدعه به منافقان ۵۶

مبحث چهارم: واژه «کید» در قرآن ۵۷

۱. انتساب کید به خداوند ۵۷

۲. انتساب کید به خداوند و به منافقان ۵۷

۳. انتساب کید به حضرت یوسف ۵۷

۴. انتساب کید به شیطان ۵۷

بخش پنجم / فرق حیله و امور مشابه ۵۹

مبحث اول: فرق حیله و تدلیس ۵۹

گفتار اول: معنای لغوی تدلیس ۵۹

گفتار دوم: معنای اصطلاحی تدلیس ۶۰

مبحث دوم: فرق حیله و توریه ۶۱

گفتار اول: معنای لغوی توریه ۶۱

گفتار دوم: معنای اصطلاحی توریه ۶۲

گفتار سوم: حکم توریه ۶۳

مبحث سوم: حکم حيله ۶۵

گفتار اول: از نظر جواز ۶۵

گفتار دوم: از نظر صحت ۶۶

گفتار سوم: ملاك حرمت حيله ۶۶

گفتار چهارم: دلالت نصّ خاص بر خلاف مقتضای قاعده در حيله ۶۷

گفتار پنجم: مقتضای قاعده در حيله از نظر صحت (تأثير و عدم تأثير) ۶۸

نتیجه ۶۹

ص: ۶

فصل دوم

جریان حيله هاى شرعى در ابواب مختلف فقه / ۷۱

بخش اول / حيله در عبادات ۷۳

مبحث اول: حيله در باب طهارت ۷۳

گفتار اول: حيله براى درمان حالت وسواسى ۷۳

گفتار دوم: حيله در تأخير انداختن عادت ماهيانه ۷۶

مبحث دوم: حيله در باب صوم ۷۶

مبحث سوم: حيله در باب حج ۷۸

مبحث چهارم: حيله در باب خمس ۸۲

گفتار اول: بخشيدن سود قبل از رسيدن سال خمسى ۸۲

گفتار دوم: احتساب دين مستحق به جاى خمس ۸۴

مبحث پنجم: حيله در باب زكات ۸۵

گفتار اول: حيله در تعلق و پرداخت زكات نقدين (طلا و نقره) ۸۶

گفتار دوم: حساب كردن دين فقير به جاى زكات ۹۱

گفتار سوم: حيله دست گردان كردن زكات ۹۴

بخش دوم / حيله در باب حقوق ۹۷

مبحث اول: حيله در باب رضاع ۹۷

مبحث دوم: حيله در باب شفعه ۹۹

گفتار اول: حيله هبه كردن ۱۰۱

گفتار دوم: فروختن سهم خود كه صد درهم ارزش دارد به هزار درهم ۱۰۲

بخش سوم / حيله در باب عقود ۱۰۵

مبحث اول: حيله در باب بيع ۱۰۵

گفتار اول: حيله اسقاط خيار ۱۰۷

گفتار دوم: حيله در باب بيع صرف نقدین ۱۰۸

مبحث دوم: حيله در باب خريد و فروش کنيز ۱۰۸

مبحث سوم: حيله در باب دين ۱۱۱

گفتار اول: معنای اصطلاحی دين ۱۱۱

گفتار دوم: اسباب دين ۱۱۲

ص: ۷

گفتار سوم: حيله هاى رايج ۱۱۲

مبحث چهارم: حيله در باب رهن ۱۱۵

حيله و كالت در قبض عين غايب ۱۱۶

مبحث پنجم: حيله در باب سبق و رمايه ۱۱۷

مبحث ششم: حيله در باب شركت ۱۱۹

تعريف شركت ۱۱۹

گفتار اول: حيله اشتراط سود بيشتري يا ضرر كمتر ۱۲۰

گفتار دوم: اشتراط مشاركت در سود تنها ۱۲۱

گفتار سوم: حيله براى اشتراط تأجيل ۱۲۲

مبحث هفتم: حيله در باب مزارعه ۱۲۳

مبحث هشتم: حيله در باب نكاح ۱۲۹

گفتار اول: عقد موقت با فرزند خردسال ديگرى ۱۲۹

گفتار دوم: وادار كردن فرزند به ازدواج با زنى كه شوهرش قصد ازدواج با او دارد ۱۳۲

گفتار سوم: اظهار ارتداد ۱۳۴

گفتار چهارم: طلاق دادن بدون دخول ۱۳۵

مبحث نهم: حيله در باب وكالت ۱۳۷

گفتار اول: ماهيت و حقيقت وكالت ۱۳۷

گفتار دوم: حيله در تبديل عقد وكالت به عقد لازم ۱۳۸

گفتار سوم: حيله در تعليق وكالت ۱۳۹

گفتار چهارم: حيله در خريد وكيل ۱۴۰

گفتار پنجم: شهادت و کیل به نفع موکل خود ۱۴۳

گفتار ششم: شرط ضمان بر وکیل ۱۴۳

مبحث دهم: حيله در ضمانت و كفالت ۱۴۴

گفتار اول: حقيقت ضمانت و كفالت ۱۴۴

گفتار دوم: حيله به منظور جايز كردن ضمانت و كفالت ۱۴۷

مبحث يازدهم: حيله در عقد حواله ۱۵۰

گفتار اول: حقيقت حواله ۱۵۰

گفتار دوم: حيله در باب حواله ۱۵۱

بخش چهارم / حيله در باب ايقاعات ۱۵۳

ص: ۸

مبحث اول: حيله در باب طلاق ۱۵۳

گفتار اول: حقيقت طلاق ۱۵۳

گفتار دوم: حيله عدم قصد ۱۵۳

مبحث دوم: حيله در باب يمين ۱۵۵

گفتار اول: حقيقت يمين ۱۵۵

گفتار دوم: حيله عدم قصد ۱۵۵

نتيجه ۱۵۷

فصل سوم ربا / ۱۵۹

بخش اول / پيشينه ربا ۱۶۱

مبحث اول: ربا در جهان ۱۶۲

مبحث دوم: ربا در اديان ۱۶۹

۱. ربا در آيين برهمايي ۱۶۹

۲. ربا در آيين زرتشت ۱۷۰

۳. ربا در آيين يهود ۱۷۰

۴. ربا در مسيحيت ۱۷۲

۵. ربا در اسلام ۱۷۴

بخش دوم / معنای لغوی و اصطلاحی ربا ۱۷۹

مبحث اول: معنای لغوی ربا ۱۷۹

مبحث دوم: استعمال ربا در قرآن در معنای لغوی آن ۱۸۰

مبحث سوم: ربا در اصطلاح قرآن ۱۸۱

مبحث چهارم: ربا در اصطلاح فقیهان ۱۸۲

بخش سوم / ربای قرضی ۱۸۵

مبحث اول: حقیقت ربای قرضی ۱۸۵

گفتار اول: حقیقت زیادی ۱۸۶

گفتار دوم: حقیقت قرض ۱۸۸

مبحث دوم: اشکال در حقیقت ربای قرضی ۱۹۸

مبحث سوم: حقیقت ربای جاهلی ۲۰۳

ص: ۹

گفتار اول: ربای رایج بین یهودیان ۲۰۳

گفتار دوم: ربای رایج در بین مسیحیان ۲۰۴

گفتار سوم: ربای ماهیانه مشروط (ربای نسیه) ۲۰۵

گفتار چهارم: ربا در قرض درهم و دینار ۲۰۶

گفتار پنجم: ربا در بیع نسیه ۲۰۶

گفتار ششم: ربا در بیع سلف ۲۰۶

گفتار هفتم: گرفتن سنّ بالاتر در حیوان ۲۰۷

گفتار هشتم: ربا در برابر تمدید مهلت ۲۰۸

گفتار نهم: دو برابر کردن مبلغ دین در برابر تمدید مدت ۲۰۹

گفتار دهم: ربا در قرض مصرفی ۲۰۹

گفتار یازدهم: ربا در قرض های تولیدی و تجاری ۲۰۹

بخش چهارم / ربای معاملی ۲۱۱

مبحث اول: حقیقت ربای معاملی ۲۱۱

حدود و شرایط ربای معاملی ۲۱۱

مبحث دوم: ربای معاملی در روایات ۲۱۳

مبحث سوم: تعریف ربای معاملی ۲۱۶

گفتار اول: اتحاد در جنس (هم جنس بودن) ۲۱۷

گفتار دوم: مکیل و موزون ۲۲۰

گفتار سوم: معدود ۲۲۵

گفتار چهارم: معیار مکیل و موزون ۲۲۸

گفتار پنجم: شک در مکیل و موزون یا معدود بودن اجناس ۲۳۴

گفتار ششم: عمومیت ربای معاملی ۲۳۶

بخش پنجم / حکم ربا ۲۴۷

مبحث اول: حکم ربا در قرآن ۲۴۷

مبحث دوم: حکم ربا در روایات ۲۵۱

مبحث سوم: خروج از حرمت ربا ۲۵۵

گفتار اول: خروج حکمی از حرمت ربا ۲۵۵

گفتار دوم: خروج موضوعی از حرمت ربا ۲۶۲

ص: ۱۰

فصل چهارم

حیله های ربا / ۲۶۳

بخش اول / پیشینه بحث حیله های ربا ۲۶۶

بخش دوم / اشکالات عمومی وارد بر حیل های ربا ۲۷۷

اشکال اول ۲۷۷

جواب ۲۷۸

اشکال دوم ۲۷۹

الف. ظلم ۲۷۹

ب. جلوگیری از خیر خواهی و نیکوکاری ۲۸۰

ج. فساد اموال ۲۸۲

جواب اول ۲۸۳

اشکال به جواب اول ۲۸۳

جواب دوم ۲۸۴

اشکال سوم ۲۸۶

جواب ۲۸۷

اشکال چهارم ۲۹۱

جواب ۲۹۳

اشکال پنجم ۲۹۴

جواب ۲۹۵

اشکال ششم ۲۹۶

جواب ۲۹۷

اشکال به روایات ۲۹۷

جواب ۲۹۷

اشکال هفتم ۲۹۹

روایت یونس شیبانی ۲۹۹

جواب ۳۰۰

روایت نهج البلاغه ۳۰۰

جواب ۳۰۰

ص: ۱۱

اشکال هشتم ۳۰۱

جواب ۳۰۳

اشکال نهم ۳۰۴

جواب ۳۰۴

بخش سوم / حيله هاى ربای معاملى ۳۰۷

حيله هاى ربای معاملى ۳۰۷

مبحث اول: ضميمه کردن متاع غير هم جنس به ثمن يا مثنى ۳۰۸

گفتار اول: حکم بيع بالضميمه، تعبدى است يا بر طبق قواعد است ؟ ۳۱۰

گفتار دوم: ادله جواز حيله ضميمه ۳۱۲

مبحث دوم: واسطه قرار دادن كالای غير همجنس ۳۱۹

گفتار اول: ادله ۳۲۰

گفتار دوم: روايات مانع از بيع واسطه ۳۲۲

مبحث سوم: هبه طرفينى ۳۲۷

مبحث چهارم: هبه زيادى ۳۲۹

مبحث پنجم: قرض و ابراء ۳۳۰

مبحث ششم: صلح مقدار زائد ۳۳۱

بخش چهارم / حيله هاى ربای قرضى ۳۳۳

حيله هاى ربای قرضى ۳۳۴

مبحث اول: بيع عينه ۳۳۴

گفتار اول: ماهيت عينه ۳۳۴

گفتار دوم: عینه در روایات ۳۳۷

مبحث دوم: خرید و فروش یا هبه به شرط قرض ۳۴۷

گفتار اول: ماهیت خرید و فروش یا هبه به شرط قرض ۳۴۷

گفتار دوم: بیع محاباتی به شرط قرض ۳۴۸

گفتار سوم: اشکال امام خمینی ۳۵۷

مبحث سوم: ضمیمه کردن ۳۵۸

اشکال ۳۵۸

جواب ۳۵۹

مبحث چهارم: اخذ زیادی در برابر قرض ۳۶۰

ص: ۱۲

اشکال ۳۶۱

جواب ۳۶۱

مبحث پنجم: تبدیل عملیات قرض به غیر قرض ۳۶۲

اشکال ۳۶۴

جواب ۳۶۴

مبحث ششم: گرفتن زیادی در برابر تغییر مکان ۳۶۵

مبحث هفتم: تبدیل قرض به دین (خرید و فروش اسکناس) ۳۶۶

اشکال ۳۶۷

جواب ۳۶۷

مبحث هشتم: تبدیل قرض به معامله و خرید و فروش ارزهای مختلف ۳۶۹

مبحث نهم: گرفتن زیادی برای شخص دیگری غیر از قرض دهنده ۳۷۰

مبحث دهم: پرداخت زیادی به عنوان حق بیمه دین ۳۷۱

مبحث یازدهم: بیع الخيار ۳۷۳

مبحث دوازدهم: معامله سفته ۳۷۹

گفتار اول: سفته ۳۷۹

گفتار دوم: انواع سفته ۳۸۰

گفتار سوم: فروش دین ۳۸۰

نتیجه ۳۸۴

فهرست منابع ۳۸۹

ص: ۱۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

هر يك از احكام و فرامين الاهى كه در قالب وجوب و حرمت ساختاربندى شده، ناظر به مصلحت يا مفسده اى مى باشد كه در پس آن نهفته است. از سوى ديگر، عمل به هر يك از احكام شرعى اقتضائاتى دارد كه عاملان به اين احكام بايستى به آنها ملتزم شوند؛ از جمله اين اقتضائات آن است كه عمل به اين احكام، بسته به مورد خود، مستلزم تحمل سختى ها يا چشم پوشى از منافع و درآمدهاى مالى فراوان است. افزون بر اين، برخى مكلفان و متشرعان به دلايل مختلف روان شناختى، فرهنگى، تربيتى، اقتصادى و مانند آن، از يك طرف برايشان دشوار است كه آن سختى ها را تحمل كنند يا از اين منافع چشم پيوشند و از طرف ديگر نمى خواهند كارى بر خلاف دستور شرع انجام داده باشند. به همين خاطر دست به كار ترفندها و ابداع راهكارهايى مى شوند كه در عين عدم مخالفت (دست كم ظاهرى) با دستور شرع، خود را از آن

سختی‌ها یا هزینه‌ها و رهانند. در ادبیات فقهی ما به این راهکارها و ترفندها «حیله» گفته می‌شود. همان گونه که نگارنده کتاب حاضر هم خاطرنشان کرده است: «حیله‌های شرعی، راه‌های مباح و مجاز رهایی و فرار از مخالفت با حکم شارع است. واضح است که احکام ثابت شرعی قابل تبدیل و تغییر نیستند و آن چه را شرع اسلام حرام دانسته است تا قیامت حرام است و آن چه را حلال دانسته است تا قیامت حلال است. بر این اساس، تغییر حکم شرعی تنها از راه تغییر موضوع آن ممکن است و ماهیت حیله‌های شرعی مجاز، تغییر و تبدیل موضوع یا متعلق حکم است، که با تغییر موضوع حکم آن نیز باقی نخواهد ماند. حیله به این معنا در بسیاری از ابواب فقه جریان دارد و دامنه بحث از آن، بسیار گسترده است.» حیله‌هایی که در باب ربا انجام می‌شود و به «حیل ربوی» مشهور است، نمونه‌ای بارز از این حیله‌ها است.

حیله‌های شرعی (راه‌های فقهی رهایی از مخالفت با احکام شرع) از جمله مباحثی است که موجب شکل‌گیری پرسش‌های فراوان شده و در مجامع علمی و نوشتارهای فقهی اسلامی مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است؛ با وجود این، در این باره هنوز جای بحث و بررسی فراوانی باقی است. اهمیت این مباحث، و نیز کاربردی و پربافتل بودن موضوع از سوی دیگر، موجب شکل‌گیری پژوهش حاضر شده است. نویسنده در این کتاب تلاش کرده است حیله‌ها را در احکام فقهی، به ویژه درباره ربا، بررسی کند. پرسش اصلی هم از این قرار است: «شارع استفاده از کدام حیله‌ها را اجازه داده است و استفاده از کدام حیله‌ها را اجازه نداده است.» یکی از وجوه اهمیت این پژوهش، جدا کردن حیله‌های مجاز از غیر مجاز است.

برخی از مهم‌ترین مباحثی که در راستای دستیابی به اهداف تحقیق حاضر مورد توجه قرار گرفته را این گونه می‌توان شمار کرد: تعریف و تاریخچه حیله‌های شرعی، اقسام حیله‌های شرعی، واژه‌های هم‌گرا با حیله در قرآن کریم، احکام شرعی حیله، ردیابی و بازیابی حیله‌های شرعی در ابواب مختلف فقه از عبادات و

روزه و حج و زکات گرفته تا ازدواج و وکالت و ضمانت. پس از این مباحث، حيله در ربا به عنوان يکي از مهم ترين مصاديق حيله هاي شرعي به طور کامل مورد بررسي قرار گرفته است. نويسنده پس از تعريف ربا و اقسام آن، مسئله حيله هاي شرعي را در هر يک از اين اقسام مورد مطالعه قرار داده است. بررسي تفصيلي موضوع، تبويب و تدوين مناسب مباحث و استقصاي محورهاي مهم بحث و فروعات آن، هم چنين بهره گيري عالمانه از منابع فراوان و معتبر فقهي از جمله مزايای اين کتاب است.

اينک که تحقيق حاضر به انجام رسيده و به لطف خداوند امکان ارائه خدمتي ديگر از سوي مرکز فقهي ائمه اطهار (عليه السلام) فراهم شده، بايسته است که ضمن شکرگذاري به درگاه خداوند حکيم، از جناب حجت الاسلام و المسلمین آقای سيدمحمد رضا فياضی محقق فرهيخته اين مرکز که زحمت انجام اين پژوهش را بر خود هموار کردند و از جناب حجت الاسلام و المسلمین آقای سيد احمد رضا حسيني الست ارزياب، تشکر و قدردانی کنیم. همچنين اخلاق و ادب حکم می کند که ضمن طلب علو درجات برای بنیان گذار معظّم مرکز فقهي مرحوم آيت الله العظمی فاضل لنکرانی رضوان الله تعالی عليه، تشکر و سپاس خود را به حضرت آيت الله محمدجواد فاضل لنکرانی، رياست ارجمند مرکز، حضرت حجت الاسلام والمسلمين محمد رضا فاضل کاشانی مدیریت مرکز و ديگر کسانی که در سامان يافتن اين پژوهش تلاش کردند، تقديم نماييم. اميد که اين قبيل تلاش های علمی و پژوهشی مورد قبول حضرت حق قرار گرفته و ضمن غني نمودن ادبيات فقهي، زمينه ساز عمل هر چه بيشتر به آموزه های دینی و احکام شرعی در جامعه اسلامی مان شود.

محمد مهدي مقدادی

تابستان ۱۳۹۳

ص: ۱۷

خداوند اداره نظام هستی را بر اساس تعامل اسباب و مسببات قرار داده است و بهره انسان‌ها را از این دنیا در گرو تلاش آنان مقرر کرده است:

(وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) (۱)

برای انسان، چیزی جز نتیجه تلاش او نیست.

این آیه در مورد تلاش برای آخرت و پاداش انسان در روز قیامت نازل شده است؛ ولی ملاک آن، تلاش در دنیا و بهره‌مندی صحیح از مواهب آن را نیز در بر می‌گیرد. (۲) بنابراین، با توجه به عمومیت معنای آن، می‌توان در مشروعیت تلاش برای معاش نیز بدان تمسک کرد.

انسان موجودی دارای آرزوهای دراز و تمام‌ناشدنی است؛ نیز انسان، ذاتاً راحت‌طلب است. این خصیلت باعث شده تا همواره خواهان نیل به آرزوها با

ص: ۱۹

۱- (۱) سوره نجم، آیه ۳۹.

۲- (۲) تفسیر نمونه، ج ۲۲، ص ۵۵.

کمترین تلاش باشد. انسان ها از نخستین روزهای آفرینش، همواره به فکر ابداع راه ها و روش های نزدیک تر و کم زحمت تر برای رسیدن به آرزوهای خویش بوده است از این رو حيله به معنای عام (ابداع راه چاره) همزاد آدمی است. اگر این راه چاره، مشروع و برای رسیدن به هدف مشروع باشد، هیچ اشکالی ندارد. تمامی اختراعات بشر و پیشرفت های علمی او در جهت آسان شدن کارهاست. انسان ها با اختراع در پی آن بوده اند که در کمترین زمان و با کمترین هزینه و زحمت، کارهای بزرگ را انجام می دهند.

اگر راه چاره، متضمن ظلم به دیگران باشد، مثل این که دزدی کند تا زودتر به ثروت برسد، قطعاً حرام و غیر مجاز است.

شرع مقدس، راه هایی (حيله های شرعی) را برای فرار از مخالفت با بعضی از احکام الزامی شرعی جایز دانسته است و از حيله هایی که غیر مشروع و غیر مجاز هستند، نهی کرده است و کسانی را که مرتکب آن شوند، نکوهش کرده است. فقیهان شیعه و سنی از دیر باز هر دو قسم حيله (مشروع و غیر مشروع) را در متون فقهی بررسی کرده اند و ملاک مرز بین آنها را مشخص ساخته اند.

حيله های شرعی، راه های مباح و مجاز فرار از مخالفت با حکم شارع است. واضح است که احکام ثابت شرعی قابل تبدیل و تغییر نیستند و آن چه را شرع اسلام حرام دانسته است تا قیامت حرام است و آن چه را حلال دانسته است تا قیامت حلال است.^(۱) بر این اساس، تغییر حکم شرعی تنها از راه تغییر موضوع آن ممکن است و ماهیت حيله های شرعی مجاز، تغییر و تبدیل موضوع یا متعلق حکم است، که با تغییر موضوع حکم آن نیز باقی نخواهد ماند. حيله به این معنا در بسیاری از ابواب فقه

ص: ۲۰

۱- (۱) الکافی، ج ۱، ص ۵۸، حدیث ۱۹.

جریان دارد و دامنه بحث از آن، بسیار گسترده است که فقیهان در ابواب متعددی از فقه به آن پرداخته اند. شیوه بحث فقیهان در این باره متفاوت است. بعضی از فقیهان به بیان موضوع و حکم آن اکتفا کرده اند و بعضی دیگر به صورت استدلالی به این موضوع پرداخته اند. برخی حیل‌های شرعی مورد ابتلای اقشار بیشتری از افراد جامعه بوده و به همین جهت بحث از آنها از اهمیت و حساسیت بیشتری برخوردار است که در این زمینه مشخصاً باید از حیل‌های مطرح در ربا نام برد.

موضوع حیل‌های ربا همواره در کتاب‌های فقهی شیعه آمده است؛ زیرا از طرفی، شرع مقدس با شدت تمام ربا را حرام کرده است - که در آیات قرآن و روایات کاملاً مشهود و واضح است - و از طرف دیگر، روایاتی که از نظر سند صحیح اند و از نظر دلالت جای مناقشه‌ای در آنها نیست، به وضوح دلالت بر تجویز راه‌هایی برای فرار از ربای حرام دارد، که اگر آنها را بپذیریم و به آنها عمل کنیم، بیم آن می‌رود که حرامی را حلال کرده باشیم؛ آن هم حرام بین و آشکاری مانند ربا که با تعبیر شدیدی همچون «شدیدتر از هفتاد بار زنا با محارم در خانه خدا»^(۱) ذکر شده است.

چه باید کرد؟ این که به کدام دسته از ادله عمل کنیم و کدامیک را کنار بگذاریم جای بحث فراوان دارد و اظهار نظر و فتوا دادن بسیار مشکل است؛ زیرا از طرفی، احکام شرعی، اعتبارات شارع هستند و تابع تمام شرایط و قیودی هستند که شارع در آنها لحاظ کرده است و باید به همان مورد خودشان (وجود موضوع به همراه تمام شرایط و قیود) اکتفا شود؛ به نحوی که اگر قید یا شرطی منتفی شود، حکم شارع نیز منتفی خواهد شد.

ص: ۲۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۱۷، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۱.

از طرف دیگر، همین اعتبارات شارع بر اساس ملاک ها و مصالح و مقاصدی است که نمی توان آنها را نادیده گرفت، بلکه در موارد مشابهی که ملاک حکم وجود دارد و بر اساس آنها حکم کرد؛ چون حکم شارع بر اساس آن ملاک ها است.

در مواردی که علم و یقین به وجود ملاک داریم و یقین داریم که این ملاک علت حکم شارع بوده است، حکم بر اساس آن ملاک بسیار آسان است؛ اما در مواردی که وجود ملاک یا علت تامه آن برای ترتب حکم، یقینی نباشد، حکم کردن و فتوا دادن بسیار مشکل است. از این جهت، بزرگانی از فقیهان در برهه ای از زمان به روایات تجویز حيله های ربا عمل کرده اند و فتوا به جواز حيله های ربا داده اند، اما در برهه ای دیگر از نظر خود برگشته اند و آن را جایز ندانسته اند؛ چنان که امام خمینی در برهه ای، ادله حيله های ربا را پذیرفته و استفاده از راه هایی مشروع برای فرار از ربا را جایز شمرده بود ولی در برهه بعد از این نظر برگشته و فتوا به عدم جواز ارتکاب حيله های ربا داده است.

یکی از شاگردان ایشان در این زمینه می گوید:

در ماه مبارک رمضان، در درس آیه الله شهید سید محمد باقر صدر شرکت کردم (تحت عنوان ربا و ردّ نظریه تخلص از ربا). من نخستین بار موضوع ناسازگاری «حیل تخلص از ربا» (حيله های شرعی درست کردن برای رباخواری) با قرآن و اسلام را از حضرت آیه الله شیخ مجتبی قزوینی آموختم. ایشان بسیار تأکید می کردند که شیوه های معمول «کلاه شرعی» درست کردن برای فرار از ربا، با صراحت قرآن مخالف است و حدیثی را که در این باب رسیده است، ضعیف می دانستند.

همین معنی و استنباط فقهی را در نامه ای به امام خمینی رحمه الله نوشتم، ایشان بنده را خواستند و درباره مطالب نامه سؤالاتی فرمودند؛ از جمله موضوع تخلص از ربا و احادیث آن را مطرح کردند و در نظر ایشان، رد

تخلص از ربا در آن جلسه مقبول نیفتاد. من نظر آقای قزوینی را نقل کردم، که ایشان گفته اند: «این احادیث چون مخالف صریح قرآن است ضعیف است!» امام فرمودند: «گفته باشند! احادیث صحیح است»، بنده عرض کردم: «باعمل به این احادیث، جایی برای آیات قرآن درباره منع ربا آن هم با آن شدت نمی ماند و همه با این راه حل و حیلہ شرعی، بسیار ساده رباخواری را حلال می کنند!»

امام فرمودند: «حالا- این را (یا این موضوع را) می بینم!» این سخن نوعی وعده بررسی بیشتر روی این موضوع حیاتی قرآنی بود، که اگر آیات به دقت فهم و تفسیر نشود و مراد قرآن حاکم نگردد و راه های کلاه شرعی بسته نشود، ابزار دست سرمایه داران و رباخواران برای نابودی محرومان و مستضعفان می گردد. لیکن من از این جریان بسیار خوشحال شدم که ایشان می خواهند موضوع را دقیق بررسی کنند.

این داستان گذشت، تابستان پیش آمد و من به ایران آمدم. پس از بازگشت به نجف اشرف، دوستانی که از جریان نامه و گفت و گوی حضوری بنده با امام خمینی رحمه الله درباره نادرستی راه های فرار از ربا آگاه بودند، در آغاز ورودم به نجف گفتند: «مژده که امام موضوع تخلص از ربا را بحث کردند و آن را مانند نظر مرحوم حاج شیخ مجتبی قزوینی مردود شناختند و یک برگه ۸ مسئله ای چاپ و به رساله ایشان اضافه شد».^(۱)

امام خمینی رحمه الله نیز به این تجدید نظر اشاره کرده است:

قد جدّدت النظر فی المسأله فوجدت ان التخلص من الرّبا غیر جائز بوجه من الوجوه.^(۲)

ص: ۲۳

۱- (۱) مجله بینات، سال دهم، شماره ۳۷ و ۳۸، ص ۲۶۷، مصاحبه با حجه الاسلام والمسلمین محمد حکیمی.

۲- (۲) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۱۲، مسئله ۷.

در مسئله حيله هاى ربا تجديد نظر كردم و دريافتم كه راه هاى رهايى از ربا، به هيچ وجه جايز نيست.

نگارنده در اين نوشتار تلاش كرده است حيله را در احكام فقهي، به ويژه درباره ربا، بررسي كند. در اين پژوهش از نظرات ارزشمند بسيارى از پژوهشگراني كه در اين زمينه آثاري از خود به جاي گذاشته اند استفاده شده است.

در اين جا لازم است از حجه الاسلام شيخ عباس ظهيري و حجه الاسلام رضا مختاري كه با ارائه نظرات خود، نگارنده را ياري دادند تشكر نمايم.

همچنين از مسئولان محترم مركز فقهي ائمه اطهار عليهم السلام كه زمينه ساز، مشوق و حامى اين تحقيق بودند تقدير مى كنم و براى روح بلند و ملكوتى بنيان گذار اين مركز مقدس، حضرت آيه الله العظمى فاضل لنكراني، از خداوند منان، علودرجات را خواهانم.

سيد محمدرضا فياضى

قم تابستان ۱۳۹۱

ص: ۲۴

مراد از حيله هاى شرعى، راه هاى مباح و مجازى است كه براى رهاىى از مخالفت با احكام شرع انتخاب مى شود. اين راه ها كم و بيش بين پيروان اديان آسمانى رايج بوده است. از آن جا كه حكم خدا، قابل تغيير و تبديل نيست، حيله هاىى از نظر فقه اسلام مجاز هستند كه حكم خدا را تغيير ندهند، بلكه موجب تغيير موضوع گردند. بديهى است كه با تغيير موضوع، حكم نيز تغيير مى يابد. از آن جا كه حيله ها در بسيارى از ابواب فقهى مطرح است، لازم است به نظرات فقيهان در تمامى موارد مراجعه شود و موارد مجاز و غير مجاز آن معلوم گردد. سؤال اصلى تحقيق اين است كه شارع استفاده از کدام حيله ها را اجازه داده است و استفاده از کدام حيله ها را اجازه نداده است. بررسى حيله هاى رايج در رباهى قرضى و رباهى معامله، به دليل آن كه بيشتر مورد ابتلاى جامعه اسلامى است، در اين نوشتار

پررنگ تر است. اهمیت این پژوهش، در جدا کردن حيله های مجاز از غير مجاز است. از آن جا كه فقه اسلامي برنامه زندگي انسان است، بايد اين مباحث به صورت روشن در اختيار مردم قرار گيرد تا برنامه های زندگي خود را خالي از هرگونه گناه و شبهه سامان بخشند. با اين كه در زمينه حيله های شرعي در اكثر ابواب فقه بحث شده است، جای يك اثر جامع كه به تمامی جوانب حيله های ربا پرداخته و آن را از نظر موضوع شناسی و حكم بررسی کرده و به زبان و ادبيات روز نوشته شده باشد، خالي بود. از اين رو، انجام پژوهشی فقهی در اين زمينه ضروری و لازم بود. روش اين تحقيق، تحليلی استنتاجی است. اين تحقيق در چهار فصل تدوين شده است. فصل اول درباره کلیات (پيشينه حيله، معنای لغوی و اصطلاحی حيله، انواع حيله های شرعی و...) است. فصل دوم درباره جریان حيله های شرعی در ابواب مختلف فقه است. فصل سوم درباره رباست. فصل چهارم درباره حيله های رباست.

فصل اول: کلیات

اشاره

ص: ۲۷

استفاده از حيله های شرعی برای رهایی از مخالفت با احکام شرع، بین پیروان ادیان آسمانی پیشین رایج بوده است. در کهن ترین و معتبرترین نص اسلامی، قرآن، مواردی از حيله های شرعی رایج در ادیان پیشین نقل شده است. همچنین در متون معتبر روایی مواردی از حيله های شرعی رایج در ادیان پیشین نقل شده است. شماری از حيله های شرعی بین پیروان ادیان آسمانی پیشین عبارتند از:

۱. حيله در كفارة شکستن قسم: داستان حضرت ایوب علیه السلام در سوره های انبیاء (۱) و ص (۲) و در روایات (۳) آمده است. خداوند، برای امتحان حضرت ایوب علیه السلام، ثروت،

ص: ۲۹

۱- (۱) سوره انبیاء، آیه ۸۳.

۲- (۲) سوره ص، آیه ۴۱-۴۴.

۳- (۳) بحارالانوار، ج ۱۲، ص ۳۴۴؛ کتاب النبوه، باب قصص ایوب، ج ۱۲، ص ۳۷۰.

فرزندان و سلامتی آن حضرت را از او گرفت. آن حضرت به وضعیتی دچار گردید که همه نزدیکانش او را رها کردند. تنها کسی او را رها نکرد، همسر با وفایش بود که همواره در کنار او باقی بود و از او پرستاری می کرد. حضرت ایوب علیه السلام در حالت بیماری، از همسرش تخلفی مشاهده کرد و سوگند یاد کرد که هرگاه قدرت پیدا کند صد تازیانه یا کمتر به او بزند؛ اما پس از بهبودی، تصمیم گرفت به پاس وفاداری ها و خدماتش، او را بیخشد. حضرت ایوب علیه السلام اگر به سوگند خود عمل نمی کرد، کفاره حنث (شکستن) قسم بر او واجب می شد. خداوند با نشان دادن راه چاره ای، این مشکل او را حل کرد. در قرآن آمده است: خداوند به حضرت ایوب علیه السلام فرمود:

(وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاَضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ... (۱))

بسته ای (از ساقه های گندم یا مانند آن) را بگیر و به او بزن و سوگند خود را نشکن.

مسلم است که زدن با یک دسته ساقه گندم یا چوب های خرما، مصداق واقعی سوگند حضرت ایوب علیه السلام نبوده است. ولی او به دستور خدا، این کار را برای حفظ احترام نام خدا و عدم اشاعه قانون شکنی انجام داد؛ تا از طرفی همسرش را عفو کرده باشد و از طرف دیگر قسم خود را نشکسته باشد و مشمول کفاره حنث قسم نشود.

این راه - که در حقیقت، حيله ای شرعی برای فرار از کفاره حنث قسم بوده - از آن جا که خداوند آن را پیشنهاد کرد، قطعاً مشروع و مجاز است.

۲. راه چاره حضرت ابراهیم علیه السلام برای هدایت بت پرستان و رهایی از عقوبت اهانت به بت ها، قرآن می فرماید:

(فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ * قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ * قَالُوا سَمِعْنَا فَتَى يَدُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ
إِبْرَاهِيمُ * قَالُوا فَأْتُوا

ص: ۳۰

بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ * قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ يَا إِبْرَاهِيمَ * قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسِئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ (۱)

سرانجام (ابراهیم با استفاده از یک فرصت مناسب)، همه آنها - جز بت بزرگشان - را قطعه قطعه کرد، شاید سراغ او بیایند (و او حقایق را بازگو کند)!(هنگامی که منظره بت ها را دیدند،) گفتند: هر کس با خدایان ما چنین کرده، قطعاً از ستمگران است (و باید کیفر سخت ببیند)!(گروهی) گفتند: شنیدیم نوجوانی از (مخالفت با) بت ها سخن می گفت که او را ابراهیم می گویند. (جمعیت) گفتند: او را در برابر دیدگان مردم بیاورید، تا گواهی دهند! (هنگامی که ابراهیم را حاضر کردند،) گفتند: تو این کار را با خدایان ما کرده ای، ای ابراهیم؟ گفت: بلکه این کار را بزرگشان کرده است! از آنها پرسید اگر سخن می گویند!

حضرت ابراهیم علیه السلام با این که بت ها را شکسته بود اما این عمل را به بت بزرگ نسبت داد، و این چاره و نقشه ای بود که طرح کرده بود تا عقائد خرافی و بی اساس بت پرستان را به رخ آنان بکشد و به آنان بفهماند که این سنگ و چوب های بی جان آن قدر بی عرضه اند که حتی نمی توانند یک جمله سخن بگویند و از عبادت کنندگان خود یاری بطلبند؛ چه رسد که بخواهند به حل مشکلات آنان پردازند.(۲)

۳. نقشه حضرت یوسف علیه السلام برای موجه جلوه دادن نگه داشتن برادرش بنیامین نزد خود: قرآن در این زمینه می فرماید:

(.. فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ * قَالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقِدُونَ * قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ * قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا

ص: ۳۱

۱- (۱) سورة انبياء، آیه ۵۸-۶۳.

۲- (۲) تفسیر نمونه، ج ۱۳، ص ۴۳۹.

لِنَفْسٍ دَا فِي الْأَرْضِ وَ مَا كُنَّا سَارِقِينَ * قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ * قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ * فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَزِيعَ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (۱)

و هنگامی که (مأمور یوسف) بارهای آنان را بست، ظرف آبخوری پادشاه را در بارِ برادرش گذاشت. سپس کسی صدا زد: ای اهل قافله، شما دزد هستید! آنان رو به سوی او کردند و گفتند: چه چیز گم کرده اید؟ گفتند: پیمانه پادشاه را! و هر کس آن را بیاورد، یک بار شتر (غله) به او داده می شود و من ضامن این (پاداش) هستم! گفتند: به خدا سوگند، شما می دانید ما نیامده ایم که در این سرزمین فساد کنیم و ما (هرگز) دزد نبوده ایم! آنان گفتند: اگر دروغگو باشید، کیفرش چیست؟ گفتند: هر کس (آن پیمانه) در بارِ او پیدا شود، خودش کیفر آن خواهد بود (و به خاطر این کار، برده شما خواهد شد) ما این گونه ستمگران را کیفر می دهیم! در این هنگام، (یوسف) قبل از بار برادرش، به کاوش بارهای آنان پرداخت. سپس آن را از بارِ برادرش بیرون آورد. این گونه راه چاره را به یوسف یاد دادیم! او هرگز نمی توانست برادرش را مطابق آیین پادشاه (مصر) بگیرد، مگر آن که خدا بخواهد! درجات هر کس را بخواهیم بالا می بریم و برتر از هر صاحب علمی، عالمی است.

حضرت یوسف علیه السلام می خواست برادرش بنیامین را پیش خود نگه دارد اما طبق قوانین مصر به این مقصود نمی رسید. به همین دلیل، نقشه گم شدن پیمانه را طرح کرد و از برادران اعتراف گرفت که اگر شما دست به سرقت زده باشید، کیفرش نزد

ص: ۳۲

شما چیست؟ آنان هم طبق سنتی که داشتند پاسخ دادند که در محیط ما رسم این است که سارق را به بردگی می گیرند و از او کار می کشند. یوسف طبق همین برنامه با آنها رفتار کرد.

کاری که حضرت یوسف علیه السلام انجام داد نقشه ای برای حفظ برادر، تکمیل آزمایش پدرش یعقوب و آزمایش برادران دیگر بود. (۱)

۴. رفتار حضرت عبدالمطلب علیه السلام به پیشنهاد بزرگان قریش، برای نجات فرزندش حضرت عبدالله علیه السلام از قربانی شدن: امام محمدباقر علیه السلام فرمود:

ثم كان عند عبدالمطلب تسعة بنين، فنذر في العاشر ان رزقه الله غلاما ان يذبحه، فلما ولد عبدالله لم يكن يقدر ان يذبحه و رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في صلبه، فجاء بعشر من الابل، فساهم عليها و على عبدالله فخرجت سهام على عبدالله، فزاد عشرا، فلم تزل السهام تخرج على عبدالله و يزيد عشرا، فلما أن خرجت مائة خرجت السهام على الابل فقال عبدالمطلب ما انصفت ربّي، فأعاد السهام ثلاثا، فخرجت على الابل، فقال: الآن علمت ان ربّي قد رضی، فنحراها. (۲)

حضرت عبدالمطلب نه پسر داشت. او نذر کرد اگر خداوند پسر دیگری به او بدهد او را در راه خدا ذبح کند. وقتی عبدالله متولد شد، عبدالمطلب قادر نبود او را قربانی کند، زیرا رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در صلب او قرار داشت. پس ده شتر آورد و بین آنها و عبدالله قرعه انداخت و قرعه به نام عبدالله درآمد. پس ده شتر اضافه کرد و قرعه را ادامه داد. هر بار قرعه به نام عبدالله خارج می شد و عبدالمطلب ده شتر دیگر اضافه می کرد تا به صد شتر رسید، این

ص: ۳۳

۱- (۱) تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۳۸.

۲- (۲) من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۸۹-۹۱، حدیث ۳۳۸۸؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۳۹؛ تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۵۰؛ شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه، ج ۱۵، ص ۲۱۷؛ الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۴، ص ۱۳۷.

بار قرعه به صد شتر افتاد. عبدالمطلب گفت: من با خداوند به انصاف عمل نکردم، پس سه بار دیگر قرعه را تکرار کرد که هر سه بار، قرعه بر شتران افتاد. عبدالمطلب گفت: الان فهمیدم خداوند راضی شده است که من به جای عبدالله، صد شتر را نحر کنم. سپس شتران را نحر کردند.

در این قضیه از قرعه به عنوان راه چاره ای برای فرار از قربانی کردن عبدالله استفاده شده است. ائمه علیهم السلام این راه حل را مشروع دانسته اند. از این قضیه که پیش از اسلام اتفاق افتاده است، معلوم می شود که در ادیان پیشین نیز عمل به نذر، واجب بوده است و شکستن آن، حرام. قرعه نیز در آن زمان، راه مشروعی برای شکستن نذر شمرده می شد.

شماری از حیل‌های نامشروع بین پیروان ادیان آسمانی پیشین عبارتند از:

۱. داستان اصحاب سبت که در قرآن (سوره بقره، آیه ۶۵-۶۶؛ سوره نساء، آیه ۱۵۴؛ سوره اعراف، آیه ۱۶۳-۱۶۴) آمده است: از روایات اسلامی برمی آید که این سرگذشت مربوط به گروهی از بنی اسرائیل است که در بندر «ایله» در نزدیکی دریا زندگی می کردند و کارشان صید ماهی بود. آنان از سوی خداوند متعال فرمان یافتند که در روزهای شنبه ماهی صید نکنند. قرآن می فرماید:

(وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا) (۱)

و به آنان گفتیم که در روز شنبه نافرمانی نکنند (از فرمان ممنوعیت صید ماهی) و از آنان پیمان محکمی گرفتیم.

آنان، در مقابل این فرمان الهی، دست به حیل‌های زدند و حوضچه‌هایی درست کردند و آبراه‌هایی برای آنها قرار دادند که روزهای شنبه، وقتی ماهی‌ها از این آبراه‌ها وارد حوضچه‌ها می شدند، در آنها حبس می شدند و نمی توانستند از آنها خارج شوند و روز یکشنبه صیادان با خیال آسوده، تمامی ماهیان به دام افتاده را صید می کردند.

ص: ۳۴

قرآن مجید می فرماید:

(وَسَيَلْمُهُمَ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ) (۱)

و از آنان درباره (سرگذشت) شهری که در ساحل دریا بود پرس، زمانی که آنان در روزهای شنبه، تجاوز (و نافرمانی خدا) می کردند؛ همان هنگام که ماهیانشان، روز شنبه (که روز تعطیل و استراحت و عبادت بود بر سطح آب) ظاهر می شدند، اما در غیر روز شنبه، به سراغ آنها نمی آمدند. این چنین آنان را به چیزی آزمایش کردیم که نافرمانی می کردند.

خداوند، آنان را برای عمل به این حيله نامشروع عذاب کرد:

(فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) (۲)

هنگامی که در برابر آنچه از آن نهی شده بودند، سرکشی کردند، به آنان گفتیم: به شکل میمون هایی طرد شده در آید.

این گروه از بنی اسرائیل، در ظاهر، دستور خداوند را اطاعت کردند و در روز شنبه عملاً صید نکردند، اما چون حيله ای به کار بردند که نتیجه اش مساوی با صید در روز شنبه بود، خداوند متعال آنها را در همین دنیا، به سزای اعمال خود رسانید و آنان را از صورت انسانی مسخ کرد.

از این آیات استفاده می شود که تغییر دادن ظاهر و اسم گناه، آن را عوض نمی کند؛ بلکه بر عقوبت آن می افزاید؛ زیرا با تغییر ظاهر و اسم گناه، آن را در نظرها کوچک جلوه می دهد و افراد را در برابر گناهان چنان جسور می سازند که کم کم، برای ارتکاب گناهان به صورت صریح و آشکار، آماده می شوند.

ص: ۳۵

۱- (۱) سورة اعراف، آیه ۱۶۳.

۲- (۲) همان، آیه ۱۶۶.

۲. حيلة يهوديان برای استفاده از پيه و چربي هايی که بر آنها حرام شده بود: پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها و اكلوا ثمنها، و انّ الله تعالى اذا حرّم على قوم اكل شي حرّم عليهم ثمنه. (۱)

خدا لعنت کند يهوديان را، زیرا خداوند پيه و چربي را بر آنان حرام کرد، ولی آنان پيه و چربي را می فروختند و از پول آن استفاده می کردند. خداوند وقتی خوردن چیزی را حرام کند، ثمن (پول) آن را نیز حرام می کند.

در حدیث دیگری آمده است: پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

خدا لعنت کند يهود را که مرتکب حرام شدند و پيه های گاو و گوسفند را که خدا بر آنان حرام کرده بود، آب کردند و فروختند و با پول آن خوراکی خریدند. (۲)

بنا بر این روایات، يهوديان در ظاهر، حکم خداوند را رعایت کردند و پيه و دنبه را نخوردند، اما حيله ای به کار بردند و آن را آب کردند و فروختند و با پول آن، غذا خریدند و خوردند. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم این حيله ها را نامشروع دانست و آنان را لعن کرد.

موضوع حيله به صورت صریح در روایات اسلامی نیامده است؛ اما با توجه به روایاتی که در آنها از صحت «شرط باز خرید» (۳) سؤال شده و امام علیه السلام آن را باطل دانسته است و با توجه به روایاتی مانند «نعم الشيء الفرار من الحرام الى الحلال»، (۴)

ص: ۳۶

۱- (۱) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۳، ص ۷۳، باب ۶، حدیث ۸.

۲- (۲) همان، ص ۱۸۲، باب ۴۷، حدیث ۳.

۳- (۳) همان، ص ۳۰۱، باب ۶، حدیث ۱؛ دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام والقضايا و الاحکام، ج ۲، ص ۴۴، حدیث ۱۰۷.

۴- (۴) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۷۸، ابواب الصرف، باب ۶، روایت ۱.

در می یابیم که حقیقت و واقعیت حيله مورد توجه ائمه عليهم السلام بوده است و از نظر آنان، همه حيله ها پذيرفته نبوده است، بلکه حيله هايي جايز بوده که مستلزم ارتکاب عمل حرامي نباشد.

مبحث دوم: پيشينه حيله شرعي در فقه اسلامي

از نخستين دوره هاي تدوين فقه اسلامي، موضوع حيله در کتاب هاي فقهی مطرح شده است.

شيخ طوسي معتقد است که استفاده از حيله هاي نامشروع در زمان تابعين رواج داشته است و گروهی از فقيهان آن را به کار می بردند و کتاب «الحيل» در اين زمان تدوين شد، کتابی که در آن ۳۲۰ يا ۳۳۰ مسئله وجود داشت و همه آنها از حيله هاي نامشروع بود. نصر بن شمیل می گوید: اگر کسی آنها را مباح بداند کافر شده است.^(۱)

شيخ طوسي می فرماید:

الحيل في الاحكام جائزه و به قال جميع اهل العلم ابوحنيفه و الشافعي و مالک و غيرهم و في التابعين من منع الحيل لكل حال، دليلنا على جوازها قوله تعالى في قصة ابراهيم عليه السلام: (قَالُوا اَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِ يَا اِبْرَاهِيمَ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْأَلُوهُمْ اِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ) (۲) فاضاف كسر الاصنام الى الصنم الاكبر... و قال في قصة ايوب عليه السلام: (وَ خُذْ يَدَكَ ضِعْثًا فَاصْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ)، (۳) فجعل الله لايوب مخرجا مما كان حلف عليه. (۴)

حيله هاي شرعي در احكام جايز است و همه اهل علم (عامه): ابوحنيفه و شافعي و مالک و غير آنها به اين مسئله اعتراف کرده اند و بين تابعين كسانی

ص: ۳۷

۱- (۱) المبسوط في فقه الإماميه، ج ۵، ص ۹۵.

۲- (۲) سورة انبياء، آية ۶۲-۶۳.

۳- (۳) سورة ص، آية ۴۴.

۴- (۴) الخلاف، ج ۴، ص ۴۹۰، مسئله ۶۰.

وجود دارند که حيله را در تمام حالات منع کرده اند. دليل ما بر جواز حيله، آيه ای در قصه حضرت ابراهيم عليه السلام است که می فرماید: «کافران گفتند ای ابراهيم، آیا تو این کار را بر سر خدایان ما آوردی؟ حضرت ابراهيم عليه السلام فرمود: بلکه آن بت بزرگ این کار را انجام داده است. پس از آنها پرسید، اگر آنها حرف می زنند.» آن حضرت شکستن بت ها را به بت بزرگ نسبت داد... و در قضیه حضرت ایوب عليه السلام فرمود: «یک دسته چوب بگیر و به همسرت بزن تا سوگندت را نقض نکرده باشی.» خداوند برای حضرت ایوب راه خروجی قرار داد تا سوگندش را نقض نکرده باشد.

گفتار اول: فقه شيعه

اولین فقيه شيعه که صراحتاً موضوع حيله را ذکر کرده، «ابومحمد حسين بن علی» متوفای ۳۰۲ ق معروف به ناصر، جدّ مادری سيد مرتضی علم الهدی است که در کتاب فقهی خود به نام الفقه الناصريه در بحث شفعه، متعرض بحث حيله شده و صراحتاً فتوا داده هر نوع حيله حرام است:

کل حيله في الشفعه و غيرها من المعاملات بين الناس فانی ابطالها و لاجيزها. (۱)

من هر حيله ای در شفعه و غیر شفعه از دیگر معاملات بین مردم را باطل می کنم و مجاز نمی دانم.

پس از او، شيخ صدوق در کتاب المقنع به موضوع حيله پرداخته است:

اعلم أنه ليس على السبائك زكاه إلا ان تفرّ به من الزكاه، فان فررت فعليك الزكاه. (۲)

زکات به دستبند طلا تعلق نمی گیرد؛ مگر کسی بخواهد به این وسیله از زکات فرار کند، که در این صورت زکات دارد.

ص: ۳۸

۱- (۱) مسائل الناصريات، ص ۳۷۷.

۲- (۲) المقنع، ص ۱۶۳.

وی نخستین بار در فقه شیعه، در کتاب من لا یحضره الفقیه باب مستقلی درباره حيله با عنوان «الحیل فی الاحکام» اختصاص داده و احادیثی را در آن گرد آورده است که هر کدام از آنها دلالت بر راه فرار شرعی از مخمصه دارد. (۱)

سید مرتضی علم الهدی در المسائل الناصریات، بعد از نقل نظر «ناصر» درباره حيله های شرعی، سخن او را به نحو مطلق پذیرفته و معتقد است در صورتی که توسل به حيله موجب ابطال حق و اثبات باطل نباشد، اشکالی ندارد. (۲)

شیخ طوسی در الجمل و العقود، (۳) در بحث زکات و در مبسوط، در بحث مستقلی در باب «حیل»، به حيله های شرعی پرداخته و استفاده از حيله های حلال را جایز شمرده است. (۴)

ابن ادریس حلی در سرائر، کتاب متاجر، در موضوع مکاسب محرمه، به حيله های حرام پرداخته و آنها را از قبیل شغل های حرام دانسته است. (۵)

علامه حلی در تذکره به حيله های شرعی پرداخته و فتوا داده است: عمل به حيله در صورتی جایز است که ضرورت در کار باشد. وی می نویسد:

اگر ضرورت ایجاب کند که اجناس ربوی متحدالجنس را با زیاده بفروشند، باید در وسط این خرید و فروش، عقد دیگری را قرار دهند تا شائبه ربا از بین برود؛ به این صورت که ابتدا باید جنس کمتر را به جنس دیگری بفروشند و پس از آن، جنس زیادتر را با جنس دوم بخرند. (۶)

ص: ۳۹

۱- (۱) من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۷-۲۷.

۲- (۲) مسائل الناصریات، ص ۳۷۷.

۳- (۳) همان.

۴- (۴) المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۵، ص ۹۵.

۵- (۵) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۲۱۸.

۶- (۶) تذکره الفقهاء، ج ۱، طبع قدیم، باب ربا، ص ۴۸۴، و طبع جدید، ج ۱۰، ص ۲۰۱.

محقق اردبیلی در زبده البیان (۱) و مجمع الفائده و البرهان (۲) به موضوع حيله های شرعی پرداخته و آن را شدیداً رد کرده است. وی در زبده البیان نوشته است:

أنها تنعدم بفتح باب الحيله كما هو المتعارف فانهم يأخذون بها ما يؤخذ بالزبا. (۳)

اگر باب حيله را باز کنیم، حکمت تحریم ربا از بین خواهد رفت؛ زیرا مردم به وسیله این حيله ها همان مقداری را می گیرند که به وسیله ربا گرفته می شد.

وی در مجمع الفائده و البرهان نوشته است:

وينبغي الاجتناب عن الحيل مهما امكن اذا اضطر يستعمل ما ينجيه عندالله و لا ينظر الى الحيل و صوره جوازها ظاهراً، لما عرف من علّه تحريم الزبا. (۴)

باید تا آن جا که ممکن است از حيله های دوری شود و در صورتی که مضطر باشد فقط به مقداری که در پیشگاه خداوند نجات دهنده باشد، آنها را به کار گیرد و به حيله ها و صورت جواز استعمال آنها نگاه نکند....

علامه مجلسی در روضه المتقین - که شرح من لا يحضره الفقيه است - در باب «حیل» نوشته است:

والاولى الاقتصار عليها بل تركها مطلقاً تحرزاً من الزلل. (۵)

بهتر این است که به همین حيله های منصوص اکتفا شود، بلکه برای در امان ماندن از لغزش ها، به طور کلی حيله ترك شود.

ص: ۴۰

۱- (۱) زبده البیان فی أحكام القرآن، ج ۲، ص ۵۵۴.

۲- (۲) مجمع الفائده و البرهان، ج ۸، ص ۴۸۸.

۳- (۳) زبده البیان فی أحكام القرآن، ج ۲، ص ۵۵۴.

۴- (۴) مجمع الفائده و البرهان، ج ۸، ص ۴۸۸.

۵- (۵) روضه المتقین فی شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۶، ص ۵۹ و ۸۳.

محدث بحرانی حيله را به منصوص و غير منصوص تقسيم کرده و معتقد شده است که اگر نصّ خاصی بر جواز حيله موجود نباشد، ترتب اثر بر آن، خالی از اشکال نیست. (۱)

و حید بهبهانی در فی القرض بشرط العامله المحاباته، حيله های ربا را مردود شمرده است. (۲)

صاحب جواهر در جواهر الکلام، در کتاب های، تجارت (۳)، سبق و رمایه (۴)، طلاق (۵)، شفعه (۶) و... به حيله های شرعی پرداخته است. وی حيله های مشروع را پذیرفته و حيله های نامشروع را باطل دانسته است.

محقق قمی در جامع الشتات، به حيله ها پرداخته و حکم به صحت کلی حيله کرده است:

و آن چه به فکر فاتر این قاصر می رسد، آن است که مسئله ضمیمه در این جا مبتنی است بر جواز حيله شرعی، و تصحیح حيله شرعی، بآبی است معهود و طریقه ای است ثابت الاصل، که انکار آن نمی توان کرد؛ بلکه از تتبع اخبار و طریقه علماء اخبار، قطع حاصل می شود به صحت آن و از جمله امثله آن، گریز از ربا است به ضم ضمیمه. (۷)

شیخ اعظم انصاری در المکاسب به حيله های ربا پرداخته و نوشته است: دلیلی بر جواز حيله های ربا نداریم. (۸)

ص: ۴۱

-
- ۱- (۱) الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، ج ۲۵، ص ۳۷۶.
 - ۲- (۲) الرسائل الفقهیه، ص ۲۴۱-۲۹۷. (رساله فی القرض بشرط المعامله المحاباته)
 - ۳- (۳) جواهر الکلام، ج ۲۳، ص ۱۲۲ و ۳۱۷.
 - ۴- (۴) همان، ج ۲۸، ص ۲۱۹.
 - ۵- (۵) همان، ج ۳، ص ۲۰۷.
 - ۶- (۶) همان، ج ۳۷، ص ۴۴۱.
 - ۷- (۷) جامع الشتات فی أجوبه السؤالات، ج ۱، ص ۱۱۸ و ص ۴۰ چاپ سنگی.
 - ۸- (۸) کتاب المکاسب، ج ۶، ص ۲۲۳.

سید محمد آل باقرالعلوم در بلغه الفقیه به حیلہ های شرعی پرداخته است. (۱)

آیه الله سید محمد کاظم طباطبایی یزدی در العروه الوثقی فیما تعم به البلوی در کتاب های الخمس، (۲) و الزکاه (۳)، آیه الله سید محسن حکیم در مستمسک العروه الوثقی، و آیه الله سید احمد خوانساری در جامع المدارک (۴) به حیلہ های ربای پرداخته اند.

امام خمینی در کتاب البیع به شدت با حیلہ های نامشروع مخالفت کرده است. از نظر وی، روایاتی که دلالت بر صحت توسل به حیلہ در باب ربا و قرض دارند، از نظر سند و دلالت قابل مناقشه اند. ایشان درباره علت بطلان تمامی حیلہ های معاملات ربوی می نویسد:

ضروره ان الحیل لا تخرج الموضوع عن الظلم والفساد. (۵)

زیرا ضروری است که حیلہ ها، موضوع را از ظلم و فساد خارج نمی کنند. (باوجود حیلہ ها، موضوع به حال خود باقی است و عوض نمی شود.)

مرحوم خوئی نیز در مواردی به موضوع حیلہ پرداخته است. وی در کتاب الصوم، در مورد جواز سفر در ماه مبارک رمضان برای فرار از روزه می نویسد:

وعليه فيجوز للحاضر السفر ولا يجب على المسافر الحضر، لعدم تحصيل شرط التكليف لا حدوثا ولا بقاء فلو كنا نحن والآية المباركة لقلنا بجواز السفر في شهر رمضان ولو لغير حاجه، لان الواجب مشروط ولا يجب تحصيل الشرط. (۶)

ص: ۴۲

۱- (۱) بلغه الفقیه، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵.

۲- (۲) العروه الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۴، ص ۲۹۳، مسئله ۷۲.

۳- (۳) همان، ج ۱، ص ۳۷۰، مسئله ۱۶.

۴- (۴) جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۳، ص ۲۵۹-۲۶۱.

۵- (۵) کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۰۹.

۶- (۶) موسوعه الامام الخویی، ج ۲۳، ص ۴۰۶، کتاب الصوم، ص ۴۰۶.

بنابراین، پس انسانی که در وطن است (مسافر نیست) جایز است که سفر کند و واجب نیست مسافر در وطن خود حضور داشته باشد؛ چون تحصیل شرط تکلیف، واجب نیست، نه در حدوث تکلیف و نه در بقای تکلیف. پس اگر ما باشیم و آیه (و دلیل دیگری نداشته باشیم) باید بگوییم: مسافرت کردن در ماه مبارک رمضان، جایز است، حتی اگر بدون ضرورت باشد، زیرا روزه واجب، مشروط است و تحصیل شرط، واجب نیست.

وی در کتاب الزکاه درباره حیلۀ فرار از زکات می نویسد:

أَمَّا الْكَلَامُ فِيمَا لَوْ أَخْرَجَهُ عَنِ الْمَلِكِ بَهَبَهُ أَوْ نَحْوَهَا بِقَصْدِ الْفِرَارِ مِنَ الزَّكَاةِ، فَإِنَّ الْمَشْهُورَ حِينَئِذٍ سَقُوطُ الزَّكَاةِ... فَلَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ قَصْدِ الْفِرَارِ وَ بَيْنَ غَيْرِهِ مِنْ سَائِرِ الدَّوَاعِي... (۱)

سخن در جایی است که مال متعلق زکات را با هبه یا مثل هبه، از ملک خود خارج می سازد و قصدش فرار از زکات باشد. در چنین مواردی، مشهور این است که زکات ساقط می شود... پس در این مسئله، فرقی بین قصد فرار و غیر فرار (از انگیزه ها) نیست.

گفتار دوم: فقه اهل سنت

حیله های شرعی از دیر باز در کتاب های فقهی مذاهب مختلف اهل سنت مطرح بوده است فتوای مذاهب چهارگانه اهل سنت درباره حیله های شرعی عبارت است از:

۱. حنفیه: فقهای حنفی عمل به حیله را در صورتی جایز می دانند که سبب ابطال حق یا اثبات باطلی نشود. ابوبکر محمد بن ابی سهل سرخسی - فقیه معروف حنفی - می گوید:

ص: ۴۳

هر حيله اى كه فرد بتواند به واسطه آن از حرام رهاى يابد يا به حلال برسد، نيكو است؛ ولى حيله اى كه موجب ابطال حق كسى شود يا باطلى را مشوه سازد يا شبهه اى در حقى وارد كند، مكروه است. (۱)

ابن حجر عسقلانى مى گويد:

مشهور است فقهاى حنفى عمل به حيله را جايز مى دانند؛ اما اگر در كلمات و كتاب هاى آنان خوب دقت شود معلوم مى شود كه اين چنين نيست؛ بلكه منظورشان حيله هاى است كه به قصد اثبات حق و ابطال باطل باشد. (۲)

۲. مالكيه: در فقه مالكي، استفاده از حيله در صورتى جايز است كه موجب ابطال حق و اثبات باطل نشود. (۳) ابواسحاق الشاطبي در الموافقات (۴) و شيخ طاهر ابن عاشور در مقاصد الشريعة (۵) و ديگر فقيهان مالكي حيله هاى جايز و غير جايز را در كتاب هاى خود ذكر کرده اند. (۶)

۳. شافعيه: محمد بن ادریس شافعی مخالف شديد حيله هاى نامشروع بود. (۷) برخى به وى نسبت داده اند كه بعضى حيله ها، مانند بيع عينه، را صحيح مى دانسته است. (۸)

ص: ۴۴

-
- ۱- (۱) كتاب المبسوط، ج ۳۰، ص ۲۲۸-۲۳۰
 - ۲- (۲) القاموس الفقهي، ص ۱۰۶.
 - ۳- (۳) قاضى ابى الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي، بدايه المجتهد و نهايه المقصد، ج ۲، ص ۱۳۹.
 - ۴- (۴) ابواسحاق الشاطبي، الموافقات، دارالكتب العلميه، بيروت، بى تا، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۹۶.
 - ۵- (۵) طاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، دارالسلام، دارسحنون، ص ۱۱۲-۱۱۶؛ للقاضى ابى الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي، بدايه المجتهد و نهايه المقصد.
 - ۶- (۶) الحيل الفقهيه فى المعاملات الماليه، ص ۳۰.
 - ۷- (۷) الفتاوى الكبرى، ج ۶، ص ۹۸.
 - ۸- (۸) اعلام الموقعين، ج ۳، ص ۲۴۱-۳۱۵.

علمای دیگر شافعی، مانند ابوبکر الصیرفی الشافعی (متوفای ۳۳۰ ق) و ابوالحسن بن سراقه العامری (متوفای ۴۱۰) کتاب هایی در این زمینه نوشتند. همچنین ابو حاتم قزوینی شافعی (متوفای ۴۴۰ ق) کتاب الحیل فی الفقه فی المذهب الشافعی را در این باره نوشت. (۱)

۴. حنبلیه: فقه حنبلی مخالف حيله است. احمد بن حنبل به صراحت در مورد حيله ها می گوید: «هیچ کدام از حيله ها جایز نیست». (۲) ابن قیم حنبلی در اعلام الموقعین حيله هایی را ذکر کرده است. (۳) ابن تیمیه درباره تمایل بعضی از حنابله به حيله می نویسد:

حتی بعضی از پیروان امام احمد حنبل استفاده از حيله را جایز دانسته اند، باین که هیچ کس از مردم، مانند امام احمد بن حنبل از حيله ها دوری نمی کرد. (۴)

ص: ۴۵

۱- (۱) الحیل الفقہیہ فی المعاملات المالیه، ص ۲۹-۳۰.

۲- (۲) الفتاوی الکبری، ج ۶، ص ۱۸.

۳- (۳) الحیل الفقہیہ فی المعاملات المالیه، ص ۲۹-۳۰.

۴- (۴) الفتاوی الکبری، ج ۳، ص ۱۷۳-۱۷۴.

مبحث اول: معنای لغوی حيله

واژه «حيله» از ماده «حول» گرفته شده و «واو» آن قلب به «ياء» شده است.

راغب می گوید:

الْحَيْلَةُ وَالْحَوِيلَةُ: مَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى حَالِهِ مَا فِي خَفِيهِ، وَ أَكْثَرُ اسْتِعْمَالِهَا فِيمَا فِي تَعَاطِيهِ خَبْثٌ، وَقَدْ تَسْتَعْمَلُ فِيمَا فِيهِ حَكْمَةٌ، وَ لِهَذَا قِيلَ فِي وَصْفِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: (وَ هُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ) (١). (٢)

حيله عبارت است از مهارتی که به وسیله آن، انسان به حالتی که پنهان است می رسد و اکثراً در مواردی که آمیخته با پستی و خباثت است استعمال می شود و گاهی هم در مواردی که آمیخته با حکمت است استفاده می شود، مثل این که در مورد خداوند گفته می شود: و هو شديد المحال.

ص: ٤٧

١- (١) سورة رعد، آية ١٣.

٢- (٢) مفردات الفاظ القرآن، ص ٢٦٧.

فیروزآبادی می گوید:

الحیله الحدق و جوده النظر و القدره علی التصرف. (۱)

حیله نوعی مهارت داشتن، دقت نظر و قدرت در تصرف است.

طریحی می گوید:

هی ما یتوصل به إلی حاله بما فیہ خفیة. (۲)

حیله عبارت است از مهارتی که به وسیله آن انسان به حالتی که پنهان و مخفی است می رسد.

فیومی می گوید:

(الحیلة) الحدق فی تدبیر الأمور و هو تقلیب الفکر حتی یهتدی إلی المقصود. (۳)

حیله، مهارت در اداره کارهاست. اداره کردن کارها عبارت است از زیاد فکر کردن برای رسیدن به مقصود.

بنابراین، حیله از نظر لغوی به معنای کشف بهترین راه رسیدن به مقصد است. در معنای لغوی «حیله»، هیچ گونه زشتی و پلیدی وجود ندارد.

مبحث دوم: معنای اصطلاحی حیله

تعریف های متعددی از معنای اصطلاحی «حیله» ارائه شده است. آیه الله شیخ جواد تبریزی در تعریف حیله شرعی می نویسد:

المراد من الحیل الشرعیة تبدیل الموضوع المحرم إلی موضوع آخر محلل، مع حصول الغرض المطلوب فی الجملة، مثلاً: إذا أراد شخص أن یبدل مائه کیلو من الحنطة الجیده بمائتی کیلو من الحنطة غیر الجیده، فهذه المعاملة

ص: ۴۸

۱- (۱) فیروزآبادی، قاموس اللغه، دارالجمیل، بیروت، بیتا، ج ۳، ص ۲۷۴.

۲- (۲) مجمع البحرین، ج ۵، ص ۳۵۹.

۳- (۳) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۱۵.

بشکلها المذكور ربویه محرمه. و لکن إذا ضم صاحب المائه كيلو إلى مقداره مقداراً من السكر - مثلاً - فصار التبدیل هكذا: مائه كيلو من الحنطة الجيده + / مقداراً من السكر مقابل المائتي كيلو من الحنطة غير الجيده، فهذه المعامله صحيحه جائزه. فیصیر المائه كيلو مقابل المائه كيلو و السكر مقابل المائه كيلو الثانيه؛ و هذه المعامله تسمى بالحيله الشرعيه. (۱)

مراد از حيله های شرعی آن است که برای رسیدن به هدفی، موضوع حرامی را به موضوع دیگری که حلال است تبدیل کنند. مثلاً وقتی شخصی قصد دارد ۱۰۰ كيلو گندم مرغوب را با ۲۰۰ كيلو گندم غير مرغوب مبادله کند، چنین مبادله ای با این شکل ربوی و حرام خواهد بود؛ اما اگر صاحب ۱۰۰ كيلو گندم مرغوب مقداری شکر ضمیمه کند معامله به این صورت می شود که ۱۰۰ كيلو گندم مرغوب به ضمیمه مقداری شکر در مقابل ۲۰۰ كيلو گندم غير مرغوب، که در این صورت چنین معامله ای حلال و جایز خواهد بود؛ زیرا ۱۰۰ كيلو گندم در مقابل ۱۰۰ كيلو قرار می گیرد و ۱۰۰ كيلو گندم دیگر در مقابل آن مقدار شکر قرار می گیرد. چنین معامله ای را حيله شرعی می گویند.

آیه الله شیخ علی کاشف الغطاء، از فقیهان معاصر، در تعریف حيله شرعی می نویسد:

والحيله الشرعيه عباره عن المخرج الذي يصحح شرعاً ارتكاب الواقعة على خلاف ما يطلبه الشرع فيها بوضعها الطبيعي. (۲)

حيله شرعی عبارت است از راه چاره ای که صورت شرعی واقعه ای را که برخلاف خواسته شرع است، درست می کند.

آیه الله سید محمد صدر نیز می نویسد:

ص: ۴۹

۱- (۱) صراط النجاه، ج ۸، ص ۱۲.

۲- (۲) باب مدینه العلم، ص ۱۴۶.

الحيله: هي الخدعه و المكر. و منه الحيل الشرعيه و هي اتخاذ طرق معينه يتغير فيها الحرام إلى الحلال. كالتخلص من الربا و غيره. (١)

حيله به معنای خدعه و مکر است و یکی از حيله ها، حيله های شرعی است که عبارت است از به کار گرفتن راه های معینی که در آنها حرام به حلال تغییر پیدا می کند، مانند راه های رها شدن از ربا.

آیه الله مکارم شیرازی نیز می نویسد:

الحيله هي حفظ ظواهر قوانين الشرع و إن كانت روحها غير موجوده. (٢)

حيله عبارت است از حفظ ظاهر قوانین شرع، اگر چه روح قانون موجود نباشد.

بنابراین، حيله شرعی عبارت است از: پیدا کردن راه چاره شرعی برای فرار از مخالفت با تکالیف مطلوب شارع با استفاده از تغییر و تبدیل موضوع.

مبحث سوم: محدوده جریان حيله های شرعی

آیه الله وحید بهبهانی درباره محدوده جریان حيله های شرعی می نویسد:

فاعلم ان الحيله الشرعيه انما متحقق بالنسبه الى موضوعات الاحكام لا نفس الاحكام، لانها على حسب ما حکم به الشارع فای حيله لنا فيها. (٣)

حيله شرعی نسبت به موضوعات احکام جریان دارد و در خود احکام جریان ندارد؛ زیرا احکام همان است که شارع جعل کرده است و ما هیچ راهی برای تغییر و تصرف در آنها نداریم.

بنابراین، محدوده نفوذ و قدرت تغییر حيله های شرعی، موضوعات است و با تغییر و تبدیل موضوع، موضوع جدید پدید می آید و حکم دیگری بر آن بار می شود.

ص: ٥٠

١- (١) ماوراء الفقه، ج ٩، ص ٢٤٥.

٢- (٢) بررسی طرق فرار از ربا، ص ١٤.

٣- (٣) الرسائل الفقيهيه، رساله في القرض بشرط المعامله المحاباتييه، ص ٢٤١-٢٩٧.

اشاره

حيله های شرعی از سه منظر قابل تقسیم است:

۱. مباح و مورد اختلاف بودن؛

۲. قولی و فعلی؛

۳. وسیله و هدف.

مبحث اول: حيله های مباح و مورد اختلاف

دکتر صبیحی محمصانی، پژوهشگر و حقوق دان لبنانی، حيله های شرعی را به مباح و مورد اختلاف تقسیم کرده است. حيله شرعی مباح را این گونه تعریف کرده است:

حيله شرعی مباح عبارت است از زیر و رو کردن قانونی که برای امر معینی وضع شده است و به کار بردن آن در حالتی دیگر برای اثبات حق یا رفع ستم یا رفع نیازمندی های قانونی و اجتماعی، به طوری که در مصالح شرعی اخلالی به وجود نیاید.

ص: ۵۱

وی در تعریف حیلۀ شرعی مورد اختلاف نوشته است:

تصرف در قانون ثابت شرعی به منظور برگرداندن آن به قانونی دیگر با عملی ظاهراً درست و باطناً نادرست. (۱)

بنابراین تقسیم بندی، حيله به معنای پیدا کردن راه چاره قانونی برای رهایی از گرفتاری های قانونی و اجتماعی است.

مبحث دوم: حيله های قولی و فعلی

از نگاه دیگر، حيله دو نوع است:

۱. حيله قولی: عقدهایی مثل بیع، نکاح، طلاق و عتق در صورتی دارای اثرند که همراه عقل و قصد باشند.

۲. حيله فعلی: مثل سفر برای فرار از روزه یا هبه مال برای فرار از خمس.

مبحث سوم: اقسام حيله از نظر وسیله و هدف

از نگاه دیگر، حيله پنج نوع است:

۱. راه حرام برای رسیدن به حرام؛ مانند قتل کسی برای تصاحب مال او. حرمت این قسم از حيله، مورد اتفاق همه فقیهان است.

۲. راه حلال برای رسیدن به حرام است؛ مثل مسافرت برای دزدی.

۳. راه حرام برای رسیدن به حلال است؛ مثل شهادت دروغ برای رسیدن به حق خود.

۴. راه حلال کردن حرام در موارد خاص.

۵. راه هایی برای رسیدن به حق خود به واسطه خیانت کردن مثل این که مالی را که به او به امانت سپرده اند بدل از حق خود بر می دارد.

ص: ۵۲

مبحث اول: واژه «حيله» در قرآن

واژه «حيله» تنها يك بار در قرآن آمده است:

(لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا) (۱)

نه چاره ای دارند، و نه راهی (برای نجات از آن محیط آلوده) می یابند.

در این آیه، واژه «حيله» به معنای راه چاره است، نه به معنای اصطلاحی حيله شرعی. واژه حيله با واژه های «مکر»، «خدعه»، و «کيد» مترادف است. این سه واژه در آیاتی از قرآن در موارد پسندیده و ناپسند به کار برده شده اند. از کاربرد این واژه ها در موارد متعدد استفاده می شود مکر و خديعه و کيد، بر دو گونه پسندیده و ناپسند است؛ زیرا قرآن این واژه ها را گاهی به کافران و منافقان و گاهی به خداوند نسبت داده است.

ص: ۵۳

واژه «مکر» و مشتقات آن در قرآن مجید در موارد متعددی استعمال شده است؛ از جمله:

۱. انتساب مکر به خداوند

(أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يُأْمِنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ) (۱)

آیا آنان خود را از مکر الهی در امان می دانند؟! در حالی که جز زیانکاران، خود را از مکر (و مجازات) خدا ایمن نمی دانند.

۲. انتساب مکر به خداوند و مردم

(وَ إِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ) (۲)

هنگامی که به مردم، پس از ناراحتی که به آنان رسیده است، رحمتی بپشانیم، در آیات ما مکر می کنند (، و برای آن نعمت و رحمت توجیهاات ناروا می کنند) بگو: خداوند سریع تر از شما مکر [چاره جویی] می کند و رسولان [فرشتگان] ما، آن چه مکر می کنید (و نقشه می کشید)، می نویسند!

۳. انتساب مکر به خداوند و کافران

(وَ قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَ سَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُقِبِيَ الدَّارِ) (۳)

پیش از آنان نیز مکر کردند ولی تمام مکرها از آن خداست! او از کار هر کس آگاه است و بزودی کفار می دانند سرانجام (نیک و بد) در سرای دیگر از آن کیست!

ص: ۵۴

۱- (۱) سوره اعراف، آیه ۹۹.

۲- (۲) سوره یونس، آیه ۲۱.

۳- (۳) سوره رعد، آیه ۴۲.

(وَمَكَرُوا مَكْرًا وَ مَكَرْنَا مَكْرًا وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ) (۱)

و آنان مکر مهمی کردند، و ما هم مکر مهمی؛ در حالی که آنان درک نمی کردند.

(وَمَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ) (۲)

آنان مکر کردند، خدا هم مکر کرد، و خدا بهترین مکرکنندگان است.

(وَ إِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَ يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ) (۳)

(به خاطر بیاور) هنگامی را که کافران مکر کردند که تو را به زندان بیفکنند یا به قتل برسانند یا (از مکه) خارج سازند! آنان مکر می کردند (و نقشه می کشیدند)، و خداوند هم مکر می کرد و خدا بهترین مکرکنندگان است!

۴. انتساب مکر به کافران

(قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ أَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ) (۴)

کسانی که قبل از ایشان بودند (نیز) مکر کردند ولی خداوند به سراغ شالوده (زندگی) آنان رفت و آن را از اساس ویران کرد و سقف از بالا بر سرشان فرو ریخت و عذاب (الهی) از آن جایی که نمی دانستند به سراغشان آمد!

(وَ قَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَ نَجْعَلَ لَهُ أَنْدَاداً وَ اسْرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ) (۵)

ص: ۵۵

۱- (۱) سورة نمل، آیه ۵۰.

۲- (۲) سورة آل عمران، آیه ۵۴.

۳- (۳) سورة انفال، آیه ۳۰.

۴- (۴) سورة نحل، آیه ۲۶.

۵- (۵) سورة سبأ، آیه ۳۳.

و مستضعفان به مستکبران می گویند: مگر شما در شب و روز (باعث گمراهی ما شد)، هنگامی که به ما دستور می دادید که به خداوند کافر شویم و همتیانی برای او قرار دهیم! و آنان هنگامی که عذاب (الهی) را می بینند پشیمانی خود را پنهان می کنند (تا بیشتر رسوا نشوند)! و ما غل و زنجیرها در گردن کافران می نهیم آیا جز آن چه عمل می کردند به آنها جزا داده می شود؟!»

مبحث سوم: واژه «خدعه» در قرآن

اشاره

واژه «خدعه» در قرآن در موارد متعددی استعمال شده است؛ از جمله:

۱. انتساب خدعه به خداوند و منافقان

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ (۱)

منافقین، خدا را فریب می دهند و حال آن که خدا، آنان را فریب می دهد.

۲. انتساب خدعه به منافقان

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (۲)

می خواهند خدا و مؤمنان را فریب دهند؛ در حالی که جز خودشان را فریب نمی دهند (اما) نمی فهمند.

وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يُخَادِعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ (۳)

و اگر بخواهند تو را فریب دهند، خدا برای تو کافی است. او همان کسی است که تو را، با یاری خود و مؤمنان، تقویت کرد.

ص: ۵۶

۱- (۱) سوره نساء، آیه ۱۴۲.

۲- (۲) سوره بقره، آیه ۹.

۳- (۳) سوره انفال، آیه ۶۲.

اشاره

واژه کید در قرآن در موارد متعددی استعمال شده است؛ از جمله:

۱. انتساب کید به خداوند

(سَسْتَنْدِرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ * وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ) (۱)

غافلگیرشان می کنیم از جایی که احتمال نمی دهند و به آنان مهلت می دهیم، به درستی که کید من محکم است.

۲. انتساب کید به خداوند و به منافقان

إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا * وَأَكِيدُ كَيْدًا (۲)

آنان پیوسته حيله می کنند، و من هم در برابر آنان چاره می کنم!

۳. انتساب کید به حضرت یوسف

(كَذَلِكَ كَدْنَا لْيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) (۳)

و این گونه کید به یوسف آموختیم و گرنه، این طور نبود که یوسف بتواند برادرش را طبق قانون پادشاه بگیرد، مگر این که خدا بخواهد.

۴. انتساب کید به شیطان

(فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا) (۴)

پس شما با یاران شیطان، پیکار کنید! (و از آنان نهراسید!) زیرا نقشه شیطان، (همانند قدرتش) ضعیف است.

ص: ۵۷

۱- (۱) سوره قلم، آیه ۴۴-۴۵.

۲- (۲) سوره طارق، آیه ۱۵-۱۶.

۳- (۳) سوره یوسف، آیه ۷۶.

۴- (۴) سوره نساء، آیه ۷۶.

در قرآن، واژه «حیله» نیامده است اما الفاظ مترادف با آن مانند کید و مکر و حیله هم در موارد مثبت استعمال شده و به خداوند و پیامبران الهی نسبت داده شده است و هم در موارد منفی استعمال شده و به شیطان و کافران و منافقان نسبت داده شده است. آیا از این موارد استفاده می شود که کید و مکر و حیله، دارای معنای وسیعی شامل هر دو قسم است یا این که استعمال آن در موارد مثبت و انتساب آن به خداوند از باب «مماثله» و «مشاکله» است؟

به نظر می رسد که در لغت عرب، این کلمات دارای معنای مطلق، یعنی به معنای «چاره جویی» هستند و این معنا فی نفسه قبحی ندارد، مگر این که چاره جویی شیطانی باشد که قبیح و ناپسند خواهد شد، ولی اگر چاره جویی الهی باشد نیکو خواهد بود.

مبحث اول: فرق حيله و تدليس

گفتار اول: معنای لغوی تدليس

واژه «تدليس» از ماده «دَلَس» و «دَلَس» به معنای ظلمت است. در کتاب العين آمده است:

وَدَلَسَ فِي الْبَيْعِ وَ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِذَا لَمْ يَبَيِّنْ لَهُ عَيْبَهُ. (۱)

تدليس در بيع و در هر چیزی به معنی عدم بیان عیب آن است.

در صحاح اللغه آمده است:

التدليس في البيع كتمان عيب السلعه عن المشتري. (۲)

تدليس در بيع، پوشانیدن عیب جنس از مشتری است که متوجه آن نشود.

واژه «تدليس» در مجمع البحرين نیز به همین معنا است. (۳)

ص: ۵۹

۱- (۱) کتاب العين، ج ۱، ص ۵۸۸.

۲- (۲) الصحاح، تاج اللغه و صحاح العربيه، ج ۱، ص ۷۳۸.

۳- (۳) مجمع البحرين، ج ۱، ص ۶۰۵.

محدث بحرانی در تعریف تدلیس می نویسد:

با توجه به معنای لغوی تدلیس، معلوم می شود تدلیس به معنای ظلمت و خدعه کردن است؛ زیرا وقتی شخص تدلیس کننده، جنس خرابی را به عنوان سالم می فروشد و عیب آن را کتمان می کند؛ در حقیقت او را در گمراهی انداخته است. (۱)

شهید ثانی درباره تدلیس می نویسد:

فمرجع التدلیس الی اظهار ما یوجب الکیمال او اخفاء ما یوجب النقص. (۲)

تدلیس برمی گردد به آشکار کردن چیزی که موجب کمال است یا پوشاندن و مخفی کردن چیزی که موجب نقص است.

علامه حلی درباره حکم تدلیس می نویسد:

والتدلیس ممنوع اذا لم یخبر الا بالواقع. (۳)

تدلیس جایز نیست در جایی که شخص از واقع خبر می دهد.

التدلیس و الغش محرمان. (۴)

تدلیس و غش حرامند.

صاحب جواهر می نویسد:

وحيث یحرم التدلیس یحرم العوض المترتب علیه. (۵)

چون تدلیس حرام است، عوضی که بر آن مترتب می شود نیز حرام است.

ص: ۶۰

۱- (۱) الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، ج ۲۴، ص ۳۹۳.

۲- (۲) مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۸، ص ۱۳۹-۱۴۰.

۳- (۳) تذکره الفقهاء، ج ۱۱، ص ۱۴۰.

۴- (۴) همان، ص ۱۴۲.

۵- (۵) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۲، ص ۱۱۵.

بنابراین، تدلیس - که نوعی مکر و حيله است - هیچ مشروعیتی ندارد و همه موارد آن حرام است؛ اما بسیاری از حيله ها مشروع است و حيله ای نامشروع است که متضمن نوعی از تدلیس باشد.

مبحث دوم: فرق حيله و توريه

گفتار اول: معنای لغوی توريه

واژه توريه در لغت به معنای پوشانیدن و پنهان کردن سخن است. فراهیدی درباره معنای توريه می نویسد:

التوريه اخفاء الخبر و عدم اظهار السر. (۱)

توريه به معنای پوشانیدن خبر و آشکار نکردن سر است.

فیومی نیز می نویسد:

فالتوريه ان تطلق لفظا ظاهرا في معنى و تريد به معنى اخر يتناول ذلك اللفظ و لكنه خلاف ظاهره. (۲)

توريه، آن است که لفظی را که ظهور در معنایی دارد، استعمال کنند و معنای دیگر آن را که خلاف ظاهر است، اراده کنند.

طریحی نیز می نویسد:

وريت الخبر توريه: اذا سترته و اظهرت غيره، حيث يكون للفظ معنيان، احدهما اشيع من الآخر فتنتطق به و تريد الخفي. (۳)

توريه خبر، پوشانیدن آن و ظاهر کردن غیر آن است؛ بدین صورت که لفظی را که دارای دو معنا است (که یکی شایع تر از دیگری است) به کار ببرند و از دو معنا، معنای مخفی را اراده کنند.

ص: ۶۱

۱- (۱) کتاب العین، ج ۳، ص ۱۹۴۱.

۲- (۲) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ص ۶۵۷، ماده وری.

۳- (۳) مجمع البحرین، ج ۳، ص ۱۹۲۹، ماده وری.

محدث بحرانی (صاحب حدائق) در تعریف توریه می نویسد:

مراد از توریه، آن است که متکلم از مدلول و معنای لفظ، چیزی را قصد کند که ظاهر لفظ نیست، مثلاً بگوید: «ما استدنت منک» (من از تو قرض نگرفته‌ام) و مرادش از نفی قرض گرفتن، نفی قرض در زمان یا مکان خاصی باشد که عمل قرض گرفتن، در آن واقع نشده است؛ یا این که مرادش نوعی از مالی است که آن را قرض نگرفته است. (۱)

شیخ طوسی می نویسد:

واما الحيله التي تمنع انعقاد اليمين، فكل من حلف يمينا كانت على ما نواه واعتقده ما نطق به، الا واحده، و هو اذا استخلفه الحاكم لخصمه فيما هو حق عنده، فان النيه نيه الحاكم دون الحالف، هذا فيما كان حقا عندهما. (۲)

و اما حيله ای که مانع تحقق قسم می شود، پس هر کس که قسمی بخورد، قسم او حمل می شود بر آن چه را که نیت کرده است و آن چه بدان اعتقاد دارد، همان است که بر زبان آورده است؛ مگر در صورتی که حاکم از او بخواهد تا به نفع طرف مقابلش، در چیزی که از نظر حاکم، حق است، قسم بخورد؛ که در این صورت، نیت، نیت حاکم است، نه نیت کسی که قسم خورده است. این در مواردی است که نزد هر دو حق باشد.

از کلام وی استفاده می شود که بعضی از موارد حیلۀ شرعی مجاز، موارد توریۀ مجاز است.

شیخ انصاری نیز درباره معنای توریه می نویسد:

ص: ۶۲

۱- (۱) الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۵، ص ۳۸۸.

۲- (۲) المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۵، ص ۹۷.

توریه عبارت است از این که کسی سخنی بگوید و از آن معنایی را که مطابق با واقع است اراده کند؛ ولی مقصودش این است که مخاطب، خلاف معنای مورد نظر را بفهمد. (۱)

گفتار سوم: حکم توریه

برخی فقیهان توریه را تنها در صورت ضرورتی، مانند رفع ظلم ظالم و استیفای حقوق، جایز دانسته اند. شیخ انصاری می نویسد:

واما التوریه، و هی ان یرید بلفظ معنی مطابقا للواقع و قصد من القائه ان یفهم المخاطب منه، خلاف ذلك، مما هو ظاهر فیه عند مطلق المخاطب او المخاطب الخاص،... فلا ینبغی الاشکال فی عدم کونها من الکذب. و لذا صرح اصحابنا فیما سیأتی من وجوب التوریه عند الضروره، بأنه یورّی بما یخرجه من الکذب. (۲)

توریه، آن است که از لفظی، معنایی را اراده کند که مطابق با واقع است ولی مرادش از استعمال این لفظ، آن است که مخاطب، خلاف آن را بفهمد (آن خلافی) که آن هم معنای ظاهر است نزد همه مخاطبان یا مخاطب مخصوص.... پس بدون اشکال، توریه از قبیل دروغ نیست و به همین جهت فقیهان شیعه تصریح کرده اند که هنگام ضرورت، توریه واجب می شود، به این نحو که توریه کند به کلامی که او را از دروغ خارج سازد. پس می توان گفت توریه نوعی حیلۀ شرعی گفتاری برای فرار از دروغ است که در بعضی از موارد جایز یا حتی واجب می شود.

شماری از فقیهان توریه را در صورت وجود مصلحت جایز دانسته اند. علامه حلی می نویسد:

ص: ۶۳

۱- (۱) المكاسب المحرمه و البیع و الخیارات، ج ۲، ص ۱۷.

۲- (۲) همان.

يجب التوریه علی العارف. (۱)

کسی که به توریه آگاهی دارد واجب است توریه کند.

صاحب جواهر نیز مراعات مصلحت را در جواز توریه کافی دانسته است:

التوریه و الهزل من غیر قرینه داخلان فی اسمه و حکمه و لا فرق فی المحرم منه بین الشعر و النثر، نعم ما يرجع الی المبالغه لیس منه، كما أنه لا حرمة فیما کان منه لمصلحه یرجح مراعاتهما، علی مراعاة تجنب المفسده الکائنه فیه، و لا تجب التوریه حیثئذ و لو تمکن منها، للاصل و غیره. نعم ینبغی الاقتصار فیه علی مقدار ما تحصل به المصلحه المفروضه. (۲)

توریه و شوخی اگر بدون قرینه باشد از قبیل کذب است، هم از نظر صدق اسم کذب بر آنها و هم از نظر شمول حکم کذب، توریه و شوخی را در بر می گیرد و در قسم حرام آن فرقی بین شعر و نثر نیست. بله، آن چه به مبالغه بر می گردد، از قبیل کذب نیست؛ همان طور که دروغ اگر به خاطر مصلحتی باشد که مراعاتش راجح است بر مراعات اجتناب از مفسده ای که در آن است، حرام نیست. در این موارد حتی اگر بتواند توریه کند، توریه واجب نیست، (و می تواند مرتکب دروغ شود) به دلیل اصل عدم وجوب توریه و غیر آن. بله، سزاوار است که به مقدار اقتضای مصلحت، اکتفا کند.

