

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

اهداء:

به امام زمانم؛ روحی له الفداء؛ اگر لیاقت فدویت داشته باشم؛ که همه خیرات و برکات - به اذن الله - از ناحیه اداره مقدسه ایشان است.

به همه اساتیدم؛ از ابتدا تا آینده‌ای که در خدمتشان شاگردی می‌کنم و از شمع وجود فیاضشان بهره‌مند شده و می‌گردم.

به جد بزرگوارم، شیخ محمد کاظم حکیم کازرونی که امیدوارم پروردگار روح عزیزش را از این حقیر راضی گرداند.

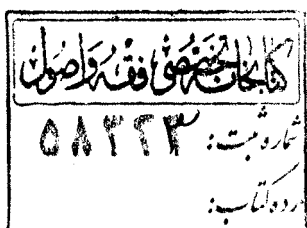
به روح گرانقدر پدر اندیشمندم که از کودکی تلاش علمی را به من آموختند.

به روح مادر بزرگوارم که عشق به دین و خاندان اهل بیت علیهم السلام را در وجودم نهادند.

به همسر فداکارم که صبورانه همراه راهم گردید.

ربنا تقبل منا؛ آمین یا رب العالمین

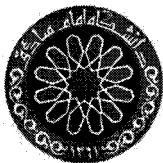
اصل عدم مشروعیت قراردادهای ربوی در نظام حقوقی اسلام



تألیف

دکتر سعید رجحان

استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام



انتشارات
دانشگاه امام صادق علیه السلام

عنوان: اصل عدم مشروعیت قراردادهای ربوی در نظام حقوقی اسلام

مؤلف: دکتر سعید رجحان

ناشر: دانشگاه امام صادق علیه السلام

ویراستار: مهرناز بوجاری صفت

صفحه آرا: رضا عبدالبهی

طراح جلد (یونیفرم): محمد روشنی

نمایه ساز و ناظر نسخه پردازی و چاپ: رضا دیبا

چاپ و صحافی: چاپ سپیدان تهران

چاپ اول: ۱۳۹۶

قیمت: ۸۰/۰۰۰ ریال

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۶۱۲-۰

تهران: بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام

صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵ • کد پستی: ۰۱۴۶۵۹۴۳۶۸۱ • تلفکس: ۸۸۳۷۰۱۴۲

E-mail: press@isu.ac.ir • www.kctabesadiq.ir • فروشگاه اینترنتی:

سرشناسه: رجحان، سعید، ۱۳۴۱ -

عنوان و نام پدیدآور: اصل عدم مشروعیت قراردادهای ربوی در نظام حقوقی اسلام/ تألیف سعید رجحان.

مشخصات نشر: تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: ۱۴۱ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۶۱۲-۰

موضوع: بهره (فقه)

موضوع: بانک و بانکداری -- جنبه‌های مذهبی -- اسلام

شناسه افزوده: دانشگاه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره: ۱۳۹۶ الف ۶/ ۲۵ BP ۱۹۰/ ۶

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی: ۵۰۵۷۵۳۰

تمام حقوق محفوظ است، هیچ بخشی از این کتاب بدون اجازه مکتوب ناشر قابل تکثیر یا تولید مجدد به هیچ شکلی از جمله چاپ، فتوکپی، انتشار الکترونیکی، فیلم و صدا و انتقال در فضای مجازی نمی‌باشد.
این اثر تحت پوشش قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفان ایران قرار دارد.

فهرست مطالب

سخن ناشر.....	۹
پیشگفتار.....	۱۱
فصل اول: مروری بر تحقیقات مرتبط با مسئله «ربا».....	۱۷
مقدمه.....	۱۷
گفتار اول: تحقیقاتی که بر اساس رویکرد اقتصادی نگاشته شده‌اند.....	۱۸
۱. ربا و کاهش قدرت خرید پول.....	۱۸
۲. تحلیل انتقادی نظریه‌های «حقیقی - پولی» و «انگیزه‌های بین‌زمانی» در موضوع‌شناسی بهره.....	۱۸
۳. تحلیل مردم‌شناختی صندوق‌های قرض‌الحسنه (مطالعه موردی صندوق قرض‌الحسنه بانک ملی ایران).....	۱۹
۴. بررسی چگونگی اثربخشی صندوق‌های قرض‌الحسنه و راهکارهای ترویج و نشر فرهنگ قرض‌الحسنه.....	۲۰
۵. بیع سلف و کاربرد آن در بانکداری اسلامی.....	۲۱
۶. بررسی و ارزیابی بانکداری بدون ربا در ایران.....	۲۲
۷. تحلیلی از مفاهیم بهره و ربا در اقتصاد اسلامی.....	۲۳
۸. تحلیل مفهومی بهره طبعی و سهمیه‌بندی اعتباری.....	۲۴
گفتار دوم: تحقیقاتی که بر اساس رویکرد حقوقی - فقهی و قرآنی نگاشته شده‌اند.....	۲۴
۱. بررسی حیل ربا از دیدگاه فقهای معاصر.....	۲۴
۲. مفهوم ربا در قرآن کریم مبتنی بر روش‌های معناشناسی ساخت‌گرا و نقش‌گرا.....	۲۴
۳. ربای قرضی و معاوضی با بررسی نقش کاهش ارزش پول (از دیدگاه فقهی).....	۲۵

۴. علل و پیامدهای انحراف از عدالت اجتماعی در قرآن..... ۲۵
۵. بررسی تطبیقی قرآن و نهج البلاغه در تبیین سیره حکومتی رهبران در جامعه.. ۲۶
۶. تقابل حقوقی حلیت بیع و حرمت ربا..... ۲۷
۷. آثار و احکام بیع ربوی در فقه امامیه..... ۲۸
۸. اوراق بهادار مرابحه در حقوق ایران مالزی و فقه مذاهب اسلامی..... ۲۹
۹. حقوق حاکم بر کارت‌های اعتباری بانکی..... ۳۳
۱۰. راهکارهای خروج از معاملات ربوی..... ۳۳
۱۱. مسائل البیع از کتاب الانصار سیدمرتضی..... ۳۴
۱۲. بررسی مسئله عدالت در قرآن کریم و عهدین..... ۳۴
۱۳. موضوع‌شناسی عنصر زمان در فقه معاملات و مکتب اتریش..... ۳۶
۱۴. بررسی وضعیت حقوقی ربح مرکب (سرمایه‌سازی سود)..... ۳۷
۱۵. بررسی حکم فقهی حیل شرعیه ربا..... ۳۷
۱۶. موضوع‌شناسی ربا در پدیده‌ای به نام بانک با استفاده از رویکرد سیستمی... ۳۸
- فصل دوم: تبیین رویکرد حقوقی - فقهی به مسئله «ربا»..... ۳۹**
 - مقدمه..... ۳۹
 - گفتار اول: ماهیت گزاره‌های علوم..... ۳۹
 - گفتار دوم: نظام حقوقی و جایگاه آن در جامعه..... ۴۳
 - گفتار سوم: علم فقه، رسالت و جایگاه آن..... ۴۶
 - گفتار چهارم: نظام حقوقی اسلام..... ۴۹
 - گفتار پنجم: ساختار نظام حقوقی اسلام..... ۵۳
 - گفتار ششم: «ولایت» رکن رکن نظام حقوقی اسلام..... ۵۷
 - گفتار هفتم: علم اقتصاد..... ۵۹
 - گفتار هشتم: نظام حقوق اقتصادی اسلام (فقه الاقتصاد بر اساس رویکرد سیستمی)..... ۶۰
 - گفتار نهم: «تعهدات» مهم‌ترین رکن نظام حقوق اقتصادی اسلام..... ۶۱
 - گفتار دهم: اصول حاکم بر تعهدات..... ۶۳
۱. اصل مشروعیت..... ۶۳
۲. اصل عدم مشروعیت قراردادهای ربوی..... ۶۳
۳. اصل لزوم..... ۶۶
۴. اصل صحت..... ۶۷

۵. اصل شخصی بودن تعهدات.....	۶۸
۶. اصل مسئولیت مدنی (ضمان) نسبت به خسارات ناشی از عدم اجرای تعهدات.....	۶۹
فصل سوم: ربا در نظام سرمایه‌داری.....	۷۱
مقدمه: کنکاش مسئله بهره در تاریخ.....	۷۱
گفتار اول: دوره اول؛ نظریات اولیه.....	۷۲
۱. بهره وامی از نگاه مخالفان: نظریات فلاسفه عهد باستان و متألهین مسیحی قرون وسطی.....	۷۲
۲. بهره وامی از نگاه موافقان: نقد نظریات متألهین و مخالفان و ارائه نظریاتی در دفاع از بهره.....	۷۴
۳. توجیهات حقوقی بهره.....	۷۵
گفتار دوم: دوره دوم؛ نظریات بهره بعد از قرون اولیه تا سوسیالیزم.....	۷۸
۱. تئوری‌های مولدیت.....	۷۹
۲. تئوری‌های منفعت.....	۸۰
۳. تئوری امساک.....	۸۱
۴. تئوری‌های کار.....	۸۲
۵. تئوری‌های استثمار.....	۸۳
۶. نظریه ارزش اضافی.....	۸۳
گفتار سوم: دوره سوم؛ تئوری ارزش زمانی.....	۸۵
فصل چهارم: مبانی اصل عدم مشروعیت قراردادهای ربوی در اسلام.....	۸۷
گفتار اول: دوره اول؛ نظریات اولیه.....	۸۷
گفتار دوم: ماهیت حقوقی قرارداد قرض.....	۸۸
گفتار سوم: شرط سود در ضمن عقد قرض.....	۹۱
گفتار چهارم: فتاوی فقهای عظام درباره شرط سود در ضمن عقد قرض.....	۹۵
گفتار پنجم: بررسی قاعده «للاجل قسط من الثمن».....	۹۶
۱. مفاد قاعده.....	۹۶
۲. موارد کاربرد قاعده.....	۹۷
۳. نظرات فقهاء.....	۹۹

۴.	تشکیک در اصیل بودن قاعده «للاجل قسط من الثمن»	۱۰۲
گفتار ششم:	قرض ربوی ظلم است، اما بیع نسیه ظلم نیست، چرا؟	۱۰۴
گفتار هفتم:	بیع ربوی و غیرربوی	۱۱۳
گفتار هشتم:	معیار مثلثیت در عقد قرض	۱۱۵
گفتار نهم:	اثرات تکوینی ربا	۱۱۷
نتیجه‌گیری		۱۲۵
منابع و مأخذ		۱۲۹
منابع فارسی و عربی		۱۲۹
منابع انگلیسی		۱۳۳
نمایه		۱۳۵

فهرست مدل‌ها

مدل شماره ۱:	نحوه استقرار نظام‌ها در جامعه	۴۵
مدل شماره ۲:	نحوه استقرار ارکان نظام حقوقی اسلام	۵۳
مدل شماره ۳:	اجزای بنیادین نظام حقوقی اسلام	۵۵
مدل شماره ۴:	ارکان اجرایی نظام حقوقی اسلام	۵۷
مدل شماره ۵:	نحوه حرکت تکاملی اجزای عالم هستی	۵۹

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»
 وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
 فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ
 (سوره النمل / ۱۵)

سخن ناشر

فلسفه وجودی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) که از سوی ریاست فقید دانشگاه به کرات مورد توجه قرار گرفته، تربیت نیروی انسانی متعهد، باتقوا و کارآمد در عرصه عمل و نظر است تا از این طریق دانشگاه بتواند نقش اساسی خود را در سطح راهبردی به انجام رساند.

از این حیث «تربیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد کرد که وظایف و کار ویژه‌های دانشگاه در چارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا «علم» بدون «تزکیه» بیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد عاملی مشکل‌ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متاثر و دگرگون می‌کند.

از سوی دیگر، «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهرمندی از نتایج آن‌هاست. از این رو، پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی را بدون توانایی‌های علمی - پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق (علیه السلام) در واقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که هم‌اکنون ثمرات نیکوی آن در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیان‌گذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود با اتکا به تأییدات الهی و تلاش همه‌جانبه اساتید، دانشجویان و مدیران دانشگاه بتواند به مرجعی تمام‌عیار در گستره جهانی تبدیل شود.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آن‌ها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام کرده که نتایج این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و ... تقدیم علاقه‌مندان می‌شود. هدف از این اقدام، ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند، درک کاستی‌ها و اصلاح آن‌هاست تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم شود؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت مکتب علمی امام صادق (علیه السلام) را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت (ان شاء الله).

ولله الحمد

معاونت پژوهشی دانشگاه

پیشگفتار

یکی از بحث‌انگیزترین و در عین حال مورد ابتلا‌ترین حکم الهی در نظام حقوق اقتصادی اسلام، حکم حرمت ربا و عدم مشروعیت معاملات ربوی است. اما در عین حال به دلایل متعدد در طول سالیان متمادی در مباحث تفسیری آیات مربوطه و نیز در مباحث فقهی و اجتهادی فقهای معظم امامیه قدس الله انفسهم الزکیه از پیچیدگی گسترده‌ای برخوردار شده است. این امر به‌ویژه به واسطه مسئله بانک‌ها و پرداخت سود به سپرده‌ها و دریافت سود از تسهیلات توسط آن‌ها و عدم امکان حذف این مؤسسات از جامعه، ما را ملزم می‌کند تا با یک تحقیق عمیق و دریافت پاسخ اساسی نسبت به کشف چرایی حکم الله با استفاده از روش اجتهاد فقهی - به‌کارگیری قواعد اصولی در استنباط حکم الله از منابع حکم یعنی قرآن، سنت، اجماع و عقل - در رابطه با ظالمانه‌بودن أخذ ربا در معاملات ربوی به‌ویژه قرض و بیع، این مسئله پیچیده را به مسئله‌ای ساده تبدیل کنیم تا در نهایت به حل آن فائق آییم.

بنابراین، با توجه به اصل پذیرفته‌شده تبعیت احکام الهی از مصالح و مفاسد واقعیه در رویکرد فقهای امامیه قدس الله اسرار هم در علم اصول فقه و حجیت احکام عقلی، دریافت مبانی فقهی حکم عدم مشروعیت قراردادهای ربوی و بررسی آن‌ها از منظر فلسفه احکام، می‌تواند تبیین‌کننده افتراق حکم فقهای امامیه در موارد مشابه مانند بیع نسیه و دیگر معاملات اقتصادی و یا به‌کارگیری حیل ربا و نیز مستثنیات آن باشد.

از این رو، سؤال اساسی این نوشتار به شرح ذیل است:

سؤال محوری

✓مبنای فقهی حکم عدم مشروعیت قراردادهای ربوی در مقایسه با مشروعیت

قراردادهای مشابه مثل بیع نسیه چیست؟

اینک با توجه به مراجعات اولیه به آیات و روایات مرتبط با سؤال فوق، فرضیه

ذیل مطرح و حول محور آن، مطالب کتاب را ساماندهی می‌کنیم:
فرضیه

عامل عدم مشروعیت قراردادهای ربوی در روابط ظالمانه حاصل از مفاد آن قراردادهاست. ظالمانه‌بودن این روابط، امری ذاتی است و لذا با رضایت و یا به‌کارگیری ترفندهای حقوقی (حیل ربا) حل‌شدنی نیست.

بر اساس این فرضیه، هرگاه زیادت موضوع معاوضه‌ای از مصادیق ظلم شناسایی شود، حکم عقلی قبح ظلم و به‌تبع آن حکم شرعی حرمت آن زیادت تحت عنوان «ربا» و عدم مشروعیت آن معاوضه استنباط می‌شود و در نقطه مقابل هرگاه زیادت مذکور از مصادیق عدل باشد، حکم عقلی حسن عدل و به‌تبع آن حکم شرعی حلیت آن زیادت تحت عنوان «منفعت» و مشروعیت آن معاوضه استنباط می‌شود.

برای شناخت ظلم و مصادیق آن اولاً بر اساس رویکرد حقوقی و منطق اعتباریات حقوقی (در برابر رویکرد اقتصادی یا جامعه‌شناسی و ...) و ثانیاً بر اساس احکام مستقله عقلی بهره می‌گیریم که در این صورت آیات و روایات موجود ما را در تحکیم احکام عقلی یاری می‌رسانند ... در فصل سوم با هدف موضوع‌شناسی، بر اساس رویکرد اقتصادی (علم اقتصاد) «زیادت» مطرح در معاوضات نقد و نسیه را بررسی می‌کنیم و با نقد و بررسی آرای آنان، در نهایت نظر صحیح انتخاب می‌شود. در فصل چهارم به بررسی سؤال اصلی این نوشتار و تأیید یا رد فرضیه مطرح و بررسی آن از نگاه فرضیه‌های رقیب، که در طول سالیان متمادی از ناحیه فقهای معظم امامیه قدس الله انفسهم الزکیه ارائه شده، می‌پردازیم.

اینک به ارائه توضیحاتی پیرامون سؤال اصلی این نوشتار می‌پردازیم:

۱- با توجه به اینکه قرآن کریم، گرفتن ربا را در قرض ربوی، از مصادیق ظلم معرفی می‌کند:

«الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَالِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّقَها فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَآَقَامُوا الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ * إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ زُءُوسٌ أَمْوَالُكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره/ ۲۷۵-۲۷۹).

وجه ظالمانه بودن این عمل به‌ویژه در مواردی که طرفین با اختیار و رضایت کامل و به قصد مثلاً توسعه کسب و کار اقدام به انعقاد عقد قرض ربوی می‌کنند چیست؟ در چنین مواردی اگر بگوییم «فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ ... وَ ذَرُّوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرُّبُوْا» ظلم است، حداقل در عرف عقلاً پذیرفتنی است.

۲- چرا مخالفان حرمت ربا قائل بودند که «انما البيع مثل الربا»؟ وجه شبه از نظر آنان چه بوده است؟ آیا این تمثیل، یک حرف بی‌ارزش غیرعقلانه است؟ آیا قرآن یک سخن بی‌ارزش غیرعقلانه را نقل و سپس نقد می‌کند و پاسخ می‌دهد؟ آیا اساساً در فقه، ربا را با در نظر گرفتن مسئله نیاز به تأمین مالی مورد توجه قرار داده‌اند که با فرض حرمت ربا، جایگزین مناسبی برای آن معرفی کنند؟

عباراتی از این فتاوی را مرور می‌کنیم:

«وهوای الربا، قسمان: معاملی و قرضی، أما الأول فهو بيع أحد المثلین بالآخر مع زیادة عینیة کبيع من من الحنطة بمنین أو بمن منها و درهم، أو حکمیة کمن منها نقدا بمن منها نسینة، و الأقوی عدم اختصاصه بالبيع، بل یجری فی سائر المعاملات کالصلح و نحوه، و شرطه أمران: الأول. اتحاد الجنس عرفاً، فکلما صدق علیه الحنطة أو الأرز أو التمر أو العنب بنظر العرف و حکموا بالوحدة الجنسية فلا یجوز بيع بعضها ببعض بالتفاضل وإن تخالفا فی الصفات و الخواص، فلا یجوز التفاضل بین الحنطة الردية الحمراء و الجيدة البيضاء، ولا بین العنبر الجید من الأرز و الردي من الشنبه، و ردي الزاهدي من التمر و جید الخستای و غیر ذلك مما یعد عرفاً جنساً واحداً، بخلاف ما لا یعد كذلك کالحنطة و العدس، فلا مانع من التفاضل بینهما.