وی وجود مصلحت را در جواز ارتکاب توریه کافی دانسته و جواز آن را منوط به صورت ضرورت نکرده است.

آیه الله خوئی درباره جواز توریه می گوید:

ما ینفعک او یدفع عنک الضرر. (۳)

توریه در مواردی که باعث جذب منفعت یا دفع ضرری شود، جایز است.

ص: ۶۴

۱- (۱) قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، ج ۲، کتاب الامانات، الودیعہ، ص ۱۸۸.

۲- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۲، ص ۷۲.

۳- (۳) صراط النجاه با حواشی تبریزی، ج ۳، ص ۲۹۱.

بنابراین، توریه نوعی حیلۀ گفتاری است. حیلۀ دارای معنایی وسیع تر از توریه است و شامل انواع حیلۀ های قولی، فعلی و... می شود. نسبت بین توریه و حیلۀ شرعی، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا مواردی داریم که هم توریه است و هم حیلۀ شرعی؛ مثل جایی که آن چه از لفظ نیت کرده، غیر از معنایی است که لفظ در آن استعمال می شود و قصد دارد به این وسیله، از تکلیف شرعی فرار کند، و مواردی داریم که توریه است، ولی حیلۀ شرعی نیست؛ مثل این که توریه می کند ولی قصد فرار از حکم شرعی را ندارد، و مواردی هم داریم که توریه نیست، ولی حیلۀ شرعی است؛ مثل موارد حیلۀ عملی، نظیر عقد نکاحی که برای ایجاد محرمیت و فرار از حرمت نظر به زن اجنبی، صورت می گیرد.

مبحث سوم: حکم حیلۀ

اشاره

حکم حیلۀ های شرعی از دو جهت بررسی می شود:

۱. حکم تکلیفی (جواز و عدم جواز ارتکاب حیلۀ)؛

۲. حکم وضعی حیلۀ (صحیح و باطل بودن آن) از جهت ترتب و عدم ترتب آثار بر آن.

گفتار اول: از نظر جواز

حکم حیلۀ از نظر جواز عبارت است از:

۱. در صورتی که حیلۀ عمل مباحی برای رسیدن به هدف مباح باشد، جایز است.

۲. در صورتی که حیلۀ عمل حرامی برای رسیدن به هدفی مباح باشد، جایز نیست.

۳. در صورتی که حیلۀ عمل مباحی برای رسیدن به هدفی حرام باشد، و بنابراین که مقدمۀ حرام را حرام بدانیم، جایز نیست.

۴. در صورتی که حیلۀ عمل حرامی برای رسیدن به هدفی حرام باشد، جایز نیست.

حکم حيله از نظر صحت عبارت است از:

۱. در صورتی که حيله عمل مباحی برای رسیدن به هدف مباح باشد، حيله صحیح است ولی گاهی ممکن است به دلیل دیگری غایت آن حاصل نشود؛ مثل این که فردی بعد از تعلق خمس به مالش، مال خود را به دیگری ببخشد که بخشش او صحیح است، یعنی طرف مقابل صاحب مال می شود (در غیر مقدار خمس) ولی این کار او باعث سقوط خمس از او نمی شود، بلکه در این گونه موارد، اصلاً حيله شرعی تحقق نیافته است تا غایت آن حاصل شود.

۲. در صورتی که حيله عمل حرامی برای رسیدن به هدف حرام باشد، حيله صحیح نیست؛ زیرا ملاک جواز ارتکاب حيله (فرار از حرام به سوی حلال) بر آن صدق نمی کند.

۳. در صورتی که حيله عمل مباحی برای رسیدن به هدف حرام باشد، حيله صحیح نیست.

۴. در صورتی که حيله عمل حرامی برای رسیدن به هدف مباح باشد، مثل این که شخصی با زنی زنا کند تا مانع ازدواج پدرش با آن زن بشود، با این که این حيله حرام است، اما بنابراین که به واسطه زنا محرمیت حاصل شود، حيله صحیح است و مانع ازدواج پدر زانی با آن زن می شود. برای روشن تر شدن مسئله، لازم است صرف نظر از نصوص و روایات خاص، ملاک حرمت حيله را بررسی کنیم.

گفتار سوم: ملاک حرمت حيله

ملاک حرمت حيله عبارت است از:

۱. مباح نبودن هدف: اگر عملی برای فرار از حرام به حلال انجام شود مباح است ولی اگر برای فرار از حلال به حرام انجام شود حرام است؛ زیرا مقدمه حرام

اگر به قصد رسیدن به حرام انجام شود حرام است.

۲. اگر عملی که انجام می شود ذاتاً عمل حرام باشد، مثل زنا کردن برای ممانعت از ازدواج پدر یا فرزند، جایز نیست. حرمت عملی که به عنوان حيله از آن استفاده می شود از یکی از راه های زیر احراز می شود:

الف. دلالت دلیل حکم عنوان اول به یکی از دلالت های معتبر لفظی بر حرمت عنوان حيله؛

ب. امکان استفاده حکم عنوان حيله از راه های دیگر مانند: اجماع، قیاس منصوص العله، قواعدی که از نص استفاده می شود، تعدی از راه «مناطق قطعی» و تعدی به ملاک عدم الفرق؛ بنابراین، در حيله های شرعی، اگر بتوان از یکی از راه های معتبری که بیان شد حکم حرمت را از عنوان اولی به صورت حيله تعدی داد، حيله حرام است.

گفتار چهارم: دلالت نصّ خاص بر خلاف مقتضای قاعده در حيله

حيله ای که ملاک حرمت دارد، اگر روایت معتبری بر جواز آن دلالت کند مقتضای قاعده چیست؟

پاسخ واحدی به این پرسش نمی توان داد؛ چون:

۱. اگر هدف مباح نباشد، حيله جایز نیست و نصّ خاص نمی تواند جواز حيله را ثابت کند؛ زیرا قاعده عقلی «مقدمه حرام، حرام است» استثنای پذیر نیست. از این رو، نمی توان به ظاهر نص عمل کرد، بلکه باید چنین روایتی را بر خلاف ظاهر حمل کرد.

۲. اگر فعلی که انجام می شود (حيله) جایز نباشد، نصّ خاص با ادله جواز حيله تعارض پیدا می کند و به قواعد باب تعارض رجوع می شود. اگر دلیل حرمت آن

فعل، لفظی بود، قواعد تعارض ادله لفظی جاری می شود؛ ولی اگر دلیل حرمت آن عقلی بود، قواعد تعارض عقل و نص جاری می شود.

۳. اگر دلیل حکم عنوان اول به یکی از دلالت های معتبر بر حرمت حيله و نص خاص نیز بر جواز دلالت کند باید نسبت بین ادله بررسی و قواعد تعارض ادله لفظی اجرا شود.

۴. اگر حرمت حيله از تعدی حکم عنوان اول به عنوان حيله به کمک نص دیگر استفاده شده است، در این صورت نیز باید مثل صورت پیشین قواعد تعارض ادله لفظی اجرا شود.

۵. اگر حرمت حيله از تعدی حکم عنوان اول به عنوان حيله به کمک حکم عقل استفاده شده است، در این صورت باید قاعده تعارض دلیل عقل و نقل را جاری کرد.

گفتار پنجم: مقتضای قاعده در حيله از نظر صحت (تأثیر و عدم تأثیر)

با صرف نظر از حکم جواز و عدم جواز حيله (حلال و حرام بودن آن) باید دید مقتضای قاعده در صحت و عدم حيله ها چیست؟

به دو شرط می توان حکم به صحت حيله کرد:

۱. حيله برای رسیدن به هدفی مخالف هدف شارع از تشریح حيله نباشد.

۲. حيله باعث خروج مورد از موضوع حکم بشود؛ مثلاً فرد را از شرط استطاعت در حج خارج سازد.

بنابراین، منافات ندارد که حيله ای حرام باشد (جائز نباشد) اما در تغییر موضوع اثر داشته باشد یا موضوع جدیدی را ایجاد کند تا حکم جدیدی بر آن مترتب شود؛ مانند زناي مردی با زنی که حرام است اما اثر خود را دارد و مانع ازدواج پدر مرد زناکار با زن زناکار می شود.

حیله، مکر، خدعه و کید از نظر عرف، دارای معنای منفی و ناپسندند اما از نظر متون دینی، بر پسندیده و ناپسند اطلاق می شود. حیله برای ارتکاب حرام یا ظلم به دیگران، ناپسند و حرام است؛ اما حیله برای فرار از حرام نه تنها اشکالی ندارد بلکه مورد رضایت خداوند است و در مواردی، خداوند راه فرار از حرام و مخالفت با واجب را به پیامبرانش آموخته است و ارتکاب آن را از آنان خواسته است؛ مانند عمل حضرت ایوب علیه السلام در وفای به قسم خود و عمل حضرت یوسف علیه السلام در نگه داشتن بنیامین نزد خود. پیامبران در مواردی از این راه ها استفاده کرده اند تا از ظلم کافران و دشمنان در امان بمانند یا آنان را به تفکر وادارند؛ مانند پاسخ حضرت ابراهیم علیه السلام به بت پرستان درباره شکستن بت ها. همه اینها بیانگر این است که نمی توان به صورت کلی، حکم به حرمت حیله کرد؛ مگر این که در موردی نصّ خاص داشته باشیم یا از ادله معتبر دیگر حکم حیله را استنباط کنیم.

فصل دوم: جریان حيله های شرعی در ابواب مختلف فقه

اشاره

مراد از حيله های شرعی، کارهایی است که به منظور رهایی از مخالفت با احکام الزامی شرع و عدم ارتکاب معصیت انجام می شود. بسیاری از این راه ها در ابواب متعدد فقه آمده است که در این فصل به آنها اشاره می شود.

ص: ۷۱

بخش اول: حيله در عبادات

اشاره

مراد از عبادات، اعمالی است که صحت آنها از نظر شرع، مشروط به وجود قصد قربت الی الله است.

مبحث اول: حيله در باب طهارت

اشاره

در باب طهارت، حيله های شرعی متعددی مطرح است که به بعضی از آنها اشاره می کنیم:

گفتار اول: حيله برای درمان حالت وسواسی

بعضی از افراد دچار حالت وسواس در طهارت می شوند که می توان گفت نوعی مریضی است و باید هرچه زودتر درمان گردد. فردی که دچار این حالت شده است همه رطوبت های موجود در سرویس های بهداشتی را نجس می پندارد و اگر در چنین محیطی رطوبتی با بدن یا لباس او برخورد کند بدون این که یقین به نجاست

ص: ۷۳

داشته باشد، لباس یا بدن خود را نجس می داند و اطرافیان را به زحمت می اندازد؛ در حالی که تا انسان یقین به نجاست بدن یا لباس یا دیگر اشیای خود نداشته باشد وظیفه ای ندارد. امام علی علیه السلام در این باره فرمود:

مَا أَبَالِي أَوْ بَوْلُ أَصَابِنِي أَوْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ. (۱)

وقتی که علم نداشته باشم برایم فرقی نمی کند که بول به لباسم اصابت کند یا آب.

یکی از راه های نجات از وسواس در طهارت این است که انسان کاری کند که یقین به نجاست پیدا نکند؛ مثلاً قبل از رفتن به دستشویی یا مکان هایی که احتمال نجس شدن بدن و لباس در آنها وجود دارد مقداری آب به لباس های خود بپاشد تا اگر در محیط دستشویی رطوبتی به لباس یا بدن او برسد، یقین به نجاست آن پیدا نکند و وظیفه ای نسبت به تطهیر آن نداشته باشد. در فقه الرضا روایت شده است که امام علیه السلام فرمود:

فَإِذَا لَمْ يَعْلَمْ بِهِ أَصَابَهُ أَمْ لَمْ يُصِبْ بِهِ رَشٌّ عَلَى مَوْضِعِ الشَّكِّ الْمَاءِ فَإِنْ تَيَقَّنَ أَنَّ فِي ثَوْبِهِ نَجَاسَةً وَ لَمْ يَعْلَمْ فِي أَيِّ مَوْضِعٍ عَلَى الثَّوْبِ غَسَلَ كُلَّهُ. (۲)

اگر یقین به ملاقات نجاست با لباسش ندارد در محلی که شک دارد آب بپاشد. اگر یقین دارد که لباسش نجس است ولی جای دقیق آن را نمی داند باید همه لباس را بشوید.

شیخ طوسی در این زمینه می نویسد:

إِذَا ظَنَّ الْإِنْسَانُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَ ثَوْبَهُ نَجَاسَةً وَ لَمْ يَتَيَقَّنْ ذَلِكَ بِرَشِّهِ بِالْمَاءِ وَ إِنْ تَيَقَّنَ حُصُولَ النَّجَاسَةِ فِيهِ وَ عَرَفَ مَوْضِعَ عَمَّا غَسَلَهُ بِالْمَاءِ فَإِنْ لَمْ يَعْرِفِ الْمَوْضِعَ بَعَيْنِهِ غَسَلَ جَمِيعَ الثَّوْبِ بِالْمَاءِ لِيَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِهِ وَ يَزُولَ عَنْهُ الشَّكُّ فِيهِ وَ الْإِزْتِيَابُ. (۳)

ص: ۷۴

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۴۶۷ و ۴۷۵.

۲- (۲) بحار الأنوار، ج ۸۰، ص ۲۶۰.

۳- (۳) تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۲۶۷.

هرگاه انسان ظن داشته باشد که لباسش با نجاست برخورد کرده است ولی یقین به نجاست آن ندارد، به آن آب بپاشد و اگر یقین به نجاست آن دارد و محل ملاقات با نجاست را می داند باید همان محل را با آب بشوید و اگر محل ملاقات با نجاست را نمی داند باید همه لباس را با آب بشوید تا هرگونه شک از او برطرف شود و یقین برای او حاصل گردد.

با آب پاشیدن در محل مشکوک و مظنون، نمی توان یقین به نجاست پیدا کرد.

در روایت زیر به حیلۀ دیگری در این زمینه اشاره شده است:

روی حنان بن سدیر قال:

سمعت رجلا سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال إني ربّما بليت فلا أقدر على الماء و يشتم ذلك علي؟ فقال: إذا بليت و تمسحت فأمسح ذكرك بريقك فإن وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك. (۱)

شنیدم مردی به امام جعفر صادق علیه السلام گفت: من گاهی بول می کنم اما آبی پیدا نمی کنم تا با آن خود را تطهیر کنم و کار بر من سخت می شود. آن حضرت فرمود: هرگاه بول کردی و (پس از استبراء، مجرای ادرار را با سنگ یا کلوخ) خشک کردی، مقداری از آب دهانت را به آلت خود بریز تا اگر رطوبتی دیدی بگویی از رطوبت آب دهانت است.

آیه الله سبزواری در توضیح این روایت می نویسد:

هذا حيلة شرعية علمها الإمام عليه السلام لدفع الوسوسة: بأن يمسح بعض أطراف الذكر بالريق حتى لو رأى بعد ذلك رطوبة، لصح أن يقال إنها من الريق، لا من الرطوبة المتنجسه بملاقاه موضع القدر. (۲)

این یک حیلۀ شرعی است که امام علیه السلام برای دفع وسوسه به او یاد داده است؛ به این صورت که بعضی از اطراف آلت را با آب دهان مرطوب کند تا اگر

ص: ۷۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۹۹، أبواب نواقض الوضوء، باب ۱۳، حدیث ۷.

۲- (۲) مهذب الأحكام، ج ۱، ص ۴۵۲.

بعد از آن رطوبتی دید بتواند بگوید از رطوبت آب دهان است و از رطوبت نجس حاصل از برخورد با محل نجس نیست.

شخصی که در غذای خود شیء مشکوک به نجاست مثل فضلۀ موش یا خون می بیند اگر قبل از یقین به نجاست، آن شیء مشکوک را از بین ببرد هرگز به نجاست آن غذا یقین پیدا نمی کند و می تواند از آن غذا استفاده کند. با توجه به ضوابطی که برای حیلۀ حرام بیان شد، مشخص می شود که چنین حیلۀ ای مجاز است؛ به ویژه با توجه به سیرۀ شارع در نجاست و طهارت که بنای بر تسهیل بر بندگان دارد.

گفتار دوم: حیلۀ در تأخیر انداختن عادت ماهیانه

یکی دیگر از حیلۀ های مشروع و مجاز باب طهارت، این است که زنان مؤمنی که علاقه مندند تمام روزهای ماه رمضان را روزه بگیرند، یا در ایام حج یا زمانی که در مکه یا دیگر اماکن مقدسه هستند دوست دارند وارد مساجد و حرم امامان معصوم علیهم السلام شوند، می توانند با مصرف قرص های مخصوص یا داروهای دیگر عادت ماهیانه خود را به تأخیر بیندازند تا مناسک حج یا عمره یا نماز خود را به طور کامل به جا آورند.

در این راه چاره، هیچ یک از ضوابط و شرایطی که باعث عدم جواز حیلۀ شود وجود ندارد؛ زیرا با مصرف این داروها، موضوع عدم جواز ورود به مسجد الحرام یا عدم جواز توقف در سایر مساجد محقق نمی شود.

مبحث دوم: حیلۀ در باب صوم

روزۀ ماه مبارک رمضان بر هر کسی که به سنّ تکلیف می رسد واجب است. اگر کسی که روزه بر او واجب است عمداً روزه نگیرد، علاوه بر وجوب قضا، کفّاره سنگینی نیز بر عهده او می آید. فردی که روزه بر او واجب است، می تواند

برای آن که روزه نگردد و کفاره هم ندهد، به مسافرت برود و روزه نگردد و بعد از پایان ماه رمضان، روزه آن روز را قضا کند.

این حيله برای فرار از روزه در کتاب های فقهی آمده است. صاحب عروه در این زمینه می نویسد:

يجوز السفر اختيارا في شهر رمضان بل و لو كان للفرار من الصوم. (۱)

مسافرت اختیاری در ماه رمضان جایز است؛ حتی اگر به خاطر فرار از روزه باشد.

يجوز السفر في شهر رمضان لا لعذر و حاجه، بل و لو كان للفرار من الصوم لكنه مكروه. (۲)

مسافرت کردن در ماه رمضان، بدون عذر و اضطرار، حتی برای فرار از روزه جایز است، ولی مکروه است.

آیه الله خوئی دربارهٔ علت جواز سفر در ماه رمضان می گوید:

بما ان موضوع الحكم الثاني هو المريض و المسافر فبمقتضى المقابله و ان التفصيل قاطع للشركه بكون موضوع حكم الاول هو من لم يكن مريضا او مسافرا فيكون المكلف بالصيام هو الصحيح الحاضر... و عليه يجوز للحاضر السفر و لا يجب على المسافر الحاضر لعدم وجوب تحصيل شرط التكليف لا حدوثا و لا بقاء. فلو كنا نحن و الآيه المباركه لقلنا بجواز السفر في شهر رمضان و لو لغير حاجه لان الواجب مشروط و لا يجب تحصيل الشرط كما يجب. (۳)

از آن جا که موضوع حکم دوم (روزه نگرفتن)، مریض و مسافر است، به مقتضای مقابله بین موضوع حکم اول (وجوب روزه) و موضوع حکم دوم (واجب نبودن روزه)، کسی مکلف به روزه گرفتن است که سالم و حاضر در وطن باشد... بنابراین، جایز است که کسی که در وطنش حضور دارد سفر کند و واجب نیست که مسافر سفر را ترک کند؛ زیرا تحصيل شرط

ص: ۷۷

۱- (۱) العروه الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۲، ص ۲۲۱، مسئله ۴.

۲- (۲) همان، ص ۲۰۹، مسئله ۲۵.

۳- (۳) موسوعه الامام الخوئی، ج ۲۱، ص ۴۰۶.

تکلیف، واجب نیست، نه حدوداً و نه بقائاً. پس اگر ما بودیم و آیه (و هیچ روایتی نداشتیم) فتوا به جواز سفر در ماه مبارک رمضان (حتی بدون احتیاج و ضرورت) می دادیم، چون در واجب مشروط، تحصیل شرط، لازم نیست.

با مسافرت در ماه رمضان، چون موضوع وجوب روزه محقق نمی شود یا از بین می رود، فرد در زمان مسافرت روزه نمی گیرد. بر این اساس، حیلۀ سفر در ماه رمضان برای فرار از روزه، و اشکالی ندارد و فردی که در ماه رمضان، سفر رفته است، پس از ماه رمضان، فقط قضای روزه آن روز به او واجب است و هیچ کفاره ای بر عهده او نیست.

مبحث سوم: حیلۀ در باب حج

وجوب حج، متوقف بر حصول شرایطی همچون استطاعت مالی و بدنی است و انجام آن همواره با صرف مخارج و تحمل مشکلات و به جان خریدن خطراتی همراه بوده است. به همین دلیل، بعضی از افراد به دنبال راه چاره ای برای فرار از آن به نحوی بودند که واجبی را ترک نکرده و مرتکب گناهی نشده باشند. یکی از راه ها این است که شخصی که مستطیع است، دارایی خود را به صورت غیر نقدی (تازمانی که تهیه مقدمات حج از او فوت شود) می فروشد یا آن را به دیگری می بخشد تا از استطاعت خارج گردد و وجوب حج از او برداشته شود. آیا این حیلۀ صحیح است؟ بعضی از فقیهان این حیلۀ را صحیح و موجب سقوط وجوب حج نمی دانند. شیخ طوسی در این زمینه می نویسد:

إذا وجد الزاد و الراحله، و لزمه فرض الحج، و لا زوجه له، بدأ بالحج دون النكاح، سواء خشي العنت أو لم يخش.... دلیلتنا: قوله تعالی (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) وهذا قد استطاع، فمن أجاز تقديم النكاح عليه فعليه الدلالة، على أن الحج فرض عند وجود الزاد و الراحله، و حصول

کمال الاستطاعه بلا خلاف، و هو علی الفور عندنا علی ما سنینه، و النکاح مسنون عند الأكثر، فلا يجوز له العدول عن الفرض إلى النفل إلا بدلیل. (۱)

اگر استطاعت مالی پیدا کرد و حج بر او واجب شد ولی همسر نداشت باید ابتدا حج به جا آورد و ازدواج را تأخیر بیندازد؛ چه بترسد که به گناه بیفتد یا نترسد.... دلیل ما آیه (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) است، زیرا این فرد مستطیع شده است و کسی که مقدم داشتن ازدواج بر حج را اجازه می دهد، باید دلیل داشته باشد. علاوه بر این که با وجود توشه سفر و حاصل شدن استطاعت کامل، مسلماً حج بر او واجب شده است و از نظر ما - چنان که بعداً بیان خواهیم کرد - وجوب حج فوری است ولی ازدواج از نظر اکثر فقیهان مستحب است. بنابراین، نمی توان از واجب به مستحب عدول کرد؛ مگر این که دلیلی وجود داشته باشد.

نراقی در این زمینه می نویسد:

ثم إن ما ذكره من عدم جواز صرف المال في النكاح مبني على ما نقول به من وجوب إبقاء مقدّمه الواجب كما يجب تحصيلها... و يلزمه عدم جواز وقفه و هبته و بيعه بثمان قليل تنتفي معه الاستطاعه، و أنه لو فعله لبطل الوقف، بل الهبه و البيع أيضا على القول باستلزام النهي في المعاملات للفساد، كما هو التحقيق. (۲)

آن چه بعضی از فقیهان گفته اند که مستطیع نمی تواند مال خود را برای ازدواج خرج کند، مبنی بر مطلبی است که ما نیز به آن قائل هستیم و آن، این است که همان طور که تحصیل مقدمه واجب، واجب است ابقای آن نیز واجب است.... لازمه این مطلب، این است که وقف و هبه و فروختن آن به بهای کمی که موجب از بین رفتن استطاعت شود جایز نیست و اگر چنین

ص: ۷۹

۱- (۱) الخلاف، ج ۲، ص ۲۴۸، مسئله ۵.

۲- (۲) مستند الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۱۱، ص ۶۰.

کند وقف او باطل است، بلکه هبه و بیع او نیز باطل است؛ بنابراین که نهی در معاملات موجب فساد باشد، که قول صحیح همین قول است.

علامه حلی در این زمینه می نویسد:

لو كان له مال فباعه قبل وقت الحج مؤجلاً إلى بعد فواته، سقط الحج؛ لأنه غير مستطيع، وهذه حيلة يتصور ثبوتها في إسقاط فرض الحج على الموسر. وكذا لو كان له مال فوهبه قبل الوقت، أو أنفق، فلما جاء وقت الخروج كان فقيراً، لم يجب عليه، و جرى مجرى من أ تلف ماله قبل حلول الحول. (۱)

مستطيع اگر پیش از زمان حج، مال خود را نسیه بفروشد که پولش را زمانی بگیرد که دیگر نتواند به حج برود، حج از او ساقط می شود؛ زیرا مستطيع نیست. این حيله در مورد اسقاط وجوب حج از کسی است که تمکن مالی برای انجام حج دارد. همچنین اگر مالی داشته باشد اما پیش از فرا رسیدن وقت حج آن را ببخشد یا خرج کند به نحوی که در زمان خروج کاروان های حاجیان فقیر باشد، حج بر او واجب نخواهد بود و حکم او حکم کسی است که قبل از رسیدن سال، مال خود را تلف کرده است.

صاحب عروه نیز می نویسد:

إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحج يجوز له قبل أن يتمكن من المسير أن يتصرف فيه بما يخرج عن الاستطاعه، و أما بعد التمكن منه فلا يجوز، و إن كان قبل خروج الرفقه، و لو تصرف بما يخرج عنها بقية ذمته مشغوله به، و الظاهر صحه التصرف مثل الهبه و العتق و إن كان فعل حراماً؛ لأن النهي متعلق بأمر خارج. نعم، لو كان قصده في ذلك التصرف الفرار من الحج لا لغرض شرعي أمكن أن يقال بعدم الصحه، و الظاهر أن المناط في عدم جواز التصرف المخرج هو التمكن في تلك السنه، فلو لم يتمكن فيها و لكن يتمكن في السنه الأخرى لم يمنع عن جواز التصرف. (۲)

ص: ۸۰

۱- (۱) منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱۰، ص ۸۱.

۲- (۲) العروه الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)، ج ۴، ص ۳۸۴، مسئله ۲۳.

اگر اموالش برای مخارج حج کافی باشد، پیش از آن که همه شرایط حج برای او فراهم شود می تواند آن در اموالش تصرف کند و خود را از استطاعت خارج کند اما پس از آن که همه شرایط حج برای او آماده شد، نمی تواند خود را از استطاعت خارج کند. اگر چه قبل از خروج کاروان باشد؛ اگر چنین تصرفی بکند همچنان حج بر او واجب است و ظاهر این است که تصرفاتی مانند هبه و عتق صحیح هستند، اگر چه فعل حرام انجام داده است، زیرا نهی به یک امر خارجی تعلق گرفته است. بله، در صورتی که منظورش از چنین تصرفاتی شرعی نبوده و به قصد فرار از حج باشد، ممکن است بگوییم چنین تصرفاتی صحیح نیستند. ظاهر این است که ملاک در عدم جواز تصرفی که مکلف را از استطاعت خارج می کند، تمکن از انجام حج در همان سال است؛ اما اگر در همان سال متمکن از انجام حج نیست و در سال دیگر متمکن است، مانعی از جواز تصرف او نیست.

از این کلام و کلام دیگر فقیهانی که تصرف در اموال را بر مستطیع جایز دانسته اند استفاده می شود که چنین تصرفی قبل از استقرار وجوب حج، بر مکلف جایز است.

مراد از استقرار حج این است که همه شرایط حج برای فرد مهیا شده باشد. بنا بر نظر همه فقیهان، بعد از استقرار وجوب حج، تصرفات او وجوب حج را از بین نخواهد برد.

شهید ثانی در این زمینه، می نویسد:

ولا ینفع الفرار بهبه المال أو إتلافه أو بیعه مؤجلاً إذا كان عند سیر الوفاء. (۱)

زمان حرکت کاروان های حج، بخشیدن مال یا اتلاف یا نسیه فروختن آن برای فرار از حج سودمند نیست.

ص: ۸۱

فرا رسیدن زمان حرکت کاروان های حج، کنایه از مستقر شدن حج بر عهده مکلف است.

بنابراین، بعضی از فقیهان، پیش از استقرار وجوب حج، تصرفات مالی مستطیع را برای خروج از استطاعت و سقوط وجوب حج، صحیح دانسته اند؛ اما بعد از استقرار وجوب حج، به نظر همه فقیهان، از بین بردن اختیاری استطاعت، موجب سقوط وجوب حج نخواهد بود.

مبحث چهارم: حيله در باب خمس

اشاره

شهید ثانی در تعریف خمس می نویسد:

هو حق مالّی یثبت لبني هاشم فی مال مخصوص بالأصالة عوضا عن الزکاه. (۱)

خمس، حق مالی است که به اموال خاصی تعلق می گیرد و بالأصالة (بدون نذر یا سبب دیگری) برای بنی هاشم ثابت است؛ در مقابل زکات (که حق ثابت برای فقیران است).

مراد از اموال مخصوص، اموال هفت گانه ای است که خمس در آنها واجب است که عبارتند از: غنائم، معدن، گنج، غواصی، منفعت کسب که از مؤونه سال زیاد بیاید، زمینی که کافر ذمی از مسلمان می خرد و مال حلال مخلوط به حرام. (۲)

بعضی از افراد برای فرار از پرداخت خمس به حيله هایی روی می آورند؛ از جمله:

گفتار اول: بخشیدن سود قبل از رسیدن سال خمسی

گاهی شخص برای فرار از خمس، قبل از رسیدن سال خمسی اش، ربح یا اضافه درآمدش را که متعلق خمس است، به فرزند یا همسرش می بخشد یا با آن جنسی را

ص: ۸۲

۱- (۱) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۴۵۷.

۲- (۲) همان، ص ۴۵۷-۴۶۶.

به عنوان مؤونه زندگی می خرد، که اگر به خاطر فرا رسیدن سال خمسی نبود، آن را نمی خرید! آیا چنین حيله ای جایز است ؟

چنین حيله ای جایز نیست و تأثیری در سقوط خمس ندارد؛ زیرا موضوع و جواب پرداخت خمس، وجود منفعت زائد بر مؤونه زندگی است و باقی ماندن تا یک سال در آن شرط نشده است؛ بلکه به مجرد حصول درآمد، خمس واجب می شود ولی شارع مقدس به خاطر رفاه حال پرداخت کنندگان اجازه داده است پرداخت آن را تا یک سال به تأخیر بیندازند. بنابراین، به محض تحقق درآمد، موضوع خمس محقق است و تنها مؤونه استثنا شده است و چون پولی را که بخشیده یا جنسی را که خریده، به قصد فرار از خمس بوده است، از مؤونه حساب نمی شود و خمس آن واجب است.

صاحب عروه در این زمینه می نویسد:

متی حصل الربح و كان زائدا علی مؤنه السنه تعلق به الخمس وان جاز له التأخیر فی الاداء الی اخر السنه، فلیس تمام الحول شرطاً فی وجوبه، و انما هو ارفاق بالمالك لاحتمال تجدد مؤنه اخری زائدا علی ما ظنّه، فلو اسرف او اتلف ما له فی اثناء الحول لم یسقط الخمس و کذا لو و هبه او اشتری بغبن حيله فی اثنايه. (۱)

هرگاه سود حاصل شود و اضافه بر خرج سال باشد، خمس به آن تعلق می گیرد؛ اگرچه جایز است که پرداخت آن را تا آخر سال به تأخیر بیندازد، و تمام شدن سال، شرط در وجوب ادای آن نیست و این مهلت به خاطر ارفاق به مالک است؛ زیرا احتمال دارد که خرج دیگری که فکرش را نمی کرد، برایش به وجود بیاید. پس اگر در وسط سال، اسراف کند یا مالش را تلف کند، خمس از او ساقط نمی شود. همچنین اگر مالش را به

ص: ۸۳

۱- (۱) العروه الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)، ج ۴، ص ۱۹۳، مسئله ۷۳.

دیگری ببخشد یا جنسی را باغبان برای فرار از پرداخت خمس خریداری کند، خمس از او ساقط نمی شود.

بنابراین، از آن جا که خمس در موقع حصول سود واجب می شود و شارع، تفضلاً تأخیر در پرداخت آن را تا یک سال اجازه داده است، با این حيله نمی توان از پرداخت آن سرپیچی کرد.

گفتار دوم: احتساب دین مستحق به جای خمس

در باب زکات بیان شده است که می توان دین مستحق زکات را به جای زکات حساب کرد. در باب خمس نیز بعضی خواسته اند از این راه استفاده کنند و به جای پرداخت خمس، آن را به حساب دیونی که بر گردن سادات دارند مستهلک کنند؛ آن هم دیونی که به آسانی قابل وصول نیست. آنان با این حيله نه تنها خمس را پرداخت نکرده اند؛ بلکه در حقیقت، طلب خود را نیز وصول کرده اند. آیا چنین حيله ای جایز است؟

صاحب عروه در این زمینه می نویسد:

إذا كان في ذمة المستحق دين جاز له احتسابه خمسا و كذا في حصه الامام عليه السلام اذا اذن المجتهد. (۱)

اگر در ذمه مستحق خمس، دینی باشد می توان آن دین را به جای خمس حساب کرد و همین طور است در سهم امام علیه السلام، اگر مجتهد اجازه بدهد.

امام خمینی نیز می نویسد:

إذا كان في ذمة المستحق دين، جاز له احتسابه خمسا مع اذن الحاكم على الاحوط لو لم يكن الاقوى، كما ان احتساب حق الامام عليه السلام موكول الى نظر الحاكم. (۲)

ص: ۸۴

۱- (۱) همان، ج ۲، ص ۳۱۲، کتاب خمس، قسمه الخمس، مسئله ۱۶.

۲- (۲) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۶۴، مسئله ۱۱.

هرگاه دینی در ذمه مستحق باشد، بنا بر احتیاط واجب با اجازه حاکم می توان آن را به جای خمس حساب کرد (اگر نگوییم اذن حاکم واجب است)؛ چنان که حساب کردن دین به جای سهم امام، بستگی به نظر حاکم شرع دارد.

فتوای آیه الله خویی در این مسئله، مخالف فتوای امام خمینی است:

ولایته علی احتساب الدین خمسا، بجعل ما فی ذمه المستحق، خمسا بدلا من الخمس المتعلق بالعين، فهو يحتاج الی الدلیل، و لم یرد علیه دلیل فی المقام کما ورد فی الزکاه، فان تعلق الخمس بالعين حسبا هو المستفاد من الأخبار، امر مطرد فی جمیع هذه التقادیر و لا مجال لرفع الید عنه. (۱)

ولایت حاکم بر حساب کردن دین به جای خمس، به این که آن چه را که در ذمه مستحق است بدل از خمس به عین قرار بدهد، نیاز به دلیل دارد که در باب خمس دلیلی بر آن نداریم، در صورتی که در باب زکات دلیل داشتیم. تعلق گرفتن خمس به عین مال، که از روایات استفاده می شود، در تمام فروض است و نمی توان از مفاد این روایات دست برداشت.

بنا بر نظری، حساب کردن دین به جای خمس، صحیح نیست؛ زیرا نمی توان خمسی را که به عین مال تعلق می گیرد به مال دیگری تبدیل کرد، مگر به مقداری که دلیل داشته باشیم و در این جا دلیلی بر جواز تبدیل عین به دین نداریم.

مبحث پنجم: حيله در باب زکات

اشاره

ابن ادریس حلی درباره معنای زکات می نویسد:

الزکاه فی اللغه، هی النمو،... و فی الشرع، إخراج بعض المال زکاه، لما یؤول إلیه من زیاده الثواب. (۲)

ص: ۸۵

۱- (۱) موسوعه الامام الخویی، ج ۲۵، ص ۳۴۴-۳۴۳، مسئله ۱۶.

۲- (۲) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۴۲۸.

زکات در لغت به معنای رشد است... و در اصطلاح شرع عبارت است از خارج کردن و پرداخت کردن بخشی از مال، و به دلیل ثواب زیادی که به آن تعلق می‌گیرد به آن زکات گفته‌اند.

وی دربارهٔ موارد وجوب زکات می‌نویسد:

فَأَيُّهَا الَّذِي تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ، فَتَسْعُهُ أَشْيَاءُ: الْإِبِلُ، وَالْبَقَرُ، وَالْغَنَمُ، وَالْدَنَانِيرُ، وَالْدِرَاهِمُ، وَالْحَنْطَهُ،... وَالشَّعِيرُ،... وَالتَّمْرُ وَالزَّيْبُ. (۱)

در نه چیز زکات واجب است: شتر، گاو، گوسفند، طلا، نقره، گندم... جو... خرما و کشمش.

از آن جا که انسان وابستگی شدیدی به اموال خود دارد، دل‌کندن از آنها برایش بسیار دشوار است و به همین خاطر برای رهایی از این تکلیف مالی به حيله روی می‌آورد. حيله‌های متعددی در باب زکات، در کتاب‌های فقهی آمده است؛ از جمله:

گفتار اول: حيله در تعلق و پرداخت زکات نقدین (طلا و نقره)

یکی از شرایط وجوب زکات در نقدین، این است که به صورت سکه رایج باشند. اگر کسی که مالک نقدین است برای این که مالش به حد نصاب نرسد آنها را به صورت زینت آلات یا به صورت شمش در بیاورد، آیا وجوب زکات از او برداشته می‌شود؟

فقیهان دربارهٔ جواز این حيله اختلاف نظر دارند؛ تا جایی که حتی شیخ طوسی در کتاب‌های خلاف و مبسوط قائل به وجوب زکات و در کتاب‌های نهاییه و استبصار قائل به عدم وجوب زکات شده است. عجیب‌تر این است که وی در کتاب تهذیب، قائل به جواز و عدم جواز این حيله شده است. به طور کلی، می‌توان گفت که مشهور بین قدماء، وجوب زکات است و مشهور بین متأخرین، عدم وجوب است. منشأ این اختلاف، روایات است. دسته‌ای از روایات بر جواز فرار از زکات و

ص: ۸۶

دسته ای دیگر عدم جواز فرار از زکات دلالت دارد.

اصل و قاعده، بر عدم وجوب زکات دلالت دارد؛ زیرا هرگاه شک در تکلیف داشته باشیم، اصل برائت و وجوب جاری می شود. همچنین عدم وجوب، علی القاعده است؛ زیرا موضوع وجوب زکات در طلا و نقره، طلا و نقره منقوشی (مسکوک) است که یک سال بر آن بگذرد و طلا و نقره اگر به صورت سکه نباشد یا یک سال بر آن نگذشته باشد از موضوع وجوب زکات خارج است. حکم در صورت وجود موضوع بر آن مترتب می شود و حکم نمی تواند برای خود، موضوع درست کند (ایجاد کند) یا موضوع خود را ابقا کند.

پس قاعده این است که اگر فردی قبل از گذشت یک سال، طلا و نقره را از صورت سکه خارج سازد یا از نصاب خارج کند، زکات به آن تعلق نمی گیرد. اکنون دو دسته روایات را در این باره می آوریم.

روایات دسته اول

برخی روایات دلالت بر جواز فرار از زکات دارند. این روایات مستفیض اند. در این جا به بررسی بعضی از آنها می پردازیم.

۱. صحیحہ عمر بن یزید

محمد بن علی بن الحسین باسناده عن عمر بن یزید قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام: رجل فرّ بماله من الزّكاه فاشتری به ارضا او دارا اعليه شی؟ فقال: لا- ولو جعله حلیا او نقرافلا شی علیه و ما منع نفسه من فضله، اکثر مما منع من حقّ الله الذی یکون فیه. (۱)

عمر بن یزید می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی زمین یا خانه ای می خرد تا از زکات فرار کند. آیا چیزی بر او واجب است؟ آن

ص: ۸۷

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۱۵۹، ابواب زکاه الذهب و الفضة، باب ۱۱. حدیث ۱.

حضرت فرمود: نه، حتی اگر مال خود را به صورت زینت آلاّت درآورد یا به اسب و قاطر تبدیل کند، چیزی بر او واجب نیست. آن چه را که بر خود منع می کند، بیشتر از حق الله است که بر گردن اوست که منع می کند.

۲. صحیحۀ یونس بن عبدالرحمان

فی (العلل) عن محمد بن الحسن بن الولید عن الصّیّف عن ابراهیم بن هاشم عن اسماعیل بن مراد، عن یونس بن عبد الرحمان عن ابی الحسن (یعنی علی بن یقظین) عن ابی ابراهیم علیه السلام قال: «لا تجب الزکاه فیما سبک، قلت فان کان سبک فرارا من الزّکاه؟ قال: الا ترى ان المنفعت قد ذهبت منه، فلذلك لا يجب علیه الزکاه».(۱)

علی بن یقظین از امام کاظم علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: در طلا- و نقره ای که به صورت زیورآلات هستند، زکات واجب نیست. عرض کردم: حتی اگر برای فرار از زکات باشد، باز زکات بر او واجب نیست؟ آن حضرت فرمود: آیا توجه نداری که با این کار منفعت او از بین رفته است؟ به همین جهت زکات بر او واجب نیست.

این دو روایت از سند، صحیح هستند. علاوه بر اینها، روایت دیگری در این باره وجود دارد. این روایات مستفیض اند و از نظر دلالت صراحت بر جواز فرار از زکات.

روایات دسته دوم

برخی روایات بر عدم جواز فرار از زکات دلالت دارد که عبارتند از:

۱. موثقه محمد بن مسلم

محمد بن الحسن یاسناده عن علی بن الحسن بن فضال عن حماد بن عیسی عن حریر عن محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبدالله علیه السلام عن الحلّی فی الزکاه؟ قال: لا، الا ما فرّ به من الزکاه.(۲)

ص: ۸۸

۱- (۱) همان، حدیث ۲.

۲- (۲) همان، ص ۱۶۲. ابواب زکاه الذهب و الفضة، باب ۱۱، حدیث ۷.

از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا زیورآلات زکات دارند؟ آن حضرت فرمود: نه، مگر در صورتی که از این راه بخوانند از دادن زکات فرار کنند.

این روایت به خاطر وجود علی بن فضال - که فطحی مذهب و ثقه است - در سند آن، موثقه است.

۲. صحیحہ معاویہ بن عمار

وعنه عن محمد بن عبدالله عن محمد بن ابن عمیر عن معاویہ بن عمّار عن ابی عبدالله علیه السلام: قال: «قلت له: الرّجل يجعل لاهله الحلّی... (الی ان قال): قلت له: فرّ من الزکاه فقال: ان كان فرّ به من الرّکاه فعليه الزکاه، و ان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زکاه»^(۱).

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی برای همسرش زینت آلات می خرد و... تا این که گفتم: او با این کارش می خواهد از زکات فرار کند! آن حضرت فرمود: اگر با این کار می خواهد از زکات فرار کند، زکات بر او واجب است. اگر این کار را برای زینت کردن انجام می دهد، زکات بر او واجب نیست.

این روایت از نظر سند، صحیحہ است.

این دسته از روایات مشکلی از نظر سند ندارند، ولی بعضی از آنها از نظر دلالت اشکال دارند که اگر از اشکال آنها چشم پوشی کنیم، دلالت دارد بر این که تبدیل طلا و نقره به زیورآلات برای فرار از زکات، موجب نمی شود زکات ساقط شود.

جمع بین روایات

با توجه به این که هر دو دسته روایات از نظر سند و دلالت معتبر هستند، باید بین آنها جمع کرد.

ص: ۸۹

آیه الله خوئی در نحوه جمع بین این دو دسته روایات می نویسد:

فان امکن الجمع بالحمل علی استحباب کما هو لیس بکلّ البعید، نظرا الی هذا الجمع و ان ناقشنا فیہ سابقا باعتبار ان بین قوله: «فیہ الزکاه» و «لیس فیہ الزکاه» تهافتا فی نظر العرف فلا یقبل حمل المزبور، الاّ أنّه فی خصوص المقام غیر بعید من اجل التعلیل فی بعض تلکم النصوص بان ما منع نفسه من فضله اکثر ما منع من حق الله کما فی صحیحہ عمر بن یزید المتقدمه. و بالجمله فان امکن الجمع فهو، و الاّ فقد عرفت فیما مرّ عدم استقامه الحمل علی التقیه و علیه فبعد تعارض الطائفتین و تساقطهما یرجع الی اطلاقات اذله اعتبار الحول الّتی مقتضاها عدم تعلق الزکاه فیما لم یمر علیه الحول، سواء اکان بقصد الفرار ام بغیر ذلک و مع الغرض عن ذلک فالمرجع اصاله البرائة. (۱)

اگر ممکن باشد که با حمل (دسته ای از روایات که دلالت بر وجوب دارد) بر استحباب بین این دو دسته روایات جمع کنیم، چنین جمعی در این جا بعید نیست؛ اگرچه پیشتر ما در چنین جمعی مناقشه کرده بودیم؛ زیرا عبارت های «فیہ الزکاه» و «لیس فیہ الزکاه» که در روایت آمده از نظر عرفی تعارض دارند و چنین جمعی را قبول نمی کند ولی در خصوص محل بحث، بعید نیست؛ به خاطر تعلیلی که در بعضی از این روایات آمده است به این که آن مقدار فضیلتی که از خود منع می کند، بیشتر از مقداری است که از حق خداوند منع می کند (همان طور که در صحیحہ عمر بن یزید آمده است). خلاصه، اگر جمع ممکن باشد که جمع می کنیم و الاّ قبلاً معلوم شد که نمی توان آنها را بر تقیه حمل کرد. بنابراین، بعد از تعارض دو دسته روایات و تساقط آنها، به اطلاق ادله مراجعه می کنیم، که گذشتن یک سال را معتبر می داند و بر طبق آنها در جایی که یک سال نگذشته باشد، زکات تعلق نمی گیرد، چه به قصد فرار باشد یا به قصد دیگری باشد. اگر از اطلاقات چشم پوشی کنیم، باید به اصاله البرائة رجوع کنیم.

ص: ۹۰

روایات مذکور اگر با حمل روایاتی که دلالت بر عدم سقوط زکات دارد بر استحباب قابل جمع باشند، و حتی اگر قابل جمع نباشند و تعارض آنها از نوع تعارض مستقر باشد و جمع مذکور بین آنها مقبول نباشد، در هر دو صورت، مدعای ما که جواز حیلۀ مذکور است به اثبات می رسد؛ با این تفاوت که در فرض صحیح بودن جمع بین روایات، دلیل صحیح بودن و جواز این حیلۀ، روایات مذکور با انضمام برخی به برخی دیگر است و اگر چنین جمعی صحیح نباشد و تعارض مستقر باشد، دو دسته روایات تعارض می کنند و هر دو دسته کنار گذاشته می شوند و برای حکم به صحت و جواز چنین حیلۀ ای به اطلاق ادلۀ حول (گذشتن یک سال از مالکیت) استناد می کنیم، و اگر از آنها هم چشم پوشی کنیم، با استناد به اصل عملی (برائت)، حکم به جواز این حیلۀ می شود.

گفتار دوم: حساب کردن دین فقیر به جای زکات

فردی که از فقیری طلب دارد و فقیر نمی تواند طلب او را پردازد، طلب خود را به جای زکاتی که بر عهده دارد حساب می کند و ذمه فقیر را بری می کند. گاهی مقدار طلب بیش از مقدار زکات واجب است، ولی طلبکار، فقیر را بری الذمه می کند. گاهی مقدار طلب به اندازه مقدار زکات واجب است. گاهی مقدار طلب کمتر از آن است، ولی طلبکار تمام آن بدهی را به جای زکات حساب می کند. هریک از این صورت ها احکامی متفاوت با یکدیگرند. احتساب نیز گاهی قبل از فرارسیدن حول (وقت پرداخت زکات) است و گاهی بعد از آن. صاحب شرائع می نویسد:

لو كان للمالك دين على الفقير جاز ان يقاصه. و كذا لو كان الغارم ميتا جاز ان يقضى عنه وان يقاص. (۱)

ص: ۹۱

اگر مالکی که زکات به مال او تعلق می گیرد، دینی بر گردن فقیر داشته باشد، جایز است که دین خود را به حساب زکات تصفیه کند و همین طور اگر بدهکار از دنیا رفته باشد، جایز است که کسی دین او را ادا کند یا زکات را به جای دین او حساب کنند.

شهید ثانی می نویسد:

ای یقضی عنه من لیس له علیه دین بأن یدفعها الی صاحب الدین. و لو کانت الزکاه علی صاحب الدین قاصّاً بها المدیون بان یحتسبها علیه و یأخذها مقاصه من دینه و هل یشرط قصور ترکه المیت عن دینه؟ الظاهر ذلک و صرح به جماعه. (۱)

دین میت را کسی که از او طلبی ندارد قضا می کند؛ به این صورت که زکات را به صاحب دین می پردازد و اگر زکات بر طلبکار واجب باشد از بدهکار تقاص می گیرد به این صورت که زکات را به جای دین او حساب می کند و زکات را به نحو تقاص دین برای خود بر می دارد. آیا شرط است که میت به اندازه دین خود ترکه نداشته باشد؟ ظاهر این است که چنین شرطی وجود دارد و گروهی هم به آن تصریح کرده اند.

صاحب مدارک می نویسد:

این حکم (جواز تقاص از بدهکار به آن مقداری که زکات بر او واجب است) در کلام اصحاب، قطعی است؛ بلکه ظاهر کلام محقق حلّی در معتبر و علامه حلّی در التذکره و المنتهی این است که در این مسئله، هیچ گونه اختلافی بین علما نیست و روایاتی بر آن دلالت دارد. (۲)

ص: ۹۲

۱- (۱) مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۴۱۷.

۲- (۲) مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ۵، ص ۲۲۶.

صاحب جواهر می نویسد:

و همین طور اگر مالکی که زکات به مال او تعلق می گیرد دینی بر گردن فقیر داشته باشد به شرط این که فقیر خرج سال خود را نداشته باشد یا این که توانایی پرداخت بدهی خود به نحوی که قبلاً بیان شد، نداشته باشد، جایز است که دین خود را از زکاتی که فقیر، مستحق آن است بردارد (حساب کند) و هیچ گونه اختلافی در این مسئله وجود ندارد؛ چنان که محقق و علامه در معتبر و تذکره بر آن اعتراف کرده اند و از المنتهی هم حکایت شده است. (۱)

صاحب عروه می نویسد:

اگر مالکی که زکات به مال او تعلق می گیرد، بر گردن فقیر، دینی داشته باشد، می تواند آن را به جای زکات حساب کند؛ فرقی نمی کند که فقیر زنده باشد یا مرده باشد، اما اگر مرده است شرطش این است که ترکه ای که به اندازه دین او باشد، نداشته باشد. (۲)

امام خمینی می نویسد:

اگر مالک دینی بر گردن فقیر دارد، می تواند آن دین را به جای زکات حساب کند، اگر چه فقیر از دنیا رفته باشد؛ به شرط این که ترکه اش به اندازه دین اش نباشد و گرنه جایز نیست. بله، اگر ترکه ای دارد ولی به خاطر امتناع ورثه یا مانع دیگری نمی توان دین او را از آن استیفا کرد، ظاهر این است که می تواند دین او را به جای زکات حساب کند. (۳)

ص: ۹۳

-
- ۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۱۵، ص ۳۶۳.
 - ۲- (۲) العروه الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)، ج ۴، ص ۱۰۷، مسئله ۱۱.
 - ۳- (۳) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۱۶، مسئله ۹.

آیه الله خوینی می نویسد:

اگر فردی بر ذمه فقیری دینی دارد، می تواند آن را به جای زکات حساب نماید. چه فقیر مرده باشد یا زنده باشد، در این مسئله هیچ اختلافی نیست و دلیل بر آن مضافاً بر نص روایات، آیه قرآن است که می فرماید: «همانا صدقات از آن فقیران و مسکین ها و کارگزاران صدقات و برای تألیف قلوب (مشرکان و مخالفان) و آزادی بردگان و اداء دین بدهکاران است.» عطف «الغارمین» بر «الزکات» لازم دارد که حرف جر، بر آن هم وارد شود و در این صورت معنی آیه اینطور می شود که صرف زکات در راه بدهکاران، یکی از مصارف زکات است. و مصرف همان گونه که شامل اداء و وفاء دین از طرف بدهکار با پرداخت پول می شود، شامل تسویه حساب با او هم می شود. به این صورت که دینی بر گردن فقیر داشته باشد و زکات بدهکار باشد پس زکات را به جای بدهی او حساب کند. (۱)

از آن چه گذشت، روشن شد که این راه حل که حیلۀ ای برای استیفای دین است، مورد قبول همه فقیهان است و آنان برای جواز و مشروعیت آن به قرآن و روایات استدلال کرده اند.

گفتار سوم: حیلۀ دست گردان کردن زکات

حیلۀ دیگر در باب زکات، این است که فقیر یا حاکم شرع، زکات را با مالک، دست گردان کند یا با جنس کوچک تری مصالحه کند یا جنسی را به بیشتر از قیمت آن قبول کند. آیا چنین حیلۀ ای جایز است؟

صاحب عروه این جمله را جایز ندانسته است:

ص: ۹۴

۱- (۱) موسوعه الامام الخویی، ج ۲۴، ص ۳۷.

لا يجوز للفقير ولا للحاكم الشرعي اخذ الزكّات من المالك ثمّ الرّد عليه المسمّى بالفارسيه (دست گردان) او المصالحه معه بشيء يسير او قبول شى منه بازيد من قيمته او نحو ذلك فان كلّ هذه الحيل فى تفويت حق الفقراء و كذا بالنسبه الى الخمس او المظالم و نحوها. (۱)

جائز نيست فقيه و حاكم شرع، زكات را از مالك بگيرند و سپس به او برگردانند (با او دست گردان كنند) يا با جنس كم ارزشى مصلحه كنند يا جنسى از او و به بيشتر از قيمتش بگيرند يا مثل اين كارها را انجام دهند، زيرا تمام اين ها، كارهايى جهت از بين بردن حق فقيران است و همين طور نسبت به خمس و مظالم و امثال آنها هم چنين كارهايى جائز نيست.

همه فقيهانى كه بر عروه حاشيه زده اند اين نظر را پذيرفته اند، زيرا هيچ يك از آنان حاشيه اى بر اين قسمت عروه زده اند.

صاحب عروه تمام صورت هاى اين حيله را رد نكرده است؛ بلكه يك صورت آن را پذيرفته است:

نعم لو كان شخص عليه من الزكاه او المظالم او نحوها مبلغ كثير و صار فقيرا لا يمكنه اداءها و اراد ان يتوب الى الله تعالى لا بأس بتفريغ ذمته بأحد وجوه المذكوره و مع ذلك. اذا كان مرجوا التمكن بعد ذلك. الأولي ان يشترط عليه اداءها بتمامها عنده. (۲)

بله، اگر شخصى مبلغ زيادى زكات يا مظالم يا امثال آن بر عهده اش باشد و فقير شود و نتواند ادا كند و قصد توبه نيز داشته باشد، اشكالى ندارد كه به يكي از صورت هاى ذكر شده، ذمه اش را برى كند و با اين حال اگر اميد تمكن در آينده را دارد، بهتر است كه شرط كند كه باقى مانده را در زمان تمكن ادا كند.

ص: ۹۵

۱- (۱) العروه الوثقى فيما تعم به البلوى (المحشى)، ج ۴، ص ۱۸۳، مسئله ۱۶.

۲- (۲) همان.

بنابراین، حیلۀ دست گردان کردن زکات و مصالحه به کمتر یا بیشتر از آن از حیلۀ های مشروع نبوده است و با آن نمی توان از مقدار زکات واجب کم کرد؛ مگر در صورتی که فردی که زکات بر گردن اوست، واقعاً معسر باشد که در این صورت هم با او شرط می شود که در آینده باقی مانده بدهی خود را بپردازد.

ص: ۹۶

مبحث اول: حيله در باب رضاع

يکي از راه های ايجاد محرميت، رضاع است که اگر با شرايط آن صورت بگيرد موجب محرميت می شود. امام خميني درباره شرايط رضاع می نويسد:

انتشار محرميت از راه شير دادن، متوقف بر شرايط زير است:

۱. شير زن از ازدواج صحيح شرعی باشد...، بلکه ظاهر اين است که بايد از شيری باشد که بعد از زایمان و ولادت در سينه های زن حاصل می شود...

۲. طفل شير را با مکيدن از سينه بنوشد...

۳. زنی که طفل از سينه او شير می خورد زنده باشد....

۴. طفل کمتر از دو سال داشته باشد...

۵. شيردادن بايد به مقدار معيني برسد...

و به سه اعتبار می توان مقدار آن را اندازه گيري کرد: به اعتبار اثر و زمان و دفعات. (۱)

ص: ۹۷

آیه الله فاضل لنکرانی درباره شرط پنجم می نویسد:

از نظر اثر، باید شیر دادن به مقداری باشد که موجب روئیدن گوشت بر بدن طفل و محکم شدن استخوان های او شود. از نظر زمان، باید یک شبانه روز کامل طفل از این زن شیر خورده باشد و در این مدت غذای دیگری نخورده باشد. از نظر تعداد دفعات، باید پانزده بار کامل شیر خورده باشد.^(۱)

از نظر اسلام، اگر طفلی با این شرایط از زنی شیر خورده باشد این شیر خوردن موجب محرمیت او به زن و شوهر و فرزندان و پدر و مادر و خواهر و برادر و... او می شود. گاهی برخی برای جلوگیری از چنین محرمیتی، به حيله هایی مانند فاصله انداختن بین دفعات شیر دادن متوسل می شوند. در مفاتیح الشرائع آمده است:

و كما يتوسل إلى إسقاط تحريم الرضاع بتخليل إرضاع الغير في اليوم و الليله أو العدد المعبر، فينتفى نبات اللحم و اشتداد العظم به أيضا، لشركه الغير فيهما، الي غير ذلك من الحيل المشروعه.^(۲)

همان طور که برای از بین بردن محرمیت حاصل از شیر دادن از فاصله ایجاد کردن بین شیر دادن یک شبانه روز یا شیر دادن به تعداد معین، با شیر دادن زنی دیگر استفاده می کنند تا روئیدن گوشت و محکم شدن استخوان ها مستند به شیر دادن زن خاص نباشد، به خاطر این که دیگری نیز در این روئیدن گوشت و محکم شدن استخوان ها شرکت داشته است.

از کلمات وی استفاده می شود که تأثیر چنین حيله ای را برای عدم ایجاد محرمیت مسلم می دانسته و این حکم را به موارد دیگری سرایت داده است. حق هم این است که چنین حيله ای صحیح است؛ زیرا مانع تأثیر شیر یک زن خاص در روئیدن گوشت و محکم شدن استخوان های کودک می شود و در نتیجه، محرمیتی حاصل نمی گردد.

ص: ۹۸

۱- (۱) تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسيله، النکاح، ص ۱۵۷.

۲- (۲) مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۳۳۴.

اشاره

ابن زهره^(۱) و ابن ادریس^(۲) در تعريف شفعه آورده اند:

انها استحقاق الشريك المخصوص، على المشتري تسليم المبيع بمثل ما بذل فيه او قيمته.

شفعه عبارت است از حق اختصاصی شریک، نسبت به مشتری، که در برابر پرداخت قیمت سهم شریک یا مثل آن، سهم شریک در اختیار او قرار می گیرد.

علامه در تعريف شفعه می نویسد:

هی استحقاق الشريك، انتزاع حصه شريكه المتقله عنه بالبيع^(۳).

شفعه، استحقاق هر یک از دو شریک است در این که سهم دیگری، با بیع به او منتقل می شود.

با توجه به تعاریف بالا، می توان شفعه را این گونه تعریف کرد:

شفعه، حق اولییتی است که هر یک از دو شریک در خریدن و انتقال سهم شریک دیگر به ملک خود دارند.

حق الشفعه در اموال غیر منقول (زمین) است و در اموال منقول جریان ندارد. همچنین حق الشفعه تنها در صورتی است که ملک، مشترک بین دو شریک باشد و در صورتی که بیش از دو شریک، صاحب زمینی باشند، برای هیچ کدام حق الشفعه نیست^(۴).

حیله های متعددی در باب شفعه مطرح است. هدف آنها این است که یکی از دو شریک حق شفعه را از دیگری سلب کند. آیا چنین حیله هایی جایز است؟

ص: ۹۹

۱- (۱) غنیه النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، ص ۲۳۲.

۲- (۲) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۳۸۵.

۳- (۳) قواعد الاحکام فی معرفه الحرام و الحلال، ج ۲، ص ۲۴۲.

۴- (۴) الکافی فی الفقه، ص ۳۶۱.

فقیهان در این مسئله اختلاف نظر دارند.

مرحوم ناصر، جد سید مرتضی علم الهدی و از قدمای فقیهان امامیه، به طور کلی حیلہ های جاری همه معاملات را باطل دانسته است:

کل حیلہ فی الشفعه و غیرها من المعاملات التی بین الناس فائى ابطالها و لاجیزها. (۱)

من هر حیلہ ای را که در شفعه و معاملات دیگر بین مردم رایج است، باطل می کنم و جایز نمی دانم.

بعضی از فقیهان، برخی حیلہ ها را جایز دانسته اند؛ از جمله شیخ طوسی در کتاب مبسوط فصلی درباره حیلہ هایی که با آنها شفعه ساقط می شود، گشوده است و صورت هایی را برای حیلہ هایی که باعث سقوط حق شفعه می شود، بیان کرده است. (۲) همچنین شهید ثانی تمسک به حیلہ برای اسقاط شفعه را جایز دانسته است:

حیلہ برای ساقط کردن حق شفعه، جایز است و کراهتی ندارد. دلیل آن هم اصل برائت است؛ زیرا حقی را از کسی ساقط نمی کند، به دلیل آن که حق بعد از بیع ثابت می شود. احتمال دارد این حیلہ مکروه باشد؛ به خاطر این که موجب ابقای ضرر می شود. (۳)

صاحب جواهر نیز جریان حیلہ برای اسقاط حق شفعه را جایز دانسته است:

ظاهر این است که به دلیل اصاله الحلیه، حیلہ های اسقاط حق شفعه به این معنا که حالتی را ایجاد کند که مانع میل و رغبت شریک در گرفتن سهم او (شریک دیگر) شود، مکروه نیست؛ چه رسد به این که حرام باشد. (۴)

ص: ۱۰۰

۱- (۱) مسائل الناصریات، ص ۳۷۷، مسئله ۱۷۸.

۲- (۲) المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۳، ص ۱۵۱.

۳- (۳) مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۲، ص ۳۶۸-۳۶۷.

۴- (۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۷، ص ۴۴۱.

فقیهان در باب شفعه حیلہ های متعددی را مطرح کرده اند که در این جا به بیان برخی از آنها می پردازیم:

گفتار اول: حیلہ هبه کردن

یکی از حیلہ های مطرح در باب شفعه، این است که شریک سهم خود را به دیگری ببخشد تا با از بین بردن حق شفعه شریک خود، مانع انتقال سهم خود به ملک او شود. سید مرتضی درباره این حیلہ می نویسد:

والهبة يسقط الشفعه عن هذا الموهوب لانه عقد بغير عوض و لم يلزم فيه الشفعه بخروجه عن الصّفه التي تستحق معها الشفعه. (۱)

هبه (بخشیدن) موجب سقوط حق شفعه از مال مورد بخشش می شود؛ زیرا هبه عقدی بدون عوض است و در آن شفعه وجود ندارد، به خاطر خارج شدن از صفتی که با آن استحقاق شفعه می آید.

شهید ثانی در باب شفعه به واسطه هبه و صلح می نویسد:

ولو انتقل الشقص بهبه، او صلح او صداق فلا شفعه، لما تقدم في تعريفها من اختصاصها بالبيع، و ما ذكر ليس بيبعا، حتى الصلح بناء على اصلته. (۲)

اگر سهم شریک به واسطه هبه یا صلح یا در صداق قرار گرفتن منتقل شود، حق شفعه ساقط می شود؛ زیرا در تعریف شفعه بیان شد که اختصاص به بیع دارد و هیچ یک از این موارد بیع نیستند، حتی صلح بنابراین که صلح عقد مستقل باشد.

شهید ثانی، قید «بناء علی اصلته» را در کلام خود آورده است تا اشاره ای باشد به اختلافی که در باب صلح وجود دارد که آیا عقد مستقلی است یا این که مستقل نیست و ملحق به عقود دیگر است؛ به این معنی که اگر صلح، تملیک عین به عوض

ص: ۱۰۱

۱- (۱) مسائل الناصریات، ص ۳۷۷، مسئله ۱۷۸.
۲- (۲) الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، ج ۴، ص ۴۱۴.

باشد بیع خواهد بود، و اگر تملیک منفعت در مقابل عوض باشد، اجاره خواهد بود. و اگر تملیک انتفاع باشد، عاریه خواهد بود. ایشان می فرماید: بنابراین که صلح، عقد مستقل باشد اگر یک شریک سهم خود را به دیگری صلح کند، حقّ الشفعه از طرف مقابل (شریک دیگر) ساقط می شود.

گفتار دوم: فروختن سهم خود که صد درهم ارزش دارد به هزار درهم

یکی دیگر از حيله های رایج در باب شفعه، این است که یکی از دو شریک برای از بین بردن این حق، در بیع ظاهری، سهم خود را به چند برابر قیمت واقعی می فروشد، (که شریک دیگر حاضر به خریدن به این قیمت نیست) ولی در عوض ثمن، از مشتری جنسی را به همان نسبت گران تر می خرد. این کار او برای این است که شریک دیگر آن را نتواند به این قیمت بخرد و در نتیجه، از خریدن منصرف شود و حق شفعه اش ساقط گردد.

شیخ طوسی صورت های متعددی برای این حيله آورده است:

۱. و من ذلک ان یكون ثمن الشقص مأه فیشریه بألف ثم یعطى البائع بدل الألف ما قیمتة مأه و بیعه اياه بألف، فاذا فعل هذا تعذر علی الشفیع الأخذ، لانه انما یاخذ بثمان الشقص لا ببدل ثمنه، و تسقط شفعتة. (۱)

از جمله حيله ها در باب شفعه، این است که قیمت سهم شریک، صد باشد و مشتری آن را به هزار می خرد و سپس به جای هزار، چیزی را که قیمت آن صد است به بایع می دهد و آن را به هزار به او می فروشد. وقتی که چنین کاری کرد، شریک نمی تواند آن را بگیرد، زیرا شریک (شفیع) می تواند به ثمن شقص، (مال شریک را) بگیرد، نه به بدل ثمن، و حق شفعه اش ساقط می شود.

ص: ۱۰۲

۲. و من ذلك إذا كان ثمن الشقص مائه فاشترى صاحبه جاريه من رجل تساوى مائه بألف، فلما ثبت في ذمته الألف ثمن الجاريه أعطاه بالألف هذا الشقص، فإذا ملكه بألف و هو يساوى مائه، لا ينشط الشفيع لأخذه بها فتسقط شفيعته. (۱)

از جمله حيله های در باب شفعه، این است که قیمت سهم هر یک صد باشد و صاحب این سهم کنیزی را که قیمتش صد است به هزار بخرد. وقتی قیمت کنیز در ذمه اش ثابت شد، سهم خود را به قیمت هزار به فروشنده کنیز بدهد. پس چون سهم خود را که صد ارزش دارد به هزار فروخته است و شریک تمایلی ندارد که به چنین قیمتی بخرد. بنابراین، حق شفعه اش ساقط می شود.

۳. و من ذلك أن يشتريه بألف و ثمنه مائه، ثم يبرئه البائع عن تسع مائه، و يقبض مائه منه، فإن الإبراء يلحق المشتري دون الشفيع. (۲)

از جمله حيله ها در باب شفعه، این است که چیزی را هزار می خرد، در حالی که قیمتش صد است. سپس فروشنده ذمه او را از نهصد ابراء می کند و صد را از او می گیرد. این ابراء به مشتری می رسد، نه شریک او.

۴. و من ذلك و هو أشدها أن يهب صاحب الشقص شقصه، و يهب المشتري من البائع ثمنه، فيملكه بالهبة فلا- يؤخذ منه بالشفعه. (۳)

از جمله حيله ها در باب شفعه، این است که صاحب سهم، سهم خود را می بخشد و مشتری نیز ثمن را به فروشنده می بخشد و از راه هبه مالک می شود و نمی توان با شفعه سهم را از مشتری گرفت.

۵. و من ذلك أن يكون الثمن جزافا مشارا إليه فيحلف المشتري أنه لا يعلم

ص: ۱۰۳

۱- (۱) همان.

۲- (۲) همان.

۳- (۳) همان.

مبلغه فتسقط الشفعه، لأن الثمن إذا لم يعلم مبلغه لم يمكن أخذ الشفعه بثمان مجهول. (۱)

از جمله حيله ها در باب شفعه، این است که ثمن، مبلغ مبهمی باشد که مورد اشاره قرار می گیرد و مشتری قسم می خورد که مبلغ آن را نمی داند. در این صورت نیز شفعه ساقط می شود؛ زیرا هرگاه مقدار ثمن معلوم نباشد گرفتن شفعه ممکن نیست.

از حکم وی به سقوط حق شفعه در همه این موارد روشن می شود که چنین حيله ای را جایز دانسته است.

ص: ۱۰۴

۱- (۱) همان.

صاحب جواهر در تعريف بيع مى نويسد:

البيع مبادله مالٍ بمالٍ. (۱)

بيع عبارت است از مبادله يك مال (چيزى كه ماليت داشته باشد) با مال ديگر.

يكي از احكام بيع، جريان خيارات در آن است. ابن حمزه طوسى درباره خيارات بيع مى نويسد:

ويدخل البيوع ثمانى خيارات: خيار الإجاره، و خيار الغبن، و خيار العيب، و خيار تبعض الصفقه،... و خيار المده، و خيار المجلس، و خيار الرؤيه، و خيار الشرط. (۲)

هشت نوع خيار در بيع وجود دارد: خيار اجاره، خيار غبن، خيار عيب، خيار تبعض صفقه،... خيار مدت، خيار مجلس، خيار رؤيت، خيار شرط.

ص: ۱۰۵

۱- (۱) جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، ج ۲۲، ص ۲۰۸.

۲- (۲) الوسيه إلى نيل الفضيله، ص ۲۳۸-۲۳۷.

ایشان سپس به توضیح همه این اختیارات هشت گانه پرداخته و آورده است:

خيار اجاره در جایی است که فروشنده مال را اجاره داده باشد. هرگاه خریدار متوجه آن شود، بين فسخ و امضای بيع مخير است؛ البته لازم است صبر کند تا مدت اجاره تمام شود.

خيار غبن در جایی است که شخص در حالی که قیمت را نمی داند، آن را بخرد یا بفروشد و این کار او منجر به ضرر بزرگی شود که در چنین معامله ای عرفاً قابل چشم پوشی نیست. در این صورت، او خيار دارد که معامله را فسخ کند.

خيار عيب آن است که شخص مالی را خریداری کرده که نمی دانسته است معيوب است. وقتی که او متوجه عيب آن شود، می تواند معامله را فسخ کند.

خيار تبعض الصفقه عبارت است از این که مالی را بخرد و بعد متوجه شود که بعضی از آن مال، ملك فروشنده نبوده و ملك شخص دیگری است. در این صورت، او اختيار دارد که به همان مقداری که ملك فروشنده بوده رضایت بدهد یا بيع را فسخ کند.

خيار مدت مربوط به بيع حيوان و میوه است که خریدار حيوان تا سه روز اختيار فسخ دارد و فروشنده میوه جات بعد يك روز اگر خریدار میوه را تحویل نگیرد، اختيار فسخ دارد.

خيار مجلس آن است که خریدار و فروشنده تا زمانی که از هم جدا نشده اند حق فسخ معامله را دارند.

خيار رؤیت آن است که خریدار و گاهی فروشنده می توانند معامله را فسخ کنند و این در صورتی است که مبيع را ندیده و با توصیف خریدار اند و بعد که مبيع را دیدند متوجه شوند با آن چه وصف شده است تفاوت دارد.

خيار شرط عبارت است از اين كه اگر فروشنده يا خريدار شرطی برای خود يا ديگری در بيع کرده باشد. آنان در مدتی كه شرط کرده اند، می توانند معامله را بر هم بزنند. (۱)

در باب بيع و شراء، حيله های زيادی مطرح است. در اين جا به بعضی از حيله های مطرح در باب بيع اشاره می كنيم.

گفتار اول: حيله اسقاط خيار

يکی از حيله های مطرح در باب بيع، حيله هایی است كه موجب سقوط خيارات می شود. از جمله اين حيله ها، سعی برای خارج شدن از جلسه بيع است كه موجب سقوط خيار مجلس می شود. فيض كاشانی در اين زمينه می نويسد:

ومثله حيل المسقطه للخيارات كخيار المجلس للمسارعه إلى الافتراق من أحدهما و إن كان فعله ليلزم البيع. (۲)

و مانند آن است حيله هایی كه ساقطكننده خيارات هستند. مانند خيار مجلس كه با عجله يکی از دو طرف معامله برای ترك مجلس و جدا شدن متعاملين از هم ساقط می شود. گرچه اين كار موجب لزوم بيع می شود.

از ظاهر كلام وی برمی آيد كه اين حيله را جايز دانسته است. دليل جواز اين حيله نیز روشن است؛ زیرا با خروج هر يک از مجلس، موضوع خيار مجلس منتفی می شود و موضوع عوض می گردد. بنابراین، اين حيله موجب تبديل موضوع می شود كه هيچ اشكالی ندارد.

ص: ۱۰۷

۱- (۱) همان.

۲- (۲) الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، ج ۱۴، ص ۵۳۴.

گفتار دوم: حيله در باب بيع صرف نقدین

حيله ديگرى كه در باب بيع مطرح است، حيله در باب بيع صرف نقدین (طلا و نقره) است كه ممكن است بيع طلا با نقره يا طلا- به طلا- يا نقره با نقره باشد. يكي از شرايط اين بيع اين است كه طلا- و نقره در حين معامله موجود باشند و تقابض در مجلس صورت بگيرد. گاهى يكي از دو طرف معامله كه طلا يا نقره نقد ندارد، براى اين كه معامله اش صحيح شود دست به حيله اى مى زند. در الأنوار اللوامع درباره اين حيله آمده است:

... و كالحيل الموصله إلى إسقاط الصرف فى بيع النقدین أحدهما بالآخر و بمماثله كما مرّ كأن يقرضه إذا لم يكن حاضرًا ثم يستوفيه منه أو أن يوكله على الشراء من نفسه. (۱)

... و مانند حيله هاى كه در بيع طلا به نقره يا طلا به طلا يا نقره به نقره منجر به اسقاط صرف مى شود، چنان كه قبلاً گذشت، در صورتى كه يكي موجود نباشد اين طور حيله مى كنند كه يك طرف به ديگرى قرض مى دهد و سپس از او پس مى گيرد يا او را وكيل مى كند كه به خودش بفروشد.

در اين موارد، چون با اعمال چنين حيله هاى، موضوع تغيير مى يابد، سبب تغيير حكم مى شود. بر اين اساس اين حيله نيز جايز است. اين تأثير در صورتى است قرض دادن و وكالت در فروش صورتى نباشد.

مبحث دوم: حيله در باب خريد و فروش كنيز

پيش از اسلام، خريد و فروش كنيز و برده وجود داشته است و با توجه به شرايط اجتماعى آن زمان تا حد زيادى اجتناب ناپذير بوده است. مكتب حيات بخش اسلام ضمن برخورد صحيح با اين واقعيت اجتماعى، برنامه ها و احكامى وضع کرده

ص: ۱۰۸

است تا هر چه بیشتر کرامت انسانی بردگان حفظ شود و در نهایت، زمینه آزادی آنان فراهم شود. از جمله احکام اسلام در این زمینه، احکام و شرایط خرید و فروش برده و کنیز است که در کتاب های فقهی به صورت مفصل بیان شده است.

یکی از شرایط خرید و فروش کنیز این است که اگر مردی مالک کنیز باشد و بخواهد آن را به مرد دیگری بفروشد، باید آن را استبراء کند و بعد از استبراء، او را بفروشد. (استبراء کنیز به این است که اگر مالک با او نزدیکی کرده است، باید به مدت یک حیض زن یا ۴۵ روز از او دوری کند و بعد او را بفروشد.) اگر مالک، کنیز خود را استبراء نکرد، مشتری باید استبراء را انجام دهد. بعضی از افراد برای این که از وجوب استبراء فرار کنند، دست به حيله هایی می زنند. آیا چنین حيله هایی جایز است و اثری در صحت بیع کنیز دارد؟ محقق کرکی شماری از این حيله ها بیان کرده است:

وقد یحتال لإسقاط وجوب الاستبراء بأمور: منها: إعتاقها، ثم العقد علیها، فقد ورد جواز الوطاء معه من غیر استبراء فی غیر حدیث. و منها: بیعها لامرأه، ثم شراؤها منها لاندراجها فی أمه المرأه، و لو ألحقنا بالمرأه غیرها كالطفل أمکن ذلك، و لو باعها لرجل ثم اشتراها منه حیث یجوز أمکن الحکم بالسقوط أيضا. و منها: ما لو زوجها، فطلقها الزوج قبل الدخول، فإنها مطلقه غیر مدخول بها، فلا عده و لا استبراء علیها، و ما كان واجبا قبل ذلك فقد سقط بالعقد علیها مع احتمال بقاء الوجوب هنا. (۱)

گاهی برای اسقاط وجوب استبراء، از حيله هایی استفاده می شود، از جمله این که ابتدا کنیز را آزاد می کنند و سپس او را عقد می کنند. در احادیث متعددی آمده است که نزدیکی با چنین زنی بدون استبراء جایز است. (۲) راه

ص: ۱۰۹

۱- (۱) جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۱۵۴.

۲- (۲) تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۱۷۵، حدیث ۶۱۲-۶۱۴؛ الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۳، ص ۳۶۱، حدیث ۱۲۹۵-۱۲۹۷.

دیگر این است که کنیز را به یک زن بفروشد و سپس آن را از آن زن بخرد تا به او کنیز زن گفته شود (کنیزی که مالک آن زن است نیاز به استبراء ندارد). اگر غیر زن (کودک) را به زن ملحق کنیم، چنین حيله ای امکان دارد. اگر کنیز را به مردی بفروشد و بعد آن را از او بخرد (در صورتی جایز باشد) ممکن است حکم به سقوط استبراء شود. راه دیگر این است که او ازدواج کند و قبل از دخول، شوهرش او را طلاق دهد. در این صورت، مطلقه ای است که با او عمل زناشویی انجام نگرفته و عده و استبراء واجب بر او نیست، و آن چه قبل از این عقد بر او واجب بود با عقد ساقط شده است؛ گرچه احتمال می دهیم که باقی مانده باشد.

محقق اردبیلی حيله دوم را مردود دانسته است:

ثمّ اذا نظر الى ما ذكرناه يظهر ان الحيله بيع الامه التي يجب استبراءها على امرأه ثم الاستبراء منه لا- تنفع و لا- تسقط وجوب الاستبراء على المشتري. (۱)

اگر در آن چه ما گفتیم دقت شود، روشن می شود در مورد کنیزی که استبراء آن واجب است، اگر به این صورت حيله کنند که ابتدا آن را به یک زن بفروشند سپس دیگری آن را از آن زن خریداری کند، تأثیری در سقوط وجوب استبراء از مشتری ندارد.

صاحب حدائق درباره نظر محقق اردبیلی می گوید:

این کلام محقق اردبیلی، کلام خوبی است؛ مخصوصاً ردی که ایشان بر صورت دوم آورده و آن را باطل دانسته است. گویا این کلام مبتنی است بر قول مشهور بین فقیهان که حيله در اسقاط عده از مطلقه بائنه باطل است، چه در عقد متعه باشد یا در عقد دائم و چه در طلاق خلع باشد یا در سه بار طلاق رجعی. (۲)

ص: ۱۱۰

۱- (۱) مجمع الفوائد و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص ۲۷۴.

۲- (۲) الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۹، ص ۴۴۰.

صاحب جواهر تمام حيله های اسقاط استبراء کنیزی که وطی او مسلم باشد را باطل دانسته است:

سزاوار است که دانسته شود که اولاً، تمام این مطالب مربوطه به جایی است که علم به وطی محترم و معتبری که استبراء از آن واجب است نباشد. ولی اگر علم به وطی داشته باشد با هیچ حيله ای نمی توان آن را ساقط کرد؛ چنان که محقق کرکی در بحث حيله های ازدواج به آن اشاره کرده است. اگرچه بعضی از اطلاعات حيله ها اقتضای سقوط استبراء را دارد ولیکن باید آنها را به خاطر اختلاف انساب تقیید زد. (۱)

بنابراین، فقیهان چنین حيله هایی را صحیح ندانسته اند؛ زیرا اعمال آن ممکن است تنها در تغییر اسم و عنوان تأثیر داشته باشد اما باعث تغییر موضوع نمی شود و با این حساب هیچ تغییری در حکم حاصل نمی شود. در بعضی از موارد، روایاتی داریم که دلالت بر سقوط استبراء می کند (۲) که سقوط استبراء در این موارد به دلیل روایات است، نه به علت حيله.

مبحث سوم: حيله در باب دین

اشاره

قبل از بحث از حيله های جاری در دین، لازم است مطالبی درباره دین بیان شود:

گفتار اول: معنای اصطلاحی دین

امام خمینی در تعریف دین می نویسد:

الدین مال کلی ثابت فی ذمه شخص لآخر بسبب من الأسباب، و يقال لمن اشتغلت ذمته به المدیون و المدین، و للآخر الدائن و الغریم. (۳)

ص: ۱۱۱

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۴، ص ۲۰۷.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۶۰.

۳- (۳) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۶۴۷.

دین، مال کلی است که به سببی از اسباب برای شخصی در ذمه شخص دیگری ثابت می شود. به کسی که ذمه اش مشغول است مدیون یا مدین و به دیگری دائن یا طلبکار گفته می شود.

گفتار دوم: اسباب دین

اسباب دین عبارت است از: قرض گرفتن، یکی از امور اختیاری مانند قرار دادن دین مبیع در بیع سلم، ثمن در بیع نسبه، اجرت در اجاره، صداق در نکاح یا یکی از امور غیر اختیاری مانند موارد ضمان و نفقه زوجه دائمه. (۱)

گفتار سوم: حیل‌های رایج

حیل‌های متعددی در باب دین مطرح است؛ از جمله:

۱. حیل انکار دین

یکی از حیل‌هایی که در باب دین و قرض مطرح است این است که شخصی از دیگری دین گرفته و آن را پرداخت کرده است و ذمه خود را بری کرده است ولی می ترسد که اگر به گرفتن دین اعتراف کند، طرف مقابل رد آن را انکار کند و بار دیگر از او پول بگیرد، به همین جهت حیل‌ای به کار می زند و اصل قرض گرفتن را انکار می کند.

صاحب جواهر درباره حیل می نویسد:

ولو ادعی علیه دین قد بریء منه باسقاط او تسلیم او غیرهما فحشی من جواب دعواه بدعوی الاسقاط، ان ینقلب الیمین علی المدعی لعدم البینه، فیحلف و يأخذ منه الدین، فأنکر الاستدانه و حلف جاز، لکن بشرط ان یوریء ما یخرجه عن الکذب فی اصل الکلام و عن الحنث و الیمین، بل هو

ص: ۱۱۲

فی الثانی آكد، بان یضمرفی نفسه ظرفا او مكانا او زمانا او حالا من الاحوال التي یخرج بها عن ذلك بل ظاهر ثانی الشهیدین فی المسالك المفروغیه من اشتراط الجواز بالتوریة المزبورہ. (۱)

اگر علیه او دینی ادعا شود که ذمه اش از آن بری شده است، چه به واسطه اسقاط دین توسط طلبکار یا به واسطه پرداخت کردن یا به راهی دیگر غیر از اینها باشد و او می ترسد اگر ادعای اسقاط کند چون بینه ندارد، قسم به مدعی برگردد و مدعی قسم بخورد و دین را دوباره از او بگیرد، جایز است که منکر قرض گرفتن شود و قسم بخورد؛ به شرط این که چیزی را اراده کند که او را از دروغ و شکستن قسم خارج سازد. بلکه این مطلب در مورد شکستن قسم تأکید بیشتری می شود که در نیت خود ظرف یا زمان یا مکان یا حالی از احوال را در نظر بگیرد که او را از دروغ و شکستن قسم خارج سازد؛ بلکه ظاهر کلام شهید ثانی در مسالك این است که مشروط بودن انکار را به توریة، مفروغ عنه گرفته است. (انکار را در صورتی که همراه با توریة باشد جایز دانسته است).

شاید دلیل جواز حیلہ در این مورد، این است که چنین حیلہ ای نه تنها حقی را از کسی ضایع نمی کند و حکمی را تغییر نمی دهد؛ بلکه راهی است برای جلوگیری از ظلم و تعدی افراد طمع کار.

۲. حیلہ در تقسیم دین

تقسیم دین جایز نیست. اگر دو یا چند نفر از دو یا چند نفر دیگر طلب داشته باشند نمی توانند قبل از وصول دین خود آن را بین خود تقسیم کنند؛ بلکه آن مقداری از دین که حاصل می شود مال همه است و آن مقداری که حاصل نمی شود و به اصطلاح می سوزد به ضرر همه و به صورت مشترک از کیسه همه بیرون رفته

ص: ۱۱۳

است. مرحوم اصفهانی در این زمینه می نویسد:

لا- يجوز قسمه الدين، فإذا كان لـثنين دين مشترك على ذممتعدده كما إذا باعا عيناً مشتركاً بينهما من أشخاص، أو كان لمورثهما دين على أشخاص فورثاه فجعلنا بعد التعديل ما في ذمته بعضهم لأحدهما و ما في ذمته آخرين لآخر لم يصح، و بقى ما في الذم على الاشتراك السابق، فكل ما استوفى منها يكون بينهما و كل ما توى و تلف يكون منهما. (۱)

تقسیم دین جایز نیست. پس اگر دو نفر بر ذمه های متعدد دینی دارند، مثل این که عینی را که بین آن دو مشترک بوده است به چند نفر فروخته اند یا دین از مورث آن دو بر گردن اشخاصی بوده و آنان به ارث برده اند، اگر بعد از تقسیم مقداری را که در ذمه بعضی از بدهکاران است برای یک نفر قرار بدهند و مقداری را که در ذمه بقیه بدهکاران است برای دیگری قرار دهند، صحیح نیست و همه آن چه در ذمه بدهکاران است بین آن دو مشترک است. هر مقداری از دین که استیفا شود بین آن دو تقسیم می شود و هر مقدار که که از بین برود و تلف شود نیز از هر دو است.

گاهی طلبکاران برای تقسیم دینی که از دو یا چند نفر دارند دست به حيله ای می زنند تا بتوانند دین مشترک خود را تقسیم کنند. شهید ثانی درباره این حيله می نویسد:

وقد يحتال للقسمه بأن يحيل كل منهما صاحبه بحصته التي يريدها إعطاءها صاحبه و يقبل الآخر، بناء على صحة الحوالة من البرىء، و كذا لو اصطالحا على ما في الذم بعضا ببعض. (۲)

گاهی برای تقسیم دین این گونه حيله می شود که هر یک دیگری را به سهمی که می خواهد به دیگری بدهد حواله می دهد. (بنابراین که حواله از بریء الذمه صحیح باشد.) همین طور اگر بر بخشی از آن چه در ذمه دارند مصالحه کنند.

ص: ۱۱۴

۱- (۱) وسیله النجاه، ص ۴۶۷، مسئله ۹.

۲- (۲) الروضه البهیه فی شرح اللمعه دمشقیه، ج ۴، ص ۱۹.

صاحب ریاض در این زمینه می نویسد:

گاهی برای تقسیم دین این طور حيله می کنند که هریک از شریک ها سهم خود را که می خواهد به دیگری بدهد به او حواله می دهد و شریک دیگر نیز این حواله را قبول می کند؛ بنابراین که حواله از بریء الذمه صحیح باشد یا فرض شود که قبلاً دینی بر او داشته است و همچنین جایز است هریک از آنها بخشی از آن چه را که در ذمه دارد با بخشی از آنچه در ذمه دیگری است مصالحه کند. شهید اول و شهید ثانی نیز بر همین نظریه اند. اطلاق صحیحه علی بن جعفر (۱) که در پاسخ از این که دو مرد در طلبی با هم شریک هستند آیا صحیح است که قبل از وصول آن را بین خود تقسیم کنند؟ آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد، نیز بر یکی از این امور حمل می شود. (۲)

بنابراین، از نظر فقیهان، در صورتی این حيله صحیح است که با حواله بخشی از دین به دیگری منتقل شود و این در صورتی است که حواله از بریء الذمه صحیح باشد. همچنین شهید اول و شهید ثانی در صورتی هم که این حيله را به مصالحه برگردانیم آن را صحیح دانسته اند. (۳) در غیر این صورت ها، تقسیم باطل است.

مبحث چهارم: حيله در باب رهن

اشاره

مرحوم اصفهانی در تعریف رهن می نویسد:

وهو عقد شرع للاستيثاق علی الدین. (۴)

رهن، عقدی است که برای پشتوانه دین تشریح شده است.

ص: ۱۱۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۷۱، ابواب الدین و القرض، باب ۲۹، حدیث ۲.

۲- (۲) ریاض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلائل، ج ۹، ص ۱۸۲.

۳- (۳) الروضه البهیة، ج ۴، ص ۱۹.

۴- (۴) وسیله النجاه، ص ۴۷۵.

امام خمینی در توضیح رهن می نویسد:

ویقال للعین: الرهن و المرهون، و لدافعها: الراهن، و لآخذها المرتهن. (۱)

به عین، رهن یا مرهون گفته می شود و به کسی که عین را به رهن می گذارد، راهن می گویند و به کسی که عین را در اختیار می گیرد مرتهن می گویند.

یکی از شرایط صحت رهن این است که عین مرهونه قبض شود؛ یعنی از طرف راهن در اختیار مرتهن قرار گیرد. لازمه این شرط این است که عین مرهونه در مجلس حاضر باشد تا مرتهن بتواند آن را قبض کند. البته در این که این حضور و قبض، شرط صحت رهن است یا شرط لزوم، بین فقیهان اختلاف نظر وجود دارد.

آیه الله فاضل لنکرانی در این زمینه می نویسد:

یشترط فی صحه الرهن، القبض من المرتهن یا قباض من الراهن أو یاذن منه. (۲)

شرط صحت رهن این است که (عین مرهونه) توسط راهن در اختیار مرتهن قرار گیرد؛

حیله ای که در باب رهن مطرح شده این است که اگر در جایی عین مرهونه غایب بود، آیا می توان با حیله ای رهن را صحیح و لازم ساخت؟

حیله وکالت در قبض عین غایب

برخی خواسته اند از طریق وکالت دادن به راهن در قبض عین غایب، رهن آن را جایز بدانند. در بلغه الفقیه آمده است:

انما الکلام تسویغ حیله توجب صحه رهن ما کان غایبا کذلک او لزومه، فقد یقال بل قیل بصحه رهنه کذلک لو وکل المرتهن الراهن علی قبضه، فیکون

ص: ۱۱۶

۱- (۱) تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۳.

۲- (۲) تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، (المضاربه، الشرکه، المزارعه، الدین و...) ص ۲۳۷.

قبضه له بعد عقد الرهن قبضا عن المرتهن و المفروض كفايه القبض المستدام مع الأذن في صحة الرهن او لزومه و لا- يعتبر حدوثه بعده. (۱)

سخن در جواز حيله ای است که با آن، رهن عین غایب، صحیح شود یا لازم شود. گفته می شود بلکه گفته شده است که اگر مرتهن، رهن را وکیل در قبض سازد، چنین رهنی صحیح می شود و قبض رهن، بمنزله قبض مرتهن می شود و فرض این است که قبض استدامه ای با اجازه، در صحت رهن و لزوم آن کفایت می کند و حدوث معتبر نیست.

بنابراین، استفاده از این حيله در باب رهن، جایز است و با این حيله می توان عین غایب را به رهن گذاشت.

مبحث پنجم: حيله در باب سبق و رمایه

واژه «سبق» به معنای مسابقه و واژه «رمایه» به معنای تیراندازی است. در المذهب البارع آمده است:

السبق بسكون الباء، المصدر. و المسابقه، هی إجراء الخیل و شبهها فی حلبه السباق لیعلم الأ-جود منها... و بتحریک الباء، العوض، و هو المال المجعول رهنا، و یسمى الخطر، و الندب، و العوض، و الرمی، و المراماه. و هی المناصله بالسهم لتعرف حذق الرامی و معرفته بمواقع الرمی. (۲)

«سبق» در صورتی که «باء» ساکن باشد مصدر است و مسابقه عبارت است از دوآیندن اسب و شبه آن در میدان مسابقه تا بهترین آنها شناخته شود و در صورتی که «باء» متحرک باشد به معنای عوض است و آن مالی است که به عنوان رهن قرار داده می شود (تا به برنده مسابقه داده شود). و به آن خطر، ندب و عوض نیز گفته می شود. «رمی» و «المرماه» عبارت است

ص: ۱۱۷

۱- (۱) بلغه الفقیه، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵.

۲- (۲) المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۳، ص ۷۹؛ فقه الصادق، ج ۷، ص ۱۹، ص ۲۳۱.

از تیراندازی، تا مهارت تیر انداز و شناخت او به مکان های تیر انداختن معلوم شود.

از نظر اسلام، مسابقه همراه برد و باخت حرام است؛ مگر در: ۱. اسب سواری؛ ۲. شنا؛ ۳. تیراندازی؛ ۴. شتر سواری؛ ۵. فیل سواری. برد و باخت در مسابقه تیراندازی با شرایط خاصی جایز است. گاهی افراد برای فرار از بعضی شرایط به حيله هایی متوسل می شوند؛ از جمله: حيله قرار دادن قطعه آهنی نوک تیز در سر تیر

یکی از شرایط مسابقه و برد و باخت در تیراندازی، این است که تیراندازی باید با تیرهای معمول انجام شود ولی بعضی با حيله مسابقه می دهند؛ مثل مسابقه در پرتاب اجسام نوک تیز یا عصایی که در سر آن قطعه ای آهن گذاشته شده است.

فقیهان شیعه این حيله را نپذیرفته اند و جواز مسابقه را به همان موارد خاصی که در روایت آمده است منحصر کرده اند.

شهید ثانی می نویسد:

واعلم ان حصر النصل فیما ذکر هو المعروف لغه و عرفا فلا یدخل فیہ مطلق المحدد کالدبوس و عصا المرافق اذا جعل فی رأسها حدیده او نحو ذلک. (۱)

بدان که تیر منحصر است در آن چه که ذکر شد و آن موارد، هم در لغت و هم در عرف معروف است. و مطلق چیزهای نوک تیز مثل چماق (دبوس)، سوزن های ته گرد (دبوس) و همچنین عصایی که در سر آن آهن گذاشته شده است و امثال آن، در این معنا داخل نمی شوند.

صاحب جواهر نیز می نویسد:

در مسابقه با نصل و تیر، مسابقه با مطلق اشیاء نوک تیز و عصایی که در سر آن قطعه ای آهن قرار داده شده و امثال آن داخل نمی شود. (۲)

ص: ۱۱۸

۱- (۱) مسالك الأنفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۶، ص ۸۵.

۲- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۸، ص ۲۱۹.

ممکن است علت این که چنین حيله ای مؤثر نیست، این باشد که اصل در مسابقه همراه با رهان، حرمت است؛ مگر مواردی که دلیل بر خروج آنها داریم، که آنها هم موارد محدودی است و در روایات بیان شده اند و در بقیه موارد الحاقی شک می کنیم که آیا حرمت باقی است یا نه؟ باید به عمومات حرمت مسابقه با رهان رجوع کنیم.

عنوان «نصل» که در اخبار مخصصه وارد شده است، از نظر عرف و لغت شامل ابزاری که تیزی دارند نمی شود و بر فرض مجمل هم باشد، مقتضای قاعده این است که با اجمال مخصص باید به عام رجوع شود و مخصص بیش از مقداری را که قدر متیقن است، تخصیص نمی زند و قدر متیقن در این جا ابزاری است که تیزی ندارد. پس بقیه موارد در تحت عام باقی می مانند و مسابقه با برد و باخت در آنها جایز نیست.

مبحث ششم: حيله در باب شرکت

تعریف شرکت

از نظر فقهی، واژه «شرکت» دارای چند معنا است. مرحوم اصفهانی در تعریف شرکت عقدی می نویسد:

هو العقد الواقع بين اثنين أو أزيد على المعامله بمال مشترك بينهم، و تسمى الشركه العقدیه و الاکتسابیه، و ثمرته جواز تصرف الشریکین فیما اشترکا فیہ بالتکسب به، و کون الربح و الخسران بینهما علی نسیبه مالهم. (۱)

شرکت عبارت است از عقدی که بین دو نفر یا بیشتر بر سر معامله با مالی که بین آنها مشترک است واقع شده است. به آن شرکت عقدی اکتسابی گفته می شود که نتیجه اش جواز کسب شرکاء در مال مشترک است و سود و زیان به نسبت مالشان بین آنها تقسیم می شود.

ص: ۱۱۹

آیه الله فاضل لنکرانی درباره انواع شرکت می نویسد:

الشركة قد تكون عقديّة،... و قد تكون غير عقديّة حاصله بالإرث أو بالعقد الناقل، كما إذا اشترى اثنان معا مالا، أو باعا المبيع المشترك بينهما من شخص واحد، أو استأجرا معا عينا كالدار و نحوها، أو صولحا عن حقّ متعلّق بهما بنحو الشركة. (۱)

شرکت گاهی عقدی (با عقد شرکت حاصل می شود)... و گاهی غیر عقدی است که از طریق ارث یا عقد ناقل حاصل شده است، مثل این که دو نفر با هم مالی را می خرند یا مالی را که با هم شریک هستند به یک نفر می فروشند یا با همدیگر عینی مانند خانه و مانند آن را اجاره می کنند یا بر حقی که به صورت شرکت متعلق به هر دوی آنهاست مصالحه می کنند.

به اتفاق همه فقیهان، باید سود و ضرر بین شرکاء مشترک باشد و سود یا زیان هر یک از شرکاء نسبت به کار و سرمایه ای که در شراکت وارد کرده اند تقسیم می شود. گاهی برخی برای فرار از این شرط دست به حیلہ هایی می زنند؛ از جمله:

گفتار اول: حیلۀ اشتراط سود بیشتر یا ضرر کمتر

با فرض تساوی سرمایه و کار، ممکن است یکی از دو شریک برای دست یابی به سود بیشتر یا ضرر کمتر متوسل به حیلہ ای شود و از ابتدا سود بیشتر یا ضرر کمتری را شرط کند. فقیهان شیعه در مورد صحت یا عدم صحت چنین شرطی اختلاف نظر دارند. بعضی فقیهان، مانند ابن زهره، معتقدند که این شرکت و شرط باطل است. (۲) برخی دیگر از فقیهان معتقدند که در این فرض، شرط باطل اما شرکت

ص: ۱۲۰

۱- (۱) تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، (المضاربه، الشركة، المزارعه و...)، ص ۹۳.

۲- (۲) غنیة النزوع إلی علمی الأصول و الفروع، ص ۲۶۴.

صحیح است. (۱) جمعی از فقیهان معتقدند در این فرض، هم شرکت صحیح است و هم شرط. مرحوم اصفهانی در این زمینه می نویسد:

ولو شرط التفاوت فی الربح مع التساوی فی المال، أو تساویهما فیہ مع تفاوت فیہ، فإن جعل الزیاده للعامل منهما، أو لمن کان عمله أزید صحّ بلا إشکال، و إن جعلت لغير العامل أو لمن لم یکن عمله أزید، ففي صحّحه العقد و الشرط معا، أو بطلانهما، أو صحّحه العقد دون الشرط أقوال، أقواها أولها. (۲)

اگر با این که مالشان مساوی است تفاوت در سود را شرط کند یا با این که مالشان مساوی نیست تساوی در سود را شرط کنند، پس اگر زیادی را برای عامل یا کسی که کارش بیشتر است قرار دهند اشکال ندارد؛ اما اگر زیادی را برای شریک غیر عامل یا کسی که کارش کمتر است قرار دهند در صحت عقد و شرط با هم یا بطلان هر دو یا صحت عقد تنها، اقوالی است. اقوی این است که هم عقد صحیح است و هم شرط.

آیه الله فاضل لنکرانی در این زمینه می نویسد:

التحقیق یوافق القول الأول من صحّحه العقد و الشرط معا. (۳)

تحقیق، موافق با قول اول است که هم عقد صحیح است و هم شرط.

گفتار دوم: اشتراط مشارکت در سود تنها

گاهی ممکن است یکی از دو شریک به حيله ای متوسل شود و شرط کند که در سود مشارکت داشته باشد اما در زیان مشارکت نداشته باشد، آیا چنین شرطی صحیح است؟

ص: ۱۲۱

۱- (۱) الکافی فی الفقه، ص ۳۴۳؛ إصباح الشیعه بمصباح الشریعه، ص ۲۶۰.

۲- (۲) وسیله النجاه، ص ۴۴۶، مسئله ۱۰.

۳- (۳) تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، (المضاربه، الشرکه، المزارعه و...)، ص ۱۱۱.

فقیهان در این باره اختلاف نظر دارند. محقق حلی این شرط را صحیح دانسته است. (۱) ابن ادریس چنین شرطی را مخالف با اصول مذهب دانسته است؛ زیرا به نظر وی، زیان باید به مقدار سرمایه طرفین باشد. (۲)

گفتار سوم: حيله برای اشتراط تأجيل

از آن جا که شرکت عقدی جایز است، بعضی از فقیهان بر این عقیده اند که شرط تأجيل (مدت) در آن باطل است و هیچ تأثیری در آن ندارد؛ زیرا هر یک از شرکاء هر وقت بخواهند می توانند عقد را فسخ کنند و از دیگران جدا شوند. محقق حلی در این باره می نویسد:

ولو شرط التأجيل فی الشركه لم یصح، و لكل منهما أن یرجع متى شاء. (۳)

اگر در عقد شرکت مهلت شرط شود، صحیح نیست و هر کدام از دو شریک هر وقت بخواهد می تواند شراکت را بر هم بزند.

بعضی فقیهان بر این نظریه اند که شرط تأجيل در عقد شرکت، اثراتی دارد. علامه حلی در این زمینه می نویسد:

شرط تأجيل از نظر شیخ مفید و شیخ طوسی موجب بطلان عقد شرکت می شود. اظهر این است که مرادشان بطلان اصل عقد نیست بلکه بطلان لزوم عقد است. به همین دلیل، شیخ مفید در ادامه گفته است: هر یک از دو شریک می تواند هرگاه بخواهد از دیگری جدا شود. ابوصلاح حلبی گفته است: شرط تأجيل در عقد شرکت اثر ندارد و هر یک از دو شریک می تواند هر وقت که بخواهد از دیگری جدا شود، اگر چه قبل از سر آمدن

ص: ۱۲۲

۱- (۱) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۱۰۶.

۲- (۲) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۴۰۰.

۳- (۳) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۱۰۷.

مهلت باشد. هر دو قول مردود است و تحقیق این است که شرط تأجیل اثر دارد و اثرش این است که بعد از آن هیچ یک از دو شریک نمی تواند تصرف کند؛ مگر با اجازه جدید؛ اگر چه این شرط راهی برای امتناع از شرکت نیست (راه امتناع از شرکت باز است)؛ زیرا هر یک می توانند قبل از به سر آمدن مهلت، شرکت را فسخ کنند.^(۱)

برخی فقیهان برای حل این مشکل و صحت شرط تأجیل، اشراط در ضمن عقد لازمی مانند بیع را مطرح کرده اند؛ صاحب عروه در این زمینه می نویسد:

اگر طرفین در عقد شرکت، مدتی را برای دوام شراکت شرط کنند چنین شرطی لازم الوفاء نخواهد بود و هریک از دو شریک می توانند قبل از به سر آمدن مدت، شراکت را لغو کند؛ مگر این که در ضمن عقد لازمی، آن را شرط کرده باشند.^(۲)

مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی نیز این راه را پذیرفته است:^(۳)

با شرط کردن مدت معین در ضمن عقد لازم دیگر، این شراکت و شرط آن به منزله یکی از شروط آن عقد لازم می شود که باید به آن عمل شود. از این جهت، این راه چاره در مدت دار کردن شرکت مؤثر می شود.

مبحث هفتم: حيله در باب مزارعه

مزارعه این است که مالک زمین یا مالک منافع زمین، زمین خود را در اختیار دیگری قرار می دهد تا در آن زراعت کند و در مقابل، از مقداری از درآمد آن برای مدتی معلوم بهره مند می گردد. در المذهب البارع در تعریف مزارعه آمده است:

ص: ۱۲۳

۱- (۱) مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۶، ص ۲۳۸.

۲- (۲) العروه الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)، ج ۵، ص ۲۸۵، مسئله ۹.

۳- (۳) وسیله النجاه، ص ۴۴۷.

هو استئجار الأرض ببعض ما يخرج منها، وهي جائزة بالنصف أو الثلث، أو أقل من ذلك أو أكثر. (۱)

مزارعه عبارت است از اجاره کردن زمین به بخشی از محصولی که از آن به دست می آید که این مقدار جایز است نصف یا ثلث یا کمتر یا بیشتر باشد.

امام خمینی در تعریف مزارعه می نویسد:

هي المعاملة على ان تزرع الارض بحصه من حاصلها. (۲)

مزارعه عبارت است از معامله بر کشاورزی در زمین در مقابل بخشی از محصول آن.

شرط صحت مزارعه این است که زمین، ملک یکی از طرفین باشد یا در اجاره او باشد. در غیر این صورت، مزارعه صحیح نیست.

آیه الله فاضل لنکرانی در بیان ضابطه زمین هایی که مزارعه آنها صحیح است، می نویسد:

الضابط أن يكون للمزارع في الأرض حق أو عليها سلطنة. و لو لم يكن له ذلك كالموات لم تصح مزارعتها؛ لتساوي نسبتها إلى الزارع و المزارع. (۳)

ضابطه این است: زارع در زمین حق یا سلطنتی داشته باشد و اگر این طور نباشد مانند زمین های موات، مزارعه اش صحیح نیست؛ زیرا نسبت چنین زمین هایی به مزارع و زارع، یکسان است.

بعضی فقهیان، زمین های خراج را هم از همین قسم شمرده و گفته اند چنین مزارعه ای درست نیست؛ مگر با استعمال حيله ای از حيله های شرعی. شهید ثانی در این باره می نویسد:

ص: ۱۲۴

۱- (۱) المهدب (لابن البراج)، ج ۲، ص ۹.

۲- (۲) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۶۳۵.

۳- (۳) تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، ص ۱۴۶.

لا- تشرع المزارعه بين المتعاملين إذا لم تكن الأرض ملكاً لأحدهما، كما في الأرض الخراجية، و إن بقي من لوازمها ما يمكن اشتراكهما فيه، لما قد عرفت أنّ متعلقها و المعقود عليه فيها هو الأرض، فلو اتفق اثنان على المعاملة في مثل ذلك في الأرض الخراجية فطريق الصحّة الاشتراك في البذر بحيث يمتزج على الوجه المقرّر في باب الشركه، و يجعلان باقى الأعمال بينهما على نسبة المال. (١)

در صورتی که زمین ملک هیچ یک از طرفین نباشد، مزارعه مشروع نیست؛ مانند مزارعه زمین های خراج، که ملک هیچ یک از طرفین نیست. ممکن است بعضی از لوازم زمین که ملک آنهاست در زمین باشد. زیرا متعلق مزارعه، زمین است. پس اگر دو نفر بر معامله در چنین زمینی که از زمین های خراج است اتفاق کرده باشند، راه صحت این معامله اشتراک در بذر است، به این صورت که به نحوی که در باب شرکت بیان شده است بذرها را مخلوط کنند و بقیه کارها را بین خودشان به نسبت مال هریک قرار بدهند.

امام خمینی مزارعه در اراضی خراجیه را در صورتی در اختیار گرفتن آنها با اجازه و اذن حاکم شرع باشد صحیح دانسته است:

لا- يعتبر في المزارعه كون الأرض ملكاً للمزارع، بل يكفي كونه مالکاً لمنفعتها أو انتفاعها بالإجاره و نحوها مع عدم اشتراط الانتفاع بنفسه مباشرة، أو أخذها من مالکها بعنوان المزارعه، أو كانت أرضاً خراجیه و قد تقبلها من السلطان أو غيره مع عدم الاشتراط المتقدم. (٢)

در مزارعه، شرط نیست که زمین ملک مزارع باشد؛ بلکه اگر با اجاره و مثل آن مالک منفعت آن یا مالک انتفاع از آن باشد، باز هم مزارعه اش صحیح است؛ در صورتی که مالک انتفاع مباشرتی (بلا واسطه) آن را شرط نکرده باشد یا مستأجر به عنوان مزارعه زمین را مالک دریافت نکرده باشد، یا از

ص: ۱۲۵

۱- (۱) مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۵، ص ۸.

۲- (۲) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۶۳۶.

زمین های خراجی باشد که سلطان یا غیر او به او واگذار کرده اند و شرطهای قبل (انتفاع مباشرتی و مزارعه) را با او نکرده باشند.

بنابراین، مزارعه زمین های خراج جایز است و نیازی به حيله ندارد؛ اما مزارعه در زمین های موات که هیچ کس در آنها حقی ندارد صحیح نیست. امام خمینی در این زمینه می نویسد:

ولو لم یکن له فیها حق و لا علیها سلطنه أصلاً کالموات لم تصح مزارعتها و ان أمکن أن یتشارك مع غیره فی زرعها و حاصلها مع الاشتراک فی البذر لکنه لیس من المزارعه. (۱)

اگر از زمین هایی باشد که در آنها هیچ حق و سلطنتی ندارد، مانند زمین های موات، مزارعه اش صحیح نیست. ممکن است از طریق اشتراک در بذر در زراعت و محصول آن با دیگری مشارکت کند اما این مزارعه نیست.

از ذیل کلام امام خمینی استفاده می شود که مزارعه زمین های موات نیز با حيله مشارکت در بذر صحیح است.

شهید ثانی - که مزارعه در زمین های خراج را صحیح نمی داند - درباره حيله هایی برای صحت مزارعه در این زمین ها می نویسد:

منها: أن یجعل البذر بینهما علی حسب ما یتفقان علیه، و النفقه حیثئذ علی نسبه الملك، فإن زاد أحدهما و اتفقا علی التبرع به جاز و لا رجوع به. و منها: أن یكون البذر بینهما كذلك، و یصالح من له العوالم للزارع علی منفعه عوالمه المقابله لحصه الزارع بعمل الزارع المقابل لحصه الآخر مدّه معلومه. و منها: أن یکتري کل منهما الحصه من ذلك العمل بشیء معلوم یتفقان علیه، بأن یستأجر صاحب العوالم للزارع علی عمل نصیبه مدّه معلومه بألف مثلا، و یستأجر الزارع نصف العوالم و الآلات مثلا بقدر ذلك أو غیره مدّه مضبوطه. (۲)

ص: ۱۲۶

۱- (۱) همان، ص ۶۳۷.

۲- (۲) مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۵، ص ۹.

یکی از حیل‌ها این است که بر اساس توافقی که می‌کنند، بذر را بین خودشان مشترک قرار بدهند و مخارج را نیز به نسبت ملک هر یک تقسیم کنند. پس اگر یکی از آنان مخارج بیشتری متحمل شد و بر مجانی بودن مقدار اضافی توافق کردند، جایز است و لازم به رجوع نیست. یکی دیگر از حیل‌ها این است که بذر بینشان مشترک است اما کسی که عوامل زراعت از اوست منفعت عوامل خود که مقابل سهم زارع است را با کار زارع که مقابل سهم دیگری است برای مدت معلومی مصالحه می‌کنند.

حیله دیگر آن است که هر یک از طرفین، سهم عمل را به مبلغی که بر آن توافق می‌کنند کرایه کنند؛ به این صورت که صاحب عوامل زارع را برای مدتی که سهم اوست مثلاً به هزار تومان اجیر می‌کند و زارع نصف عوامل و آلات را برای مدت معینی به همان مبلغ یا مبلغ دیگر اجاره می‌کند.

محقق اردبیلی در این زمینه می‌نویسد:

فقول شارح الشرائع بانه لابد من كون الارض ملكا لاحدهما، لانه المستفاد من حقيقه المزارعه وصيغتها و التي يعقد عليها فلا يشرع في الارض الخراجيه الا باستعمال حيله من الحيل الشرعيه مثل جعل البذر منهما ثم قال فليحفظ ذلك او غيره من الحيل الشرعيه على تسويغ هذه المعامله، لانها متداوله في كثير من البلاد التي ارضها غير مملوکه فيحتاج الى وجه مجوز الخ فمحل تأمل سيما على ما هو مقتضى كلامه، فيما تقدم، انه يجوز بيع الأرض تبعاً لاثاره فيبعد عدم تجويز المزارعه على ارض مع تجويز بيعها الذي هو فرع الملك اجماعاً عقلاً و نقلاً. (۱)

این که شارح شرائع نوشته است: «در مزارعه، زمین باید ملک یکی از آن دو باشد؛ زیرا حقیقت مزارعه و صیغه اش چنین است. پس مزارعه در اراضی خراجیه درست نیست؛ مگر با به کار بردن حیل‌های از حیل‌های

ص: ۱۲۷

شرعی مثل این که بذر را از حساب هر دو قرار می دهد و به او می گوید از آن محافظت کن، یا حيله دیگری به کار می برد تا چنین معامله ای جایز شود، زیرا چنین معامله هایی در بسیاری از شهرهایی که زمین های آن ملکی نیست متداول است و احتیاج به صورتی دارد که با آن چنین کاری جایز شود» محل تأمل است؛ مخصوصاً که مقتضای کلام وی این است که چنین زمین هایی را می توان به تبع از آثارش فروخت. وقتی که فروش آن جایز باشد، بعید است که مزارعه اش جایز نباشد؛ چون فروش، فرع ملکیت است، عقلاً و نقلاً.

از این کلام فهمیده می شود که شارح شرائع، برخلاف محقق حلی، مزارعه در اراضی خراجیه را محتاج حيله های شرعیه می داند.

صاحب حدائق در توضیح کلام صاحب مسالک می نویسد:

آنچه از کلام شهید ثانی در مسالک فهمیده می شود این است که ایشان عقیده دارد در مزارعه، زمین یا منفعت آن باید ملک یکی از دو طرف باشد؛ زیرا حقیقت مزارعه و صیغه اش این است. پس مزارعه در زمین های خراجیه جایز نیست؛ مگر با استعمال حيله های شرعی. (۱)

وی در ردّ کلام شهید ثانی می نویسد:

روشن است که نهایت چیزی که از حقیقت مزارعه و صیغه و تعریف آن فهمیده می شود، این است که یکی از آن دو باید نسبت به منافع این زمین اولویت داشته باشد؛ چه این اولویت از راه مالکیت باشد یا از راه اجاره باشد یا اولویت حاصله در اراضی خراجیه یا مباحه به واسطه تحجیر (سنگ چین) باشد یا به واسطه... باشد، اگر چه ملکیت با آن حاصل نشود. (۲)

ص: ۱۲۸

۱- (۱) الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، ج ۲۱، ص ۲۸۰.

۲- (۲) همان، ص ۲۸۱.

بنابراین، ملاک در صحت مزارعه این است که دو طرف مزارعه نسبت به زمین مورد مزارعه دارای حق یکسان نباشند، مانند زمین های موات که ملک هیچ کس نیست و همه نسبت به آنها مساوی هستند و مزارعه در چنین زمین هایی محتاج به کار گرفتن اسبابی مانند اشتراک در بذر است که البته در این صورت از موضوع مزارعه خارج می شود، اما اگر ملکیت یا منفعت انتفاع از زمین به یکی از آن دو اختصاص داشته باشد به کار گرفتن هیچ یک از این حيله ها لازم نیست.

مبحث هشتم: حيله در باب نکاح

اشاره

حيله های متعددی در باب نکاح در کتاب های فقهی آمده است؛ از جمله:

گفتار اول: عقد موقت با فرزند خردسال دیگری

یکی از حيله ها این است که مردی برای محرم شدن با زنی، آن زن را برای چند ساعت، به عقد موقت پسر خردسال خود درمی آورد یا دختر خردسال خود را به عقد موقت مرد دیگری درمی آورد تا مادر این دختر بر آن مرد محرم شود. آیا چنین حيله ای درست است؟

مرحوم صاحب حدائق درباره این حيله می نویسد:

لو اراد التوصل الى حلّ نظر يحرم عليه نظرها، و لمس من يحرم عليه لمسها بأن يعقد بابنه الصغير متعه على امرأه بالغه لأجل ان يحلّ لأب نظر تلك المرأة العقود عليها و لمسها، او يعقد الرجل بابنته الصغيره على رجل لأجل ان يكون ذلك الرجل محرما لأمّ البنت وجدتها يحلّ له نظرها و لمسها و نحو ذلك، و الظاهر عندى صحّحه ذلك و أنّه يترتب على هذا العقد ما يترتب على عقود النكاح، المقصود منها النكاح و ان لم يكن هذا العقد مقصودا به النكاح، وقد عرفت ممّا قدمنا نقله قريبا عن شيخنا الشهيد الثانى فى المسالك أنّه لا يشترط فى صحه العقد قصد جميع غاياته المترتبة عليه بل يكفى قصد بعضها. (۱)

ص: ۱۲۹

۱- (۱) الحدائق الناضره فى أحكام العتره الطاهره، ج ۲۵، ص ۳۸۳.

اگر بخواهد نگاه کردن به زن نامحرمی بر او حلال شود یا لمس نامحرم بر او حلال شود و برای این منظور پسر صغیر خود را به عقد موقت زن بالغ در بیاورد تا نگاه کردن به آن زن و لمس او بر پدر حلال شود، یا دختر صغیر خود را به عقد مردی در آورد برای این که این مرد به مادر دختر و جده او محرم شود و نگاه و لمس و مانند آن بر مرد حلال می شود، از نظر من، چنین عقدی صحیح است و آثار آن عقدهای نکاح که منظور از آنها نکاح است، بر این عقد نیز مترتب است؛ اگر چه مقصود از این عقد، نکاح نیست، و شما از آن چه ما قبلاً از شهید ثانی در مسالک نقل کردیم، فهمیدید که در صحت عقد، شرط نشده است که تمام غایات مترتب بر آن قصد شود، بلکه اگر بعضی از آن غایات هم قصد بشود، در صحت آن کفایت می کند.

ظاهراً دلیل صاحب حدائق، آیه زیر است:

(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ... وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ... وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ...) (۱)

حرام شده بر شما... مادران همسرانتان و حلیله فرزندانان که از صلب شما هستند.

مرحوم میرزای قمی چنین حلیله ای را صحیح ندانسته است:

هرگاه زید دختر کوچک خود را برای یک ساعت، در برابر یک درهم به عقد موقت عمرو در آورد به خاطر این که مادر آن دختر با عمرو محرم شود (نه برای منظور دیگری)، سپس زید بمیرد و عمرو بخواهد مادر آن دختر را به عقد خود در آورد، آیا این نکاح حرام است؟ (بنابراین که مادر آن دختر، مادر زن او باشد که به نص قرآن کریم و ادله دیگر، نکاح او

ص: ۱۳۰

حرام است)، یا این که چنین نکاحی جایز است؟ زیرا در نکاح با دختر او قصد مناکحه واقعی نداشته اند و تنها به خاطر محرمیت چنین عقدی را ایجاد کرده اند و بر این اساس، نکاح دختر صغیره، باطل بوده است. علاوه بر آن، فرض این است که با این دختر عمل زناشویی هم انجام نشده است. قول نزدیک تر به حقیقت از نظر من این است که نکاح صغیره صحیح نیست؛ زیرا اصل، عدم صحت است؛ به علت آن که صحت چنین عقدی (نکاح صغیره) یک حکم شرعی است که احتیاج به دلیل شرعی دارد که هیچ دلیلی بر آن نیست و به خاطر استصحاب جواز ازدواج با مادر این دختر که سابقاً (قبل از نکاح با صغیره بدون قصد مناکحه) جایز بود و الان نیز می گوییم جایز است. (۱)

بنا بر نظر مرحوم میرزای قمی، چون در این نکاح، نکاح صحیح قصد نشده است، آثار نکاح و از جمله محرمیت با مادر صغیره بر آن مترتب نخواهد شد؛ زیرا از نظر شارع، حقیقت عقد متعه آن است که موجب ملکیت استفاده از جهات جنسی (بضع) زن بشود، و چنین چیزی در مقام موجود نیست و صرفاً یک ایجاب و قبول است که آن هم حقیقت عقد نیست.

استدلال میرزای قمی قابل مناقشه است؛ زیرا حقیقت نکاح متعه که ملکیت استفاده از بضع دختر باشد، در ظرف زمانی خود موجود و به پایان رسیده است، ولی چون زن صغیره بوده است، تمکن از او قابل استیفا نبوده است. پس مانع از جهت عدم ملکیت نیست؛ بلکه عقد متعه، ملکیت را ایجاد کرده است و آثار آن از جمله حرمت ازدواج با مادر همسر باقی است. بنابراین، این حیلہ صحیح است.

ص: ۱۳۱

گفتار دوم: وادار کردن فرزند به ازدواج با زنی که شوهرش قصد ازدواج با او دارد

حیله دیگر در باب نکاح این است که زنی که می ترسد شوهرش با زن دیگری ازدواج کند، می تواند فرزند خود را وادار کند قبل از پدرش با آن زن ازدواج کند و با این کار مانع ازدواج شوهرش با آن زن شود. همچنین اگر فرزند خود را وادار کند تا با او زنا کند، با این که با وادار کردن به زنا، کار حرامی انجام داده است اما با این کار مانع ازدواج شوهرش با آن زن می شود؛ زیرا پدر نمی تواند با زنی که که همسر پسر او است یا با زنی که پسرش با او زنا کرده است ازدواج کند. نظر مشهور فقیهان شیعه این است که دخول مانع ازدواج پدر زانی با آن زن می شود.

صاحب حدائق درباره این حیله می نویسد:

اگر زنی از ترس آن که شوهرش با زن معینی ازدواج کند، پسر خود را وادار کند که با آن زن ازدواج کند (قبل از ازدواج پدر)، یا کنیزی است که پدرش می خواهد آن را خریداری کند پس پسر زودتر او را می خرد یا مادر، پسرش را وارد می کند که با این زن یا کنیز زنا کند، (بنابراین که بگوییم از راه زنا نیز حرمت انتشار پیدا می کند)، در این جا با این که از جهت ارتکاب زنا حرام، گناه کرده است، ولی محرمیت حاصل شده و حیله صحیح است. (۱)

از این کلام صاحب حدائق استفاده می شود که با چنین ازدواجی، قطعاً نشر حرمت می شود بدون این که ارتکاب گناه در کار باشد و مانع ازدواج پدر با آن زن می شود و با زنا، آثار حیله مترتب می شود، اگر چه گناه کرده است. در این جا مطلبی که باید مورد بحث قرار گیرد این است که آیا زنا موجب محرمیت می شود یا نه ؟

ص: ۱۳۲

۱- (۱) الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، ج ۲۵، ص ۳۷۹.

علامه در مختلف الشیعه می نویسد:

شیخ طوسی فرموده است: زن زانیه بر پدر مرد زانی و پسر او حرام می شود و این نظر ابی صلاح حلبی، ابن براج و ابن حمزه و ابن زهره است، ولی ابن ادریس از شیخ مفید و سید مرتضی عدم حرمت را نقل کرده است و خود نیز به آن فتوا داده است. معتمد ما، قول اول (حرمت) است و دلیل ما هم آیه ای (۱) است که می فرماید: با زنانی که پدرانتان با آنها نکاح کرده اند، نکاح نکنید. (۲)

محقق کرکی در جامع مقاصد در این باره می نویسد:

فقیهان شیعه اختلاف نظر دارند که آیا زنا نیز مانند ازدواج شرعی موجب نشر حرمت می شود؟... بیشتر متأخرین گفته اند موجب حرمت می شود که این قول صحیح تر است، به خاطر روایت منصور بن حازم که از امام صادق علیه السلام درباره مردی که با زنی زنا کرده بود، سؤال شد: آیا می تواند با دختر او ازدواج کند؟ آن حضرت فرمود: اگر در حدّ بوسیدن و مثل آن باشد می تواند، ولی اگر جماع کرده باشند نمی تواند با دختر او ازدواج کند. (۳)

مرحوم فیض کاشانی در این باره می نویسد:

استفاده از حیل‌های حرام، جایز نیست. کسی که مرتکب چنین حیل‌ای شود گناه کرده است؛ اگر چه حکم آن حیل بر آن مترتب می شود و حیل صحیح است؛ مثل این که اگر زنی پسرش را وادار کند که با زنی زنا کند تا مانع ازدواج پدرش با او شود، یا با کنیزی زنا کند که پدرش قصد دارد او را به همسری برگزیند. در این جا کار حرامی انجام داده است، اگر چه (بنا بر قول

ص: ۱۳۳

۱- (۱) سوره نساء، آیه ۲۲.

۲- (۲) مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۷، ص ۵۵ و ۵۷، مسئله ۱۵.

۳- (۳) جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱۲، ص ۲۸۶.

به انتشار محرمیت از راه زنا) آن زنی که وطی شده است بر پدر آن پسر حرام می شود، و اگر پسر قبل از پدرش، آن زن را عقد کند گناهی نکرده است. (۱)

بنابراین، با این که اصل ارتکاب این حيله حرام است، ولی تأثیر خود را در تغییر و تبدیل موضوع می گذارد و مانع ازدواج پدر زانی با چنین زنی می شود.

گفتار سوم: اظهار ارتداد

حيله ديگر در باب نکاح این است که زنی که می خواهد عقد نکاح را فسخ کند، اظهار ارتداد می کند و عقد آنها فسخ می شود.

آیا چنین حيله ای صحیح است و اثری دارد یا نه ؟

مرحوم شهید ثانی در مسالک متعرض این حيله شده و آن را موجب فسخ عقد نکاح دانسته است:

ومن قبيل الحيله المحرّمه ما لو کرهت المرأه زوجها و أرادت انفساخ العقد بينهما فارتدّت انفسخ النکاح، و بانت منه إن کان قبل الدخول، و لو کان بعده و قفت الينونه على انقضاء العده قبل رجوعها، فإن أصرت إلى انقضائها بانت منه، فإذا رجعت بعد ذلك إلى الإسلام قبل و تمّت الحيله. (۲)

یکی از حيله های حرام این است که زن اگر زندگی با همسرش را نمی خواهد، بلکه می خواهد ازدواج خود را فسخ کند، اگر مرتد شود نکاح فسخ می شود و در صورتی که دخولی صورت نگرفته باشد از او جدا می شود؛ اما اگر دخول صورت گرفته باشد جدایی آنان متوقف بر تمام شدن عده و عدم رجوع بین آنان است. پس اگر اصرار داشت که عده تمام شود از هم جدا می شوند، و اگر بعد از آن به اسلام برگشت اسلامش قبول می شود و حيله نیز اثر خود را گذاشته است.

ص: ۱۳۴

۱- (۱) مفاتیح الشرایع، ج ۳، ص ۳۳۴.

۲- (۲) مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، ج ۹، ص ۲۰۴.

صاحب حدائق کلام شهید ثانی را نپذیرفته است:

(این کلام شهید ثانی که چنین حيله ای را منشأ اثر می داند) خالی از اشکال نیست؛ زیرا مقتضای این کلام این است که آن چه اتفاق افتاده تنها اظهار کفر بوده نه واقعیت کفر و اظهار کفر به تنهایی موجب کفر نمی شود، تا عقد فسخ گردد؛ بلکه فقط موجب فسق می شود. خلاصه، صحت این حيله ظاهر نیست که بتواند موجب فسخ نکاح شود؛ زیرا این حيله به اظهار کفر بدون زوال اعتقاد اسلام برگشت دارد و این موجب ارتداد شرعی نمی شود. (۱)

مرحوم فیض کاشانی نیز این حيله را منشأ اثر ندانسته است:

من در (صحت) این حيله نظر دارم؛ زیرا ارتداد با فسخ اعتقاد محقق می شود. با چنین غرض هایی (طلاق گرفتن و...) ارتداد حاصل نمی شود، و این که با قول و فعل کفرآمیز حکم به کفر می شود، از جهت این است که این قول و فعل، دلالت بر درون افراد دارد والا اگر در درون کفر نباشد مجرد قول و فعل کفرآمیز، کفر نیست، بلکه فسق است. (۲)

بنابراین، این حيله چون جنبه صوری و ظاهری دارد باعث تغییر موضوع نمی شود و در تغییر حکم مفید نیست.

گفتار چهارم: طلاق دادن بدون دخول

حيله دیگر در باب نکاح این است که اگر گروهی بخواهند در یک روز با یک زن ازدواج کنند، اولی با او ازدواج می کند و با او نزدیکی می کند و سپس او را طلاق می دهد، سپس بار دیگر بدون نگه داشتن عده با او ازدواج می کند و بدون

ص: ۱۳۵

۱- (۱) الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، ج ۲۵، ص ۳۷۹.

۲- (۲) مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۳۳۴.

نزدیکی کردن او را طلاق می دهد. آن گاه بدون نگه داشتن عدّه، شخص دیگری می تواند او را به عقد خود در آورد؛ زیرا عقیده دارد با این زن نزدیکی نشده است (در عقد دوم نزدیکی نشده است). آیا چنین حيله ای صحیح است و می تواند منشأ اثر باشد؟ صاحب مفاتیح درباره این حيله می نویسد:

وهو غلط واضح لأنّ العدّه الاولى لم تسقط الا بالنسبه الى الزوج الاوّل الذی هو صاحب الفراش حیث لا یجب الاستبراء من مائه، و اما بالنسبه الى غیره فما العله فی سقوطها و انما الساقط العده الثانيه فقط لیس الاّ انتهى. (۱)

این حيله، غلط آشکاری است؛ زیرا عدّه اول، فقط نسبت به زوج اول ساقط می شود، زیرا اوست که صاحب فراش است و واجب نیست که از آب منی خود استبراء کند (رعایت عده را بکند)، اما نسبت به دیگران به چه علت عده او ساقط شود؟ تنها عدّه عقد دوم (که عقد با شوهر اولش بوده است) ساقط می شود.

صاحب حدائق اشکال صاحب مفاتیح را پذیرفته و از جهت دیگری بر این حيله اشکال وارد کرده است:

فان الطلاق بعد الدّخول لا یصح عندنا الاّ بعد الاستبراء بحیضه او ثلاثه اشهر و حیثئذ فکیف یمكن ما فرضه من وقوع نکاح القوم فی یوم واحد. (۲)

طلاق بعد از دخول، از نظر ما صحیح نیست؛ مگر پس از استبراء که با حیض دیدن یا سه ماه عده نگه داشتن حاصل می شود. پس چگونه ممکن است آن چه را که فرض کرده است که در یک روز گروهی با یک زن نکاح کنند؟

صاحب جواهر درباره این حيله می نویسد:

ص: ۱۳۶

۱- (۱) الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، ج ۲۵، ص ۳۷۹.

۲- (۲) همان.

نعم قد يناقش فيما عدوه من هذا الباب من الحيل لنكاح امرأه واحده ذات عدّه جماعه في يوم واحد... لعدم تماميه الفرض اولا عندنا، لاشترط صحه الطلاق بكونه من غير طهرالمواقعه، نعم قديتم ذلك عند العامه، القائلين بعدم اشترط ذلك. (۱)

بله، در حيله ای که برای نکاح جماعتی با یک زن در یک روز بیان شده است مناقشه شده است... به خاطر این که اولا این فرض نزد ما صحیح نیست؛ زیرا صحت طلاق، مشروط است به این که طلاق زن در زمان پاک بودن از خون حیض که نزدیکی با او در آن صورت نگرفته باشد، انجام پذیرد. بله، از نظر عامه، چنین فرضی درست است، زیرا آنان چنین شرطی را قائل نیستند.

بنابراین، صاحب جواهر مانند صاحب مفاتیح و صاحب حدائق این حيله را صحیح نمی داند و اثری را بر آن مترتب نمی کند. در بیان ضابطه عدم صحت چنین حيله ای می توان گفت که چون با این حيله موضوع حکم تغییر نمی کند، حکم قبلی به قوت خود باقی است.

مبحث نهم: حيله در باب وکالت

گفتار اول: ماهیت و حقیقت وکالت

مرحوم اصفهانی در تعریف وکالت می نویسد:

هی تولیه الغیر فی إمضاء أمر، أو استنابته فی التصرف فیما کان له ذلك. (۲)

ولی قرار دادن شخص دیگر را در انجام کاری یا نایب گرفتن او در تصرف در چیزی که او حق تصرف دارد را وکالت گویند.

ص: ۱۳۷

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۲، ص ۲۰۴.

۲- (۲) وسیله النجاه، ص ۵۰۷.

امام خمینی در تعریف وکالت می نویسد:

هی تفویض أمر إلى الغير لیعمل له حال حیاته، أو إرجاع تمشیه أمر من الامور إلیه له حالها. (۱)

وکالت عبارت است از واگذار کردن کار به دیگری که تا زمانی که او (موکل) زنده است آن کار را برای او انجام دهد یا رجوع دادن انجام کاری از کارها به او (وکیل) تا آن را در زمان زنده بودنش (موکل) برای او انجام دهد.

وکالت، عقدی جایز از طرف وکیل و موکل است و هر یک از طرفین هر زمان که بخواهند می توانند آن را فسخ کنند. مرحوم اصفهانی در این زمینه می نویسد:

الوکاله عقد جائز من الطرفين، فلو کیل أن یعزل نفسه مع حضور الموکل و غیبه، و کذا للموکل أن یعزله، لکن انعزاله بعزله مشروط ببلوغه إیاه، فلو أنشأ عزله و لکن لم یطلع علیه الوکیل لم ینعزل. (۲)

وکالت، جایز عقدی از طرفین است. پس وکیل حق دارد خود را عزل کند، چه موکل حضور داشته باشد یا حضور نداشته باشد. همین طور موکل هم می تواند وکیل را عزل کند. عزل شدن وکیل توسط موکل، مشروط است به این که از آن اطلاع پیدا کند. پس اگر او را عزل کند اما وکیل متوجه نشود، عزل نخواهد شد.

گفتار دوم: حیل در تبدیل عقد وکالت به عقد لازم

گاهی غرض موکل این است که عقد وکالت از جواز و عدم لزوم خارج شود تا وکیل نتواند آن را فسخ کند. آیا راهی برای این کار وجود دارد؟ مشهور فقیهان بر این عقیده اند که با شرط کردن در ضمن عقد لازمی مانند بیع، می توان وکالت را به عقد لازم تبدیل کرد. صاحب عروه در این زمینه می نویسد:

ص: ۱۳۸

۱- (۱) تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۳۹.

۲- (۲) وسیله النجاه، ص ۵۱۳، مسئله ۲۲.

إذا شرط الوكالة على وجه شرط النتيجة في ضمن عقد لازم و لو من طرف من عليه الشرط لزمتم و ليس له عزل الوكيل على الأقوى المشهور، لأنّ الوكالة و إن كانت جائزه إلّا أنّها تلزم إذا جاءت من قبل الشرط،... و إذا شرطت في العقد الجائز لزم العمل بالشرط ما دام العقد باقيا. نعم يجوز فسخ العقد فتنفسخ الوكالة أيضا. (1)

هرگاه در ضمن عقد لازمی، وکالت به نحو شرطالنتیجه، شرط شود، ولو این شرط از طرف کسی باشد که شرط علیه اوست، لازم خواهد شد و بنا بر قول مشهور و اقوی نمی تواند وکیل را عزل کند. زیرا با این که وکالت عقد جایز است اما وقتی با شرط کردن انشا شود لازم خواهد شد... همچنین اگر در ضمن عقد جایز شرط شود تا مادامی که آن عقد باقی است، وکالت نیز لازم خواهد بود. بله، چون فسخ عقد جایز است (هرگاه عقد فسخ شد). وکالت نیز فسخ می شود.

بنابراین، با شرط کردن می توان وکالت را لازم کرد تا موکل به تنهایی نتواند وکالت را فسخ کنند.

گفتار سوم: حيله در تعليق وكالت

یکی از شرایط وکالت این است که باید منجز واقع شود و تعلیق در اصل وکالت صحیح نیست. مرحوم اصفهانی در این زمینه می نویسد:

يشترط فيها التنجيز؛ بمعنى عدم تعليق أصل الوكالة بشيء، كأن يقول مثلاً: «إذا قدم زيد أو جاء رأس الشهر وكتكك أو أنت وكيلى فى أمر كذا». (2)

شرط عقد وکالت این است به صورت منجز انشا شود؛ به این معنا که اصل وکالت نباید معلق باشد، مثل این که بگوید: هر زمان زید آمد یا اول ماه شد، تو را وکیل کردم یا وکیل من در فلان کار هستی.

ص: ۱۳۹

۱- (۱) العروه الوثقى فيما تعم به البلوى، ج ۱، ص ۱۲۲، مسئله ۱۳.

۲- (۲) وسیله النجاه، ص ۵۰۷.

گاهی موکل می خواهد تصرف و کیل را به تأخیر بیندازد و وکالت را از حالت تنجیز خارج کند، به این حيله متوسل می شوند که عقد وکالت را منجز انشا می کند ولی تصرف و کیل را معلق به شرط یا قیدی می کند. آیا چنین حيله ای صحیح است؟ به نظر فقیهان شیعه، این حيله صحیح است و از طریق آن می توان تصرفات و کیل را به تعویق انداخت. مرحوم اصفهانی در این زمینه می نویسد:

نعم لا- بأس بتعلیق متعلق الوکاله و التصرف الذی استنابه فیه، کما لو قال: «أنت وکیل فی أن تبیع داری إذا قدم زید» أو «وکلتک فی شراء کذا فی وقت کذا».^(۱)

بله، اشکالی ندارد که متعلق وکالت یا تصرفی که او را در آن نایب قرار داده است، معلق باشد؛ مثل این که بگوید: تو وکیل من هستی که خانه ام را هرگاه زید آمد بفروشی. یا بگوید: تو را وکیل کردم که در فلان وقت، فلان چیز را بفروشی.

گفتار چهارم: حيله در خرید وکیل

وکیل در فروش اموال، اگر اموال موکل را برای خودش خریداری کند، ممکن است آنها را به قیمتی کمتر از قیمت واقعی اش خریداری کند. از این رو، از نظر بسیاری از فقیهان، وکیل در فروش نمی تواند آن جنس را برای خودش خریداری کند و طرفین عقد را بر عهده بگیرد و هم فروشنده و هم خریدار باشد؛ زیرا ذی نفع و در معرض اتهام است که رعایت منافع و مصالح موکل خود را در فروش به یک قیمت مناسب و عادلانه را نکرده باشد.^(۲)

بنابر نظر بعضی فقیهان، در صورتی که موکل به وکیل اجازه بدهد مال او را به خودش بفروشد، بیع او صحیح است. صاحب جواهر در این زمینه می نویسد:

ص: ۱۴۰

۱- (۱) همان.

۲- (۲) مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۹، ص ۵۶۲.

إذا أذن الموكل لو كيله في بيع ماله من نفسه فباع جاز بناء على جواز اتحاد الموجب و القابل. (۱)

اگر موکل به وکیل خود اجازه دهد که مال او را به خود او بفروشد، بیع جایز خواهد بود، بنابراین که اتحاد موجب و قابل، جایز باشد.

معنای این سخن این است که اگر موکل چنین بیعی را اجازه نداده باشد جایز نخواهد بود.

امام خمینی بر این عقیده است که برای صحت چنین بیعی، اطلاق کلام کافی است و نیازی به اجازه نیست:

لو وکله فی بیع سلعه أو شراء متاع، فإن صرح بكون البيع أو الشراء من غيره، أو بما يعم نفسه فلا إشكال، و إن أطلق و قال: «أنت وکیلی فی أن تبیع هذه السلعه» أو «تشتري لی المتاع الفلانی» فهل یعم نفس الوکیل، فیجوز أن یبیع السلعه من نفسه، أو یشتري له المتاع من نفسه، أم لا؟ وجهان بل قولان، أقواهما الأول، و أحوطهما الثانی. (۲)

اگر او را در فروش جنس خود یا خریدن جنسی وکیل کند، پس اگر تصریح کند که خریدار و فروشنده، وکیل نباشد یا به نحوی تصریح کند که شامل وکیل هم بشود اشکالی نیست (باید طبق کلام عمل شود) اما اگر کلام را به صورت مطلق بیاورد و بگوید: در فروش این جنس وکیل هستی یا این جنس را برای من خریداری کن، آیا این کلام او شامل وکیل هم می شود که بتواند جنس را به خودش بفروشد یا جنس را از خودش خریداری کند یا نه؟ در این جا دو وجه بلکه دو قول وجود دارد و اقوی این است که شامل وکیل می شود و احتیاط مستحبی این است که شامل وکیل نشود.

ص: ۱۴۱

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۷، ص ۴۲۹، مسئله هفتم

۲- (۲) تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۸، مسئله ۳۸.

دلیل جواز چنین بیعی، اقتضای اطلاق کلام است که فرض، وجود آن است. ظاهر اطلاق تحقق خرید یا فروش، خالی از هر خصوصیت و ویژگی است؛ زیرا اگر موکل خصوصیتی را در نظر داشته باشد باید بدان تصریح کند. دلیل احتیاط استحبابی این است که احتمال می دهیم این اطلاق از وکیل انصراف داشته باشد (شامل وکیل نشود) و مراد، فروش به دیگری و خرید از دیگری باشد. (۱)

بنابر نظر بعضی فقیهان، وکیل می تواند هم فروشنده و هم خریدار باشد. (۲) بنابراین، وکیل می تواند اموال موکل را برای خود خریداری کند. در چنین خرید و فروشی، بعضی از موکلان بیم آن دارند که مصالح و منافع آنان رعایت نشود و وکیل جنس آنان را به قیمت کمتری برای خود خریداری کند. به همین جهت برای حفظ حق خود دست به حيله ای می زنند و از ابتدا با وکیل شرط می کنند و حق خریداری کالا برای خود را از او سلب می کنند. اگر موکل چنین شرطی کند و وکیل هم بپذیرد، این شرط جایز است و جلوی سوء استفاده های احتمالی را خواهد گرفت.

در موردی که موکل اذن صریح نداده است که وکیل مال را به خودش بفروشد، این حيله مطرح است که وکیل ابتدا مال را به شخص دیگری بفروشد و سپس آن را برای خود خریداری کند. اهل سنت این حيله را مطرح کرده اند ولی تنها مالک آن را پذیرفته است. (۳) احمد بن حنبل (۴) و شافعی (۵) آن را مشروع ندانسته اند.

ص: ۱۴۲

۱- (۱) تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، (المضاربه، الشرکه، المزارعه و...)، ص ۴۴۱.

۲- (۲) مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، طبع جدید، ج ۲۱، ص ۱۰۰.

۳- (۳) بدایه المجتهد، ج ۲، ص ۳۰۱.

۴- (۴) اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۳۶۰.

۵- (۵) بدایه المجتهد، ج ۲، ص ۳۰۱.

گفتار پنجم: شهادت وکیل به نفع موکل خود

به نظر فقیهان شیعه و اهل سنت، شهادت وکیل به نفع موکل خود صحیح نیست؛^(۱) زیرا متهم است که به حق شهادت ندهد. برخی برای جایز شمردن آن راهی را پیشنهاد کرده اند که موکل قبل از شهادت وکیلش را از وکالت عزل کند و پس از شهادت او را دوباره به وکالت خود نصب کند، زیرا به عقیده اینان، شهادت وکیل بعد از عزل او پذیرفته است. محقق اردبیلی می نویسد:

لو عزل قبلت فی الجميع ما لم یکن اقام بها أو شرع فی المنازعه.^(۲)

اگر وکیل عزل شود، شهادت او در تمام مواردی که نسبت به آنها اقدام نکرده یا منازعه را شروع نکرده باشد، پذیرفته می شود.

صحت شهادت در صورتی است که عزل وکیل صورتی نباشد. برخی فقیهان، عزل از وکالت را نیز برای قبول شهادت کارساز ندانسته اند.^(۳)

گفتار ششم: شرط ضمان بر وکیل

هرگاه موکل احتمال دهد که مال در دست او تلف شود، آیا می تواند بر او شرط ضمان کند؟

وکیل از نظر فقهای امامیه، امین است و تنها در موارد تفریط و تعدی ضامن است.^(۴) ایشان شرط ضمان بر وکیل را جایز ندانسته و وکیل را همانند ودعی می دانند و معتقدند همان گونه که ودعی، امین است و ضامن خسارت های احتمالی نیست، وکیل نیز ضامن نیست و شرط ضمان با او صحیح نیست.

ص: ۱۴۳

۱- (۱) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، ص ۱۱۸؛ الجامع للشرائع، ص ۵۳۹.

۲- (۲) مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۹، ص ۶۰۰.

۳- (۳) الجامع للشرائع، ص ۵۳۹.

۴- (۴) شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۴۳۷؛ حدائق الناضره، ج ۲۲، ص ۸۳؛ البجنوردی، القواعد الفقیهه، ج ۲، ص ۲۲.

ممکن است بگوئیم وکیل با ودعی فرق دارد؛ چون ودعی در برابر کار خود اجرتی نمی گیرد، اما وکیل می تواند اجرت بگیرد. بنابراین بعید نیست که بتوان با او شرط ضمان کرد.

مبحث دهم: حيله در ضمانت و كفالت

كفتار اول: حقيقت ضمانت و كفالت

ضمانت و كفالت، دو عقد مستقل از عقود شرعی اند، ولی از آن جا که شباهت های زیادی با هم دارند، حيله های مطرح در آنها را با هم مطرح می کنیم. برای روشن شدن تفاوت ها و شباهت های این دو عقد، ابتدا آنها را تعریف می کنیم.

الف. كفالت

مرحوم اصفهانی در تعریف كفالت می نویسد:

التعهد و الالتزام لشخص بإحضار نفس له حقّ عليها؛ و هي عقد واقع بين الكفيل و المكفول له و هو صاحب الحقّ، و الإيجاب من الأوّل و القبول من الثاني. (۱)

كفالت عبارت است از تعهد و التزام به شخصی نسبت به حاضر کردن شخص دیگری که این شخص حقی بر گردن او دارد.

در كفالت، حداقل سه شخص باید وجود داشته باشد:

۱. كفيل که كفالت را بر عهده می گیرد؛

۲. مكفول که احضار او كفالت می شود؛

۳. مكفول له که بر گردن مكفول حق دارد و برای استيفای حق خود، خواستار احضار مكفول است.

ص: ۱۴۴

کفالت یعنی ملتزم شدن کفیل به این که هر زمانی که مکفول له بخواهد، مکفول را احضار کند. محل کفالت، انسانی است که مدیون باشد و صاحب دین، حق خود را از وی مطالبه کند یا قتل نفسی یا جنایت دیگری بر شخصی وارد کرده باشد، که از وی مطالبه قصاص یا دیه کند.^(۱)

ب. ضمانت

واژه «ضمان» در کتاب های فقهی در سه معنا به کار رفته است:

۱. مطلق اشتغال ذمه؛ زیرا هر کس ذمه اش به چیزی اشتغال پیدا کرد، ضامن آن خواهد بود. سبب این اشتغال ذمه ممکن است یکی از امور زیر باشد:

- تلف: هر کس مال دیگری را تلف کند ضامن خواهد بود.

- معامله: مانند ضمان ثمن در بیع که مشتری ضامن آن است و ضمان اجرت در اجاره که مستأجر ضامن آن است.

- حکم شارع: مانند ضمان حقوق شرعی (خمس، زکات) بعد از تعلق گرفتن آنها به مال و قبل از رساندن به مستحق آن.

- جرمه وارد کردن: مثل قتل و جرح که اگر عمدی باشد جانی ضامن قصاص و اگر غیر عمد باشد ضامن دیه آن است.

۲. اشتغال ذمه از روی عمد به نحوی که اگر خود عمداً ذمه خود را مشغول نکرده بود بریء الذمه بود؛ زیرا هیچ یک از اسبابی که در معنای اول گفته شد در این جا وجود ندارد. اشتغال ذمه به این معنا ممکن است به یکی از این دو سبب باشد:

- شخص مالی را که در ذمه دیگری است به ذمه خود بگیرد. عقد ضمانت در اصطلاح فقه به این معنا و در اثر این سبب است که عقد مستقل است و نتیجه اش

ص: ۱۴۵

۱- (۱) صبیح العقود و الإیقات (المحشی)، ص ۹۹.

برائت ذمه مدیون و اشتغال ذمه ضامن است.

- اشتغال ذمه به سبب حواله دادن مضمون عنه به کسی که به او بدهکار نیست (حواله بر بریء الذمه)

۳. تعهد و مسئولیت نسبت به عیب یا به عمل خارجی نه به ذمه.

ضمان به این معنا ممکن است در اثر یکی از اسباب زیر باشد:

- در اثر عقد معینی مانند اجاره یا ودیعه یا عاریه مال و عین، که فرد ضامن است بعد سر آمدن مدت عقد، عین را به صاحبش بر گرداند.

- به عهده گرفتن مسئولیت احضار فرد معین (کفالت شرعی)

- به عهده گرفتن مسئولیت احضار چیز دیگری غیر از انسان یا انجام عملی (جعلاء شرعی)

عقد ضمانت در اصطلاح فقه

عقد ضمانت - که یکی از عقود لازم است - عبارت است از: به ذمه گرفتن شخص، مالی را که در ذمه دیگری است که نتیجه اش برائت ذمه مدیون و اشتغال ذمه ضامن است.

به عبارت دیگر، ضمانت این است که مالی را از ذمه شخصی بیرون آورد، در ضمن ذمه شخص دیگر قرار دهد. (۱)

ارکان ضمانت

ضمانت پنج رکن دارد: ضامن، مضمون عنه، مضمون له، مضمون و صیغه.

فرق عقد ضمانت و عقد کفالت، این است که ضمانت تعهد به مال است و کفالت تعهد به نفس.

ص: ۱۴۶

ضمانت و كفالت از عقود لازم هستند و ضامن و كفيل نمى توانند هر موقع كه بخواهند خود را از كفالت و ضمانت خارج كنند.

گفتار دوم: حيله به منظور جايز كردن ضمانت و كفالت

گاهى طرفين عقد دنبال اين هستند كه از لزوم عقدهاى ضمانت و كفالت رها شوند؛ به نحوى كه هر موقع اراده كنند بتوانند ضمانت يا كفالت را فسخ كنند و براى اين منظور حيله هاىي به كار مى برند؛ از جمله:

۱. ضمانت و كفالت را به مكان يا زمان خاص مقيد كند؛ مثلاً بگويد او را ضمانت مى كنم تا زمانى كه در اين شهر زندگى مى كند. از نظر فقيهان اهل سنت، چنين شرطى صحيح است و منافاتى با مقتضاي عقد ندارد. (۱) از نظر مشهور فقيهان شيعه، چنين تقيدى صحيح است (۲) و بايد به آن عمل شود.

۲. ضمانت و كفالت را به شرطى خاص معلق كند؛ مثلاً بگويد اگر همسرم راضى باشد او را ضمانت مى كنم يا او را كفالت مى كنم. مشهور فقيهان شيعه، تعليق ضمانت و كفالت را صحيح ندانسته اند. در مفتاح الكرامه در اين زمينه آمده است:

فلا نه عقد من العقود فلا يقبل التعليق و فى (تمهيد القواعد) الإجماع على عدم صحه تعليق العقود على الشرط و قد يلوح ذلك من التذكرة و كشف اللثام و قد علل فى قواعد الشهيد و تمهيد القواعد بأن الانتقال مشروط بالرضا و لا رضا إلا مع الجزم و لا جزم مع التعليق... و كذلك لا يقبل التوقيت كما تقبله الإجاره فيصح أن يؤجره داره بعد سنه و لا يصح أن يضمّن بعد سنه و لا أن يقول أنا ضامن إلى شهر فإذا مضى و لم أغرم فأنا برىء. (۳)

ص: ۱۴۷

۱- (۱) ابن قدامه، المغنى، ج ۴، ص ۳۶۰، دارالفكر، بيروت؛ رملی، نهايه المحتاج، ج ۴، ص ۴۲۰؛ شيرازى، المهذب، ج ۱، ص ۳۴۱؛ شربينى، مغنى المحتاج، ج ۲، ص ۲۰۷.

۲- (۲) البحرانى، الحدائق الناضره، ج ۲۱، ص ۷۶؛ اصفهانى، وسيله النجاه با حواشى امام خمينى (ره)، ص ۵۰۷.

۳- (۳) مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلامه (ط - القديمه)، ج ۵، ص ۳۵۲.

ضمانت به خاطر این که عقد است، تعلیق را قبول نمی کند. در کتاب تمهید القواعد آمده است که عدم صحت تعلیق عقود بر شرط، اجماعی است. از تذکره و کشف اللثام هم همین اجماع استفاده می شود. در قواعد شهید و تمهید القواعد، علت عدم صحت تعلیق عقد این طور بیان شده است که انتقال مشروط به رضایت است و رضایت بدون جزم ممکن نیست و با تعلیق، جزم ممکن نیست... همچنین قابل توقیت نیست، برخلاف اجاره که قابل توقیت است و صحیح است که خانه اش را بعد از یک سال اجاره بدهد ولی صحیح نیست که بعد از یک سال ضمان شود یا بگوید: من تا یک ماه ضامن هستم و پس از گذشت یک ماه من بدهکار نیستم.

مرحوم اصفهانی درباره عدم صحت تعلیق ضمانت می نویسد:

یشترط فی صحه الضمان أمور: (منها:): التنجيز، فلو علق علی أمر كأن یقول: أنا ضامن لما علی فلان إن أذن لی أبی، أو أنا ضامن إن لم یف المدیون إلی زمان کذا، أو إن لم یف أصلاً، بطل. (۱)

در صحت ضمانت، اموری شرط شده است که یکی از آنها تنجیز است. پس اگر ضمانت را بر کاری معلق کند مثل این که بگوید: «من ضامن بدهکاری فلان شخص هستم اگر پدرم اجازه بدهد» یا بگوید: «اگر تا فلان زمان مدیون بدهی خود را ندهد من ضامن هستم» یا بگوید: «اگر هیچ گاه بدهی خود را نداد من ضامن هستم.» باطل است.

۳. اشتراط خيار فسخ: بعضی فقیهان، جعل خيار در ضمانت را صحیح ندانسته اند در مفتاح الکرامه در این زمینه آمده است:

وأما شرط الخيار فی الضمان كأن یشرط الضامن الخيار لنفسه فإنه یكون باطلا. (۲)

شرط خيار در ضمان، مثل این که ضامن برای خود شرط خيار بگذارد، باطل است.

ص: ۱۴۸

۱- (۱) وسیله النجاه، ص ۴۹۵، مسئله ۲.

۲- (۲) مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه (ط - القدیمة)، ج ۵، ص ۳۵۲.

مرحوم اصفهانی، جعل خیار در ضمانت و کفالت را صحیح می داند:

عقد الكفاله لازم لا يجوز فسخه إلا بالإقاله، و يجوز جعل الخیار فيه لكل من الكفيل و المكفول له مدّه معینه. (۱)

عقد کفالت، لازم است و فسخ آن تنها از طریق اقاله جایز است. همچنین قرار دادن خیار برای هر یک از کفیل و مکفول له برای مدت معین جایز است.

وی درباره جواز قرار دادن خیار در عقد ضمانت می نویسد:

يجوز اشتراط الخیار لكل من الضامن و المضمون له علی الأقوی. (۲)

بنا بر قول اقوی، اشتراط خیار برای هر یک از ضامن و مضمون له، جایز است.

آیه الله فاضل لنکرانی درباره دلیل جواز چنین شرطی در عقد لازم می نویسد:

الدلیل علی جواز اشتراط الخیار لكل من الضامن و المضمون له - بعد کون مقتضی الأصل مع عدم الاشتراط هو اللزوم - هو عموم «المؤمنون عند شروطهم» كما فی البیع و نحوه، فإنه مع کون مقتضی أصله اللزوم هو اللزوم، إلا أنه مع الإطلاق و عدم اشتراط الخیار، و معه يجوز إعمال الفسخ لكل من جعل له الخیار، و فی المدّه المجعول فیها الخیار لو فرضت له مدّه، كما لا یخفی. (۳)

با این که عقد ضمانت، لازم است و مقتضای اصله اللزوم در آن، لزوم است، اما دلیل بر جواز اشتراط خیار هر یک از ضامن و مضمون له در چنین عقدی این است که لزومش در صورت اطلاق و عدم اشتراط خیار است اما با شرط کردن هر یک از ضامن و مضمون له که برای خود خیار قرار داده است می تواند به طور کلی یا در مدت معینی (اگر مدت تعیین کرده باشد) خیار داشته باشد.

بنابراین، می توان با شرط خیار فسخ، جلوی لزوم عقد و کالت و ضمانت را گرفت.

ص: ۱۴۹

۱- (۱) وسیله النجاه، ص ۵۰۴، مسئله ۵.

۲- (۲) همان، ص ۴۹۶.

۳- (۳) تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، (المضاربه، الشرکه، المزارعه و...، الضمان،...)، ص ۳۶۵.

گفتار اول: حقيقت حواله

آيه الله فاضل لنكراني در تعريف حواله مي نويسد:

حقيقه الحواله عباره عن تحويل المديون ما في ذمته إلى ذمه غيره، و منه يظهر أنها متقومه بأشخاص ثلاثه: المحيل و المحتال و المحال عليه. (۱)

حقيقت حواله عبارت است از اين كه بدهكار، بدهي را كه در ذمه خود دارد به ديگري منتقل كند. از اين تعريف معلوم مي شود كه حواله با سه نفر پا برجاست: محيل (مديون يا بدهكار)، محتال (دائن يا طلبكار) و محال اليه (كسي كه دين به او منتقل مي شود).

هر يك از اين اشخاص بايد داراي شرايط عمومي عقد، مانند بلوغ، عقل، رشد و اختيار، باشند. همچنين بعضي از آنها بايد داراي شرايط خاص باشند. از جمله شرايط اختصاصي محال عليه اين است كه هنگام عقد، معسر و مفلس نباشد. اگر محال عليه هنگام عقد معسر و مفلس باشد و محتال نسبت به اين امر آگاهي نداشته باشد، براي او حق رجوع به محيل و احقاق حق خود از او وجود دارد. اگر محال عليه هنگام عقد، متمكن باشد و بعد از عقد، مفلس شود محتال حق خييار ندارد و نمي تواند به محيل رجوع كند؛ زيرا شرط صحت عقد حواله (تمكن مالي محال عليه) هنگام عقد وجود داشته است. (۲)

مرحوم اصفهاني در اين زمينه مي نويسد:

لو كان جاهلا فبان إعساره و فقره وقت الحواله، فله الفسخ و العود على المحيل، و لا فسخ مع الفقر الطارئ. (۳)

ص: ۱۵۰

۱- (۱) همان، ص ۳۸۱.

۲- (۲) اللمعه الدمشقيه في فقه الإماميه، ج ۴، ص ۱۳۷-۱۳۸.

۳- (۳) وسيله النجاه، ص ۵۰۲، مسئله ۶.

اگر محتال نمی دانست و بعد برایش معلوم شد که محال علیه هنگام حواله، معسر و فقیر بوده است، حق فسخ و رجوع به محیل را دارد؛ اما اگر محال علیه هنگام حواله تمکن داشت و بعد فقیر شد، محتال حق فسخ ندارد.

اگر محتال، هنگام عقد به اعسار محال علیه آگاهی داشته و اقدام به قبول حواله کرده است، حق خیار نخواهد داشت؛ زیرا با آگاهی اقدام به ضرر علیه خود کرده است.

گفتار دوم: حيله در باب حواله

گاهی محتال برای اطمینان از این که مالش در اثر مفلس شدن محال علیه از بین نرود، به راه چاره ای دست می زند و از ابتدا با محیل شرط می کند به شرطی حواله را می پذیرم که محال علیه متمکن باشد و حق او را پردازد و در صورت افلاس یا انکار محال علیه، او حق فسخ حواله و رجوع به محیل را داشته باشد. آیا چنین شرطی صحیح است و چنین راه حلی چاره ساز است؟ شیخ طوسی چنین شرطی را صحیح و دلیل صحت را اجماع علمای امامیه دانسته است. (۱) مرحوم اصفهانی نیز اشتراط خیار فسخ را برای محیل، محتال و محال علیه جایز دانسته است:

يجوز اشتراط خيار فسخ الحواله لكلّ من الثلاثه. (۲)

برای هر یک از این سه نفر (محیل، محتال و محال علیه) اشتراط خیار فسخ جایز است.

بنابراین، محتال می تواند با اشتراط خیار فسخ، جلوی هر گونه ضرر مالی که ممکن است از طریق معسر بودن یا فقیر بودن یا... محال علیه به او برسد را بگیرد.

ص: ۱۵۱

۱- (۱) الخلاف، کتاب الحواله، مسئله ۶.

۲- (۲) وسیله النجاه، ص ۵۰۲، مسئله ۷.

مبحث اول: حيله در باب طلاق

گفتار اول: حقيقت طلاق

«طلاق» در لغت به معنای باز کردن قفل است. به رها کردن و ترک کردن نیز طلاق گفته می شود (۱). واژه طلاق در اصطلاح شرع به از بین بردن عقد نکاح گفته می شود که با اجرای صیغه خاص انجام می شود (۲).

طلاق، از ايقاعات است و از طرف مرد (شوهر) با شرایط خاص، از جمله اختیار و عدم اکراه، واقع می شود.

گفتار دوم: حيله عدم قصد

یکی از حيله های باب طلاق این است که اگر مردی را مجبور کنند تا

ص: ۱۵۳

۱- (۱) لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۲۶.

۲- (۲) مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۹، ص ۹.

زنش را طلاق بدهد و او بگوید: «زوجتی طالق» ولی زن دیگری را نیت کند، بنا بر نظر برخی، چنین حيله ای جایز است. صاحب جواهر در این باره می نویسد:

لو اجبره علی الطلاق کرها فقال: زوجتی طالق و نوی طلاقا سابقا او قال: «نسائی طواق» و عنی نساء الاقارب جاز. (۱)

اگر کسی او را اجبار بر طلاق کراهتی کند، و او بگوید: «زوجتی طالق» (صیغه طلاق) ولی نیتش طلاق سابق باشد نه طلاق فعلی، یا بگوید: «نسائی طواق» ولی مرادش زنان نزدیکانش باشد، جایز است و طلاقی صورت نمی پذیرد.

وی دلیل بی تأثیر بودن این طلاق را این چنین بیان می کند:

ضروره ان الیمین و الايقاع يتبع القصد، لان المقام ليس مقام محاوره و تداع کی يلحظ فيه مقام المخاطبه. (۲)

زیرا ضروری است که قسم و ایقاع تابع قصد هستند، مقام، مقام محاوره و تداعی نیست تا در آن رعایت مقام مخاطبه (گفتگو) بشود.

به عبارت دیگر، طلاق - که ایقاع است - از امور انشایی است که متقوم به اعتبار است و اعتبار امری قصدی است. به همین دلیل، اگر کسی که طلاق را انشا می کند، در مقام انشا، قصدش اعتبار بینونت و جدایی حقیقی نباشد، طلاق محقق نمی شود، و این امر اختصاص به طلاق هم ندارد، بلکه در تمام امور انشایی این طور است. بنابراین، نمی توان این عدم قصد را حيله شرعی نامید؛ زیرا طلاقی با اجبار و اکراه محقق نمی شود تا حکمی بر آن مترتب شود و نیازی نیست تا با این روش موضوع و حکم آن را تغییر دهیم.

ص: ۱۵۴

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۰۷.

۲- (۲) همان، ج ۳۲، ص ۲۰۷.

گفتار اول: حقیقت یمین

شهید ثانی در تعریف یمین می نویسد:

هی هنا الحلف بالله أو أسمائه الخاصه؛ لتحقیق ما یحتمل المخالفه و الموافقه فی الاستقبال. (۱)

مراد از یمین در این جا، قسم به «الله» یا یکی از اسامی مختص به اوست، برای تحقق چیزی که احتمال موافقت و مخالفتش در آینده وجود دارد.

یمین در فقه دارای احکامی است؛ از جمله اگر کسی قسم خورد نمی تواند آن را بشکند و در صورت شکستن قسم، باید کفاره پردازد.

انعقاد یمین دارای شرایطی از جمله اختیار است. علامه حلی در بیان شرایط آن می نویسد:

یشترط فی الحالف العقل، و البلوغ، و الاختیار، و القصد إلى الیمین، فلا تصح من المجنون، و لا الصبی، و لا المکره، و لا النائم، و لا السکران. (۲)

کسی که قسم می خورد باید عاقل، بالغ و دارای اختیار باشد و با قصد به قسم، قسم بخورد. بنابراین، قسم فرد دیوانه و کودک و قسم از روی اکراه و اجبار و قسم کسی که خواب یا مست است صحیح نیست.

گفتار دوم: حيله عدم قصد

یکی از حيله های باب یمین این است که اگر کسی را مجبور کردند که قسم بخورد، می تواند قسم بخورد، ولی از الفاظ چیز دیگری را اراده کند یا در قسم خوردن توریه کند، که در این صورت، مخالفت با چنین سوگندی اشکالی ندارد.

ص: ۱۵۵

۱- (۱) الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، ج ۲، ص ۱۶۱.

۲- (۲) تحریر الأحکام الشرعیه علی مذهب الإمامیه (ط - الحدیثه)، ج ۴، ص ۳۰۳.

محقق حلی در این زمینه می نویسد:

يجوز التوصل بالحيل المباحه دون المحرمه فى إسقاط ما لو لا- الحيله لثبت و لو توصل بالمحرمه أثم و تمت الحيله... و لو أكرهه على اليمين أنه لا- يفعل شيئاً محللاً- فحلف و نوى ما يخرج به عن الحنث جاز مثل أن يورى أنه لا- يفعله بالشام أو بخراسان أو فى السماء أو تحت الأرض... و لو أكره على اليمين أنه لم يفعل فقال ما فعلت كذا و جعل ما موصوله لا نافية صح. (۱)

استفاده از حيله های مباح، جایز است؛ اما استفاده از حيله های حرام برای اسقاط احکامی که اگر مرتکب این حيله نمى شد آن احکام بر او ثابت مى شد جایز نیست و اگر به حيله های حرام متوسل شود گناه کرده است، اما حيله صحیح است و اثر خود را مى گذارد... اگر کسی مجبور شود که قسم بخورد که کار حلالی را انجام نداده است، پس جایز است قسم بخورد اما چیزی را نیت کند که او را از شکستن قسم خارج کند، مثل این که توریه می کند که عملی را در شام یا در خراسان یا در آسمان یا در زیر زمین انجام نداده است... اگر کسی مجبور شود که قسم بخورد که کاری را انجام نداده است، پس بگوید: ما فعلت کذا و مرادش از «ما»، «ما موصوله» باشد چنین حيله ای صحیح است.

صاحب جواهر درباره این حيله می نویسد:

لو اكره على اليمين أنه لم يفعل كذا فى زمن الماضى، فقال: «ما فعلت كذا» و جعل ما «موصوله»، لا «نافيه»، صح. اللهم الا ان يريد بذلك بيان اصل الجواز او رجحانه فى الجملة لا ان ذلك شرط فى صورة الاكراه بل قد عرفت قوه جواز الكذب فى السابق للنصوص السابقه و لدفع الضرر من غير توريه. (۲)

ص: ۱۵۶

۱- (۱) شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام، ج ۳، ص ۲۱.

۲- (۲) جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، ج ۳۲، ص ۲۰۷.

اگر کسی مجبور شود که قسم بخورد که کاری را در زمان گذشته انجام نداده است، پس بگوید: ما فعلت کذا و مرادش از «ما»، «ما موصوله» باشد (که معنی آن انجام کار می شود) نه «ما نافیه»، (که معنایش نفی عمل باشد) چنین حيله ای صحیح است؛ مگر این که اراده کرده باشد که اصل جواز فعل یا استحبابش را بیان کند، نه این که بیان کند که این (توریه) شرط است در صورت اکراه؛ چون قبلاً جواز کذب بدون توریه برای دفع ضرر معلوم شد.

از این عبارت معلوم می شود در جایی که اکراه و اجبار باشد قسم بدون توریه جایز است و شکستن آن موجب کفاره نمی شود؛ زیرا اصلاً قسم منعقد نشده است. بر این اساس، چنین مخالفتی را نمی توان حيله شرعی تغییردهنده موضوع دانست؛ تا نتیجه اش تغییر حکم شود.

نتیجه

حيله های شرعی، کم و بیش در همه ابواب فقه جریان دارد. مراد از حيله های صحیح شرعی، کارها و گفتارهایی است که به منظور تغییر و تبدیل موضوع حکم شرعی انجام می شود. از آن جا که خداوند احکام شرع را بر اساس علم و حکمت بی انتهای خود انشا و وضع کرده است، هیچ تغییر و تبدیلی در احکام الهی راه ندارد و انسان تنها از راه تغییر موضوع یا متعلق حکم می تواند حکم شرعی را تغییر دهد؛ زیرا تغییر موضوع، سبب ایجاد موضوع جدید و مترتب شدن حکم شرعی دیگری متناسب با موضوع جدید می شود.

به عبارت دیگر، قضایای شرعی، از نوع قضایای حقیقیه اند که هرگاه موضوع آنها محقق شود محمولشان بر آنها حمل می شود و محمول در آنها حکم شرعی و موضوع یا متعلق آنها عناوین افعال یا اشیاء به حکم شایع است. به همین جهت، انسان

در برخی موارد می تواند مصداقی را از تحت یک عنوان خارج سازد و تحت عنوان دیگری داخل کند و بدین ترتیب موضوع یا متعلق حکم را تغییر دهد تا به دنبال آن حکمش نیز تغییر کند. آیه الله وحید بهبهانی درباره اثر حيله های شرعی می نویسد:

حيله شرعی فقط درباره موضوعات احکام محقق می شود، نه خود احکام؛ زیرا احکام به سبب حکم شارع تحقق می یابند.^(۱)

انسان با تبدیل شراب حرام به سرکه، موضوع آن را تغییر داده است که به دنبال آن حکمش نیز تغییر خواهد کرد. همچنین با پیمودن مسافت شرعی، فردی که نماز او کامل و روزه ماه مبارک رمضان بر او واجب بود، به مسافر تبدیل می شود و حکم موضوع جدید (مسافر) - که شکسته شدن نماز و عدم وجوب روزه است - بر او مترتب می شود. این تبدیل و تغییر موضوع هم در جایی که موضوع حکم شرعی یک عین خارجی مانند شراب باشد یا یک عبادت مانند روزه یا یک عقد مانند بیع یا... باشد قابل تصور است و در تمام ابواب فقه جریان دارد. به همین دلیل، دامنه بحث از حيله های شرعی، بسیار گسترده است. بنابراین، می توان گفت ضابطه و ملاک کلی برای تمییز حيله های صحیح و جایز از حيله های غیر صحیح، این است که اگر اعمال حيله ای موجب تغییر موضوع شود آن حيله صحیح و شرعاً جایز است؛ اما اگر موجب تغییر موضوع نشود صحیح نیست و هیچ تأثیری در تغییر و تبدیل حکم ندارد.

ص: ۱۵۸

فصل سوم: ربا

اشاره

ص: ۱۵۹

از روزهای نخست پیدایش بشر بر روی کرهٔ خاکی، وام دادن و وام گرفتن بین مردم رواج داشته است؛ زیرا انسان های اولیه گاهی بیش از مقدار مورد مصرف روزانه و ماهانه خود را به دست می آوردند و توانایی نگه داری آن را نداشتند و برای جلوگیری از فساد و تلف شدن آن مجبور بودند مازاد را به صورت وام در اختیار دیگران قرار بدهند. از طرف دیگر، برخی در زمان نیاز به مواد غذایی، نتوانسته بودند حیوانی صید کنند یا مواد غذایی دیگری به دست بیاورند و ناچار بودند که برای گذران خود قرض بگیرند و در زمان گشایش آن را پس بدهند. ابتدا این قرض دادن و قرض گرفتن، بدون گرفتن هرگونه زیادی انجام می گرفت ولی کم کم که افراد راه های نگهداری از محصولات خود و حفاظت از فساد و نابودی آنها را یافتند، دیگر حاضر نبودند بدون گرفتن اضافه، اموال خود را به دیگران قرض بدهند و پس از مدتی، قرض دهندگان درصدد برآمدند از قرض گیرنده تعهد بگیرند که در موقع بازپرداخت، قرض، مبلغی را نیز اضافه بپردازند و بدین ترتیب ربا در جوامع اولیه

متولد شد و رسمیت یافت و با پیشرفت امور اقتصادی و بازرگانی گسترش یافت؛ تا جایی که امروزه تصور اقتصاد بدون ربا، برای بسیاری از مکتب های اقتصادی جهان ممکن نیست.

مبحث اول: ربا در جهان

ربا به شکل های مختلف، کم و بیش در جهان رایج بوده است.

۱. ربا در سومر: سومریان جنس یا زر و سیم را قرض می گرفتند و در مقابل سودی سالانه ۱۵٪ - ۳۳٪ از همان جنس به وام دهنده می دادند.^(۱)

۲. ربا در مصر: در مصر باستان، پس از کشورگشایی های تموتوس سوم، فلزات گرانبهایی وارد مصر شد و بازرگانان رفته رفته بهای آن چه را معامله می کردند با حلقه ها و شمش های طلا می پرداختند. آنان در هر معامله ای طلا را وزن می کردند. پیش از میلاد، بوخوریس قانونی را صادر کرد مبنی بر این که مجموع ربا نباید از اصل مال بیشتر شود و این همان چیزی است که در قرن بیستم میلادی، قانون مدنی مصر در ماده ۲۳۲ به آن تصریح می کند.

این مطلب نشان دهنده پیشرفت ربا در ۳۰۰۰ سال پیش است؛ به حدی که گاهی مقدار ربا از اصل سرمایه ای که به قرض داده می شد، بیشتر می شده است به همین جهت، حکومت ها در صدد محدود کردن آن بر آمده اند.^(۲)

۳. ربا در بابل و آشور: پیش از حمورابی، ربا در بابل جریان داشت و بهره تنزیل بسیار زیاد بود. دولت نرخ بهره را سالانه ۲۰٪ برای وام فلزی (طلا و نقره) و ۳۳٪ برای وام جنسی مقرر کرده بود؛ اما بازرگانان با استخدام منشیان زبردست، قانون را

ص: ۱۶۲

۱- (۱) تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۱۵۱.

۲- (۲) همان، ص ۱۹۲.

زیر پا می گذاشتند و از این حد هم تجاوز می کردند. یک اصل مسلم در قانون بابل این بود که هیچ کس حق ندارد وام بگیرد، مگر آن که خود را کاملاً مسئول بازگرداندن آن به صاحبش بداند. به همین سبب، وام دهنده می توانست در صورت عدم پرداخت وام، بنده یا پسر بدهکار را ۳ سال نزد خود نگه دارد. (۱)

بانک های خصوصی در آشور به بازرگانان و صاحبان صنایع وام می دادند و ۲۵٪ سود می گرفتند. (۲)

۴. ربا در هند و چین: در عصر بودا، سیستم در هند اعتبار به وجود آمد و بازرگانان با دادن اوراق اعتبار، امر داد و ستد را آسان تر کردند. نرخ بهره بین هندیان ۱۸٪ بود.

مگاستنس می گوید: «هندیان نه پول خود را به تنزیل می دادند و نه می دانستند چطور باید قرض کرد. اگر یک هندی خطایی مرتکب می شد یا در معرض خطایی قرار داشت، خلاف رسم معمول اتفاق افتاده بود. هندیان نه قرار داد می بستند و نه احتیاج به ضمانت داشتند. با وجود مخالفت برهمن ها، رسم وام دادن، آهسته آهسته رواج یافت و نرخ تنزیل به تناسب فرقه وام گیرنده، ۱۲٪ - ۶۰٪ بود. معمولاً نرخ سود حدود ۲۰٪ بود. برای تسویه بدهی ها، اعلان ورشکستگی ها جایز نبود و اگر وام گیرنده تهیدست می مرد، فرزندان او تا ۶ نسل، مسئول تعهدات او بودند.» (۳)

در چین قدیم، دادن اعتبارات مالی و رواج مسکوکات مرسوم بود. بازرگانان چینی با بهره ۳۶٪ به یکدیگر وام می دادند.

ص: ۱۶۳

۱- (۱) همان، ص ۲۷۰.

۲- (۲) همان، ص ۳۲۲.

۳- (۳) همان، ص ۵۵۰.

رباخواران تن به خطرهای بسیاری می دادند و به میزان خطری که با آن رو به رو بودند، از وام گیرنده ربا می طلبیدند. آنان جز هنگام وام گرفتن مورد اعتنا نبودند. در ضرب المثل قدیمی چینی آمده است: «دزدان بزرگ صرافی می کنند».^(۱)

۵. ربا در ایران باستان: در ایران، بازرگانی بیشتر در دست افراد غیر ایرانی مانند بابلیان و فنیقیان و یهودیان بود؛ زیرا ایرانیان تجارت را کار پستی می شمردند و بازار را کانون دروغ و فریب می دانستند. طبقات ثروتمند به خود می بالیدند که می توانند بیشتر نیازمندی های خود را از مزرعه یا دکان خود مستقیماً به خانه بیاورند، بی آن که انگشتان خود را به پلیدی خرید و فروش آلوده کنند. رباخواری میان ایرانیان رایج نبود، ولی آنان بازپرداخت وام را واجب و مقدس می شمردند.^(۲)

۶. ربا در یونان: بیشتر فیلسوفان یونان، همچون افلاطون و ارسطو، ربا را ناپسند می دانستند و مخالف سرسخت رباخواری بودند. ویل دورانت درباره رباخواری بین یونانیان می گوید:

در آتن، پول کاغذی، شرکت سهامی، قرضه دولتی و بورس سهام و صرافی وجود ندارد؛ ولی بانکداری معمول است و بانک ها برای تثبیت وضع خود تلاش می کنند؛ زیرا کسانی که احتیاج به وام ندارند، رباخواری را جرم می دانند و فیلسوفان نیز با آنان هم آواز هستند. مردم عادی آتن، در قرن پنجم مال اندوزند و بیشتر، پول خود را نزد خود، پنهان می سازند و به بانک ها نمی سپارند. برخی از مردم پول خود را در برابر وثیقه از قرار سود ۱۶٪ - ۱۸٪ قرض می دهند. گروهی دیگر نیز بدون بهره، به دوستان خود وام می دهند و عده ای نیز در معابد پول خود

ص: ۱۶۴

۱- (۱) همان، ص ۸۴۵.

۲- (۲) همان، ص ۴۱۵.

را به ودیعه می گذارند. معاابد به جای بانک، به مردم و دولت در مقابل بهره ای نه چندان زیاد وام می دهند. معبد آپولو در «دلقی» تا میزان زیادی، بانک بین المللی سراسر یونان است. در قرن پنجم، صرافان بنا می گذارند پول هایی را که از اشخاص به ودیعه گرفته اند، بر حسب مورد، با سود ۱۲٪ - ۳۰٪ به تاجران قرض دهند.^(۱)

یونانیان بین دو نوع قرض ربوی فرق گذاشتند: قرض خشکی (عادی) و قرض دریایی. نرخ قرض خشکی ۱۲٪ در سال برای وام های غیر تجاری و ۱۶٪ - ۱۸٪ برای وام های تجاری بوده اما نرخ قرض دریایی ۲۰٪ - ۴۰٪ بود و گاهی به ۶۰٪ هم می رسید. نرخ بهره دریایی با نوع خطر، موقعیت شخص قرض گیرنده، وضعیت کشتی، مدت مسافرت دریایی و وضع اقتصادی تناسب داشت.^(۲)

۷. ربا در روم باستان: در روم، وام دادن رسمی کهن بود. به دلیل عدم رغبت مردم به تجارت و صنعت و تنبلی و گرایش به مال اندوزی، وخامت اوضاع اقتصادی ناشی از جنگ های پی در پی مردم با دیگر کشورها، شدیدتر شده بود. این اوضاع بعد تغییر یافت و در اواخر دوره جمهوری در پی افزایش روابط با کشورهای دیگر، تجارت اندکی رونق گرفت. راه های جدیدی در کشور احداث شد و حمل و نقل گسترش یافت و ثروت مردم زیادتر شد. هر قدر رومیان بر وسعت سرزمین خود می افزودند، نیازشان به سرمایه بیشتر می شد. آنان ناچار شدند شرکت هایی تشکیل دهند تا با ثروتی که از این شرکت ها به دست می آید عملیات صرافیه و بانکی را ترویج دهند. فروش پول و وام دادن، از زمانی که روابط خارجیان با رومیان بیشتر شد، رو به توسعه گذاشت؛ اما نرخ بهره آن بی اندازه زیاد بود.