الثاني. کون العوضین من المکیل أو الموزون، فلا ربا فیما یباع بالعد أو المشاهدة» (خمینی، بی تا، جزء الاول، ص ۵۳۷).

با دقت در مفاد فتاوی فوق، درمی‌یابیم که اولاً ربای حکمی در بیع، به لحاظ ماهیت، همان قرض غیرربوی است، اما چرا به استناد حکم ربا، مشمول حکم حرمت شده است؟

ثانیاً در موارد دیگر که ربا در بیع از نوع ربای عینی است چرا چنین معاملاتی انجام می‌پذیرد و آیا راه‌حل فقها مبنی بر تساوی ثمن و ثمن، پذیرفتنی است؟

ثالثاً اگر ربا ظلم است، که هست، چه تفاوتی است بین معدود و مکیل و موزون؟ در نهایت، تفاوت ربا با سود حاصل از معاملات اقتصادی به‌ویژه با بیع نسیه و بیع سلف چیست؟

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، سؤالات متعددی در مبحث ربا قابل طرح است^۱ که متأسفانه تاکنون پاسخ مناسبی در فقه و نیز تفسیر قرآن کریم نیافته و لذا لازم است در یک تحقیق جامع به تحصیل آن‌ها پرداخته شود. البته لازم به تذکر است که همه سؤالات فوق، تابع سؤال اصلی این تحقیق‌اند که اگر به‌درستی پاسخ داده شود، گره بقیه سؤالات که در بالا بدان اشارت رفت باز خواهد شد.

آیا موضوع این کتاب تکراری است؟

همان‌گونه که در فصل اول این کتاب ملاحظه خواهد شد، تحقیقات گسترده‌ای پیرامون ربا انجام گرفته است، اما به‌نظر می‌رسد که علی‌رغم شباهت‌های برخی از آن‌ها، هیچ‌یک به بحث و بررسی پیرامون سؤال تحقیق این کتاب نپرداخته‌اند. از طرف دیگر، در تحقیقات فقهی و تفسیری قرآن کریم نیز همواره رویکرد محققان مبتنی بر کشف چیستی حکم الله بوده و به بررسی مبنای حکم حرمت ربا و مقایسه این حکم با موارد مشابه مثل بیع نسبه، بیع سلف و بیع متجانسین نپرداخته‌اند.

علاوه بر این، اگرچه افتراق روش اجتهاد اصولیان و اخباریان در حجیت احکام عقلی و استنباط از طریق حکم عقل، در علم اصول فقه، امری مسلم است، اما متأسفانه وقوع آن در همه فروع فقهی امری حتمی و ضروری نیست. به‌نظر می‌رسد این امر مهم در مسئله مربوط به ربا و قراردادهای ربوی واقع نشده و موجبات مشکلات فراوانی را هم به لحاظ مباحث تئوریک و هم به لحاظ کارکردی در حقوق و زندگی مردم به‌ویژه در رابطه با فعالیت بانک‌ها در جوامع اسلامی فراهم آورده است. این تلاش علمی می‌تواند رافع مشکلات علمی در حوزه مباحث تئوریک باشد و مقدمه‌ای برای گره‌گشایی در مسائل کاربردی آن باشد.

در پایان، از درگاه پروردگار متعال تشکر می‌کنم که بر این بنده ضعیف و مسکین خود منت نهاد تا توفیق تأمل در آیات قرآن کریم داشته باشم و در حد بضاعت علمی اندک خود از دریای بیکران آن بهره‌مند گردم. از درگاه پروردگار متعال درخواست می‌کنم تا به ما توفیق درک صحیح و عمل به قرآن حکیم را عطا بفرماید. آمین رب العالمین.

۱. البته مخاطب امروز با سؤالات مهم دیگری هم مواجه است. یکی از این سؤالات این است که اساساً اقدام به انعقاد قرض ربوی برای پاسخ به نیاز تأمین مالی است. حال با ممنوع کردن این اقدام و درک چرایی آن، مسئله تأمین مالی چگونه قابل حل است؟ آیا فقه در این رابطه می‌تواند راه‌حلی برای جامعه بشری ارائه دهد؟ در مباحث آینده، نویسنده تلاش می‌کند که در این رابطه نیز پاسخی عملی و کارآمد به مخاطبان ارائه کند.

همچنین ضمن تشکر از همه مخاطبین عزیز، به‌ویژه دانشجویان و دانش‌پژوهان گرامی که وقت گرانباه خود را صرف مطالعه این کتاب می‌فرمایند، تقاضا می‌کنم زحمت نقد و بررسی مطالب را به عهده بگیرند و مرا از نظرات ارزشمند خود مطلع سازند: srojhan@yahoo.com

در نهایت، وظیفه خود می‌دانم از سرور بزرگوارم جناب آقای دکتر پیغامی، معاون محترم پژوهش و فناوری دانشگاه که با تلاش پیگیر خود و همکاران محترمشان به‌ویژه در بخش انتشارات، خدمات ماندگاری را به جامعه علمی کشور ارائه می‌فرمایند، تشکر خالصانه‌ام را تقدیم دارم و از درگاه پروردگار متعال برای همه این بزرگواران، سلامتی، عزت و توفیق روزافزون درخواست نمایم.

ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم

سعید رجحان

زمستان ۹۶

فصل اول: مروری بر تحقیقات مرتبط با مسئله «ربا»

مقدمه

در این فصل، به منظور آشنایی خوانندگان، عناوینی از نزدیک‌ترین تحقیقاتی که به لحاظ عنوان با این کتاب قرابت دارند و در عین حال به لحاظ کیفی از سطح مناسبی برخوردارند و در سال‌های اخیر به انجام رسیده‌اند به همراه توضیحات مختصری درباره آن‌ها مطرح می‌کنیم. البته علاوه بر این تحقیقات، پژوهش‌هایی نیز توسط علمای اسلام قدس الله انفسهم الزکیه در طول چهارده قرن در رابطه با بحث ربا انجام گرفته است. برخی از این تحقیقات بیشتر صبغه فقهی داشته و اکثراً در کتب فقهی قرض و بیع نگاشته شده‌اند و برخی از آن‌ها صبغه تفسیری داشته و در ذیل آیات مربوط به ربا مطرح شده‌اند و در مواردی هم به‌طور مستقل در رابطه با ربا نگاشته شده‌اند. چنان‌که اندیشمندان در علم اقتصاد نیز در تحقیقات وزین خویش کتب و مقالات متعددی^۱ در رابطه با بحث ربا نگاشته‌اند. در این میان کتاب «ربا، بانک و بیمه»، که حاصل مباحثات شفاهی و مکتوب استاد شهید مطهری (رحمه‌الله)، از انتشارات صدر است، و نیز مباحث تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، گران‌سنگ‌ترین تحقیق در زمینه ربا بر اساس رویکرد قرآنی و فقهی به‌شمار می‌آیند و بیشترین قرابت را با مباحث این کتاب دارند و راقم این سطور بارها نظرات این اساتید بزرگ علوم اسلامی را در ضمن مطالب این کتاب مطرح کرده است. اما همان‌گونه که ملاحظه خواهید کرد، هیچ‌کدام از این تحقیقات، به‌طور مستقل، به بحث و بررسی سؤال این نوشتار به‌طور خاص و شامل و کامل نپرداخته‌اند، اگرچه در مواردی با مباحث مطرح در این کتاب وجوه مشترکی دارند.

۱. به‌عنوان نمونه می‌توانید به شماره‌های متعدد فصلنامه علمی، ترویجی اقتصاد و بانکداری اسلامی مراجعه کنید.

گفتار اول: تحقیقاتی که بر اساس رویکرد اقتصادی نگاشته شده‌اند

۱. ربا و کاهش قدرت خرید پول

محقق در این پژوهش به دنبال یافتن پاسخی برای این سؤال اساسی است که آیا جبران کاهش ارزش پول در مبادلات مدت‌دار، ربا محسوب می‌شود؟ فرضیه اصلی این تحقیق خروج موضوعی، جبران کاهش ارزش پول از ریاست (موسایی، ۱۳۸۰).