ص: ۱۶۵

۱- (۱) همان، ج ۲، ص ۴۰۳.

۲- (۲) مصرف التعمیه الاسلامی، ص ۸۵-۸۶.

در طی سه قرن اول تا دوره «الواح دوازده گانه»، هیچ قانونی نرخ بهره را محدود نکرد. در سال (۴۵۰ ق. م) قانون اساسی تحت عنوان «الواح دوازده گانه» در روم تصویب شد. این قانون با تغییراتی، ۹۰۰ سال در روم حاکم بود. بر طبق این الواح، گرفتن بهره بیش از درصد در سال ممنوع بود. در سال ۳۴۷ ق. م، نرخ رسمی بهره به ۵٪ و در سال ۳۴۲ ق. م، به صفر رسید؛ ولی مردم از این قانون طفره می رفتند و حداقل نرخ واقعی بهره ۱۲٪ بود و گرفتن بهره بیش از ۱۲٪ رواج داشت و لازم بود وام گیرنده ها هر چند وقت یک بار به نام ورشکستگی یا با وضع قانونی جدید، از زیر بار تعهدات سنگین خود رهایی یابند.

در سال ۳۵۲ قبل از میلاد، دولت رهن کسانی را که باز پس دادن وام از جانب آنها محتمل بود، پذیرفت و قرض دهندگان را وادار کرد تا نرخ کمتری از گرودهندگان بگیرند.^(۱)

در دوره روم فعال، سیستم مالی روم را باید یکی از با ثبات ترین سیستم های مالی جهان دانست. در این دوره، نرخ بهره که بر اثر غارت مصر به دست «اگوستوس» به ۴٪ تقلیل یافته بود، پس از مرگ او به ۶٪ ترقی کرد و تا فرا رسیدن عصر قسطنطین، به حداکثر قانونی خود یعنی ۱۲٪ رسید.^(۲)

در دوره تمدن بیزانس (۳۲۶-۵۶۵) در آغاز سلطنت «جوستی نیان»، نرخ بهره در حد ۴٪ برای وام به دهقانان و ۶٪ برای وام خصوصی با وثیقه و ۸٪ برای وام های بازرگانی و ۱۲٪ برای سرمایه گذاری دریایی تثبیت شد. در آن عصر، هیچ جای دیگر جهان، نرخ بهره به این اندازه نازل نبود.^(۳)

ص: ۱۶۶

۱- (۱) همان، ج ۳، ص ۹۱.

۲- (۲) همان، ص ۳۹۱.

۳- (۳) همان، ج ۴، قسمت اول، ص ۱۴۸.

۸. ربا در عربستان: مکه به دلیل وجود شرایط مساعد متعددی، از جمله قرار گرفتن در موقعیت جغرافیایی بین ایران و روم (دو امپراطوری بزرگ که با هم اختلافات و جنگهایی داشتند و نمی توانستند به طور مستقیم با یکدیگر مناسبات تجاری داشته باشند) و عزت و احترام کعبه و وجود مراسم حج و شرکت گسترده مردم از سراسر جهان در آن، از موقعیت ویژه ای جهت تجارت جهانی برخوردار بود.^(۱)

علاوه بر این، مردم مکه با کاروان های تجاری بزرگ به اطراف جزیره العرب سفر می کردند. این کاروان های بزرگ اختصاص به یک نفر یا یک قبیله نداشت، بلکه بیشتر مردم با گرفتن وام، سرمایه ای تهیه می کردند و در کاروان سهیم می شدند و از این راه سود سرشاری عاید آنها می شد.^(۲)

بعد از جنگ های داخلی یمن، گروهی از یهودیان یمن به شهرهای مرکزی عربستان مانند طائف و مکه و مدینه مهاجرت کردند. ناآرامی های فلسطین و شام نیز باعث کوچ یهودیان شمال به این شهرها گردید. یهودیانی که ثروتمند بودند به دادن قرض های ربوی اقدام کردند و در معاملات نسیه و سلف وارد شدند. زرنگی یهودیان در مال اندوزی و سادگی اعراب، کار را به آن جا کشانید که در مدت زمان کوتاهی، یهودیان به قطب های ثروت شهرهای مهم جزیره العرب تبدیل شدند و از جهت اقتصادی بر اعراب تسلط یافتند. مردم مکه نیز که افرادی تاجرپیشه بودند، دست کمی از یهودیان نداشتند.

یهودیان، کالا- و درهم و دینار، به اعراب قرض می دادند و برای اطمینان از بازپرداخت، مطالبه رهن می کردند و اگر وام گیرنده وثیقه معتبری نداشت، زنان و فرزندان او را به رهن می گرفتند و اگر وام گیرنده در موعد مقرر قادر به پرداخت

ص: ۱۶۷

۱- (۱) ربا، ص ۷۲، به نقل از: المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۷، ص ۲۲۷-۲۲۸.

۲- (۲) کتاب المغازی، ج ۱، ص ۲۷ و ۲۰۰.

اصل و فرع وام نمی شد، یهودیان زنان و فرزندان او را به عنوان برده می فروختند. رباخواری در عربستان اختصاص به یهودیان نداشت. مسیحیان نیز معاملات ربوی انجام می دادند. در پیمان صلحی که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم بعد از بعثت با مسیحیان بنی نجران امضا کرد، با آنان شرط کرد که ربا نخورند؛ اما آنان به دلیل عادت، رباخواری را ترک نکردند تا این که بعد عمر بن خطاب آنان را کوچ داد. (۱)

یهودیان و مسیحیان، مروّجان اصلی رباخواری در عربستان بودند. کم کم اعراب این طریقه ناپسند را از آنان آموختند و رباخواری بیشتر شهرهای جزیره العرب مثل مکه، مدینه، طائف، خیبر و وادی القری را در بر گرفت.

ربا نزد اعراب تا آن جا گسترش یافت که هیچ کاروان بزرگی راه نمی افتاد، مگر این که بخشی از سرمایه آن، از طریق وام ربوی فراهم آمده بود.

کسب درآمد از طریق ربا چنان بین اعراب رواج یافته بود که وقتی اسلام ربا را حرام کرد آنان شگفت زده شدند و گفتند ربا هم مثل بیع است. پس چرا حرام باشد؟ قرآن مجید واکنش آنان در مقابل تحریم ربا را این طور نقل کرده است:

(قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا) (۲)

گفتند خرید و فروش و ربا مثل هم هستند.

آنها معتقد بود که نمی توان ربا را از دایره فعالیت های اقتصادی کنار گذاشت؛ چون ربا اجرت سرمایه ای است که در اختیار تاجر گذاشته می شود.

البته رباخواری در پیش همگان، کاری پسندیده نبود و صاحبان فکر و اندیشه علی رغم این که گاهی خودشان معامله ربوی انجام می دادند، آن را عملی ناپسند

ص: ۱۶۸

۱- (۱) البلدان و فتوحها و احکامها، ص ۷۶-۷۷.

۲- (۲) سورة بقره، آیه ۲۷۵.

می شمردند، طوری که وقتی دیوارهای کعبه فرو ریخت و قریش در صدد تعمیر آن برآمدند، تنها از افرادی کمک می گرفتند که مال آنها آلوده به ربا نباشد، زیرا معتقد بودند که در بنای کعبه نباید مال حرام مصرف شود.^(۱)

روش مردم مکه در قرض ربوی چنین بود که اگر بدهکار توان پرداخت بدهی را نداشت، با تمدید مدت بر اصل و فرع بدهی می افزودند.^(۲)

مبحث دوم: ربا در ادیان

اشاره

ادیان و مذاهب همواره با ربا به عنوان پدیده ای اجتماعی روبه رو بوده اند. ادیان آسمانی آن را جایز ندانسته و به مبارزه با این پدیده شوم برخاسته اند، اما سایر ادیان آن را منع نکرده اند.

۱. ربا در آیین برهمنی

در آیین برهمنی، ربا به رسمیت شناخته شده است. کتاب «ویشنو» - که مهم ترین کتاب برهمن است - در فصلی به بیان ضوابط قرض و بهره پرداخته، و آورده است:

مقدار بهره و نرخ آن در طبقات اجتماع، متفاوت است، طبقه پست تر، مقدار بیشتری بهره می دهد و در صورتی که وثیقه ای در کار نباشد، این مقدار بهره می تواند تا میزان ۵٪ در ماه و ۶۰٪ در سال باشد. بین افراد یک طبقه، میزان بهره نباید از اصل سرمایه تجاوز کند؛ ولی بین طبقات مختلف می تواند به ۳ یا ۴ یا ۸ برابر هم برسد.^(۳)

ص: ۱۶۹

۱- (۱) البدایه و النهایه، ج ۲، ص ۳۰۵.

۲- (۲) التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۷، ص ۷۲.

۳- (۳) ربا از نظر اسلام، ص ۳۴-۳۵، به نقل از: ربا، ص ۴۸.

۲. ربا در آیین زرتشت

مذهب زرتشت به قرض دهنده اجازه می دهد برای پولی که قرض می دهد، سود دریافت کند. بنابر شریعت زرتشت، قرض دهنده نمی تواند منافعی را که به عنوان «سود» از قرض گیرنده گرفته است، دوباره به فردی دیگری قرض بدهد و سود بگیرد. اگر یک نفر زرتشتی پول خود را قرض می داد، نمی توانست بیش از $\frac{1}{4}$ اصل پول را به عنوان سود بگیرد و آن مقدار را هم باید به مصرف خوراک اهل و عیال خود می رساند.

در یکی از روایات زرتشت آمده است که شخص باید با سرمایه و دست رنج خود کار کند و کاری که با سرمایه قرض گرفته شده انجام یابد، ارزش مذهبی نخواهد داشت.^(۱)

۳. ربا در آیین یهود

در آیین یهود، ربا حرام بوده است و رباخواران علاوه بر استحقاق کیفرهای اخروی، محکوم به مجازات دنیوی از قبیل روزه گرفتن، کفاره دادن و تازیانه خوردن می شدند. بعضی از تعالیم تورات فعلی درباره ربا به این بیان است:

زمانی که مالی را به یهودی فقیر قرض دادی، رفتار تو با او مانند رفتار طلبکار ربا دهنده نباشد و از وی مطالبه ربا مکن.^(۲)

اگر برادرت فقیر شد و دست نیاز به سوی تو دراز کرد، او را یاری کن! خواه غریب باشد یا هموطن تو، او را کمک کن تا همراه تو زندگی کند، و از او ربا نگیر! و از خدای بترس.

ص: ۱۷۰

۱- (۱) همان.

۲- (۲) کتاب مقدس. عهد قدیم، سفر خروج ص ۱۴۵، فصل ۲۲، آیه ۲۵.

از برادرت هیچ سودی طلب نکن! نه بر پول نقد و نه بر طعام و نه بر هر چیز که قرض داده می شود. فقط به بیگانه می توانی قرض ربوی بدهی. (۱)

یهویان از این عبارت استفاده کرده اند که گرفتن ربا از غیر یهودیان اشکال ندارد. رشید رضا، از علمای اهل سنت، در تفسیر آیه (فَبَطَّلُوا حَرَّمَنا عَلَيْهِمْ) ، (۲) نصّ فوق را آورده و از استاد خود، محمد عبده، نقل کرده که نسخه اصلی تورات فاقد عبارت «به بیگانه می توانی قرض ربوی بدهی» بوده است. (۳)

در کتاب های «سلمونیک» و «شولمان عادوخ» - که متن احکام دین یهودند - بعد از ذکر انواع ربا آمده است:

شهادت رباخوار مردود است و عمل او در حدّ شرک و کار پست حیوانی است. (۴)

همه این نصوص نشانه این است که ربا در شریعت یهود حرام بود. بنی اسرائیل مدت زیادی به این احکام عمل کردند، اما به تدریج در اثر حرص و مال دوستی به معاملات ربوی دست زدند؛ تا جایی که متون تاریخی نیز گواهی می دهد که آنان حتی به یکدیگر رحم نکردند و حرمت ربا بین یهود را هم زیر پا گذاشتند و علاوه بر گرفتن ربا از یهودیان، بدهکاران را به اسارت می گرفتند، و گاهی به عنوان برده به سایر ملت ها می فروختند. نجمیای نبی می گوید:

بعد از مشاهده وضع ناهنجار مردم و شنیدن فریاد آنان، رباخواران را مورد توبیخ قرار داده و گفتم: شما چطور از برادران خود ربا می گیرید؟! سپس

ص: ۱۷۱

۱- (۱) کتاب مقدس. عهد قدیم، سفر لاویان ص ۲۳۶، فصل ۲۵، آیه ۳۷-۳۵.

۲- (۲) سوره نساء، آیه ۱۶۰.

۳- (۳) تفسیر قرآن العظیم تفسیر المنار، ج ۶، ص ۵۴-۵.

۴- (۴) محسن شفایی، ربا از نظر دینی و اجتماعی، ص ۳۲.

جماعت بزرگی را علیه آنان برانگیختم و به ایشان گفتم: ما بر حسب توان خود یهودیانی را که به سایر امت ها فروخته شده اند می خریم و شما که برادرانتان را می فروشید، دوباره آنان به ما فروخته می شوند! پس آنان ساکت شدند و جوابی برای گفتن نداشتند. (۱)

یهودیان در قرن های بعد هم دست از رباخواری برنداشتند و روز به روز بر دامنه فعالیت های ربوی خود افزودند؛ به طوری که امروزه غالب بازارها و مؤسسات پولی دنیا تحت تصرف آنان است.

۴. ربا در مسیحیت

دستورهایی که در تورات درباره تحریم ربا آمده است، شامل دین حضرت مسیح علیه السلام هم می شود؛ زیرا بیشتر تعالیم حضرت مسیح علیه السلام جنبه پند و اندرز دارد و بعد تشریحی آن کم است. به عبارت دیگر، حضرت مسیح علیه السلام احکام و قوانین کمتری آورد و بیشتر در صدد اجرای قوانین تورات بود، چنان چه آن حضرت در این باره فرمود:

هرگز گمان مبرید که آمده ام تورات یا مصحف انبیا را باطل سازم، بلکه برای تکمیل آنها آمده ام. (۲)

با این حال، تعالیمی در انجیل وجود دارد که بر مذمت رباخواری دلالت دارد. در یکی از این تعالیم آمده است:

اگر به کسانی قرض بدهید که انتظار پاداش از آنها دارید، چه فضیلتی برای شما متصور است؟ (۳)

ص: ۱۷۲

۱- (۱) کتاب مقدس، عهد قدیم، کتاب نجمیا، ص ۹۱۱، فصل ۵، آیه ۶-۱.

۲- (۲) کتاب مقدس، انجیل متی، ص ۹. باب ۵، آیه ۱۷-۱۹.

۳- (۳) کتاب مقدس، انجیل لوقا، ص ۱۳۲، باب ۶. آیه ۳۴-۳۵.

در ادامه آن آمده است:

اگر به کسانی قرض بدهید که امید بازگرداندن را از آنان دارید، چه فضیلتی برای شما دارد؟ گناهکاران نیز به یکدیگر قرض ربوی می دهند تا آنان مثل آن را برگردانند. (۱)

تا عصر رنسانس، علمای مسیحیت هم صدا با کتاب مقدس، ربا را تحریم کردند و کوشیدند با بیان حکمت تحریم ربا، مردم را از ارتکاب این گناه باز دارند. قرن های زیادی ربا از سوی کلیسا و قوانین مدنی کشورهای مسیحی ممنوع اعلام شده بود. در قرن ۱۲-۱۵ میلادی، به علت گسترش ارتباط بین شرق و غرب، تحولات بزرگی در تمام زمینه ها، از جمله در فعالیت های اقتصادی، پدید آمد و به تدریج زمینه ترویج ربا بین مردم فراهم شد. توسعه صنعت و بازرگانی، مستلزم به کارگیری سرمایه های راکد بود. برای کشورهایی که درگیر جنگ بودند، قرض کردن، بسیار آسان تر از اخذ مالیات بود. اصناف هم قرض می گرفتند و هم قرض می دادند. بهره، رکن اصلی معامله را تشکیل می داد.

کلیساها و دیرها که روزی پرچم مبارزه علیه رباخواری را برافراشته بودند، برای مقابله با افزایش روز افزون قیمت ها و رهایی از پی آمدهای بحران های مالی، دست نیاز به سوی یهودیان - که بزرگ ترین منابع مالی در اختیارشان بود - دراز کردند. (۲)

در اثر تحولاتی که در قرن های دوازدهم تا پانزدهم در بازرگانی پدید آمد، گرایش به رباخواری میان مردم زیاد شد و آنان برای پوشاندن عمل خود، به راه های گوناگونی متوسل شدند. سرانجام کلیسا مجبور شد در برابر فشارهای وارده عقب نشینی کند و با پذیرش استثنایهایی به تدریج دامنه حرمت ربا را محدود کند.

ص: ۱۷۳

۱- (۱) همان.

۲- (۲) موسوعه الاقتصاد الاسلامی، ص ۳۸۸.

مسئله به همین جا خاتمه نیافت، بلکه تحولات سیاسی و فرهنگی قرن پانزدهم تا هیجدهم میلادی، تجویز نهایی ربا را در جهان مسیحیت در پی داشت.

۵. ربا در اسلام

در زمان بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و آغاز نزول آیات قرآن مجید، پدیده شوم ربا در مهد تولد اسلام، جزیره العرب، رواج داشت. قرآن مجید صریحاً مبارزه خود را با ربا اعلام کرد. بیان آیات قرآن مجید در تحریم ربا، تدریجی بود. قرآن، ابتدا با لحنی ملایم می فرماید:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (۱)

ای کسانی که ایمان آورده اید، ربای چند برابر را نخورید (ربای فاحش) و از خدا بپرهیزید تا رستگار شوید.

در آیه دیگری می فرماید:

(الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (۲)

کسانی که ربا می خورند در روز قیامت از جا بر نمی خیزند مگر مانند کسانی که در برخورد با شیطان دیوانه شده باشند (و نمی توانند تعادل خود را حفظ کنند، گاهی به زمین می خورند و گاهی به پا می خیزند) زیرا آنان می گفتند بیع مثل ربا است. در حالی که خداوند بیع را حلال کرده ولی ربا را حرام داشته است. پس کسی که از جانب خدا به او موعظه ای برسد و آن را بپذیرد و به آن عمل کند، برای او اجری است که (بیانش) گذشت و

ص: ۱۷۴

۱- (۱) سورة آل عمران، آیه ۱۳۰.

۲- (۲) سورة بقره، آیه ۲۷۵.

سروکارش با خداست و کسی که به اعمال پیشین (قبل از موعظه) برگردد جایگاه او را در آتش است و در آن جاوید خواهد بود.

در مرحله بعد با لحن شدیدتری می فرماید:

(وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) (۱)

اگر مؤمن هستید آن چه را که از ربا باقی مانده است رها کنید و اگر رها نکردید پس با خدا و رسولش اعلام جنگ کند.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان نخستین گام عملی دستور داد طلب ها و مطالبات عباس بن عبدالمطلب که از طریق معاملات ربوی از زمان جاهلیت باقی مانده بود، لغو شود و فرمود:

أَلَا إِنَّ كَلَّ رِبَاً مَوْضُوعٍ وَ إِنَّ أَوَّلَ رِبَا أَضَعَهُ رِبَا عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَأَنَّهُ مَوْضُوعٌ كَلَّهُ. (۲)

آگاه باشید که تمام ربا لغو شد (کسی نمی تواند ربایی را که طلب دارد بگیرد). نخستین ربایی که من لغو و باطل می کنم ربای عباس بن عبدالمطلب است.

علاوه بر آیات، در کتاب های معتبر شیعه و سنی، روایات زیادی درباره حرمت ربا آمده است ما در این جا برخی از آنها را ذکر می کنیم:

۱. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

من اكل الربا ملأ الله بطنه نار جهنم بقدر ما أكل، فان كسب منه لم يقبل الله شيئاً من عمله و لم يزل في لعنه الله و ملائكته مادام معه قيراط. (۳)

ص: ۱۷۵

۱- (۱) همان، آیه ۲۷۸-۲۷۹.

۲- (۲) الجامع لاحکام القرآن، ج ۳، ص ۲۵۶.

۳- (۳) سفینه البحار، ج ۳، ص ۲۹۶.

خداوند در روز قیامت، شکم رباخوار را به اندازه ربایی که خورده است، از آتش جهنم پر می کند و هیچ یک از کارهای نیک او را نمی پذیرد تا زمانی که قیراطی از اموال ربوی در دستش باشد، پیوسته خدا و فرشتگان او را نفرین می کنند.

۲. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم:

شَرُّ الْمَكَاسِبِ كَسْبُ الرَّبَا. (۱)

بدترین کسب ها رباخواری است.

۳. امام علی علیه السلام:

اِذَا ارَادَ اللهُ بِقَوْمٍ هَلَاكًا ظَهَرَ فِيهِمُ الرَّبَا. (۲)

زمانی که خداوند بخواهد مردم محلی را نابود کند، ربا میانشان رواج می یابد.

۴. امام صادق علیه السلام:

دَرَهْمٌ رِبَاٍ اعْظَمُ عِنْدَ اللهِ مِنْ سَبْعِينَ زَنِيهٍ كُلِّهَا بِذَاتِ مَحْرَمٍ فِي بَيْتِ اللهِ الْحَرَامِ. (۳)

گناه یک درهم ربا از هفتاد بار زنا با محارم در خانه خدا بیشتر است.

تنها در وسائل الشیعه، بیش از ۳۰۰ روایت درباره حرمت ربا جمع آوری شده است. روایات، ربا را از بزرگ ترین گناهان و در ردیف شرک به پروردگار قرار داده اند.

علمای مذاهب اسلامی درباره حرمت ربا اتفاق نظر دارند.

شیخ طوسی بعد از نقل روایتی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم درباره جریان ربا در اشیاء شش گانه (طلا و نقره، گندم، جو، خرما، و نمک) می نویسد:

ص: ۱۷۶

۱- (۱) من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۷۷، حدیث ۲۳۲۸۶.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۳.

۳- (۳) همان، ص ۱۲۲.

هذه الستة أشياء لا خلاف في حصول الربا فيها، و باقى الأشياء عند الفقهاء مقيس عليها. و فيها خلاف بينهم، و عندنا أن الربا في كل ما يكال أو يوزن إذا كان الجنس واحداً، منصوص عليه. و الربا محرم متوعد عليه كغيره بلا خلاف. (۱)

هیچ اختلافی نیست که در (معامله همراه زیادی) این اشیاء شش گانه ربا جریان دارد و اهل سنت بقیه اجناس را به این اشیاء قیاس کرده اند و میان آنها در این مسئله اختلافی نیست. از نظر ما (شیعه) ربا در تمام اجناسی که با کیل یا وزن خرید و فروش می شوند در صورتی که دو طرف معامله هم جنس باشند جریان دارد و روایات بر آن دلالت دارد. هیچ اختلافی نیست در این که ربا از گناهان کبیره ای است که بر آن وعده عذاب داده شده است.

بنابراین، جای هیچ گونه تردیدی در حرمت ربا از نظر اسلام وجود ندارد.

ص: ۱۷۷

مبحث اول: معنای لغوی ربا

واژه «ربا» در لغت به معنای «زیادی» و «اضافی» است. تمام کتاب های لغت به آن تصریح کرده اند. در کتاب العین آمده است:

ربا الجرح و الارض و المال و کلّ شی یربوا ربوا، اذا زاد. (۱)

زیاد شدن جراحت و زیاد شدن زمین و زیاد شدن مال و زیاد شدن هر چیزی است.

در صحاح اللغه آمده است:

رَبَا الشَّيْءُ يَرْبُو رَبْوًا. أَي زَادَ يَعْنِي زِيَادَ شَدًّا. (۲)

در مصباح المنیر (۳) نیز همین معنا آمده است.

در مفردات راغب در معنای ربا آمده است:

ص: ۱۷۹

۱- (۱) کتاب العین، ج ۱، ص ۶۴۸.

۲- (۲) الصحاح، تاج اللغه و صحاح العربیه، ج ۶، ص ۲۳۴۹.

۳- (۳) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ص ۲۱۷.

الزَّيَادَةُ عَلَى رَأْسِ الْمَالِ لَكِنْ خَصَّ فِي الشَّرْعِ بِالزَّيَادَةِ عَلَى وَجْهِ دُونَ وَجْهِ (۱).

زیادی بر اصل سرمایه را ربا می گویند؛ ولی در شرع، ربا به آن زیادی که از راه خاص حاصل شود گفته می شود.

مبحث دوم: استعمال ربا در قرآن در معنای لغوی آن

در آیات متعددی از قرآن مجید، واژه ربا و مشتقات آن در معنای لغوی خودش آمده است که در این جا به چند آیه اشاره می کنیم:

۱. (فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ...) (۲)

و چون آب را فرو فرستادیم، زمین جنبیدن گرفت و بالا آمد (به سبب رشد گیاهان) و....

۲. (فَأَخَذَهُمْ أَخَذَهُ رَابِيَةً) (۳)

و خداوند (نیز) آنها را به عذاب شدیدی (سختی بسیار زیاد) گرفتار ساخت.

۳. (أَنْ تَكُونَ أُمَّةً هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ) (۴)

به خاطر این که گروهی، جمعیتشان از گروه دیگر بیشتر است.

۴. (وَ أَوْيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَ مَعِينٍ) (۵)

و آنها را در سرزمین مرتفعی که دارای امنیت و آب جاری بود جای دادیم.

۵. (فَأَخْتَمَلَ السَّيْلُ زَبْدًا رَابِيًا) (۶)

سیل کف (فراوانی) را بر بالای سر خود برداشت. (حمل کرد).

در تمامی این آیات، واژه «ربا» در معنای لغوی آن (زیادی) استعمال شده است.

ص: ۱۸۰

۱- (۱) مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۹۳.

۲- (۲) سورة حج، آیه ۵.

۳- (۳) سورة حاقه، آیه ۱۰.

۴- (۴) سورة نحل، آیه ۹۲.

۵- (۵) سورة مؤمنون، آیه ۵۰.

در قرآن مجید، واژه «ربا» علاوه بر استعمال در معنای لغوی، در معنی اصطلاحی نیز استعمال شده است در این جا بعضی از این موارد را می آوریم:

۱. (یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین * فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله و ان تبتئم فلکم رؤس أموالکم) (۱)

ای کسانی که ایمان آورده اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید و آن چه را از ربا باقی مانده است رها کنید. اگر چنین نکردید به خدا و رسولش اعلان جنگ بدهید، و اگر توبه کردید اصل سرمایه های شما از آن شماس.

در این آیه، واژه «ربا» به نوع خاصی از زیاد شدن مال که زیاد شدن در اثر قرض دادن به بیش از مبلغ است، اطلاق شده و آن را نفی کرده است، و گرنه زیاد شدن مال در اثر تجارت نه تنها از آن نهی نشده که مورد تشویق شارع مقدس نیز قرار دارد.

۲. (الذین یأکلون الربا لا یقومون الا كما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس ذلک بانهم قالوا انما البیع مثل الربا و احل الله البیع و حرم الربا) (۲)

کسانی که ربا می خورند، (در قیامت) برنمی خیزند، مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان، دیوانه شده اند (و نمی تواند تعادل خود را حفظ کند گاهی زمین می خورد، گاهی به پا می خیزد) این حالت به این دلیل است که می گفتند: بیع همچون رباست، در حالی که خداوند بیع را حلال دانسته و ربا را حرام کرده است.

ص: ۱۸۱

۱- (۱) سوره بقره، آیه ۲۷۹-۲۷۸.

۲- (۲) همان، آیه ۲۷۵.

قرآن مجید در این آیه بین بیع و ربا فرق گذاشته است. از نظر قرآن، ربا در اصطلاح، نوعی از معاوضه و متفاوت با بیع است و همین تفاوت ها باعث شده است تا خداوند بیع را حلال سازد و ربا را حرام کند. قرآن، حقیقت و ماهیت ربا را بیان نکرده است. برای روشن شدن حقیقت ربا، باید ابتدا ربا را به قرضی و معاملی تقسیم کرد و جداگانه ماهیت و حقیقت هر کدام را روشن ساخت.

مبحث چهارم: ربا در اصطلاح فقیهان

در فقه شیعه، عبارت های متعددی در تعریف ربا آمده است که بیانگر معنای اصطلاحی ربا است. فاضل مقداد می نویسد:

الربا لغة هو الزیاده، و شرعا هو الزیاده علی رأس المال من أحد المتساویین جنسا ممّا یكّال أو یوزن. (۱)

ربا در لغت به معنای زیاده است و در اصطلاح شرع، عبارت است از زیادی بر سرمایه از یکی از دو متاع هم جنسی که با کیل یا وزن خرید و فروش می شوند.

محقق کرکی می نویسد:

... و شرعا زیاده احد العوضین المتماثلین المقدرین بالکیل او الوزن فی عهد صاحب الشرع علیه السلام ان علم، و الا فالعاده و لو فی بلد، اذا اختلفت البلدان حقیقه او حکما. و فی غیر المقدرین قرضا اذا لم یکن باذل الزیاده حریبا و لم یکن المتعاقدان والدا مع ولده و لا زوجا مع زوجته. (۲)

ربا در اصطلاح شرع، عبارت است از زیادی حقیقی یا حکمی یکی از دو عوض هم جنس، اگر بدانیم در عهد شارع با کیل یا وزن اندازه گیری می شده اند و اگر ندانیم که در زمان شارع چگونه خرید و فروش

ص: ۱۸۲

۱- (۱) کتوز العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۶.

۲- (۲) جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۲۶۵.

می شده اند، باید به عادت (عرف) شهرها مراجعه کرد، (در صورتی که عادت شهرها در حقیقت و حکم مختلف باشند) و در غیر مکیل و موزون، اگر به صورت قرض باشد (و یکی از دو طرف به مقدار زیادتر قرض داده شود) به شرطی که کسی که زیادی را می دهد کافر حربی نباشد یا طرفین پدر و فرزند و یا زن و شوهر نباشند.

شهید ثانی در تعریف ربا می نویسد:

الزبا... - شرعا - بیع أحد المتماثلین - المقدرین بالکیل أو الوزن فی عهد صاحب الشرع صلی الله علیه و آله و سلم أو فی العاده - بالآخر، مع زیاده فی أحدهما حقیقه أو حکما، أو اقتراض أحدهما مع الزیاده و إن لم یكونا مقدرین بهما، إذا لم یکن باذل الزیاده حربیا، و لم یکن المتعاقدان والدا مع ولده، و لا زوجا مع زوجته. (۱)

ربا... در اصطلاح شرع عبارت است از فروختن یکی از دو متاع هم جنس - که در زمان شارع یا در عرف با کیل یا وزن اندازه گیری می شوند - به دیگری با زیادی حقیقی یا حکمی یکی نسبت به دیگری و قرض دادن یکی از آنها با زیادی و اگر چه مکیل و موزون نباشد، به شرطی که دهنده زیادی کافر حربی نباشد یا طرفین پدر و فرزند یا زن و شوهر نباشند.

در بعضی از تعاریف، از مقدار زیادی که در معامله یا قرض اشیاء هم جنس گرفته می شود، به ربا تعبیر شده است. در تعریف بعضی دیگر از فقیهان، از معامله یا قرض همراه با زیادی اشیاء هم جنس، به ربا تعبیر شده است. به نظر می رسد تعاریفی که ربا را به مقدار زیادی در معامله یا قرض تعریف کرده اند دقیق تر و بهتر است گفته شود بیع ربوی، بیعی است که مشتمل بر زیادی باشد.

ص: ۱۸۳

اشاره

برای روشن شدن حقیقت ربای قرضی باید به سراغ عرف رفت؛ زیرا این قسم از ربا نه توسط شرع اختراع شده است و نه توسط مسلمانان، بلکه امری عرفی است و شارع معنای خاصی برای آن ارائه نکرده است و قید و شرطی به آن چه که بین عرف متداول بوده است اضافه نکرده، بلکه حکم خود را روی همان معنایی برده است که بین مردم شایع و رایج بوده است و همان را حرام کرده است. بنابراین باید معلوم شود که عرف چه برداشت و مقصودی از به کارگیری این لفظ دارند.

در تعریف ربای قرضی هیچ گونه اختلافی بین مذاهب اسلامی به چشم نمی خورد و می توان این تعریف را از روایات نیز استفاده کرد. امام صادق علیه السلام فرمود:

الربا ربائان، احدهما حلال و الاخر حرام. فاما الحلال فهو ان يقرض الرجل اخاه قرضا يريد ان يزیده و يعوضه باكثر مما يأخذه بلا شرط بينهما، فان

اعطاء اكثر مما اخذه على غير شرط بينهما فهو مباح له و ليس له عند الله ثواب فيما اقرضه و هو قوله «فلا يربوا عند الله» و اما الحرام فالرجل يقرض قرضا و يشترط اكثر مما اخذه فهذا هو الحرام. (۱)

ربا بر دو گونه است: حلال و حرام. ربای حلال آن است که انسان به برادر مسلمانش قرض دهد به امید آن که هنگام باز پس دادن چیزی بر آن بیفزایند، بی آن که شرطی در میان باشد. در این صورت، اگر شخص وام گیرنده چیزی به او بدهد (بدون آن که شرط کرده باشد) این اضافه برای او حلال است، اما ثوابی از بابت قرض دادن نخواهد برد و این همان است که قرآن مجید فرموده است: (فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ). ربای حرام آن است که انسان موقع قرض دادن شرط کند که بیش از آن چه گرفته، به او باز پس گردانند. این ربای حرام است.

با توجه به این حدیث، می توان در تعریف ربای قرضی گفت: ربای قرضی، آن زیادی است که شرط می شود هنگام بازپرداخت قرض، پرداخت شود.

برای روشن شدن تعریف ربای قرضی، باید معلوم شود که مراد از «زیادی» و «قرض» چیست؟

گفتار اول: حقیقت زیادی

معنای لغوی واژه «زیادی» روشن است، ولی مراد از عنوان زیادی در قرض که موجب ربوی شدن آن می شود، هر چیزی است که موجب شود از نظر عرف یکی از دو مال مساوی، بر دیگری برتری یابد. به عبارت دیگر، هر ویژگی و خصوصیتی که عرف آن را در قرض، «زیادی» به حساب می آورد، موجب ربوی شدن قرض می شود. این ویژگی ممکن است کمی یا کیفی باشد که فقیهان از آن به زیادی عینی و حکمی تعبیر کرده اند.

ص: ۱۸۶

انّ شرط الزیاده کان حراما و لا فرق بین ان یشرط الزیاده فی الصفه او فی القدر. (۱)

اگر شرط کند که بیشتر بگیرد حرام است و فرقی نیست که شرط کند آن زیادی در صفت باشد یا زیادی در مقدار.

شیخ طوسی هر نوع زیادی را که پرداختن و گرفتن آن شرط شود، حرام می داند، زیرا از نظر وی، ربای حرام با هر گونه زیادی حاصل می شود. شماری از فقیهان نظیر ابن حمزه طوسی، (۲) ابن ادریس، (۳) محقق کرکی (۴) و صاحب ریاض (۵) تصریح کرده اند که فرقی نمی کند زیادی در اندازه باشد یا در صفت. در هر صورت، اگر زیادی شرط شود، موجب ربوی شدن قرض می شود. امام خمینی نیز اشتراط هر نوعی از انواع زیادی را موجب ربوی شدن قرض می داند و در تبیین معنای «زیادی» می نویسد:

هر گونه زیادی که در قرض شرط شود، اعم از این که عین و کالا باشد (مثل ده درهم در مقابل دوازده درهم) یا عمل باشد (مثل ده درهم در مقابل ده درهم و دوختن لباس) یا انتفاع باشد (مثل ده درهم، در مقابل ده درهم و انتفاع از چیزی که نزد قرض دهنده به رهن گذاشته است) یا آن زیادی صفت باشد (مثل این که شرط کند در مقابل جنس کهنه ای که قرض داده شده، تازه آن را دریافت کند). (۶)

ص: ۱۸۷

۱- (۱) المبسوط فی فقه الإمامیه فی فقه الامامیه، ج ۲، ص ۱۶۱.

۲- (۲) الوسيله إلى نیل الفضیله، ص ۲۷۳.

۳- (۳) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۵۹.

۴- (۴) جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۵، ص ۲۱.

۵- (۵) ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل (ط - الحدیثه)، ج ۸، ص ۴۰۳.

۶- (۶) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۶۲۰، مسئله ۹.

بنابراین، اکثر بلکه همه فقیهان بر این نظریه اند که «زیادی» هم شامل «زیادی حکمی» می شود و هم «زیادی عینی».

اگر هنگام قرض دادن، گرفتن یا قرض دادن، زیادی شرط شود مصداق ربای حرام خواهد بود، اما اگر چنین شرطی در بین نباشد و قرض گیرنده، هنگام بازپرداخت قرض، بدون هیچ گونه الزامی، تبرعاً و از روی میل و رغبت خود اضافه ای پردازد، این زیادی حرام نیست؛ بلکه مطابق روایات، پرداخت آن مستحب است. (۱)

گفتار دوم: حقیقت قرض

برای روشن شدن هرچه بیشتر حقیقت ربای قرضی، باید حقیقت قرض و تفاوت آن با دین و سایر عقود روشن شود.

۱. معنای لغوی قرض

واژه «قرض» در لغت به معنای قطع کردن و جدا کردن است. در کتاب العین آمده است:

القرض القطع بالناب. (۲)

قرض، قطع کردن و بریدن به وسیله دندان را گویند.

در صحاح اللغه آمده است:

قرض: قرضت الشيء أقرضه (بالکسر) قرضاً: قطعته، و القرض ما تعطيه من المال لتقضاه. (۳)

قرض کردم چیزی را، قرض می کنم آن را، قرض کردن، به معنای قطع

ص: ۱۸۸

۱- (۱) همان، ص ۶۲۱، مسئله ۱۱.

۲- (۲) کتاب العین، ج ۳، ص ۱۴۶۱.

۳- (۳) الصحاح، تاج اللغه و صحاح العربیه، ج ۱، ص ۸۶۰.

کردن و بریدن است و قرض، آن مالی است که به دیگری داده می شود تا بعد آن را پرداخت کند.

نظیر همین معنا برای واژه قرض در مفردات راغب،^(۱) مجمع البحرین^(۲) و دیگر کتاب های لغت آمده است.

۲. معنای اصطلاحی قرض

محقق حلی در تعریف قرض می نویسد:

هو عقد یشتمل علی ایجاب کقولہ اقرضتک او ما یؤدی معناه، مثل تصرّف فیه او انتفع به، و علیک ردّ عوضه، و علی قبول، و هو اللفظ الدال علی الرضا بالایجاب.^(۳)

قرض، عقدی مشتمل بر ایجاب و قبول است. ایجاب مثل این که بگویید: «به تو قرض دادم» یا جمله دیگری که همین معنا را برساند، مثل: «در این مال تصرف کن، یا از این نفع ببر و بر عهده تو باشد که عوضش را بازگردانی» و قبول، لفظی است که رضایت طرف مقابل را از ایجاب برساند.

مرحوم خوانساری در تعریف قرض می نویسد:

حقیقه القرض التملیک علی وجه التغریم لا- مجانا و لا- خلاف فی أنّه من العقود مع تحققه بالایجاب و القبول و یتحقق بالمعاطاه.^(۴)

حقیقت قرض این است که مالی بر وجه ضمان، نه بر وجه رایگان، به ملکیت دیگری در آید. بین فقیهان اختلافی نیست که از عقود است و با ایجاب و قبول محقق می شود، همچنین با معاطات نیز محقق می شود.

ص: ۱۸۹

۱- (۱) مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۶۶.

۲- (۲) مجمع البحرین، ج ۴، ص ۲۲۶.

۳- (۳) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۶۷.

۴- (۴) جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۳، ص ۳۲۷.

امام خمینی در تعریف قرض می نویسد:

هو تملیک مال آخر بالضمان، بان یکون علی عهده اداؤه بنفسه او بمثله او قیمتته، و یقال للمملک: المقرض و للمتملک المقترض و المستقرض. (۱)

تملیک مال به دیگری به شرط ضمان را قرض می گویند؛ به این صورت که قرض گیرنده متعهد می شود که خود آن مال یا مثل یا قیمت آن را بپردازد و به تملیک کننده، «مقرض» می گویند و به کسی که جدیداً مالک شده است «مقرض» یا «مستقرض» می گویند.

۳. فرق قرض با دین

معمولاً در زبان فارسی، قرض و دین را به یک معنا به کار می برند. در بعضی از عبارات های فقیهان نیز گاهی از «قرض» تعبیر به «دین» شده است، در حالی که این دو کاملاً با هم متفاوت هستند. برای این که فرق این دو روشن شود باید دین را تعریف کنیم.

در کتاب الجامع للشرائع در تعریف دین آمده است:

والدین ما ثبت فی الذمه بقرض او بیع او اتلاف او جنایه او نکاح او خلع او نفقه زوجه و بسبب جنایه من یعقل عنه و کل قرض دین و لا ینعکس. (۲)

دین، آن مالی است که به واسطه قرض گرفتن یا بیع یا تلف کردن مال دیگران، یا جنایت وارد کردن یا نکاح یا طلاق خلع یا نفقه همسر یا جنایت عاقله در ذمه انسان ثابت می شود و هر قرضی دین است ولی هر دینی قرض نیست.

امام خمینی در تعریف دین می نویسد:

الدین مال کلی فی ذمه شخص لآخر بسبب من الاسباب،... و سببه اما الاقتراض، او امور اخر اختیاریه کجعله مبیعا فی السلم، او ثمنا فی النسیئه، او

ص: ۱۹۰

۱- (۱) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۶۱۸.

۲- (۲) الجامع للشرائع، ص ۲۸۳.

اجره فی الأجاره او صداقا فی النکاح، او عوضا فی الخلع و غیر ذلک او قهریه کما فی موارد الضمانات و نفقه الزوجه الدائمه و نحو ذلک و له احکام مشترکه و احکام مخصص بالقرض. (۱)

دین، مال کلی است که به سببی از اسباب در ذمه شخصی ثابت می شود... و سبب آن، یا قرض گرفتن است یا امری اختیاری مثل مبیع در بیع سلم یا ثمن در بیع نسبه یا اجرت در اجاره یا صداق در نکاح یا عوض در طلاق خلع و غیر آن است یا امری قهری است مثل موارد ضمان و نفقه همسر دائمی و مانند آن، و این دین دارای احکام مشترک و احکامی مختص به قرض است.

از این تعاریف معلوم شد که نسبت بین دین و قرض، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر قرضی دین است، ولی هر دینی قرض نیست. بنابراین، قرض یکی از افراد و مصادیق دین است و قرض می تواند یکی از سبب های دین باشد.

۴. تفاوت قرض با سایر عقود

بین قرض و بعضی از عقود دیگر نظیر ودیعه، عاریه، نسبه، اجاره و بیع نقاط مشترکی وجود دارد که باعث شبهه در جریان ربا در آنها، همانند قرض می شود. اکنون شماری از تفاوت های قرض با دیگر عقود را بیان می کنیم:

الف. تفاوت قرض با بیع

شهید اول در تعریف بیع می نویسد:

... نقل الملك بعوض معلوم. (۲)

بیع، نقل ملک است در مقابل عوض (ثمن) معلوم.

ص: ۱۹۱

۱- (۱) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۶۱۴.

۲- (۲) اللعه الدمشقیه فی فقه الإمامیه، ص ۱۰۴.

مرحوم محقق کرکی در تعریف بیع می نویسد:

أنه نقل الملك من مالك الى غيره بصيغه مخصوصه. (۱)

بیع، نقل است از مالک به دیگری با صیغه مخصوص.

در بیع، هر یک از عوضین می تواند کالا- یا پول باشد؛ ولی لازم است مبیع، عین باشد (عین شخصی یا کلی فی الذمه) و منفعت نمی تواند به عنوان مبیع قرار گیرد؛ زیرا مبادله منفعت در مقابل مال، اجاره است. همچنین در بیع باید ثمن و مثن با هم تعارض داشته باشند و چیزی با خودش یا مثل خودش مبادله نمی شود.

در قرض، مالی که به قرض داده می شود می تواند عین یا منفعت یا مبادله دو چیز مثل هم باشد.

ب. تفاوت قرض با سلف و نسیه

صاحب جواهر در تعریف سلف (سلم) می نویسد:

هو ابتیاع مال مضمون الی اجل معلوم بمال حاضر او فی حکمه. (۲)

خریدن مال ضمانت شده تا مدت (مهلت) معین، در مقابل مال حاضر (نقد) یا چیزی که در حکم آن است.

امام خمینی در تعریف سلم (سلف) می نویسد:

السلم هو ابتیاع کلی مؤجل بثن حال عکس النسیئه. (۳)

سلم عبارت است از خریدن مال کلی... مدت دار در مقابل ثمن نقد و بر عکس نسیه است.

از این تعریف، تعریف نسیه نیز فهمیده می شود؛ زیرا نسیه عکس سلم است.

ص: ۱۹۲

۱- (۱) جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۵۵.

۲- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۴، ص ۲۶۷-۲۶۸.

۳- (۳) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۱۷.

بنابراین، نسیه عبارت است از خریدن مالی در مقابل ثمن مدت دار. مرحوم آیه الله مشکینی در تعریف «نسیه» می نویسد:

هو المبیعه مع اشتراط التأجيل فی الثمن و تعیین الاجل. (۱)

نسیه، خرید و فروش است، به شرط این که ثمن را در آینده پردازد و مهلت را نیز تعیین کرده باشند.

در سلم (سلف) و نسیه، عوضین نباید از کالای ربوی و از یک جنس باشند، زیرا ربای معاملی پیش می آید. همچنین در سلم و نسیه، عوضین نباید از نقدین (طلا و نقره) باشند، چون شرط در صحت تبادل آن دو این است که تقابض در مجلس عقد صورت گیرد.

در قرض، پول یا کالایی را در اختیار کسی قرار می دهند و بعد از مدتی مثل آن دریافت می شود (استیفاء قرض)؛ اعم از این که آن کالا از اشیای ربوی یا غیر آن باشد و اعم از این که طلا و نقره باشد یا غیر آن.

ج. تفاوت قرض با ودیعه

صاحب جواهر در تعریف ودیعه می نویسد:

الودیعه هی الاستنباه فی الحفظ. (۲)

ودیعه، نایب گرفتن در حفظ مال است.

امام خمینی در تعریف ودیعه می نویسد:

هی عقد تفید الاستنباه فی الحفظ او هی استنباه فیه و بعبارہ اخری هی وضع المال عند الغیر لیحفظه لمالکة و تحتاج الی ایجاب و قبول. (۳)

ص: ۱۹۳

۱- (۱) مصطلحات الفقه، ص ۱۱۳.

۲- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۶، ص ۲۴۸.

۳- (۳) تحریر الوسيله، ج ۱، ص ۵۶۷.

ودیعه، عقدی است که موجب نایب گرفتن در حفظ مال می شود. ودیعه، نایب گرفتن در حفظ مال است. ودیعه، قرار دادن مال نزد شخص دیگر است تا آن را برای مالک حفظ کند و احتیاج به ایجاب و قبول دارد.

روشن شد که در ودیعه، مال از ملک مالک آن خارج نمی شود، اما در قرض، مال از ملک مالک خارج می شود و به ملک قرض گیرنده داخل می شود.

گیرنده ودیعه نمی تواند بدون اجازه مالک در آن تصرف کند، ولی گیرنده قرض پس از قبض و تحویل گرفتن می تواند هرگونه تصرفی در آن کند؛ زیرا با قرض، مال در ملک او داخل شده است.

در ودیعه، هرگاه مالک، ودیعه را مطالبه کند، بر گیرنده ودیعه لازم است آن را تحویل بدهد و در قرض، به مجرد قبض مال، مثل یا قیمت آن بر عهده قرض گیرنده می آید و تا مهلت فرا نرسیده است، تسلیم مثل یا قیمت، بر قرض گیرنده لازم نیست.

در ودیعه، گیرنده ودیعه می تواند در برابر حفظ ودیعه، مبلغی را از ودیعه گذار تقاضا کند. همچنین ودیعه گذار (مودع) در مقابل اجازه استفاده از ودیعه برای گیرنده ودیعه (مستودع) شرط کند که مستودع، مبلغی را بپردازد (البته در صورتی که این کار حيله ای برای قرار از ربا نباشد)؛ اما در قرض، هیچ گونه شرطی از طرف مقرض (قرض دهنده) برای پرداخت زیادی جایز نیست.

د. تفاوت قرض و هبه

صاحب شرایع الاسلام در تعریف هبه می نویسد:

هی العقد المقتضى لتمليك العين من غير عوض تمليكا منجزا مجردا عن القربة. (۱)

هبه، عقدی است که موجب تمليک منجز و مجرد از قصد قربت می شود.

ص: ۱۹۴

۱- (۱) شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۲، ص ۱۷۹.

امام خمینی در تعریف هبه می نویسد:

وهی تملیک عین مجانا و من غیر عوض. (۱)

هبه، تملیک مجانی و بدون عوض عین (مال) است.

هبه بر دو قسم است: ۱. معوض؛ ۲. غیر معوض. مراد از هبه معوض، هبه ای است که در آن شرط ثواب و عوض شده باشد؛ اگر چه عوض را ندهند یا عوض را بدهند، اگر چه عوض در آن شرط نشده باشد. (۲)

شرط صحت هبه، قبض آن است. در هبه به غیر خویشاوندان نسبی، تا مادامی که عین مال موجود باشد، هدیه دهنده می تواند آن را پس بگیرد.

در قرض به مجرد قبض، قرض گیرنده (مقترض) مالک آن مال می گردد، و می تواند از برگرداندن آن اجتناب کند و فرقی بین خویشاوند و غیر آن نیست. این در صورتی است که قرض، مدت دار باشد؛ اما اگر قرض مدت دار نباشد یا قائل باشیم که عقد قرض همیشه حال است و لو شرط مدت شود، قرض دهنده می تواند هرگاه بخواهد مثل یا قیمت مالی را که به قرض گیرنده داده است مطالبه کند.

در قرض، مالی را که به قرض می دهند باید عین باشد و قرض دادن «دین» صحیح نیست؛ ولی در هبه می توان «دین» را نیز هبه کرد. (۳)

هبه معوض، لازم است و واهب حق رجوع ندارد، ولی لازم نیست که ارزش اقتصادی معوض با عوض یکسان باشد، بلکه می تواند کمتر یا بیشتر باشد؛ برخلاف قرض که لازم است مثل شیء قرض شده بازپرداخت شود و در صورتی که پرداخت مثل ممکن نباشد، باید قیمتش پرداخت شود.

ص: ۱۹۵

۱- (۱) همان، ج ۲، ص ۵۴.

۲- (۲) همان، ص ۵۶، مسئله ۱۱.

۳- (۳) همان، ص ۵۴، مسئله ۲.

صاحب جواهر در تعریف عاریه می نویسد:

انَّهَا عَقْدٌ ثَمَرْتُهُ التَّبَرُّعُ بِالْمَنْفَعَةِ. (۱)

عاریه، عقدی است که نتیجه اش بهره مند مجانی از منفعت عین است.

امام خمینی در تعریف عاریه می نویسد:

هی التسلیط علی العین للانتفاع بها علی وجه التبرع، او هی عقد ثمرته ذلک او ثمرته التبرع بالمنفعة و تحتاج الی ایجاب و قبول. (۲)

عاریه، مسلط گردانیدن بر عین مال است تا مجاناً از منافع آن استفاده کند، یا عقدی است که نتیجه اش استفاده مجانی از منفعت است و نیاز به ایجاب و قبول دارد.

در عاریه، اصل مال از مالکیت صاحب آن خارج نمی شود و عاریه کننده تنها اجازه استفاده از منافع مال را دارد، به صورتی که موجب از بین رفتن اصل مال نشود؛ ولی در قرض، به محض تحقق قبض، قرض گیرنده مالک آن می شود و می تواند هر نوعی تصرفی در آن، انجام دهد. به همین جهت، موضوع قرض، اعم از عاریه است؛ زیرا می توان اشیایی را قرض داد که با مصرف از بین می روند، ولی نمی توان آنها را عاریه داد.

در عاریه، در صورت تلف مال در دست عاریه گیرنده، اگر او تعدی و تفریط نکرده باشد و مورد عاریه، طلا و نقره نباشد و شرط ضمان هم نکرده باشند، ضامن نخواهد بود؛ ولی در قرض، با قرض گرفتن، قرض گیرنده (مقترض) ضامن می گردد، چه از آن استفاده کند یا نکند و چه اصل مال باقی بماند یا نماند.

ص: ۱۹۶

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۷، ص ۱۵۷.

۲- (۲) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۹۱.

و. فرق قرض با اجاره

شهید اول در تعریف اجاره می نویسد:

هی العقد علی تملک المنفعه المعلومه بعوض معلوم... و هی لازمه من الطرفين. (۱)

اجاره، عقدی است برای تملک (مالک شدن) منفعت مشخص در برابر عوض معلوم و از هر دو طرف (مؤجر و مستأجر) لازم است.

صاحب جواهر اجاره را این گونه تعریف کرده است:

انها ما شرعت لنقل المنفعه بعوض من اخر و لو حکما. (۲)

اجاره، عقدی است که وضع شده است برای نقل منفعت در مقابل عوض آن به دیگری، ولو این که این انتقال حکمی باشد.

امام خمینی در تعریف اجاره می نویسد:

هی عقد متعلقه باعیان مملو که فتفید تملیک منفعتها بالعوض او متعلقه بالنفس، کاجاره الحرّ نفسه لعمل، فتفید غالباً تملیک عمله للغير بأجره مقدره. (۳)

اجاره، عقدی است که به عین مالی که قابل ملکیت باشد تعلق می گیرد و موجب ملکیت منفعت آنها در مقابل عوض می شود، یا به نفس انسان تعلق می گیرد، مثل انسان آزاد (غیر برده) که خود را برای انجام کاری اجاره می دهد و غالباً موجب می شود تا عمل او در مقابل اجرت معینی به ملکیت دیگری در آید.

از این تعاریف استفاده می شود که اجاره در کالاهای مصرفی مانند خوردنی ها که اصل مال با اجاره و استفاده از منافع آن از بین می رود صحیح نیست؛ اما قرض

ص: ۱۹۷

۱- (۱) الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ج ۴، ص ۳۲۷-۳۲۹.

۲- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۷، ص ۲۰۴.

۳- (۳) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۴۳.

حتی در کالاهای مصرفی که اصلشان با استفاده از بین می رود نیز صحیح است.

فرق دیگر اجاره با قرض این است که در اجاره، اگر اصل مال بدون تفریط تلف شود، مستأجر ضامن نخواهد بود؛ بر خلاف قرض، که مقترض (قرض گیرنده) ضامن مال یا مثل آن است.

همچنین در اجاره، قوام عقد به گرفتن اجرت در مقابل استفاده از منافع عین است؛ در حالی که در قرض، مقرض (قرض گیرنده) حق گرفتن هیچ گونه اجرتی را ندارد.

با روشن شدن تفاوت قرض با سایر عقود، اکنون معنای ربای قرضی کاملاً روشن می شود که عبارت است از: «هر گونه اضافه بر اصل قرض که در ضمن عقد قرض شرط می شود که قرض گیرنده بپردازد». همچنین روشن می شود که در ربای قرضی، فرقی نیست مالی را که قرض می دهند، مکیل باشد یا موزون یا معدود یا غیر آن. نیز در تمام این موارد، شرط گرفتن زیادی، موجب ربوی شدن قرض خواهد بود؛ در حالی که در ربای معاملی، مکیل و موزون بودن معتبر است.

مبحث دوم: اشکال در حقیقت ربای قرضی

سنهوری می گوید: ربایی که در آیات قرآن کریم تحریم شده است، ربای جاهلی (ربایی که در جاهلیت و قبل از اسلام بین اعراب شایع بوده است) است، که ربایی خاص و به این نحو بوده است که وقتی مالی را قرض می دادند از ابتدا شرط نمی کردند که قرض گیرنده، اضافه ای بپردازد؛ اما در موعد پرداخت، وقتی که طلبکار، طلب خود را مطالبه می کرد به بدهکار می گفت: «أتقضى ام تربي؟»، (آیادین خود را می پردازی یا ربا می دهی؟) عبارت «أتقضى ام تربي؟» در اصطلاح فقها، برای ربای جاهلی علم شده است. این نوع ربا، از ربای رایج امروزی و ربای

رایج در ادیان سابق، کاملاً متمایز است؛ زیرا در «ربای فضل» در سایر عقود و در ربای نسیه در قرض، پرداخت زیادی از همان اول شرط می شود؛ ولی در ربای جاهلی، در ابتدا چیزی شرط نمی شد و هنگام بازپرداخت اگر بدهکار نمی توانست بدهی خود را بپردازد به او گفته می شد که باید مبلغی اضافه بپردازد. (۱) بنابراین، ربای تحریم شده در قرآن، شامل ربایی که امروز رایج است نمی شود.

طبری، از علمای اهل سنت، می گوید:

ربای جاهلی، معامله مخصوصی بوده که قرآن با تعبیر «اضعافا مضاعفه» آن را بیان کرده است، و به این نحو بوده است که مالی را قرض می دادند و شرط زیاده هم می کردند و اگر در موعد پرداخت، بدهکار نمی توانست بدهی خود را بپردازد، مجدداً مهلتی به او می دادند و شرط می کردند که اضافه ای به عنوان ربای اصل سرمایه و ربای سابق بپردازد و باز اگر برای بار دوم، در موعد مقرر نمی توانست بپردازد، بار دیگر با دادن مهلت، شرط می شد که اضافه ای به عنوان ربای اصل سرمایه و ربای سابق و ربای ربای سابق بپردازد و همین طور مقدار ربا به صورت تصاعدی بالا می رفت. این ربایی بوده است که اسلام آن را تحریم کرده است و ربطی به ربای رایج امروزی ندارد که از ابتدای قرض، شرط پرداخت زیادی می کنند. (۲)

بعضی از افرادی که در گذشته گفته بودند حرمت ربا اختصاص به ربای جاهلی دارد، از رأی خود برگشته و گفته اند بعید است که حرمت ربا مختص به ربای جاهلی باشد؛ زیرا اولاً، غیر معقول است که قرآن مجید این ربای متعارف را - که

ص: ۱۹۹

۱- (۱) مصادر الحق فی الفقه الإسلامی، ج ۳، ص ۲۲۳.

۲- (۲) جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۱۴.

سالیان درازی است رواج دارد و تمام ادیان آسمانی آن را حرام دانسته و با آن مبارزه کرده اند - حرام نکرده باشد و تنها ربای جاهلی را حرام کرده باشد. ثانیاً، بعید است بلکه محال عقلی است که رباخواران زمان جاهلیت با آن همه قساوت و شقاوتی که از آنان در تاریخ به ثبت رسیده است، قرض بدهند و در مهلت اول چیزی به عنوان سود و بهره نگیرند. (۱)

بنابراین، اسلام هم ربای متعارف را حرام کرده است و هم ربای جاهلیت را. از طرف دیگر، ربای جاهلیت هم این طور که نقل شده نیست، بلکه در ربای جاهلیت هم از ابتدا شرط زیاده می شده و فرقی با ربای متعارف در صدر اسلام نداشته است.

از استبعاد دوم جواب داده شده است که نه تنها محال نیست بلکه هیچ بُعدی ندارد که رباخواران جاهلیت با آن همه قساوت و شقاوت خود، برای قرض دادن در مهلت اول هیچ گونه زیادی را شرط نکنند، زیرا آنان قرض گیرنده را می شناختند و می دانستند که او توانایی باز پرداخت در سر موعد مقرر را ندارد. بنابراین، چنین وام دادنی، دامی بود تا فرد قرض گیرنده را صید کنند و در موقع بازپرداخت که وی از پرداخت دین عاجز بود. با گذاشتن شروط و قیودی چندین برابر مبلغ دین، از او ربا بگیرند و تمام منافع خود را چند برابر استیفا کنند.

همچنین از استبعاد اول (اختصاص حرمت ربا به ربای جاهلی و عدم حرمت ربای رایجی که همه ادیان آن را حرام دانسته اند) جواب داده شده است که چنین استبعادی مبنی بر این است که انصرافی در مقام نباشد (ربا منصرف به ربای جاهلی نباشد)؛ زیرا اگر انصرافی وجود داشته باشد، مانع تمسک به اطلاق است و نمی توان گفت منظور از ربا در آیه قرآن، مطلق ربا است و شامل همه انواع آن می شود.

ص: ۲۰۰

در جواب می‌گوییم: انصراف دارای انواعی است که همه انواع آن مانع تمسک به اطلاق نیست. بعضی از اصولیین مانند آخوند خراسانی بر این عقیده اند که اگر منشأ انصراف (علاقه بین لفظ و حصه خاصی از معنا) کثرت وجود افراد این حصه باشد، چنین انصرافی مانع از تمسک به اطلاق نمی‌شود و در این صورت، اطلاق به حال خود باقی است؛ اما اگر منشأ انصراف، کثرت استعمال لفظ «ربا» در حصه خاصی باشد، یعنی کثرت استعمال لفظ مطلق در حصه ای خاص از افراد ماهیت مطلق به حدی باشد که شنونده و مخاطب از شنیدن لفظ مطلق به حصه خاصی منتقل شود، چنین انصرافی مانع از تمسک به اطلاق خواهد شد؛^(۱) زیرا در صورتی می‌توان گفت اطلاق لفظ همه اقسام و حصه‌های آن را در بر می‌گیرد که قرینه ای مانع از تمسک به اطلاق در کار نباشد و با وجود انصرافی که منشأ آن کثرت استعمال است، نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد.

بعضی از اصولیین هر دو قسم انصراف بالا را بدوی دانسته اند که با اندک تأملی برطرف، گردد و مانع تمسک به اطلاق نمی‌شود. آیه الله خوئی در این باره می‌نویسد:

... منها علو مرتبه بعض افراد الماهیه علی نحو یوجب انصرافها عنه عرفاً... و منها دنو مرتبه بعض افرادها علی نحو یکون صدقها علیه مورداً الشک... و أما الانصراف فی غیر هذین الموردین و ما شاکلهما فلا یمنع عن التمسک بالإطلاق، فانه لو کان فانما هو بدوی فیزول بالتأمل، و من ذلک الانصراف المستند إلى غلبه الوجود فانه بدوی و لا أثر له و لا یمنع عن التمسک بالإطلاق حیث أنه یزول بالتأمل و التدبر.^(۲)

انصرافی حجت است که منشأ آن علو مرتبه بعضی افراد یا دنو (پستی) مرتبه آنها باشد. تنها چنین انصرافی است که مانع تمسک به اطلاق می‌شود.

ص: ۲۰۱

۱- (۱) کفایه الأصول، ص ۲۴۹.

۲- (۲) محاضرات فی الأصول، ج ۵، ص ۳۷۲-۳۷۳.

انصراف در غیر این دو مورد، مانع تمسک به اطلاق نخواهد شد. زیرا انصراف بدوی خواهد بود که با تأمل زائل می شود. انصرافی که مستند به کثرت در وجود است، از این قبیل است، زیرا انصراف بدوی است که اثری ندارد و مانع از تمسک به اطلاق نیست و با اندک تأملی بر طرف می شود.

پس هر انصرافی نمی تواند مانع از تمسک به اطلاق شود و در محل بحث (در آیات حرمت ربا) با این که امکان انصراف وجود دارد اما وجود انصرافی که مانع تمسک به اطلاق آیه باشد نیاز به اثبات دارد؛ زیرا اگر انصراف بدوی باشد مانع از تمسک به اطلاق نیست.

آیا مقصود آیات قرآن از ربا، ربای جاهلی است؟

در صورتی می توان گفت مقصود آیات، ربای جاهلی است که نصوص وارده در تفسیر قرآن بگوید مراد آیات، ربای جاهلی است، یا این که استعمال این لفظ ربا در ربای جاهلی آن قدر زیاد باشد که معنای ربای مطلق، به این قسم خاص منتقل شده باشد و معنای اول (اطلاق) فراموش شده باشد.

درباره تمام آیات ربا، چنین نصی نداریم؛ بلکه تنها در مورد آیه (أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً) نصوصی داریم که می فرماید: مراد ربای جاهلی است.

نسبت به کثرت استعمال، شکی نیست که در این زمان کلمه «ربا»، هم در «زیادی مشروط در زمان قرض دادن» و هم در «زیادی مأخوذ در موقع سر رسید قرض»، استعمال می شود. ولی هیچ کدام از این دو استعمال به آن اندازه شایع نیست که موجب انصراف به یک فرد شود. اگر شک کردیم که لفظ «ربا» در آن زمان در یک قسم خاص از ربا اختصاص داشته است، یا شک کردیم در این که آیا رایج بودن و کثرت استعمال، به حدی بوده است که مانع از اطلاق شود، اصل عدم اختصاص و عدم شیوع استعمال است؛ اما این اصل عدم، اصل مثبت است و حجت

نیست و نمی تواند اطلاق را ثابت کند؛ زیرا ظهور در اطلاق، امری وجودی است که آن را از حکم عقل به عدم تخصیص لفظ ربا به حصه خاصی از ربا استفاده کرده ایم و تا مادامی که این اصل مثبت باشد لفظ ربا مجمل خواهد بود.

با استصحاب (لغوی در لغت) می توان ثابت کرد که اطلاق لفظ قابل تمسک است؛ زیرا اگر یک لفظ امروزه بر معنای عامی دلالت دارد و این معنا در قبل از اسلام هم موجود بوده است ولی ما شک داریم که این لفظ از معنای خاص به عام نقل شده است یا از اول در عام استعمال می شده است، استصحاب عدم نقل می کنیم. نتیجه استصحاب این است که این لفظ در قبل از اسلام هم در معنای عام استعمال می شده است و در نتیجه، ربا در قبل از اسلام به معنای مطلق زیادی بوده است و آیات ربا اختصاص به ربای جاهلی ندارد و مطلق ربا را شامل می شود. (۱)

مبحث سوم: حقیقت ربای جاهلی

اشاره

اگر بپذیریم که قرآن تنها ربای جاهلی را حرام کرده است، از منابع تاریخی، تفسیری و حدیثی استفاده می شود که ربای جاهلی، منحصر در صورت ربای فاحش و با قید «أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً» نبوده و به صورت های متعددی تحقق داشته است که در ادامه بعضی از آنها را بیان می کنیم.

گفتار اول: ربای رایج بین یهودیان

قرآن در تحریم این قسم از ربا می فرماید:

(فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ... * وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ) (۲)

ص: ۲۰۳

۱- (۱) الربا فقهيًا و اقتصاديًا، ص ۱۸.

۲- (۲) سورة نساء، آية ۱۶۰-۱۶۱.

به خاطر ظلم یهودیان، غذاهای پاکیزه ای که بر آنان حلال شده بود، بر آنان حرام کردیم... و به خاطر این که ربا می گرفتند، در حالی که از آن نهی شده بودند.

عامل اصلی ترویج ربا در جزیره العرب، مهاجران یهود بودند که از فلسطین و یمن به آن جا آمده بودند. بعضی از ویژگی های ربا را رایج بین یهودیان این طور نقل شده است:

الف. ربا بر آنان بیشتر در مواد غذایی و طلا و نقره شایع بوده است.

ب. حرمت آن اختصاص به ربا گرفتن از یهودیان دیگر بوده است و ربا گرفتن از غیر یهودیان بر آنان حرام نبوده است.

ج. علت تحریم ربا بر آنان دفع ظلم بوده است. (۱)

گفتار دوم: ربا را رایج در بین مسیحیان

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در صلح با مسیحیان نجران شرایطی را تعیین کردند؛ از جمله:

ان لا يأكلوا الربا فمن فعل ذلك فقد برئت ذمه الله و ذمه رسوله. (۲)

مسیحیان نباید ربا بخورند و هر کس مرتکب رباخواری شود، از پیمان خدا و رسولش خارج شده است.

ربا را رایج بین مسیحیان - که در تورات و انجیل حرام شده بود - همه انواع قرض با بهره را شامل می شده است. در انجیل لوقا (۶: ۳۴ و ۳۵) آمده است:

إذا أقرضتم لمن تنتظرون منهم المكافأه فأی فضل يعرف لكم؟... و لكن... افعلوا الخیرات و أقرضوا غیر منتظرین عائد بها و إذن یكون ثوابكم جزیلاً. (۳)

ص: ۲۰۴

۱- (۱) نظریه الربا المحرم فی الشریعه الاسلامیه، ص ۲-۳. به نقل از: مصادر الفقه الاسلامی، ص ۱۹۵؛ الربا فقہیاً و اقتصادياً، ص ۳۲۰.

۲- (۲) جامع احادیث الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۹۸.

۳- (۳) مصادر الحق فی الفقه الإسلامی، ج ۳، ص ۱۹. به نقل از: الربا فقہیاً و اقتصادياً، ص ۳۲۵.

اگر قرض بدهید و از قرض گیرنده انتظار پاداش داشته باشید چه فضیلتی دارید؟... ولی... کارهای خیر انجام دهید و بدون هیچ چشم داشتی قرض بدهید که در این صورت ثواب فراوان دارید.

در این آموزه، از مسیحیان خواسته شده است که گرفتن هر گونه زیادی در قرض را ترک کنند و در حقیقت، تمام صورت های قرض همراه زیادی را نهی کرده است. بدیهی است که این آموزه پس از تحریم ربا در مسیحیت صادر شده است.

گفتار سوم: ربای ماهیانه مشروط (ربای نسیه)

فخر رازی درباره ربای ماهیانه مشروط می گوید:

أما ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية، و ذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرا معينا، و يكون رأس المال باقيا، ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق و الأجل، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به. (1)

ربای نسیه - که در جاهلیت معروف و مشهور بود - به این صورت بود که مالی را به دیگری قرض می دادند و بنا می گذاشتند هر ماه مقدار معینی دریافت کنند و اصل مال تا مدت مشخصی نزد بدهکار باقی بماند، وقتی مهلت تمام می شد، طلبکار اصل مال را می طلبید و اگر بدهکار نمی توانست آن را پردازد، بر مبلغ دریافتی هر ماه می افزود و در مقابل به او مهلت بیشتر می داد و این همان ربایی بود که در جاهلیت با آن معامله می کردند.

ص: ۲۰۵

۱- (۱) التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۹، ص ۳۶۳.

گفتار چهارم: ربا در قرض درهم و دینار

یکی دیگر از صورت های رایج ربا در عصر جاهلیت، ربا در قرض درهم و دینار بود. در کتاب احکام القرآن درباره ویزگی های این ربا آمده است:

والربا الذی کانت العرب تعرفه و تفعله إنما کان قرض الدرهم و الدنانیر إلى أجل بزیاده علی مقدار ما استقرض علی ما یتراضون به و لم یکنوا یعرفون البیع بالنقد و... (۱)

ربایی که اعراب می شناختند و مرتکب آن می شدند، قرض دادن درهم و دینار تا زمان معینی بود در مقابل مقداری بیشتر از آن چه که قرض گرفته بودند و بر آن توافق می کردند. آنان بیع نقد را نمی شناختند و....

گفتار پنجم: ربا در بیع نسبه

شکل دیگر ربای رایج در عصر جاهلیت، ربا در بیع نسبه بود. در کتاب الجامع فی اصول الربا آمده است:

ربای جاهلی به این صورت بود که فردی جنس را به صورت نسبه به دیگری می فروخت و وقتی مهلت فرا می رسید و مشتری قادر به پرداخت نبود بر مبلغ آن می افزود و فروشنده نیز به وی فرصت می داد. (۲)

گفتار ششم: ربا در بیع سلف

در روایت آمده است:

عطا و عکرمة می گویند: آیه (یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبَا) در مورد عثمان بن عفان و عباس بن عبدالمطلب نازل شد که به صورت

ص: ۲۰۶

۱- (۱) احکام القرآن (الجصاص)، ج ۲، ص ۱۸۴.

۲- (۲) الجامع فی اصول الربا، ص ۲۵. به نقل از: ربا، ص ۸۸.

سلف خرما می خریدند و چون هنگام برداشت محصول فرا می رسید، صاحب خرما به آنان می گفت: اگر شما حقتان را بگیریید، چیزی برای من و خانواده ام باقی نمی ماند. آیا می خواهید نصف طلب خود را بگیریید و نصف دیگر را به تأخیر بیندازید تا من هم در مقابل، طلب شما را دوبرابر کنم؟ آنان قبول می کردند و چون مهلت فرا می رسید، از او دو برابر طلب می کردند. وقتی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آگاه شد، آنان را از این عمل نهی کرد و خداوند این آیه را نازل کرد. آن دو پذیرفتند و تنها اصل مال خود را پس گرفتند. (۱)

گفتار هفتم: گرفتن سنّ بالاتر در حیوان

شکل دیگری از ربای رایج در زمان جاهلیت در موردی بود که بدهی بدهکار، حیوانی مانند شتر بود. در تفسیر المنار در این زمینه آمده است:

وَعَنْ ابْنِ زَيْدٍ قَالَ: كَانَ أَبِي زَيْدٌ (الْعَالِمُ الصَّحَابِيُّ الْجَلِيلُ) يَقُولُ: إِنَّمَا كَانَ الرَّبَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فِي التَّضْعِيفِ وَفِي السَّنِّ يَكُونُ لِلرَّجُلِ فَضْلٌ فَذَيْنِ فَيَأْتِيهِ إِذَا حَلَّ الْأَجْلُ فَيَقُولُ لَهُ: تَقْضِي بِنِي أَوْ تَزِيدُنِي، فَإِذَا كَانَ عِنْدَهُ شَيْءٌ يَقْضِيهِ قَضَى وَإِلَّا حَوَّلَهُ إِلَى السَّنِّ الَّتِي فَوْقَ ذَاكَ إِنْ كَانَتْ ابْنَهُ مَخَاضٍ يَجْعَلُهَا ابْنَهُ لَبُونٍ فِي السَّنَةِ الثَّانِيَةِ ثُمَّ حَقَّهُ ثُمَّ حَادَعَهُ ثُمَّ رَبَّاعِيًّا ثُمَّ هَكَذَا إِلَى فَوْقٍ وَفِي الْعَيْنِ يَأْتِيهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ أضعفه فِي الْعَامِ الْقَابِلِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ أضعفه أَيْضًا، فَتَكُونُ مِثْلُهُ فَيَجْعَلُهَا إِلَى قَابِلٍ مِثْنِينَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ جَعَلَهَا أربعمئة، يضعفها له كل سنة أو يقضيه.

پسر زید از قول پدرش - که از بزرگان صحابه است - می گوید: ربا در جاهلیت به وسیله افزودن در مبلغ بدهی یا بالا بردن سنّ شتر بود. کسی که طلب بزرگی داشت، وقتی مهلت فرا می رسید، پیش بدهکار می رفت و

ص: ۲۰۷

می گفت: بدهی ات را می پردازی یا آن را زیاد می کنی؟ بدهکار اگر چیزی به مقدار دینش داشت به او می داد و گرنه (حیوانی را که بدهکار بود) به سنّ بالا-تر تغییر می داد. پس اگر بنت مخاض (شتری که وارد سال دوم شده است) بدهکار بود، آن را تبدیل به بنت لبون (شتری که وارد سال سوم شده است) می کرد و اگر در سر رسید بعدی بدهی خود را نمی پرداخت، تبدیل به حقه (شتری که وارد سال چهارم شده است) و اگر در سر رسید بعدی بدهی خود را نمی پرداخت، تبدیل به جذعه (شتری که چهار سال تمام دارد) می کرد و اگر در سر رسید بعدی بدهی خود را نمی پرداخت، تبدیل به رباعی می کرد، همین طور تا سن بالا-تری (که ارزش بیشتری داشت) بالا- می برد و اگر بدهی او طلا- یا نقره بود و نمی توانست آن را بپردازد در سال بعد آن را دو برابر می کرد و اگر در سال بعد هم نمی توانست بپردازد باز آن را دو برابر می کرد. بر این اساس، اگر بدهی او صد بود آن را در سال بعد دویست و در سال بعد از آن چهارصد می کرد و همین طور هر سال دو برابر می کرد یا می پرداخت. (۱)

گفتار هشتم: ربا در برابر تمدید مهلت

در تفسیر بیضاوی، در تبیین این شکل از رباى جاهلی آمده است:

... إذ كان الرجل منهم يربى إلى أجل ثم يزيد فيه زيادة أخرى حتى يستغرق بالشئ الطفيف مال المديون. (۲)

... زیرا (در جاهلیت) این طور بود که مالی را تا مدتی قرض ربوی می دادند، سپس هنگام سر رسید پرداخت قرض، بر مقدار سود آن می افزودند؛ به طوری که با مال اندکی، همه دارایی بدهکار را تصاحب می کردند.

ص: ۲۰۸

-
- ۱- (۱) جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۴، ص ۵۹؛ المنار، ج ۴، ص ۱۰۲.
 - ۲- (۲) أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۲، ص ۳۸ (ذیل آیه ۱۳۰ آل عمران).

گفتار نهم: دو برابر کردن مبلغ دین در برابر تمدید مدت

زید بن اسلم در توضیح ربای جاهلی می گوید:

وقتی کسی طلبی داشت و موعد آن فرا می رسید بدهکار می رفت و اگر وی توانایی پرداخت نداشت، با توافق یکدیگر مبلغ قرض را دو برابر می کردند و مهلت تا سال دیگر تمدید می شد و سال بعد همین طور عمل می شد. مثلاً اگر فردی ۱۰۰ درهم بدهکار بود و نمی توانست آن را بپردازد، تا سال بعد مهلت می گرفت به شرط این که ۲۰۰ درهم بپردازد و اگر سال بعد هم نمی توانست بپردازد باز یک سال دیگر به او فرصت می دادند به شرط این که ۴۰۰ درهم بپردازد و بدین ترتیب، هر سال یا وام خود را می پرداخت یا مقدار آن دو برابر می شد.^(۱)

گفتار دهم: ربا در قرض مصرفی

شکل دیگری از ربای جاهلی، اختصاص به قرض گرفتن مواد غذایی برای مصرف بود؛ به این صورت که نیازمندان عرب هنگام اضطراری طعام قرض می گرفتند (گندم، جو، خرما) و وام دهندگان با آنان شرط می کردند که موقع پرداخت، بیشتر بپردازند.^(۲)

گفتار یازدهم: ربا در قرض های تولیدی و تجاری

شیوه دیگری از ربای جاهلی، اختصاص به قرض گرفتن برای تجارت داشت؛ به این صورت که صاحبان ثروت به افراد قرض می دادند تا آنان

ص: ۲۰۹

۱- (۱) جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۴، ص ۵۹؛ تفسیر المنار، ج ۴، ص ۱۲۳.
۲- (۲) المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۷، ص ۴۳۳، به نقل از: ربا، ص ۴۳۳.

در تجارت آن را به کار گیرند و در سر موعد اصل مال را به همراه سود به آنان برگردانند. (۱)

از آن چه بیان شد، روشن گردید که ربای رایج در جاهلیت دارای صورت های مختلفی بوده است که بعضی از صورت های آن همانند ربای رایج است که از ابتدا در آن شرط زیاده می شود. بنابراین، حتی اگر بپذیریم که آیه تنها ربای جاهلی را حرام دانسته است، به جهت گستردگی و تنوع زیاد ربای جاهلی، باز هم شامل ربای رایج در روزگار ما می شود.

ص: ۲۱۰

۱- (۱) همان.

بخش چهارم: ربای معاملی

مبحث اول: حقیقت ربای معاملی

اشاره

ربای معاملی، آن مقدار اضافه ای است که در معامله دو متاع هم جنس با شرایط خاصی گرفته می شود.

حدود و شرایط ربای معاملی

در تعیین حدّ ربای معاملی از نظر اصطلاح شرعی، نظرات متعددی بین مذاهب گوناگون اسلامی و حتی بین عالمان هر مذهبی وجود دارد، و هر یک حدّی را برای ربا بیان کرده اند.

ریشه این اختلاف نظرها ناشی از اختلاف در منابع استنباط و روش استنباط از منابع است؛ زیرا برخی از مذاهب در استنباط و استخراج احکام الهی تنها از کتاب، سنت، عقل و اجماع استفاده می کنند. همچنین بعضی از مذاهب در استفاده از کتاب

ص: ۲۱۱

و سنت، تنها به ظاهر کتاب و سنت تمسک می کنند؛ در حالی که بعضی از مذاهب دیگر به تأویل و تفسیر آیات می پردازند و از این رهگذر، حکم شرعی را به دست می آورند. بعضی از مذاهب دیگر، علاوه بر چهار منبع مذکور، به قیاس (حتی اگر منصوصالعله نباشد)، استحسان، مصالح مرسله و... نیز تمسک می کنند. از طرف دیگر، عالمان هر مذهب برداشت های متفاوتی از ادله مربوط به ربا دارند.

همه این مسائل باعث شده است که در تعریف «ربای معاملی» اصطلاحی نتوانیم به یک تعریف که مورد اتفاق جمیع فرق و علمای اسلامی است، دست پیدا کنیم. در این جا ناچاریم که اصطلاح هر یک از مذاهب اسلامی را به صورت جداگانه بیان کنیم:

۱. علمای مذهب ظاهری: اینان که با قیاس (اعم از منصوص العله و غیر منصوص العله) مخالف هستند، ربا را فقط زیادی معامله در اشیای شش گانه (طلا، نقره، گندم، جو، خرما، نمک) منحصر می دانند. (۱)

۲. علمای شافعی: علمای شافعی، طعام بودن را ملاک ربوی بودن قرار داده اند. از نظر آنان، اگر در معامله طعام؛ طلا و نقره، زیادی وجود داشته باشد، ربا معاملی حرام رخ می دهد. (۲)

۳. علمای حنبلی: علمای حنبلی ربای معاملی را در اشیایی جاری می دانند که مکیل و موزون باشند. (۳)

۴. علمای مالکی: به عقیده مالکی ها، ربا در اشیایی جاری است که جنس متحد داشته و خوراکی و قابل ذخیره سازی باشند. (۴)

ص: ۲۱۲

۱- (۱) بدایه المجتهد و نهایه المقصد، ج ۲، ص ۱۲۷؛ مغنی ابن قدامه، ج ۴، ص ۱۲۴.

۲- (۲) المذهب فی فقه الامام الشافعی، ج ۲، ص ۲۶.

۳- (۳) الاقناع لطالب الانتفاع، ج ۲، ص ۲۴۵.

۴- (۴) مدونه فقه المالکی و ادله، ج ۳، ص ۳۶۳.

۵. فقیهان شیعه: مشهور فقیهان شیعه، مکیل و موزون بودن را ملاک ربا قرار داده اند. بعضی از فقیهان شیعه، مثل شیخ مفید (۱) و شهید مطهری (۲)، معیار ربای معاملی را اعم از مکیل، موزون و معدود می دانند.

مرحوم صدوق در تعریف ربای معاملی آورده است:

واعلم انه لا ربا الا فيما يكال او يوزن، فلو ان رجلا باع بعيرا ببعيرين او بقره ببقرتين او ثوبا بثوبين او اشباه ذلك مما لم يكن فيه كيل ولا وزن، لم يكن بذلك بأس. (۳)

بدان که ربا تنها در آن چیزهایی است که با کیل و توزین، خرید و فروش می شوند. پس اگر شخصی یک شتر را به دو شتر بفروشد یا یک گاو را به دو گاو بفروشد یا یک لباس را به دو لباس بفروشد و مثل چنین خرید و فروش هایی که با کیل و وزن نیستند، اشکالی ندارد.

ابن ادریس در سرائر (۴) و ابن براج در مهذب (۵) تصریح کرده اند که معیار ربای معاملی در اسلام، مکیل و موزون بودن است و اگر اشیا با مکیل و موزون نباشند ربا در آنها داخل نمی شود.

مبحث دوم: ربای معاملی در روایات

ربای معاملی، حقیقت شرعیه است؛ یعنی موضوع آن را شارع مقدس، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام تعریف کرده اند و شرایط و قیودی را برای آن قرار داده اند.

ص: ۲۱۳

۱- (۱) المقنعه، ص ۶۰۵.

۲- (۲) مسئله ربا، بانک، بیمه، ص ۷۸.

۳- (۳) المقنعه، ص ۳۷۴.

۴- (۴) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۲۵۳.

۵- (۵) المهذب، ج ۱، ص ۳۶۲.

بنابراین، برای آشنا شدن با حقیقت ربای معاملی باید به سراغ آیات و روایات رفت. از آن جا که در آیات قرآن به این نوع از ربا اشاره نشده است، تنها منبع شناخت حقیقت ربای معاملی، روایات ائمه علیهم السلام است که در این جا بعضی از آنها را ذکر می کنیم:

۱. محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محبوب عن علی ابن رئاب، عن زراره عن ابی عبدالله علیه السلام قال:

لا یكون الربا الا فیما یكال او یوزن. (۱)

ربا (معاملی) تنها در چیزهایی است که با کیل (پیمانه) یا با وزن کردن، خرید و فروش می شوند.

در این دو روایت و بعضی روایات دیگر، (۲) به شرط مکیل و موزون بودن در تحقق ربای معاملی تصریح شده است.

۲. محمد بن یعقوب عن عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن ابن محبوب عن خالد بن جریر عن ابی الربیع الشامی قال:

کره ابو عبدالله علیه السلام قفیز لوز بقفیزین لوز، و قفیزا من تمر بقفیزین من تمر. (۳)

امام صادق علیه السلام دوست نداشت (خوش نداشت) که یک قفیز لوز (زردآلو) به دو قفیز آن فروخته شود و یک قفیز خرما به دو قفیز از آن فروخته شود.

در این روایت، به شرط هم جنس بودن و مکیل بودن در تحقق ربای معاملی اشاره شده است.

۳. محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی و غیره عن محمد بن احمد عن ایوب بن نوح عن العباس بن عامر عن داود بن الحصین عن منصور قال:

ص: ۲۱۴

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۳۲، ابواب الربا، باب ۶، حدیث ۲۳۳ ۱۳ ۱.

۲- (۲) همان، حدیث ۳، ۲۳۳۱۵.

۳- (۳) همان، حدیث ۴، ۲۳۲۱۶.

سألته عن الشاه بالشاتين و البيضة بالبيضتين. قال: لا بأس ما لم يكن كيلاً او وزناً. (۱)

منصور می گوید: از امام علیه السلام درباره معامله یک گوسفند به دو گوسفند و یک تخم مرغ در مقابل دو تخم مرغ پرسیدم، آن حضرت فرمود: مادامی که مکیل و موزون نباشد اشکالی ندارد.

در این روایت نیز به شرط بودن کیل و وزن در تحقق ربا اشاره شده و تحقق ربا، در جایی که این شرط نباشد، نفی شده است.

۵. محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن رجاله عن ذکره قال:

الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَ الْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَ زَنَا بوزن سواء، ليس لبعضه فضل على بعض، و تباع الفضة بالذهب و الذَّهَبُ بِالْفِضَّةِ كَيْفَ شِئْتَ يَدَا بِيَدٍ وَ لَا بِأَسِّ بَذَلِكِ، وَ لَا تَحَلَّ النَّسِيئَةُ وَ الذَّهَبُ وَ الْفِضَّةُ يَبَاعَانِ بَمَا سَوَاهُمَا مِنْ وَزْنٍ أَوْ كَيْلٍ أَوْ عَدَدٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ يَدَا بِيَدٍ وَ نَسِيئُهُ جَمِيعًا لَا بِأَسِّ بَذَلِكِ، وَ مَا كَيْلٌ أَوْ وَزْنٌ مِمَّا أَصْلَهُ وَاحِدٌ، فَلَيْسَ لِبَعْضِهِ فَضْلٌ عَلَى بَعْضٍ كَيْلٍ بِكَيْلٍ وَ وَزْنٍ بِوِزْنٍ، فَإِذَا اِخْتَلَفَ أَصْلُ مَا يَكَالُ فَلَا بِأَسِّ بِيَثْنَانِ بَوَاحِدٍ، يَدَا بِيَدٍ وَ يَكْرَهُ نَسِيئُهُ، وَ مَا كَيْلٌ بَمَا يَوْزَنُ فَلَا بِأَسِّ بِيَدَا بِيَدٍ وَ نَسِيئُهُ جَمِيعًا، فَلَا بِأَسِّ بِيَدٍ وَ مَا عَدَّ عَدَدًا أَوْ لَمْ يَكِلْ وَ لَمْ يَوْزَنْ فَلَا بِأَسِّ بِيَثْنَانِ بَوَاحِدٍ يَدَا بِيَدٍ، وَ تَكْرَهُ نَسِيئُهُ. (۲)

طلا با طلا و نقره با نقره در وزن مساوی معامله می شود و هیچ کدام از دو طرف معامله نباید بر دیگری اضافه داشته باشد و طلا به نقره فروخته می شود و نقره به طلا، به هر صورتی که بخواهی، اشکالی ندارد. ولی نسیه جایز نیست. طلا و نقره فروخته می شوند به غیر خودشان از چیزهایی که با وزن یا کیل یا عدد یا غیر آن خرید و فروش می شوند، هم نقداً و هم به صورت نسیه و اشکالی هم ندارد. آن چیزهایی که مکیل یا موزون هستند و اصلشان یکی است، بر یکدیگر از نظر قیمت در معامله برتری ندارند (که بتوان یکی از آنها را به مقدار زیادتر از دیگری فروخت) اما اگر اصل آنها مختلف

ص: ۲۱۵

۱- (۱) همان، ج ۱۱، ص ۱۳۴، ابواب الربا، باب ۶، حدیث ۵، ۲۳۳۱۷.

۲- (۲) همان، باب ۱۷، حدیث ۱۲، ۲۳۳۸۳.

باشد و هر دو با کیل فروخته می شوند، پس اشکالی ندارد یکی را به دو برابر دیگری بفروشد، ولی نسیه اش مکروه است، آن چه را که کیل می شود اگر به آن چه که وزن می شود بفروشند اشکالی ندارد، نقد باشد یا نسیه. آن چه را که با عدد فروخته می شود یا با وزن و کیل فروخته نمی شود اشکالی ندارد که یکی از آن را به دو تا بفروشند ولی نسیه اش مکروه است.