۲. تحلیل انتقادی نظریه‌های «حقیقی - پولی» و «انگیزه‌های بین‌زمانی» در

موضوع‌شناسی بهره

در این رساله با بازخوانی میراث فکری اقتصاددانان پولی و حقیقی در دو قرن گذشته در دو سنت تحلیلی حقیقی و پولی، و مروری تفصیلی بر ظرفیت‌های مغفول در نظریه‌های پولی برای گونه‌شناسی دقیق و جامع از نظریه‌های وجودشناختی و ذات‌گرایانه بهره، و حسب آسیب‌شناسی با معضلات تئوریک و روش‌شناختی موجود در نظریه‌های بهره، بیان نموده است که تنها پایه نظری ممکن برای چیستی بهره را در ترجیحات بین‌زمانی می‌باید جست، و اساساً نظریه اثباتی برای بهره در ادبیات جریان حاکم و متعارف اقتصاد وجود ندارد. همچنین، با تأمل در ملاحظات بین‌زمانی و تحلیل‌های ناظر بر پویایی‌های مربوط به تصمیمات افراد در ادبیات فقهی شیعی و سنی، از منابع و أدله شرعیه و سیره متشرعه، به تبارشناسی قاعده للأجل و گستره دلالت‌ها و کاربردهای آن از نظر منابع نقلی شیعی و عامه پرداخته و با نگاهی به تردد محقق (رحمه‌الله) در مسئله قیمت متعذر و نقش زمان در این تردد، و همچنین بررسی دو عنصر پول و زمان در فعالیت اقتصادی، و اهمیت و نقش زمان در تحلیل‌های اقتصاد اسلامی نشان داده‌ایم، با تأملی در آثار فقهی فقه‌های عامه و شیعی، اعم از متقدمان و متأخران، چنین برمی‌آید که مسئله ترجیحات بین‌زمانی به‌عنوان یک حقیقت رفتاری انسانی، مورد توجه و عنایت شارع مقدس بوده، فقه‌های اسلامی در ارزش‌گذاری مثبت زمان در خصوص معاملات اجماع دارند، و ارزش‌گذاری پولی این ترجیحات در معاملات واقعی اقتصادی موجه و مقبول است و هر چند برخی مقابله مستقیم ارزش پولی با زمان را محل اشکال می‌دانند، اما اشکال مستشکلین متأخر وجهی ندارد. در ادامه نیز با استفاده از ادبیات نظریه بازی‌های تکراری، نظریه انگیزه‌های بین‌زمانی و

به کارگیری مدل های تجارت غیرمتمرکز، به این سؤال پاسخ داده ایم که نرخ ترجیحات بین زمانی و به طور مشخص نرخ تنزیل به عنوان یک واقعیت غیرقابل انکار در تعاملات زمان دار انسانی، چه جایگاهی در رفتارهای عاملان اقتصادی (و حتی غیراقتصادی) دارد و حضور آن به صورت یک قید و محدودیت در مدل، چه تبعاتی را در تعاملات دوسویه و یا جمعی برجای می گذارد. نتیجه اینکه حضور عامل تنزیل در بازی های تکراری و در فرایند چانه زنی، از یک سو با ایجاد نقص و اختلال در مسئله انگیزه های بین زمانی، دو مسئله «تداوم» و «همکاری (تعاون)» را در تعاملات انسانی مخدوش ساخته و هرچه نرخ تنزیل بیشتر باشد انگیزه برای این دو امر کمتر می شود. و لذا برقراری هرگونه محدودیتی که متضمن نرخ تنزیل صفر یا نزدیک به صفر باشد انگیزه های بین زمانی را ارتقا داده و از این طریق منجر به بروز تداوم و همکاری در الگوهای رفتارهای تعاملی می شود. اما از سوی دیگر، وجود یک نرخ تنزیل و رجحان زمانی در تعاملات کالاهای بی دوام نقش مؤثر و مفیدی در کاهش هزینه ها و فرایند چانه زنی و توافق ایفا کرده و موجب کاهش در شکست تعاملی می شود. از این رو، اثبات می شود که نرخ تنزیل نقش و کارکردی دوگانه در تعاملات اقتصادی دارد که با تمایز پولی - حقیقی مورد نظر در ادبیات اقتصاد پولی نیز تطابق دارد. بدین ترتیب شاید بتوان نشان داد که دلالت های احکام اسلامی در مورد ترجیحات بین زمانی و ارزش گذاری آن، چه بسا به نقش دوگانه عامل تنزیل (کاهش هزینه های مبادلاتی در تعاملات حقیقی و افزایش آن در تعاملات پولی) عنایت داشته باشد. همچنین، با استفاده از یک مدل ریاضی نشان داده شد حکمت اینکه در منابع نقلی شیعه، تبعات تحریم ربا، از سوی معصومین (علیهم السلام)، از یک سو در عدم امتناع مردم از کارهای معروف معرفی شده است، و از سوی دیگر به مسئله تعطیلی تکسب و تجارت اشاره شده، چه بسا این باشد که اختلال در عنصر «تداوم در تعاملات» (عدم تعطیلی تکسب) و عنصر «همکاری و تعاون» (اصطناع معروف)، با حضور نرخ تنزیل رابطه مستقیم دارد (پیغامی، ۱۳۸۹).

۳. تحلیل مردم شناختی صندوق های قرض الحسنه (مطالعه موردی صندوق قرض الحسنه بانک ملی ایران)

قرض الحسنه یکی از شیوه های مقبول در فرهنگ اسلام و دیگر ادیان الهی است و روایات اسلامی فضیلت قرض را هیجده حسنه و صدقه را ده حسنه عنوان کرده

است. ضرورت قرض الحسنه در حقیقت ناشی از توجه و نقش و اهمیت همیاری و همبستگی در حل مسائل و مشکلات اجتماعی و اقتصادی است که از فاصله‌های عمیق طبقاتی می‌کاهد و از تجمع و تکاثر ثروت نزد گروهی از مردم و همچنین راکد ماندن مال تا اندازه‌ای جلوگیری می‌کند و از نظر اخروی نیز شأن و مقام والایی دارد و در توجیه به این سنت پسندیده آیات و روایات بسیاری وارد شده است. در واقع، در عمل قرض، قرض‌دهنده با خدا معامله کرده؛ چرا که در این عمل انتفاع و سود اقتصادی مدنظر نبوده، بلکه بهره معنوی مورد نظر است. همچنین، با توجه به آثار مثبت عمل قرض الحسنه و با توجه به اهمیتی که در این خصوص در روایات و آیات قرآن کریم شده است موضوع این نوشتار تحلیل مردم‌شناختی صندوق قرض الحسنه (مورد مطالعه صندوق قرض الحسنه بانک ملی ایران) بوده و برآنیم تا میزان رضایت مردم از عملکرد این صندوق‌ها و همچنین عوامل مردم‌شناختی و فرهنگی مؤثر بر تداوم این صندوق را بشناسیم. در این نوشتار به منظور رسیدن به اهداف مورد نظر، تلفیقی از روش کیفی و کمی استفاده شده است که منتهی به نتایجی شده؛ از جمله اینکه صندوق‌های قرض الحسنه یک سازمان حمایت اجتماعی غیررسمی مردمی است و راهکاری مناسب برای دستیابی به توسعه اقتصادی و مهم‌تر اینکه عاملی است به منظور ایجاد همبستگی یک اجتماع برای برطرف کردن نیاز افراد هم‌نوع، و همچنین زمینه مشارکت افراد را موجب می‌شود. دیگر اینکه قرض می‌تواند یکی از ابزارهای مهم جذب منابع برای تأمین اجتماعی در بخش همگانی شمرده شود. بدیهی است که در صورت ترویج این سنت حسنه نیاز افراد مرتفع شده و امر زشت و نکوهیده ربا از بین می‌رود و سلامت اقتصادی و روانی جامعه حفظ می‌شود (خادمی، ۱۳۹۳).

۴. بررسی چگونگی اثربخشی صندوق‌های قرض الحسنه و راهکارهای ترویج و

نشر فرهنگ قرض الحسنه

قرض شیوه پسندیده اسلام و دیگر ادیان الهی است که روایات اسلامی فضیلت قرضی را هیجده حسنه و صدقه را ده حسنه عنوان کرده است. اساس پیدایش قرض الحسنه در تعاون، نوع دوستی و دستگیری از نیازمندان استوار است. حساب‌های قرض الحسنه جاری و پس‌انداز صندوق‌ها تفاوت‌هایی با بانک‌ها دارد. اولاً بانک‌ها حساب‌های قرض الحسنه جاری و پس‌انداز را برای جذب و پس‌انداز

را برای جذب وجوه به مصرف‌کنندگان افتتاح کرده‌اند، ولی در اصل این حساب‌ها یک ابزار تأمین مالی برای بانک‌هاست و برای اعطا و قرض‌الحسنه به نیازمندان وسیله‌ای مطلوب نیست. ثانیاً بانک‌ها نهاد مناسبی برای واسطه‌بودن میان قرض‌دهندگان و قرض‌گیرندگان نیستند و حساب‌های قرض‌الحسنه آن‌ها به صورت یک ابزار تأمین مالی برای طرح‌های اقتصادی است و برای رفع حاجتمندان مطلوب نیست. ثالثاً نرخ کارمزد بانک‌ها به مراتب بالاتر از صندوق‌های قرض‌الحسنه است که این امر باعث افزایش تورم می‌شود. ولی در صندوق‌ها، منابع ارزان‌قیمت در اختیار مصرف‌کنندگان قرار می‌گیرد که این امر از افزایش تورم به طور تصاعدی جلوگیری می‌کند. در نتیجه، قرض‌الحسنه از هر حیث به نفع فرد و جامعه است؛ زیرا ضمن رعایت عزت نفس و رشد اعتماد فرد، زمینه تلاش و فعالیت او را فراهم می‌کند. بدیهی است در صورت ترویج این سنت حسنه ضمن اینکه نیاز افراد مرتفع می‌شود، امر زشت و نکوهنده ربا نیز از بین می‌رود و سلامت اقتصادی و روانی جامعه نیز حفظ می‌شود. لذا، لازم است برای اثربخشی صندوق‌ها و ترویج فرهنگ قرض‌الحسنه در جامعه راهکارهای مناسبی اندیشید. برای تحقیق این امر باید حداقل یک‌سوم تعداد اعضای هیئت امنا از بین کارکنان شاغل یا بازنشسته بانک‌ها انتخاب شوند و همچنین مدیرعامل صندوق باید از بین افراد مطلع و مجرب به امور مالی و اعتباری انتخاب شود. برای کارکنان در موقع مورد نیاز آموزش‌های ضمن خدمت گذاشته می‌شود و از طریق پرداخت کارانه انگیزه‌های آن‌ها را بالاتر برده تا از طریق برخورد مناسب با ارباب رجوع، رشد سپرده‌ها و رضایت‌مندی مشتریان حاصل شود. برای ایجاد انگیزه مردم علاوه بر کار فرهنگی و آشنایی مردم به این امر حسنه باید از طریق اعطای جوایز نقدی مردم را تشویق به سپرده‌گذاری کنیم (فتحی زمانی، ۱۳۷۸).