در این روایت نیز به شروط ربای معاملی (همجنس و مکیل یا موزن بودن) اشاره شده است. تحقق ربا در جایی که این شرطها وجود نداشته باشد، نفی شده است.

مبحث سوم: تعریف ربای معاملی

اشاره

در کنزالعرفان آمده است:

الرِّبَا لَغَةٌ هِيَ الزِّيَادَةُ وَ شَرَعًا هِيَ الزِّيَادَةُ عَلَى رَأْسِ الْمَالِ مِنْ أَحَدِ الْمَتَسَاوِينَ جِنْسًا مِمَّا يَكَالُ أَوْ يوزن. (۱)

ربا در لغت به معنای زیادی است و در شرع، عبارت است از مقدار اضافه بر سرمایه که هنگام مبادله دو کالای مساوی هم جنس، (مکیل یا موزن) گرفته می شود.

به عبارت دیگر، ربای معاملی عبارت است از: دریافت زیادی در مبادلات دو کالای همجنسی که مکیل یا موزن اند.

بنابر روایات و تعریفی که از روایات استفاده می شود، تحقق ربای معاملی سه شرط دارد:

۱. هم جنس بودن عوضین (اتحاد در جنس)؛ ۲. مکیل و موزن بودن عوضین؛ ۳. زیادی یک طرف نسبت به طرف دیگر.

ص: ۲۱۶

۱- (۱) کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۶.

معنای «زیادی» قبلاً در بحث ربای قرضی بیان گردید. در این جا به بیان مراد از «هم جنس» و «مکیل» و «موزون» می پردازیم:

گفتار اول: اتحاد در جنس (هم جنس بودن)

فقیهان درباره ملاک اتحاد در جنس و منظور از آن اختلاف نظر دارند در این جا سه نظریه را بیان می کنیم:

الف. اتحاد در اسم: بعضی فقیهان تصریح کرده اند که مقصود از «جنس» در روایات و فتاوا، حقیقت نوعیه است، که از آن در منطق به «نوع» و در لغت به «جنس» تعبیر می کنند. شناختن چنین حقیقتی، مشکل با غیرممکن است، بعضی از کتاب های فقهی، ضابطه ای برای تشخیص آن قرار داده اند و آن، این است که در یک اسم خاص مشترک باشند، مانند انواع گندم یا برنج، که همه در گندم بودن و برنج بودن مشترک هستند. محقق اردبیلی در این زمینه می نویسد:

ولکن تحقیق ما يعرف به الجنس مشکل جدا، فإنه تارة يعلم ان المراد به النوع، فكلما تحقق حقیقه و اتفاق افرادها فیها، فهو النوع الواحد المراد بالجنس الواحد الذی هو شرط الربا، و تحقیقه متعسرا جدا، بل قد ادعی کونه متعذرا. و تارة ان المراد به ما یشمله لفظ واحد و یخصه، مثل الحنطه و الأرز و التمر، فان لكل واحد اسما خاصا و تحته افراده متکثره، و ان وجد بین الافراد اختلاف کثیر الا انه لیس له اسم خاص، و لا حقیقه خاصه، بل الاختلاف بالصنف. (۱)

محقق شدن چیزی که سبب شناخت جنس شود مشکل است. بر این اساس، گاهی فهمیده می شود که مراد از جنس، نوع است. پس هرگاه که حقیقتی حاصل شد و افرادی در آن متفق بودند، همان نوع واحدی است که مراد از جنس واحدی است که شرط ربا است؛ اما تحقق و حاصل شدن آن مشکل

ص: ۲۱۷

۱- (۱) مجمع الفوائد و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص ۴۶۶.

است، بلکه ادعا شده است که محال است. گاهی مراد از آن چیزهایی است که یک لفظ واحد بر همه آنها صدق می کند و به آنها اختصاص دارد. مانند گندم و برنج و خرما که برای هر کدام اسم خاصی است و افراد متعدد و زیادی در زیر مجموعه هر یک از آنها وجود دارد که گرچه اختلاف بین افراد زیاد است اما افراد اسم خاص و حقیقت خاص ندارند بلکه اختلاف آنها از جهت صنف است.

ب. اتحاد در مبدأ: بعضی فقیهان ملاک هم جنس بودن را اتحاد در مبدأ و داشتن یک ریشه دانسته اند. مرحوم آقا ضیاء عراقی در این باره می نویسد:

فالتحقیق أن یقال: إنَّ المراد من وحدتهما جنسا انتهائهما إلى حقیقه واحده و إن كانا مختلفین فعلا اسما، و بهذه الملاحظه یدخل فروع شیء واحد فی جنس واحد، و یخرج لحم البقر و الغنم عن الوحده الجنسیه، لاختلاف أصلهما من حیث البقریه و الغنمیة. (۱)

محققانه آن است که بگوییم مقصود از اتحاد در جنس، منتهی شدن (جنس های مورد معامله) به یک حقیقت واحد است، اگر چه از نظر اسم مختلف باشند. از این نظر، فروع یک چیز، همه یک جنس هستند، اما گوشت گاو و گوسفند یک جنس نخواهند بود؛ زیرا در اصل با هم اختلاف دارند و یکی گوشت گاو و دیگری گوشت گوسفند است.

ج. اتحاد عرفی: بعضی فقیهان ملاک هم جنس بودن را اتحاد عرفی دانسته اند. آیه الله بجنوردی در این زمینه می نویسد:

مراد از اتحاد در جنس و نوع که در شرط اول آمده است، مسلماً اتحاد جنس و نوع منطقی نیست... تحقیق در مقام این است که گفته شود مناط و ملاک در هم جنس و مماثل بودن، این است که عرفاً از جنس واحد باشند،

ص: ۲۱۸

اگرچه از نظر مرغوبیت با هم فرق داشته باشند، یا از دو صنف یا دو فرع مختلف باشند که از یک اصل گرفته شده اند، مثل شیر و سرکه که هر دو از خرما یا انگور گرفته شده اند یا یکی اصل و دیگری فرع باشد، مثل گندم و نان. این در صورتی است که اصل، به حقیقت دیگری تبدیل نشده باشد و صورت نوعیه اش از بین نرفته باشد، مثل این که گوشت استحاله و به نمک تبدیل گردد که در این صورت دیگر گوشت و نمک هم جنس و تماثل نخواهند بود.

نکته دیگری که نباید مخفی بماند این است که گاهی دو فرع از یک حقیقت که در اسم مشترک اند بلکه به نظر عرف یک حقیقت بیشتر نیستند، مثل گوشت گاو و گوشت گوسفند ولی از این جهت که دو فرع از دو حقیقت مختلف هستند، ربا در آنها جاری نمی شود؛ اگر چه در معامله، یکی از دیگری زیادتر باشد (از نظر کیل یا وزن) بلکه در این موارد اختلاف و تماثل و دایر مدار اتحاد و اختلاف اصل آن دو است. (۱)

نظر مرحوم بجنوردی منافاتی با نظر مرحوم عراقی و اردبیلی ندارد و شامل هر دو می شود؛ زیرا وی ملاک اتحاد را اتحاد عرفی دانسته است، حال چه وحدت اسم ملاک باشد یا رسیدن به اصل واحد و از نظر عرف هر یک از این نشانه ها و ملاک ها موجود باشد، می توان به هم جنس بودن ثمن و مثنی پی برد.

شک در هم جنس بودن عوضین (ثمن و مثنی)

اگر با توجه به معیارهای بیان شده نتوانستیم بفهمیم این بیعی که در اجناس مکیل و موزون همراه با زیادی یکی از عوضین در خارج واقع شده است و از نظر عرف معتبر و صحیح است، آیا شرط ربوی بودن را داشته (عوضین هم جنس

ص: ۲۱۹

بوده اند) تا ربوی واقع شده و باطل باشد یا شرایط را نداشته و غیر ربوی است، یعنی شک در هم جنس بودن عوضین داریم، در این جا تکلیف چیست؟

جواب این است که با تمسک به اصول لفظی مطرح در باب معاملات، همانند «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، می توان گفت چنین معامله ای ربوی نبوده و صحیح است؛ زیرا پس از صدق عنوان معامله از دید عرف، شک می شود که آیا این معامله از نظر شرع ربوی است یا نه؟ با اجرای اصل لفظی که اعتبار و حجیت آنها در علم اصول ثابت شده است، (۱) صحت بیع و غیر هم جنس بودن عوضین در آن ثابت می شود و جایی برای تمسک به أصاله الفساد باقی نمی ماند. به تعبیر دیگر، أصاله الفساد در این بحث در طول اصول لفظی قرار دارد و با تمسک به اصل لفظی، موضوع تمسک به أصاله الفساد منتفی می گردد و جایی برای تمسک به آن باقی نمی ماند.

گفتار دوم: مکیل و موزون

مقیاس های مختلفی برای سنجش و قیمت گذاری اجناس در مبادلات وجود دارد. بعضی اجناس مانند گندم و برنج با وزن، برخی مثل نفت و بنزین با پیمانه (کیل)، بعضی با عدد مثل کفش و پیراهن و صندلی، بعضی با متر و ذرع مانند پارچه، موکت، سنگ و موزائیک و بعضی هم به صورت مشاهده خرید و فروش می شوند مانند اشیاء دست دوم و اتومبیل.

بر اساس روایات، تحقق ربای معاملی در صورت تفاضل، در مورد کالاهایی که با وزن یا پیمانه خرید و فروش می شوند مسلم است. معنای کیل و وزن نیز روشن است و هیچ گونه ابهامی در آن نیست. فقهیان شیعه اتفاق نظر دارند که مکیل و

ص: ۲۲۰

موزون، شرط ربای معاملی است؛ ولی در این که ربای معاملی منحصر به مکیل و موزون باشد، اختلاف نظرهایی وجود دارد که به بیان آنها می پردازیم:

۱. انحصار ربای معاملی در کالاهای مکیل و موزون: شیخ طوسی در مبسوط، (۱) ابن ادریس، (۲) ابن براج، (۳) علامه حلی، (۴) محقق ثانی، (۵) امام خمینی، (۶) آیه الله خویی، (۷) مرحوم حکیم (۸) و آیه الله تبریزی (۹) این نظریه را دارند. صاحب جواهر می گوید:

أما التقدير بهما على معنى أنه لا ربا إلا في مكيل أو موزون فهو المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل عن الخلاف و مجمع البيان و التذكرة و ظاهر الغنيه و السرائر الإجماع على عدم الربا في المقدر بالعدد. (۱۰)

اما شرط اندازه گیری با کیل و وزن، به این معنا که ربا در غیر مکیل و موزون جریان ندارد، بین فقیهان شیعه مشهور است؛ بلکه از کتاب های خلاف شیخ طوسی، مجمع بیان، تذکره، غنیه و سرائر نقل شده است که بر عدم جریان ربا در معدود چیزهایی که با عدد خرید و فروش می شوند ادعای اجماع کرده اند.

امام خمینی در این زمینه می نویسد:

ص: ۲۲۱

-
- ۱- (۱) المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۲، ص ۸۸.
 - ۲- (۲) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۲۵۸.
 - ۳- (۳) المذهب، ج ۱، ص ۳۶۲.
 - ۴- (۴) مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۱، ص ۳۸.
 - ۵- (۵) جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۲۶۹.
 - ۶- (۶) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۲۷.
 - ۷- (۷) منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۵۸.
 - ۸- (۸) منهاج الصالحین (المحشی)، حاشیه شهید صدر، ج ۲، ص ۷۱-۷۲.
 - ۹- (۹) توضیح المسائل، ص ۳۵۹، مسئله ۲۰۸۳.
 - ۱۰- (۱۰) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۵۸.

الثانی - کون العوضین من المکیل أو الموزون، فلا ربا فیما بیاع بالعد أو المشاهده. (۱)

شرط دوم این است که عوضین از اجناسی باشد که با کیل یا وزن خرید و فروش می شوند. بنابراین، خرید و فروش اجناسی که باشمارش یا مشاهده خرید و فروش می شوند (همراه زیادی) ربوی نیست.

۲. ربای معاملی شامل معدودات نیز می شود: شیخ مفید، ابن جنید، سلار و شهید مطهری (ره)، این نظریه را پذیرفته اند. شیخ مفید در این باره می نویسد:

حکم ما بیاع عددا حکم المکیل و الموزون و لا یجوز فی الجنس منه التفاضل و لا فی المختلف منه، النسیه. (۲)

حکم اشیایی که به صورت عددی معامله می شوند، حکم اشیایی است که به صورت کیل و وزن معامله می شوند و جایز نیست در صورتی که هم جنس باشند همراه تفاضل مبادله شوند و اگر هم جنس نباشند، معامله آنها به همراه تفاضل، به صورت نسیه، جایز نیست.

نظیر همین مطلب را سلار (۳) و ابن جنید هم گفته اند. (۴) شهید مطهری در این زمینه می نویسد:

... به این نتیجه رسیده ایم که مکیل و موزون خصوصیت ندارد. مقدر خصوصیت دارد، یعنی قابل تقدیر (اندازه گیری) و مقصود همان کمیت است. (۵)

ص: ۲۲۲

۱- (۱) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۳۷.

۲- (۲) المقنعه، ص ۶۰۵.

۳- (۳) المراسم العلویه و الأحکام النبویه، ص ۱۷۹

۴- (۴) مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۵، ص ۸۴

۵- (۵) مسئله ربا، بانک، بیمه، ص ۷۸.

۳. معامله معدود؛ زیادی مکروه است. شهید ثانی، (۱) محقق (۲) و صاحب جواهر (۳) این نظریه را پذیرفته اند. شهید در درس می نویسد:

وفی ثبوت الربا فی المعدود قولان، اشهرهما الکراهیه لصحیحہ محمد بن مسلم و زراره. (۴)

در ثبوت ربا در معدودات، دو قول است که مشهورترین آن، قول به کراهت است؛ به دلیل صحیحہ محمد بن مسلم (۵) و روایه زراره. (۶)

۴. تفصیل بین معامله نقد و معامله نسیه در غیر مکیل و موزون: شیخ طوسی در نهاییه، ابن حمزه و عمانی (۷) قائل به تفصیل شده اند و گفته اند مبادله غیر مکیل و موزون، همراه با زیادی، به صورت نقد، جایز است و در معاملات نسیه، ممنوع است. شیخ طوسی در این زمینه می نویسد:

وأما ما لا یکال و لا یوزن، فلا بأس بالتفاضل فیہ و الجنس واحد نقدا، و لا یجوز ذلک نسیئہ، مثل ثوب بثوبین و دابہ بدابتین و دار بدارین و عبد بعبدین، و ما أشبه ذلک ممّا لا یدخل تحت الکیل و الوزن. (۸)

اما کالاهایی که با کیل و وزن خرید فروش نمی شوند، اشکالی ندارد که در صورت نقدی با تفاضل خرید و فروش شوند اما در صورتی که معامله نسیه باشد جایز نیست؛ مانند معامله یک لباس به دو لباس و یک چهار پا به دو

ص: ۲۲۳

-
- ۱- (۱) الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ج ۳، ص ۴۳۵.
 - ۲- (۲) النهایه و نکتها، ج ۲، ص ۱۱۹.
 - ۳- (۳) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۴، ص ۳۶۱.
 - ۴- (۴) الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، ج ۳، ص ۲۹۴-۲۹۲.
 - ۵- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۵۳، ابواب الربا، باب ۱۶، ح ۵.
 - ۶- (۶) همان، ح ۴.
 - ۷- (۷) مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه (ط - القدیمة)، ج ۴، ص ۵۰۸.
 - ۸- (۸) النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۳۷۷.

چهار پا و یک خانه به دو خانه و یک عبد به دو عبد و شبیه به اینها از چیزهایی که مکیل و موزون نیستند.

ابن حمزه در این زمینه می نویسد:

والسادس يجوز التبایع فيه تماثلا و متفاضلا نقدا لا نسيئه إذا كان من جنس واحد مثل بيع بيضه بيضتين و جوزه بجوزتين و حله بحلتين. (۱)

در قسم ششم (بیع معدود به معدود) خرید و فروش اجناس هم جنس با زیادی به صورت نقد جایز است اما به صورت نسیه جایز نیست، مانند فروش یک تخم مرغ در مقابل دو تخم مرغ و یک گردو در مقابل دو گردو و یک حله در مقابل دو حله.

۵. تفصیل بین مثلیات و قیمیات: شهید سید محمد باقر صدر این نظریه را پذیرفته است:

الأحوط وجوبا فی مطلق ما كان مثليا عدم جواز المعاوضه بأزيد منه فی الذمه من جنسه كيبيع دينار نقدا بدینارين فی الذمه بل الأحوط عدم التفاضل فی مطلق المثليات مع اتحاد الجنس نعم لا احتیاط فی عدم التفاضل فی القیمیات. (۲)

احتیاط وجوبی این است که در مطلق اشیای مثلی، چیزی در مقابل بیشتر از جنس خود که در ذمه است معامله نشود، مثل این که یک دینار نقد در مقابل دو دینار که بر ذمه کسی است معامله نشود؛ بلکه احتیاط این است که اگر دو کالا از یک جنس هستند در مطلق مثلیات از معامله با تفاضل، خودداری شود، ولی معامله با تفاضل در قیمیات اشکالی ندارد.

از این کلام معلوم می شود که شهید صدر، در مثلیات فرقی بین مکیل و موزون و غیر آن قرار نداده و معامله با تفاضل را در آنها جایز ندانسته است، اما معامله با تفاضل در قیمیات را جایز دانسته است.

ص: ۲۲۴

۱- (۱) الوسیله إلى نیل الفضیله، ص ۲۵۴.

۲- (۲) منهاج الصالحین (المحشی)، حاشیه شهید صدر، ج ۲، ص ۷۱.

مراد از معدود چیست؟

مشهور فقیهان با استدلال به روایات «لا ربا الا فیما یکال او یوزن» گفته اند؛ چیزهایی که با پیمانانه و وزن خرید و فروش نمی شوند، اگر با زیاده معامله شوند، اشکالی ندارد. همچنین اشیایی که معدود هستند، ربا در آنها جریان ندارد. (۱)

مراد از معدود چیست؟ با دقت در گفتار فقیهان معلوم می شود که مراد آنان از معدود، هر آن چیزی است که مکیل و موزون نباشد. ابن حمزه بعد از ترسیم بیع اشیاء به شش صورت (۱. بیع مکیل به مکیل از جنس خودش، ۲. بیع مکیل به مکیل از غیر جنس خودش، ۳. بیع مکیل به موزون از چیزی که در حکم جنس آن است، ۴. بیع مکیل به موزون از غیر جنس خود، ۵. بیع مکیل به غیر موزون، ۶. بیع معدود به معدود) می نویسد:

... و السادس، و يجوز التبایع فیه متماثلا- و متفاضلا نقدا لا- نسیئه اذا كان من جنس واحد مثل بیع بیضه بیضتین و جوزه بجوزتین و حله بحلتین، فان اختلف الجنس جاز التفاضل فیه نقدا و نسیئه مثل بیضه بجوزتین و حله بغنمین و غنم بدجاجات. (۲)

... (در قسم) ششم، در صورتی که هر دو کالا از یک جنس باشند، خرید و فروش بدون زیادی و با زیادی فقط به صورت نقد جایز است و به صورت نسیه جایز نیست، مثل یک تخم مرغ در مقابل دو تخم مرغ و یک گردو در مقابل دو گردو، و اگر هم جنس نباشد معامله با زیادی حتی در صورت

ص: ۲۲۵

۱- (۱) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۴۵۸.

۲- (۲) الوسیله الی نیل الفضیله، ص ۲۵۴.

نسیه هم اشکالی ندارد؛ مثل معامله یک تخم مرغ در مقابل دو گردو و یک لباس در مقابل دو گوسفند و یک گوسفند در مقابل دو مرغ.

از کلام وی معلوم می شود که گوسفند و مرغ را از معدودات می داند، در حالی که اینها قیمی هستند و با مشاهده خرید و فروش می شوند. پس وی «معدود» را به معنای عام «غیر مکیل و غیر موزون» می داند و اشیای مشاهده ای را نیز «معدود» می داند.

شیخ طوسی نیز «معدود» را به معنای عام «غیر مکیل و غیر موزون» گرفته است:

ما لا یکال و لا یوزن، فلا بأس بالتفاضل فیہ و الجنس واحد نقدا، و لا یجوز ذلک نسیئہ، مثل ثوب بثوبین و داّبه بدابتین و دار بدارین و عبد بعبدین، و ما أشبه ذلک ممّا لا یدخل تحت الکیل و الوزن. (۱)

گرفتن زیادی در آن چه که با کیل و وزن خرید و فروش نمی شود در معامله نقدی اشکالی ندارد، اما در معامله نسیه جایز نیست؛ مثل فروش یک لباس در برابر دو لباس و یک حیوان در برابر دو حیوان و یک خانه در مقابل دو خانه و یک برده در مقابل دو برده و شبیه اینها از چیزهایی که با کیل و وزن خرید و فروش نمی شوند.

از انتهای کلام وی روشن می شود که همه چیزهای «غیر مکیل و غیر موزون» را از «معدودات» دانسته است.

شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه، همه اشیایی را که مانند گاو، شتر، اسب و گوسفند با مشاهده خرید و فروش می شوند در «باب آنّه لا یحرم الرّبا فی المعدود و المذروع لکن یکره» (۲) (باب این که ربا در اشیاء معدود و اشیایی که با ذرع خرید و

ص: ۲۲۶

۱- (۱) النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۳۷۷.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۵۲، ابواب الرّبا، باب ۱۶، ج ۱۲.

فروش می شود حرام نیست اما مکروه است) آورده است. از این تعبیر استفاده می شود که وی معدود را شامل اجناس مشاهده ای و همه چیزهای غیر مکیل و موزون دانسته است.

بعضی فقیهان بین «معدود» و «مشاهده ای» فرق می گذارند. شیخ مفید در مورد اشیای مشاهده ای می نویسد:

ولا بأس ببيع ما لا يكال و لا يوزن واحد باثنين و أكثر من ذلك نقدا أو لا يجوز نسيه كتوب بثوبين و بعير ببعيرين و شاه بشاتين و دار بدارين و نخله بنخلتين. (۱)

اشکالی ندارد آن چه مکیل و موزون نیست، یکی در برابر دو تا، یا بیشتر به طور نقد معامله گردد، ولی به صورت نسیه جایز نیست، مثل یک پیراهن در مقابل دو پیراهن و یک شتر در مقابل دو شتر و یک خانه در مقابل دو خانه و یک نخل در برابر دو نخل.

وی درباره معدودات می نویسد:

وحکم ما یباع عددا حکم المکیل و الموزون و لا یجوز فی الجنس منه التفاضل و لا فی المختلف منه النسیه.

حکم آن چه به صورت عددی فروخته می شود، حکم مکیل و موزون است و اگر هم جنس باشند جایز نیست که با تفاضل خرید و فروش شوند ولی اگر هم جنس نباشند معامله آنها در صورت نسیه جایز نیست. (به صورت نقد جایز است). (۲)

بنابراین، در معنای «معدود» بین فقیهان دو نظر وجود دارد:

۱. اشیایی که به صورت عددی مبادله می شوند؛

۲. مطلق اشیایی که بدون کیل و وزن خرید و فروش می شوند (خواه به صورت

ص: ۲۲۷

۱- (۱) المقنعه، ص ۶۰۴.

۲- (۲) همان، ص ۶۰۴-۶۰۵.

عددی یا مشاهده ای معامله شوند). این که گفته اند: ربای معاملی در معدودات راه ندارد، بیشتر با معنای دوم سازگار است؛ یعنی اشیایی که بدون کیل و بدون وزن (بامشاهده) معامله می شوند، زیرا تفاضل در آنها معنا ندارد و گرنه اشیایی که با عدد خرید و فروش شوند قطعاً تفاضل در آنها متصور است.

گفتار چهارم: معیار مکیل و موزون

بنا بر آن چه گفته شد، معنای «مکیل» و «موزون» روشن است. نکته ای که باید روشن شود این است که مصادیق «مکیل» و «موزون» از نظر عرف و عقلاء، در زمان ها و شهرهای مختلف، فرق می کنند؛ زیرا بسیار اتفاق افتاده که جنسی که با «وزن کردن» خرید و فروش می شد در زمان دیگر با «شمارش کردن»، معامله می شود. سؤال این است که اگر جنسی قبلاً با عدد و شمارش خرید و فروش می شده است، ولی الان با کیل یا وزن معامله می شود، معامله اش با هم جنس خود با تفاضل ربوی است یا خیر؟ همچنین اگر جنسی در سابق با کیل یا وزن معامله می شد ولی الان با «عدد» و «شمارش» معامله می شود، معامله آن با هم جنس خود با تفاضل چگونه است؟ اگر جنسی در یک شهر با کیل یا وزن معامله می شود و در شهر دیگری با عدد خرید و فروش شود، معامله اش چگونه است؟

آیا معیار در «مکیل و موزون»، مکیل و موزون بودن در زمان شارع مقدس (صدر اسلام) است یا زمان وقوع معامله؟ آیا معیار مکیل و موزون بودن در شهری است که معامله در آن صورت می گیرد یا معیار شهر و محلی است که شارع مقدس این مسائل را در آن بیان کرده است؟ شیخ طوسی، علامه حلی، (۱) صاحب شرایع، (۲).

ص: ۲۲۸

۱- (۱) تذکره الفقهاء، ج ۱۰، ص ۱۹۵-۱۳۶.

۲- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۶۲-۳۶۳.

شهید ثانی، (۱) محقق اردبیلی، (۲) صاحب حدائق، (۳) و شیخ انصاری (۴) بر این نظریه اند که باید به رسم زمان شارع نگاه کرد. آن چه که ثابت شود که در زمان شارع مکیل و موزون بوده در زمان ما هم ربوی است و نمی توان آن را به صورت گزافی فروخت. شیخ طوسی در این زمینه می نویسد:

المماثله شرط فی الربا و إنما یعتبر المماثله بعرف العاده بالحجاز علی عهد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فإن كانت العاده فیه الکیل لم یجز إلا- کیلا- فی سائر البلاد و ما کان العرف فیه الوزن لم یجز فیہ إلا وزنا فی سائر البلاد، و المکیال مکیال أهل المدینه، و المیزان میزان أهل مکة هذا کله لا خلاف فیہ. فإن کان مما لا یعرف عاده فی عهد النبی صلی الله علیه و آله و سلم حمل علی عاده البلد الذی فیہ ذلک الشیء فإذا ثبت ذلک فما عرف بالکیل لا یباع إلا کیلا، و ما کان العرف فیہ وزنا لا یباع إلا وزنا. (۵)

شرط جریان ربا این است که عوضین هم جنس بوده باشند. ملاک، هم جنس بودن در عرف سرزمین حجاز در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است. پس اگر عرف حجاز در آن زمان خرید و فروش جنسی با کیل بوده، در سایر شهرها نیز آن جنس باید با مقیاس کیل خرید و فروش شود و اگر مقیاس وزن بوده در سایر شهرها باید با مقیاس وزن خرید و فروش شود. معیار در کیل، کیل اهل مدینه است و ملاک در وزن، ترازوی اهل مکة است. در این مطالبی که بیان شد هیچ اختلافی نیست. پس اگر جنسی باشد که نمی دانیم در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چگونه خرید و فروش می شده است، بر

ص: ۲۲۹

۱- (۱) مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۳۲۳.

۲- (۲) مجمع الفوائد و البرهان، ج ۸، ص ۵۰۶-۵۱۶.

۳- (۳) الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، ج ۱۹، ص ۲۵۳.

۴- (۴) المكاسب المحرمه و البیع و الخیارات (ط - الحدیثه)، ج ۴، ص ۲۳۰.

۵- (۵) المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۲، ص ۹۰.

اساس عادت شهری که این جنس در آن قرار دارد باید معامله شود، اگر عرف آن شهر خرید و فروش با کیل است باید با مقیاس کیل خرید و فروش شود و اگر عرف خرید و فروش با وزن است باید با مقیاس وزن خرید و فروش شود.

علامه حلی در این زمینه می نویسد:

ما عدا الأجناس الأربعة: فإنَّ كان موزونا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو موزون. و كذا إن كان مكيلا في عهده عليه السلام، حكم فيه بالكيل، فلو أحدث الناس خلاف ذلك، لم يعتد بما أحدثوه، و كان المعتبر تقرير الرسول عليه السلام أو العاده في عهده عليه السلام،... و أما ما لم يكن على عهد عليه السلام ولا عرف أصله بالحجاز أو لم يكن أصلا في الحجاز فإنه يرجع فيه إلى عاده البلد. (۱)

غیر از اجناس چهارگانه (گندم، جو، خرما و نمک) اگر در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم موزون بوده اند. امروزه نیز موزون هستند و اگر در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مکیل بوده اند امروزه نیز مکیل هستند و اگر مردم بر خلاف این عمل کرده اند، عمل مردم معتبر نیست، بلکه تقریر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و عادت‌تی که در زمان او جاری بوده است معتبر است.... و اما در مورد اجناسی که در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم عادت نبوده است و یا در سرزمین حجاز جریان نداشته است، به عادت همان شهری که این اجناس در آنها قرارداد رجوع می شود.

شهید ثانی در این زمینه می نویسد:

قد ثبت ان اربعة كانت مكيه في عهده، و هي الحنطة و الشعير و التمر و الملح، فلا يباع بعضها ببعض الا كيلا و اختلفت في الوزن... و ما عداها ان ثبت له في عهده احد الامرين، و الا رجع فيه الى عاده البلد. و لو عرف انه كان مقدرا في عهده و جهل باعتباره باحدهما، احتمل التخيير و تعين الوزن لانه اضبط. (۲)

ص: ۲۳۰

۱- (۱) تذکره الفقهاء، ج ۱۰، ص ۱۹۶-۱۹۵.

۲- (۲) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۳۲۳.

ثابت شده است که چهار جنس در زمان شارع مکیل بوده اند و گندم، جو، خرما و نمک. پس بعضی از این اجناس با بعضی دیگر به صورت مکیل باید معامله شوند، اگر چه در وزن مختلف باشند... و به غیر از این چهار جنس، اگر ثابت شود که جنسی در زمان شارع مکیل بوده یا مکیل نبوده، باید طبق عادت زمان شارع معامله شود و اگر وضعیتش در زمان شارع ثابت نشد، بر طبق عادت هر شهر معامله می شود. پس اگر معلوم شود که در زمان شارع با اندازه گیری معامله می شده است ولی معلوم نیست که مکیل بوده یا موزون، احتمال دارد که بگوییم در این صورت مخیر هستند که به یکی از دو صورت (مکیل و موزون) معامله کنند و احتمال دارد بگوییم که حتماً باید با وزن خرید و فروش شود زیرا وزن دقیق تر است.

در مقابل این گروه، شماری از فقیهان مانند صاحب جواهر،^(۱) صاحب عروه^(۲) و صاحب جامع المدارک^(۳) بر این عقیده اند که مکیل و موزون بودن متاعی در زمان شارع موجب نمی شود که در سایر زمان ها هم حکم مکیل و موزون بر آن جریان پیدا کند. صاحب جواهر در این باره می نویسد:

بل لا- یبعد القول بعدم اعتبار الکیل و الوزن فی زمانه مع فرض تعارف عدمه فیما تعقبه من الازمنه و ان اثموا بذلک من اول الأمر، حیث اقدموا علی البیع فاسداً، لکنه تعارف ذلک بحیث یساوی ما یباع جزافاً، ضروره عدم صدق الجهاله و الضرر.^(۴)

بعید نیست که گفته شود مکیل و موزون بودن در زمان شارع اعتباری ندارد؛ در صورتی که در زمان های بعد، آن متاع با غیر کیل و وزن

ص: ۲۳۱

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۲، ص ۴۲۷-۴۲۸.

۲- (۲) تکمله العروه الوثقی، ج ۱، ص ۳۲.

۳- (۳) جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۳، ص ۲۴۶.

۴- (۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۲، ص ۴۲۸.

خرید و فروش شدنش متعارف شده باشد، اگر چه در ابتدا که متاعی را که مکیل یا موزون بوده به صورتی دیگر فروخته اند، گناه مرتکب شده اند، زیرا اقدام بر بیع فاسد کرده اند؛ اما بعداً خرید و فروش به این صورت متعارف شده است به نحوی که مساوی با بیع گزافی شده است. زیرا مسلم است که در این صورت دیگر جهالت و غرور صدق نمی کند (پس معامله اشکالی ندارد).

صاحب عروه نیز می نویسد:

لا دلیل علی ما ذکروه من کون المدار ما کان فی عصر النبی صلی الله علیه و آله و سلم بل الظاهر من جمع، کون الحکم دائراً مدار الوصف فی جمیع الامکنه و الایزمنه، بل لا- اشاره فیها الی ما ذکروه اصلاً، و لا وجه الا دعوی الاجماع و هو علی فرض ثبوت لا اعتبار به فی مقابله هذه الاخبار. (۱)

دلیلی برای آن چه گفته اند که «معیار در اجناس، وضعیت آنها در زمان شارع است» نیست؛ بلکه ظاهر کلام گروهی از فقیهان این است که حکم آنها دایر مدار وصف (مکیل و موزون بودن) در هر زمانی است. بلکه در روایات اشاره ای به این که ملاک زمان شارع باشد، نشده است. و هیچ دلیلی بر این قول نیست مگر اجماع که آن هم بر فرض ثابت شدنش در مقابل این روایات هیچ اعتباری ندارد.

مرحوم بجنوردی در این مسئله با صاحب جواهر و صاحب عروه موافق است:

تحقیق این است که این اجناس شش گانه (گندم، جو، نمک، خرما، طلا و نقره) که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به ربوی بودن معامله آنها تصریح کرده است، ربوی اند، چه در زمان های بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با کیل و وزن معامله شوند یا بدون کیل و وزن؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ذات این عناوین شش گانه را موضوع

ص: ۲۳۲

۱- (۱) العروه الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۶، ص ۵۰، مسئله ۳۵.

حکم قرار داده است، بدون این که آنها را مشروط به مکیل یا موزون بودن کرده باشد. هیچ دلیلی هم نداریم که حکم به ربوی بودن آنها به خاطر مکیل یا موزون بودنشان باشد. غیر از این اجناس شش گانه، اگر اجناسی در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مکیل و موزون بوده اند، امروزه معامله آنها با هم جنس خود یا با نوع دیگری (مثل شیره با خرما) یا هر دو طرف معامله از فروع یک جنس باشند (مثل معامله شیره با سرکه، که هر دو از فروع خرما باشند یا هر دو از فروع انگور باشند)، به دلیل اجماع ربوی است؛ ولی اگر در زمان شارع مکیل و موزون نبوده اند، ربوی شدن معامله آنها مشروط به این است که در زمان وقوع معامله مکیل یا موزون باشند. در صورتی که وضعیت اجناس نسبت به شهرهای مختلف متفاوت باشد، به این نحو که در یک شهر به صورت مکیل یا موزون معامله می شوند و در شهر دیگر به صورت عددی (مثل خیار و پرتقال در این زمان)... در هر شهری حکم همان شهر را خواهد داشت... و این به دلیل مفاد روایتی است که می فرماید: «لا یکون الربا الا- فیما یکال او یوزن» و دخول ربا در معامله اجناس هم جنس را منوط کرده است به این که مکیل یا موزون باشند. این حکم کلی است که شارع آن را به صورت قضیه حقیقه جعل کرده است و هرگاه مصداق آن در خارج پیدا شود حکم آن فعلی خواهد شد؛ همان طور که در تمام قضایای حقیقه به این صورت است. در محل خودش بیان کرده ایم که تمام احکام شرعی به نحو قضایای حقیقه جعل شده اند.^(۱)

کلام مرحوم بجنوردی که در حقیقت، کلام صاحب جواهر و صاحب عروه است، کلام درستی است؛ زیرا شارع احکام را به صورت قضیه حقیقه جعل و انشا کرده است؛ یعنی شارع، موضوع را مفروض الوجود دانسته و حکم خود را برای

ص: ۲۳۳

۱- (۱) القواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۹۹-۱۰۰.

صورت وجود و تحقق موضوع انشا کرده است که هر گاه موضوع موجود شود، حکم بر آن مترتب خواهد شد.

گفتار پنجم: شک در مکیل و موزون یا معدود بودن اجناس

اگر در محلی کالایی هم به صورت عددی و هم به صورت وزنی یا کیلی معامله شود و این به صورتی باشد که شک کنیم آیا این کالا موزون و یا مکیل است تا معامله آن با هم جنس خود با زیادی ربوی باشد، یا از معدودات است و معامله اش به این نحو اشکالی ندارد، تکلیف چیست؟

جواب این است که در چنین مواردی، مسئله از قبیل شمول عام تخصیص خورده است و به واسطه مخصص منفصل، داخل در شبهه مصداقیه است؛ زیرا عموماتی «أَحِيلَ اللَّهُ الْبَيْعَ» (خداوند همه انواع بیع را حلال کرده است.) و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (به همه عقدها وفادار باشید) شامل تمام انواع بیع و از جمله بیع دو متاع هم جنس با زیادی می شده است. بعد از صادر شدن این عمومات از ناحیه شارع مقدس، دلیل های دیگری به صورت مخصص منفصل از شارع به ما رسیده است که فرموده است:

لا یكون الربا الا فیما یكال او یوزن. (۱)

ربا تنها در چیزهایی است که با کیل یا وزن فروخته می شوند.

این دلیل خاص، آن عمومات و اطلاعات را تخصیص زده و معامله دو متاع هم جنس مکیل و موزون با زیادی را از تحت آن عام خارج کرده است.

اگر در یک متاع در خارج شک کردیم که از قبیل مکیل و موزون است تا از تحت عام خارج شده باشد یا از قبیل معدود است تا از تحت عام خارج نشده باشد، تکلیف چیست؟

ص: ۲۳۴

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب الربا، باب ۶، حدیث ۱، ۲۳۳۱۴.

علمای اصولی اختلاف نظر دارند که در شبهه مصداقیه مخصص منفصل، می توان به عام تمسک کرد یا نه؟

گروهی گفته اند می توان به عام تمسک کرد و گروه دیگری مثل مرحوم آخوند بر این عقیده اند که اگر مخصص لثبی (مانند اجماع و دلیل عقل) باشد می توان به عام تمسک کرد ولی اگر مخصص لفظی باشد نمی توان به عام تمسک کرد.

نظر گروه سوم این است که در چنین مواردی به طور کلی نمی توان به عام تمسک کرد، چه مخصص لفظی باشد یا لثبی. فقیهانی مانند مرحوم نائینی،^(۱) آقاضیاء عراقی،^(۲) امام خمینی^(۳) و آیه الله خوئی^(۴) از این دسته اند. ما نیز قول این گروه سوم را می پذیریم؛ زیرا وقتی دلیل مخصص از دلیل عام قوی تر باشد، موجب می شود تا حکم عام محدود به باقی افراد (غیر از افرادی که تحت عنوان خاص هستند) شود و دلیل عام نسبت به همه افرادش حجیت نداشته باشد و در مورد فرد مشکوک نمی دانیم که آیا از شمول عام خارج شده است یا نه. بر این اساس، عام در مورد فرد مشکوک، حجیت ندارد و برای شمول چنین مواردی نمی توان به عام تمسک کرد.

حال سؤال این است که در صورت عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه، چه باید کرد؟

امام خمینی بر این عقیده است که در این صورت باید ببینیم آیا در رابطه با عنوان مخصص (مکیل و موزون) استصحاب جاری است یا نه؟ اگر استصحاب جاری باشد بر طبق استصحاب عمل می کنیم. مثلاً اگر این فرد مشکوک، قبلاً با

ص: ۲۳۵

۱- (۱) فوائد الأصول، ج ۲، ص ۵۳۸.

۲- (۲) نهایه الأفكار، ج ۲، ص ۵۲۵.

۳- (۳) تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۲۰.

۴- (۴) محاضرات فی الأصول، ج ۵، ص ۱۸۳.

کیل و وزن معامله می شده است استصحاب جاری می شود و در نتیجه، حکم مکیل و موزون بر آن جاری می شود و خرید و فروش با زیاده حرام خواهد بود و اگر قبلاً با عدد معامله می شده است استصحاب معدود بودن در آن جاری می شود و در نتیجه، حکم معدود بر آن جاری می شود و خرید و فروش آن با زیاده حرام نخواهد بود. اگر استصحاب جاری نبود (زیرا حالت قبلی آن را نمی دانیم) باید به سراغ اصول عملیه دیگر مثل اصاله البرائه یا اصاله الاشتغال (بر حسب موارد) برویم و بر طبق آن عمل کنیم.

گفتار ششم: عمومیت ربای معاملی

آیا ربای معاملی حرام اختصاص به بیع دارد یا این که در سایر معاوضات نیز جاری می شود؟ در این مسئله سه قول وجود دارد:

۱. مشهور فقیهان از جمله شیخ طوسی، (۱) شهید اول، (۲) شهید ثانی (۳) و امام خمینی (۴) قائل به جریان حرمت ربای معاملی در تمام معاملات و معاوضات هستند. علامه حلی در این زمینه می نویسد:

الأصح عندی شمول الربا لكل المعاوضات. (۵)

نظریه صحیح تر، از نظر من این است که ربا تمام معاوضات را شامل می شود.

ص: ۲۳۶

۱- (۱) المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۲، ص ۳۰۸.

۲- (۲) الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیه، صلح، ج ۳، ص ۳۲۸.

۳- (۳) الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیة، صلح، ج ۴، ص ۱۸۰؛ مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۲۶۹.

۴- (۴) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۳۷.

۵- (۵) ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۲، ص ۱۰۴.

شهید اول در این زمینه می نویسد:

لو صالح عن غیر الربوی بنقیصه صحیح، و لو کان ربویاً و صالح بجنسه روعی أحكام الربا، لأنها عامه فی المعاوضات علی الأقوی. (۱)

اگر در اشیا و کالاهای غیر ربوی مصالحه ای با نقیصه یکی از عوضین واقع شود، صحیح است؛ اما اگر کالا ربوی باشد و با هم جنس خودش مصالحه شود باید احکام ربا در آن رعایت شود؛ زیرا بنا بر قول قوی تر، ربا شامل همه معاوضات می شود.

امام خمینی در این زمینه می نویسد:

والأقوی عدم اختصاصه بالبیع، بل یجری فی سائر المعاملات كالصلح و نحوه. (۲)

اقوی این است که جریان ربا اختصاص به بیع ندارد و در سایر معاملات، مانند صلح و غیر آن، جاری می شود.

۲. اختصاص ربا برای معاملی به بیع: علامه حلی، (۳) ابن ادریس حلی (۴) و محقق اول (۵) بر این عقیده اند. علامه در مختلف می نویسد:

... هذا صحیح كما قلناه: من انّ الربا لا یثبت إلّا فی البیع. (۶)

... چنان که گفتیم این حرف صحیح است و ربا تنها در بیع جریان دارد.

محقق حلی در این باره می نویسد:

فی الربا و هو یثبت فی البیع مع وصفین الجنسیه و الکیل أو الوزن. ثانیاً و فی القرض مع اشتراط النفع. (۷)

ص: ۲۳۷

۱- (۱) الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، ج ۳، ص ۳۲۸.

۲- (۲) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۳۷.

۳- (۳) مختلف الشیعیه فی أحكام الشریعه، ج ۶، ص ۱۲۳.

۴- (۴) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی الغصب، ج ۲، ص ۴۸۶.

۵- (۵) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۴۳، فی الربا.

۶- (۶) مختلف الشیعیه فی أحكام الشریعه، ج ۶، ص ۱۲۳.

۷- (۷) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۳۷.

ربا در بیع به دو شرط هم جنس بودن و مکیل یا موزون بودن داخل می شود و در قرض با اشتراط نفع داخل می شود.

ابن ادریس حلی در این زمینه می نویسد:

إذا غصب ما لا- مثل له فلا- يخلو من أحد أمرين، إمّا أن يكون من جنس الأثمان، أو من غير جنسها... فإن كان من جنس الأثمان، لم يخل من أحد أمرين، إمّا أن يكون فيه صنعه، أو لا صنعه فيه، فإن كان ممّا لا صنعه فيه، فله مثله و أرش النقص، سواء كان من جنسه أو لا من جنسه، لأنّ هذا ليس ببيع حتى يقال أنّه ربا. (۱)

اگر چیزی که مثلی نیست غصب شود یا از جنس اثمان (طلا- و نقره) است یا از جنس دیگر... اگر از جنس اثمان باشد یا صنعتی در آن به کار رفته است یا به کار نرفته است، اگر به کار نرفته است باید مثل و ارش آن را پردازند چه از جنس آن باشد یا از جنس آن نباشد، زیرا بیع نیست تا گفته شود ربوی است.

۳. تفصیل بین معاوضات بین دو عین، چه به عنوان بیع باشد یا صلح که ربای معاملی، در آن جاری می شود و بین معاوضاتی که بین دو عین نباشد، بلکه یک طرف عین و طرف دیگر دین فی الذمه باشد، ولو با زیادی معاوضه شوند، حرمت ربای معاملی، شامل آن نخواهد شد. آیه الله خویی، (۲) شهید صدر، (۳) آیه الله تبریزی (۴) و آیه الله سیستانی (۵) بر این نظریه اند. آیه الله خویی در این زمینه می نویسد:

هل يختص تحريمه بالبيع أو يجرى في غيره من المعاوضات؟ قولان، و الأظهر اختصاصه بما كانت المعاوضه فيه بين العينين، سواء أ كانت بعنوان

ص: ۲۳۸

۱- (۱) السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۲، ص ۴۸۶.

۲- (۲) منهاج الصالحين خویی، ج ۲، ص ۲.

۳- (۳) منهاج الصالحين (المحشّی)، ج ۲، ص ۷۱، با حاشیه شهید صدر.

۴- (۴) منهاج الصالحين، ج ۲، ص ۵۵.

۵- (۵) همان، ص ۷۱.

البيع أو الصلح مثل أن يقول صالحتك على أن تكون هذه العشرة التي لك بهذه الخمسة التي لي، أمّا إذا لم تكن المعاوضة بين العينين كأن يقول صالحتك على أن تهب لي تلك العشرة و أهب لك هذه الخمسة، أو... فالظاهر الصحة (1).

آیا حرمت ربای معاوضی اختصاص به بیع دارد یا در غیر بیع هم جریان دارد؟ دو قول وجود دارد. اظهر این است که جریان ربا در صورتی است که معاوضه بین دو عین باشد، چه به عنوان بیع باشد یا به عنوان صلح، مثل این که بگوید با تو مصالحه کردم که این ده تایی را که از آن توست به این پنج تایی که از آن من است؛ اما در صورتی که معاوضه بین دو عین نباشد، مثل این که بگوید با تو مصالحه کردم که این ده تا را به من ببخشی و من این پنج تا را به تو ببخشم یا... ظاهر این است که در چنین صورت هایی معاوضه صحیح است.

ادله قول اول

قائلین به عمومیت ربای معاملی در تمام معاوضات، ادله ای آورده اند که به بعضی از آنها اشاره می کنیم:

۱. عموماتی که دلالت بر حرمت ربا دارد. بنابر نظر برخی، این عمومات شامل تمام معاوضات می شود؛ زیرا معنای لغوی و اصطلاحی ربا، هر گونه «زیادی» در هر عقدی را شامل می شود، مگر در جایی که با دلیل خارج شده باشد. ادعای این که شارع «ربا» را برای خصوص بیع وضع کرده باشد، بدون دلیل است.

۲. روایاتی که دلالت بر اشتراط تساوی در معامله اشیای هم جنس دارد، مانند:

الف. روایت عمر بن یزید:

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَيْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ بْنِ أَبِي السَّابِرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنَّ النَّاسَ

ص: ۲۳۹

يَزْعُمُونَ أَنَّ الرِّيحَ عَلَى الْمُضْطَرِّ حَرَامٌ وَهُوَ مِنَ الرِّبَا فَقَالَ وَهَلْ رَأَيْتَ أَحَدًا اشْتَرَى غَتِيًّا أَوْ فَقِيرًا إِلَّا مِنْ ضُرُورِهِ يَا عُمَرُ قَدْ أَحَلَّ اللَّهُ
الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا وَارْبَحَ وَ لَا تُزْبِ قُلْتُ وَ مَا الرِّبَا قَالَ دَرَاهِمٌ بَدْرَاهِمٍ مِثْلَيْنِ بِمِثْلِ وَ حِنْطَةٌ بِحِنْطَةٍ مِثْلَيْنِ بِمِثْلِ. (۱)

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فدایت شوم. مردم گمان می کنند سود بر مضطر، ربا و حرام است! آن حضرت فرمود:
آیا دیده ای هیچ کس بدون ضرورت از فقیر یا ثروتمندی چیزی بخرد؟ ای عمر بن یزید، خداوند بیع را حلال و ربا را حرام
کرد، پس در معامله ات سود ببر و ربا نگیر! پرسیدم: ربا چیست؟ فرمود معامله دراهم با دو برابر آن و هر مثلی با دو مثل آن.

مفاد روایت این است که در معامله درهم با درهم باید رعایت تساوی بشود و این حکم اختصاص به بیع ندارد، بلکه در جمیع
معاوضات درهم با درهم جریان دارد.

این روایت به دلیل وجود محمد بن سلیمان بن علی بن ایوب در سند آن ضعیف است؛ زیرا محمد بن سلیمان، غالی است.

ب. موثقه زراره

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ لَا
يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ. (۲)

شنیدم امام صادق علیه السلام فرمود: ربا تنها در چیزهایی است که با کیل و وزن معامله می شوند.

این روایت از نظر سند، موثقه است و از جهت دلالت، اطلاق دارد. بنابراین روایت، جریان ربا شامل جمیع معاوضات کالاهای
مکیل و موزون هم جنس می شود.

ص: ۲۴۰

۱- (۱) تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۸، حدیث ۷۸؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۷۸، حدیث ۴۰۰۳.

۲- (۲) الکافی، ج ۵، ص ۱۴۶، حدیث ۱۰؛ تهذیب الأحکام، ص ۲۲، حدیث ۷۴.

ج. صحیحہ ابو بصیر از امام صادق علیه السلام

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَيْفَوَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَغَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ الْحِنْطَةُ وَالشَّعِيرُ رَأْسًا بِرَأْسٍ لَا يُزَادُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَيَّ الْآخِرِ (۱).

گندم و جو باید به صورت مساوی معاوضه گردد و یکی بر دیگری اضافه نباشد.

این روایت از نظر سند، صحیح است و از نظر دلالت، اطلاق دارد؛ زیرا امام علیه السلام جو و گندم را هم جنس دانسته، چنان که از نظر عرف همین طور بوده است. در نتیجه، در همه معاوضات اشیای هم جنس، باید تساوی طرفین رعایت گردد.

د. صحیحہ محمد بن مسلم

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَدْفَعُ إِلَى الطَّحَّانِ الطَّعَامَ فَيَقْطَعُهُ عَلَى أَنْ يُعْطِيَ صَاحِبَهُ لِكُلِّ عَشْرَةِ أَرْطَالٍ اثْنَيْ عَشَرَ دَقِيقًا قَالَ لَا قُلْتُ فَالرَّجُلُ يَدْفَعُ السَّمْسِمَ إِلَى الْعَصَّارِ وَيُضْمَنُ لَهُ لِكُلِّ صَاعٍ أَرْطَالًا مَسْمَاءً قَالَ لَا (۲).

از امام باقر علیه السلام درباره مردی پرسیدم که گندم را به آسیابان می دهد و با او قرارداد می بندد که در مقابل هر ۱۰ من گندم ۱۲ من آرد به او بدهد. آن حضرت فرمود: جایز نیست. سپس پرسیدم: شخصی کنجد را به روغن کش می دهد و او در مقابل هر صاع، پیمانه معینی از روغن برایش تضمین می کند. امام فرمود: جایز نیست.

در این روایت هم هیچ قرینه ای وجود ندارد که بگوییم این حکم اختصاص به بیع دارد. بلکه روایت تصریح به عمومیت دارد. وجه عمومیت این است که در این روایت دو مورد ذکر شده است که هر دو در مورد اجاره است یعنی شخصی را اجیر

ص: ۲۴۱

۱- (۱) الکافی، ج ۵، ص ۱۸۷؛ تهذیب الأحکام، حدیث ۲.

۲- (۲) الکافی، ج ۵، ص ۱۸۹، حدیث ۱۱؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۹۵، حدیث ۱۷/۴۱۱.

کرده است تا گندم های او را آرد کند یا روغن دانه ارزن را بگیرد و در مقابل مقدار معینی گندم، مقدار بیشتری آرد، و در مقابل مقدار معینی ارزن، مقدار بیشتری روغن تحویل بدهد. شاید بتوان گفت مصادیق ذکر شده از روایت از قبیل جعله است و گرفتن زیادی در آن منع شده است. به هر حال، این دو مصداق ذکر شده در روایت، از مصادیق بیع نیستند ولی با این حال گرفتن زیادی در آنها منع شده است. مرحوم اردبیلی درباره دلالت روایات بر جریان ربا در عمود معاوضات می نویسد:

أمثال ذلك كثيرة، و ان لم يكن نصاباً في جميع المعاملات، و لكن ظاهر فيها، و بعضها نص في دخول بعض المعاملات، مثل تقبيل الحنطة بالدقيق على الطحان، و كذا السمس على البزار على ما تقدم في الصحيح و مثل القرض على ما تقدم (۱).

نمونه این روایات زیاد است. این روایات اگر نص در عموم معاملات نباشند، ظاهر در عموم معاملات است و بعضی از آنها نص است در این که در بعضی از معاملات ربا جریان پیدا می کند، مانند قبول کردن گندم در مقابل آرد بر آسیابان و همچنین سمس به روغن کشتی، بنا بر آن چه که در روایت صحیح گذشت و مانند قرض بنا بر آن چه گذشت.

۳. روایاتی که بیان کننده حکمت تحریم ربا هستند اختصاص به بیع ندارد و شامل سایر معاملات می شود. در این جا به بعضی از آنها اشاره می کنیم:

الف. موثقه سماعه

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنِّي رَأَيْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ ذَكَرَ الرَّبَا فِي غَيْرِ آيَةٍ وَ كَبَّرَهُ فَقَالَ أَوْ تَدْرِي لِمَ ذَلِكُ قُلْتُ لَأَقَالَ لِنَلَّا يَمْتَنِعُ النَّاسُ مِنْ اضْطِنَاعِ الْمَعْرُوفِ (۲).

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: خداوند متعال در آیات متعددی ربا را مطرح کرده و آن را گناه بزرگی شمرده است. آن حضرت فرمود: آیا می دانی

ص: ۲۴۲

۱- (۱) مجمع الفوائد و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص ۴۵۷.

۲- (۲) تهذیب الأحكام، ج ۷ ص ۱۷؛ الکافی، ج ۵، ص ۱۴۶، حدیث ۷ و ۸.

علتش چیست؟ گفتیم: نه. آن حضرت فرمود: حرمت ربا از این جهت است که مردم از کارهای خیر باز نمانند. (۱)

ب. صحیحۀ هشام بن سالم

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرَّبَا لِكَيْلَا يَمْتَنِعَ النَّاسُ مِنْ اضْطِنَاعِ الْمَعْرُوفِ. (۲)

همانا خدای متعال ربا را حرام کرد تا مردم از کارهای خیر باز نمانند.

ج. صحیحۀ هشام بن حکم

وَ سَأَلَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ عَلِّهِ تَحْرِيمِ الرَّبَا فَقَالَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ الرَّبَا حَلَالًا لَتَرَكَ النَّاسُ التَّجَارَاتِ وَ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَحَرَّمَ اللَّهُ الرَّبَا لِيَفْرَّ النَّاسُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ وَ إِلَى التَّجَارَاتِ وَ إِلَى الْبَيْعِ وَ الشَّرَاءِ. (۳)

امام صادق علیه السلام فرمود: اگر ربا حلال بود مردم تجارت و چیزهایی را که به آنها نیاز داشتند را رها می کردند. خداوند ربا را حرام کرد تا مردم از حرام به سوی حلال بروند و به سوی تجارت ها و خرید و فروش.

حکمت هایی که در این روایات برای تحریم ربا وارد شده است اختصاصی به بیع ندارد و شامل همه معاملات می شود. بنابراین، ربا در جمیع معاوضات کالاها هم جنس با زیادی جریان دارد.

ادله قول دوم (اختصاص ربای حرام به بیع)

کسانی که عقیده دارند که ربای حرام تنها به بیع و قرض اختصاص دارد، به ادله زیر تمسک کرده اند:

۱. در روایات تحریم ربا، معنای لغوی ربا، مراد نیست و الا لازم می آید که حرمت،

ص: ۲۴۳

۱- (۱) الکافی، ج ۵، ص ۱۴۶، حدیث ۷؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۱، حدیث ۷۱.

۲- (۲) الکافی، ج ۵، ص ۱۴۶، حدیث ۸.

۳- (۳) من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۶۷، حدیث ۴۹۳۷.

شامل هر زیادی و حتی در صورت اختلاف جنس طرفین معامله نیز بشود، در حالی که این طور نیست. پس باید ربا را حمل بر معنای اصطلاحی آن کرد که ربای در قرض و بیع است، که در این صورت عمومات تحریم ربا، شامل غیر بیع و قرض نخواهد شد.

۲. روایاتی که قائلین به عمومیت به آن تمسک کرده اند، (جز روایت طحان و عصار) در خصوص بیع هستند؛ زیرا از نظر ادبی، هر گاه در عبارت «باء» بیاید و در معوض، حرف جرّ «عن» یا «علی» نیاید، «باء» مقابله خواهد بود که ظهور در «بیع» دارد، اما در صلح وقتی «باء» بر سر «مصلح به» در می آید، «عن» یا «علی» بر سر «مصلح عنه» در می آید. بنابراین، این روایات هم دلیل بر اختصاص ربا به بیع دارد.

۳. روایاتی که می فرماید: در صورتی که طرفین تراضی داشته باشند، اگر دو طرف معامله مساوی نباشد، معامله ربوی نخواهد بود. به بعضی از آنها اشاره می کنیم:

الف. صحیح محمد بن مسلم از امام محمد باقر علیه السلام

فِي رَجُلَيْنِ كَانَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا طَعَامٌ عِنْدَ صَاحِبِهِ وَ لَا يَدْرِي كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَمْ لَهُ عِنْدَ صَاحِبِهِ فَقَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِصَاحِبِهِ لَكَ مَا عِنْدَكَ وَ لِي مَا عِنْدِي فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا تَرَاضِيَا وَ طَابَتْ أَنْفُسُهُمَا. (۱)

از امام باقر علیه السلام درباره دو مردی سؤال شد که هر کدام از آنها مقداری گندم نزد دیگری داشت و هیچ کدام از آن دو نفر نمی دانستند که چه مقداری نزد دیگری دارند، پس هر یک از آنها به دیگری می گوید: آن چه نزد توست برای تو و آن چه نزد من است برای من! آن حضرت فرمود: اگر هر دو راضی هستند اشکالی ندارد.

این روایت اطلاق دارد و شامل صورتی که دو کالای هم جنس با هم از نظر وزن یکسان نیستند می شود.

ص: ۲۴۴

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۵، ابواب الصلح، باب ۵، حدیث ۱.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَغَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ الشَّيْءُ فَيُصَالِحُ فَقَالَ إِذَا كَانَ بِطَيْبِهِ نَفْسٌ مِنْ صَاحِبِهِ فَلَا بَأْسَ. (۱)

از امام صادق علیه السلام دربارهٔ مردی سؤال شد که به دیگری بدهکار است و مصالحه می کند، آن حضرت فرمود: در صورتی که طرف مقابل او رضایت داشته باشد، اشکالی ندارد.

این روایات دلالت دارد که در صورت رضایت طرفین در عقد مصالحه، گرفتن زیادی اشکال ندارد.

بنابراین، تنها در بیع و قرض است که دلیل خاص بر حرمت گرفتن زیادی داریم، پس به مقدار دلالت ادله کفایت می کنیم.

۴. به دلیل کتاب و سنت و اجماع، ربا حرام است. این حکم حرمت، بدون شک، شامل بیع و قرض می شود؛ زیرا این مقدار از اطلاق ادله متبادر است. در سایر معاملات که در شمول ادله بر آنها شک داریم، به اصاله الاباحه تمسک می کنیم و می گوئیم معامله آنها با زیادی اشکالی ندارد. (۲)

جواب

۱. با توجه به برخی روایات، مثل روایت «طَخِيَانُ وَعَصَارٌ» و دلالت آن بر حرمت ربا در غیر بیع، جایی برای تمسک به اصاله لاباحه باقی نمی ماند. همچنین وجود چنین روایتی انصراف و تبادر خصوص بیع و قرض را از بین می برد.

ص: ۲۴۵

۱- (۱) همان، ص ۴۴۶، ابواب الصلح، باب ۵، حدیث ۳.
۲- (۲) مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه (ط - القدیمه)، ج ۴، ص ۵۰۳؛ جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۴، ص ۲۴۰ به بعد.

۲. دو روایت صحیح که دلالت بر عدم اشکال در صلح با زیادی را می‌کرد نیز مربوط است به جایی که یک طرف مصالحه یا دو طرف مصالحه دین است. در چنین مواردی، امام علیه السلام اجازه داد مصالحه با زیادی (با عدم تساوی طرفین) صورت بگیرد و از این مورد نمی‌توان به تمام موارد مصالحه و از جمله مصالحه دو عین تعدی کرد. بنابراین، این دو روایت در حدّ خود مصالحه در دین با زیادی را جایز می‌دانند و دلالتی بر جواز در سایر موارد ندارد.

از طرف دیگر، قول به عموم تحریم ربا در همه معاملات، مطابق با احتیاط است و قول مشهور، اقوی است و حرمت ربای معاملی اختصاص به بیع ندارد.

مبحث اول: حکم ربا در قرآن

در آیات متعددی از قرآن مجید بحث ربا مطرح شده و حکم آن بیان شده است. در این جا به بیان بعضی از آیات می پردازیم:

۱. (یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِینَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَکُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِکُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ) (۱)

ای کسانی که ایمان آورده اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید، و آن چه از (مطالبات) ربا باقی مانده، رها کنید اگر ایمان دارید! اگر (چنین) نمی کنید، بدانید خدا و رسولش، با شما پیکار خواهند کرد! و اگر توبه کنید، سرمایه های شما، از آن شماست [اصل سرمایه، بدون سود] نه ستم می کنید، و نه بر شما ستم وارد می شود.

ص: ۲۴۷

شان نزول آیه درباره کسانی است که قبل از ایمان آوردن، به رباخواری مشغول بودند و بعد از این که ایمان آوردند، مقداری از ربا را با اصل سرمایه طلبکار بودند. قرآن مجید به آنان دستور می دهد: اکنون که ایمان آورده اید، ربا بر شما حرام شده است. پس آن مقداری از ربا را که باقی مانده است، رها کنید، ولی اگر توبه کنید اصل سرمایه شما از آن شماست.

خداوند متعال در این آیه، دستور به ترک ربا داده و عدم ترک آن را به منزله در جنگ بودن با خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم دانسته است که حرمت ربا از آن فهمیده می شود.

۲. (فَبُظْلَمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بَصِيَّاتٍ لَّهُمْ وَ بَصِيَّاتٍ لَّهُمْ وَ بَصِيَّاتٍ لَّهُمْ * وَ أَخَذِهِمُ الرِّبَا وَ قَدْ نُهِوا عَنْهُ وَ أَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) (۱)

به خاطر ظلمی که از یهودیان صادر شد، و (نیز) بخاطر جلوگیری بسیار آنان از راه خدا، بخشی از چیزهای پاکیزه را که بر آنان حلال بود، حرام کردیم. و (همچنین) به خاطر ربا گرفتن، در حالی که از آن نهی شده بودند و خوردن اموال مردم به باطل و برای کافران آنان، عذاب دردناکی آماده کرده ایم.

خداوند در این آیه بیان فرموده است که به خاطر ستم های یهودیان و مخالفت آنان با احکام الهی، نعمت هایی بر آنان حرام شد و عذاب دردناکی در انتظار آنان است. از جمله کارهایی که موجب محرومیت آنان از نعمت ها و وعده عذاب به آنان شده است، ربا گرفتن و مال یکدیگر را به حرام خوردن است که در ردیف گناهان بزرگی همچون ظلم و ممانعت از راه خدا شمرده شده است. حرمت ربا در این آیه

ص: ۲۴۸

متوجه یهودیان است؛ ولی با توجه به نسخ نشدن آن، شامل سایر ادیان بعد از یهود از جمله شریعت اسلام هم می شود. علامه طباطبایی در این باره می نویسد:

علی ان حرمة الربا فی مذهب اليهود علی ما یذکره الله تعالی فی قوله: (وَ أَخَذِهِمُ الرَّبُّوا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ) ویشعر به قوله حکایه عنهم: (لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ) (۱) مع تصدیق القرآن لکتابهم و عدم نسخ ظاهر، کانت تدل علی حرمته فی الاسلام. (۲)

علاوه بر این که حرام بودن ربا در مذهب یهود، چنان چه در آیه آمده است: «ربا می گرفتند در حالی که از آن نهی شده بودند» و همچنین حکایت کلام یهودیان که می گفتند: «ما در برابر امّیین [غیر یهود]، مسئول نیستیم.» بر این حکم دلالت می کند، با توجه به این که قرآن مجید کتاب آنها را تصدیق می کند و نسخی هم برای حکم ربا نرسیده است، دلالت می کند که در اسلام نیز ربا حرام است.

۳. (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (۳)

ای کسانی که ایمان آورده اید! ربا (و سود پول) را چند برابر نخورید! از خدا بپرهیزید، تا رستگار شوید!

بنابر نظر برخی، این آیه نخستین دستوری بود که خداوند با فرستادن آن به طور صریح مسلمانان را از رباخواری نهی کرد. پس این آیه دلیل خوبی بر حرمت ربا می شود.

بنابر نظر بعضی، این آیه اشاره به تحریم «ربای فاحش» است که با تعبیر «أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً» بیان گردیده است. منظور از ربای فاحش این است که سرمایه به شکل تصاعدی در مسیر ربا سیر می کند؛ یعنی سود در مرحله نخستین با اصل سرمایه

ص: ۲۴۹

۱- (۱) سورة آل عمران، آیه ۷۵.

۲- (۲) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۰۸.

۳- (۳) سورة آل عمران، آیه ۱۳۰.

ضمیمه شود و مجموعاً مورد ربا قرار گیرند، و به همین ترتیب در هر مرحله، «سود به اضافه سرمایه» سرمایه جدیدی را تشکیل دهد. به این ترتیب در مدت کوتاهی، از راه تراکم سود، مجموع بدهی بدهکار به چند برابر اصل بدهی افزایش می یابد و او را از زندگی ساقط می کند.

این ربای فاحش، همان گونه امروزه در میان رباخواران دیده می شود، در زمان جاهلیت نیز مرسوم بوده است و این آیه در صدد نهی از این ربا است.

پس آیه دلالتی بر تحریم ربای معمولی ندارد و باید حرمت آن را از آیات دیگر به دست آورد.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می نویسد:

کلام خداوند «أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً» اشاره به وصف غالب در رباها است؛ زیرا طبیعت ربا این است که زیاد می شود و مال رباخوار با گرفتن مال غیر و ضمیمه به سرمایه ربوی چند برابر می شود. (۱)

بنابراین، تفسیر حکم مذکور در این آیه شامل همه انواع رباها می شود.

۴. (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (۲)

کسانی که ربا می خوردند (در روز قیامت) از جا بر نمی خیزند مگر مانند کسانی که در اثر برخورد با شیطان دیوانه شده باشند. (و نمی توانند تعادل خود را حفظ کنند، گاهی زمین می خورند و گاهی به پا می خیزند) زیرا آنان می گفتند: بیع مثل ربا است، در حالی که خداوند بیع را حلال کرده

ص: ۲۵۰

۱- (۱) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱.

۲- (۲) سوره بقره، آیه ۲۷۵.

ولی ربا را حرام دانسته است. پس کسی که از جانب خداوند موعظه ای به او برسد و آن را بپذیرد و به آن عمل کند، پس برای اوست (اجری) که گذشت و سر و کارش با خداست. و کسی که به اعمال پیشین (قبل از موعظه) برگردد جایگاه او را در آتش و در آن جاوید خواهد بود.

شیخ طوسی در تفسیر این آیه می نویسد:

و ربا حرام بوده و از گناهان کبیره ای است، به آن وعده عذاب داده شده است؛ به دلیل این آیه و آیه (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ). (۱)

این آیه حکم ربا را با صراحت و با لفظ «حَرَمَ» بیان کرده است. این لفظ، صریح در حرمت است و جای هیچ گونه بحثی را در دلالت آیه بر حرمت ربا باقی نمی گذارد. افزون بر آن، در آخر آیه آمده است: «اگر کسی حرمت ربا را رعایت نکند جایگاه او در جهنم و در آن جا جاودان خواهد بود.» این وعده عذاب بر ارتکاب ربا نیز ظهور در حرمت ربا دارد.

بنابراین، صدر آیه در حرمت تکلیفی ربا صراحت دارد و ذیل آن ظاهر در حرمت است؛ زیرا جزای چنین افرادی را عذاب آتش و خلود در آن می داند.

بنابراین آیات، جای هیچ گونه شبهه باقی نمی ماند که ربا از نظر اسلام حرام است.

مبحث دوم: حکم ربا در روایات

حرمت ربا در روایات فراوان و با تعبیر مختلفی بیان گردیده است. این روایات در حدّ تواتر معنوی اند و هیچ اشکالی در صحت و دلالت آنها وجود ندارد. در این جا بعضی از این روایات را می آوریم:

ص: ۲۵۱

۱- (۱) سورة بقره، آیه ۲۷۸؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۵۹.

۱. روایت خالد بن زید

محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن علوان بن محمد بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الربا و آكله و بائعه و مشتريه و كاتبه و شاهديه. (۱)

حضرت علی علیه السلام فرمود: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ربا و رباخوار و فروشنده و مشتری و نویسنده و شاهدان ربا را لعن کرد.

این روایت به دلیل وجود حسین بن علوان (ضعیف) و محمد بن خالد (مجهول) در سند آن، از نظر سند ضعیف است؛ اما از طریق های دیگری نیز نقل شده است. (۲)

۲. صحیحۀ هشام بن سالم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ دَرَّهَمٌ رِبًّا أَشَدُّ مِنْ سَبْعِينَ زَنْبِيَّةً كُلُّهَا بَدَاتٍ مَحْرَمٍ. (۳)

یک درهم ربا در پیشگاه خداوند گناهش از هفتاد زنا که با محارم انجام گیرد شدیدتر است.

۳. صحیحۀ هشام بن سالم

محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال إنما حرم الله عز وجل الربا لكيلا يمتنع الناس من اضطرار المعروف. (۴)

همانا خداوند متعال ربا را حرام کرده است تا این که جلوی کارهای نیکوی مردم گرفته نشود.

ص: ۲۵۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۷، باب ۴ ابواب الربا، حدیث ۲.

۲- (۲) همان.

۳- (۳) همان، باب ۱، حدیث ۱.

۴- (۴) همان، ص ۱۱۸، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۳ و ۴.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ عِلَّةِ تَحْرِيمِ الرِّبَا فَقَالَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ الرِّبَا حَلَالًا لَتَرَكَ النَّاسُ التَّجَارَاتِ وَ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَحَرَّمَ اللَّهُ الرِّبَا لِتَنْفِرَ النَّاسُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ وَ... (۱)

ہشام بن حکم می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره علت تحریم ربا پرسیدم، آن حضرت فرمود: اگر ربا حلال می شد مردم تجارت ها و آن چیزهایی را که به آن احتیاج داشتند رها می کردند. پس خداوند ربا را حرام کرد تا مردم از حرام به حلال کوچ کنند و...

۵. روایت ابن سنان

محمد بن علی بن الحسین بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَيِّدَانَ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَتَبَ إِلَيْهِ فِيْمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ وَ عِلَّةِ تَحْرِيمِ الرِّبَا لِمَا نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهُ وَ لِمَا فِيهِ مِنْ فَسَادِ الْأَمْوَالِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا اشْتَرَى الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ كَانَ تَمَنُّ الدَّرْهَمِ دَرْهَمًا وَ تَمَنُّ الْمَاخِرِ بَاطِلًا فَبَيْعِ الرِّبَا وَ شِرَاؤُهُ وَ كَسْ عَلَى كُلِّ حَالٍ عَلَى الْمُشْتَرِي وَ عَلَى الْبَائِعِ فَحَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْعِبَادِ الرِّبَا لِعَلَّهُ فَسَادِ الْأَمْوَالِ... (۲)

امام رضا علیه السلام در جواب کسی که سؤالاتی از آن حضرت کرده بود، نوشت: علت حرام بودن ربا بخاطر آن است که خداوند - عزوجل - از آن نهی کرده و به خاطر آن است که موجب فساد اموال است؛ زیرا وقتی انسان یک درهم را به دو درهم بفروشد، ثمن یک درهم، یک درهم است و ثمن درهم دوم باطل است (زیرا چیزی در مقابل آن قرار نمی گیرد) پس در هر صورت خرید و فروش ربوی به خسران و ضرر فروشنده و خریدار است خدای متعال به سبب فساد اموال، ربا را بر بندگانش حرام کرده است....

ص: ۲۵۳

۱- (۱) همان، حدیث ۸.

۲- (۲) همان، حدیث ۱۱.

الْفَضْلُ بْنُ الْحَسَنِ الطَّبْرَسِيُّ فِي مَجْمَعِ الْبَيَانِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ رَأَيْتُ قَوْمًا يُرِيدُ أَحَدُهُمْ أَنْ يَقُومَ وَ لَمَّا يَقْصِدُ عَلَيْهِ مِنْ عِظَمِ بَطْنِهِ قَالَتْ مَنْ هَؤُلَاءِ يَا جَبْرَائِيلُ قَالَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا. (۱)

رسول خدا فرمود: در شب معراج، گروهی را دیدم که یکی از آنان می خواست از جا بر خیزد اما به خاطر بزرگی شکمش نمی توانست. از جبرئیل پرسیدم: اینها چه کسانی هستند؟ گفت: اینان رباخوارانند.

۷. روایت عقاب الاعمال

فِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ بِسَنَدٍ تَقَدَّمَ فِي عِيَادَةِ الْمَرِيضِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثٍ قَالَ وَ مَنْ أَكَلَ الرِّبَا مَلَأَ اللَّهُ بَطْنَهُ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ بِقَدَرِ مَا أَكَلَ وَ إِنْ اكْتَسَبَ مِنْهُ مَالًا لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ مِنْهُ شَيْئًا مِنْ عَمَلِهِ وَ لَمْ يَزَلْ فِي لَعْنَةِ اللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ مَا كَانَ عِنْدَهُ قَيْرَاطٌ. (۲)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: کسی که ربا بخورد خداوند شکم او را به مقدار ربایی که خورده است، از آتش جهنم پر خواهد کرد. و اگر مالی به دست آورده باشد، خداوند چیزی از عمل او را قبول نخواهد کرد. و تا زمانی که قیراطی از ربا در پیش او باشد، خدا و ملائکه او را لعنت خواهد کرد.

اکثر این روایات از نظر سند معتبرند یا صحیحه اند. همچنین دلالت این روایات بر حرام بودن ربا واضح و بی نیاز از هرگونه توضیح و تفسیر است. روایاتی که در آنها از امام درباره علت تحریم ربا سؤال شده است دلالت دارد که اصل تحریم ربا از نظر امام و سؤال کننده، مسلم بوده است؛ حتی اگر بگوییم آیات و روایات تنها ربای جاهلی را تحریم کرده است، با توجه به تنوع ربای جاهلی و حرمت تمام اقسام آن، این حرمت شامل ربای رایج در جامعه امروزی نیز می شود.

ص: ۲۵۴

۱- (۱) همان، ص ۱۲۳، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۱۶.

۲- (۲) همان، حدیث ۱۵.

بنابراین، در حرمت ربا از دیدگاه اسلام، هیچ گونه تردیدی وجود ندارد و همه مذاهب و فرق اسلام بر این حکم اتفاق نظر دارند. مواردی از این حکم، استثنا شده است که به بیان آنها می پردازیم.

مبحث سوم: خروج از حرمت ربا

اشاره

مواردی که از حکم ربای حرام استثنا شده است دو دسته اند: ۱. موارد خروج حکمی؛ ۲. خروج موضوعی.

گفتار اول: خروج حکمی از حرمت ربا

مواردی است که علی رغم تحقق موضوع و شرایط ربا، حرمت از آنها برداشته شده است. در روایات، چهار مورد از حکم ربا استثنا شده است:

الف. ربا بین پدر و فرزند؛

ب. ربا بین ارباب و نوکر؛

ج. ربا بین زن و شوهر؛

د. ربای مسلمان از کافر حربی.

الف. عدم جریان ربا بین پدر و فرزند

مشهور بین فقیهان شیعه، بلکه اجماع و اتفاق است که بین پدر و فرزندش حرمت ربا جریان ندارد. صاحب جواهر در این زمینه می نویسد:

لا ربا بین الوالد و ولده إجماعاً محکماً مستفیضاً، إن لم یکن متواتراً، صریحاً و ظاهراً، بل یمكن تحصیله. (۱)

اجماع منقول مستفیض بلکه متواتر و صریح و ظاهر بلکه ممکن است اجماع محصل باشد بر این که بین پدر و فرزندش حرمت ربا جریان ندارد.

ص: ۲۵۵

مشهور بین فقیهان این است پدر و فرزند می توانند از دیگری ربا بگیرند و تنها کسی که در این مسئله مخالف است ابن جنید اسکافی است. وی ربا گرفتن پدر از فرزند را در صورتی جایز دانسته است که فرزند وارث نداشته باشد و مدیون نباشد. سایر فقیهان، نظر او را نپذیرفته اند و آن را اجتهاد مقابل نص دانسته اند. (۱) علامه حلی درباره جواز ربای بین پدر و فرزند می نویسد:

ولا ربا بین الوالد و ولده، فلکلّ منهما أخذ الفضل. (۲)

بین والد و ولد ربا جریان ندارد و هر یک می تواند اضافه از دیگری بگیرد.

ادله

۱. اجماع بین فقیهان شیعه که در کلام صاحب جواهر به آن اشاره شده بود.

۲. صحیحۀ زراره

محمد بن یعقوب عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يَاسِينَ الضَّرِيرِ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ عَبْدِهِ وَ لَمَّا بَيْنَ أَهْلِهِ رَبِّيًا إِنَّمَا الرَّبَا فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ مَا لَا تَمْلِكُ قُلْتُ فَالْمُشْرِكُونَ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ رَبِّيًا قَالَ نَعَمْ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمْ مَمَالِيكَ فَقَالَ إِنَّكَ لَسْتَ تَمْلِكُهُمْ إِنَّمَا تَمْلِكُهُمْ مَعَ غَيْرِكَ أَنْتَ وَغَيْرِكَ فِيهِمْ سِوَاءَ فَالَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ لَيْسَ مِنْ ذَلِكَ لِأَنَّ عَبْدَكَ لَيْسَ مِثْلَ عَبْدِكَ وَعَبْدَ غَيْرِكَ. (۳)

امام باقر علیه السلام فرمود: بین مرد و فرزندش و بین مرد و برده اش و بین او و اهلش (همسرش) ربا نیست. ربا بین تو و بین کسانی است که ملک تو نباشد. پرسیدم: آیا بین ما و مشرکان ربا هست؟ آن حضرت فرمود: بله، عرض کردم مشرکان، برده هستند؟ آن حضرت فرمود: تو به تنهایی

ص: ۲۵۶

۱- (۱) همان، ص ۳۷۹.

۲- (۲) قواعد الأحكام فی معرفه الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۶۳.

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۳۵، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۳.

نمی توانی مالک آنها شود بلکه با دیگر مسلمانان به صورت مساوی در ملکیت آنها شریک هستی و چیزی که به صورت شراکت بین تو و سایر مسلمانان مشترک باشد، از این قبیل نیست؛ زیرا عبد تو مانند عبد مشترک بین تو و دیگری نیست.

این روایت که مرحوم کلینی آن را در کافی(۱) و شیخ طوسی در استبصار(۲) آورده است از نظر سند، صحیح است و تمام راویان آن ثقة اند و از نظر دلالت، بر عدم جریان ربا بین مرد و فرزندش و بین مرد و برده اش و بین مرد و همسرش روشن است (به دلیل روایات دیگر، روشن می شود که مراد از اهل در این روایت، همسر است)؛ اما در مورد جریان ربا بین مسلمان و کافر یا باید آن را مخصوص به کافر ذمی بدانیم یا بر کراهت حمل کنیم؛ چنان که شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه می گوید:

به خاطر مطالبی که گذشت، نظر من این است که این روایت به کافر ذمی اختصاص دارد یا حمل بر کراهت می شود.(۳)

۳. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْخَشَابِ عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ رَبًّا وَ لَيْسَ بَيْنَ السَّيِّدِ وَ عَبْدِهِ رَبًّا.(۴)

امام صادق علیه السلام فرمود: علی بن ابیطالب علیه السلام فرمود: بین مرد و فرزندش معامله ربوی نیست و بین ارباب و بنده اش ربا نیست.

مفهوم روایت این است که اگر پدر از فرزند و ارباب از برده اش ربا بگیرد، حکم ربا را ندارد و حرام نخواهد بود. معنا و دلالت روایت کاملاً واضح و روشن

ص: ۲۵۷

۱- (۱) کافی، ج ۵، ص ۱۴۷.

۲- (۲) الاستبصار، ج ۳، ص ۷۱.

۳- (۳) همان، ص ۱۳۶.

۴- (۴) همان، ص ۱۳۵، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۱.

است. روایت از نظر سند، چون در سند آن «عمرو بن جمیع» قرار دارد که ضعیف الحدیث است، ضعیف است، اما ضعیف آن با اجماعی که در مسئله وجود دارد جبران می شود.

۴. فَهَذَا الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ لَيْسَ بَيْنَ الْوَالِدِ وَ وَلَدِهِ رَبًّا وَ لَمَّا بَيْنَ الزَّوْجِ وَ الْمَرْأَةِ رَبًّا وَ لَمَّا بَيْنَ الْمَوْلَى وَ الْعَبْدِ وَ لَمَّا بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَ الذَّمِّي. (۱)

بین پدر و فرزندش، و بین شوهر و همسرش، و بین ارباب و بنده اش، رباحرام نیست.

این روایت از نظر سند، ضعیف است، ولی به دلیل وجود اجماع، ضعف آن جبران می شود.

ب. عدم جریان ربا بین ارباب و بنده

بین فقیهان شیعه اجماعی است که ربا گرفتن ارباب از برده اش جایز است. صاحب جواهر در این زمینه می نویسد:

كذا لا ربا بين المولى و مملوكه إجماعا بقسيمه و للخبرين السابقين و صحيح علي بن جعفر. (۲)

همچنین بین ارباب و بنده اش او ربایی وجود ندارد؛ به دلیل هر دو قسم اجماع منقول و محصل در این مسئله و به دلیل دو روایتی که گذشت (صحیح زراره و روایت عمرو بن جمیع) (۳) و صحیح علی بن جعفر.

ادله

۱. اجماع که در کلام صاحب جواهر به آن اشاره شده است.

ص: ۲۵۸

۱- (۱) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۴، ص ۳۳۹، باب ۷، حدیث ۱.

۲- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۸۰.

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۳۵، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۱ و ۳.

۲. روایت عمرو بن جمیع و صحیحہ زرارہ (۱) کہ قبلاً گذشت.

۳. صحیحہ علی بن جعفر

محمد بن علی بن الحسین بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَخَاهُ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ أُعْطِيَ عَيْدَهُ عَشْرَةَ دَرَاهِمَ عَلَى أَنْ يُؤَدِّيَ الْعَبْدُ كُلَّ شَهْرٍ عَشْرَةَ دَرَاهِمَ أَيْحَلُّ ذَلِكَ قَالَ لَا بَأْسَ. (۲)

علی بن جعفر می گوید: از برادرم موسی بن جعفر علیه السلام سؤال کردم: مردی ده درهم به بنده اش داده تا او هر ماه ده درهم بدهد، آیا این کار حلال است؟ فرمود: اشکال ندارد.

این حدیث از نظر سند، صحیح است. دلالتش نیز روشن است.

۴. روایت جعفریات

الْجَعْفَرِيَّاتُ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ خُدَّامِنَا رَبًّا نَأْخُذُ مِنْهُمْ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَلَا نُعْطِيهِمْ. (۳)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: ربا بین ما و بین غلامان ما حرام نیست. از آنها هزار درهم می گیریم ولی به آنها ربا نمی دهیم.

ج. عدم جریان ربا بین زن و شوهر

صاحب جواهر در این زمینه می نویسد:

لا ربا بین الرجل و زوجته إجماعاً أيضاً بقسمیه، و لصحیح زرارہ المتقدم سابقاً مضافاً إلى مرسل الصدوق. (۴)

ص: ۲۵۹

۱- (۱) همان.

۲- (۲) همان، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۶.

۳- (۳) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۳، ص ۳۳۹، باب ۷، حدیث ۲.

۴- (۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۸۱.

بین مرد و همسرش ربایی نیست؛ به دلیل اجماع منقول و محصل و به دلیل صحیحۀ زراره که قبلاً گذشت. علاوه بر آن، مرسلۀ صدوق نیز بر این مطلب دلالت دارد.

ادله

۱. اجماع که در کلام صاحب جواهر به آن اشاره شده است.

۲. صحیحۀ زراره که قبلاً گذشت. (۱)

۳. مرسلۀ صدوق

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَ بَيْنَ الذَّمِّ رِبًّا وَ لَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَ بَيْنَ زَوْجِهَا رِبًّا. (۲)

بین مسلمان و کافر ذمی ربا نیست و بین زن و شوهرش ربا نیست.

این روایت مرسله است و به همین دلیل از نظر سند ضعیف است؛ اما ضعف آن با اجماع در مسئله و عمل مشهور جبران می شود.

د. عدم جریان ربا بین مسلمان و کافر حربی

ربا گرفتن مسلمانان از کافران حربی اشکالی ندارد. صاحب جواهر در این زمینه می نویسد:

كَذَا لَا رِبَا بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَ أَهْلِ الْحَرْبِ إِجْمَاعًا بِقِسْمِيهِ أَيْضًا إِذَا أَخَذَ الْمُسْلِمُ الْفَضْلَ. (۳)

همچنین بین مسلمان و کافران حربی ربایی نیست. اجماع منقول و محصل داریم که ربا گرفتن مسلمان از کافر اشکالی ندارد.

ص: ۲۶۰

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۳۵، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۳.

۲- (۲) همان، حدیث ۵.

۳- (۳) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۸۲.

۱. اجماع که در کلام صاحب جواهر به آن اشاره شده است.

۲. مرسله صدوق که قبلاً گذشت. (۱)

۲. روایت کافی

وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ حَمِيدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْخَشَابِ عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ عَنِ مَعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ جَمِيعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ أَهْلِ حَرْبِنَا رِيًّا نَأْخُذُ مِنْهُمْ أَلْفَ دِرْهَمٍ بِدَرَاهِمٍ وَنَأْخُذُ مِنْهُمْ وَلِنُعْطِيَهُمْ. (۲)

امام صادق علیه السلام فرمود: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: بین ما و کافرانی که با ما در جنگ هستند (کافر حربی) ربا نیست. از آنان هزار درهم در مقابل یک درهم می گیریم و از آنان ربا می گیریم ولی به آنان ربا نمی دهیم.

این روایت به دلیل وجود «عمرو بن جمیع» در سند آن ضعیف است. اما ضعف آن به واسطه وجود اجماع در مسئله جبران می شود. روایت صراحت دارد که مراد از نفی ربا بین مسلمانان و کافر حربی این است که مسلمانان می توانند از کافران حربی ربا بگیرند ولی نباید به آنان ربا بدهند. پس در صورتی که کافر حربی بخواهد از مسلمان ربا بگیرد، حرمت ربا جاری است. بنابراین نظر مشهور فقیهان، در صورتی که رباگیرنده یا ربا دهنده کافر ذمی باشد، ربا بر حرمت خود باقی است. (۳)

بیشتر روایات در این مسئله ضعیف اند و تنها دو روایت صحیح در این مسئله وجود دارد، ولی ضعف سند روایات با عمل مشهور و اجماع در مسئله جبران می شود. (۴)

ص: ۲۶۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۳۶، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۵.

۲- (۲) همان، ص ۱۳۵، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۲.

۳- (۳) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۸۳.

۴- (۴) همان، ص ۳۸۰-۳۸۱.

دلالت روایات کاملاً واضح است. بنابراین، ربای بین زن و شوهر، ربای بین پدر و فرزند و ربای ارباب از بنده و ربای مسلمان از کافر، هیچ اشکالی ندارد.

گفتار دوم: خروج موضوعی از حرمت ربا

بحث ما در این نوشتار دربارهٔ حایله های ربا به موارد خروج موضوعی از حرمت ربا برمی گردد، زیرا مراد از حایله های ربا، راه هایی است که به واسطهٔ آنها موضوع ربا تغییر پیدا می کند. چون این راه ها متعدد و بحث از آنها به درازا می کشد، این بحث را به فصل چهارم این نوشتار تحت عنوان «حایله های ربا» موکول می کنیم و در آن جا به طور مفصل راه های خروج از موضوع ربا را بیان خواهیم کرد.

ص: ۲۶۲

فصل چهارم: حيله های ربا

اشاره

ص: ۲۶۳

معنای حيله و ربا در مباحث گذشته روشن گرديد. در اين فصل، به حيله های ربا می پردازيم. از آن جا که ربا از مسائل مورد ابتلای همه جوامع، از جمله جامعه مسلمانان، بوده است، از زمان های دور، بحث حيله های فرار از ربا در روايات مطرح بوده و به تبع روايات، در کتاب های فقهی بررسی شده است. گروهی از فقیهان حيله ها را پذیرفته اند و گروه دیگری به شدت با آنها مخالفت کرده اند و آنها را کلاه شرعی و مردود از نظر شرع و شارع دانسته اند. باید زوایای فقهی این بحث تنقیح شود تا اثرات آن در اقتصاد اسلامی روشن گردد؛ به ویژه این که برخی از مسئولان و روشنفکران مسلمان که تحت تأثیر پیشرفت و شکوفایی اقتصاد غرب قرار گرفته اند، کوشیده اند از این طریق، به گونه ای بین اعتقادات مذهبی و شاخص های نظام سرمایه داری سازگاری ایجاد کنند. آیا می توان از این راه ها سازگاری ایجاد کرد؟ آیا حيله های ربا در صورت صحت، در همه موارد جاری است یا به موارد خاصی (موارد اضطرار) منحصر می شود؟ این سؤالات و مجهولات دیگری که در این زمینه مطرح است ضرورت این تحقیق را روشن می کند.

بخش اول: پیشینه بحث حيله های ربا

موضوع حيله های ربا از دير باز در كتاب های فقهی مطرح شده است. نخستین بار، شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ق) به این مسئله اشاره کرده است:

اگر شخصی به دیگری بگوید: اسب خود را با اسب من معاوضه کن و چیزی اضافه تر به تو می دهم، این معاوضه صحیح نیست و جایز هم نیست؛ اما اگر بگوید: اسب خود را به این مقدار (مبلغ) به من بده و من هم اسب خود را به این مقدار (مبلغ) به تو می دهم. (۱)

بعد از وی، سید مرتضی علم الهدی (متوفای ۴۳۶ ق) به این بحث اشاره کرده است. وی بعد از نقل نظر ناصر درباره بطلان و عدم جواز حيله های شرعی در شفعه و غیر آن، (۲) می نویسد:

این کلام ناصر (نویسنده مسائل الناصریات) صحیح نیست؛ زیرا کسی که در فروختن دراهم چاره جویی کرده و صفحاتی از آهن به آنها ضمیمه کرده و به قیمت بیشتری بفروشد بیعش صحیح است. (۳)

سید مرتضی راه چاره (ضمیمه کردن جنسی دیگر) را برای فرار از بیع ربوی جایز دانسته است.

شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ق) در کتاب خلاف می نویسد:

ص: ۲۶۶

۱- (۱) المقنع، ص ۳۷۴.

۲- (۲) مسائل الناصریات، ص ۳۷۷، مسئله ۱۷۸.

۳- (۳) همان.

جایز است یک مُدّ خرما و یک درهم را به دو مُدّ خرما بفروشند و همین طور اگر به جای درهم در این مسائل، لباس یا چوب یا غیر آن باشد، از چیزهایی که ربا در آن جریان دارد یا ربا در آنها نیست. همین طور می تواند یک درهم و یک لباس را بفروشد به دو درهم یا یک دینار و یک لباس را بفروشد به دو دینار... خلاصه این که، جایز است اجناسی را که در آنها ربا جریان دارد به هم جنس خودش بفروشد به شرط این که همراه یکی از ثمن و مثنی، جنس دیگری باشد؛ خواه آن جنس دیگر از اجناس ربوی باشد یا غیر ربوی. نظر ابوحنیفه از ائمه اهل سنت هم همین است. (۱)

از کلام وی معلوم می شود که ضمیمه کردن جنسی دیگر برای فرار از بیع ربوی را جایز دانسته است.

قاضی ابن بَرّاج (متوفای ۴۸۱ ق) می نویسد:

جایز است فروختن یک مُدّ از گندم جو و یک درهم به دو مُدّ گندم، یا دو مُدّ جو و یک درهم به دو مُدّ جو، و یک مُدّ خرما، یا دو مُدّ خرما، و فروختن یک درهم و یک لباس به دو درهم جایز است و فروختن یک دینار و یک لباس به دو درهم نیز جایز است و فروش یک دینار و یک لباس به دو دینار نیز جایز است و هر چه که از این قبیل باشد به نحوی که گفتیم فروختن آن جایز است. (۲)

وی نیز راه چاره (ضمیمه کردن جنسی دیگر) را برای فرار از بیع ربوی را جایز دانسته است.

ابن ادریس (متوفای ۵۹۸ ق) می نویسد:

ص: ۲۶۷

۱- (۱) الخلاف، ج ۳، ص ۶۱، مسئله ۹۸.

۲- (۲) المهذب، ج ۱، ص ۳۶۵.

فروختن یک مُدّ خرما و دو درهم در مقابل دو مُدّ خرما جایز است و فروش یک مُدّ گندم و یک درهم در مقابل دو مُدّ گندم، یک مُدّ جو و یک درهم در مقابل دو مُدّ جو، جایز است. همین طور اگر به جای درهم در این مسائل لباس یا چوب یا چیز دیگری باشد از اشیا بی که ربا در آنها جاری است یا جاری نیست. همین طور فروش یک درهم و یک لباس در مقابل دو درهم، و فروش یک دینار و یک لباس در مقابل دو دینار، جایز است. خلاصه، این که جایز است فروش چیزی که ربا در آن جریان دارد در مقابل هم جنس خودش، در صورتی که با یکی از آنها ضمیمه از غیر جنس خودش باشد، خواه این ضمیمه از اجناس ربوی باشد یا از اجناس غیر ربوی. (۱)

از کلام وی نیز جواز راه چاره (ضمیمه کردن جنسی دیگر) برای فرار از بیع ربوی به خوبی فهمیده می شود.

فاضل آبی (متوفای ۶۷۶ ق) می نویسد:

چه بسا می توان از ربا رهایی پیدا کرد، به این صورت که در یک معامله، در طرف ناقص، متاعی از غیر جنس خودش، ضمیمه می شود، مثل یک درهم و یک مُدّ خرما، در مقابل دو درهم، یا فروش یکی از طرفین متاع خود را به رفیق خود و دیگری آن را به همان قیمت بخرد. (۲)

از این که وی در شرح مختصر، هیچ اعتراضی بر نظر علامه وارد نکرده است روشن می شود که وی قول علامه را قبول کرده است.

مرحوم علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ق) در تحریر، تذکره الفقهاء، نهاییه الاحکام و کتاب های دیگر این بحث را مطرح کرده است. وی در نهاییه می نویسد:

ص: ۲۶۸

۱- (۱) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ص ۲۶۴.

۲- (۲) کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۱، ص ۴۹۶.

اگر کسی بخواهد دو شیء هم جنس را با زیادی بفروشد، راه رهایی از ربا، فروختن متاع به غیر هم جنس است و سپس با آن جنس (جنس دوم) متاع هم جنس با جنس اول را بخرد، یا هم اندازه آن را بفروشد و مقدار اضافه را ببخشد، یا قرض بدهد و بعد او را ابراء کند (دینش را ببخشد)؛ زیرا سماعه می گوید: از امام علیه السلام درباره طعام و خرما و زبیب سؤال کردم، آن حضرت فرمود: نمی توان هیچ کدام از اینها را به دو برابر یا بیشتر فروخت، مگر این که یک نوع را، اول به نوع دیگر تبدیل کند (بفروشد)، وقتی که تبدیل کرد، هیچ اشکالی ندارد که به دو برابر یا بیشتر بفروشد. (۱)

وی در این کلام، راه های متعددی برای رهایی از ربا تجویز کرده است. وی در جای دیگر، ارتکاب حیلہ های ربا را تنها در صورت ضرورت و اضطرار جایز دانسته است:

اگر ضرورت و اضطرار موجب بیع اجناس ربوی هم جنس به همراه زیادی شود، واجب است در معامله این دو، عقدی فاصله شود؛ به این صورت که طرف کمتر را به جنس دیگری بفروشند و بعد با آن جنس، طرف بیشتر را خریداری کنند. مثلاً اگر می خواهند درهم ها یا دینارهای سالم و صحیح را در مقابل مقدار بیشتری از درهم ها و دینارهای شکسته بفروشند، واجب است ابتدا درهم های صحیح را به دینار یا جنس دیگری مانند لباس بفروشد و سپس با آن دینارها یا لباس ها درهم های شکسته و ناقص را خریداری کند یا برعکس؛ زیرا با این کار شرط ربوی بودن که اتحاد در جنس است از بین می رود. (۲)

مرحوم علامه در این مسئله، در دو کتاب خود دو نظر متفاوت ابراز کرده است. تغییر نظر یا فراموش کردن نظر قبلی برای دانشمندان، طبیعی و اجتناب ناپذیر است که نظائر آن در کتاب های آنان فراوان است.

ص: ۲۶۹

۱- (۱) نهاییه الاحکام فی معرفه الأحکام، ج ۲، ص ۵۵۳.

۲- (۲) تذکره الفقهاء، ج ۱۰، ص ۲۰۱، مسئله ۹۸.

خروج از بیع ربوی از این راه ها ممکن است با فروختن هر یک از عوضین به قیمتی و گرفتن زیادی و با قرض مقدار زیادی و با فروش مقدار مساوی و بخشش مقدار زیادی بدون شرط و با ضمیمه کردن، مثل این که یک مُدّ آرد و یک درهم را می دهد به دو مُدّ آرد، یا به دو درهم، یا به دو مُدّ آرد و دو درهم، یا به یک مُدّ آرد و دو درهم یا به دو مُدّ آرد و یک درهم. (۱)

در کلام وی، راه های متعددی برای رهایی از ربا تجویز شده است.

شهید ثانی (متوفای ۹۶۵ ق) حیلہ های ربا را قبول کرده است:

هرگاه بخواهی یکی از دو شیء هم جنس را با دیگری به همراه زیادی معامله کنی، راه رهایی از ربا این است که چیزی را به طرف کمتر ضمیمه کنی یا به هر دو طرف چیزی را ضمیمه کنی به نحوی که ناقص مشخص نباشد، پس ضمیمه در مقابل زیاده قرار خواهد گرفت... و همچنین راه دیگر، فروش به مماثل، و بخشیدن مقدار زائد در همان عقد است، یا این که بدون این که در بیع شرط کرده باشند، بعد از عقد، زائد را ببخشند، زیرا اگر در ضمن عقد، هبه را شرط کرده باشند، خود این شرط به عنوان زیادی در عوض محسوب می شود (که موجب ربا می شود). یا این که هر کدام از طرفین به دیگری قرض بدهد و بعد از قبض کردن مالک شدن هر دو ذمه یکدیگر را بریء کند و مثل همین است در جایی که هر یک عوض را به دیگری ببخشد، و در تمام این صورت ها، غیر مقصود بودن ذات این عقدها، ضرری ندارد، با این که عقد باید تابع قصد باشد. (۲)

ص: ۲۷۰

۱- (۱) الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، ج ۳، ص ۲۹۸.

۲- (۲) الروضه البهیة فی شرح اللعنه الدمشقیه، ج ۳، ص ۴۴.

در کلام وی نیز راه های متعددی برای رهایی از ربا تجویز شده است.

محقق اردبیلی (متوفای ۹۹۳ ق) می نویسد:

و سزاوار است تا جایی که ممکن است از حيله های ربا اجتناب شود و اگر مضطر شود چیزی را انجام دهد که او را در پیشگاه خداوند نجات دهد و به دلیل علت تحریم ربا، توجهی به حيله ها و صورت ظاهری جواز آن نکند. (۱)

فیض کاشانی (متوفای ۱۰۹۱ ق) در این زمینه می نویسد:

رهایی از ربا ممکن است؛ به این صورت که یکی از دو طرف معامله، متاع خود را به طرف مقابل، در برابر جنس دیگری می فروشد و سپس متاع طرف مقابل را با پرداخت ثمن می خرد که در این صورت مساوی بودن دو طرف شرط نیست، و همین طور اگر هر یک از دو طرف متاع خود را به دیگری ببخشد یا به او قرض بدهد و سپس همدیگر را ابراء کنند یا به هم بفروشند و اضافه را ببخشد یا از راه های دیگری مثل اینها، اما در همه این موارد از ابتدا نباید شرطی بین طرفین شده باشد. (۲)

از کلام وی نیز استفاده می شود که راه های فرار از ربا را پذیرفته است.

صاحب ریاض (متوفای ۱۲۳۱ ق) می نویسد:

رهایی از ربا ممکن است؛ به این صورت که بخواهد یکی از اجناس ربوی را با دیگری به همراه زیادی با ضمیمه کردن چیزی به طرف ناقص، یا با ضمیمه کردن به هر دو طرف، در صورتی که طرف ناقص مشتبه باشد، ضمیمه باید متاعی از غیر جنس آن متاع ناقص باشد. پس ضمیمه در مقابل زیادی قرار می گیرد، مثل فروختن یک درهم و یک مُد خرما مثلاً به دو مُد

ص: ۲۷۱

۱- (۱) مجمع الفوائد و البرهان، فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص ۴۸۸.

۲- (۲) مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۶۳.

خرما یا به دو درهم یا به چند مُد خرما و چند درهم و در این مسئله، بین شیعه اختلافی نیست. (۱)

در کلام وی راه های متعددی برای رهایی از ربا تجویز شده است.

صاحب جواهر (متوفای ۱۲۶۶ ق) به طور مفصل و استدلالی بحث حيله های ربا را مطرح کرده و نتیجه گرفته است:

به هر صورت، در این حيله ها، این اشکال وارد نیست که این عقود اولاً و بالذات قصد نشده اند و عقد باید تابع قصد باشد، زیرا چنین مناقشه ای دفع می شود به این که بگوییم ما منع می کنیم و قبول نداریم که قصدی در کار نیست؛ بلکه قصد رهایی از ربا، که متوقف بر قصد صحیح از بیع و قرض و هبه و دیگر عقود است، کافی است در حاصل شدن قصدی که بیع به آن احتیاج دارد؛ زیرا در قصد عقد، شرط نشده است که جمیع غایات مترتب بر آن قصد شده باشد. (۲)

وی نیز راه های فرار از ربا را پذیرفته است.

صاحب عروه (متوفای ۱۳۳۷ ق) می نویسد:

رهایی از ربا، به صورت هایی از حيله های شرعی، ممکن است. از این قبیل است حيله ای که قبلاً بیان شد و عبارت بود از ضمیمه کردن طرف ناقص یا هر دو طرف به شیء غیر هم جنس با آنها و از آن جمله است فروختن جنس ربوی به ثمنی که با آن هم جنس نباشد به زید، سپس همان جنس را به قیمتی بیشتر یا کمتر، به همان ثمن یا غیر آن خریداری کند. (۳)

ص: ۲۷۲

۱- (۱) ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، ج ۸، ص ۳۱۱.

۲- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۹۶.

۳- (۳) العروه الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۶، ص ۷۵، م ۶۱.

وی راه های متعددی را برای رهایی از ربا مجاز دانسته است.

آیه الله خوانساری (متوفای ۱۴۰۵ ق) می نویسد:

رهایی از ربا به آن راهی که بیان شد که عبارت بود از همراه کردن ضمیمه، علاوه بر اجماع، روایات مستفیضه که در مسئله وارد شده است بر جواز چنین راه فرارهایی دلالت دارد. (۱)

آیه الله خویی (متوفای ۱۴۱۳ ق) می نویسد:

رهایی از ربا، با همراه کردن متاعی از غیر جنس طرفین، به طرف ناقص امکان دارد، به این صورت که صد کیلو گندم و یک درهم را می فروشد به دویست کیلو گندم، و با ضمیمه کردن غیر هم جنس به دو طرف بیع و لو این که یکی بیشتر از دیگری باشد مثل این که دو درهم و دویست کیلو گندم را می فروشد به یک درهم و صد کیلو گندم. (۲)

امام خمینی (متوفای ۱۳۶۸) می نویسد:

برای فرار از ربا راه هایی ذکر شده است. من تجدید نظری در این مسئله کردم، پس دریافتم که رهایی از ربا، به هیچ یک از این صورت ها جایز نیست و چیزی که جایز است، رهایی از بیع دو شیء ربوی هم جنس با تفاضل است؛ مانند معامله یک من گندم مرغوب در مقابل دو من گندم یا جو نامرغوب، پس اگر به طرف کمتر، شیء دیگری را ضمیمه کنند برای فرار از حرام به سوی حلال، اشکالی ندارد و این در حقیقت فرار از ربا نیست و فرار از ربا به هیچ یک از این راه ها جایز نیست. (۳)

ص: ۲۷۳

۱- (۱) جامع المدارك فی شرح مختصر النافع، ج ۳، ص ۲۶۰-۲۵۹.

۲- (۲) منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۶۰، مسئله ۲۱۷.

۳- (۳) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۱۲، مسئله ۷.

امام خمینی حيله های ربا را جایز ندانسته و تنها در یک صورت آن را در ربای معاملی بدون اشکال دانسته و آن در جایی است که دو جنس مماثل که یکی از نظر وزن بیش از دیگری است، از نظر قیمت نیز مساوی باشند؛ مثلاً در معامله یک کیلو گندم خوب، که قیمت آن صد تومان است با دو کیلو گندم نامرغوب، که قیمت آن نیز صد تومان است، ایشان معتقد است که انجام حيله، برای صحت چنین معامله ای جایز است؛ چون در واقع این جا ربای صوری است نه ربای حقیقی؛ ولی در مواردی که ربای حقیقی است، وی اعمال حيله شرعی را به هیچ وجه جایز نمی داند.

آیه الله مکارم شیرازی می نویسد:

این نظریه عبارت است از تفصیل بین حيله هایی که جنبه عقلایی داشته باشد و در واقع حيله نیست، و مواردی که جنبه عقلایی ندارد. به عبارت دیگر، تفصیل بین مواردی که قصد جدی باشد، و مصادیقی که قصد جدی وجود ندارد و غرض صورت سازی است؛ که در صورت اول، حيله ها مشروع و در صورت دوم نامشروع خواهد بود. صورت اول مانند اجاره به شرط وام که جنبه عقلایی دارد و عقلا این کار را انجام می دهند؛ زیرا اگر چه مقدار اجاره کم است، ولی خود شرط - یعنی وام - نیز ارزش واقعی دارد. صورت دوم مانند بیع به ضمیمه یک شیء کم ارزش، مثل این که یک قوطی کبریت را مثلاً در مقابل صد هزار تومان قرار دهد! کجای دنیا چنین معامله ای انجام می دهند! این گونه معامله ها فقط صورت سازی است و هرگز قصد جدی در آن نیست. به تعبیر دیگر، این نوع معاملات با این نوع حيله ها، صورت بی محتوا و پوست بدون مغز است، بدین جهت باطل است. (۱)

بسیاری از فقیهان و محققان معاصر در حوزه های علمیه تحقیقات ارزشمندی در

ص: ۲۷۴

زمینه حيله های ربا انجام داده اند که از آن جمله می توان به مقالات آیه الله سید محسن خرازی در این زمینه، مباحث آیه الله شیخ سند و کتاب ربا که توسط بخش فرهنگی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم تدوین شده است اشاره کرد. ما در این کتاب، سعی کرده ایم به نحوی از مباحث ارزشمند همه صاحبان اندیشه بهره مند شویم.

با توجه به نظریات فقیهان روشن می شود که در ارتکاب راه های فرار از ربا (حيله های ربا) چهار نظریه بین آنان وجود دارد:

۱. جواز ارتکاب همه حيله های ربا؛

۲. عدم جواز ارتکاب حيله های ربا مگر در موارد اضطرار؛

۳. عدم جواز ارتکاب حيله های ربا مگر در دو جنس مماثل که یکی از نظر وزن بیش از دیگری است، ولی از نظر قیمت مساوی اند؛ مثلاً در معامله یک کیلو گندم خوب، که قیمت آن صد تومان است با دو کیلو گندم نامرغوب، که قیمت آن نیز صد تومان است.

۴. تفصیل بین حيله هایی که جنبه عقلایی داشته باشد و مواردی که جنبه عقلایی ندارد.

در مباحث آینده به تفصیل درباره تک تک حيله های ربا و ادله جواز و منع هر یک به بحث خواهیم پرداخت.

ص: ۲۷۵

اشاره

بحث حیل های ربا از زمان ائمه علیهم السلام مطرح بوده است. کسانی که راه های فرار از ربا را جایز ندانسته اند، اشکالات متعددی بر آنها وارد کرده اند. بعضی از این اشکالات جنبه عمومی دارد و به همه حیل های وارد است و برخی اشکالات مختص به حیل خاصی است. در این جا، ابتدا به بیان اشکالات عمومی و جواب آنها می پردازیم و سپس اشکالات هر یک از حیل های را جداگانه مطرح می کنیم و جواب آنها را ذکر خواهیم کرد.

اشکال اول

اشاره

در روایات متعددی، ربا با تعبیرات بسیار شدید مانند: «پلیدترین کسب ها، کسب ربوی است»،^(۱) «یک درهم ربا از هفتاد بار زنای با محارم شدیدتر است.»^(۲) و «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، ربا و ربا خوار و فروشنده ربا و مشتری ربا (ربادهنده) و نویسنده و

ص: ۲۷۷

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۱۷، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۱.

۲- (۲) همان، حدیث ۲.

شاهدان آن را لعنت کرد.»^(۱) نکوهش شده است که دلیل بر عدم جواز آن در شریعت اسلام است. با توجه به این تأکیدات شدید و بیانات دیگری که از زبان ائمه علیهم السلام برای بیان تحریم ربا به کار رفته است، امکان ندارد که شارع مقدس راضی شود با حيله ای مثل تغییر دادن لفظ قرض به «بیع» یا «هبه» یا لفظ دیگری و یا ضمیمه کردن یک جعبه کبریت به یک طرف معامله، همان ربایی که تا لحظه ای پیش اعلان جنگ با خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و حرام بود، مباح گردد و به مردم اجازه داده شود مرتکب آن شوند. اگر حلال شدن آن به این سادگی امکان پذیر بود، دیگر تحریم آن با آن الفاظ شدید از طرف شارع چه معنایی داشت؟ بنابراین، شدت تعبیرات شارع در بیان حرمت ربا دلیل بر این است که با حيله های ربا موافق نیست و آنها را جایز نمی داند.

جواب

اگر ما به صورت موردی به یک معامله و به طرفین آن (قرض دهنده و قرض گیرنده، فروشنده و خریدار،...)، به عنوان یک قضیه جزئی نگاه کنیم، شاید این اشکال وارد باشد؛ اما ما نباید به یک یا چند مورد خاص توجه داشته باشیم، زیرا در قانون گذاری به نوع معامله و نوع متعاملین توجه می شود و قوانین به صورت کلی و قضایای حقیقیه وضع می شوند. در این صورت، تغییراتی که در اثر اعمال حيله ها ایجاد می شود هر چند اندک باشد، تغییر صوری نخواهد بود؛ بلکه این تغییرات، هر کدام یک واقعیت اقتصادی متفاوت و مستقل از دیگری را به وجود می آورد. روشن است که قرض، هبه، بیع، جعاله و... هر یک معامله ای جداگانه و دارای حقیقت مستقلی هستند و هر کدام آثار و قوانین خاص خود را خواهد داشت که با آثار معامله دیگر متفاوت است. از این رو، شدت تعبیراتی که

ص: ۲۷۸

شارع مقدس در باب ربا داشته اند بسیار به جا بوده است و با حلال بودن عقود دیگر، آن تعبيرات لغو نخواهد شد. (۱)

این جواب بسیار متین و مستدل است؛ زیرا عقود و ایقاعات متعدد با این که از نظر شکل ظاهری و آثار بسیار شبیه هم هستند و افراد عادی فرقی بین آنها نمی گذارند، اما از نظر شارع همان تفاوت اندک که گاهی ممکن است تنها در لفظ یا صیغه آنها باشد موجب می شود تا دو حقیقت متباین و از هم جدا باشند. با این بیان، اشکال اول وارد نیست.

اشکال دوم

اشاره

در آیات و روایات، علت هایی برای تحریم ربا بیان شده است که این علت ها در حيله های ربا نیز وجود دارد، به همین دلیل حيله های ربا هم باید حرام باشد. علت هایی که در آیات و روایات برای تحریم ربا آمده است عبارتند از:

الف. ظلم

قرآن مجید در بیان ظلم به عنوان یکی از علت های تحریم ربا می فرماید:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَکُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِکُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ) (۲)

ای کسانی که ایمان آورده اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید، و آن چه از (مطالبات) ربا باقی مانده، رها کنید اگر ایمان دارید! اگر (چنین) نمی کنید، بدانید خدا و رسولش، با شما پیکار خواهند کرد! و اگر

ص: ۲۷۹

۱- (۱) فقه الحیل الشرعیه، ج ۲، ص ۷۴، با تلخیص.

۲- (۲) سوره بقره، آیه ۲۷۹.

(از رباخواری) توبه کنید، سرمایه های شما، از آن شماست [اصل سرمایه، بدون سود] نه ستم می کنید، و نه بر شما ستم وارد می شود.

خدا در این آیات، مؤمنان را به دوری از ربا فرا خوانده و عقوبت ادامه رباخواری را جنگ با خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ربا گرفتن را ظلم در حق قرض گیرنده دانسته است.

در حقیقت، در موارد قرض گرفتن زیادی بیش از سرمایه حتی اگر در مقابل اجل و مدت باشد، از قبیل ظلم به قرض گیرنده و حرام است. امام رضا علیه السلام در جواب به سؤالات محمد بن سنان فرمود:

وَ كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانَ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ: ... وَ عَلَيْهِ تَحْرِيمُ الرَّبَا بِالنَّسِيئَةِ لِعَلَّهُ ذَهَابِ الْمَعْرُوفِ وَ تَلْفِ الْأَمْوَالِ وَ رَغْبَةِ النَّاسِ فِي الرِّبْحِ وَ تَرْكِهِمْ لِلْقَرْضِ وَ الْقَرْضُ صَيْئَاتُ الْمَعْرُوفِ وَ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْفَسَادِ وَ الظُّلْمِ وَ فَنَاءِ الْأَمْوَالِ. (۱)

علت حرام بودن ربا در قرض، از بین رفتن نیکوکاری و تلف شدن اموال و روی آوردن مردم به سودجویی و رها کردن قرض است؛ در حالی که قرض کار نیکویی است و به خاطر این است که ربا موجب فساد و ظلم و از بین رفتن اموال است.

این علت (ظلم) در حیل های ربا نیز موجود است و ظلم در حیل های ربا، حکم همان ظلم در ربا را دارد.

ب. جلوگیری از خیر خواهی و نیکوکاری

در بعضی از روایات، رواج ربا، سدّی برای کارهای خیر شمرده شده است؛ از جمله در روایات زیر:

ص: ۲۸۰

۱- (۱) من لا يحضره الفقيه قمی، ج ۳، ص ۵۶۶.

۱. صحیحہ هشام بن سالم

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرَّبَا لِكَيْلَا يَمْتَنِعَ النَّاسُ مِنْ اضْطِنَاعِ الْمَعْرُوفِ. (۱)

خداوند متعال ربا را حرام کرد تا جلوی کارهای نیک مردم گرفته نشود.

در حقیقت، روایت از قرض الحسنه به عنوان عملی نیک تعبیر می کند که اگر رباخواری در جامعه رواج یابد، جلوی این کار گرفته می شود و دیگر کسی مالش را به صورت قرض الحسنه در اختیار نیازمندان نخواهد گذاشت.

۲. صحیحہ هشام بن حکم

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ عَلِيٍّ تَحْرِيمِ الرَّبَا فَقَالَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ الرَّبَا حَلَالًا لَمَتَرَكَ النَّاسُ التَّجَارَاتِ وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَحَرَّمَ اللَّهُ الرَّبَا لِتَنْفِرَ النَّاسُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ وَإِلَى التَّجَارَاتِ مِنَ الْبَيْعِ وَالشُّرَاءِ فَيَبْقَى ذَلِكَ بَيْنَهُمْ فِي الْقَرْضِ. (۲)

از امام صادق علیه السلام درباره علت تحریم ربا سؤال شد، آن حضرت فرمود: اگر ربا حلال بود، مردم تجارت و آن چه را که به آن احتیاج داشتند، رها می کردند. پس خداوند ربا را حرام کرد تا مردم از حرام به سوی حلال و به سوی تجارت، از قبیل خرید و فروش بروند و قرض الحسنه بین آنان باقی بماند.

انسان دوست دارد که مالش زیاد شود. حب مال، غریزی است. به همین جهت، مردم به سوی تجارت و خرید و فروش روی می آورند. خرید و فروش و تجارت، زحمت زیادی را به دنبال دارد و تلاش های فکری و بدنی را می طلبد. چه بسا معامله ای که از آن امید سود فراوان می رود ولی جز زیان چیزی برای صاحب مال

ص: ۲۸۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۱۸، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۴.

۲- (۲) همان، حدیث ۸.

ندارد؛ اما در ربا، زیادی بدون رنج و سختی و تلاش حاصل می شود. رباخوار پول خود را به دیگری می دهد و بعد از مدت معینی، اصل پول را همراه سود آن دریافت می دارد و احتمال ضرر مادی هم در آن نیست. اگر چنین راهی باز شود، دیگر کسی سراغ تجارت و خرید و فروش پر زحمت و ضرر نمی رود و با رواج چنین حيله هايي، تجارت ترک خواهد شد. این ویژگی در حيله هاي ربا نیز وجود دارد.

ج. فساد اموال

در بعضی از روایات، رواج ربا علت فساد اموال شمرده شده است؛ از جمله در صحیحۀ ابن سنان از امام رضا علیه السلام - که قبلاً گذشت - آمده است:

علت حرام بودن ربا، آن است که خداوند از آن نهی کرده است و به خاطر آن است که موجب فساد اموال می شود؛ زیرا انسان هرگاه یک درهم را به دو درهم بخرد، قیمت یک درهم، یک درهم است و قیمت درهم دیگر، باطل خواهد بود. پس خرید و فروش ربا در هر صورت، ضرر بر خریدار و فروشنده است، از جهت فساد اموال، خداوند متعال ربا را بر بندگان حرام کرده است. (۱)

بنابر نظر برخی، تمام علت هایی که در آیات و روایات برای تحریم ربا بیان شده است، در حيله هاي ربا نیز موجودند؛ زیرا ارتکاب این حيله ها مانع انتفای آثار همچون ظلم و تلف اموال، خوردن مال مردم، ترک تجارت و قرض الحسنه و سایر کارهای نیک نمی شود و آثار ربا همچنان پا بر جا هستند. براین اساس، هیچ یک از این راه های فرار نمی تواند مشروع باشد. (۲)

از این اشکال جواب هایی داده شده است.

ص: ۲۸۲

۱- (۱) همان، ص ۱۲۱، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۱۱.

۲- (۲) کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۵۳.

مطالبی که در آیات و روایات آمده است، حکمت های تحریم ربا است، نه علل آن. حکم، دایر مدار علت است و از علت نمی تواند تخلف کند؛ ولی حکمت لازم نیست مراعات شود و در جایی که حکمت خاص نیست، حکم می تواند باشد. (۱)

اشکال به جواب اول

اولاً معنای عدم لزوم رعایت حکمت این است که لازم نیست در تمام موارد وجود حکم، حکمت هم وجود داشته باشد و ممکن است در مواردی حکم باشد، اما حکمت نباشد. ولی در مواردی که حکمت وجود دارد، قطعاً باید حکم باشد. فرق بین علت و حکمت در این است که حکم، نفیاً و اثباتاً دایر مدار علت است؛ یعنی اگر علت حکم وجود داشت، حکم هم وجود دارد و اگر علت حکم وجود نداشت، حکم هم وجود نخواهد داشت. در حکمت، حکم وجوداً دایر مدار وجود حکمت است، ولی نفیاً دایر مدار آن نیست؛ یعنی اگر در جایی حکمت حکم باشد، قطعاً حکم هم خواهد بود؛ ولی اگر حکمت حکم موجود نباشد، لازم نیست حکم منتفی باشد. بلکه ممکن است حکم موجود باشد؛ بدون وجود آن حکمت خاص. هیچ حکمی بدون حکمت نیست. اگر حکمتی موجود نبود، حکمت دیگری وجود دارد که ممکن است ما از آن بی خبر باشیم. هنگامی که شارع به خاطر حکمت حفظ اموال مردم از تلف، ربا را حرام کرده است، واجب نیست در تمام اقسام ربا، تلف اموال باشد؛ زیرا ممکن است در بعضی از اقسام ربا، ممانعت از کارهای خیر، حکمت برای تحریم ربا باشد یا حکمتی دیگر وجود داشته باشد که ما به آن آگاهی نیافته ایم؛ اما در جایی که حکمت موجود باشد، حکم قطعاً وجود دارد.

ص: ۲۸۳

ثانیاً، در صورتی حکمت مراعات نمی شود که از عدم مراعات آن، لغویت پیش نیاید. در این جا از عدم مراعات حکمت، لغویت لازم می آید؛ زیرا وقتی به واسطه حيله به تمام جوانب و ابعاد ربا برسیم. پس این حرمت لغو خواهد شد.

ثالثاً، تشریح در ابواب معاملات، تعبدی محض نیست؛ بلکه بر طبق حکمت ها و ملاک های عقلایی است. نهایتاً؛ شارع مقدس ما را به این حکمت ها آگاه می سازد. بنابراین، وقتی از طرف شارع حکمت ها بیان شود، در هر موردی که حکمت موجود باشد، حرمت نیز خواهد بود. و حکمت های باب معاملات، از جمله باب ربا، از قبیل حکمت های در باب عبادات نیست که رعایت نشود، بلکه قطعاً مراعات می شود.

بنابراین در ناحیه وجود و در ابواب معاملات، فرقی بین حکمت و علت نیست و هر دو باید مراعات شوند و علت ها و حکمت هایی که درباره ربا بیان شده است در حيله های ربا نیز وجود دارند.

جواب دوم

علت ها و حکمت هایی که در روایات درباره تحریم ربا آمده است، در موارد حيله های ربوی، موجود نیستند.

ظلم در حيله های ربا وجود ندارد؛ زیرا اگر مراد از ظلم در حيله های ربا، ظلم عرفی باشد که عرف هیچ یک از دو قسم ربا (قرضی و معاملی) را ظلم نمی داند. در ربای معاملی، وقتی که یک من از برنج خوب را به دو من برنج غیر مرغوب بفروشد و قیمت دو طرف یکی باشد، عرف این معامله را ظالمانه نمی داند؛ بلکه اگر یک من برنج اعلی به یک من برنج نامرغوب فروخته شود، آن را خلاف انصاف و ظالمانه می داند. در ربای قرضی نیز عرف مستقل از شرع، حکم به ظالمانه بودن نمی کند؛ زیرا از نظر عرف، ظلم در گرو تجاوز به حقوق دیگران است، اما وقتی که شخصی

مبلغی را قرض می‌گیرد و قرض دهنده زیادی را شرط کند و او هم با رضایت خود شرط را قبول کند، عرف عام چنین کاری را ظلم نمی‌داند.

اگر مراد از ظلم، ظلم شرعی باشد، در صورتی شرع ربا را ظلم می‌داند که ربا تبدیل به موضوع دیگری نشده باشد؛ زیرا مراد از ربای حرام در ادله حرمت ربای قرضی، مطلق زیادی که به قرض دهنده برسد، نیست؛ بلکه آن زیادی است که به حسب انشاء و در مقابل مهلت پرداخت می‌شود. (چه در موقع قرض گرفتن یا در موقع افزودن بر مهلت برای قرض قبلی). بنابراین اگر زیادی، به واسطه به کار گرفتن حيله ای از حيله های مشروع ربا حاصل شده باشد، ربا بر آن صدق نمی‌کند تا ظلم باشد. (۱)

مقتضای حکمت در انشای عقد بیع این است که دو طرف عقد (عوض و معوض) از نظر ارزش مالی مساوی باشد و عدم تساوی از حیث مالیت، خلاف انصاف است. در بسیاری از حيله های ربا، عدم توازن و تساوی بین دو طرف معامله دیده می‌شود ولی این نکته باعث نمی‌شود که چنین معاملاتی حرام باشد؛ بلکه موجب کراهت آنهاست؛ چون لازم است در معاملات، هدف مؤمن، بر آوردن حاجات مؤمن باشد نه به دست آوردن سود. نیز زیاده روی در سود، خلاف انصاف است.

همچنین در موارد حيله های ربا، فنای اموال نیست؛ زیرا وقتی بدل و عوض منتقل می‌شود، فناء اموال نیست. اگر در موردی فناء اموال صورت بگیرد، ناشی از عدم هوشیاری طرف معامله است. همین طور ترک اصطناع معروف یا جلوگیری از نیکوکاری یا ترک تجارت در حيله های ربا نیست؛ زیرا در حيله های ربا چه بسا پای معاملات دیگر پیش می‌آید که رغبت های تجاری یا استقراضی یا ربیحی دیگری

ص: ۲۸۵

ایجاد می شود. به همین جهت، بانک های بدون ربا در می یابند که متخصصان را در زمینه های تجاری، زراعی، صنعتی و... استخدام می کنند و حرکت تولید و توزیع، با مشارکت این بانک ها بیشتر می شود. بسیاری از شرکت ها و کارخانه ها به خاطر گرفتن وام ربوی از بانک ها، از نظر اقتصادی فلج شده اند؛ چون هر سال بر قسطهای پرداختی آنها افزوده می شود؛ در حالی که در معامله با بانک های اسلامی بدون ربا، حرکت اقتصادی بیشتر می شود. بنابراین، هیچ کدام از علت ها و حکمت های تحریم ربا در موارد حيله های ربا وجود ندارد.

اشکال سوم

اشاره

عقدها از امور قصدی هستند و تحقق آنها در خارج به تحقق قصد واقعی و جدی از آنها منوط است. به عبارت دیگر، مدار در تأثیر عقد، لُب و واقع عقد است، نه لفظ آن بدون قصد جدی. این نکته مهم به صورت قاعده «العقود تابعه للقصد» (عقد تابع قصد است.) مورد قبول همه فقیهان است. درحالی که در حيله های ربا این قاعده تحقق ندارد و طرفین برای فرار از ربا تنها ظاهر بیع را قصد می کنند و صورت معامله را تغییر می دهند؛ مثلاً صورت قرض با زیادی (که ربوی و حرام است) را به هبه یا بیع تغییر صورت می دهند، در حالی که قصد واقعی آنان همان قرض است و آثار عقد قرض را بر آن مترتب می کنند. روشن است که این تغییر صوری، اثری در تغییر حکم و حتی تغییر موضوع نخواهد داشت؛ زیرا بیع یا هبه یا عقد دیگری واقعاً قصد نشده اند و مقصود اصلی، همان قرض است که ربوی و حرام است، گرچه عقد با لفظ بیع ایجاد شده است. تغییر در تعبیر لفظی، چیزی را تغییر نمی دهد و نفعی نمی بخشد. بنابراین، حيله های ربا موجب جواز گرفتن زیادی در قرض یا در مبادله کالاهای هم جنس نمی شوند.

قاعده «العقود تابعه للقصود»، قاعده مسلم فقهی است (۱) که در صحت و حجیت آن جای بحث نیست. معنای این قاعده این است که بین قصد و نیت عاقد و عقدی که انشا می کند باید تطابق کامل وجود داشته باشد. این قاعده آیا در حیلہ های ربا رعایت نشده است؟ برای روشن شدن پاسخ، لازم است نگاه کوتاهی به این قاعده و مراد از آن داشته باشیم. باید توجه داشت که مطابقت مورد نظر این قاعده در سه مرحله باید رعایت شود:

الف. در مرحله انشا، لازم است لفظی که استعمال می شود با ماهیتی که انشا می شود مطابقت داشته باشد و الاً اصلاً قصد عقد محقق نشده است و در نتیجه، عقد واقع نخواهد شد. در بعضی از حیلہ های ربا، معنایی که قصد شده است قرض است و بیع نیست. بنابراین، بیع با تلفظ به تطابق بین لفظ و ماهیت مقصود نیست.

ب. مرحله مطابقت بین قصد انشاکننده و بین ماهیت عرفی عقلایی: چه بسا انشاکننده ماهیتی، معامله ای را قصد می کند و می پندارد که بیع است، ولی عقلاء آن را بیع نمی دانند. پس چنین مطابقتی نیز لازم است و الا عقد واقع نمی شود.

ج. مرحله وجود قصد جدی: معامله باید به قصد جدی، انشا شده باشد. اگر کسی لفظ را به شوخی استعمال کرده باشد، معامله واقع نمی شود.

این قاعده از جهات مختلف دیگر جای بحث دارد اما آن چه در این جا باید بررسی شود، مرحله دوم این قاعده است که آیا این چیزی که انشاکننده آن را بیع می داند، نزد عقلاء هم بیع هست و تمام ارکان و اجزا و شرایط بیع را دارد یا نه؟ هر عقدی دارای دو دسته شروط (عقلی و شرعی) است. از نظر فقیهان، شروط عقلی در

ص: ۲۸۷

حقیقت، ارکان عقد هستند که اگر منتفی بشوند، ماهیت عقد منتفی خواهد شد. هر عقدی دارای شروط عقلی خاص خود است؛ مثلاً عقد بیع دارای سه دسته شروط عقلی (شروط عقد، شروط عوضین و شروط متبایعین) است که اگر هر یک منتفی بشود ماهیت بیع منتفی خواهد شد. همچنین هر عقدی دارای شروط شرعی خاص به خود است؛ مانند عدم غرر، عدم ضرر و عدم سفهی بودن. با انتفای شروط شرعی، ماهیت آن منتفی نخواهد شد.

با توجه به آن چه بیان شد، باید دید مراد اشکال کننده که می گوید در موارد حیلہ های ربا، عقدی که به عنوان حیلہ و راه چاره برای فرار از ربا استفاده شده است، عقد واقعی نیست و ماهیت و حقیقت آن را ندارد، چیست و کدام یک از شرایط را ندارد؟

اگر مراد اشکال کننده این است که شروط شرعی عقد را ندارد، در جواب خواهیم گفت: با انتفای شروط شرعی، ماهیت منتفی نخواهد شد. به همین خاطر، عقلاً به بیع غرری نیز بیع می گویند؛ هر چند شارع به خاطر غرری بودن آن را باطل می داند.

اگر منظور اشکال کننده این است که حیلہ های ربا، فاقد شروط عقلی مأخوذ در بیع اند، در جواب خواهیم گفت: این شروط یا از ناحیه شروط عقد از بین رفته است یا از ناحیه شروط عوضین. انتفای این شروط، از ناحیه شروط متعاقدین، در بحث ما تصور ندارد.

یکی از شروط عقد بیع، آن است که عقد به صورت مبادله باشد و بعد از بیع، بایع مالک ثمن و مشتری مالک مثن شود و هیچ یک از بایع و مشتری نسبت مال دیگری ضمانتی نداشته باشد. به عبارت دیگر، تملیک در بیع، تملیک به وجه ضمان نیست؛ برخلاف قرض که تملیک به وجه ضمان است و قرض گیرنده ضامن است

مالی را که قرض گرفته در موعد مقرر، بدون هیچ گونه نقصی، به صاحبش برگرداند. در حیل‌های ربا، تملیک به وجه ضمان است. بنابراین بیع قصد نشده است.

یکی دیگر از شرایط عقد این است که طرفین به آثار آن چه قصد کرده اند ملتزم بشوند. در حالی که در حیل‌های ربا، هیچ کدام از طرفین به آثار بیع ملتزم نیستند؛ بلکه به آثار قرض التزام دارند.

شرط دیگر عقد بیع، تساوی عوضین است و ثمن و مثن باید عرفاً با هم مساوی باشند (البته تساوی دقیق عقلی شرط نیست) و در بیع محاباتی این مساوات وجود ندارد و یک طرف قیمتش به مراتب از قیمت طرف دیگر، بیشتر یا کمتر است. این مساوات عرفی از شرط‌های عقلایی عوضین است که در حیل‌های ربا (بیع محاباتی) از بین رفته است.

یکی از شرایط عوضین در بیع این است که معوض، عین باشد؛ زیرا اگر معوض، منفعت باشد عقد اجاره خواهد بود.

یکی دیگر از شرایط عوضین در بیع این است که مالیت ثمن مقصود باشد، نه صفات خاص آن. به نظر می‌رسد اشکالی از ناحیه شرایط عوضین وجود ندارد.

بنابراین، اشکال در دو جهت است:

۱. عدم تساوی طرفین در مالیت؛ ۲. عدم التزام به آثار بیع.

در جواب از اشکال اول (عدم تساوی در قیمت بازار)، می‌گوییم: تساوی در قیمت، شرط عقلایی بیع نیست تا با منتفی شدن آن، ماهیت بیع از بین برود؛ بلکه در صورتی که اختلاف بین عوضین زیاد باشد ممکن است بگوییم خیار غبن برای مغبون ثابت می‌شود، نه این که عقد منتفی یا عقد باطل شود؛ حتی چنین بیعی (بیع محاباتی) با وجود تفاوت فاحش بین قیمت مبیع و ثمن غرری هم نیست تا موجب خیار غبن شود؛ زیرا غرر و غبن در جایی است که مغبون، جاهل باشد و در جایی که طرفین با علم و آگاهی به تفاوت اقدام به معامله کرده باشند، غرری در کار نخواهد بود.

این معامله، معامله سفیه نیست؛ زیرا فرض این است که هیچ یک از طرفین سفیه نیستند. این معامله، معامله سفیهانه نیست؛ زیرا اولاً با این که عوضین با هم از نظر ارزش مساوی نیستند اما به همین معامله با همین خصوصیت، غرض عقلایی تعلق گرفته است و طرفین به خاطر رسیدن به مقصودی به این معامله اقدام کرده اند. ثانیاً، عقلاً در ماهیت بیع، امری کلی را اعتبار کرده اند. این امر کلی این است که مبیع عینی باشد که به خاطر صفاتش در آن رغبت شود و در برابر آن بذل ثمن شود ولی قید نشده است که با مثن مساوی باشد. بلکه هر ثمنی که طرفین بر آن توافق کنند کافی است. بنابراین، تساوی عوضین در مالیت، شرط عقلانی بیع نیست؛ تا با انتفای آن، عقد منتهی شود، بلکه نهایت چیزی که ممکن است بگوییم این است که شرط ضمنی ارتكازی است و تخلف آن موجب خیار می شود، ولی موجب بطلان معامله نمی شود. علاوه بر این، بسیاری از فقیهان معامله سفیهانه را باطل نمی دانند.^(۱)

اشکال دیگر، از نظر عدم التزام به آثار عقدی است که انشا شده است. شخصی که بیع یا هبه یا اجاره را به عنوان حیلۀ ربا انجام می دهد، ملزم به آثار اینها نیست؛ بلکه آثار قرض را بر آن مترتب می کند که با قاعده «العقود تابعه للقصود» منافات دارد.

جواب این است که در حیلۀ های ربا، دو غرض نهفته است: غرض مستقیم و غرض نهایی. غرض مباشر و مستقیم در انشای حیلۀ های ربا، همان ماهیتی است که انشاء شده است و این ماهیت است که محلّل (حلال کننده) است؛ اگر چه غرض اعلی، ماهیت دیگر و حرام باشد. پس به دلیل قاعده «أما يحلل الكلام و يحرم»^(۲) (کلام، معامله را حلال و حرام می کند) ملاک و معیار آن عقدی است که مستقیماً

ص: ۲۹۰

۱- (۱) مبانی منهاج الصالحین، ج ۷، ص ۱۸۶.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب احکام العقود، باب ۱، ص ۵۰، حدیث ۴.

انشا شده است و به غرض نزدیک تر تعلق گرفته است، نه به غرض نهایی. (۱)

به عبارت دیگر، هرگاه ماهیت عقدی حرام باشد اما نتایجی دارد که حرام نیستند، کسی که می خواهد به نتایج آن دست یابد، برای این که مرتکب حرام نشود، می تواند از عقدهای دیگری که حلال هستند به عنوان راهی برای رسیدن به نتایج آن استفاده کند. این، تبدیل ماهیت باطل به ماهیت صحیح است نه این که حرامی بدون سبب حلال شود. بنابراین، حیل‌های ربا، عقدها و راه‌های صحیحی برای رسیدن به آن زیادی و منفعتی هستند که در ربا وجود دارد؛ بدون این که ربا تحقق پیدا کند. با این بیان روشن شد که عقدهای موجود در حیل‌های ربا مطابق نظر و قصد عاقد هستند و هیچ تخلفی در این زمینه وجود ندارد.

اشکال چهارم

اشاره

موضوع ربا، معنایی عام (زیادی در مقابل مدت) است و از این معنا استفاده می شود که ربای حرام، منحصر در ربای قرضی و معاملی نیست؛ بلکه «زیادی در مقابل مدت» حرام است و چنین معنایی در حیل‌های ربا نیز موجود است. پس چون حیل‌های ربا در نهایت به «زیادی در مقابل مدت» می رسند، نمی توانند راهی برای خلاصی از ربای حرام باشند.

کسانی که این اشکال را مطرح کرده اند برای مدعای خود شواهدی ذکر کرده اند که به بعضی از آنها اشاره می کنیم:

۱. ربا در لغت به معنای زیادی است، چنان که در العین و دیگر کتاب‌های لغت آمده است:

ربا المال یربوا فی الربا. یعنی زیاد کرد. (۲)

ص: ۲۹۱

۱- (۱) فقه الحیل الشرعیه، ص ۷۷-۸۹.

۲- (۲) کتاب العین، ج ۱، ص ۶۴۹؛ الصحاح، تاج اللغه و صحاح العربیه، ج ۲، ص ۱۷۱۰؛ مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۹۳؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۱، ص ۲۱۷.

این زیادی شامل هر نوع زیادی می شود، اگرچه از راه های جدید حاصل شود و منصرف است به زیادی و اضافه ای که در مقابل مهلت و اجل شرط و گرفته می شود.

۲. (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً...) (۱)

ای کسانی که ایمان آورده اید! ربای مضاعف (به واسطه تصاعد در دیرکرد) نخورید.

از این آیه معلوم می شود که ربا منحصر در ربای قرضی و معاملی نیست، بلکه گرفتن مطلق زیادی تصاعدی در مقابل مدت حرام است.

۳. (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) (۲)

خداوند بیع را حلال و ربا را حرام کرده است.

این آیه در مورد مطلق ربا است و اختصاص به معامله خاصی ندارد.

۴. مناط حرمت ربا، مفاسدی است که در نصوص به آن اشاره شده است. این مناط در موارد متعدد حیل های ربا نیز موجود است. پس هر جا مناط ربا باشد، عنوان ربا هم به دنبالش می آید. بنابراین حرمت ربا شامل همه موارد حیل های ربا می شود. (۳)

۵. تعدد موارد ربای حرام که شامل ربای قرض، ربای معاوضی (در مکیل و موزون)، ربای صرف و ربای نسیه می شود، دلیل است که موضوع ربا اعم و معنای عام (زیادی در مقابل اجل) است که همین معنا در حیل های ربا نیز موجود است. (۴)

ص: ۲۹۲

۱- (۱) سورة آل عمران، آیه ۱۳۰.

۲- (۲) سورة بقره، آیه ۲۷۵.

۳- (۳) فقه الحیل الشرعیه، ج ۲، ص ۵۲.

۴- (۴) همان، ص ۴۹-۵۰.

ربا دارای اقسام و درجاتی است. از یک جهت، ربا به دو دسته تقسیم می شود: ربای محض (جلی) و ربای متستر (خفی). در روایات آمده که مراد از ربای محض، ربایی است که قرض دهنده هنگام قرض دادن شرط می کند که قرض گیرنده مقداری بیشتر به او بپردازد. چنین زیادی ای ربای محض و حرام است. (۱) ربای خفی آن است که قرض دهنده هنگام قرض شرط زیاده نمی کند اما انتظار دارد که قرض گیرنده موقع باز پرداخت به او مقدار بیشتری بپردازد. این زیادی حرام نیست اما چنین قرضی پیش خدا ثواب ندارد. (۲) مفاسد ربای محض گسترده و شدید است ولی ربایی که در حیل های ربا وجود دارد ربای مخفی است که زمینه فساد اقتصادی ندارد.

از جهت دیگر، ربایی که در اسلام حرام شمرده شده است، ربای انشایی است؛ یعنی معامله ای که زیادی تصاعدی در مقابل اجل و مهلت و زمان باشد و انشای ربا و گرفتن زیادی از حین انشای عقد باشد. ماهیت ربا به دو صورت ممکن است حاصل شود. صورت اول این است که ماهیت ربا انشا می شود؛ ۲. صورت دوم آن است که ماهیت ربا بر آثار و نتایج معاملات و ماهیات دیگر منطبق می شود. ماهیت ربا در صورت دوم حرام نیست. دلائل متعددی بر این نکته وجود دارد، از جمله:

الف. (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) (۳) خدا بیع را حلال و ربا را حرام کرده است.

مراد از حلیت در این آیه، حلیت وضعی یا حلیت اعم از وضعی و تکلیفی است. در مفاد این آیه، معنای حلیت وضعی و امضای ماهیت بیع وجود دارد. مراد از بیع، انشای بیع است. (انشای تملیک) پس معنای آیه این است که بیع انشایی حلال است

ص: ۲۹۳

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص، ۱۳۷، باب ۷، أبواب الربا، حدیث ۷.

۲- (۲) جامع أحادیث الشیعه، ج ۲۳، ص ۴۸۴.

۳- (۳) سورة بقره، آیه ۲۷۵.

و در مقابلش ربای انشایی حرام است. (به دلیل انصراف و وحدت سیاق).

ب. آیات قبل از آیه تحریم ربا (در سوره بقره) درباره تحریم و تشویق بر صدقه دادن و انفاق از مال حلال و طیب است و بعد از آن، خداوند آیه تحریم ربا و حلال بودن بیع را نازل کرده است. پس این آیه مربوط به ربا و نسیه است. همین طور در آیه (لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً) (۱) (ربای مضاعف نگیرید...) مراد، ربای انشایی تصاعدی است، و شامل حیل‌های ربا نمی‌شود.

ج. فقیهان در تحریم ربای قرضی و معاملی به عموم آیات تمسک نکرده‌اند؛ بلکه سراغ ادله خاص رفته‌اند؛ حتی بعضی از فقیهان تصریح کرده‌اند که اگر این ادله خاص نبود، ربای معاملی حرام نبود! (۲)

د. قرآن، کافران کفار و مشرکانی را که ربا را با بیع نسیه مقایسه می‌کردند و می‌گفتند ربا مثل بیع نسیه است و باید حلال باشد، سرزنش می‌کند و آنان را متوجه فرق بین این دو می‌سازد و می‌فرماید ماهیت بیع نسیه، بیع است و ربایی که در آن است ربای متستر است که حلال است؛ اما ماهیت ربای نسیه، ربای محض است و حرام است.

بنابراین، مراد آیات و روایات از ربای حرام، ربای صریح است و اگر در موارد حیل‌های ربا نتیجه ربا (زیادی) حاصل شود، از قبیل ربای مخفی و متستر است که شرعاً حرام نیست. اگر چه از نظر اخلاقی ممکن است سزاوار نباشد.

اشکال پنجم

اشاره

عقل حکم می‌کند که در هر نظام قانون گذاری، اهداف و مقاصد قانون گذار (مقاصد الشریعه) رعایت شود. عقل هر حکمی را که مخالف روح قانون و ناسازگار

ص: ۲۹۴

۱- (۱) سوره آل عمران، آیه ۱۳۰.

۲- (۲) فقه الحیل الشرعیه، ج ۲، ص ۸۲.

با مقاصد الشریعه باشد، ممنوع می‌کند. این حکم عقلایی است که در قوانینی که بشر وضع می‌کند رعایت می‌شود. عقلا در موقع قانون گذاری، معمولاً فلسفه و روح قانون خود را ذکر می‌کنند. شارع مقدس هم در باب ربا، قوانینی وضع و اراده کرده است که روح این قوانین باید محفوظ بماند. حیل‌های ربا، با روح قانون شرع سازگاری ندارد و شارع مقدس هرگز به جواز آنها راضی نمی‌شود.

جواب

حیل‌های ربا در حقیقت، از بندها و مواد دیگر قانون استفاده می‌شوند و با روح قانون، منافاتی ندارند. در حقیقت، این حیل‌ها نه خلاف قانون است و نه ضد مقاصد شریعت و قانون گذاری، بلکه راه‌هایی قانونی است، که از قسمت‌های دیگر قانون بیرون کشیده شده و از آنها استفاده شده است. به طور کلی، حیل در زمینه موضوع، اشکالی ندارد؛ به این صورت که تدابیری اندیشیده می‌شود تا افرادی از یک موضوع، از تحت آن خارج شوند؛ یا افرادی از خارج، به زیر چتر آن موضوع بیایند. حیل در زمینه حکم، و این که بخواهند با تدابیری حکم را عوض کنند، امکان ندارد و با مقاصد شارع سازگار نیست. استفاده از حیل‌های ربا، حیل در زمینه حکم نیست؛ بلکه استفاده از بندهای دیگر قانون است که در همان مجموعه قوانین آمده است؛ البته در دو مورد نباید از حیل‌ها استفاده کرد:

۱. در موردی که قرائنی و دلائلی بر غرض مولی و مصلحتی که او در نظر داشته وجود داشته باشد و حیل و نتیجه آن بر خلاف این غرض باشد. در این صورت، حیل ممنوع است؛ زیرا فقیه در موقع استنباط حکم شرعی و استکشاف قانون کلی، باید غرض شارع را مراعات کند و استنباط خود را به غرض یا مصلحتی که مولی در نظر دارد مقید سازد یا استنباط خود را در محدوده غرض شارع توسعه دهد. به این کار، مراعات اغراض و مصالح در زمینه اثبات و دلالت می‌گویند.

۲. در موردی که مصالحی که شارع مقدس به آنها اهتمام دارد با بعضی از واجبات اجتماعی کفایی تراحم داشته باشد و حيله در ناحیه اولی، موجب تفویت ملاک اهم در ناحیه دومی شود؛ مثل این که واجب اهمی مانند دفع دشمنی که به مملکت اسلامی تجاوز کرده است با مصلحت دیگری تراحم شود و حيله موجب از بین رفتن ملاک در ناحیه واجب کفایی اهم شده و منجر به تسلط دشمن بر مسلمانان شود که در این صورت، حيله ممنوع است. (۱)

کشف مقاصد شریعت بسیار مشکل است. تنها در صورتی که فقیه یقین به مقاصد شریعت پیدا کند، می تواند آن را به موارد دیگر سرایت دهد. در مواردی که حتی ظن به هدف و مقصد شارع داشته باشد نمی توان آن را به موارد مشابه تسری داد و با ظن، حلالی را حرام یا حرامی را حلال کرد. در مورد حرمت ربا نمی توان یقین پیدا کرد که گرفتن هرگونه زیادی با هر عنوانی از نظر شارع ممنوع است تا به موارد مشابه تسری داده شود. بنابراین، با تمسک به مقاصد الشریعه احتمالی یا مظنون، نمی توان در جواز حيله های ربا اشکال کرد.

اشکال ششم

اشاره

اگر حيله های ربا جایز بود، چرا شارع مقدس و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آنها را بیان نکرد؟ رأفت و مهربانی شارع اقتضا می کند برای این که مردم از یک طرف به اهداف و اغراض خود در معاملات برسند و از طرف دیگر دچار ربای حرام نشوند و در ورطه هلاکت و نابودی نیفتند و در جنگ با خدا و رسول قرار نگیرند، راه های فرار از ربا را برای آنان بیان کند. این که شارع مقدس این راه ها را بیان نکرده است، دلیل آن است که حيله های ربا از نظر شارع جایز نیستند.

ص: ۲۹۶

در روایات صحیح، راه های نجات از ربای معاملی و ربای قرضی بیان شده است؛ از جمله روایات «بیع عینه» و «بیع به شرط قرض» در بیان حيله های ربای قرضی است. در بیان حيله های ربای معاملی می توان به اخبار «بیع به همراه ضمیمه» اشاره کرد.

اشکال به روایات**اشاره**

روایات حيله های ربای قرضی از نظر سند و دلالت، مخدوش اند؛ زیرا در اسناد آنها افراد ضعیفی مانند «محمد بن اسحاق بن عمار» و «علی بن حدید» هستند که توثیق ندارند و درباره آنها گفته شده که واقفی هستند. سایر روایات هم ضعیف اند.

دلالتشان هم اشکال دارد؛ زیرا اولاً، «محمد بن اسحاق» صراف بوده است و دائماً در پی صحیح شمردن کارهای خود بوده و در موضع اتهام است. ثانیاً، قرائنی در این روایات است که نشان می دهد این روایات از معصوم صادر نشده است؛ زیرا در این روایات آمده است که ابن اسحاق روایت می کند: امام رضا علیه السلام مرا به این کار امر کرد. وی همین مطلب را از امام کاظم علیه السلام نقل می کند. وی در روایت مسعده از امام صادق علیه السلام نقل می کند که پدرش امام باقر علیه السلام این عمل را به او یاد داده است. بعید است که معصوم علیه السلام به چنین عملی اقدام کند؛ زیرا امام معصوم که به آفات ربا آگاه است، چطور متوسل به حيله هایی می شود که او را به غرض ربا می رساند. بعید نیست که مخالفان ائمه این روایات را جعل کرده باشند تا تبلیغاتی علیه ائمه علیهم السلام به راه بیندازند. (۱)

جواب

۱. تمام روایات به محمد بن اسحاق بن عمار منتهی نمی شود؛ بلکه در همین باب، روایت عبدالملک بن عقبه، روایت مسعده بن صدقه و روایت سلیمان دیلمی آمده است.

ص: ۲۹۷

روایت سلیمان دیلمی مرسله است ولی عبدالملک بن عتبه و روایت مسعده بن صدقه موثقه اند؛ زیرا مراد از عبدالملک، عبدالملک نخعی صراف است که ثقه بوده است.

۲. همه رجالی ها نگفته اند که محمد بن اسحاق واقفی است، بلکه نجاشی او را ثوثیق کرده و او را از اصحاب اجماع و در ردیف ابن ابی عمیر و صفوان داشته و فرموده است روایت او مشهور است و او دارای کتاب است. همچنین مفید او را از کسانی می داند که از امام رضا علیه السلام روایت کرده است و وی را از اصحاب خاص امام کاظم علیه السلام و مورد اعتماد آن حضرت معرفی می کند که اهل تقوا، علم و فقه است. (۱) ابن شهر آشوب نیز او را از راویان نص امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می داند. (۲)

۳. «علی بن حدید»، واقفی نیست؛ زیرا از امام رضا علیه السلام و از امام ابی جعفر ثانی علیه السلام حدیث نقل کرده است. او اگر واقفی بود، این دو امام را قبول نداشت و از آنان حدیث نقل نمی کرد.

۴. اخبار عینه منحصر به این روایات (باب ۹ ابواب عقود) نیست؛ بلکه روایات مستفیضه دیگری هم وجود دارد. (روایات باب ۵-۸ ابواب احکام العقود).

۵. این اشکال که امام علیه السلام با آن مقام چگونه مرتکب این حيله های ربوی می شود، در صورتی وارد است که امام علیه السلام قرض دهنده باشد و بخواهد در مقابل نسیه دادن نفعی بگیرد. در حالی که در این روایات، امام علیه السلام قرض گیرنده بوده است و اضافه ای پرداخت کرده که کار مستحبی است؛ زیرا اضافه پرداخت شده، اگر تحت شرط ضمنی باشد حرام است و اما اضافه ای که قرض گیرنده به اختیار خود و بدون شرط قبلی به قرض دهنده پردازد، مستحب است و هیچ ایرادی ندارد. (۳)

ص: ۲۹۸

۱- (۱) الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۲۴۸، باب ذکر الامام القائم بعد ابی الحسن ۷، فی من روی النص علی الرضا ۷.

۲- (۲) مناقب آل ابی طالب، ج ۳، باب امامت ابی الحسن الرضا ۷.

۳- (۳) فقه الحیل الشرعیه، ج ۲، ص ۱۰۲ به بعد.

پس بین روایاتی که در زمینه تجویز راه های فرار از ربا وارد شده است، روایات فراوان معتبری وجود دارد که بر این مطلب دلالت دارد.

اشکال هفتم

اشاره

روایات متعددی بر عدم جواز حيله های ربا دلالت دارد که بعضی از آنها عبارتند از:

روایت یونس شیبانی

اشاره

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيَنَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيحٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ يُونُسَ الشَّيْبَانِيَّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الرَّجُلُ يَبِيعُ التَّبِيعَ وَالتَّبَاعَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَسْوَى وَ الْمُشْتَرِي يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمَّا يَسْوَى إِلَّا أَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيَرْجِعُ فِيهِ فَيَشْتَرِيهِ مِنْهُ فَقَالَ يَا يُونُسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لِجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ كَيْفَ أَنْتَ إِذَا ظَهَرَ الْجُورُ وَ أَوْرَثَهُمُ الدُّلَّ قَالَ فَقَالَ لَهُ جَابِرٌ لَا بَقِيَتْ إِلَيَّ ذَلِكَ الزَّمَانِ وَ مَتَى يَكُونُ ذَلِكَ بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي قَالَ إِذَا ظَهَرَ الرَّبَا يَا يُونُسُ وَ هَذَا الرَّبَا فَإِنْ لَمْ تَشْتَرِهِ رَدَّهُ عَلَيْكَ قَالَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَلَا تَقْرَبَنَّه فَلَا تَقْرَبَنَّه. (١)

یونس شیبانی می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: مردی بیعی انجام می دهد در حالی که هم بایع می داند که طرفین بیع مساوی نیستند و هم مشتری، ولی مشتری می داند که مثنی را به او (فروشنده) باز خواهد گرداند، پس از او می خرد. آن حضرت فرمود: ای یونس، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به جابر بن عبدالله فرمود: چگونه خواهی بود وقتی ستم ظاهر شود و مردم را ذلیل سازد؟ امام فرمود: جابر عرض کرد: آیا من تا آن زمان زنده خواهم ماند؟ پدر و مادرم فدایت، آن زمان چه موقع است؟ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: وقتی است که ربا در جامعه ظاهر می شود (رواج می یابد). امام صادق علیه السلام فرمود: ای یونس و این رباست، «آیا اگر آن را نخری به تو بر می گردانند؟ گفتم: بلی. آن حضرت فرمود: بدان نزدیک مشو، بدان نزدیک مشو.

ص: ۲۹۹

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲، ابواب الاحکام العقود باب ۵، حدیث ۵.

این روایت از نظر سند، به خاطر مجهول بودن «یونس الشیبانی» ضعیف است. دلالتش نیز مربوط به بیع عینه نیست، زیرا روایت در مورد اشتراط بیع دوم در بیع اول است، به دلیل قول امام علیه السلام که فرمود: «وهذا الربا فان لم تشتريه رده عليك؟» و قبلاً گذشت که عینه در صورت عدم اشتراط صحیح است.

پس این روایت هیچ تعارضی با روایات بیع عینه ندارد؛ چنان چه دلالتش، اشکال در حيله را مختص به صورت اشتراط می کند.

روایت نهج البلاغه**اشاره**

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيِّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي كَلَامٍ لَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ يَا عَلِيُّ إِنَّ الْقَوْمَ سَيُفْتَنُونَ بِأَمْوَالِهِمْ إِلَى أَنْ قَالَ وَ يَسْتَحِلُّونَ حَرَامَهُ بِالسُّبُهَاتِ الْكَاذِبَةِ وَ الْأَهْوَاءِ السَّاهِيَةِ فَيَسْتَحِلُّونَ الْخَمْرَ بِالنَّبِيذِ وَ السُّحْتِ بِالْهَدِيَّةِ وَ الرَّبَا بِالْبَيْعِ. (۱)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: یا علی، به زودی مردم با اموالشان آزمایش می شوند... تا این که فرمود: مردم حرام را به واسطه شبهات دروغ، حلال می شمارند و خمر را به واسطه نبیذ، حلال می شمارند و رشوه را به عنوان هدیه و ربا را به عنوان بیع صحیح و حلال می شمارند.

جواب

دلالت این روایت - که در نهج البلاغه آمده است - مجمل است و نمی تواند با روایات مستفیضه معارضه کند. افزون بر آن، بخشی از بیع های حرام که اصطلاحاً به آنها بیع ربوی می گویند، مفاد روایه دوم بر آنها حمل می شود. (۲)

بنابراین، این دو روایت نمی تواند دلیل بر عدم جواز حيله های ربا باشد.

ص: ۳۰۰

۱- (۱) همان، ابواب الربا، باب ۲۰، حدیث ۴.

۲- (۲) فقه الحیل الشرعیه، ج ۲، ص ۵۷.

شارع مقدس در موارد متعددی، فروختن همراه اضافه را حرام کرده است که این موارد ربای حقیقی نیستند؛ اما برای این که باب ربا باز نشود، احتیاطاً این موارد را هم حرام کرده است. این موارد عبارتند از:

۱. فروختن ۱۰۰ کیلو گرم برنج متوسط (مثلاً) به ۱۵۰ کیلو گرم برنج اعلا چه نقد و چه نسیه: در این جا با این که طرفین معامله از نظر قیمت یکسان هستند و ربای حقیقی نیست ولی شارع آن را اجازه نداده و منع کرده است تا باب ربا باز نشود.

۲. ربای در معدود: نظر مشهور این است که ربای در معدود جایز است و می توان مثلاً ۱۰۰ عدد تخم مرغ را به ۱۵۰ عدد قرض داد، ولی آیه الله بروجردی و بعضی از شاگردان ایشان ربای در معدودات را نیز حرام می دانند. گروهی از قدما مانند سلار^(۱)، مفید^(۲)، قاضی^(۳) و شیخ طوسی^(۴) (در بعضی از کتاب هایش) نیز آن را حرام دانسته اند.

۳. بنابر نظر مشهور، معاوضه اجناس مکیل و موزون با اختلاف جنس، جایز است؛ مثل این که ۱۰۰ کیلوگرم خرما را که قیمتش برابر با ۵۰ کیلو گرم برنج است با ۱۰۰ کیلوگرم برنج به صورت نسیه یک ماهه معامله کند، که در این صورت برای بایع فایده حاصل شده است. بنابر نظر بعضی از قدما، این حرمت به خاطر این است که باب ربای قرض بسته بماند.

۴. در مواردی که بایع دو قیمت قرار می دهد: یکی کمتر به عنوان قیمت نقدی و یکی بیشتر به عنوان قیمت نسیه بین نقد و نسیه بودن ثمن، روایاتی آمده است که

ص: ۳۰۱

۱- (۱) المراسم العلیه و الاحکام النبویه، ص ۱۷۹.

۲- (۲) المقنعه، ص ۶۰۵.

۳- (۳) المهذب، ج ۱، ص ۳۶۳.

۴- (۴) المبسوط فی الفقه الامامیه، ج ۲، ص ۸۸.

بایع حتی اگر به صورت نسیه هم بفروشد نباید قیمت و ثمن بیشتر را بگیرد. شماری از این روایات عبارت است از:

الف. موثقه سکونی

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَضَى فِي رَجُلٍ بَاعَ بَيْعًا وَ اشْتَرَطَ شَرْطَيْنِ بِالنَّقْدِ كَذَا وَ بِالنَّسِيَةِ كَذَا فَأَخَذَ الْمَتَاعَ عَلَى ذَلِكَ الشَّرْطِ فَقَالَ هُوَ بِأَقْلِ الثَّمَنَيْنِ وَ أَبْعَدِ الْأَجَلَيْنِ يَقُولُ لَيْسَ لَهُ إِلَّا أَقْلُ النَّقْدَيْنِ إِلَى الْأَجْلِ الَّذِي أَجَلَهُ بِنَسِيَّتِهِ. (۱)

سکونی از جعفر و او از پدرش از پدرانش نقل می کند که فرمود: حضرت علی علیه السلام درباره مردی که بیعی انجام داده دو شرط کرده بود که این متاع به نقد این مقدار و نسیه این مقدار، و متاع را با این شرط گرفته بود، حکم کرد که باید به کمترین قیمت و بیشترین مهلت پردازد و فرمود: بایع فقط باید کمترین قیمت را تا مهلتی که تعیین کرده است بگیرد و بیش از این نمی تواند بگیرد و نمی تواند مهلت را کم کند.

بنابراین روایت، حتی اگر بایع شرط کرده باشد که قیمت نقدی متاع چقدر و قیمت نسیه آن اندکی بیشتر، و زیادی را در مقابل مهلت نسیه قرار داده باشد، به نحوی که قیمت واقعی متاع همان قیمت نقدی است که در این صورت دیگر ربایی در کار نیست؛ اما این صورت را نیز امام اجازه نداده است که فروشنده با گرفتن بیشتر از اصل قیمت، مهلت را زیاد کند.

ب. موثقه عمار

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ عَنِ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنِ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ

ص: ۳۰۲

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۷، ابواب احکام عقود، باب ۲، حدیث ۲.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص بَعَثَ رَجُلًا إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ وَ أَمَرَهُ أَنْ يَنْهَاهُمْ عَنْ شَرْطَيْنِ فِي بَيْعٍ (۱).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مردی را به مکه فرستاد و به او فرمود که مردم مکه را از این که دو شرط در بیع قرار دهند (یکی قیمت نقد و دیگری قیمت نسیه) نهی کند.

این موارد، با وجودی که ربای حقیقی نیست ولی شارع برای مسدود کردن راه ربا، آنها را هم ممنوع کرده است. در حيله های ربا هم اگر چه ربای حقیقی نیستند اما شارع آنها را اجازه نداده است، تا منجر به باز شدن باب ربا نشود.

جواب

اولاً، این مواردی را که شارع ممنوع کرده است می پذیریم؛ زیرا نص خاص بر ممنوعیت آنها دلالت دارد، اما بقیه مواردی که نص نداریم به چه دلیل ممنوع باشد؟ به عبارت دیگر، نصوص مذکور تنها بر مورد خود دلالت دارد و قابل سرایت به حيله های ربا نیست؛ زیرا تعلیل و ملاک فراگیری که قابل تعدی باشد و شامل حيله های ربا شود، در آنها نیست.

ثانیاً، در معدودات، نظر صحیح این است که ربا ممنوع نیست. همین طور در جایی که طرفین معامله دو کالای غیر هم جنس باشند، نمی توان گفت که معامله ربوی است؛ زیرا شرط ربوی بودن معامله با زیادتی، این است که طرفین دو متاع هم جنس باشند.

در موردی که بیع را به دو ثمن انجام داده باشد (نقداً به یک قیمت و نسیه به قیمت بیشتر) نظریه مشهور بین فقیهان، صحت چنین معامله ای است؛ چون با بیع با قیمت اول، بیع متاع را قصد کرده است و با زیادتی، مهلت را؛ و گر نه ثمن و قیمت کالا مردد می شد و با تردید، حکم به صحت نمی کردند؛ زیرا یکی از شرایط صحت بیع این است که ثمن معین و مشخص باشد. (۲)

ص: ۳۰۳

۱- (۱) همان.

۲- (۲) فقه الحیل الشرعیه، ج ۲، ص ۵۷.

بنابراین، این دو روایت با این که موثقه اند ولی باز مشهور فقیهان بر طبق آنها فتوا نداده اند. بنابراین، این روایات قابل عمل کردن نبوده اند و نمی توانند دلیل بر عدم جواز حيله های ربا باشند.

اشکال نهم

اشاره

رباخواران در قرآن نکوهش شده اند:

(فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بَدَّلْنَاهُم بِغَيْرِهَا وَأَلْهَمْنَا سَبِيلَ الْكِبْرِيَاءِ * وَأَخَذْنَاهُم بِالرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ) (۱)

به خاطر ظلمی که از یهودیان صادر شد، بخشی از چیزهای پاکیزه را که بر آنها حلال بود، حرام کردیم و همچنین به خاطر ربا گرفتن، در حالی که از آن نهی شده بودند.

یهودیان با این که از ربا منع شده بودند، ولی باز هم ربا در معاملات و اقتصادشان جریان داشت. آنان ابتدا حيله های ربا را جایز دانستند و بعد از آن، در موارد خاصی، صراحتاً ربا را جایز دانستند و بعد از آن به صورت مطلق، آن را اجازه دادند و گفتند: حرمت ربا مربوط به زمانی بود که مال قدرت استثماری نداشت ولی الان که قدرت استثماری دارد، باید ربا گرفت. ما مسلمانان نیز باید از اول جلوی این حيله های ربا را بگیریم تا به سرنوشت یهودیان دچار نشویم.

جواب

این آیات می تواند مؤید حرمت حيله های ربا باشد، ولی نمی تواند دلیل آن باشد، زیرا شکی نیست که یهودیان تدریجاً در ربا غوطه ور شدند و در ابتدا از حيله های محدود شروع کردند تا به حلال شمردن مطلق آن رسیدند؛ ولی کلام در این است که

ص: ۳۰۴

محور نکوهش آنان در این آیات چیست؟ مطلق گرایش آنان به سوی حيله ها يا حلال دانستن ربای حرام؟ ظاهر این است که محور آیات، مذموم شمردن حلال دانستن ربای حرام است.^(۱) زیرا آنان در نهایت با این که خداوند آنان را از ربا نهي فرموده بود باز هم مرتكب ربا می شدند. بنابراین، آیه دلالتی بر تحریم حيله های ربا ندارد.

روایاتی که در مذمت ربای خفی وارد شده است، به خاطر عدم تخلّق به اخلاق الهی است و دلالت بر مذمت تحریمی ندارد و نهایتش مذمت اخلاقی است.^(۲)

با توجه به مطالب بیان شده، هیچ یک از اشکالات نه گانه بالا وارد نیست و دلالتی بر حرمت و عدم جواز حيله های ربا ندارد. حال باید به بررسی اشکالات اختصاصی هریک از حيله ها پردازیم تا روشن شود که آیا آنها می توانند مانع از ارتکاب راه های فرار از ربای حرام باشد یا نه؟ در بخش های بعد، بررسی هر یک از حيله های مطرح در ربای قرضی و معاوضی و اشکالات آنها را بررسی می کنیم.

ص: ۳۰۵

۱- (۱) فقه الحیل الشرعیه، ج ۲، ص ۱۱۷.

۲- (۲) همان.

حيله های ربای معاملي عبارتند از:

۱. ضميمه کردن غير جنس به ثمن يا مثنى؛ ۲. واسطه قرار دادن کالای غير هم جنس؛ ۳. هبه طرفيني؛ ۴. هبه زيادى؛ ۵. قرض و ابراء؛ ۶. صلح مقدار زائد.

حيله های ربای معاملي

ربای معاملي آن مقدار اضافه ای است که در معامله دو متاع هم جنس با شرایط خاصی گرفته می شود.

همان گونه که فقيهان به تبعیت از روايات، ربا را به ربای معاملي و ربای قرضي تقسيم کرده اند، حيله های ربا نیز به حيله های ربای معاملي و حيله های ربای قرضي تقسيم می شوند. در اين بخش، هر يك از حيله های ربای معاملي را به صورت جداگانه بررسی می کنیم.

اشاره

یکی از راه هایی که برای خارج ساختن معامله از ربوی بودن انجام می شود، این است که با ضمیمه و همراه کردن متاعی غیر هم جنس به ثمن یا مثنی، معامله را از صورت بیع هم جنس با زیادی که یکی از شروط بیع ربوی حرام است، خارج می کنند. آیا از نظر اسلام، چنین کاری صحیح است؟ آیا این عمل در جهت نفی و از بین بردن ربا سودمند خواهد بود؟

صاحب جواهر این راه را صحیح و سودمند دانسته:

لا خلاف بیننا فی أنه يجوز بیع درهم و دینار بدینارین و درهمین و یکون من الصّحّه بمنزله ان یصرف کلّ واحد منهما الی غیر جنسه و ان لم یقصد ذلك و کذا لو جعل بدل الدینار او الدرهم شیء من المتاع و کذا مُدّ من تمر و درهم بمدّین او امداد و درهمین او دراهم، اذ هو و ان لم یکن فی کل منهما جنس یخالف الآخر الا انّ الزّیاده تكون فی مقابل الجنس المخالف فی احدهما فهو فی الصّحّه حیثئذ کذی الجنسین و لا خلاف بیننا فی الجمیع بل الاجماع بقسمیه علیه بل المحکی منه مستفیض جدّا ان لم یکن متواترا. (۱)

هیچ گونه اختلافی بین فقہیان ما نیست که بیع یک درهم و یک دینار، در مقابل دو دینار و دو درهم، جایز است؛ چون بیعی به منزله این است که هر یک از درهم و دیناری که در ثمن قرار دارد، در مقابل غیر جنسش در مثنی قرار می گیرد؛ اگر چه طرفین چنین چیزی را قصد نکرده باشند. اگر به جای درهم یا دینار، جنس دیگری قرار بدهند، همین طور است. اگر یک مُدّ خرما و یک درهم را بفروشد به دو مُدّ خرما یا به چند مُدّ خرما یا به دو درهم یا به چند درهم، زیرا اگر چه در هر کدام طرفین جنسی نیست که با جنس دیگر مخالف باشد؛ اما زیادی، در مقابل آن جنس مخالف که در

ص: ۳۰۸

یک طرف وجود دارد، قرار می گیرد و از نظر صحت معامله، مثل جایی است که در هر طرف دو جنس وجود داشته باشد. بین فقیهان ما هیچ گونه اختلافی در صحیح بودن تمامی این اقسام نیست، بلکه اجماع محصل و منقول بر صحت آن قائم است و اجماع محکی به صورت مستفیض وجود دارد، اگر نگوییم متواتر است.

آیه الله سید احمد خوانساری این راه را قبول کرده و دلیل جواز آن را اجماع و روایات مستفیض دانسته است. (۱)

آیه الله خویی نیز این راه را صحیح دانسته است. (۲)

امام خمینی این طریق را برای رهایی از اشکال معامله دو متاع هم جنس با زیادی پذیرفته است اما آن را به عنوان راهی برای رهایی از ربا نپذیرفته است:

در این روایات (بیع بالضمیمه) درباره راه رهایی از معامله مثل با مثل با زیاده (دو برابر) با فرض این که قیمت بازاری آنها هم یکسان است سؤال شده است. ائمه علیهم السلام راه رهایی از بیع مثل به مثل را از طریق ضمیمه کردن متاعی غیر هم جنس، یاد داده اند؛ زیرا مجموع با این کار، غیر مماثل می شود و معامله بین دو مجموع واقع می شود... پس سزوار نیست که گفته شود این روایت برای رهایی از ربا وارد شده است، بلکه سزوار است که گفته شده این روایات برای رهایی از معامله مثل به مثل با زیاده است. (۳)

وی با توجه به کثرت روایات صحیحه - که بر جواز و صحت بیع بالضمیمه دلالت دارد - آن را پذیرفته است؛ اما آن را از حيله های ربا نمی داند، بلکه راهی برای رهایی از حرمت بیع مماثل با زیادی می داند.

ص: ۳۰۹

۱- (۱) جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۳، ص ۲۶۰-۲۵۹.

۲- (۲) منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۶۰، مسئله ۲۱۷.

۳- (۳) کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۴۸.

بنابراین، همه فقیهان وجود ضمیمه غیر هم جنس را راهی برای صحت بیع دو کالای هم جنس با زیادی دانسته اند؛ خواه بیع دو کالای هم جنس با زیادی را از باب ربوی بودن بیع حرام بدانیم یا جدای از عنوان ربوی بودن.

گفتار اول: حکم بیع بالضمیمه، تعبدی است یا بر طبق قواعد است؟

یکی از مباحثی که در ضمیمه کالای غیر هم جنس برای رهایی از ربا مطرح است، این است که این راه حل تعبدی است و شارع برای رهایی از ربا، تعبداً آن را صحیح دانسته یا این که راه حلی است بر طبق قواعد و اصول و اگر شارع در روایات، آن را بیان کرده است، بیان شارع، بیان ارشادی است؟

صاحب جواهر این راه حل را موافق اصول و قواعد دانسته و است:

ظاهر روایاتی که گذشت، این است که ضمیمه به شکلی که بیان شد، چه به دو طرف ضمیمه شود یا به یک طرف، از حيله های شرعی برای رهایی از ربا است، و بر طبق ضوابط و قواعد است و اثری از تعبد در آن نیست و شارع مقدس در روایات ما را بدان راهنمایی کرده است؛ و گر نه مبنای قاعده این است که با این کار، بیع متجانسین با زیادی بر آن صدق نمی کند و این به سبب آن است که اجزاء ثمن به نحو اشاعه، در مقابل اجزاء مثن قرار گرفته اند و تفاضل در جنس واحد در بیع وجود ندارد، به خاطر این که جنس دیگری به آن ضمیمه شده است. پس مراد اصحاب که گفته اند: هر جنسی در مقابل مخالف خود قرار می گیرد، همین معنایی است که ما گفتیم، نه این که مرادشان تعبدی بودن حکم بیع بالضمیمه باشد؛ زیرا اگر تعبدی باشد، دیگر حيله نخواهد بود و در این صورت که اجزاء ثمن به نحو

مشاع در مقابل اجزاء مثنی قرار بگیرد، بیع باطل خواهد بود. (۱)

امام خمینی جواز بیع بالضمیمه را بر طبق قاعده دانسته است:

ظاهر از این روایت (صحیحہ عبد الرحمن بن حجاج) (۲) این است که علت صحت معامله، داخل شدن متاع غیر هم جنس و واقع شدن بیع، بین دو مجموعه است و همین موجب می شود معامله از عنوان معامله طلا با طلا و نقره با نقره که زیادی در آن موجب ربا است، خارج شود. از این روایت استفاده نمی شود که حتی اگر طرفین معامله قصد نکرده باشند تعبداً هر جنسی در مقابل جنس مخالف خود قرار گیرد، زیرا این امری عرفی است و قصد، امر دور از اذهان است و اعمال تعبد، مخالف حکم عقلا است و نیاز به تصریح از طرف امام دارد. (۳)

آیه الله سید محمد کاظم یزدی حیلۀ بیع با ضمیمه را تعبداً جایز دانسته است:

آنچه گفته می شود که خروج از ربا از راه ضمیمه کردن به یک طرف یا دو طرف، یک راه حل تعبدی نیست، بلکه مقتضای قاعده است که شارع ما را بدان ارشاد کرده است؛ زیرا مجموع، در مقابل مجموع، قرار می گیرد و مثل این است که دو جنس هستند و دیگر تفاضل در جنس واحد صدق نمی کند؛ یا به خاطر این که اجزاء ثمن در مقابل اجزاء مثنی، به نحو اشاعه قرار می گیرند، پس تفاضل در جنس واحد پیش نمی آید، چون جنس دیگری به آن ضمیمه شده است، در این کلام اشکالات روشن و واضحی است. (۴)

ص: ۳۱۱

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۹۳.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۷۸، ابواب الصرف باب ۶، حدیث ۱.

۳- (۳) کتاب البیع، ج ۲، ص ۲۰۴.

۴- (۴) العروه الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۱، ص ۴۳، مسئله ۴۸.

با توجه به آن چه بیان شد، چون در صورت وجود ضمیمه کالای غیر هم جنس به یک طرف یا به دو طرف بیع، مورد از تحت عنوان بیع کالای هم جنس خارج شده و موضوع ربای معاملی منتفی می شود و این راه برطبق قاعده است.

فرق بین این که چنین راهی چون بر طبق قواعد است جایز است یا از باب تعبد جایز است در این است که اگر از باب تعبد جایز باشد خروجش از تحت عنوان ربا، خروج حکمی خواهد بود و اگر بر طبق قاعده باشد خروجش، خروج موضوعی خواهد بود و اگر روایتی هم بر جواز چنین راهی نداشتیم با توجه به خروج موضوعی آن از تحت عنوان بیع کالای هم جنس، می توان به جواز و صحت آن حکم کرد.

گفتار دوم: ادله جواز حیلۀ ضمیمه

این راه بر طبق قواعد است؛ ولی با این حال، ادله متعددی برای این راه ذکر کرده اند. صاحب جواهر در بیان این ادله می نویسد:

در همه فروع این مسئله، اختلافی بین فقیهان شیعه نیست و اجماع محصل و منقول بر آن حاکم است و اجماع منقول آن اگر در حدّ تواتر نباشد، یقیناً در حدّ استفاضه است. افزون بر آن، اصل و عمومات نیز موافق جواز بیع بالضمیمه است و سیاق ادله ای که دلالت بر حرمت دارد و همچنین متبادر از آنها این است که مربوط به این فرض از مسئله نیستند و روایات مستفیضی که بین آنها روایات صحیح و غیر صحیح وجود دارد. (۱)

جواز بیع بالضمیمه، مورد اتفاق علمای امامیه است. بین علمای اهل سنت، فقط شافعی و احمد بن حنبل با آن مخالفت کرده اند. اجماع و اتفاق فقیهان در این مسئله، مستند به ادله زیر است:

ص: ۳۱۲

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۹۱.

۱. اصالة الصحة: اصل اولی در معاملات رایج بین عقلا و عرف، «جواز و صحت است، مگر این که دلیلی بر منع آن وارد شده باشد» در این جا حکم می کند بیع با ضمیمه صحیح باشد.

۲. عمومات جواز، مانند: «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» که دلالت بر جواز تمام بیع ها و وفای به تمام عقدها، حتی بیع بالضمیمه، دارد و ادله حرمت ربای معاملی، منافاتی با آنها ندارد؛ زیرا ادله حرمت به حکم تبادل و سیاق، به غیر مفروض مسئله بیع بالضمیمه اختصاص دارد.

۳. روایات مستفیض، که زیاد هستند و ما در این جا فقط بعضی از آنها را از نظر سند و دلالت بررسی می کنیم.

الف. صحیحہ عبدالرحمن بن الحجاج

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن صفوان عن عبدالرحمن بن الحجاج، قال: سألته عن الصرف، فقلت الرفقه ربما عجلت فخرجت فلم نقدر على الدمشقيه و البصريه و انما يجوز نيسابور الدمشقيه و البصريه. فقال: و ما الرفقه؟ فقلت: القوم يترافقون و يجتمعون للخروج فاذا عجلوا لم يقدروا على الدمشقيه و البصريه، فبعثنا بالغله فصرفوا الف و خمسين منها بألف من الدمشقيه و البصريه، فقال لا خير في هذا فلا يجعلون فيها ذهبا لمكان زيادتها فقلت: اشترى الف درهم و ديناراً بألفي درهم، فقال: لا - بأس بذلك انّ ابي كان أجرا على اهل المدينه منى، فكان يقول: هذا، فيقولون: انما هذا الفرار، لو جاء رجل بدینار لم يعط الف درهم و لو جاء بالف درهم لم يعط الف دينار، و كان يقول لهم؛ نعم الشئ الفرار من الحرام الى الحلال. (۱)

از امام درباره معامله درهم و دینار پرسیدم: چه بسا «رفقه» از شهر خارج می شوند و ما فرصت نمی کنیم که درهم های دمشق و بصری تهیه کنیم، در حالی که در نیشابور این درهم ها رواج دارد. امام فرمود: رفقه کیانند؟ عرض

ص: ۳۱۳

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۷۸، ابواب الصرف باب ۶، روایت ۱.