۵. بیع سلف و کاربرد آن در بانکداری اسلامی

در چکیده این پایان‌نامه آمده است: «بیع سلف یا سلم یکی از عقود سنتی و فقهی است که همواره فقهای بانی را به آن اختصاص داده و در زمینه آثار و احکام آن نقد و بررسی‌های زیادی انجام داده‌اند. این عقد از دیرباز یکی از عقود مهم اسلامی بوده و هم‌اکنون نیز تحت عنوان سلف بیشتر مورد استفاده تولیدکنندگان و کشاورزان است. در گذشته، تولیدکنندگان و کشاورزان با پیش‌فروش کردن محصولات تولیدی

(خود و دیگران) سرمایه مورد نیاز خود را فراهم می‌کردند و زمان تولید محصول، کالاهای سلف‌شده را به خریدار تحویل می‌دادند، ولی با تأسیس بانک‌های تجاری و شخصی کم‌کم معاملات سلف رونق گذشته خود را از دست داد و تولیدکنندگان سعی می‌کردند سرمایه مورد نیاز تولید را از شبکه بانکی تهیه کنند. به دنبال پیروزی انقلاب اسلامی و برقراری نظام مقدس جمهوری اسلامی، موضوع لزوم استقرار نظام اقتصاد اسلامی به عنوان یکی از ضرورت‌های اساسی کشور مطرح شد. مهم‌ترین اقدام در این خصوص جایگزین کردن عملیات بانکی بدون ربا به جای بانکداری سنتی و معاملات ربوی بوده که در نتیجه این جایگزینی، بسیاری از ابزارهای مورد استفاده تغییر کرد. به موجب قانون بانکداری بدون ربا انواع وام‌های بانکی که بر پایه ربوی استوار بود جای خود را به عقود تسهیلات اسلامی در قالب سلف و ... داد و از این طریق، بانکداری سنتی منسوخ شد. عقد سلف ماهیاً کاربرد وسیع داشته هم از لحاظ نوع مصرف، هم از لحاظ مصرف‌کننده و هم از لحاظ مدت تسهیلات هیچ‌گونه محدودیتی ندارد و می‌تواند به صورت ابزاری بسیار مفید و کارآمد برای تأمین تمام و یا بخش عمده‌ای از کسری منابع واحدهای اقتصادی به کار گرفته شود. البته این طرز برخورد کاملاً جدا از طرز برخوردی است که مقررات موضوعه فعلی در مورد عقد سلف دارد» (مهدوی‌پور، ۱۳۸۹).

۶. بررسی و ارزیابی بانکداری بدون ربا در ایران^۱

بررسی بانکداری بدون ربا در ایران مستلزم شناخت روند تکوین بانکداری بدون ربا در جهان است. زیرا اولاً بانکداری جدید در ایران ادامه روندی است که از ۱۹۷۵ با تشکیل بانک توسعه اسلامی و تأسیس بانک‌های متعدد اسلامی در کشورها نصیح گرفته و تکامل یافته است؛ به گونه‌ای که نظام بانکداری بدون ربا نقطه اوج این حرکت به حساب می‌آید. ثانیاً از لحاظ شکلی و قانونی کامل‌ترین نوع بانکداری بدون رباست که طی دو دهه اخیر پا به عرصه وجود گذاشته است. ثالثاً از آنجا که عملیات بانکی بدون ربا در سایر کشورهای اسلامی به‌ویژه جمهوری اسلامی پاکستان الهام گرفته و با توجه به نظریات مرحوم شهید صدر کامل شده است، از این رو شناخت روند تکوین و تحول بانکداری بدون ربا در جهان لازمه بررسی بانکداری جدید در ایران است.

۱. طرح پژوهشی، معاونت امور اقتصادی، همکار: حسین میرجلیلی.

۷. تحلیلی از مفاهیم بهره و ربا در اقتصاد اسلامی

موضوع بهره و ربا یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که نه‌تنها در هر سیستم اقتصادی بخش عمده‌ای را تشکیل می‌دهد، بلکه در تعیین شکل سیستم اقتصادی سهم بسزایی دارد. به همین لحاظ، بحث در مورد ربا و بهره در تاریخ تمدن بشر سابقه‌ای بسیار طولانی دارد. ربا عاملی در جهت ضربه‌زدن به اقتصاد عمومی جامعه و به‌هم‌زننده نظام اقتصاد معتدل و سوق‌دادن سرمایه و ثروت از طبقه‌ای به طبقه دیگر است، در جامعه‌ای که مسئله ربا رونق داشته باشد نخستین اثرش این است که فقیر و مستمند را بر نیازش و ثروتمند و غنی را براندوخته‌هایش می‌افزاید و قهراً فاصله‌های طبقاتی یا تفاوت از جانب فقر و ثروت در جامعه بیشتر ایجاد می‌شود. معنای لغوی اقتصادی ربا عبارت است از افزودن و نمودادن ارزش اضافی، با عنایت به اهمیت این مسئله و نقش آن در روابط انسان‌ها، هدف این است که ضمن تبیین این مسئله، ضررهای اقتصادی آن را مورد بررسی قرار دهیم. اگر خوب دقت کنیم می‌بینیم که امروزه نظام سرمایه‌داری با اتکا به نرخ بهره اقتصاد خود را اداره می‌کند و کشورهای بسیار زیادی را نیز به این راه ترغیب و تشویق کرده‌اند که با توجه به مفاسد اقتصادی که از این حیث متوجه جوامع می‌شود، از جمله کمک به ایجاد فقر، کمک به بیکاری، کمک به سودخواهی یک‌جانبه و زندگی انگلی، جلوگیری از رشد تولیدی و تجاری و همراه داشتن نوسانات اقتصادی، ضرورت یک تحقیق منسجم در این مورد احساس می‌شود، چون از طرفی اسلام ربا را تحریم کرده و از طرف دیگر ربا به‌عنوان یک ضرورت اقتصادی مطرح می‌شود، بر آن هستیم که برخلاف ادعای مخالفان بیان کنیم که ربا یک ضرورت اقتصادی و یک احتیاج عمومی جهانی نیست و تنها در جهان سرمایه‌داری به‌صورت یک ضرورت درآمده است. زیرا نظام اقتصاد سرمایه‌داری نمی‌تواند بدون ربا پایدار بماند، با این حال در اقتصاد سرمایه‌داری نیز اشخاصی از قبیل دکتر شاخ، ربا را ناپسند می‌دانند. از آنجا که اهداف اساسی اسلام بیرون‌آوردن مردم از هرگونه اسارت و بندگی مادی و عقیدتی است، در زمینه اقتصادی نیز هر عاملی که وسیله محدود شدن آزادی عمل و اسارت مادی و فکری بشر است، توجه و مقررات مناسبی برای جلوگیری از آن وضع شده است. یکی از این مقررات تحریم رباست. چنان که از مضمون آیات راجع به ربا استفاده می‌شود، اسلام با تحریم بهره سعی در رفع بی‌عدالتی‌های ناشی از ربا در جامعه بشری کرده است. در نظام اقتصادی عصر حاضر، بهره و مؤسساتی که بر اساس بهره پایه‌گذاری

شده‌اند نقش اساسی دارند و کل نظام بانکی بر اساس بهره استوار است. بنابراین، برای تشکیل نظام اقتصادی مبتنی بر الگوهای اسلامی، بایستی نظام بانکی بدون بهره ایجاد شود و به‌طور موفقیت‌آمیز اداره شود (اکبریان خوراسگانی، ۱۳۷۰).

۸. تحلیل مفهومی بهره طبیعی و سهمیه‌بندی اعتباری

این پایان‌نامه بر اساس رویکرد اقتصادی، مسئله بهره را مورد بحث و بررسی قرار داده و ضمن طرح نظر اندیشمندان در دوره‌های مختلف تاریخی، آن‌ها را مورد نقد نیز قرار داده است. نویسنده در پژوهش حاضر، فصل دوم را بر اساس مباحث همین پایان‌نامه تنظیم کرده و در پاورقی به‌طور مستقل مورد بحث و بررسی قرار داده است. لازم به تذکر است که رویکرد تحقیق حاضر، صرفاً حقوقی - فقهی است و از پایان‌نامه مذکور که بر اساس رویکرد اقتصادی نگاشته شده، به‌منظور موضوع‌شناسی بهره و ربا استفاده کرده است (ندری، ۱۳۸۱).

گفتار دوم: تحقیقاتی که بر اساس رویکرد حقوقی - فقهی و قرآنی نگاشته شده‌اند

۱. بررسی حیل ربا از دیدگاه فقهای معاصر

محقق در این تحقیق قائل است که علی‌رغم اینکه قرآن کریم در آیات متعدد از تحریم و عقوبت سخت و سنگین ربا سخن به میان آورده است و روایات بسیاری نیز از معصومین (علیهم‌السلام) در این باب وارد شده، لکن متأسفانه از لحاظ عملی در جامعه اسلامی و بعضاً از لحاظ نظری در متون پژوهشی خلأهایی مشاهده می‌شود که طرح حیل ربا یکی از مهم‌ترین آن‌هاست (فیصلی‌نژاد، ۱۳۹۰).

۲. مفهوم ربا در قرآن کریم مبتنی بر روش‌های معناشناسی ساخت‌گرا و نقش‌گرا

محقق در این تحقیق قائل است که مفهوم «ربا» یکی از مفاهیمی است که در طول تاریخ جهان اسلام مورد توجه طیف‌های گوناگونی از اندیشمندان از جمله مفسران، فقها و اخیراً اقتصاددانان اسلامی قرار داشته است. این سه گروه، در مطالعات خویش به‌شدت درگیر مفهوم ساخت‌یافته «ربا» شده‌اند که محصول دوره تدوین فقه است. این در حالی است که جای خالی پژوهشی که بتواند با غلبه بر «فاصله تاریخی از

زبان عصر نزول»، به بازسازی مفهوم «ربا» متناسب با عصر نزول دست یازد، کاملاً احساس می‌شود. نویسنده این پایان‌نامه تلاش کرده تا با بهره‌گیری از روش‌های ریشه‌شناسی و معناشناسی ساخت‌گرا و نقش‌گرا این مهم را به‌انجام رساند. مطالعات حکایت از آن دارد که در قرآن کریم با دو گونه ربا مواجه‌ایم که یکی از آن دو بر پایه دهش از روی میل و خواست درونی شکل گرفته است. این در حالی است که گونه دوم، ابتدای بر گرفتن با قهر و غلبه دارد. بر این اساس، از اولی، حوزه معنایی «جابه‌جایی ثروت برآمده از انصاف و حق» و از دومی، حوزه معنایی «جابه‌جایی ثروت برآمده از ظلم» شکل می‌گیرد (شیرزاد، ۱۳۹۳).

۳. ربای قرضی و معاوضی با بررسی نقش کاهش ارزش پول (از دیدگاه فقهی)

در این تحقیق آمده است: «بحث ربا از جمله مباحثی است که در کتاب و سنت به آن توجه زیادی شده است. فقهای امامیه با توجه به تعریف ربا اخذ اضافه بر اصل را در عقد قرض و معاوضه ربا می‌دانند، لذا آن را به دو نوع تقسیم کرده‌اند که عبارت است از ربای قرضی و ربای معاوضی. در ربای قرضی آنچه ملاک است آن قرضی است که منجر به نفعی برای قرض‌دهنده باشد و در ربای معاوضی که ربای جنس به جنس است، هر چیزی که منجر به زیادی شود، اعم از اینکه عین باشد یا منفعت ربا محسوب می‌شود. در دنیای معاصر که مسئله تورم و کاهش ارزش پول یکی از مسائل اساسی در روابط اقتصادی و قضایی و ... است و با توجه به اینکه پول امروزی فاقد ارزش ذاتی است نمی‌توان گفت اخذ هر نوع اضافه‌ای ربا محسوب می‌شود؛ زیرا در این صورت مقرض همواره در معرض خسارت قرار می‌گیرد و این مسئله با توجه به قاعده عام لاضرر مردود است. و اگر به این مسئله توجه کافی نشود ممکن است که ظلم و اجحافی بر مقرض وارد شود که این ظلم با توجه به یکی از حکمت‌های حرمت ربا که لاتظلمون و لاتظلمون است منافات دارد، مضافاً با اینکه در روایت نبوی هر نوع زیادی لزوماً منجر به ربا نمی‌شود، بلکه زیادی که دربردارنده منفعتی باشد ربا محسوب می‌شود، لذا اخذ اضافه در پول امروزی در حد کارشناسی‌شده و مطابق با نرخ تورم تخصصاً از موضوع ربا خارج است» (قاسمی، ۱۳۸۰).

۴. علل و پیامدهای انحراف از عدالت اجتماعی در قرآن

در چکیده این پایان‌نامه آمده است: «عدل میانه و وسط قرارگرفتن و رعایت اعتدال بین دو طرف افراط و تفریط در همه امور است، و به اعتباری نهادن هر چیزی در

جای خودش است. عدالت از بنیادی‌ترین مفاهیم در اندیشه اسلامی و اجرای عدالت از وظایف همه انبیای الهی است. در این بین افرادی از عدالت سرپیچی کرده یا از آن منحرف شده‌اند. دلایل این انحراف در خلال آیات قرآن کریم به‌طور پراکنده ذکر شده است. با توجه به آیات قرآن، دو دسته عوامل فردی و اجتماعی انحراف از عدالت و پیامدهای ناشی از آن بررسی شده است. از جمله عوامل فردی انحراف از عدالت می‌توان به گرایش‌ها و دشمنی‌های افراطی، رشوه و پارتی، گواهی و شهادت دروغ، نفاق‌گری، کم‌فروشی، ترک امر به معروف و نهی از منکر، اعتماد به ستمکاران، ربا، خودبینی و خودستایی، آمیختگی حق با باطل و سرپیچی از فرمان حاکم اشاره کرد. موانع اجتماعی عدالت نیز همچون بدعت‌گذاری توسط مسئولان، محقق‌نکردن حکم درباره خود، نداشتن جدیت و تلاش، نشناختن و رعایت‌نکردن حقوق یکدیگر، عدم احساس مسئولیت و تعهد و دردمندی در برابرستم، خودداری مردم از گفتن حرف حق و مشورت با حاکمان، قاطعیت‌نداشتن رهبر در اجرای عدالت و از جمله اهداف منحرفان از عدالت اجتماعی، حب دنیا، غرور و حفظ موقعیت است. انحراف از عدالت نیز پیامدهایی دارد: گمراهی و حرکت در مسیر باطل، مبعوض خدا واقع‌شدن، نابودی برکت‌ها، سلطه ستمگران و اشرار، از دست دادن یاری الهی و از بین رفتن امنیت» (شقایقی، ۱۳۹۱).

۵. بررسی تطبیقی قرآن و نهج‌البلاغه در تبیین سیره حکومتی رهبران در جامعه

این رساله با عنوان «بررسی تطبیقی قرآن و نهج‌البلاغه در تبیین سیره حکومتی رهبران جامعه» درصدد است که نظرات قرآن و نهج‌البلاغه را در این زمینه مورد بررسی قرار دهد. برای این منظور فصل اول رساله به کلیات و فصل دوم به مفهوم‌شناسی برخی از لغات و اصطلاحات به‌کاررفته در رساله اختصاص یافت. در فصل سوم به بررسی سیره حکومتی رهبران جامعه در سیاست داخلی پرداخته شد و اصولی همچون آمیختن دیانت و سیاست، رعایت اصول اخلاقی، عدم استبداد و خودکامگی، وحدت‌بخشی، مردم‌داری، تأمین امنیت و آزادی مردم و ... مورد بررسی قرار گرفت و این نتیجه حاصل شد که با توجه به یگانگی هدف کلی دین، سیاست و اخلاق، این سه مقوله از هم جدا نبوده و رهبران جامعه باید در سیاست خود به آموزه‌های دین اسلام و اصول اخلاقی پایبند باشند. همچنین، رهبران جامعه باید حکومت را همچون امانتی در دست خود داشته و از ظلم و استبداد

پرهیز کنند و زمینه‌های مشارکت سیاسی مردم را فراهم آورند. گزینش کارگزاران حکومتی بر اساس معیارهای صحیح و کنترل و نظارت بر عملکرد آن‌ها، از دیگر نتایج حاصل از این فصل بود. در فصل چهارم سیره حکومتی رهبران در اقتصاد مورد بررسی قرار گرفت و این نتیجه حاصل شد که رهبران جامعه باید از بیت‌المال به دقت پاسداری کنند و برای برقراری عدالت اقتصادی و توازن ثروت در جامعه بکوشند. مبارزه با فقر و مفاسد اقتصادی همچون ربا، احتکار و اختلاس از دیگر برنامه‌های اقتصادی رهبران در جامعه است. در فصل پنجم سیره رهبران جامعه در تعلیم و تربیت همگان مورد بررسی قرار گرفت و این نتیجه حاصل شد که با توجه به الگویی نیکو برای مردم از حاکمان و زمامداران خود، رهبران جامعه باید خود اسوه و الگویی نیکو برای مردم باشند و برای تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت، اعتلای سطح فهم و بصیرت مردم و خیرخواهی برای آن‌ها بکوشند. در آخرین فصل نیز به سیره حکومتی رهبران جامعه در سیاست خارجی پرداخته شده و این نتیجه حاصل شد که رهبران جامعه باید اصل دعوت به توحید و جهاد با طاغوت را مورد توجه قرار دهند و مبنای روابط خود با دیگر جوامع را بر اساس صلح و دوستی، تولی و تبری قرار دهند و از برقراری هرگونه رابطه‌ای که منجر به تسلط بیگانگان بر جامعه اسلامی شود اجتناب کنند (سلطانی، ۱۳۸۹).