کردم: گروهی از مردم که با یکدیگر جمع می شوند و برای سفر همراه می شوند و گاه در کار خود شتاب می کنند، در نتیجه مسافران فرصت نمی کنند که درهم های دمشق و بصری تهیه کنند. در این اوقات ما درهم های کم ارزش خود را می فرستیم تا ۱۰۵۰ عدد از آنها را در مقابل ۱۰۰۰ درهم دمشق یا بصری معامله کنند. امام فرمود: خیری در این معامله نیست! چرا در مقابل درهم های زیادی، طلایی قرار نمی دهید؟ گفتم: آیا می توانم هزار درهم و یک دینار را به دو هزار درهم بخرم؟ فرمود: اشکالی ندارد. پدرم که در مقابل اهل مدینه از من جرأت بیشتری نشان می داد، همین حرف را می گفت و مخالفان می گفتند: این فرار از رباست. اگر مردی یک دینار بدهد به او هزار درهم نمی دهند و اگر هزار درهم بپردازد، هزار دینار به او نمی دهند! پدرم در پاسخ می فرمود: چه نیکو است فرار از حرام به سوی حلال!

این روایت از نظر سند، صحیحه است. دلالتش بر جواز حیلۀ ضمیمه نیز واضح است.

۲. صحیحۀ عبدالرحمن بن الحجاج

محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن عَبدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ يَقُولُ لِأَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا أَبَا جَعْفَرٍ رَحِمَكَ اللَّهُ وَاللَّهِ إِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّكَ لَوْ أَخَذْتَ دِينَارًا وَ الصَّرْفُ بِشَمَانِيَةِ عَشْرٍ فَعُدْرَتِ الْمَدِينَةِ عَلَى أَنْ تَجِدَ مَنْ يُعْطِيكَ عِشْرِينَ مَا وَجَدْتَهُ وَ مَا هَذَا إِلَّا فِرَارٌ فَكَانَ أَبِي يَقُولُ صَدَقْتَ وَاللَّهِ وَ لَكِنَّهُ فِرَارٌ مِنْ بَاطِلٍ إِلَى حَقٍّ. (۱)

عبدالرحمن بن حجاج از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: محمد بن منکدر به پدر بزرگوارم می گفت: ابا جعفر علیه السلام! به خدا قسم! ما می دانیم اگر در زمانی که نرخ مبادله سکه ها، یک دینار در مقابل ۱۸ درهم باشد. اگر کل مدینه را بگردی کسی را نخواهی یافت که در مقابل یک

ص: ۳۱۴

دینار، بیست درهم بدهد و این کار (ضمیمه) جز فرار از ربا نیست. پدرم می فرمود: «به خدا قسم، راست گفتمی، اما فرار از باطل به سوی حق است».

روایت از نظر سند، صحیحه است و از نظر دلالت، با این که در متن حدیث صحبتی از «ضمیمه» نشده است ولی اگر بنا را بر این بگذاریم بحث در مورد ضمیمه قرار دادن متاع غیر هم جنس بوده است، اشکالی ندارد.

۳. صحیحۀ حلبی

محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بألف درهم و درهم بألف دينارين إذا دخل فيها ديناران أو أقل أو أكثر فلا بأس به. (۱)

امام صادق علیه السلام فرمود: معامله هزار و یک درهم با هزار درهم و دو دینار اشکال ندارد، هنگامی که دو دینار یا کمتر یا بیشتر، داخل در معامله باشد.

این روایت از نظر سند، صحیحه است و دلالتش بر جواز بیع بالضمیمه کاملاً روشن است.

۴. موثقه ابی بصیر

محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الدراهم بالدراهم و عن فضل ما بينهما فقال إذا كان بينهما نحاس أو ذهب فلا بأس. (۲)

از امام صادق علیه السلام درباره معامله درهم در مقابل درهم بیشتر سؤال کردم، آن حضرت فرمود: هرگاه بین آنها مس یا طلا باشد، اشکال ندارد.

روایت از نظر سند، معتبر است. روایت، موثقه است، چون قاسم بن محمد که در سلسله راویان آن است، و ثقه است. دلالتش بر جواز حیلۀ ضمیمه تیز روشن است.

ص: ۳۱۵

۱- (۱) همان، ص ۱۸۰، ابواب صرف، باب ۶، حدیث ۴.

۲- (۲) همان، حدیث ۷.

محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محمد بن سماعه عن صفوان عن ابن مسكان عن أبي بصير قال سألتُه عن السيفِ المُفضَّضِ يُباعُ بالدراهمِ فقال إذا كانت فضته أقلَّ من النقدِ فلا بأسَ وإن كانت أكثرَ فلا يصلحُ. (۱)

ابو بصیر می گوید: از امام علیه السلام درباره شمشیر نقره کاری شده سؤال کردم که به درهم فروخته می شود؟ آن حضرت فرمود: هرگاه نقره آن کمتر از درهم ها باشد، اشکال ندارد؛ اما اگر بیشتر باشد، اشکال دارد.

روایت از نظر سند، موثق است؛ زیرا حسن بن محمد بن سماعه واقفی که ثقة است در سند آن است. روایت از نظر دلالت، اشکالی ندارد؛ زیرا امام فرموده است: هرگاه نقره اش کمتر از درهم باشد، اشکال ندارد؛ چون در این صورت، شمشیر، ضمیمه است و با این ضمیمه، بیع نقره به درهم بیشتر اشکال ندارد.

۶. صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج

محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألتُه عن رجلٍ يأتي بالدراهمِ إلى الصيرفي فيقول له أخذ منك المائة بمائة و عشرين أو بمائة و خمسه حتى يراوضه على الذي يريد فإذا فرغ جعل الدراهم الزيادة ديناراً أو ذهباً ثم قال له قد راددتك البيع و إنما أبايعك على هذا لأن الأول لا يصلح أو لم يقل ذلك و جعل ذهباً مكان الدراهم فقال إذا كان آخر البيع على الحلال فلا بأس بذلك. (۲)

عبدالرحمن بن حجاج می گوید: از امام علیه السلام درباره مردی سؤال کردم که دراهمی نزد صراف می آورد و می گوید: صد (درهم یا دینار) از تو می گیرم در مقابل صد و بیست تا، یا در مقابل صد و پنج تا، (گفتگو می کنند) تا بر چیزی که می خواهند راضی شود. وقتی که معامله را تمام کردند، به

۱- (۱) همان، ص ۲۰۰، ابواب الصرف، باب ۱۵، حدیث ۷.

۲- (۲) همان، ص ۱۷۹، ابواب الصرف، باب ۶، حدیث ۳.

جای درهم های زیادی، یک دینار یا مقداری طلا قرار می دهد و می گوید: «بیع را برای تو زیادتر می کنم و بر این دینار و طلای اضافی با تو معامله می کنم، برای این که بیع اول درست نبود. یا این حرف را هم نمی زند و طلا را به جای درهم می گذارد. آن حضرت فرمود: «وقتی که بیع در مرحله آخر صحیح باشد، این کار اشکالی ندارد.

روایت از نظر سند، صحیح است و دلالت دارد که اگر ضمیمه قرار بدهند بیع درهم و دینار با زیادی درست است.

۷. موثقه عبدالله ابن سنان

محمد بن الحسن یاسیناده عن الحسن بن محمد بن سماعه عن محمد بن زیاد عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن شراء الذهب فيه الفضة بالذهب قال لا يصلح إلا بالدنانير والورق. (۱)

عبدالله بن سنان می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره فروش طلای مخلوط به نقره در مقابل طلا- سؤال کردم، آن حضرت فرمود: درست نیست، مگر این که با آن دینار یا درهم باشد. (مراد از ورق، درهم است)

روایت از نظر سند، موثقه است؛ زیرا حسن بن محمد بن سماعه در سند آن است. روایت از نظر دلالت بر جواز بیع با ضمیمه دلالت دارد.

۸. مرفوعه معلی بن خنیس

محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محمد بن سماعه عن جعفر رَفَعَهُ إِلَى مُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنِّي أَرَدْتُ أَنْ أبيعَ ذَهَبًا بِالْمِدِينَةِ فَلَمْ يُشْتَرِ مِنِّي إِلَّا بِالدَّنَانِيرِ فَيَصِحُّ لِي أَنْ أَجْعَلَ بَيْنَهَا نَحَاسًا فَقَالَ إِنْ كُنْتَ لَا بُدَّ فَاعِلًا فَلْيَكُنْ نَحَاسًا وَزَنًّا. (۲)

ص: ۳۱۷

۱- (۱) همان، ابواب الصرف، ص ۱۸۹، باب ۱۱، حدیث ۳.

۲- (۲) همان، حدیث ۴.

معلی بن خنیس می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: می خواهم در مدینه شمش طلا بفروشم ولی کسی نمی خرد، مگر در مقابل دینار. آیا صحیح است که بین آنها مس قرار بدهم؟ آن حضرت فرمود: اگر ناچار هستی، پس باید مقداری مس به آنها ضمیمه کنی.

روایت از نظر سند، ضعیف است؛ زیرا مرفوعه مرسله است و معلی بن خنیس از نظر نجاشی ضعیف است. روایت از نظر دلالت، اشکالی ندارد و مربوط به جایی است که طرفین بخواهند زیادی بگیرند، باید ضمیمه داشته باشد.

۹. روایت ابن مسکان

محمد بن الحسن یاسیناده عن أحمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن عبد الله بن بحر عن ابن مسكان عن أبي عبد الله مؤلى عبید ربّه عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الجوهر الذى يخرج من المعدن و فيه ذهب و فضّه و صفر جميعاً كيف نشتريه قال اشترى بالذهب و الفضه جميعاً. (۱)

ابن عبدالله و (مولی عبد ربه) می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: چطور طلایی را که از معدن خارج می شود و در آن هم طلا و نقره و صفر هست، خریداری کنم؟ آن حضرت فرمود: آن را با مجموع طلا و نقره خریداری کن.

این روایت از نظر سند، ضعیف است؛ زیرا «ابی عبدالله مولی عبد ربه» مجهول است. روایت از نظر دلالت، تمام است.

از مجموع روایات مذکور، جز دو روایت اخیر که از نظر سند ضعیف بودند، بقیه از نظر سند اشکالی ندارند و دلالت روایت بر جواز اعمال حيله از طریق افزودن، «ضمیمه»، تمام است.

ص: ۳۱۸

بنابر نظر برخی، یکی از راه‌هایی که می‌توان با آن بیع ربوی را از موضوع ربوی بودن خارج ساخت، این است که یکی از طرفین معامله کالای خود را به کالایی غیر هم‌جنس بفروشد و سپس با آن، کالای هم‌جنس با کالای اول را خریداری کند. مثلاً کسی که می‌خواهد صد کیلوگرم برنج را با صد و بیست کیلوگرم برنج معامله کند، برای این که معامله ربایی نشود، ابتدا صد کیلوگرم برنج خود را با صد و پنجاه کیلوگرم خرما معامله می‌کند و سپس صد و پنجاه کیلوگرم خرما را با صد و بیست کیلوگرم برنج معامله می‌کند.

بسیاری از فقیهان این راه را پذیرفته‌اند. شیخ طوسی می‌نویسد:

هرگاه صد درهم صحیح دارد و می‌خواهد با آن درهم شکسته‌ای که وزنشان بیشتر است خریداری کند پس با درهم‌های صحیح، طلا بخرد و با طلا درهم‌های شکسته را بخرد جایز است. (۱)

علامه حلی نیز بر همین نظریه است و در کتاب‌های متعددی نظیر همین عبارت را آورده است. (۲) همچنین ابن حمزه طوسی، (۳) فیض کاشانی، (۴) بجنوردی، (۵) و سبزواری (۶) این راه پذیرفته‌اند. در مفتاح الکرامه که شرح کتاب قواعد الاحکام علامه حلی

ص: ۳۱۹

-
- ۱- (۱) المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۲، ص ۹۶.
 - ۲- (۲) نهاییه الاحکام فی معرفه الأحکام، ج ۲، ص ۵۵۳؛ قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۶۳؛ المختصر النافع فی فقه الإمامیه، ج ۱، ص ۱۲۸.
 - ۳- (۳) الوسيله إلى نیل الفضیله، ص ۲۵۳.
 - ۴- (۴) مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۳۳۳.
 - ۵- (۵) القواعد الفقیهه، ج ۵، ص ۱۸۴.
 - ۶- (۶) مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام، ج ۱۷، ص ۳۲۵.

است، آمده است:

در بین فقیهان، غیر از مقدس اردبیلی، کسی را نیافتیم که در جواز (این راه ها) تأمل کرده باشد. (۱)

گفتار اول: ادله

دلیل بر جواز چنین حيله ای، روایاتی است در این جا بعضی از این روایات را مطرح می کنیم:

۱. صحیحه اسماعیل بن جابر

محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان عن ابن مسكان عن إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل يجيء إلى صيرفي و معه دراهم يطلب أجود منها فيقاوله على دراهمه فيزیده كذا و كذا بشيء قد تراضيا عليه ثم يعطيه بعيد بدراهمه دنانير ثم يبيعه الدنانير بتلك الدراهم على ما تفاولا عليه مره قال أليس ذلك برضا منهما جميعاً قلت بلى قال لا بأس. (۲)

اسماعیل بن جابر می گوید: از امام باقر علیه السلام سؤال کردم: مردی نزد صراف می آید. او دراهمی دارد که می خواهد با دراهم بهتر از آن معامله کند. بر سر قیمت گفت و گو می کنند تا به یک قیمت، هر دو راضی می شوند. سپس آن مرد در مقابل دراهم صراف، به او دینار می دهد. سپس این دینارهای او را با دراهمی که قبلاً درباره قیمت اش صحبت کرده بودند، به همان قیمت معامله می کند. آن حضرت فرمود: آیا این معامله هایی که انجام شده، با رضایت طرفین بوده است؟ عرض کردم: بلی. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

ص: ۳۲۰

۱- (۱) مفتاح الكرامه فی شرح قواعد العلامه، ج ۱۴، ص ۸۹.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۸۰، باب ۶، حدیث ۶.

این روایت هم سندش معتبر است و هم دلیل محکمی است بر جواز واسطه قرار دادن یک متاع غیر هم جنس برای معامله دو متاع هم جنس با زیادی یکی از دو طرف.

۲. خبر ابان بن عثمان

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يشتم الدراهم في الطعام إلى أجل فيحل الطعام فيقول ليس عندي طعام ولكن انظر ما قيمته فخذ مني ثم انه فقال لا بأس بذلك. (۱)

از امام صادق علیه السلام درباره مردی سؤال شد که دراهمی را می پردازد و طعامی را به صورت سلم خریداری می کند. وقتی که زمان تحویل طعام فرا می رسد، به خریدار می گوید: من طعام ندارم. بین قیمت آن چقدر است، قیمت طعام را از من بگیر. آن حضرت فرمود: چنین معامله ای اشکال ندارد.

این روایت مرسله و ضعیف است، زیرا در سند آن «بعضی اصحاب ما» آمده است که معلوم نیست مراد چه کسی است.

روایت از نظر دلالت هم صحبتی در آن از این که در زمان تحویل طعام، قیمت بالاتر رفته باشد، نیست و روایت از این نظر مطلق است؛ مگر این که بگوییم، غالباً این طور است که زمان تحویل کالا در معامله سلم، قیمت بالا می رود و به خاطر بالا رفتن قیمت، بایع از تحویل دادن جنس سرباز می زند؛ و الا اگر جنس ارزان تر شده باشد یا به همان قیمت باشد، چه دلیلی دارد که بایع جنس را تحویل ندهد؟ بنابراین، در آن جا که بایع می گوید: «بین قیمت این جنس چقدر است و قیمت آن را از من بگیر»، ظاهر در این است که این یک معامله جدید است و امام آن را اجازه داده است. علاوه بر این، با توجه به ضعف سند روایت، نمی توان به این روایت تمسک کرد.

ص: ۳۲۱

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِنَاهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ بَاعَ طَعَامًا بِدَرَاهِمٍ فَلَمَّا بَلَغَ ذَلِكَ الْأَجَلَ تَقَاضَاهُ فَقَالَ لَيْسَ عِنْدِي دَرَاهِمٌ خُذْ مِنِّي طَعَامًا قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّمَا لَهُ دَرَاهِمُهُ يَأْخُذُ بِهَا مَا شَاءَ. (۱)

یعقوب بن شعیب می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مردی سؤال کردم که طعامی را به صورت نسیه فروخته است. هنگامی که وقت دریافت دراهم می رسد، خریدار به او می گوید: من دراهم ندارم، بیا طعام از من بگیر، آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد، زیرا او مالک دراهم خود است و به هر قیمتی (و در مقابل هر چیزی) که بخواهد، می تواند بفروشد.

این روایت از نظر سند، صحیح است؛ ولی از نظر دلالت، بر بیع به قیمت زیادتر (همراه با زیادی)، دلالتی ندارد تا بگوییم با انجام بیع با کالای واسطه، اشکال ربا برطرف شده است.

پس هر سه روایت بر جواز راه فرار واسطه قرار دادن کالای غیر هم جنس دلالت دارد و دو روایت از این روایات (روایت اسماعیل بن جابر و روایت یعقوب بن شعیب) از سند صحیحه اند. امام خمینی ضمن قبول سند و دلالت این روایات، آنها را در مقام رهایی از بیع مثل در مثل با زیادی دانسته است، نه برای رهایی از بیع ربوی. (۲)

گفتار دوم: روایات مانع از بیع واسطه

در مقابل روایات جواز راه حل واسطه قرار دادن کالای غیر هم جنس، روایاتی از چنین بیعی منع کرده اند:

ص: ۳۲۲

۱- (۱) همان، ص ۳۰۷، ابواب السلف، باب ۱۱، حدیث ۱۰.

۲- (۲) کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۴۷-۵۴۸.

محمد بن الحسن بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ خَالِدِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ عَنْ رَجُلٍ بَعَثَهُ طَعَامًا بِتَأْخِيرٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَلَمَّا حَلَّ الْأَجَلَ أَخَذَتْهُ بِدَرَاهِمِي فَقَالَ لَيْسَ عِنْدِي دَرَاهِمٌ وَ لَكِنْ عِنْدِي طَعَامٌ فَاشْتَرِهِ مِنِّي قَالَ لَا تَشْتَرِهِ مِنْهُ فَإِنَّهُ لَا خَيْرَ فِيهِ. (۱)

خالد بن حجاج می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: من غذایی را به صورت نسیه به مردی فروختم. وقتی که موعد پرداخت دراهم رسید، رفتم و پولم را طلب کردم، او گفت: پول ندارم، ولی طعام دارم. بیا از این طعام بخر! آن حضرت فرمود: از او نخر! زیرا در آن خیر نیست.

این روایت از نظر سند، صحیح است. ولی دلالت بر منع واسطه قرار دادن غیر هم جنس ندارد؛ بلکه ظاهر روایت، کراهت چنین معامله ای است: «نخر، زیرا خیری در آن نیست.» بنابراین، با این روایت نمی توان بر منع و حرمت و عدم جواز این راه حل (واسطه قرار دادن کالای غیر هم جنس) استدلال کرد.

محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن عبد الصمد بن بشير قال سأله محمد بن القاسم الحنط فقال أصليحك الله أبيع الطعام من الرجل إلى أجل فأجىء وقد تعيّر الطعام من سعره فيقول ليس عندي دراهم قال خذ منه بسعر يومه قال أفهم أصليحك الله إنه طعامي الذي اشتراه مني قال لما تأخذ منه حتى يبيعه و يعطيك قال أرغم الله أنفي رخص لي فرددت عليه فشدد علي. (۲)

محمد بن قاسم حنط به امام علیه السلام عرض کرد: خداوند امور شما را اصلاح فرماید! من مقداری طعام (گندم) به صورت نسیه به مردی فروخته ام، وقتی

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب السلف، ص ۳۱۲، باب ۱۲، روایت ۳.

۲- (۲) همان، حدیث ۵.

موعد پرداخت می‌رسد، به سراغ خریدار می‌روم، در حالی که قیمت طعام (گندم) تغییر کرده است. بدهکار می‌گوید: من پول ندارم. آن حضرت فرمود: طعام را از او به قیمت روز بگیر. محمد بن قاسم حناط عرض کرد: خدا امر شما را اصلاح کند می‌دانم، ولی او می‌خواهد همان طعام را که از خودم خریده، به من بفروشد. آن حضرت فرمود: از او بگیر، تا این که طعام را بفروشد و پولش را به تو بپردازد. محمد بن قاسم گفت: خدا مرا ذلیل کرد، چون امام به من اجازه داده بود که متاع خود را به قیمت روز از او پس بگیرم (بخرم). ولی من دوباره سؤال کردم، کار بر من سخت شد.

روایت از نظر سند، موثق است؛ زیرا قاسم بن محمد جوهری که واقفی و ثقة است، در سند روایت قرار دارد. روایت، چون نام امام در آن ذکر نشده، مضمومه است. روایت از نظر دلالت، چون امام علیه السلام نهی کرده که همان متاع را به قیمت روز از مشتری بخرد، بر حرمت چنین بیعی دلالت دارد. بزرگوارانی مانند شیخ اعظم انصاری که با وجود چنین روایتی حکم به جواز داده‌اند، بین این روایت و روایات جواز جمع کرده و این نهی را حمل بر کراهه کرده‌اند؛ به این بیان که اخبار مجوزّه نصی دارد و ظهوری، همچنان که این صحیحه نیز نصی دارد و ظهوری، اخبار مجوزّه نص در جواز و ظهور در عدم کراهت دارند. موثقه مذکور، نص در کراهت و ظهور در حرمت دارد و مقتضای جمع عرفی، رفع ید از ظهور هر دو طایفه است و رجوع به نص دیگری، که نتیجه اش همان قول به کراهت است.

۳. صحیحه محمد بن قیس

محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، و عنه عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام من اشتري طعاماً أو علفاً إلى أجل فلم يجد صاحبه و ليس شرطه إلا الورق و إن قال خذ مني بسعر اليوم ورقاً فلا يأخذ إلا شرطه طعامه

ص: ۳۲۴

أَوْ عَلَفَهُ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ شَرْطَهُ وَ أَخَذَ وَرِقًا لَا مَحَالَهَ قَبْلَ أَنْ يَأْخُذَ شَرْطَهُ فَلَا يَأْخُذُ إِلَّا رَأْسَ مَالِهِ لَا تَظْلُمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ. (۱)

محمد بن قیس از امام باقر علیه السلام نقل می کند که فرمود: علی علیه السلام فرمودند: کسی که طعام (گندم) یا علف را به صورت سلم تا وقت معینی خریداری کند، ولی فروشنده نتواند (متاع را) تهیه کند و شرط کرده بود که در مقابل (علف یا گندم) پول (ورق) بپردازد. اگر فروشنده بگوید: به جای طعام یا علف، از من پول آنها را به قیمت روز بگیر! نباید بگیرد و تنها می تواند آن چه را که شرط کرده بودند (طعام یا علف) را بگیرد، پس اگر فروشنده نمی تواند آن متاعی را که شرط کرده اند، فراهم سازد و او ناچار است که پول بگیرد، تنها سرمایه خود را می تواند بگیرد (بیشتر از پولی که پرداخت کرده نمی تواند بگیرد) به دلیل آیه قرآن که می فرماید: نه ظلم کنید و نه مورد ظلم، واقع شوید.

روایت از نظر سند، صحیح است ولی دلالت آن مسلم نیست؛ زیرا بنابراین که فروشنده که می گوید: به جای علف و طعام، قیمت آن را، ورق (به قیمت روز) بگیر، اگر مرادش فسخ معامله نباشد، دلالت دارد، اما اگر مرادش فسخ معامله باشد، معامله دوم وجود ندارد و ربطی به بحث ما که واسطه قرار دادن کالای غیر هم جنس در معامله دیگر است، ندارد.

۴. صحیح محمد بن قیس

محمد بن یعقوب عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامَ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ أَعْطَى رَجُلًا وَرِقًا فِي وَصِيْفَةٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ لَا نَجِدُ لَكَ وَصِيْفًا حُدُّ مَنِّي قِيَمَةَ وَصِيْفِكَ الْيَوْمَ وَرِقًا قَالَ فَقَالَ لَا يَأْخُذُ إِلَّا وَصِيْفَهُ أَوْ وَرِقَهُ الَّذِي أَعْطَاهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ لَا يَزِدَادُ عَلَيْهِ شَيْئًا. (۲)

ص: ۳۲۵

۱- (۱) همان، ص ۳۰۹، ابواب السلف، باب ۱۱، حدیث ۱۵.

۲- (۲) همان، حدیث ۹.

محمد بن قیس از امام باقر علیه السلام نقل می کند که فرمود: حضرت علی علیه السلام درباره مردی که به مرد دیگر ورق داده بود و عبدی را به صورت سلف خریده بود و بعد فروشنده گفته است (در سر مهلت) من عبد پیدا نکردم، قیمتش را از من بگیر (به صورت ورق)، فرمود: «نباید بگیرد مگر کنیز یا ورقی را که بار اول به او داده است و چیزی نباید اضافه کند.»

روایت از نظر سند، صحیحه است ولی دلالتش جای اشکال دارد؛ زیرا در صورتی دلالت دارد که بگوییم منظور فروشنده، معامله جدید باشد، نه فسخ کردن معامله اول. ولی اگر منظور فروشنده که می گوید: «قیمت روز عبد (برده) را، به صورت ورق بگیر» فسخ باشد. ربطی به بحث ما نخواهد داشت. چون معامله دوم صورت نگرفته است.

۵. صحیحہ حلبی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي الْغَنَمِ ثُبَانًا وَجُدْعَانِ وَغَيْرِ ذَلِكَ إِلَى أَجْلِ مُسَمًّى قَالَ لَا بَأْسَ إِنْ لَمْ يَقْدِرِ الَّذِي عَلَيْهِ الْغَنَمُ عَلَى جَمِيعِ مَا عَلَيْهِ أَنْ يَأْخُذَ صَاحِبُ الْغَنَمِ نَصِيفَهَا أَوْ ثُلُثَهَا أَوْ ثُلُثَيْهَا وَيَأْخُذَ رَأْسَ مَالِ مَا بَقِيَ مِنَ الْغَنَمِ دَرَاهِمَ وَيَأْخُذُونَ دُونَ شَرْطِهِمْ وَلَا يَأْخُذُونَ فَوْقَ شَرْطِهِمْ وَالْأَكْسِيَةَ أَيْضًا مِثْلَ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالزَّرْعَفَرَانِ وَالْغَنَمِ. (۱)

عبید الله بن علی حلبی می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مردی سؤال شد که تعدادی گوسفند را به صورت سلم خریداری کرده است. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد که اگر فروشنده نتوانست تمام گوسفندان را در سر موعد تحویل بدهد، صاحب گوسفندان (خریدار)، نصف یا ثلث یا دو ثلث آنها را بگیرد و قسمتی را که باقی مانده است، قیمتش را به نسبت آن از سرمایه بگیرد و کمتر از آن مقداری که شرط کرده اند بگیرند و بیشتر از آن نگیرند. اکسیه (لباس ها) هم مثل گندم و جو و زعفران و گوسفند است.

ص: ۳۲۶

روایت از نظر سند، صحیح است، اما از نظر دلالت در صورتی دلالت دارد که بگوییم مراد معامله جدید در مقدار باقی مانده است؛ ولی اگر منظور فسخ در مقدار باقی مانده باشد، دلالت بر محل بحث ما نخواهد داشت. پس دلالت این روایت چندان مسلم نیست.

بین روایاتی که منع از آن استفاده کرده اند، تنها یک روایت وجود دارد که دلالتش مسلم بود و بقیه دلالتشان اشکال داشت؛ اما اگر دلالت این روایات را بپذیریم ممکن است بگوییم نهی در آنها را حمل بر کراهت می کنیم، زیرا بین این روایات و روایاتی که دلالت بر جواز می کردند، جمع می شود، به این ترتیب که ظاهر آن بر نص دیگری حمل می شود.

پس این روایات نمی تواند از حیلۀ واسطه قرار دادن متاع غیر هم جنس مانع شود. این راه چاره برای رهایی از ربا جایز است.

مبحث سوم: هبه طرفینی

یکی از راه های فرار از ربا هبه طرفینی است. مراد از هبه طرفینی این است که هر یک از طرفین بدون هیچ شرطی متاع خود را به دیگری می بخشد که در این صورت اگر در یک طرف زیادی باشد اشکالی نخواهد داشت. این نوع از هبه با هبه معوضه تفاوت دارد. به همین خاطر، طبق نظر بسیاری از فقیهان، با هبه معوضه نمی توان معامله را ربوی بودن آن خارج کرد؛ اما با هبه طرفینی ممکن است. آیه الله گلپایگانی در تعریف هبه معوضه و فرق آن با هبه طرفینی می نویسد:

المراد من الهبه المعوضه هو أن يهبه الشيء و يشترط عليه الهبه اما بصورة شرط الفعل أو بصورة شرط النتيجة و الأول كأن يقول: «وهبتك هذا بشرط أن تهبني كذا»، و الثاني أن يقول: «وهبتك هذا بشرط أن يكون ذاك ملكا لي»، و أما لو وهبه شيئا و هبه الآخر شيئا كذلك فهو من باب المقابلة بالإحسان. (1)

ص: ۳۲۷

۱- (۱) بلغه الطالب فی التعليق علی بیع المکاسب، ج ۱، ص ۴۲-۴۱.

مراد از هبه معوضه این است که فردی چیزی را به دیگری ببخشد و با او شرط کند که او هم چیزی به او ببخشد؛ به صورت شرط فعل یا به صورت شرط نتیجه. صورت اول مثل این که بگوید: «این را به تو بخشیدم به شرط این که فلان چیز را به من ببخشی». صورت دوم مثل این که بگوید: «این را به تو بخشیدم به شرط این که فلان چیز ملک من باشد» اما اگر اولی چیزی ببخشد و دیگری در مقابل چیزی به او ببخشد این از باب مقابله به احسان است.

هبة طرفینی آن است که طرفین در هبه به یکدیگر هیچ گونه شرطی نکرده باشند. این قسم از هبه در کلمات فقیهان به عنوان راهی برای فرار از ربا مورد بحث قرار گرفته است. محقق حلی بعد از بیان راه هایی برای فرار از ربا، درباره جواز استفاده از هبة طرفینی می نویسد:

... و همین طور (معامله از ربوی بودن خارج می شود) اگر هر یک از متعاقدين متاع خود را به دیگری ببخشد،... البته همه این راه ها باید بدون شرط کردن باشد. (۱)

صاحب جواهر، (۲) حسین آل عصفور بحرانی، (۳) مرحوم بجنوردی (۴) و... این راه را برای فرار از ربا جایز دانسته اند.

بنابر آن چه که از کلام فقیهان به دست می آید، اگر طرفین معامله به جای بیع و شراء، هر یک کالاهای خود را به یکدیگر ببخشند (البته نباید شرطی در کار باشد) زیادی متاع یکی بر دیگری در هبه، موجب ربا نمی شود؛ زیرا موضوع ربا که معامله و بیع است وجود ندارد. اما اگر به صورت هبه معوضه باشد یکی از معاوضات می شود که ربا در آن جریان دارد (بنا بر قول به جریان ربا در همه معاوضات) که در

ص: ۳۲۸

۱- (۱) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۴۱.

۲- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۹۶.

۳- (۳) الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، ج ۱۱، ص ۳۶۱.

۴- (۴) القواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۱۸۶.

این صورت اگر یک طرف بیشتر باشد ربوی و حرام خواهد بود و نفعی برای فرار از ربا نخواهد داشت. صاحب عروه درباره جریان ربا در هبه معوضه می نویسد:

والظاهر جریانه فی الهبه المعوضه، كما اختاره المحقق فی الشرائع و صاحب الجواهر؛ لأنها و إن كانت هبه فی مقابله هبه، إلا أنّها فی اللب مبادله بین الموهوبین. (۱)

ظاهر این است که ربا در هبه معوضه جاری می شود؛ همان طور که محقق در شرائع و صاحب جواهر این قول را انتخاب کرده اند؛ زیرا با این که هبه معوضه، هبه در مقابل هبه است، اما در حقیقت، مبادله بین دو موهوب است.

بنابراین، با هبه معوضه نمی توان معامله را از ربوی بودن خارج کرد و حتماً باید هبه طرفینی بدون شرط باشد تا معامله از ربوی بودن خارج گردد.

مبحث چهارم: هبه زیادی

هبه زیادی، این است که طرفین، معامله را بین دو متاع مساوی انجام می دهند و مقدار زیادی در یکی از دو طرف را به دیگری هبه می کنند. مثلاً اگر دو کیلوگرم گندم در مقابل سه کیلوگرم گندم معامله شود، ربوی و حرام است. برای رفع این حرمت، معامله دو کیلوگرم در مقابل دو کیلوگرم انجام می شود و مالک یک کیلوگرم گندم اضافی، آن را به طرف مقابل هبه می کند.

صاحب جواهر این راه را پذیرفته است:

... و کذا لو تبایعا متساویا و هبه الزیاده الی غیر ذلك مما یخرج عن بیع المتجانس بمثله متفاضلاً لکن قال المصنف هنا من غیر شرط. (۲)

و همین طور (از ربا خارج می شود) اگر بین دو متاع به صورت مساوی، بیع انجام دهند و زیادی را ببخشند و راه های دیگری که باعث می شود معامله از بیع دو کالاهای هم جنس به همراه زیادی خارج شود. البته مصنف

ص: ۳۲۹

۱- (۱) العروه الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۱، ص ۹.

۲- (۲) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۹۶.

(محقق حلی) در این جا یک قید زده و فرموده است: این راه ها در صورتی صحیح است که بدون شرط قبلی باشد.

حسین آل عصفور بحرانی، (۱) مرحوم بجنوردی، (۲) آیه الله بهجت (۳) و... این راه را پذیرفته و به جواز آن تصریح کرده اند.

بنابراین، در صورتی که یکی از طرفین واقعاً و بدون هیچ شرطی مقدار اضافه را به دیگری ببخشد، ربایی تحقق نخواهد یافت؛ زیرا دو عقد مستقل (بیع و هبه) هستند که هر یک شرایط صحت را دارند و صحیح واقع شده اند.

مبحث پنجم: قرض و ابراء

قرض و ابراء یعنی هر یک از طرفین معامله، کالای خود را به دیگری قرض می دهند و سپس ذمه همدیگر را بری می کنند و هر یک به دیگری می گوید هر چه از تو طلب داشتم به تو بخشیدم و تو را بری الذمه کردم.

صاحب شرائع (محقق حلی) این راه را مطرح کرده است:

... او اقرض (سلعته) صاحبه ثم اقرضه هو و تبارءا. (۴)

و همین طور معامله از ربوی بودن خارج می شود اگر یکی از طرفین متاع خود را به دیگری قرض بدهد. سپس دومی نیز متاع خود را به اولی قرض بدهد و همدیگر را بری الذمه کنند.

وی در بیان دلیل جواز چنین حيله ای می نویسد:

... إلى غير ذلك مما يخرج عن بيع المجانس بمثله متفاضل. (۵)

ص: ۳۳۰

۱- (۱) الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، ج ۱۱، ص ۳۶۱.

۲- (۲) القواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۱۸۶.

۳- (۳) وسیله النجاه، ص ۴۷۱.

۴- (۴) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۲، ص ۴۱.

۵- (۵) همان.

(قرض دادن) و راه های دیگری که معامله را از بیع دو متاع هم جنس به همراه زیاده خارج می سازد.

از این عبارت معلوم می شود که وی این حيله را بر طبق قواعد دانسته است، نه به عنوان امر تعبدی؛ زیرا علت جواز این حيله، این است که با اعمال این حيله، بیع از حقیقت بیع دو متاع هم جنس خارج می گردد و در نتیجه، موضوع بیع عوض می شود و از ربوی بودن خارج خواهد شد.

حسین آل عصفور بحرانی،^(۱) مرحوم بجنوردی،^(۲) آیه الله بهجت^(۳) و... این راه را برای نجات از ربا پذیرفته اند.

مبحث ششم: صلح مقدار زائد

صلح مقدار زائد این است که طرفین شرط کنند که بیع در مقدار متساوی مثل به مثل باشد و مقدار زیاده را با هم مصالحه کنند. تا بیع مثل در مقابل مثل و زیاده واقع نشود.^(۴) این راه به عنوان راهی برای رهایی از ربا در کلمات فقیهان مطرح بوده است.

صاحب عروه در این زمینه می نویسد:

ومنها: ان یصلح صاحب مقدار الزیاده للآخر و یشرط علیه ان یتبعه کذا بكذا مثلا بمثل.^(۵)

و از (حیله های ربا) این است که مالک زیاده، مقدار زیاده را به طرف مقابل صلح و شرط کند که این مقدار در مقابل این مقدار، مثل در مقابل مثل به او بفروشد.

ص: ۳۳۱

۱- (۱) الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، ج ۱۱، ص ۳۶۱.

۲- (۲) القواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۱۸۶.

۳- (۳) وسیله النجاه، ص ۴۷۱.

۴- (۴) مجله فقه اهل البیت، عدد ۲۷، ص ۳۰، مقاله الحیل الشریعه فی الربا، محسن خرازی.

۵- (۵) العروه الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۱، ص ۵۰.

مرحوم بجنوردی،^(۱) مرحوم سبزواری^(۲) و... این راه را پذیرفته اند. روشن است که این حيله از این جهت که موجب می شود معامله با زیادی به دو معامله مستقل تبدیل شود و موضوع ربا از بین برود، راه چاره صحیحی است.

ادله

دلیل بر نفوذ چنین راه حلی، ادله جواز و نفوذ صلح است که در روایات آمده است که متذکر بعضی از آنها می شویم:

۱. صحیحہ حفص بن البختری

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ النَّاسِ.^(۳)

صلح بین مسلمان جایز (نافذ) است.

این روایت از نظر سند، صحیحه است و از نظر دلالت، اطلاق دارد. شیخ طوسی در تهذیب^(۴) به سند خود از علی بن ابراهیم مثل این روایت را نقل کرده است. بنابراین، دو روایت داریم که دلالت دارند که صلح جایز است و نفوذ دارد.

از مجموع آن چه بیان شد و استدلالی که در ذیل کلام بعضی از فقیهان بود به دست می آید که معیار در جواز و صحت راه های فرار از ربا این است که بتوان با استفاده از این راه ها موضوع را تغییر داد و هرگاه موضوع تغییر کند حکم آن نیز تغییر خواهد کرد.

ص: ۳۳۲

۱- (۱) القواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۱۸۶.

۲- (۲) مهذب الأحكام، ج ۲۱، ص ۷۱.

۳- (۳) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۳، کتاب الصلح، باب ۳، حدیث ۱.

۴- (۴) تهذیب الأحكام، ج ۶، ص ۲۰۸.

اشاره

۱. بیع عینه
۲. خرید و فروش یا هبه به شرط قرض
۳. ضمیمه کردن
۴. اخذ زیادی در برابر عملیات اقراض
۵. تبدیل عملیات قرض به غیر قرض
۶. گرفتن زیادی در برابر تغییر مکان
۷. تبدیل قرض به دین (خرید و فروش اسکناس)
۸. تبدیل قرض به معامله ارزهای مختلف
۹. گرفتن زیادی برای شخص دیگری غیر از قرض دهنده
۱۰. پرداخت زیادی به عنوان حق بیمه دین
۱۱. بیع الشرط
۱۲. معامله سفته

حیله های ربای قرضی

ربای قرضی، آن زیادیی است که در قرض شرط می شود تا هنگام بازپرداخت قرض، پرداخت شود. دریافت و پرداخت این زیادی حرام است.

برای رهایی از ربای قرضی، راه های متعددی در کتاب های فقهی آمده است که در این بخش به بررسی هریک از این راه ها می پردازیم.

مبحث اول: بیع عینه

اشاره

یکی از حیله های فرار از ربای قرضی، بیع عینه است که دارای اهمیت زیادی بوده و در روایات متعددی به آن تصریح شده است. برای روشن شدن حقیقت بیع عینه، به بیان «عینه» در لغت و اصطلاح می پردازیم.

گفتار اول: ماهیت عینه

۱. معنای لغوی عینه

در کتاب العین آمده است:

والعینه السلف. (۱)

عینه، بیع سلف است.

در لسان العرب آمده است:

... و ذلك اذا باع من رجل سلعته بثمان معلوم الى اجل معلوم، ثم اشتراها منه بأقل من الثمن الذي باعها به، (الی ان قال) فان اشتری التیاجر بحضره طالب العینه سلعه من آخر بثمان معلوم و قبضها، ثم باعها من طالب العینه بثمان اکثر مما اشترى الى اجل مسمی، ثم باعها المشتري من بايع الاول بالنقد بأقل من الثمن الذي اشتراها به، فهذه ایضا عینه. (۲)

ص: ۳۳۴

۱- (۱) کتاب العین، ج ۲، ص ۱۳۲۳.

۲- (۲) لسان العرب، ج ۴، ص ۴۸۲.

این واژه در جایی به کار می رود که تاجر متاع خود را به شخصی به قیمت معلوم و تا مدتی معلوم (به صورت نسیه) فروخته باشد. سپس آن را به کمتر از قیمتی که فروخته است از او بخرد (به صورت نقد)... پس اگر تاجر در حضور خریدار (طالب عینه) متاعی را از دیگری به قیمت معلومی بخرد و آن را قبض کند، سپس آن را به خریدار (طالب عینه) به قیمت بیشتری به صورت نسیه (تا مهلت معین) بفروشد، سپس مشتری آن را به بایع اول به صورت نقد، به قیمت کمتری بفروشد این هم عینه است.

در مصباح المنیر آمده است:

... و فسرهما الفقیهان بان یبیع الزجل متاعه الی اجل ثم یشتریه فی المجلس بثمان حالّ لیسلم به من الربا و قیل لهذا البیع عینه، لأنّ مشتری السلعه الی اجل يأخذ بدلها عیناً ای نقداً حاضراً. (۱)

فقیهان (عینه) را تفسیر کرده اند به این که شخص متاع خود را به صورت نسیه می فروشد و سپس در همان مجلس آن را می خرد تا از ربا در امان باشد. به این بیع عینه از آن جهت عینه گفته می شود که مشتری متاع به صورت نسیه، بدل آن را عیناً (نقد و حاضر) می گیرد.

۲. معنای اصطلاحی عینه

ابن ادیس حلی می نویسد:

هو أنّ یشتری سلعه بثمان مؤجل، ثم یبوعها بدون ذلك نقدا، ليقضی دینا علیه، لمن قد حلّ له علیه، و یكون الدین الثانی و هو العینه من صاحب الدین الأول، ليقضیه بها الدین الأول. (۲)

بیع عینه آن است که مشتری کالایی را نسیه بخرد و سپس آن را به قیمتی کمتر به صورت نقدی بفروشد تا دین خود را که زمان ادای آن رسیده است

ص: ۳۳۵

۱- (۱) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ص ۴۴۱.

۲- (۲) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۲۰۵.

ادا کند که در این صورت دین دوم نسبت به صاحب دین اول عینه است تا به وسیله آن دین اول را ادا کند.

محقق اردبیلی می نویسد:

الظاهر عدم الخلاف في صحة البيع لو اشترى الانسان ما باعه نسيه قبل الاجل بازید مما باعه، او انقص، و المثل حالا و مؤجلا، بجنس ما باعه و بغيره، بشرط ان لا يشترط في العقد الاوّل بيعه عليه. فكان الاجماع دليله، و كذا ادله صحة العقود، مثل (اوفوا) (۱) (و احل الله البيع) (۲) (و الناس مسلطون على اموالهم) (۳) و (التجاره عن تراض) (۴) و غير ذلك. (۵)

ظاهر این است که هیچ خلافتی در صحیح بودن بیع عینه نیست؛ به این صورت که انسان چیزی را که آن را به صورت نسیه فروخته است، پیش از موعد به قیمتی بیش از آن چه فروخته یا کمتر از آن خریداری کند، به صورت نقد باشد یا نسیه، به همان جنسی که فروخته یا به غیر آن، به شرط این که در عقد اول، بیع آن را شرط نکرده باشد. دلیل صحت چنین بیعی اجماع و عمومات ادله صحت عقود مثل آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «الناس مسلطون على اموالهم» و «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» و غیر آن است.

صاحب ریاض و صاحب جواهر (۶) نیز صحت این راه را مطابق با روایات و اجماع فقیهان دانسته اند. (۷)

ص: ۳۳۶

۱- (۱) سورة مائده، آیه ۱.

۲- (۲) سورة بقره، آیه ۲۵۷.

۳- (۳) عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه، ج ۱، ص ۲۲۲، ح ۹۹.

۴- (۴) سورة نساء، آیه ۲۹.

۵- (۵) مجمع الفائده و البرهان، ج ۸، ص ۳۳۰.

۶- (۶) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۱۰۸.

۷- (۷) ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، ج ۵، ص ۱۳۴.

با توجه به معنای لغوی عینه و کلمات فقیهان، می توان «عینه» یا «بیع نقد و نسیه» را این طور تعریف کرد:

۱. بیع عینه عبارت است از این که شخصی کالایی را به صورت نسیه بخرد و سپس به قیمت کمتری به صورت نقد یا نسیه به همان شخص بفروشد.

چنین معامله ای دو صورت دارد:

۱. صورت اول، جایی است که بیع دوم بعد از تمام شدن مهلت بیع نسیه صورت بگیرد. مشهور فقیهان قائل به جواز مطلق آن هستند؛ در مقابل کسانی که گفته اند اگر مثنی طعام باشد حرام است.

۲. صورت دوم، جایی است که بیع دوم قبل از تمام شدن مهلت بیع نسیه صورت بگیرد. بنابر نظر مشهور فقیهان، اگر انجام معامله دوم در ضمن معامله اول شرط نشده باشد، اشکالی ندارد.

گفتار دوم: عینه در روایات

دسته اول: روایاتی که بیع عینه را مطلقاً جایز دانسته است؛ مانند:

۱. صحیحہ اسماعیل بن عبدالخالق

محمد بن یعقوب عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن علي بن الحكم عن اسماعيل بن عبد الخالق قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن العينة وقلت إن عيامة تجارنا اليوم يعطون العينة فأقص عليك كيف نعمل قال هات قلت يا تينا المساوم يريد المال فيساومنا وليس عندنا متاع فيقول أربحك ده يازده و أقول أنا ده دوازده فلا نزال نتراوض حتى نتراوض على أمر فإذا فرغنا قلت أي متاع أحب إليك أن أشتري لك فيقول الحرير لأنه لا يجد شيئاً أقل وضيعة منه فأذهب و قد قاوتته من غير مبايعه فقال أليس إن شئت لم تعطه و إن شاء لم يأخذ منك قلت بلى قال فأذهب فأشترى له ذلك الحرير و أماكس بقدر جهدي ثم أجيء به إلى بيتي فأبایعه فربما ازددت عليه القليل على المفاوله و ربما أعطيتني على ما قاوتته و ربما تعاسرنا فلم يكن شيء فإذا اشتري مني لم

ص: ۳۳۷

يَجِدُ أَحَدًا أَعْلَىٰ بِهِ مِنَ الَّذِي اشْتَرَيْتَهُ مِنْهُ فَيَبِيعُهُ مِنِّي فَيَجِيءُ ذَٰلِكَ فَيَأْخُذُ الدَّرَاهِمَ فَيَدْفَعُهَا إِلَيْهِ وَرُبَّمَا جَاءَ لِيُحِيلَهُ عَلَيَّ فَقَالَ لَا تَدْفَعُهَا إِلَيَّ إِلَىٰ صَاحِبِ الْحَرِيرِ قُلْتُ وَرُبَّمَا لَمْ يَتَّفِقْ بَيْنِي وَبَيْنَهُ الْبَيْعُ بِهِ وَأَطْلُبُ إِلَيْهِ فَيَقْبَلُهُ مِنِّي فَقَالَ أَلَيْسَ إِنَّهُ لَوْ شَاءَ لَمْ يَفْعَلْ وَ لَوْ شِئْتَ أَنْتَ لَمْ تَرُدِّ فَقُلْتُ بَلَىٰ لَوْ أَنَّهُ هَلَكَ فَمِنْ مَالِي قَالَ لَا بَأْسَ بِهِذَا إِذَا أَنْتَ لَمْ تَعُدْ هَذَا فَلَا بَأْسَ بِهِ (۱)

اسماعیل بن عبدالخالق می گوید: از امام رضا علیه السلام درباره عینه سؤال کردم: همهٔ تجار ما امروزه عینه می دهند، آیا روش کار آنها را بیان کنم؟ آن حضرت فرمود: بگو! عرض کردم: شخصی پیش ما می آید که قصد بیع مساومه دارد و با ما مساومه می کند در حالی که ما متاعی نداریم. پس می گوید: به تو ده یازده سود می دهم، و من می گویم که ده دوازده و با هم چانه می زنیم تا به مبلغی توافق می کنیم. بعد می گویم چه متاعی می خواهی برای تو بخرم؟ می گوید: حریر! زیرا چیزی که حمل و نقل آن از حریر آسان تر باشد پیدا نمی کند. پس من می روم در حالی که تنها با او صحبت کرده ام و بیعی انجام نداده ام! آن حضرت فرمود: آیا این طور نیست که تو اختیار داری که اگر بخواهی متاعی را به او ندهی و او هم اختیار دارد که اگر نخواهد از تو نگیرد؟ گفتم: بله! پس می روم و برای او حریر مورد نظرش را می خرم، و به اندازهٔ توانم از ثمن کم می کنم (چانه می زنم در خرید کالا) و او را به خانه می آورم و کالا را به او می فروشم، گاهی کمی بیشتر از آن قیمتی که با هم گفت و گو کرده ایم و گاهی هم به همان قیمتی که قبلاً صحبت کرده ایم، و گاهی کار بر ما مشکل می شود. پس چیزی نیست (جنس پیدا نمی شود)، وقتی که او از من جنس را خرید، کسی را پیدا نمی کند که بالاتر از قیمتی که از من خریده است به او بفروشد، بنابراین متاع را به من می فروشد و متاع را می دهد و دراهم را می گیرد، و چه بسا

ص: ۳۳۸

می خواهد با من حيله کند. آن حضرت فرمود: باید دراهم را فقط به صاحب حریر بدهی! گفتیم: گاهی بین من و او اصلاً بیعی واقع نشده است، تنها من از او خواسته ام و او قبول کرده است. آن حضرت فرمود: آیا اختیار ندارد که اگر بخواهد، انجام ندهد و تو اختیار نداری که اگر بخواهی اضافه نکنی؟ گفتیم: بله. اگر متاع از بین برود از مال من از بین رفته است. حضرت فرمود: اشکالی ندارد. اگر تو آن را بر نگردانی اشکالی ندارد.»

این روایت از نظر سند، صحیحه است و بر جواز بیع عینه دلالت دارد.

۲. خبر حسین بن المنذر

وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ سُوْقَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجِئُنِي الرَّجُلُ فَيَطْلُبُ الْعَيْنَةَ فَأَشْتَرِي لَهُ الْمَتَاعَ مُرَابَحَةً ثُمَّ أَيْعُهُ إِيَّاهُ ثُمَّ أَشْتَرِيهِ مِنْهُ مَكَانِي قَالَ إِذَا كَانَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ بِيَاعٍ وَإِنْ شَاءَ لَمْ يَبِعْ وَ كُنْتَ أَنْتَ بِالْخِيَارِ إِنْ شِئْتَ اشْتَرَيْتَ وَإِنْ شِئْتَ لَمْ تَشْتَرِ فَلَا بَأْسَ فَقُلْتُ إِنَّ أَهْلَ الْمَسْجِدِ يَزْعُمُونَ أَنَّ هَذَا فَاسِدٌ وَيَقُولُونَ إِنْ جَاءَ بِهِ بَعْدَ أَشْهُرٍ صَلَحَ قَالَ إِنَّمَا هَذَا تَقْدِيمٌ وَ تَأْخِيرٌ فَلَا بَأْسَ. (۱)

حسین بن المنذر می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی پیش من می آید و خواهان عینه است. پس من برای او کالایی را به صورت بیع مرابحه می خرم و به او می فروشم. سپس در همان مجلس، همان کالا را از او می خرم! آن حضرت فرمود: اگر او اختیار داشته است که اگر بخواهد بفروشد و اگر نخواهد بفروشد و تو هم اختیار داشته باشی که اگر بخواهی خریداری کنی و اگر نخواهی خریداری نکنی، اشکالی ندارد. عرض کردم: اهل مسجد (مؤمنین) فکر می کنند این عمل باطل است و می گویند اگر معامله دوم بعد از چند ماه باشد درست است! آن حضرت فرمود: این تقدیم و تأخیر است و اشکالی ندارد.

ص: ۳۳۹

۱- (۱) همان، ص ۴۱، ابواب الاحکام العقود، باب ۵، حدیث ۴.

دلالت حدیث بر جواز بیع عینه، بسیار خوب و روشن است و این حیلہ را برای فرار از ربا تجویز می کند (با توجه به معنای لغوی عینه که بیان شد)؛ زیرا حقیقت و طبع عینه، فرار از ربا است. حدیث از نظر سند، ضعیف است، زیرا «حسین بن منذر» توثیق نشده است.

۳. صحیحہ ہارون بن خارجه

محمد بن یعقوب عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن هارون بن خارجه قال قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام عيّنت رجلاً عینه فحللت عليه فقلت له أفضني فقال ليس عندي فعيني حتى أفضيك فقال عینه حتى يفضيك. (۱)

هارون بن خارجه می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: با مردی بیع عینه انجام دادم. وقتی موعد رسید به او گفتم: بدهی ات را بپرداز، گفت: چیزی ندارم! با من بیع عینه انجام بده تا بدهی ام را بپردازم! آن حضرت فرمود: با او عینه کن تا بدهی ات را بپردازد.

این روایت از نظر سند، صحیحہ است و از نظر دلالت هم صراحت در جواز عینه دارد. روایت، با توجه به حقیقت و طبع عینه - که راهی برای فرار از ربا است - دلالت بر جواز این حیلہ دارد.

۴. صحیحہ لیث مرادی

محمد بن الحسن بن یاسین بن سید بن سعید عن صفوان بن ابن مسکان عن لیث المرادی عن أبي عبد الله عليه السلام قال سأله رجل زميل لعمر بن حنظله عن رجل تعين عینه إلى أجل فإذا جاء الأجل تقاضاه فيقول لا والله ما عندي ولكن عيني أيضاً حتى أفضيك قال لا بأس ببيعه. (۲)

ص: ۳۴۰

۱- (۱) همان، ص ۴۴، ابواب العقود، باب ۶، حدیث ۴.

۲- (۲) همان، حدیث ۵.

لیث مرادی از امام صادق علیه السلام روایت می کند: مردی که دوست عمر بن حنظله بود از مردی سؤال کرد که بیع عینه را برای زمان معینی، معین کرده، ولی وقتی که مهلت سر می رسد و طلبکار درخواست طلب خود را می کند، می گوید: قسم به خدا چیزی ندارم ولی عینه به من بده، تا بدهی ام را به تو پرداخت کنم. آن حضرت فرمود: بیع عینه اشکالی ندارد.

روایت از نظر سند، صحیحه است و دلالت آن اشکالی ندارد.

۵. صحیحۀ ابی بکر حضرمی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَكُونُ لِي عَلَى الرَّجُلِ الدَّرَاهِمُ فَيَقُولُ بَعْنِي بَيْنَا أَقْضِكَ فَأَبِيْعُهُ الْمَتَاعَ ثُمَّ اشْتَرِيَهُ مِنْهُ وَ أَقْبِضُ مَالِي قَالَ لَا بَأْسَ. (۱)

ابوبکر حضرمی می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی بیع عینه انجام داده است. سپس مهلت پرداخت دین او فرا رسیده، ولی چیزی ندارد تا دین خود را اداء کند. آیا می تواند از همان شخص طلبکار عینه گرفته و قرض خود را پردازد؟ آن حضرت فرمود: بله.

این روایت دلالتش بر جواز بیع عینه معلوم است و از نظر سند نیز صحیحه است.

۶. صحیحۀ منصور بن حازم

محمد بن الحسن بإسنادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيِّفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ عَنْ رَجُلٍ طَلَبَ مِنْ رَجُلٍ ثَوْبًا بِعَيْنِهِ قَالَ لَيْسَ عِنْدِي هَيْدِهِ دَرَاهِمُ فَخُذْهَا فَاشْتَرِ بِهَا فَأَخْذَهَا فَاشْتَرِ بِهَا ثَوْبًا كَمَا يُرِيدُ ثُمَّ جَاءَ بِهِ أَشْتَرِيَهُ مِنْهُ فَقَالَ أَلَيْسَ إِنْ ذَهَبَ الثَّوْبُ فَمِنْ مَالِ الَّذِي أَعْطَاهُ الدَّرَاهِمَ قُلْتُ بَلَى قَالَ إِنْ شَاءَ اشْتَرِي وَإِنْ شَاءَ لَمْ يَشْتَرِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ. (۲)

ص: ۳۴۱

۱- (۱) همان، حدیث ۲.

۲- (۲) همان، ص ۵۲، ابواب الاحکام العقود، باب ۸، حدیث ۱۲.

منصور بن حازم می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مردی پرسیدم که از مرد دیگری لباسی را به صورت عینه خریده است و در سر مهلت از او می خواهد که لباس را تحویل دهد! او در جواب می گوید: لباس ندارم! این درهم را بگیر و با آن لباس بخر! طلبکار نیز درهم را گرفته و پیراهنی را که می خواهد، تهیه می کند. سپس می آید تا پیراهن را از صاحب درهم بخرد! آن حضرت فرمود: آیا اگر پیراهن از بین می رفت، از مال شخصی رفته بود که درهم را به او داده است؟ عرض کردم: بله. آن حضرت فرمود: آیا اختیار دارد که اگر بخواهد بخرد و اگر نخواهد ترک کند و بایع هم اختیار دارد که اگر خواست بفروشد و اگر خواست نفروشد؟ گفتم: بله. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

ظاهر روایت این است که این شخص، به وکالت از صاحب پول برای او لباس را می خرد و بعد بار دیگر از او لباس را برای خود می خرد. این روایت هم دلالت صریح بر جواز بیع عینه دارد. از نظر سند نیز صحیح است.

۷. صحیح منصور بن حازم

محمد بن الحسن یاسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن منصور بن حازم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يريد أن يتعين من الرجل عينه فيقول له الرجل أنا أبصر بحاجتي منك فأعطني حتى اشتري فأخذ الدرهم فاشتري حاجته ثم يجيء بها إلى الرجل الذي له المال فيدفعه إليه فقال أليس إن شاء اشتري وإن شاء ترك وإن شاء البائع بآعه وإن شاء لم يبع قلت نعم قال لا بأس. (۱)

منصور بن حازم می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی می خواهد با مرد دیگری بیع عینه انجام دهد، طرف مقابل به او می گوید: من حاجت خود را بهتر از تو می دانم. درهم را به من بده تا بخرم. پس درهم را

ص: ۳۴۲

می گیرد و کالای مورد نیاز او را می خرد. سپس پیش صاحب مال می آید و آن چه را خریده است به او می دهد. آن حضرت فرمود: آیا اختیار دارد که اگر خواست بخرد و اگر نخواست نخرد؟ و آیا فروشنده اختیار دارد که اگر خواست بفروشد و اگر نخواست نفروشد؟ عرض کردم: بله. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

ظاهر این روایت این است که شخص به وکالت از طرف صاحب دراهم، متاعی را برای او خریداری می کند و سپس آن را به صورت نسیه از او می خرد؛ زیرا گفته است من نیاز خود را بهتر می دانم. بنابراین آن متاعی را که نیاز دارد، با پول طرف مقابل به صورت نقد و به قیمت ارزان تر برای او می خرد، سپس آن متاع را به قیمت بیشتری از او به صورت نسیه برای خود می خرد.

این روایت از نظر سند صحیحه است و بر جواز فرار از ربا دلالت دارد.

اینها بخشی از روایاتی است که بر جواز بیع عینه برای فرار از ربا دلالت دارد. قبلاً بیان کردیم که این روایات از نظر سند و دلالت هیچ اشکالی ندارند. نکته قابل توجهی که در این روایات بدان تصریح شده، این است که خرید و فروش در آن جدی است و دو بیع مستقل از یکدیگرند.

دسته دوم: روایاتی که صحت و جواز عینه را به جایی مشروط کرده است که بیع دوم در بیع اول شرط نشده باشد.

۱. روایت قرب الاسناد

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ بَاعَ ثَوْبًا بِعَشْرَةِ دَرَاهِمٍ ثُمَّ اشْتَرَاهُ بِخَمْسَةِ دَرَاهِمٍ أَيْحُلُّ قَالَ إِذَا لَمْ يَشْتَرِطْ وَرَضِيَ فَلَا بَأْسَ. (۱)

ص: ۳۴۳

علی بن جعفر از پدرش موسی بن جعفر علیه السلام نقل می کند که از آن حضرت دربارهٔ مردی سؤال کردم که لباسی را به ده درهم فروخته است و سپس آن را به پنج درهم خریده است. آیا حلال است؟ آن حضرت فرمود: اگر شرط نکرده باشند و راضی باشند اشکالی ندارد.

مفهوم حدیث دلالت می کند که اگر شرط کرده باشند که آن لباس را به پنج درهم از او بخرد، معامله باطل است. پس عینه در صورت شرط رجوع باطل است.

این روایت از نظر سند اشکال دارد؛ زیرا اولاً، سند کتاب علی بن جعفر و قرب الاسناد چندان قابل اعتماد نیست. ثانیاً، این روایت را عبدالله بن حسن نقل کرده است که توثیق ندارد. بنابراین، این روایت ضعیف است. منطوق روایت از مصادیق بیع عینه است که برای فرار از رباست، و روایت به جواز آن تصریح دارد. افزون بر آن، در روایات عینه - که بیان شد - باید با بیع و مشتری اختیار داشته باشند، و این شرط صحت عینه است. بنابراین، در این روایت که فرموده است: «اگر شرط نکرده باشند»، این قید در حقیقت اشاره دارد به شرط صحت عینه (بیع عینه به شرطی صحیح است که در آن شرط نکرده باشند). و این روایت از نظر دلالت مخالف با روایات جواز عینه نیست.

این روایت به سند صحیح و با اندک تفاوتی از طریق دیگر نقل شده است. (۱)

دسته سوم: روایاتی است که بر عدم جواز بیع عینه دلالت دارد؛ مانند:

۱. خبر یونس الشیبانی

محمد بن الحسن یاسیناده عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ يُونُسَ الشَّيْبَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الرَّجُلُ يَبِيعُ الْبَيْعَ وَ الْبَائِعُ

ص: ۳۴۴

۱- (۱) همان، حدیث ۶.

يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمَّا يَسْوَى وَ الْمُسْتَرَى يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَسْوَى إِلَّا أَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيَرْجِعُ فِيهِ فَيَشْتَرِيهِ مِنْهُ قَالَ: فَقَالَ: يَا يُونُسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لِحَبِيبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ: كَيْفَ أَنْتَ إِذَا ظَهَرَ الْجَوْرُ وَ أَوْرَثَهُمُ الذُّلُّ؟ قَالَ: فَقَالَ لَهُ جَابِرٌ: لَا بَقِيَتْ إِلَيَّ ذَلِكَ الزَّمَانِ وَ مَتَى يَكُونُ ذَلِكَ بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي؟ قَالَ: إِذَا ظَهَرَ الرَّبَا يَا يُونُسُ وَ هَذَا الرَّبَا فَإِنَّ لَمْ تَشْتَرِهِ رَدَّهُ عَلَيْكَ قَالَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَلَا تَقْرَبْنَهُ. (۱)

یونس شیبانی می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی بیعی را انجام می دهد و فروشنده و خریدار می دانند متاع این مقدار ارزش ندارد؛ اما خریدار می داند که به زودی آن را دوباره به فروشنده خواهد فروخت. یونس می گوید: آن حضرت فرمود: ای یونس، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به جابر بن عبدالله انصاری فرمود: در چه حالتی خواهی بود زمانی که ظلم آشکار شود و به دنبال آن ذلت بیاید؟ آن حضرت فرمود: جابر عرض کرد: آیا من تا آن زمان باقی خواهم ماند؟ پدر و مادرم به فدایت، آن زمانی چگونه زمانی است؟ پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: زمانی است که ربا آشکار می شود. بعد حضرت صادق علیه السلام فرمود: ای یونس، این ربا است. آیا اگر آن را نخری، آن به تو بر می گرداند؟ عرض کردم: بله. آن حضرت فرمود: پس نزدیک آن نشو، نزدیک آن نشو.

در این روایت، لفظ «عینه» تصریح نشده است، ولی سؤال از حقیقت و واقعیت بیع عینه است؛ زیرا صحبت از فروختن چیزی به بیش از قیمت آن و سپس رجوع در آن و خریدن آن است، که از مصادیق بیع عینه است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: به چنین بیعی نزدیک نشو.

این روایت از نظر سند، مخدوش است؛ زیرا در سند آن یونس شیبانی است که توثیقی ندارد و فقط درباره او گفته شده است که از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده و این اعم از توثیق است. پس حدیث از نظر سند، قابل اعتماد نیست.

ص: ۳۴۵

این روایت در مورد جایی است که خرید و فروش صوری اتفاق افتاده باشد؛ به خاطر این که راوی می گوید: اگر فروشنده بار دوم متاع را از خریدار نخرد، خریدار آن را به او بر می گرداند (پس می دهد) در صورتی که در «عینه» این طور نیست و خریدار و فروشنده هر کدام اختیار دارند که بخرند یا بفروشند و بیع و شراء در آن جدی است.

این روایت حمل می شود بر جایی که قصد جدی در انشای حقیقت بیع نباشد و دلالتی بر عدم جواز بیع عینه جدی ندارد.

۲. موقوفه عبدالرحمان

محمد بن الحسن یاسیناده عن مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنِ أَبَانَ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ: لَا تَقْبِضُ مِمَّا تُعَيِّنُ يَقُولُ لَا تُعَيِّنُهُ ثُمَّ تَقْبِضُهُ مِمَّا لَكَ عَلَيْهِ. (۱)

عبدالرحمن بن ابی عبدالله نقل می کند که امام فرمود: تصرف نکن (نگیر) آن چه را که در بیع عینه قرار گرفته است و می گوید عینه انجام مده که بعداً به جای دین خود، آن را بر داری!

همه راویانی که در سند این روایت وجود دارند ثقه اند؛ اما روایت به امام معلوم نمی رسد و به همین دلیل موقوفه و ضعیف است. حدیث موقوفه در اصطلاح علم درایه، حدیثی است که سلسله اسناد آن به راوی ختم می شود و به معصوم علیه السلام منتهی نمی گردد. چنین روایتی در حقیقت، حدیث و حجت نیست. (۲) علاوه بر این، از نظر دلالت، ظاهرش این است که عینه را پذیرفته ولی فرموده است: «آن را به جای دین خود نگیر!» و این دلالتی بر نهی از عینه ندارد. بر فرض که این روایت بر نهی از عینه دلالت داشته باشد، با توجه به روایات فراوانی که صراحت در جواز عینه داشت، این نهی را حمل بر کراهت می کنیم.

ص: ۳۴۶

۱- (۱) همان، باب ۶، حدیث ۹.

۲- (۲) فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت:، ج ۳، ص ۲۷۷.

جمع بین این سه دسته از روایات، این است که بگوییم روایات دسته اول ناظر به مواردی است که دو بیع مستقل و با قصد جدی تحقق پیدا کرده باشد اما روایات دسته سوم که عینه را جایز ندانسته است مربوط به مواردی است که بیع جدی صورت نگرفته است و از ابتدا طرفین می دانند که برای فرار از ربا به صورت ظاهری به چنین بیعی روی آورده اند و روایات دسته دوم که تفصیل بین صورت شرط و عدم شرط داده است، در حقیقت بیان روایات دسته اول است. پس از جمیع روایات این طور استفاده می شود که بیع عینه، بیعی جایز است و با توجه به معنای لغوی عینه که راهی برای فرار از ربا است، این روایات در حقیقت، این راه را جایز می داند و به آن تصریح دارد. از این رو، فقیهان بزرگی همانند صاحب جواهر آن را جایز دانسته و گفته اند در جواز آن مخالفی نیست.

مبحث دوم: خرید و فروش یا هبه به شرط قرض

اشاره

یکی از راه های فرار از ربای قرضی این است که متاعی به کمتر یا بیشتر از قیمت خرید یا فروخته می شود یا هبه می گردد به شرط این که مبلغی به قرض گیرنده برای مدت معینی به قرض داده شود. با این کار سود و اضافه ای که مورد نظر طرفین است در قالب بیع یا هبه یا... رد و بدل می شود.

گفتار اول: ماهیت خرید و فروش یا هبه به شرط قرض

آیه الله خوینی می نویسد:

لا يجوز الاقتراض منه (البنك الأهلي الإسلامي) بشرط الفاضل و الزيادة، لأنه ربا محرم و للتخلص من ذلك الطريق الآتي و هو: أن يشتري المقترض من صاحب البنك أو من وكيله المفوض بضاعه بأكثر من قيمتها الواقعيه ١٠٪ أو ٢٠٪ مثلا على أن يقترضه مبلغا معيناً من النقد، أو يبيعه متاعاً بأقل من قيمته السوقية، و يشترط عليه في ضمن المعامله أن يقرضه مبلغاً معيناً لمدته

ص: ٣٤٧

معلومه يتفقان عليها. و عندئذ يجوز الاقتراض و لا ربا فيه. و مثل البيع الهبه بشرط القرض. (۱)

قرض گرفتن (از بانک ملی اسلامی) به شرط پرداخت فایده و سود جایز نیست؛ زیرا ربای حرام است. برای رهایی از آن، این راه وجود دارد که قرض گیرنده از صاحب بانک یا وکیل او متاعی را ۱۰٪ یا ۲۰٪ بیش از قیمت واقعی آن می‌خرد، به شرط این که مبلغ معینی را به او قرض بدهد؛ یا متاعی را، به کمتر از قیمت بازار به صاحب بانک یا وکیل او می‌فروشد، و در ضمن معامله شرط می‌کند که مبلغ معینی را برای مدت معینی که توافق کرده‌اند، قرض بدهد. در این صورت قرض گرفتن جایز است و ربوی نیست. همین طور است هبه به شرط قرض.

با این روش، در حقیقت، موضوع ربای قرضی که قرض به شرط زیادتی است، منتفی می‌شود و تبدیل می‌شود به بیع به شرط قرض یا هبه به شرط قرض. از موارد بیع به شرط قرض، بیع محاباتی به شرط قرض است که در روایات امامان علیهم السلام مورد سؤال قرار گرفته و حکم آن بیان شده است.

گفتار دوم: بیع محاباتی به شرط قرض

بیع محاباتی این است که متاعی را به کمتر از قیمت آن (ثمن المثل) بفروشند.

۱. معنای لغوی بیع محاباتی

در لسان العرب آمده است:

حباہ اعطاء و منعه... و منه اشتقت المحاباه، و حابيته في البيع محاباه. (۲)

«محابات» از «حبا» مشتق شده و به معنای بخشیدن و منع کردن است.

ص: ۳۴۸

۱- (۱) منهاج الصالحين، ج ۱، ص ۴۰۶، البنك الأهلي الإسلامي، مسئله ۱.

۲- (۲) لسان العرب، ج ۲، ص ۲۰.

در قاموس المحيط آمده است:

حبابه محاباه و حباء؛ نصره اختصه و مال اليه. (۱)

«محاباه» یاری کردن و اختصاص دادن و میل پیدا کردن به چیزی است.

در مجمع البحرین آمده است:

بيع المحاباه و هو ان يبيع شيئاً بدون ثمن مثله، فالزائد من قيمه المبيع عن الثمن عطيه يقال حابيته في البيع محاباه. (۲)

«بيع محابات» این است که چیزی را به کمتر از ثمن المثل آن بفروشند. پس آن مقداری از قیمت را که از ثمن بیشتر است به عنوان عطیه (هدیه) به حساب می آورند. گفته می شود با او در بیع، محابات انجام دادم.»

۲. معنای اصطلاحی بیع محاباتی

شیخ انصاری در تعریف بیع محاباتی می نویسد:

بيع المحاباه (هو) ان يباع شى بأدون من ثمن المثل، فيكون الزائد من قيمه البيع من المثل عطيته. (۳)

بیع محاباتی آن است که متاعی را به کمتر از ثمن المثل بفروشند. پس آن مقدار اضافه قیمت بیع (از کالا) هدیه خواهد بود.

آیه الله وحید بهبهانی درباره حکم معامله محاباتی می نویسد:

اعلم! ان جمعا من علماء الزمان ايديهم الله تعالى. اعتقدوا حيله القرض بشرط المعامله المحاباتيه و مرادى ههنا ان يبيع المقرض من المقرض بازيد من ثمن المثل او يشرى منه بأنقص منه، او يؤجر بأزيد من اجره المثل، او يستأجر منه بأنقص منها او يصلح كذلك، أو يعاوض كذلك، أو يملك منه عينا أو منفعه بعقد هبه أو غيره. (۴)

ص: ۳۴۹

۱- (۱) القاموس المحيط، ج ۴، ص ۳۱۵.

۲- (۲) مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۵.

۳- (۳) کتاب المكاسب المحرمه و البيع و الخيارات، ج ۲، ص ۳۰۱.

۴- (۴) الرسائل الفقهيّه، ص ۲۴۱، القرض بشرط المعامله المحاباتيه.

بدان که گروهی از علمای زمان - ایدهم الله تعالی - به حيله قرض به شرط معامله محاباتی معتقدند. منظور من در این جا (از معامله محاباتی) این است که قرض دهنده چیزی را به بیشتر از ثمن المثل به قرض گیرنده بفروشد یا به کمتر از قیمت از او خریداری کند یا به بیشتر از اجرت المثل به او به اجاره بدهد یا به کمتر از اجرت المثل از او اجاره کند یا به بیشتر یا کمتر از قیمت مصالحه کند یا معاوضه کند یا عین یا منفعتی را از طریق عقد هبه یا عقد دیگری به ملکیت او در آورد.

با توجه به تعریف های بالا- و بعضی از تعاریف دیگری که در کلمات بزرگان آمده، مناسب است در تعریف بیع محاباتی (معامله محاباتی) بگوییم:

معامله محاباتی آن است که در آن ثمن و مثن از نظر قیمت یکسان نباشد، خواه چیزی را به کمتر قیمت بخرد یا به بیشتر از قیمت بخرد یا به کمتر از قیمت یا به بیشتر از قیمت بفروشد.

۳. بیع محاباتی در روایات

روایات جواز بیع محاباتی را می توان را به دو دسته تقسیم کرد:

۱. روایاتی که بیانگر جواز این حيله در مرحله اصل قرض گرفتن وارد شده است.

۲. روایاتی که بیانگر جواز این حيله در مرحله اذن در تأخیر ادای دین است.

دسته اول:

الف. صحیحه اسحاق بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ سَلْسِيلَ طَلَبْتُ مِئَةَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ عَلَى أَنْ تُزْبِحَنِي عَشْرَةَ أَلْفٍ فَأَقْرِضُهَا تِسْعِينَ أَلْفًا وَ أَيْعُهَا ثَوْبٌ وَ شَيْءٌ تُقَوِّمُ بِالْأَلْفِ دِرْهَمٍ بِعَشْرَةِ أَلْفٍ دِرْهَمٍ قَالَ: لَا بَأْسَ. (۱)

ص: ۳۵۰

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴، ابواب الاحکام العقود، باب ۹، حدیث ۱.

محمد بن اسحاق بن عمار می گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: سلسبیل (نام زنی است) از من صد هزار درهم قرض خواسته است که ده هزار درهم سود به من بدهد، من نود هزار درهم به او قرض داده و لباسی را که هزار درهم ارزش دارد، به ده هزار درهم به او فروخته ام. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

این روایت از نظر دلالت خوب است ولی در سند آن علی بن حدید است که شیخ طوسی او را تضعیف کرده است؛ البته بعضی از فقیهان معاصر^(۱) او را امامی و ثقه دانسته و این روایت را صحیحه شمرده اند.

ب. در روایت دیگری آمده است که آن حضرت فرمود:

لا بأس به اعطها مائة الف و بعها الثوب بعشرة آلاف و اکتب علیها کتابین.^(۲)

اشکالی ندارد، صد هزار درهم به او بده و لباس را به ده هزار درهم به او بفروش و دو سند بر آن بنویس.

مراد امام از این که فرمود: «دو سند بر آن بنویس» این است که لازم است این راه به صورت دو معامله مستقل باشد و یک عقد در دیگری شرط نشده باشد. زیرا در صورت عدم شرطیت یکی برای دیگری، از صورت معامله به شرط زیاده خارج می شود.

این روایت از نظر سند اشکال دارد، ولی چون متن آن بر طبق قاعده است نیاز به بحث سندی ندارد و دلالت خوبی دارد.

ج. محمد بن سلیمان الدیلمی

بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رَجُلٍ كَتَبَ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسْأَلُهُ أَنِّي أَعْمَلُ قَوْمًا أبيعُهُم الدَّقِيقَ أُرْبِحُ عَلَيْهِمْ فِي الْقَفِيزِ دَرَاهِمِينَ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ وَ

ص: ۳۵۱

۱- (۱) آیه الله سید موسی شبیری زنجانی که نرم افزار درایه النور بر اساس نظرات وی تنظیم شده است.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴، ابواب الاحکام العقود، باب ۹، حدیث ۲.

أَنَّهُمْ سَيَأْلُونِي أَنْ أُعْطِيَهُمْ عَنْ نِصْفِ الدَّقِيقِ دَرَاهِمَ فَهَلْ مِنْ حِيلَةٍ لَّا أُدْخَلُ فِي الحَرَامِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَقْرَضَهُمُ الدَّرَاهِمَ قَرْضًا وَازْدَدَ عَلَيْهِمْ فِي نِصْفِ القَفِيزِ بِقَدْرِ مَا كُنْتُ تَرْيِّحُ عَلَيْهِمْ. (۱)

محمد بن سلیمان دیلمی از پدرش نقل می کند که مردی نامه ای به امام موسی بن جعفر علیه السلام نوشت و از آن حضرت پرسید: من با گروهی معامله می کنم. آرد به آنان می فروشم و در هر قفیز دو درهم سود می گیرم و به عنوان نسیه می فروشم. آنان از من خواسته اند که به جای نصف آرد، به آنان درهم بدهم. آیا راهی هست که من مرتکب حرام نشوم؟ آن حضرت در جواب نوشت: دراهم را به آنان قرض بده و در قیمت نصف قفیز آرد، به اندازه ای که سود می گرفتی، اضافه کن!

این روایت از نظر سند اشکال دارد؛ زیرا محمد بن سلیمان دیلمی، همان نهایندی است که ضعیف است و نجاشی درباره اش گفته است: «جداً ضعیف است و قابل اعتماد نیست.» پس این روایت قابل استناد نیست.

بنابراین، حدیث معتبری نداریم که بیع محاباتی به شرط قرض دادن را (در مرحله قرض گرفتن) جایز بدانند و باید به سراغ اصل و قاعده در محل بحث برویم. اصل یا اصولی که در این بحث می تواند مورد استناد قرار گیرد، بر گرفته از عمومات ادله امضا (اوفوا بالعقود) و دلیل بر جواز چنین شرطی است. در مقابل، هیچ دلیلی هم نداریم که بر خلاف این اصل باشد. پس با این که روایات دلالت بر جواز ندارد ولی می توان جواز چنین شرطی را از اصل استفاده کرد.

دسته دوم: (روایات جواز بیع محاباتی در مقام تأخیر دین و اضافه کردن بر مهلت)

الف. صحیحۀ محمد بن اسحاق بن عمار

ص: ۳۵۲

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ
السَّلَامُ يَكُونُ لِي عَلَى الرَّجُلِ دَرَاهِمٌ فَيَقُولُ أَخْرَجِي بِهَا وَ أَنَا أُرِيحُكَ فَأَبِيعُهُ جُبَّةً تُقَوِّمُ عَلَيَّ بِأَلْفٍ دِرْهَمٍ بَعَشْرَةَ آلَافٍ دِرْهَمٍ أَوْ قَالَ
بِعِشْرِينَ أَلْفًا وَ أُؤَخِّرُهُ بِالْمَالِ قَالَ لَا بَأْسَ. (۱)

محمد بن اسحاق بن عمار می گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: از مردی دراهمی طلب دارم، می گوید به من
مهلت بده! در عوض، من به تو سود می دهم! من لباسی را که هزار درهم است به ده هزار درهم به او می فروشم یا به بیست
هزار درهم به او می فروشم و به او مهلت می دهم! آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

روایت از نظر سند، صحیحه است. روایت از نظر دلالت اشکالی ندارد و بیع محاباتی به شرط تاخیر در اداء قرض را جایز می
داند.

ب. موثقه مسعده بن صدقه

محمد بن یعقوب عن علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئل رجل له
مال على رجل من قبل عينه عيبتها إياه فلما حل عليه المال لم يكن عنده ما يعطيه فأراد أن يقبل عليه و يبيع أبيعهُ لؤلؤاً أو غير
ذلك ما يسوي مائة درهم بألف درهم و يؤخره قال لا بأس بذلك قد فعل ذلك أبي رضى الله عنه و أمرني أن أفعل ذلك في
شيء كان عليه. (۲)

مسعده بن صدقه می گوید از امام صادق علیه السلام سؤال شد: مردی از بابت بیع عینہ از دیگری طلب دارد. وقتی مهلت
پرداخت می رسد، بدهکار چیزی ندارد که بدهی خود را بپردازد. از او می خواهد دوباره به او قرض بدهد و سود بگیرد. آیا
می تواند گوهری (لؤلؤ) را که صد درهم قیمت دارد به هزار درهم به او بفروشد و به او مهلت بدهد؟ آن حضرت فرمود:
اشکالی ندارد.

ص: ۳۵۳

۱- (۱) همان، ص ۵۵، ابواب الاحکام العقود، باب ۹، حدیث ۴.

۲- (۲) همان، ابواب الاحکام العقود، باب ۹، حدیث ۲.

پدر بزرگوارم این کار را انجام می داد و به من نیز دستور داد در بدهی های او چنین کنم.»

این روایت نیز از نظر دلالت صراحت در جواز بیع محاباتی به شرط تأخیر انداختن ادای دین دارد. روایت از نظر سند، موثقه است؛ زیرا در سند آن مسعده بن صدقه است که گفته شده شیعه نبوده اما وثاقت دارد و مورد اطمینان است.

ج. صحیحہ عبدالملک بن عتبہ

الکلینی عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَتْبَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُرِيدُ أَنْ أُعَيَّنَهُ الْمَالَ أَوْ يَكُونَ لِي عَلَيْهِ مَالٌ قَبْلَ ذَلِكَ فَيَطْلُبُ مِنِّي مَالًا أَزِيدُهُ عَلَى مَالِي الَّذِي لِي عَلَيْهِ أَيْسَرُ تَقِيْمٌ أَنْ أَزِيدَهُ مَالًا وَ أَيْبَعُهُ لَوْلُوَّةٍ تَسْوَى مِائَةِ دِرْهَمٍ بِأَلْفٍ دِرْهَمٍ فَأَقُولُ أَيْبِعُكَ هَذِهِ اللَّوْلُوَّةُ بِأَلْفٍ دِرْهَمٍ عَلَى أَنْ أُؤَخَّرَكَ بِشَمَنِهَا وَ بِمَالِي عَلَيْكَ كَذَا وَ كَذَا شَهْرًا قَالَ لَا بَأْسَ. (۱)

عبدالملک بن عقبه می گوید: از امام علیه السلام سؤال کردم: مردی از من می خواهد که مالی را به صورت بیع عینه به او بدهم یا از مردی طلبکارم. پس او از من مالی طلب می کند که به بدهکاری اش بیفزایم. آیا صحیح است که مالی بر آن بدهکاری اش بیفزایم و گوهری را که قیمتش صد درهم است به هزار درهم به او بفروشم، و به او بگویم این گوهر را به تو می فروشم به هزار درهم به شرط این که قیمت آن و بدهکاری ات را تا فلان موقع بپردازد؟! آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

این روایت از نظر سند، صحیح است؛ البته عبدالملک بن عتبہ که مشترک بین ثقه و غیر ثقه است، در سند آن است، مگر این که بگویم خود حدیث دلالت دارد که مراد از عبدالملک بن عتبہ، صیرفی نخعی کوفی است که ثقه است. آیه الله خویی نیز بر این نظریه است که «این اشتراک به صحت روایاتی که از عبدالملک نقل شده

ص: ۳۵۴

۱- (۱) همان، حدیث ۵.

ضرری نمی زند. زیرا روایات از عبدالملک صیرفی کوفی است که کتاب دارد» (۱). روایت از نظر دلالت بر جواز بیع محاباتی به شرط تأخیر ادای دین، اشکالی ندارد.

د. روایت محمد بن إسحاق بن عمار

محمد بن الحسن بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ الرَّجُلُ يَكُونُ لَهُ الْمَالُ فَيَدْخُلُ عَلَى صَاحِبِهِ يَبِيعُهُ لَوْلُوهُ تَسْوَى مِائَةِ دِرْهَمٍ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَيُؤَخَّرُ عَنْهُ الْمَالُ إِلَى وَقْتٍ قَالَ: لَمَا يَأْسَ بِهِ قَدْ أَمَرَنِي أَبِي فَفَعَلْتُ ذَلِكَ وَزَعَمَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامَ عَنْهَا فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ. (۲)

محمد بن اسحاق بن عمار می گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: مردی که مالی طلب دارد، نزد بدهکار می رود و گوهری را که صد درهم ارزش دارد به هزار درهم به او می فروشد و در مقابل، طلب خود را به تأخیر می اندازد. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد. پدرم مرا به چنین کاری امر کرد و من هم انجام دادم.

این روایت از نظر دلالت، کاملاً واضح است؛ ولی از نظر سند، ضعیف است، زیرا محمد بن ابی عبدالله (عموی حسن بن علی بن ابی عبدالله) توثیقی ندارد.

ه. صحیحۀ محمد بن ادریس

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقَلًا مِنْ كِتَابِ مَسَائِلِ الرِّجَالِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ طَاهِرًا كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُعْطَى الرَّجُلَ مَالًا يَبِيعُهُ شَيْئًا بَعِشْرِينَ دِرْهَمًا ثُمَّ يَحُولُ عَلَيْهِ الْحَوْلُ فَلَا يَكُونُ عِنْدَهُ شَيْءٌ فَيَبِيعُهُ شَيْئًا آخَرَ فَأَجَابَنِي عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا تَبَايَعَهُ النَّاسُ فَحَلَالٌ وَ مَا لَمْ يَبَايَعُوهُ فَرَبًّا. (۳)

ص: ۳۵۵

۱- (۱) معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، ج ۱۱، ص ۲۴.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵، ابواب احکام العقود، باب ۹، حدیث ۶.

۳- (۳) همان، ص ۱۶۳، ابواب الربا، باب ۲۰، حدیث ۳.

طاهر به امام علی النقی علیه السلام نامه ای نوشت و از آن حضرت دربارهٔ مردی سؤال کرد که مالی به مرد دیگری می دهد و متاعی به قیمت بیست درهم به او می فروشد. سپس یک سال می گذرد، ولی بدهکار چیزی ندارد (تا بدهی خود را بپردازد). پس متاع دیگری به او می فروشد! آن حضرت جواب دادند: آن چه را که مردم خرید و فروش می کنند، حلال است. و آن چه را که خرید و فروش نمی کنند، ربا است.

بنابر نظر برخی، منظور روایت این است که اگر این زیادی، در قالب بیع باشد، به این معنا که کالایی را به مبلغی فراتر از قیمت بازار می فروشد و در ضمن آن شرط می کند که دین او را به تأخیر بیندازد، حلال است؛ ولی اگر زیادی در برابر تأخیر باشد، ربا و حرام است. اگر منظور روایت این باشد، استدلال به آن درست است. بنابر نظر بعضی، مراد از «ما تبایعه الناس» بیع متعارف بین مردم و به قیمت بازار و روز است که حلال است و غیر آن ربا و حرام است. بنابراین، معنای روایت دلالتی بر جواز بیع محاباتی نخواهد داشت. چون دو احتمال در روایت مذکور وجود دارد، روایت مجمل می شود و نمی توان به آن استدلال کرد. علاوه بر این، بعضی در سند روایت خدشه کرده و گفته اند طاهر که در سند روایت وجود دارد شناخته شده نیست و به همین دلیل به این روایت نمی توان استدلال کرد. این اشکال وارد نیست؛ زیرا با کمی دقت معلوم می شود که طاهر در سند روایت نیست بلکه او فردی بوده که به امام علیه السلام نامه نوشته و سؤال پرسیده است و امام هادی علیه السلام این سؤال و جواب را نقل کرده است. بنابراین، روایت از این نظر اشکالی ندارد. همچنین این روایت به دو سند که یکی عبد الله بن جعفر حمیری و دیگری أحمد بن محمد جوهری است نقل شده است که با سند عبدالله بن جعفر حمیری، صحیح است.