۶. تقابل حقوقی حلیت بیع و حرمت ربا

در این تحقیق آمده است: «خداوند در آیه ۲۷۵ بقره می‌فرماید: کسانی که ربا می‌خورند، به پای نمی‌خیزند، مگر مانند کسی که بر اثر تماس با شیطان، آشفته حال شده است. این به‌خاطر آن است که گفتند داد و ستد مانند ریاست، و خدا داد و ستد را حلال و ربا را حرام کرده است. در آیه نکات تفسیری بسیاری به چشم می‌خورد که از همان زمان نزول تا به امروزه فقها و اندیشمندان بسیاری به آن پرداخته‌اند، اینکه منظور از اکل، الربوا، لایقومون و ... چیست. بنابراین، به‌طور بسیار مختصر به آن اشاره خواهیم کرد، اما موضوع عمده تحقیق در ادامه آیه و پیرامون استدلال رباخواران در توجیه گناه بزرگشان است که هنگامی که آنان را از ارتکاب به ربا برحذر می‌دارند می‌گویند بیع همانند ریاست و تفاوتی بین آن دو نیست و خداوند مستقیم و روشن می‌فرماید خدا داد و ستد را حلال و ربا را حرام کرده است. در این تحقیق برآنیم تا دریابیم که چرا رباخواران چنین استدلال

کرده‌اند و به استناد به چه اصولی علی‌رغم وضوح حکم فیمابین بیع و ربا چنین عمل خود را توجیه کرده‌اند. از مباحث بیان‌شده حاصل می‌شود رباخواری یکی از محرمات است که خداوند متعال آن را نهی فرموده، بر این عمل حرام آثار دنیوی بسیار چون بی‌برکت شدن زندگی و نابود شدن دین انسان و سخت‌ترین مرگ بار می‌شود و نیز آثار اخروی بسیاری بر این گناه کبیره شمرده شده، از جمله اینکه رباخوار دیوانه و سرنگون وارد محشر می‌شود. از بررسی مفاد آیات وارده بر ربا به دست می‌آید که ربا خطرناک‌ترین آفت‌های اجتماعی است که نه تنها میان ربا و بیع بنا بر استدلال رباخواران مثلیتی نیست، بلکه تفاوت‌های این دو آن‌چنان روشن و واضح است که در آیات مذکور اشاره نشده و خداوند تنها به حکم بیع و بیع ربوی (ربا) بسنده کرده است، بنابراین شبهه مثلیت با پاسخ خداوند از میان می‌رود. در روایات وارده بر ربا، چنان که اشاره شد، شبهاتی بر جواز ربا وارد شده است، اما باید اشاره کرد این گناه کبیره نه تنها مثلیتی ندارد، بلکه استثنایذیر نیز نیست؛ زیرا قبح آن ذاتی است و همین‌طور هر گناهی که با قبح عقلی توصیف شود از نظر فقه تخصیص‌بردار نیست و جاودانگی آن محفوظ است. در مطالب مذکور به روایاتی استناد شد که با دقت بیشتر در این روایات به وضوح خواهیم یافت که در اساس ربا نیستند، بلکه صورتی از ربا دارند؛ زیرا هرگز امکان ندارد عملی که با اعلام جنگ با خدا و رسول برابری می‌کند در مواردی حکم جواز و مواردی عدم جواز صادر شود. بنابراین، ربا خواه تصاعدی و خواه عادی و غیرتصاعدی، خواه استهلاکی و خواه تولیدی مشمول ربا خواهند بود و قوانین جمهوری اسلامی که در تدوین متأثر از فقه امامیه است در مبحث ربا نیز از مباحث فقهی مطروحه دور نمانده و آثار بطلان بیع بر معاملات ربوی نیز بار می‌شود. با عنایت به آثار شوم ربا هر مسلمانی می‌بایست از این گناه دوری گزیند و هر فردی در قبال فرهنگ انسان‌ساز الهی وظیفه سنگینی بر عهده دارد، به علاوه بزرگان دینی و فرزانشان جامعه در بیداری اذهان پیرامون شبهاتی که اکنون در این مقوله مطرح است وظیفه خطیری در پیش‌روی دارند» (کیخانی، ۱۳۹۲).

۷. آثار و احکام بیع ربوی در فقه امامیه

مهم‌ترین فصول این پایان‌نامه عبارت‌اند از: فصل اول آن در زمینه کلیاتی چون تعریف الفاظی نظیر بیع، ربا، تجارت، عقد، پول و انواع ربا از دیدگاه شیعه و اهل

سنت است. فصل دوم در مورد تاریخچه ربا و آثار آن است. فصل سوم در مورد دلایل حرمت ربا که شامل قرآن، سنت، عقل و اجماع است. فصل چهارم در مورد مسائل ربا که شامل بیع نسیه، ربا در معدودات، تعیین ربا در شرع و عرف و نیز در بین کسانی که ربا وجود ندارد (پناهی، ۱۳۸۱).

۸. اوراق بهادار مرابحه در حقوق ایران، مالزی و فقه مذاهب اسلامی

در این تحقیق چنین آمده است:

«نظام مالی اسلامی متشکل از بانکداری اسلامی، بیمه اسلامی و بازار سرمایه اسلامی با پیشرفت خود به عنوان یک بخش مهم و اساسی در بازار مالی جهانی تبدیل شده و به مثابه یک مدل مالی کارا در مقابل نظام کلاسیک مورد توجه قرار گرفته است. افزایش آگاهی و تقاضا برای سرمایه گذاری طبق اصول شرع در سطح جهانی باعث شده است که صنعت خدمات مالی به یک صنعت موفق و پررونق تبدیل شود (صالح آبادی، ۱۳۸۵، ص ۱۰). قوانین اسلام در مورد تجارت به «فقه معاملات» معروف است. انصاف و برابری و همچنین به معقول بودن معاملات مالی توجه می کنند (Kamil, 2000, p. 66) بر اساس اصل صحت عقود و معاملات، همه معاملات و قراردادهای مجازند مگر اینکه صریحاً منع شده باشد.

به طور کلی، اصول یک نظام مالی اسلامی عبارت است از: ۱. حرام بودن ربا، ۲. مشارکت در سود و زیان، ۳. پول به مثابه سرمایه بالقوه، ۴. اصل ایفای تعهدات، ۵. ممنوعیت فعالیت های نامشروع (صالح آبادی، ۱۳۸۵، ص ۱۸)، ۶. اصل تسلط مردم بر اموال خودشان، ۷. منع تسلط کفار بر مسلمانان. با رشد صنعت بانکداری اسلامی، بسیاری از محصولات مالی در بخش های بیمه و بازار سرمایه نیز مطابق شرع طراحی شدند. در دهه گذشته نوآوری در محصول در صنعت مالی اسلامی اهمیت زیادی داشته و به طراحی بسیاری از ابزارهای اسلامی منجر شده است. در این زمینه می توان به مهم ترین قراردادهای مالی اسلامی از جمله مضاربه، مشارکت، مرابحه، بیع با ثمن موجل (فروش اقساطی)، بیع سلف یا سلم (پیش خرید)، استصناع (دستور ساخت) و اجاره (لیزینگ) اشاره کرد (صالح آبادی، ۱۳۸۵، ص ۲۴). در این میان در بازار سرمایه اسلامی ابزار اسلامی مرابحه که بر اساس عقد محوری مرابحه طراحی شده است دارای ویژگی های مطلوب از جمله سود معین، درجه نقدشوندگی بالا، قابلیت انجام به صورت نقد و نسیه، ریسک پایین و ... بسیار مورد

اقبال سرمایه‌گذاران واقع شده است. تأمین مالی بر مبنای مرابحه، مساوی با اعطای وام بر مبنای بهره نیست. این روش در واقع فروش مدت‌دار کالا است که در مورد سود و قیمت تمام شده آن اطلاع کافی و رضایت طرفین وجود دارد (taqi usami, 2004, p. 30).

در سال ۱۹۹۲ میلادی، بخش خصوصی در اقتصاد مالزی نوعی اوراق بهادار منتشر کرد که مبتنی بر بیم‌العینه یا بازخرید دارایی است. در این روش، مؤسسه ناشر اوراق، دارایی‌های دولت، سازمان‌ها و بنگاه‌های اقتصادی را به صورت نقد خریده و پولش را می‌دهد؛ سپس با قیمتی بالاتر و به صورت نسیه مدت‌دار به خود آن‌ها می‌فروشد و در مقابل آن‌ها اسناد مالی با مبالغ و سررسیدهای معین دریافت می‌کند. مؤسسه مالی می‌تواند منتظر بماند و در سررسید، مبلغ اسمی اسناد را از خریداران دریافت کند؛ چنان که می‌تواند در بازار ثانوی آن‌ها را تنزیل کرده و بفروشد. وجوه این قبیل مؤسسات مالی و اوراق مرابحه بازخرید دارایی‌ها، این امکان را فراهم می‌کند که از یک طرف دولت‌ها و بنگاه‌های اقتصادی که با کمبود نقدینگی مواجه شده‌اند بتوانند از طریق فروش نقدی و بازخرید نسیه دارایی‌های خود به نقدینگی مورد نظر دست یابند و از طرف دیگر، مؤسسات مالی و به تبع آن‌ها صاحبان وجوه مازاد از طریق خرید و فروش این اوراق به سود معینی دست یابند (www.pajoohe.com).

در سال ۱۳۸۹ در کمیته تخصصی فقهی سازمان بورس و اوراق بهادار پیرامون مباحث فقهی اوراق مرابحه بحث شد. در این مباحث چهار نوع اوراق مرابحه مطرح شد: الف) اوراق مرابحه برای خرید دارایی؛ ب) اوراق مرابحه برای تأمین نقدینگی؛ ج) اوراق مرابحه برای تشکیل سرمایه شرکت‌های تجاری؛ د) اوراق مرابحه رهنی در انتشار اوراق مرابحه عناصر حقیقی و حقوقی متعدد حضور دارند. در این قسمت با استفاده از مصوبه کمیته فقهی سازمان بورس و اوراق بهادار که به تأیید شورای بورس نیز رسیده است مهم‌ترین عناصر آن معرفی می‌شود: ۱) بانی: هر شخص حقوقی مانند دولت، مؤسسه وابسته به دولت، شهرداری یا بنگاه خصوصی است که انتشار اوراق با هدف تأمین مالی وی صورت می‌گیرد؛ ۲) ناشر (واسط): هر شخص حقوقی است که اوراق بهادار را منتشر می‌کند، واسط یک مؤسسه مالی است که توسط بانی برای انجام یک پروژه خاص انتخاب یا تأسیس می‌شود؛ ۳) سرمایه‌گذاران (دارندگان اوراق): اشخاص حقوقی یا حقیقی هستند که با خرید اوراق بهادار، بانی را تأمین مالی می‌کنند؛ ۴) امین: شخص حقوقی مورد