به این ترتیب، ما در دسته دوم، روایت صحیحه و روایات مستفیضه ای وجود دارد که بر جواز بیع محاباتی به شرط تأخیر در ادای دین دلالت دارد. آیا می توان به مضمون آنها ملتزم شد؟

گفتار سوم: اشکال امام خمینی

امام خمینی روایات صحیحه را مربوط به باب قرض ندانسته و روایات مربوط به باب قرض را ضعیف دانسته است که تمسک به آنها برای این منظور درست نیست:

فإنَّ الصَّحاحَ المتقدِّمَه غیر مربوطه بباب القرض و الربا المعاملی، بخلاف تلك الروایات المختصَّه بالقرض. لكنَّها روایات ضعاف إلاً روایه واحده منها، و هی ما رواها الشيخ (قدس سرّه)، یاسناده عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمیر، عن محمد بن إسحاق بن عمار... و سائر الروایات ضعاف، بل بعضها مشتمل علی ما لا یلیق بساحه الإمام علیه السلام... و أنت خیر: بأنَّ بعض الأعمال و إن كان مباحاً فرضاً، لكن لا یرتکبه المعصوم علیه السلام المنزّه عن ارتکاب ما هو موجب لتنفّر الطباع، کتحصیل النفع بالحیله، و... فهذه الروایات نظیر روایات بیع العنب لمن یعلم أنه یجعله خمرًا حیث اشتملت علی أنّ الأئمّه علیهم السلام یفعلون ذلك، فمثل هذه الروایات غیر قابله للعمل بها؛ لاشتمالها علی أمر منکر. (۱)

روایات صحیحه ای که گذشت، مربوط به باب قرض و ربای معاملی نیست (مربوط به بیع دو متاع هم جنس با زیادی است)، بر خلاف این روایات که مختص به باب قرض است. این روایات هم، جز یک روایت، ضعیف اند. روایتی که ضعیف نیست، روایتی است که شیخ صدوق با اسناد خود از احمد بن محمد اشعری از ابن ابی عمیر از محمد بن اسحاق بن عمار... نقل کرده است. بقیه روایات ضعیف اند و بعضی از آنها مشتمل بر مطالبی هستند که مناسب با مقام امام علیه السلام نیست... روشن است که بعضی از کارها حتی اگر

ص: ۳۵۷

مباح هم باشد اما چون موجب تنفر طبع انسانی می شود، امام علیه السلام مقامش منزّه است از این که مرتکب آنها شود. کارهایی مانند جمع آوری منفعت از راه حيله های شرعی و.... این روایات مانند روایات فروش انگور به کسی است که می دانیم آن را برای شراب سازی می خرد؛ زیرا آن روایات هم مشتمل بر این است که ائمه علیهم السلام چنین عملی را مرتکب می شوند. چنین روایاتی قابل عمل نیستند؛ زیرا در بر دارنده عمل خلافی هستند.

بنابراین، این روایات با این که از نظر سند و دلالت اشکالی ندارند؛ اما چون مضمون آنها مخالف مقتضای قاعده در باب حيله های ربا است (فرار از حرام به حلال) و اگر چنین معاملاتی تجویز شود حکم حرمت ربا لغو خواهد شد، باید آنها را بر خلاف ظاهر حمل کرد.

مبحث سوم: ضمیمه کردن

اشاره

ضمیمه کردن، این است که هنگام قرض دادن مبلغی در مقابل مبلغ بیشتر، قرض دهنده کالایی را به مبلغ قرض اضافه می کند تا زیادی در مقابل آن کالا قرار گیرد؛ مثل این که صد هزار تومان و یک کیلو شکر را به مدت دو ماه قرض می دهد به صد و بیست هزار تومان، تا بیست هزار تومان اضافی در مقابل یک کیلو شکر قرار گیرد.

اشکال

آیه الله خوئی در بحث بانك ها این حيله رد کرده است:

ولا يمكن التخلّص من الرّبا ببيع مبلغ معين مع الضميمة بمبلغ اكثر، كأن يبيع مائة دينار بضميمة كبريت بمائة و عشرين ديناراً لمده شهرين مثلاً، فإنّه قرض ربوي حقيقه و ان كان بيعاً صوراً. (۱)

ص: ۳۵۸

۱- (۱) منهاج الصالحين، ج ۱، ص ۴۰۶.

رهایی از ربا از این راه امکان ندارد که مبلغ معینی را با ضمیمه چیز دیگری به مبلغ بیشتری بفروشند؛ مثل این که صد دینار را همراه یک کبریت به صد و بیست دینار، دو ماهه بفروشد. در حقیقت، این یک قرض ربوی است؛ اگر چه در صورت، بیع است.

از آن جا که قوام هر معاوضه ای، از جمله بیع، به این است که ثمن غیر از مثن باشد، این روش چون در آن مغایرتی بین ثمن و مثن نیست، بیع نیست و در حقیقت، قرض است؛ زیرا در قرض لازم نیست که تغایر و تمایز باشد و می توان چیزی را قرض گرفت و سپس با همان چیز، همان قرض و بدهی را پرداخت کرد. بنابراین، با ضمیمه کردن، قرض در همان قرض بودنش باقی می ماند و چون به شرط زیادی است ربوی است.

جواب

جواب های زیادی به این اشکال آیه الله خویی داده شده است. بهترین جواب، جوابی است که به صورت اشکال نقضی، بر ایشان وارد شده و گفته شده است: در فقه، سه نوع بیع داریم (بیع مزاینه،^(۱) عرایا،^(۲) محاقله^(۳)) که در آنها بین ثمن و مثن

ص: ۳۵۹

۱- (۱) مزاینه: عبارت است از فروختن رطبی که بر نخل است به تمری که چیده شده است که چنین معامله ای در فقه باطل است، به خاطر وجود غرور در آن. (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۴، ص ۹۳)

۲- (۲) عرایا: عبارت است از این که فردی از دیگری رطبی را که بر نخل دارد بخرد و در مقابل به اندازه تخمینی از آن تمر به او بدهد تا خانواده اش رطب تازه بخورند. (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۴، ص ۱۰۱)

۳- (۳) محاقله: عبارت است از فروختن گندمی که در سنبل است و هنوز چیده نشده است در مقابل گندم چیده شده و از گاه جدا شده که این بیع نیز از نظر فقه باطل است زیرا منجر به غرور می شود. (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۴، ص

(۹۸)

تمایزی نیست، ولی با این حال در اطلاق بیع بر آنها، هیچ اشکالی نیست. پس شرط بیع این نیست که تمایز و تغایر بین ثمن و مثن باشد.

از آن جا که صاحب عروه و محقق اصفهانی بر این نظریه اند که بیع، مطلق مقابله بین دو مال است و در قوام بیع، مطلق مقابله (مقابله کلی و فرد یا کلی و جزئی) کفایت می کند، پس این نقض بر مرحوم خوئی وارد است و اشکال ایشان وارد نیست.

اشکالات دیگری نیز بر این حيله سوم وارد شده که فقیهان به همه آنها جواب داده اند. حيله ضمیمه، در صورتی که مقدار ضمیمه عاقلانه و مورد قبول عرف باشد برای فرار از ربا بدون اشکال خواهد بود؛ زیرا با این روش معامله موضوعاً از قرض به شرط زیادی که موضوع قرض ربوی است خارج خواهد شد؛ اما در صورتی که یک چیز کم ارزش را ضمیمه کنند و در مقابل آن مبلغ زیادی را قرار دهند روشن است که شرع چنین راهی را برای فرار از ربا مفید نمی داند و نمی توانیم چنین راهی را برای فرار از ربا بپذیریم.

مبحث چهارم: اخذ زیادی در برابر قرض

اشاره

این راه که گاهی از آن به «قرض به صورت جعاله» تعبیر می شود، عبارت است از این که قرض گیرنده اعلام می کند هر کس به من یک میلیون تومان به مدت یک سال قرض بدهد، صد هزار تومان به او خواهم داد و در نتیجه، در پایان سال یک میلیون و یکصد هزار تومان به قرض دهنده بر می گرداند.

در این جا، استحقاق گرفتن مبلغ اضافی، به واسطه عقد قرض نیست؛ بلکه به سبب عقد جعاله است و شبیه این است که فردی بگوید هر کس خانه مرا بفروشد، صد هزار تومان به او می دهم، که فروشنده (بنگاهی یا وکیل) این مبلغ را بر اساس عقد جعاله مالک می شود.

شهید صدر در صحت این جعاله اشکال کرده است:

۱. مناقشه در صغری: ایشان بر این عقیده است که ارتکاز عقلا در این معامله، قرار گرفتن مبلغ جعل در مقابل عمل قرض دادن نیست و قرار دادن آن در مقابل عمل قرض تنها در لفظ است و قصد و معنا در کار نیست. هر چند با لفظ «جعل» از آن یاد شود. پس این معامله در حقیقت یک معامله ربایی است؛ اگر چه اسم جعاله بر آن بگذارند.

۲. مناقشه در کبری: با فرض این که قصدی در این جعاله وجود داشته باشد، چنین جعاله ای صحیح نیست؛ زیرا در جعاله باید عمل قابلیت اجرت داشته باشد تا امر به آن موجب ضمان گردد و اگر عملی اجرتی ندارد و ضمان بردار نیست، جعاله آن هم صحیح نیست. بر این اساس، جعاله بر قرض گرفتن صحیح نیست؛ زیرا «قرض دادن» از نظر عقلا، مالیت مستقل ندارد تا در مقابل آن اجرت یا جعلی قرار داده شود و آن چه مالیت دارد، همان مال قرض گرفته شده است. و برای عمل قرض دادن ضمانتی وجود ندارد و جعاله در جایی تحقق می یابد که ادله ضمان عمل ثابت باشد. پس این جعاله درست نیست. (۱)

جواب

اشکال اول وارد نیست؛ زیرا همین مقدار قصد برای صحت عمل کافی است و در عرف زیاد دیده می شود که برای ترغیب شخصی به انجام معامله ای، هدیه ای به او پرداخت می شود (هدیه مشروط) و شرط این است که فرد به این معامله اقدام کند و از همین قبیل است جعاله در مقابل انشای قرض. اشکال دوم نیز وارد نیست؛ زیرا

ص: ۳۶۱

هیچ دلیلی نداریم ضمان در جعاله، غرامتی و به واسطه اتلاف باشد، بلکه ممکن است از باب معاوضه باشد؛ چنان چه صاحب جواهر شرط صحت جعاله را حلال بودن و عقلایی بودن آن دانسته است:

و کیف کان فہی تصح علی کلّ عمل مقصود للعقلاء علی وجہ یخرج عن کونہ سفہا کالأجارہ) محلّ. (۱)

جعاله بر هر عملی که حلال باشد و قصد عقلایی بر آن تعلق بگیرد و سفیهانه نباشد، مانند اجاره، صحیح است.

قرض دادن، عملیات عقلایی است که مقصود عقلاء قرار می گیرد و جعاله هم بر آن واقع می شود. چنان چه در روایت آمده است: شخصی خانه اش را به دیگری اجاره داده ولی (بعد پشیمان شده) خودش می خواهد در آن خانه بنشیند، پولی به مستأجر می دهد تا خانه اش را تخلیه کند و به جای دیگری برود، و امام فرمود اشکالی ندارد. (۲)

حقیقت این است که اشکال اول شهید صدر وارد است؛ زیرا تصور عقلایی ندارد که شخصی قرض دادن را مورد عقد جعاله قرار دهد. اگر چنین فرضی بتوان کرد، صورتاً جعاله است ولی در حقیقت هیچ قصد جدی مستقلی به آن تعلق نگرفته است، بلکه همان پرداخت اضافه برای قرض است که موجب ربوی شدن آن می شود. بنابراین، نمی توانیم چنین راهی را برای فرار از ربا بپذیریم.

مبحث پنجم: تبدیل عملیات قرض به غیر قرض

اشاره

منظور از این راه این است که شخصی که ده هزار تومان به دیگری بدهکار است، به بانک یا شخص ثالثی دستور بدهد که بدهی او را به طلبکار پرداخت کند و

ص: ۳۶۲

۱- (۱) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۵، ص ۱۹۲-۱۹۱.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۷۸، ابواب ما اکتسب به باب ۸۵، حدیث ۲.

ملتزم شود که در برابر این کار او هزار تومان به عنوان اجرت پرداخت دین بپردازد. بنابر نظر برخی، چنین عملی موجب قرض ربوی نخواهد شد. مثلاً زید که ده هزار تومان به عمرو بدهکار است، به بانک دستور می دهد که بدهی او را که ده هزار تومان است به عمر پرداخت کند و در مقابل اجرتی بگیرد. این اضافه ای که به عنوان اجرت پرداخت می شود، موجب قرض ربوی نخواهد شد. اگر زید خودش از بانک ده هزار تومان قرض بگیرد و به عمرو بپردازد و بعد به بانک بیش از مقداری که قرض گرفته بپردازد این قرض ربوی و حرام خواهد بود.

برای توضیح بیشتر این طور می گوئیم: زید که ده هزار تومان به عمرو بدهکار است، برای پرداخت بدهی خود، یکی از این دو کار را می تواند انجام دهد:

۱. ده هزار تومان از بانک وام بگیرد و خودش قرض خود به عمرو را ادا کند؛

۲. از بانک بخواهد که ده هزار تومان بدهی او به عمرو را پرداخت کند.

نتیجه در هر دو صورت، این است که زید بدهی اش را به عمرو پرداخت کرده و به بانک بدهکار شده است؛ ولی در صورت اول، زید ده هزار تومان از پول بانک را تملک می کند تا قیمتش را به بانک بدهکار شود. اما در صورت دوم، زید مالک چیزی نمی شود و از زمانی که بانک دین او را به عمرو پرداخت کرد، بدهکار بانک می شود.

در نتیجه، در صورت اول، زید نمی تواند چیزی بیش از آن چه از بانک قرض گرفته، بپردازد؛ زیرا قرض ربوی می شود؛ ولی در صورت دوم، می تواند مبلغ بیشتری را به بانک بپردازد، بدون این که موجب ربوی شدن قرض شود؛ زیرا در صورت دوم، زید، بانک را اجیر کرده و امر کرده به اتلاف دین به وجه ضمان (ضمان غرامت، به قانون امر به اتلاف) و چون در این صورت تملیک معاملی نیست، ربا هم در آن نیست.

شاهد صدر به این راه اشکال کرده است:

۱. اشکال در صغری: ارتکاز عرفی دلالت دارد که بانک نمی تواند بیش از مقداری که مأمور به پرداخت آن بوده است، بگیرد؛ زیرا در هر دو صورت، زید این مبلغ را به بانک بدهکار شده است و نمی توان گفت که در بدهکاری او بین این دو صورت فرق است.

۲. اشکال در کبری: اگر بپذیریم گرفتن مبلغ بیشتر در حالت دوم (امر به پرداخت بدهی) حرام نباشد، باید گرفتن آن در قالب عقد دیگری مثل جعاله باشد که آن هم مورد اشکال است که جعاله در چنین موردی صحیح نیست؛ زیرا در این جا جدای از اتلاف دین، کار دیگری انجام نشده است تا مستحق «جعل» باشد. (۱)

جواب

آیه الله سند در پاسخ به این اشکال می گوید:

اولاً اشکال در صغری وارد نیست؛ زیرا ارتکاز عقلا- بین این دو صورت از پرداخت فرق می گذارد و همین مقدار از فرق کافی است تا در صورت دوم، گرفتن مبلغ بیشتر جایز باشد.

ثانیاً، اشکال در کبری وارد نیست. زیرا طبق آن چه از کلام صاحب جواهر نقل شد، جعاله بر هر کاری که حرام و سفیهانه نباشد و مقصود عقلاء باشد، صحیح است و در این جا که امر به پرداخت بدهی می شود، کاری است که هم مقصود عقلا است و هم حلال و مجاز است. این که جعاله باید در جایی باشد که ضمان بردار باشد، دلیلی بر آن نداریم. (۲)

ص: ۳۶۴

۱- (۱) البنك اللاربوی فی الاسلام، ص ۱۶۹-۱۷۰.

۲- (۲) فقه الحیل الشرعیه، ص ۱۸۱.

حقیقت این است که باید فرق گذاشت بین صورتی که پرداخت مستقیم به زید با پرداخت به طلبکار زید (که در حقیقت، پرداخت غیر مستقیم به زید است)، از نظر عملیات پرداخت یکسان است و صورتی که پرداخت غیر مستقیم (پرداخت به طلبکار) مستلزم عملیات بیشتری و هزینه های اضافی برای بانک باشد.

در صورتی که عملیات هر دو گونه پرداخت (مستقیم و غیر مستقیم)، یکسان باشد، مثل این که هر دو در همان بانک حساب بانکی دارند و برای بانک فرقی ندارد که پول را به حساب کدام یک واریز کند، در این صورت چطور می توانیم ملتزم شویم که بانک در برابر ابراء ذمه زید، پول بیشتری دریافت کند؟ در حالی که در قرض دادن و قرض گرفتن، مباشرت در قبض و اقباض شرط نشده است و زید می تواند بگوید «صد هزار تومان را که به من قرض داده ای به فرزندم یا هر شخص دیگری پرداخت کن، بر عهده من»، که در این صورت بانک عملیات اضافه تری انجام نداده است تا مستحق مبلغ بیشتر می شود.

بله، اگر عملیات پرداخت به دیگری (طلبکار) مستلزم فعالیت ها و هزینه های دیگری برای بانک باشد. بانک می تواند در مقابل آن هزینه ها، مبلغ بیشتری (به عنوان کارمزد) دریافت کند که در راه حل ششم به آن اشاره شده است؛ در حالی که در راه حل پنجم، قرض در جایی است که هیچ عملیات اضافه تری صورت نمی گیرد، بلکه تنها پرداخت به صورت غیر مستقیم است. بنابراین، اشکال اول شهید صدر وارد است و راه حل پنجم مفید نیست و موجب رهایی از ربا نمی شود.

مبحث ششم: گرفتن زیادی در برابر تغییر مکان

معمولاً - محلّ پرداخت قرض، محلّ دریافت قرض است. اگر قرض گیرنده شرط کند که قرض را در محل دیگری پرداخت کند و قرض دهنده بپذیرد در برابر مبلغی

اضافه به قرض، طلب خود را در محل دیگر دریافت کند، آیا گرفتن این مبلغ زیادی بر قرض جایز است؟

بنابر نظر برخی، گرفتن این مقدار زیادی، اشکالی ندارد؛ زیرا این زیادی در اثر حقی است که طلبکار از خود اسقاط می کند (اسقاط حق المکان). شهید صدر این راه را اجازه داده، ولی فرموده است: این مقدار زیادی باید حدّ معینی داشته باشد و بانک یا طلبکار نمی تواند از این راه فایده کامل را بگیرد، مگر این که قرض ربوی باشد. بانک و طلبکار می توانند تنها در حدّ کارمزد تحویل پول در کشور یا شهر دیگر و ارسال آن به کشور یا شهری که در آن قرض گرفته است، مبلغی اضافه دریافت کند. (۱)

به نظر می رسد در این راه اضافه ای که دریافت می گردد، در مقابل کار مفیدی است که قصد عقلایی به آن تعلق گرفته است. این راه تنها در پرداخت های با مبلغ پایین که در آنها کارمزد قابل قبول و عقلایی و متناسب دریافت می گردد واقعی است؛ اما در مبالغ سنگین، کارمزد سنگین که جوابگوی سود پول باشد غیر عادی است و روشن است که قصد جدی دریافت و پرداخت کارمزد در آن وجود ندارد و چنین راه چاره ای مفید نیست و مانع از ربوی شدن اضافه پرداختی نمی شود.

مبحث هفتم: تبدیل قرض به دین (خرید و فروش اسکناس)

اشاره

منظور از این راه این است که به جای این که بانک صد هزار تومان را به صد و بیست هزار تومان قرض بدهد، برای جلوگیری از قرض ربوی، صد هزار تومان اسکناس را به صد و بیست هزار تومان اسکناس به مدت یک سال می فروشد. بنابر نظر برخی، در این صورت موضوع ربا محقق نمی شود؛ زیرا با این که ثمن از مثنی

ص: ۳۶۶

۱- (۱) البنك اللاربوی فی الاسلام، ص ۱۷۱-۱۷۲.

زیادتر است و وحدت جنس هم دارند ولی چون ثمن و مثنی، مکیل و موزون نیستند، بیع ربوی نخواهد بود؛ زیرا ثمن و مثنی، اسکناس کاغذی است که نه مکیل است و نه موزون. پس بانک از این راه به فایده و سود خود خواهد رسید، بدون این که قرض ربوی باشد.

اشکال

اشکال اول: تبدیل ربای قرضی به ربای معاملی: در این صورت، موضوع ربای معاملی که خرید و فروش دو متاع هم جنس با زیادی است، تحقق می یابد؛ زیرا در باب صرف آمده است که در معامله طلا با طلا یا نقره با نقره باید برابری وزن و نقد بودن معامله رعایت شود و قبض در مجلس عقد صورت گیرد. حال سؤال این است که آیا با جایگزین شدن اسکناس کاغذی به جای درهم و دینار و طلا و نقره، این اسکناس ها حکم طلا و نقره را دارد و باید شرایط بیع صرف در آنها رعایت شود یا نه ؟

جواب

حلّ این اشکال به روشن شدن ارزش و مالیت اسکناس بر می گردد که دو فرض دارد:

الف. مالیت اسکناس، مانند سند سفته، حاکی از امر دیگری است؛ یعنی پول کاغذی نشانه ای از دارایی طلا و نقره است و دارنده اسکناس معادل ارزش اسمی آن، مالک طلا و نقره ای است که در بانک مرکزی نگه داری می شود و به خاطر مشکلات حمل و نقل و نگهداری و...، از اسکناس به عنوان حواله کمک گرفته می شود. بنابراین فرض، همه احکام معاملات درهم و دینار، از جمله شرایط بیع صرف، در اسکناس هم باید رعایت شود.

ص: ۳۶۷

ب. مالیت اسکناس به علت اعتباری است که دولت ها به آن می دهند، خواه پشتوانه داشته باشد یا نداشته باشد. در این صورت، هر برگ اسکناس حاکی از طلا و نقره نیست و رعایت احکام صرف در آن لازم نیست. پس اسکناس مانند دیگر معدودات است و گرفتن ربا و زیادی در آن طبق نظر مشهور اشکالی ندارد و می توان آن را با زیادی معامله کرد.

امام خمینی معامله اسکناس با زیادی را جایز دانسته است ولی اگر این کار برای فرار از ربا باشد، آن را باطل دانسته است:

لو وقعت المعامله علی النوت و المنات و الأوراق النقدیه المتعارفه فی زماننا من طرف واحد أو الطرفین فالظاهر عدم جریان أحكام بیع الصرف علیها، و لکن لا يجوز التفاضل لو أريد التخلص من الربا، فمن أراد الإقراض بربح فتخلص منه بیع الأوراق النقدیه متفاضلا فعل حراما، و بطل البيع أيضا. (۱)

اگر اسکناس های رایج در این زمان (نوت، منات) معامله شوند، احکام بیع صرف در آنها جاری نمی شود (خرید و فروش آنها با زیادی اشکالی ندارد)؛ ولی اگر این کار به قصد فرار از حرمت ربا باشد و کسی که می خواهد قرض ربوی بدهد، با استفاده از فروش اسکناس با زیادی بخواهد از حرمت آن فرار کند، کار حرامی انجام داده و بیع او نیز باطل است.

حقیقت این است که امروزه با توجه به وضعیت اقتصادی دنیا، تنها طلا و نقره پشتوانه مالی کشورها نیست؛ بلکه امور متعددی مانند صنعت، منابع، قدرت نظامی، پیشرفت های علمی و... پشتوانه پول کشورها محسوب می شود. بنابراین، خرید و فروش اسکناس، احکام خرید و فروش طلا و نقره را ندارد.

اشکال دوم: عرفی نبودن معامله اسکناس: بنابر نظر برخی، چنین معامله ای در عرف عقلا متداول نیست و داعی انگیزه ای بر این کار نیست.

ص: ۳۶۸

۱- (۱) تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۳۹، مسئله ۳؛ استفتائات ج ۲، ص ۱۲۸ و ۱۴۸.

پاسخ: عرفی نبودن دلیل بر عدم جواز نمی شود. وقتی شرایط جواز خرید و فروش شرعاً وجود داشته باشد و انگیزه، فرار از حرام به حلال - که در روایات به عنوان امر خوبی قلمداد شده است - باشد، چرا جایز نباشد؟

اشکال سوم: تنافی با حکمت تحریم ربا: به نظر برخی، اگر این روش عملی شود، راحت ترین راه برای گرفتن ربای قرضی است و فرد رباخوار می تواند به آسانی به جای قرض دادن اسکناس و گرفتار شدن در دام ربا، آن را بفروشد و به سود خود برسد.

این اشکال سوم وارد است. از این رو، فقیهانی همچون امام خمینی که متوجه این اشکال بوده اند، جواز خرید و فروش اسکناس را مقید کرده اند که برای فرار از ربا نباشد.

مبحث هشتم: تبدیل قرض به معامله و خرید و فروش ارزهای مختلف

منظور از این راه، این است که اگر یک دلار در بازار ۹۰۰ تومان خرید و فروش می شود، فروشنده دویست هزار تومان را در مقابل ۲۵۰ دلار به طور نسیه یک ماهه معامله می کند؛ در حالی که در بازار، دویست هزار تومان معادل ۲۲۲ دلار است. در این معامله، به جای قرض ۲۲۲ دلار و گرفتن ۲۵۰ دلار که قرض ربوی می شود، دویست هزار تومان پول ایرانی را به ۲۵۰ دلار آمریکا می فروشد و با این خرید و فروش همان نتیجه حاصل می شود.

مرحوم شهید صدر به این حيله اشکال کرده است:

عرف در مورد پول ها و ارزها به مالیت ها توجه دارد، نه به خصوصیات آنها. در خرید و فروش نسیه ارزها هم ارتکاز عرفی این است که آن چه انجام می گیرد، قرض است نه بیع. (۱)

ص: ۳۶۹

۱- (۱) البنك اللاربوی فی الاسلام، ص ۱۷۷-۱۷۸.

جواب این است که با توجه به بحث مالیت اسکناس - که گفته شد مالیت آن به اعتبار دولتی است، نه به پشتوانه طلا و نقره - و از آن جا که اعتبار دولت ها فرق دارد، ارزشهای کشورهای مختلف از نظر ارزش و اعتبار کاملا با هم متفاوت اند. بنابراین، خرید و فروش ارزها به هیچ وجه قرض نیست؛ بلکه بیع است؛ چنان چه امروزه ارتکاز عرفی هم همین است. و به نظر می رسد که این راه خالی از اشکال است؛ زیرا احکام صرف در آن جاری نیست.

مبحث نهم: گرفتن زیادی برای شخص دیگری غیر از قرض دهنده

بانک خود را وکیل و دیعه گذاران اعتبار می کند و اموال آنان را قرض می دهد. بانک با قرض گیرنده شرط می کند که مبلغی بیشتر از آن چه قرض گرفته است به بانک پردازد و این زیادی به حساب بانک می رود، نه به حساب قرض دهنده که همان و دیعه گذار است.

شهید صدر می گوید:

این زیادی که بانک می گیرد ربا نیست؛ زیرا ربا به آن زیادی گفته می شود که صاحب مال (قرض دهنده) برای خودش شرط می کند و در این جا زیادی به صاحب مال بر نمی گردد. بلکه به بانک بر می گردد، که وکیل و واسطه است و این مثل آن است که زید یک دینار به خالد قرض می دهد و با او شرط می کند که در موقع ادای قرض یک درهم به فقیر بدهد.

این راه در صورتی مفید است که از ادله حرمت قرض ربوی استفاده شود. ربا در صورتی است که زیادی به مالک بر گردد، اما اگر گفتیم مفاد ادله حرمت قرض ربوی، عدم جواز هرگونه شرطی است، چه زیادی که در اثر این شرط حاصل می شود به قرض دهنده بر گردد یا به شخص دیگر، این راه، راه خوبی نخواهد بود. (۱)

ص: ۳۷۰

با توجه به روایت امام رضا علیه السلام (در جواب سؤالاتی که از آن حضرت شده بود) که می فرماید: «فبیع الربا و شراؤه و کس علی کل حال علی مشتری و علی البایع...»؛ (۱) «بیع و شراء ربوی ضرر و نقص است بر مشتری و بایع در هر حال...»، از این روایت استفاده می شود حتی در صورتی که زیادی به غیر مالک بر می گردد، ربای حرام محسوب می شود؛ زیرا در این صورت هم و کس (نقص) بر مشتری است؛ زیرا این مشتری است که متحمل ضرر می شود. بنابراین، استفاده از این راه مشکلی را حل نمی کند.

مبحث دهم: پرداخت زیادی به عنوان حق بیمه دین

این راه را شهید صدر مطرح کرده است:

مراد از این راه، این است که همه بانک ها می دانند که بخشی از وام هایی که می دهند وصول نمی شود و از بین می رود. به این دیون، اصطلاحاً «دیون مرده» می گویند. بانک برای جبران خسارت ناشی از «دیون مرده»، مقداری فایده در نظر می گیرد که از وام گیرندگان گرفته می شود تا جایگزین این دیون مرده شود و سرمایه اش مستهلک نگردد. مسلم است که گرفتن چنین زیادی ربا و حرام است. به همین جهت، بانک سرمایه خود را نزد شرکت های بیمه، بیمه می کند و حق بیمه را از قرض گیرنده، وصول می کند.

بانک اگر بخواهد این حق بیمه را از قرض گیرنده بگیرد به دو صورت قابل تصور است که یک صورت آن قطعاً ربا است و آن صورتی است که خود بانک حق بیمه را به شرکت بیمه بپردازد و بعد آن را از مشتری دریافت کند و به عبارت دیگر، طرف قرار داد بیمه، بانک باشد.

ص: ۳۷۱

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۱، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۱۱.

صورت دیگر آن است که بانک، قرض گیرنده را وادار می کند تا با شرکت بیمه قرار داد ببندد و مبلغی را که وام می گیرد بیمه کند و حق بیمه را نیز خود پردازد. گاهی بانک خود را وکیل قرض گیرنده، اعتبار می کند و حق بیمه را از او دریافت می کند و به شرکت بیمه می پردازد. آیا مجرد اشتراط این ضمان منجر به ربا خواهد شد یا نه؟

بیمه کردن دین، اگر به نحو ضمان معاملی و عقدی باشد که بانک با قرض گیرنده شرط کند که وامش را بیمه کند و تا مادامی که بیمه نکند به او وام نخواهد داد، چنین شرطی جایز است و موجب ربوی شدن قرض نخواهد شد.

اگر گفتیم که بیمه کردن به نحو هبه معوضه است؛ به این صورت که بانک، قرض گیرنده را وادار می کند تا مبلغی را به شرکت بیمه ببخشد و با او شرط کند که در صورت عدم وصول وام، مبلغی را به بانک پردازد (هبه کند)، چنین شرط بیمه ای، موجب ربوی شدن قرض می شود.

اگر قرض گیرنده مبلغی را به شرکت بیمه هدیه کند و شرط کند که در صورت وصول وام به بانک، شرکت بیمه مبلغی را به قرض گیرنده هبه کند تا بتواند دین خود را به بانک پردازد، ربا نخواهد بود.

فایده این شرط این است که بانک (در صورت عدم وفاء) مالی را از شرکت بیمه به وکالت از قرض گیرنده می گیرد و آن را به جای دین خود حساب می کند و به دین خود می رسد. (۱)

به نظر می رسد که این راه، راه خوبی است و موجب رهایی از ربا می شود؛ زیرا ضمانت گرفتن بر پرداخت قرض، امری مرسوم بوده است؛ البته در زمان های قدیم،

ص: ۳۷۲

اشخاص تبرعاً یکدیگر را ضمانت می کردند، کما این که الان هم در مواردی این نوع ضمانت تبرعی از طرف اشخاص وجود دارد؛ اما شرکت های بیمه این ضمانت را با دریافت حق بیمه انجام می دهند و بانک هم از قرض گیرنده خواسته است که شرکت بیمه ضمانت او را بپذیرد تا به او وام پرداخت کند که این شرط موجب ربوی شدن نمی شود.

مبحث یازدهم: بیع الخيار

از این راه با عناوین مختلفی دیگری مانند بیع الشرط و بیع الوفاء نیز تعبیر شده است. مراد از بیع الخيار (بیع به شرط خیار) بیعی است که در آن شرط می شود اگر فروشنده تا مدت معینی ثمن (قیمت متاع) را به مشتری پردازد، احقّ به مبیع (متاع فروخته شده) باشد یا حق فسخ داشته باشد یا مبیع از آن او باشد. (۱)

بسیار اتفاق می افتد که فرد نیازمند به قرض، خانه یا اتومبیل یا متاعی دیگر از خود را در معرض فروش قرار می دهد و پول آن را دریافت می کند ولی با خریدار شرط می کند که اگر تا سر مهلت مقرر (مثلاً یک سال) ثمن و قیمتی را که دریافت کرده است به وی باز گرداند، خیار فسخ داشته باشد تا معامله را فسخ کند و او خانه و متاع خود را پس بگیرد. در این معامله هم فروشنده به مقصود خود (مبلغ مورد نیاز) دست می یابد و هم خریدار می تواند در برابر پرداخت پول به فروشنده، خانه را تملک کند و از سکونت در آن یا اجاره دادن آن بهره ببرد. معمولاً قیمتی که برای فروش خانه یا متاع تعیین می شود، قیمت عادلانه نیست؛ بلکه بسیار کمتر از قیمت واقعی است و مقدار آن بستگی به نیاز فروشنده دارد. بیع الشرط در حقیقت، یکی از مصادیق خیار شرط است و در کتاب های فقهی بحث شده است و بسیاری از فقیهان

ص: ۳۷۳

صحت آن را اجماعی دانسته اند؛ از جمله در تذکره (۱) و مسالك (۲) ادعای بر صحت آن ادعای اجماع شده است. صاحب جواهر می نویسد:

القسم الثالث خيار الشرط بالضرورة بين علماء المذهب، و الكتاب و السنه عموما، و خصوصا في بعض أفراده. (۳)

قسم سوم از خيارات، خيارالشرط است که ضرورت بين علمای شيعه و عمومات قرآن و روايات و همچنين بعضی از روايات خاص بر جواز آن دلالت دارد.

ادله متعددی بر صحت بيع شرط ارائه شده است؛ از جمله:

۱. ادله عام، مانند «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «المؤمنون عند شروطهم»؛

۲. ادله خاص، که عبارتند از:

الف. موثقه اسحاق بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيَنَاهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ سَأَلَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا عِنْدَهُ فَقَالَ رَجُلٌ مُسْلِمٌ اِخْتَجَّ إِلَى بَيْعِ دَارِهِ فَجَاءَ إِلَى أَخِيهِ فَقَالَ أبيعُكَ دَارِي هَذِهِ وَ تَكُونُ لَكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تَكُونَ لِغَيْرِكَ عَلَيَّ أَنْ تَشْتَرِي لِي إِنْ أَنَا جِئْتُكَ بِثَمَنِهَا إِلَى سَيْنِهِ أَنْ تَرُدَّ عَلَيَّ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِذَا إِنْ جَاءَ بِثَمَنِهَا إِلَى سَيْنِهِ رَدَّهَا عَلَيْهِ قُلْتُ فَإِنَّهَا كَانَتْ فِيهَا عِلَّةٌ كَثِيرَةٌ فَأَخَذَ الْعِلَّةَ لِمَنْ تَكُونُ الْعِلَّةُ فَقَالَ الْعِلَّةُ لِلْمُشْتَرِي أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ اخْتَرَقَتْ لَكَانَتْ مِنْ مَالِهِ. (۴)

شخصی که از امام صادق علیه السلام شنیده بود به من گفت: من نزد امام صادق علیه السلام بودم که شخصی از آن حضرت پرسید: مرد مسلمانی احتیاج دارد خانه اش را بفروشد. پیش برادرش می آید و به او می گوید: این خانه ام را به تو

ص: ۳۷۴

۱- (۱) تذکره الفقهاء، ج ۱۱، ص ۳۸.

۲- (۲) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۰۲.

۳- (۳) جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۲.

۴- (۴) وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۱۹، حدیث ۱.

می فروشیم؛ زیرا این مال تو باشد، بهتر است تا مال دیگری باشد. او شرط می کند که هرگاه قیمت آن را تا یک سال آوردم و به تو دادم، خانه ام را به من برگردانی. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد. اگر قیمت آن را تا یک سال آورد، خانه را به او برگرداند.

روایت از نظر سند، ضعیف است؛ زیرا شخصی در سند است که هیچ اطلاعی از او در دست نیست و آن شخصی است که اسحاق بن عمار روایت را از او نقل کرده و او از امام شنیده است. روایت از نظر دلالت، اشکالی ندارد. البته این روایت به نحو دیگری هم نقل شده است به این نحو که اسحاق بن عمار مستقیم از امام نقل می کند که در این صورت اشکال سندی ندارد و صحیحه می شود.

ب. صحیحه سعید بن یسار

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّا نَخَالِطُ أَنْاسًا مِنْ أَهْلِ السَّوَادِ وَغَيْرِهِمْ فَنَبِيعُهُمْ وَنَبِئُهُمْ عَلَيْهِمْ لِلْعَشْرَةِ اثْنِي عَشَرَ وَالثَّلَاثَةَ عَشَرَ وَنُوْخِرُ ذَلِكَ فِيمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ السَّنَةِ وَنَحْوِهَا وَيَكْتُبُ لَنَا الرَّجُلُ عَلَى دَارِهِ أَوْ عَلَى أَرْضِهِ بِذَلِكَ الْمَالِ الَّذِي فِيهِ الْفَضْلُ الَّذِي أَخَذَ مِنَّا شِرَاءً قَدْ بَاعَ وَقَبِضَ الثَّمَنَ مِنْهُ فَنَعِدُهُ إِنْ هُوَ جَاءَ بِالْمَالِ إِلَى وَقْتِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ أَنْ نَرُدَّ عَلَيْهِ الشَّرَاءَ فَإِنْ جَاءَ الْوَقْتُ وَ لَمْ يَأْتِنَا بِالْأَمْوَالِ فَهُوَ لَنَا فَمَا تَرَى فِي الشَّرَاءِ فَقَالَ أَرَى أَنَّهُ لَكَ إِنْ لَمْ يَفْعَلْ وَإِنْ جَاءَ بِالْمَالِ لِلْوَقْتِ فَرُدَّ عَلَيْهِ. (۱)

سعید بن یسار می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: ما با گروهی از مردم بیابان نشین و غیر آن معاشرت داریم و با آنان معامله می کنیم و در ده درهم، دو درهم یا سه درهم سود می گیریم و بدهی آنها را به تأخیر می اندازیم تا زمانی که با هم توافق کرده ایم؛ یک سال و مثل آن. وی می نویسد: آن شخص بر زمین یا خانه اش در مقابل آن مالی که از ما گرفته

ص: ۳۷۵

است و در آن زیادی است، و ثمن آن را قبض کرده است که اگر در وقت معین پول و ثمن را آورد، مالش (خانه یا زمینش) را به او برگردانیم و اگر نیاورد، این زمین یا خانه از آن ما باشد. نظر شما درباره این معامله چیست؟ آن حضرت فرمود: نظرم این است که اگر ثمن را نیاورد، خانه و زمین از آن تو باشد و اگر ثمن را آورد خانه یا زمینش را به او برگردان.

روایت از نظر سند، صحیحه است و دلالت آن نیز روشن است.

ج. موثقه معاویه بن میسره

محمد بن الحسن یاسیناده عن الحسن بن محمد بن سماعه عن أحمد بن أبي بشر عن معاوية بن ميسرة قال: سمعت أبا الجارود يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل باع داراً له من رجل و كان بينه وبين الرجل الذي اشترى منه الدار خاصّةً فشرط إنك إن أتيتني بمالي ميا بين ثلاث سنين فالدار دارك فأتاه بماله قال: له شرطه قال له أبو الجارود: فإن ذلك الرجل قد أصاب في ذلك المال في ثلاث سنين قال: هو ماله و قال أبو عبد الله عليه السلام: أ رأيت لو أن الدار احترقت من مال من كانت تكون الدار دار المشتري. (۱)

معاویه بن میسره می گوید: از ابوالجارود شنیدم که گفت: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: مردی خانه اش را به دیگری می فروشد و بین این دو یک دیواری هست، پس در مهلت، مال او را می آورد. آن حضرت فرمود: باید به شرط عمل کند. ابوالجارود گفت: در طول این سه سال، این شخص با این پول کاسبی کرده و منافی پیدا کرده است. آن حضرت فرمود: منافع از آن خود است. آیا اگر خانه آتش می گرفت به مال چه کسی ضرر می رسید؟ به مال مشتری ضرر می رسید.

این روایت از نظر سند، موثقه است؛ زیرا حسن بن محمد بن سماعه و احمد بن ابی بشر که در سند روایت قرار دارند واقفی ثقه اند. روایت از نظر دلالت نیز اشکالی ندارد.

ص: ۳۷۶

برخی فقیهان همچون شیخ طوسی (۱)، قاضی ابن براج، علامه حلی (۲) بر صحت بیع الخيار ادعای اجماع کرده اند. شیخ طوسی در این زمینه می نویسد:

يجوز عندنا البيع بشرط... دليلنا: إجماع الفرقه، و أيضا قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «الشرط جائز بين المسلمين، ما لم يمنع منه كتاب و لا سنه» (۳).

بیع الشرط از نظر ما (امامیه) جایز است... دلیل ما اجماع امامیه و روایت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم است که فرمود: شرطهایی که خلاف کتاب و سنت نباشد بین مسلمانان اعتبار دارد.

بنابراین، با توجه به روایات صحیحه و روایات دیگری که دلالت خوبی دارند، و قواعد فقهی نظیر «المؤمنون عند شروطهم»، در اصل صحت بیع الخيار (بیع الشرط)، اشکالی نیست و فتاوی فقیهان، بر جواز چنین معامله ای است. تنها سؤالی که باقی می ماند این است که آیا اگر بیع الخيار به قصد فرار از ربا باشد، باز هم جایز نیست؟

امام خمینی بیع الخيار را در صورتی جایز دانسته است که معامله صوری و حيله ای برای فرار از ربا نباشد. وی در پاسخ سؤالی در این زمینه می نویسد:

اگر بیع شرط، حيله و وسیله برای فرار از ربا باشد، حکم ربا را دارد و معامله باطل است؛ هر چند بیع شرط جدی، اگر حيله نباشد، از معاملات شرعی است. (۴)

در صورتی که بیع الخيار با قصد جدی انجام شود، آثار خاص خود را دارد؛ از جمله:

ص: ۳۷۷

۱- (۱) المهدب، ج ۱، ص ۳۵۳.

۲- (۲) تذکره الفقهاء، ج ۱۱، ص ۵۹.

۳- (۳) الخلاف، ج ۳، ص ۱۹.

۴- (۴) استفتائات، ج ۲، ص ۱۳۸.

۱. پول از ملک مشتری خارج می گردد و وارد ملک فروشنده می شود و متاع از ملک فروشنده خارج می گردد و وارد ملک مشتری می شود.

۲. در مدت خیار، اگر مبیع تلف شود از ملک مشتری تلف شده است و اگر منافی داشته باشد از آن مشتری است؛ زیرا با توجه به بیع واقع شده، مشتری و خریدار، مالک واقعی متاع و مبیع است.

۳. اگر بعد از بیع، خریدار متاع خریداری شده را اجاره بدهد، تمام احکام اجاره بر آن مترتب می شود؛ مثل این که اگر ناخواسته و بدون افراط و تفریط مستأجر، خسارتی به مبیع برسد، مستأجر امین شمرده شده است و چیزی بر عهده او نیست.

۴. اگر فروشنده در مهلت مقرر پول را برنگرداند، بیع لازم خواهد شد.

۵. چنین عقدی مصداق ظلم نیست؛ زیرا عرف چنین عقدی را نوعی سرمایه گذاری می بیند که هیچ گونه ظلمی در آن نیست؛ زیرا اگر انسان متاع کسی را که به پول نیازمند است به قیمت عادلانه بخرد و از آن استفاده کند مرتکب ظلمی نشده است، مخصوصاً که اگر به او فرصت دهد تا در مهلت مقرر اگر توانایی مالی پیدا کرد پولی را که بابت قیمت متاع دریافت کرده است بپردازد و دو باره متاع خود را مالک شود که در این صورت عرف این کار نه تنها ظلم نمی داند بلکه آن را نوعی کمک برای حل مشکلات دیگران می داند.

۶. تجویز چنین عقدی باعث فساد در اموال، از بین رفتن زمینه کارهای نیک و... نمی شود؛ بلکه جریان پول در این راه، نوعی سرمایه گذاری و کسب سود حلال و عاقلانه و به نوعی فرار از حرام به سوی حلال است؛ زیرا هم صاحب سرمایه از سرمایه گذاری خود سود می برد و هم کسی که به پول نیاز داشته است، از این راه

نیازش برطرف می شود؛ در عین حال که امکان این را دارد که بتواند پس از رفع احتیاج، به متاع خود دست یابد. (۱)

شاید با توجه به این آثار و ویژگی هاست که طبق روایاتی که ذکر کردیم، ائمه علیهم السلام آن را برای برای رهایی از ربا تجویز و تأیید کرده اند.

مبحث دوازدهم: معامله سفته

اشاره

منظور از این راه، این است که افرادی که سفته آنها اعتبار دارد، با دادن سفته به اشخاصی که احتیاج به پول دارند خود را بدهکار آنها نشان می دهند. طلبکار صوری، سفته را نزد شخص ثالث یا بانک می برد و به قیمتی کمتر نقد می کند. هنگام سررسید، بانک به بدهکار صوری مراجعه می کند و تمام مبلغ سفته را از وی می گیرد و بدهکار صوری نیز مبلغی را که به بانک پرداخته است از طلبکار صوری می ستاند. با این کار، بدهکار صوری مبلغ بیشتری از آن چه پرداخت کرده است، دریافت می کند؛ بدون این که ربا باشد.

آیا چنین راه حلی برای فرار از ربا صحیح است؟

برای این که درستی یا نادرستی این راه حل (معامله سفته) روشن گردد، باید حقیقت سفته و انواع آن و فروش دین و حکم آن روشن شود.

گفتار اول: سفته

سفته، مانند چک، رسید بدهی شخص است؛ یعنی سندی است که فی نفسه اشکال ندارد، بلکه نشانه بدهی فی الذمه است. بنابراین، برگه سفته، خرید و فروش نمی شود، بلکه خرید و فروش بر چیزی واقع می شود که سفته حاکی از آن است و

ص: ۳۷۹

چون سفته حاکی از دین است، پس در حقیقت، در خرید و فروش آن معامله بر روی دین واقع می شود.

گفتار دوم: انواع سفته

۱. سفته حقیقی که نشانه بدهی واقعی است و امضاکننده آن حقیقتاً مبلغ ذکر شده را به دارنده سفته بدهکار است و سفته، مدرک بدهی اوست. (۱)

۲. سفته صوری (دوستانه) که نشانه بدهی حقیقی نیست و برای غرض دیگری صادر شده است. (۲)

از آن جا که خرید و فروش سفته از موارد و مصادیق خرید و فروش دین است و برای روشن شدن حکم خرید و فروش انواع سفته، ابتدا باید حکم خرید و فروش دین روشن شود.

گفتار سوم: فروش دین

فروختن دین در مقابل دین، که هم ثمن و هم مضمن دین باشند، جایز نیست. فروختن آن قبل از حلول سر رسید به غیر دین، دو صورت دارد:

۱. فروختن به صاحب دین، که معمولاً نقد کردن دین قبل از موعد به قیمت کمتر رخ می دهد و این نوع تنزیل، بلا اشکال و جایز است. (۳) امام خمینی در این زمینه می نویسد:

يجوز تعجيل الدين المؤجل بنقصان مع التراضي، و هو الذي يسمي في لسان تجار العصر بالنزول، ولا يجوز تأجيل الحال ولا زيادة أجل المؤجل بزيادة. (۴)

ص: ۳۸۰

۱- (۱) تحرير الوسيله، ج ۲، ص ۵۸۱.

۲- (۲) همان.

۳- (۳) وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۳۷۶، ابواب الدين و القرض، باب ۳۲، حديث ۱؛ وسيله النجاه، ج ۲، ص ۱۷۲؛ تحرير الوسيله، ج ۱، ص ۶۴۹، مسئله ۸؛ منهاج الصالحين، ج ۱، ص ۴۱۸.

۴- (۴) تحرير الوسيله، ج ۱، ص ۶۴۹، مسئله ۸.

نقد کردن دینی که هنوز سر رسید آن نرسیده است با کم کردن مقداری از مبلغ آن جایز است. این همان چیزی است که در اصطلاح تجار زمان ما «نزول» نامیده می شود، اما به تأخیر انداختن بدهی و دینی که سر رسید آن فرا رسیده است یا زیاد کردن مهلتی که از قبل تعیین شده است با زیاد کردن مبلغ بدهی جایز نیست.

۲. فروختن دین به فرد ثالث به صورت نقد، که چون فروش دین حاضر است، مشمول نهی از معاملات کالی به کالی نیست و علی القاعده صحیح است. (۱)

بنابراین، در دین واقعی، خرید و فروش سفته به شخص ثالث درست است؛ زیرا چنین سفته ای حاکی از دین واقعی است.

امام خمینی جواز فروش سفته را مشروط بر این می کند که قصد طرفین، فرار از ربا نباشد.

آن چه بیان شد درباره سفته حقیقی و واقعی بود؛ اما اگر سفته صوری باشد فروش آن به شخص ثالث، مشکل است؛ زیرا اصلاً دینی وجود ندارد تا معامله ای بر روی آن صورت گیرد.

برای حل مشکل معامله بر روی سفته صوری، راه حل هایی مطرح شده است:

۱. امام خمینی می نویسد:

در صورتی که معامله سفته های صوری به یکی از این صورت ها برگردد اشکالی ندارد:

۱. بدهکار، طلبکار صوری را وکیل کند که با شخص سومی معامله ای بر ذمه او انجام دهد. (سفته او را بفرشد) بعد از این معامله، بدهکار مدیون شخص سوم می گردد و چون فرض شده است که معامله در غیر اجناس

ص: ۳۸۱

۱- (۱) منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۴۱۸؛ استفتائات، ص ۱۳۰؛ توضیح المسائل، ص ۴۸۷.

ربوی است، معامله با مبلغ بیشتر یا کمتر صحیح است و همین عمل به منزلهٔ اجازه است که طلبکار صوری، آن چه را از فرد سوم گرفته است، به عنوان قرض برای خود بردارد و باید شرط کنند که سودی در کار نباشد. هنگامی که طلبکار صوری بیشتر از آن چه قرض گرفته است بر می گرداند، زیادی را مجاناً یا از باب استحباب شرعی حسن الاداء پرداخت کند و چون بدهکار صوری از آغاز قصد تبرع نداشته و قرار ضمنی آن دو هم این بوده است، می تواند به طلبکار صوری مراجعه کند و تمام مبلغی را که به فرد ثالث پرداخته است از وی باز پس گیرد.

۲. سفتهٔ صوری برای تنزیل و رجوع شخص ثالث به بدهکار صوری، موجب دو امر باشد:

الف. طلبکار صوری به مقدار سفته نزد بانک یا شخص دیگری دارای اعتبار شود و برای همین معامله این بار بر روی ذمه طلبکار صوری انجام گیرد و او مدیون شخص ثالث گردد.

ب. بدهکار صوری با دادن سفته متعهد می شود در صورتی که طلبکار صوری - که مدیون حقیقی فرد ثالث است - دین خود را ادا نکند، او این کار را انجام دهد و این التزام ضمنی است؛ زیرا در صورتی که بدهکار حقیقی دین خود را پرداخت نکند، به بدهکار صوری مراجعه می شود و پرداخت کننده اگر تبرعاً پرداخت نکرده باشد می تواند به بدهکار واقعی رجوع کرده و آن چه را پرداخت کرده، پس بگیرد. این التزام صحیح است؛ زیرا از قبیل ضمیمه کردن ذمه به ذمه است و مطابق قواعد اشکالی ندارد.

۳. صورت سوم، همان فرض دوم است، جز این که طلبکار صوری با فعل خود ضامن گردد. در صورتی که بدهکار صوری دین خود را ادا نکند، او بدهی را بپردازد، یعنی نقل ذمه به ذمه در صورت عدم ادا باشد و این نیز بهره ای از صحت را داراست، گر چه خالی از اشکال هم نیست. اگر بدهکار

صوری آن چه را ملتزم گردیده بود، به فرد ثالث پرداخت کند، می تواند به طلبکار صوری مراجعه کند و پس بگیرد. (۱)

آیه الله خوئی در مورد سفته های صوری می نویسد:

به این نوع سفته ها، سفته صوری و مجامله ای گفته می شود و فروختن آن به بانک، در واقع قرض کردن صاحب سفته از بانک و حواله کردن بانک به ذمه امضاکننده آن است، با این که در ذمه او طلبی ندارد. بنابراین، مبلغی را که بانک بابت مدت آن سفته کم می کند، ربا و حرام است؛ ولی می توان برای نجات از گرفتاری ربا، فروش این نوع سفته را به بانک به صورت معامله صحیح و شرعی در آورد، به این صورت که متعهد سفته به شخصی که سفته به حواله کرد او است، وکالت می دهد که مبلغ سفته را با کم کردن مقداری در ذمه او به بانک بفروشد، در صورتی که وجه سفته با نوع دیگری از پول معاوضه و فروخته می شود، مثلاً وجه سفته اگر ۱۰۰۰ تومان ایرانی است، آن را دو ماهه به ۵۰ دینار عراقی در ذمه متعهد صوری سفته بفروشد، و وکالت داشته باشد که آن را ۵۰ دینار عراقی را از جانب متعهد سفته، دو ماهه به ۱۰۰۰ تومان ایرانی به خودش بفروشد و به این ترتیب، ذمه صاحب سفته به مقدار مبلغی که متعهد سفته به بانک بدهکار گردیده است، بدهکار می شود؛ ولی چون در صحت این معامله لازم است که وجه مبلغ سفته با عوض آن مغایر باشد، نتیجه زیادی نخواهد داشت و در صورت یک نوع بودن پول، مانند ریال به ریال، این همان قرض با سود است که جایز نیست؛ یا این که چون بانک به صوری بودن سفته توجه دارد و با این فرض، وجه سفته را به صاحب سفته قرض می دهد، مبلغی را که از وجه سفته کم می کند، به عنوان کار مزد و حق العمل ثبت در دفاتر و تحصیل آن به موقع

ص: ۳۸۳

و در سر رسید منظور می کند، در این صورت نیز اشکالی ندارد. همچنین مراجعه متعهد سفته، به کسی که از آن استفاده کرده است و گرفتن تمام مبلغ سفته، اشکال ندارد و ربا نمی شود، چون استفاده کننده سفته تمام مبلغ را به عهده او حواله کرده است و او هم پرداخت کرده است، پس ذمه صاحب سفته به همان مقدار که حواله کرده، بدهکار شده است. (۱)

با توجه به آن چه از کلام امام خمینی و آیه الله خویی و دیگران به دست می آید که خرید و فروش سفته و حتی خرید و فروش سفته های صوری را با شرایطی جایز می دانند، پس تبدیل قرض به خرید و فروش سفته، راه خوبی برای فرار از حرمت ربا است و از مصادیق کلام امام علیه السلام است که فرمود: «نعم الشيء الفرار من الحرام الى الحلال». (۲) البته به شرط این که خرید و فروش دین و ضمانت ذمه بدهکار را قصد کرده باشند؛ نه این که بخواهند با این ظاهر خرید و فروش سفته برای ربای حرام کلاه شرعی درست کنند.

نتیجه

حیله، مکر، خدعه، کید و مانند آن، در عرف دارای معنای منفی و ناپسندند اما از نظر متون دینی دارای معنایی جامع هستند که شامل موارد پسندیده و ناپسند می شوند. حیله، مکر و مانند آن اگر برای ارتکاب حرام یا ظلم به دیگران استفاده شود، قطعاً ناپسند و حرام است؛ اما در صورتی که ظلمی در آن نباشد و برای فرار از حرام باشد، نه تنها اشکالی ندارد بلکه مورد رضایت خداوند است. خداوند در مواردی، خود راه فرار از حرام و رهایی از مخالفت با واجب را به پیامبرانش آموخته

ص: ۳۸۴

۱- (۱) توضیح المسائل، ص ۵۴۹-۵۵۰.

۲- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۷۸، ابواب الصرف باب ۶، روایت ۱.

است تا گرفتار حرام یا ترک واجب نشوند؛ مانند عمل حضرت ایوب علیه السلام در وفای به قسم خود یا عمل حضرت یوسف علیه السلام در نگه داشتن بنیامین نزد خود. پیامبران در موارد دیگری، از این راه ها استفاده کردند تا از مخالفت با احکام الهی یا از آسیب های ظلم کافران و دشمنان در امان بمانند و آنان را به تفکر وادارند؛ مانند گفتار حضرت ابراهیم علیه السلام بعد از شکستن بت ها. همه اینها بیانگر این است که نمی توان به صورت کلی، حکم به حرمت حيله و مانند آن کرد؛ مگر این که در موردی نصّ خاص داشته باشیم یا از ادله معتبر دیگر، حکم حيله مورد نظر را استنباط کنیم

حيله های شرعی، کم و بیش در همه ابواب فقه جریان دارد. مراد از حيله های صحیح شرعی، کارها و سخنانی است که به منظور تغییر و تبدیل موضوع حکم شرعی انجام می شود. از آن جا خداوند احکام شرع را بر اساس علم و حکمت بی انتهای خود انشا و وضع کرده است، هیچ تغییر و تبدیلی در احکام الهی راه ندارد و تنها از راه تغییر موضوع یا متعلق حکم است که می توان حکم شرعی را تغییر داد؛ زیرا با تغییر موضوع، حکم شرعی دیگری متناسب با موضوع جدید جعل و بر آن مترتب می شود. بر این اساس، ضابطه و ملاک کلی برای شناخت حيله های صحیح و جایز از حيله های غیر صحیح این است که اگر اعمال حيله ای موجب تغییر موضوع شود آن حيله صحیح و شرعاً جایز است اما اگر موجب تغییر موضوع نشود صحیح نیست و هیچ تأثیری در تغییر و تبدیل حکم ندارد. بعضی از راه ها نیز با این که موجب تغییر موضوع نمی شود اما در صورتی که دلیل شرعی معتبر بر جواز آن داشته باشیم از باب تعبد جایز است.

ربا و گرفتن زیادی در قرض و معامله دو متاع هم جنس، یکی از محرّماتی است که اسلام در آیاتی از قرآن و روایاتی متعدد به شدت از آن نهی کرده است. در نگاه اول، حرمت ربا اطلاق دارد و شامل همه انواع ربا می شود اما ربا در موارد

متعددی مانند ربای بین زن و شوهر، پدر و فرزند، مولی و عبد، مسلمان و کافر در روایات معتبر جایز شمرده شده و حکماً و تعبداً از تحت عمومات و اطلاقات حرمت ربا خارج شده است. همچنین موارد دیگری از قرض و معاملات کالاهای هم جنس با زیادی، موضوعاً از تحت عنوان ربا خارج هستند. مراد از حیلۀ ربا، انجام تغییرات و ارتکاب کارهایی است که موجب خروج موضوعی قرض یا معامله از مورد ربا می شود.

در روایات معتبر آمده است که مردم درباره جواز حیلۀ های شرعی از ائمه علیهم السلام نیز پاسخ آنان را داده اند. بعضی از این راه ها نیز جدید است و سابقه ای در روایات ندارد. از آن جا که ربا به ربای قرضی و ربای معاملی تقسیم می شود، حیلۀ های ربا نیز به همان دو دسته تقسیم می شوند. اشکالات متعددی بر صحت و جواز حیلۀ های ربا وارد شده است که آنها را در اشکالات عمومی (مشترک بین تمام حیلۀ های ربا) و اشکالات خاص (مربوط به هر حیلۀ خاص) بیان کردیم.

با توجه به روایات و ادله متعددی که فقیهان بدان ها استناد کرده اند، نمی توان به طور کلی، تمام حیلۀ های ربا را مردود دانست یا همه آنها را قبول کرد؛ بلکه باید گفت، حیلۀ هایی که دلیل معتبر شرعی بر جواز آنها داریم و حیلۀ هایی که موجب تبدیل و تغییر موضوع می شوند و موضوع ربا را از بین می برند، به طور کلی جایزند؛ مگر در صورتی که دلیل معتبر بر حرمت و بطلان آنها داشته باشیم. بر این اساس، اختلاف اصلی در جواز و عدم جواز حیلۀ های شرعی ربا در این است که آیا ارتکاب آنها موجب تبدیل موضوع و در نتیجه خروج موضوعی مورد از عنوان ربا می شود یا نه؟ کسانی که حیلۀ های شرعی را جایز دانسته اند، بر این عقیده اند که چنین حیلۀ هایی موجب تغییر و تبدیل موضوع می شوند و معامله را از ربوی بودن خارج و به یک معامله یا دو معامله صحیح دیگر تبدیل می سازند و در نتیجه،

موضوع حرمت منتفی می شود. بر این اساس، در باب ربای معاملی، راه های متعددی برای رهایی از ربا وجود دارد که عبارتند از:

۱. ضمیمه کردن غیر جنس به ثمن یا مثنی؛ ۲. واسطه قرار دادن کالای غیر هم جنس؛ ۳. هبه طرفینی؛ ۴. هبه زیادی؛ ۵. قرض و ابراء؛ ۶. صلح مقدار زائد.

در باب ربای قرضی نیز راه های متعددی برای رهایی از ربا وجود دارد که عبارتند از:

۱. بیع عینه؛ ۲. خرید و فروش یا هبه به شرط قرض؛ ۳. ضمیمه کردن؛ ۴. اخذ زیادی در برابر قرض دادن؛ ۵. تبدیل عملیات قرض به غیر قرض؛ ۶. گرفتن زیادی در برابر تغییر مکان؛ ۷. تبدیل قرض به دین (خرید و فروش اسکناس)؛ ۸. تبدیل قرض به معامله ارزهای مختلف؛ ۹. گرفتن زیادی برای شخص دیگری غیر از قرض دهنده؛ ۱۰. پرداخت زیادی به عنوان حق بیمه دین؛ ۱۱. بیع الشرط؛ ۱۲. معامله سفته.

در مقابل، کسانی که حيله های شرعی را صحیح و جایز ندانسته اند، بر این عقیده اند که چنین حيله هایی کلاه شرعی اند و موجب تغییر و تبدیل موضوع نمی شوند و در نتیجه، حکم حرمت آنها به قوت خود باقی است.

ص: ۳۸۷

۱. أحكام القرآن (الجصاص)، احمد بن علي جصاص، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۰۵ ق.
۲. الإرشاد في معرفه حجج الله على العباد، محمد بن محمد مفيد، تحقيق و تصحيح: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۲ جلد، چاپ اول، كنگره شيخ مفيد، قم، ۱۴۱۳ ق.
۳. اسباب النزول، علي بن احمد نيشابوري، ترجمه: علي رضا قراگزلو ذكاوتي، چاپ اول، نشر ني، تهران، ۱۳۸۳.
۴. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ابو جعفر محمد بن حسن طوسي، چاپ اول، دار الكتب الإسلاميه، تهران، ۱۳۹۰ ق.
۵. استفتاات، سيد روح الله موسوي خميني، ۳ جلد، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامي (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۲۲ ق.
۶. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قطب الدين محمد بن حسين كيدري، چاپ اول، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، ۱۴۱۶ ق.
۷. أصول الفقه، محمدرضا مظفر، ۲ جلد، انتشارات اسماعيليان، قم.
۸. اعلام الموقعين، ابن قيم الجوزيه، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثه، مصر، ۱۳۸۹ ق.، ۱۹۶۹ م.
۹. الاقناع في الفقه الامام احمد بن حنبل (الاقناع لطالب الانتفاع)، ابى النجا شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي، تصحيح: عبد اللطيف محمد موسى السبيكي، ۴ جلد، دار المعرفه، بيروت، بي تا.

۱۰. أنوار التنزيل و أسرار التأويل، عبدالله بن عمر بيضاوى، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلى، چاپ اول، دار احياء التراث العربى، بيروت، ۱۴۱۸ ق.
۱۱. الأنوار اللوامع فى شرح مفاتيح الشرائع (للفيضى)، آل عصفور حسين بحراني، تحقيق و تصحيح: محسن آل عصفور، ۶ جلد، چاپ اول، مجمع البحوث العلميه، قم.
۱۲. إيضاح الفوائد فى شرح مشكلات القواعد، فخر المحققين محمد بن حسن بن يوسف حلّى، تحقيق و تصحيح: سيد حسين موسوى كرماني، على پناه اشتهااردى و عبدالرحيم بروجردى، ۴ جلد، چاپ اول، انتشارات مؤسسه اسماعيليان، قم، ۱۳۸۷ ق.
۱۳. باب مدينه العلم، على بن محمد رضا بن هادى كاشف الغطاء، مؤسسه كاشف الغطاء.
۱۴. بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، محمد باقر بن محمد تقى مجلسى، ۱۱۱ جلد، چاپ دوم، دار احياء التراث العربى، بيروت، ۱۴۰۳ ق.
۱۵. بدايه المجتهد و نهايه المقصد، ابن رشد، تصحيح: محمد الامد، چاپ اول، دار احياء التراث العربى، بيروت، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. البدايه و النهايه، ابن كثير، انتشارات دار الحديث، قاهره، ۱۴۱۳ ق.
۱۷. بررسى طرق فرار از ربا، ناصر مكارم شيرازى، چاپ اول، قم.
۱۸. البلدان و فتوحها و احكامها، الامام احمد بن يحيى بن جابر البلاذرى، تحقيق: سهيل زكار، چاپ اول، دارالفكر، بيروت، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. بلغه الطالب فى التعليق على بيع المكاسب موضوع: فقه استدلالى، سيد محمدرضا موسوى گلپايگانى، چاپخانه خيام، چاپ اول، قم، تقرير: سيد على حسيني ميلانى، ۱۳۹۹ ق.
۲۰. بلغه الفقيه، محمد بن محمد تقى بحر العلوم، ۴ جلد، چاپ چهارم، منشورات مكتبه الصادق، تهران، ۱۴۰۳ ق.
۲۱. البنك اللاربوى فى الاسلام، سيد محمد باقر صدر، ۱ جلد، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ هفتم، بيروت - لبنان، ۱۴۰۱ ق.
۲۲. تاريخ تمدن، ويل دورانت، ترجمه: احمد آرام، چاپ دوم، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۴۳ ش، چاپ دوم.
۲۳. تاريخ طبرى، محمد بن جرير طبرى، دارالفكر، بيروت، ۱۴۰۷ ق.
۲۴. تاريخ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب يعقوبى، دار صادر، بيروت.
۲۵. التبيان فى تفسير القرآن، محمد بن حسن طوسى، دار احياء التراث العربى، بيروت.

٢٦. تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدین عثمان بن علی الزیعلی الحنفی، ٦ جلد، چاپ دوم، دار الکتب الاسلامی، قاهره، بی تا.

٢٧. تحریر الأحكام الشرعیة علی مذهب الإمامیه (ط - الحدیثه)، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلّی، تحقیق و تصحیح: ابراهیم بهادری، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ٦ جلد، چاپ اول، قم، ١٤٢٠ ق.

٢٨. تحریر الوسیله، سید روح الله موسوی خمینی، ٢ جلد، چاپ اول، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، قم.

٢٩. تذکره الفقهاء (ط - القدیمة)، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلّی، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ اول، قم.

٣٠. تذکره الفقهاء (ط - الحدیثه)، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلّی، ١٧ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

٣١. تفسیر القرآن العظیم، اسماعیل بن عمرو ابن کثیر دمشقی، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ١٤١٩ ق.

٣٢. تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، عبدالرحمن بن محمد ابن ابی حاتم، تحقیق: اسعد محمد الطیب، چاپ سوم، مکتبه نزار مصطفی الباز عربستان سعودی، ١٤١٩ ق.

٣٣. تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایر، چاپ چهارم، دار الکتب، قم، ١٣٦٧.

٣٤. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عم رازی، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٢٠ ق.

٣٥. تفسیر المنار، محمد رشید رضا، دار المعرفه للطباعه و النشر، بیروت، چاپ دوم، بی تا.

٣٦. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، چاپ اول، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ١٣٧٤.

٣٧. تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - النکاح، محمد فاضل موحدی لنکرانی، تحقیق و تصحیح: حسین واثقی، عبادالله سرشار، سید عبدالحمید رضوی و رضا علی مهدوی، چاپ اول، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم، ١٤٢١ ق.

٣٨. تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه (وسائل الشیعه)، محمد بن حسن حر عاملی، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ٣٠ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، ١٤٠٩ ق.

۳۹. تکمله العروه الوثقی فیما تعم به البلوی، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، تحقیق و تصحیح: سید محمد حسین طباطبایی، ۲ جلد، چاپ اول، نشر کتابفروشی داوری، قم.
۴۰. توضیح المسائل (محشّی)، سید روح الله موسوی خمینی، تحقیق و تصحیح: سید محمد حسین بنی هاشمی خمینی، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، ۲ جلدی، چاپ هشتم، قم، ۱۴۲۴ ق.
۴۱. تهذیب الأحکام، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، ۱۰ جلد، چاپ چهارم، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۴۲. تهذیب الأصول، سید روح الله موسوی خمینی، ۲ جلد، انتشارات اسلامی، قم.
۴۳. جامع احادیث الشیعہ، آقا حسین طباطبایی بروجردی، ۳۱ جلد، چاپ اول، انتشارات فرهنگ سبز، تهران، ۱۴۲۹ ق.
۴۴. جامع البیان فی تفسیر القرآن، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، چاپ اول، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۴۵. جامع الشتات فی أجوبه السؤالات، ابوالقاسم بن محمد حسن گیلانی (میرزای قمی)، تحقیق و تصحیح: مرتضی رضوی، ۴ جلد، چاپ اول، مؤسسه کیهان، تهران، ۱۴۱۳ ق.
۴۶. جامع الشتات، (محمد) اسماعیل خواجهی مازندرانی خاتون آبادی، تحقیق و تصحیح: سید مهدی رجایی، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۸ ق.
۴۷. الجامع فی اصول الربا، مصری، رفیق یونس، انتشارات الدار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۴۸. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن احمد قرطبی، چاپ اول، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴.
۴۹. الجامع للشرائع، یحیی بن سعید حلّی، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققین تحت إشراف شیخ جعفر سبحانی، چاپ اول، مؤسسه سید الشهداء العلمیه، قم، ۱۴۰۵ ق.
۵۰. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، سید احمد بن یوسف خوانساری، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، ۷ جلد، چاپ دوم، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۵ ق.
۵۱. جامع المقاصد فی شرح القواعد، علی بن حسین عاملی کرکی (محقق ثانی)، ۱۳ جلد، چاپ دوم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۱۴ ق.
۵۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمد حسن نجفی (صاحب الجواهر)، تحقیق و تصحیح: عباس قوچانی و علی آخوندی، ۴۳ جلد، چاپ هفتم، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.

۵۳. الحدائق الناضره فى أحكام العتره الطاهره، يوسف بن احمد بن ابراهيم آل عصفور بحراني، تحقيق و تصحيح: محمد تقى ايروانى و سيد عبد الرزاق مكرم، ۲۵ جلد، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامى (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۰۵ ق.

۵۴. الحیل الفقهيہ فى المعاملات الماليہ، محمد بن ابراهيم، دارالسلام للطباعه و النشر و التوزيع، تونس.

۵۵. الخلاف، ابو جعفر محمد بن حسن طوسى، تحقيق و تصحيح: على خراسانى، سيد جواد شهرستانى، مهدى طه نجف و مجتبى عراقى، ۶ جلد، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامى (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۰۷ ق.

۵۶. الدر المنثور فى تفسير المأثور، جلال الدين سيوطى، كتابخانه آيه الله مرعشى نجفى، قم، ۱۴۰۴ ق.

۵۷. الدروس الشرعيه فى فقه الإماميه، محمد بن مكى عاملى (شهيد اول)، ۳ جلد، چاپ دوم، انتشارات اسلامى (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۷ ق.

۵۸. دعائم الإسلام و ذكر الحلال و الحرام والقضايا و الاحكام، نعمان بن محمد مغربى ابن حيون، ۲ جلد، چاپ دوم، تحقيق و تصحيح: آصف فيضى، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۳۸۵ ق.

۵۹. ربح از نظر اسلام، جواد خاورى، بى تا، بى نا، بى جا.

۶۰. ربا، بخش فرهنگى جامعه مدرسین، چاپ اول، انتشارات بوستان كتاب، قم، ۱۳۸۱.

۶۱. الربا فقهيًا و اقتصاديًا، حسن جواهرى، نشر چاپخانه خيام، بى تا.

۶۲. رسائل المحقق الكركى، على بن حسين عاملى كركى (محقق ثانى)، تحقيق و تصحيح: محمد حسون، ۳ جلد، چاپ اول، كتابخانه آيه الله مرعشى نجفى و دفتر نشر اسلامى، قم، ۱۴۰۹ ق.

۶۳. الرسائل الفقهيہ، محمد باقر بن محمد اكمل و حيد بهبهانى، بى جا، بى تا.

۶۴. رساله توضيح المسائل، ناصر مكارم شيرازى، چاپ پنجاه و دوم، انتشارات مدرسه امام على بن ابى طالب عليه السلام، قم، ۱۴۲۹ ق.

۶۵. روضه المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقى مجلسى اول، تحقيق و تصحيح: سيد حسين موسوى كرماني، على پناه اشتهاردى و سيد فضل الله طباطبايى، ۱۴ جلد، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگى اسلامى كوشانبور، قم، ۱۴۰۶ ق.

۶۶. الروضه البهيہ فى شرح اللعنه الدمشقيه (المحشى - كلانتر)، زين الدين بن على عاملى (شهيد ثانى)، شرح: سيد محمد كلانتر، ۱۰ جلد، چاپ اول، ناشر كتابفروشى داورى، ۱۴۱۰ ق.

٦٧. رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل (ط - الحديثه)، سيد علي بن محمد طباطبائي حائري، تحقيق و تصحيح: محمد بهره مند، محسن قديري، كريم انصاري و علي مرواريد، ١٦ جلد،

ص: ٣٩٣

چاپ اول، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۸ ق.

۶۸. زبده البيان فى أحكام القرآن، احمد بن محمد اردبیلی، تحقيق و تصحيح: محمد باقر بهبودی، چاپ اول، المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران.

۶۹. السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، محمد بن منصور بن احمد حلی (ابن ادریس)، ۳ جلد، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۰ ق.

۷۰. سفینه البحار، شیخ عباس قمی، ۸ جلد، چاپ دوم، دار الاسوه للطباعة و النشر، قم، ۱۴۱۶ ق.

۷۱. شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام، جعفر بن حسن نجم الدین محقق حلی، تحقيق و تصحيح: عبد الحسين محمد علی بقال، ۴ جلد، چاپ دوم، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸ ق.

۷۲. شرح ابن ابی الحديد بر نهج البلاغه، ابن ابی الحديد عزالدین ابو حامد، تصحيح: محمد ابو الفضل ابراهيم، ۲۰ جلد، چاپ اول، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۳۷.

۷۳. شرح تبصره المتعلمین، علی کزازی آقا ضیاء الدین عراقی، تحقيق و تصحيح: محمد حسون، ۵ جلد، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۴ ق.

۷۴. الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقيق و تصحيح: احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملایین، ۶ جلد، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

۷۵. صراط النجاه، جواد بن علی تبریزی، ۷ جلد، بی جا، بی تا.

۷۶. صیغ العقود و الإیقات، مرتضی بن محمد امین انصاری دزفولی، تحقيق و تصحيح: محمد یوسف استرآبادی، چاپ اول، ناشر مجمع اندیشه اسلامی، قم، ۱۴۲۱ ق.

۷۷. صیغ العقود و الإیقات (المحشى)، ملا علی قارپوزآبادی قزوینی، شرح: المیرزا محمد علی التبریزی القراچه داغی، عبدالرحیم التبریزی، المیرزا محسن بن محمد، الشیخ مرتضی، تحقيق و تصحيح: جواد بیات، بهروز بیات، موسی بیات، میرزا محمد علی و میرزا رضا، چاپ اول، انتشارات شکوری، قم، ۱۴۱۴ ق.

۷۸. العروه الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشى)، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، تحقيق و تصحيح: احمد محسنی سبزواری، ۵ جلد، چاپ اول، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.

۷۹. العروه الوثقی فیما تعم به البلوی، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، ۲ جلد، چاپ دوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۹ ق.

٨٠. عوالى اللئالى العزىزىه فى الأحادىث الدىنىه، محمد بن زىن الدىن ابن أبى جمهور، تحقىق و تصحىح: مجتبى عراقى، ٤ جلد،
چاپ اول، دار سىد الشهداء للنشر، قم، ١٤٠٥ ق.

ص: ٣٩٤

۸۱. غنیه النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، حمزه بن علی حسینی حلبی (ابن زهره)، چاپ اول، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، ۱۴۱۷ ق.
۸۲. الفتاوی الكبرى، احمد ابن تیمیه، دار المعرفه، بیروت، بی تا.
۸۳. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، جمعی از پژوهشگران زیر نظر سید محمود هاشمی، تحقیق و تصحیح: محققان مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۳ جلد، چاپ اول، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، ۱۴۲۶ ق.
۸۴. فقه الحیل الشرعیه، الشیخ محمد السند، تقریر: مصطفی اسکندری، چاپ اول، دار الغدیر، قم، ۱۴۲۲ ق.
۸۵. فقه الشیعہ - کتاب الطهاره، سید ابوالقاسم موسوی خویی، تقریر: سید محمد مهدی موسوی خلخالی، ۶ جلد، چاپ سوم، مؤسسه آفاق، ۱۴۱۸ ق.
۸۶. فقه الصادق علیه السلام، سید صادق حسینی روحانی قمی، ۶ جلد.
۸۷. فلسفه التشریح فی الاسلام، صبحی محمصانی، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۷۵.
۸۸. فوائدالأصول للنائینی، ۴ جلد، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۸۹. القاموس الفقہی، ابو حبیب سعدی، چاپ اول، دار الفکر، دمشق، ۱۴۱۹ ق.
۹۰. القاموس المحيط، مجدالدین فیروز آبادی، دار المعرفه، بیروت، بی تا.
۹۱. قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، ۳ جلد، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۳ ق.
۹۲. القواعد الفقہیہ، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی بجنوردی، تحقیق و تصحیح: مهدی مهریزی و محمد حسن درایتی، ۷ جلد، چاپ اول، نشر الهادی، قم، ۱۴۱۹ ق.
۹۳. القواعد الفقہیہ (فوائد الأصول للنائینی)، میرزا محمد حسین غروی نائینی.
۹۴. الکافی، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۹۵. الکافی فی الفقه، تقی الدین بن نجم الدین ابوالصلاح حلبی، تحقیق و تصحیح: رضا استادی، چاپ اول، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۳ ق.

٩٦. كتاب العين، خليل بن احمد فراهيدى، تحقيق و تصحيح: دكتور مهدى مخزومى و دكتور ابراهيم سامرائى، ٨ جلد، چاپ دوم، نشر هجرت، ١٤١٠ ق.

ص: ٣٩٥

۹۷. کتاب المبسوط، شمس الدین السرخسی، تحقیق: محمد حسن، محمد حسن اسماعیل الشافعی، ۳۰ جلد، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ ق.

۹۸. کتاب المغازی، محمد بن عمر بن واقد الواقدی، چاپ اول، نشر دانش اسلامی، بی جا، ۱۴۰۵ ق.

۹۹. کتاب مقدس، انجیل لوقا.

۱۰۰. کتاب مقدس، انجیل متی.

۱۰۱. کتاب مقدس، عهد قدیم، سفر لاویان.

۱۰۲. کتاب مقدس، عهد قدیم، کتاب نجیما.

۱۰۳. کتاب المكاسب المحرمه و البیع و الخيارات (ط - الحدیثه)، مرتضی بن محمد امین انصاری دزفولی، ۶ جلد، چاپ اول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، ۱۴۱۵ ق.

۱۰۴. کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، حسن بن ابی طالب یوسفی فاضل آبی، تحقیق و تصحیح: علی پناه اشتهاردی و آقا حسین یزدی، ۲ جلد، چاپ سوم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۷ ق.

۱۰۵. کفایه الأصول، محمد کاظم خراسانی، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ ق.

۱۰۶. کنز العرفان فی فقه القرآن، جمال الدین مقداد بن عبدالله فاضل مقداد، تحقیق: سید محمد قاضی، ۲ جلد، چاپ اول، نشر مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.

۱۰۷. لسان العرب، جمال الدین محمد بن مکرم ابوالفضل ابن منظور، تحقیق و تصحیح: احمد فارس صاحب الجوائب، ۱۵ جلد، چاپ سوم، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۱۰۸. اللمعه الدمشقیه فی فقه الإمامیه، محمد بن مکی عاملی (شهید اول)، تحقیق و تصحیح: محمد تقی مروارید و علی اصغر مروارید، چاپ اول، دار التراث - الدار الإسلامیه، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

۱۰۹. ما وراء الفقه، سید محمد صدر، تحقیق و تصحیح: جعفر هادی دجیلی، ۱۰ جلد، چاپ اول، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۲۰ ق.

۱۱۰. المبسوط فی فقه الإمامیه، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق و تصحیح: سید محمد تقی کشفی، ۸ جلد، چاپ سوم، المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه، تهران، ۱۳۸۷ ق.

۱۱۱. مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تحقیق و تصحیح: سید احمد حسینی، ۶ جلد، چاپ سوم، کتابفروشی مرتضوی،

تهران، ۱۴۱۶ ق.

ص: ۳۹۶

١١٢. مجمع الفائده و البرهان فى شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد اردبيلى، تحقيق و تصحيح: آقا مجتبى عراقى، على پناه اشتهاردى و آقا حسين يزدى اصفهانى، ١٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامى (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ١٤٠٣ ق.

١١٣. محاضرات فى الأصول، سيد ابوالقاسم الخويى، ٥ جلد، انتشارات انصاريان، قم، ١٤١٧ ق.

١١٤. المختصر النافع فى فقه الإماميه، جعفر بن حسن نجم الدين محقق حلى، ٢ جلد، چاپ ششم، ناشر مؤسسه المطبوعات الدينيه، قم، ١٤١٨ ق.

١١٥. مختلف الشيعه فى أحكام الشريعه، علامه حسن بن يوسف بن مطهر اسدى حلى، تحقيق و تصحيح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامى، ٩ جلد، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامى (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ١٤١٣ ق.

١١٦. مدارك الأحكام فى شرح عبادات شرائع الإسلام، محمد بن على موسى عاملى، تحقيق و تصحيح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ٨ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، بيروت، ١٤١١ ق.

١١٧. المدونه الكبرى (مدونه الفقه المالکى و ادله)، مالک بن انس اصبحى، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩ ق.

١١٨. المراسم العلويه و الأحكام النبويه، حمزه بن عبد العزيز سلار ديلمى، تحقيق و تصحيح: محمودبستانی، چاپ اول، منشورات الحرمين، قم، ١٤٠٤ ق.

١١٩. مسئله ربا، بانک بيمه، مرتضى مطهرى، انتشارات صدرا، تهران، ١٣٦٤.

١٢٠. المسائل الناصريات، على بن حسين موسى شريف مرتضى، تحقيق و تصحيح: مرکز پژوهش و تحقيقات علمى، چاپ اول، رابطه الثقافه و العلاقات الإسلاميه، تهران، ١٤١٧ ق.

١٢١. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن على عاملى (شهيد ثانى)، تحقيق و تصحيح: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامى، ١٥ جلد، چاپ اول، مؤسسه المعارف الإسلاميه، قم، ١٤١٣ ق.

١٢٢. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ميرزا حسين محدث نورى، تحقيق و تصحيح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ١٨ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، بيروت، ١٤٠٨ ق.

١٢٣. مستمسك العروه الوثقى، سيد محسن طباطبايى حكيم، ١٤ جلد، چاپ اول، مؤسسه دارالتفسير، قم، ١٤١٦ ق.

١٢٤. مستند الشيعه فى أحكام الشريعه، مولى احمد بن محمد مهدى نراقى، ١٩ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٥ ق.

۱۲۵. مصرف التنمية الاسلامى، رفيق يونس مصرى، نشر مؤسسه الرساله، بيروت، ۱۹۷۷ م.
۱۲۶. مصادر الحق فى الفقه الإسلامى، السنهورى، دار احياء التراث العربى، بيروت، ۱۹۵۴ م.
۱۲۷. المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، احمد بن محمد مقرى فيومى، چاپ اول، منشورات دار الرضى، قم.
۱۲۸. مصطلحات الفقه، ميرزا على مشكينى، بى جا، بى تا.
۱۲۹. معتمد تحرير الوسيله، عباس ظهيرى، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، قم، ۱۴۲۴ ق.
۱۳۰. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، سيد ابوالقاسم موسى خويى، ۲۴ جلد، دارالزهراء، بيروت، ۱۹۸۹.
۱۳۱. المغنى و الشرح الكبير، عبدالله بن احمد ابن قدامه و عبد الرحمن بن محمد بن قدامه، دارالكتاب العربى، بيروت.
۱۳۲. مفاتيح الشرائع، محمد محسن فيض كاشانى، ۳ جلد، چاپ اول، انتشارات كتابخانه آيه الله مرعى نجفى، قم.
۱۳۳. مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلامه (ط - القديمه)، سيد جواد بن محمد حسيني عاملى، تحقيق و تصحيح: محمدباقر حسيني شهيدى، ۱۱ جلد، دار احياء التراث العربى، بيروت.
۱۳۴. مفردات ألفاظ القرآن، حسين بن محمد راغب اصفهانى، تحقيق و تصحيح: صفوان عدنان داودى مدارك الاحكام، چاپ اول، دار العلم - الدار الشاميه، لبنان، ۱۴۱۲ ق.
۱۳۵. المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، جواد على، دار العلم، بيروت، ۱۹۷۱ م.
۱۳۶. المقنع، محمد بن على بن بابويه صدوق، تحقيق و تصحيح: گروه پژوهش مؤسسه امام هادى عليه السلام، چاپ اول، مؤسسه امام هادى عليه السلام، قم، ۱۴۱۵ ق.
۱۳۷. المقنعه بغدادى، محمد بن محمد بن نعمان عكبرى مفيد، چاپ اول، كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۳۸. المكاسب المحرمه، سيد روح الله موسى خمينى، تحقيق و تصحيح: گروه پژوهش مؤسسه، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، قم، ۱۴۱۵ ق.
۱۳۹. مناقب آل ابى طالب، ابى جعفر محمد بن على بن شهر آشوب السروى المازندرانى، ۴ جلد، چاپ دوم، دار الاضواء، بيروت، ۱۴۱۶ ق.
۱۴۰. منيه الطالب فى حاشيه المكاسب، ميرزا محمد حسين غروى نائينى، تقرير: خوانسارى، موسى بن محمد نجفى، ۲ جلد، چاپ اول، المكتبه المحمديه، تهران، ۱۳۷۳ ق.

۱۴۱. موسوعه الاقتصاد الاسلامی، محمد عبدالمنعم جمال، چاپ دوم، دارالکتب اللبنانی، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۱۴۲. موسوعه الإمام الخویی، سید ابوالقاسم موسوی خویی، تقریر: جمعی از بزرگان و اساتید، تحقیق و تصحیح: پژوهشگران مؤسسه احیاء آثار آیه الله العظمی خویی، ۳۳ جلد، چاپ اول، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخویی، قم، ۱۴۱۸ ق.
۱۴۳. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلّی، تحقیق و تصحیح: بخش فقه در جامعه پژوهش های اسلامی، ۱۵ جلد، چاپ اول، مجمع البحوث الإسلامیه، مشهد، ۱۴۱۲ ق.
۱۴۴. من لا یحضره الفقیه قمی، محمد بن علی بن بابویه صدوق، ۴ جلد، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۴۵. منهاج الصالحین، جواد بن علی تبریزی، ۲ جلد، چاپ اول، مجمع الإمام المهدی، قم، ۱۴۲۶ ق.
۱۴۶. منهاج الصالحین (المحشی)، سید محسن طباطبایی حکیم، با تعلیقات سید محمدباقر صدر، ۲ جلد، چاپ اول، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۱۴۷. منهاج الصالحین (للخوئی)، سید ابوالقاسم موسوی خویی، ۲ جلد، چاپ بیست و هشتم، نشرمدینه العلم، قم، ۱۴۱۰ ق.
۱۴۸. منهاج الصالحین، سید علی حسینی سیستانی، ۳ جلد، چاپ پنجم، دفتر حضرت آیه الله سیستانی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۴۹. المهدب، عبدالعزیز قاضی ابن براج طرابلسی، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان و مصححان زیر نظر جعفر سبحانی، ۲ جلد، چاپ اول، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۶ ق.
۱۵۰. مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام، سید عبد الأعلى سبزواری، تحقیق و تصحیح: مؤسسه المنار، ۳۰ جلد، چاپ چهارم، مؤسسه المنار، دفتر حضرت آیه الله سبزواری، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۵۱. المهدب البارع فی شرح المختصر النافع، جمال الدین احمد بن محمد اسدی حلّی، تحقیق و تصحیح: مجتبی عراقی، ۵ جلد، چاپ اول، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ ق.
۱۵۲. المهدب فی الفقه الامام الشافعی، ابی اسحاق الشیرازی، تحقیق و شرح: محمد الزحیلی، ۶ جلد، چاپ اول، دار القلم، دمشق والدار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۱۵۳. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

١٥٤. نظريه الربا المحرم فى الشريعه الاسلاميه، ابراهيم زكى الدين بدوى، المجلس الاعلى لرعايه الفنون والآداب و العلوم الاجتماعيه، قاهره، ١٣٨٣ ق.

١٥٥. نهايه الإحكام فى معرفه الأحكام، علامه حسن بن يوسف بن مطهر اسدى حلى، ٢ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٩ ق.

١٥٦. نهايه الأفكار، ضياء الدين العراقى، ٤ جلد، انتشارات اسلامى، قم، ١٤١٧ ق.

١٥٧. النهايه فى مجرد الفقه و الفتاوى، ابو جعفر محمد بن حسن طوسى، چاپ دوم، نشر دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٠ ق.

١٥٨. النهايه و نكتها، ابو جعفر محمد بن حسن طوسى، محشى محقق حلى، انتشارات اسلامى، قم، ١٤١٢ ق.

١٥٩. الوسيله إلى نيل الفضيله، محمد بن على بن حمزه طوسى، تحقيق و تصحيح: محمد حسون، چاپ اول، انتشارات كتابخانه آيه الله مرعى نجفى، قم، ١٤٠٨ ق.

١٦٠. وسيله النجاه، سيد ابوالحسن اصفهانى، شرح: سيد روح الله موسى خمينى، چاپ اول، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، قم، ١٤٢٢ ق.

١٦١. وسيله النجاه، محمد تقى بهجت فومنى گيلانى، چاپ دوم، انتشارات شفق، قم، ١٤٢٣ ق.

مجالات

١٦٢. بينات، سال دهم، شماره ٣٧ و ٣٨.

١٦٣. فصلنامه تخصصى اقتصاد اسلامى، سال ششم، شماره ٢٤.

١٦٤. مجله فقه اهل البيت عليهم السلام، شماره ٢٧، پائيز ١٣٨٠.

ص: ٤٠٠

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