تأیید سازمان بورس و اوراق بهادار است که بر کل فرایند انتشار اوراق بهادار نظارت دارد و تمامی نقل و انتقالات مالی با اجازه وی صورت می‌گیرد؛ (۵) شرکت تأمین سرمایه: شرکتی است که به‌عنوان واسطه بین ناشر و سرمایه‌گذاران فعالیت می‌کند؛ (۶) مؤسسه رتبه‌بندی: شرکتی است که با أخذ مجوز از سازمان بورس اقدام به تعیین رتبه اعتباری اوراق می‌کند. این کمیته در نهایت پس از بررسی این چهار نوع اوراق مرابحه طی مصوبه‌ای بر اساس استدلالاتی حکم به صحت انواع اول و سوم و چهارم کرد. در نهایت، «دستورالعمل انتشار اوراق مرابحه» در ۲۲ ماده و ۱۰ تبصره در اجرای بند (۲) ماده (۷) قانون بازار اوراق بهادار مصوب آذر ۱۳۸۴ در تاریخ ۹۰/۱۰/۱۷ به تصویب هیئت مدیره سازمان بورس و اوراق بهادار رسید. در سال ۱۳۹۱ نیز مجوز انتشار اولین اوراق مرابحه به‌منظور تأمین مالی شرکت گروه صنعتی بوتان برای خرید مواد اولیه برای مصرف در تولید محصولات شرکت به مبلغ ... میلیارد ریال از سوی سازمان بورس و اوراق بهادار صادر شد. شرکت واسط مالی آبان به‌منظور تأمین مالی غیرمستقیم شرکت گروه صنعتی بوتان و خرید مواد اولیه تولید آبگرمکن، اوراق مرابحه به ارزش ... میلیارد و ... میلیون ریال از طریق بازار سوم فرابورس پذیره‌نویسی می‌کند. در طراحی و اجرای ابزار مالی اسلامی بررسی ابعاد مختلفی مد نظر قرار می‌گیرد. یکی از این ابعاد، ابعاد حقوقی و فقهی این ابزار است که به‌منظور طراحی دقیق و مطابق با شرع و قانون و به‌منظور اجرایی کردن آن اهمیت می‌یابد. لذا، بررسی حقوقی و فقهی اوراق بهادار مرابحه با توجه به اینکه کار حقوقی روی آن صورت نگرفته و بررسی فقهی آن نیز به‌صورت گذرا انجام شده است لازم و ضروری بوده و هدف این تحقیق است. در واقع، پژوهشگر در نظر دارد تا با بررسی روابط حقوقی حاکم بر این اوراق صحت و سقم این روابط را از منظر حقوقی مورد ارزیابی قرار دهد و در صورت عدم صحت احیاناً راهکاری برای عبور از این مشکل ارائه کند. هدف از انجام تحقیق حاضر کشف و تدقیق روابط حقوقی میان بانی، ناشر، فروشنده، سرمایه‌گذار، ضامن و بازارگردان اوراق مرابحه و همچنین کشف معضلات حقوقی و ارائه راهکارهای حقوقی با مطالعه و بررسی دستورالعمل‌ها و بیان اثرات و مفاهیم حقوقی است.

پایان‌نامه حاضر به‌دنبال پاسخ‌گویی به سه سؤال اصلی است: (۱) ماهیت فقهی حقوقی انواع اوراق مرابحه چیست؟ (۲) آیا معاملات واقع بر انواع اوراق مرابحه

صحیح است یا خیر؟ ۳) در صورت صحت اوراق مرابحه، چه آثار حقوقی مترتب بر روابط عناصر اصلی این اوراق خواهد بود؟ فرضیه این تحقیق آن است که بازار اولیه و ثانویه نوع اول و سوم اوراق مرابحه مبتنی بر پذیرش خرید و فروش دین است که تنها بر اساس فقه شیعه و گروهی از شافعیه پذیرفته است و نوع دوم مبتنی بر پذیرش خرید و فروش عینه است که به اعتقاد همه فقهای شیعه و اهل سنت مشکل دارد و نوع چهارم مبتنی بر نوعی مشارکت در تشکیل سرمایه است که فقهای همه مذاهب قبول دارند. بنابراین، برخی از این اوراق تنها می‌تواند کاربرد داخلی داشته باشد و برخی برای سطح بین‌المللی طراحی شود. در این تحقیق از نظر اقتصادی نیز نشان داده می‌شود که اوراق مرابحه می‌تواند کارکردهای مختلفی داشته باشد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: تأمین مالی دولت، مؤسسات وابسته به دولت و بنگاه‌های اقتصادی، تأمین نقدینگی مورد نیاز بنگاه‌های اقتصادی، تبدیل به اوراق بهادار کردن مطالبات حاصل از تسهیلات فروش اقساطی بانک‌ها و شرکت‌های لیزینگ و تأمین سرمایه بلندمدت شرکت‌های تجاری و بازرگانی و ابزاری برای اعمال سیاست پولی از طریق عملیات بازار باز به‌وسیله خرید و فروش اوراق مرابحه دولتی است (موسویان، ۱۳۸۶، ص ۳۶۵) رویکرد تحقیق حقوقی است، لکن مبانی فقهی نیز بنا به نیاز، مورد توجه قرار گرفته است. روش تحقیق نظری - کاربردی با نگاه توصیفی و تحلیلی بوده و از ابزار کتابخانه‌ای بهره گرفته شده است.

در فصل اول تحقیق حاضر که به مبانی نظری تحقیق اختصاص یافته است، چهار مبحث تحت عناوین ماهیت عقد مرابحه در حقوق ایران، مالزی و فقه مذاهب اسلامی (مذاهب اربعه)، ماهیت اوراق بهادار اسلامی، ماهیت اوراق مرابحه و انواع اوراق بهادار مرابحه مورد بررسی قرار گرفته است. در فصل دوم تحقیق به ماهیت حقوقی و ضوابط انتشار اوراق بهادار مرابحه پرداخته شده است. این فصل ذیل دو مبحث با عناوین ماهیت فقهی و حقوقی اوراق بهادار مرابحه، انتشار اوراق بهادار مرابحه بحث شده است. در فصل سوم آثار اوراق بهادار مرابحه مورد مطالعه قرار گرفته است. در این فصل در مبحث اول، حقوق و تعهدات طرف‌های انواع اوراق بهادار مرابحه، در مبحث دوم، نظارت بر فرایند اوراق بهادار مرابحه و در مبحث سوم انحلال و تصفیه اوراق بهادار مرابحه مورد بحث قرار گرفته است. در پایان تحقیق نیز نتیجه‌گیری و پیشنهادات ارائه شده است (عباسی، ۱۳۹۲).

۹. حقوق حاکم بر کارتهای اعتباری بانکی

معاملات و تبادلات دنیای امروز پیچیدگیهای فراوانی پیدا کرده و ابزارهای جدید در خدمت این مبادلات قرار گرفته است. یکی از این ابزارها که اهمیت فراوانی نیز پیدا کرده کارتهای اعتباری است. این کارتها امروزه در کشورهای توسعه یافته آنقدر اهمیت پیدا کرده که تبدیل به یک کارت هویتی و غیرقابل اجتناب برای هر شهروند شده است. در کشور ما نیز با توسعه فرهنگ استفاده از ابزارهای نوین تبادلات پولی و بانکی و سیاستهای ایجاد دولت الکترونیک نیازمند استفاده از این ابزارها هستیم که علاوه بر ایجاد بستر و زیرساخت فنی و سخت افزاری آن باید سازوکار حقوقی مناسب را برای استفاده آن ایجاد کنیم؛ چرا که در کشورهای اسلامی که بر پایه بانکداری بدون ربا فعالیت می کنند نمی توانند از همان قالب دیگر کشورها که بر پایه بانکداری ربوی ایجاد شده استفاده کنند. به همین منظور، در این تحقیق سعی شده که ضمن تحلیل و بررسی روشهای موجود در مورد چارچوب قرارداد کارتهای اعتباری، روشی جدید و کاربردی برای استفاده از این کارتها معرفی شود تا ان شاء الله زمینه گسترش آن در بانکداری بدون ربا فراهم شود و زیرساخت حقوقی لازم برای استفاده هرچه بیشتر و گسترده تر در کشور عزیزمان فراهم آید (اعزازی، ۱۳۹۱).

۱۰. راهکارهای خروج از معاملات ربوی

«ربا» که به معنای اضافه گرفتن در مقابل اصل مال است دارای دو نوع معاملی و قرضی است، و هر دو از گناهان کبیره به شمار می رود. البته مواردی از آن به عنوان استثنا در فقه اسلامی ذکر شده، که از جمله می توان به ربای میان پدر و فرزند، زن و شوهر، مالک و عبد، و مسلمان و کافر اشاره کرد. اما در مجموع، ربا فعل حرامی تلقی می شود که فلسفه تحریم آن نیز ریشه کنی فقر از جامعه، مشارکت در فعالیت های اقتصادی، و اعتلای ارزش های اخلاقی در جامعه است. گاهی در میان مسلمانان برای فرار از ربا، راهکارهایی مانند بیع همراه ضمیمه، توسط کالای غیرهم جنس، هبه طرفینی، هبه زیادی، قرض و ابرای ذمه و مبادله پول با دو نام مختلف در معاملات، صورت می گیرد؛ همچنین راهکارهای دیگری مثل بیع نقد و نسیه، بیع شرط، خرید و فروش اسکناس، زیادی به سبب تغییر مکان در پرداخت قرض، زیادی دادن برای تشویق به قرض، فروش سفته، زیادی برای بیمه و

دریافت کارمزد توسط بانک در قرض ارائه شده است. البته مشهور فقها با تمسک به عمومات و اطلاعات ادله معاملات و روایات خاصه، این راهکارها را جایز می‌شمارند. ولی برخی دیگر با استدلال به منافات این راهکارها با علت و حکمت تحریم ربا و نبودن قصد جدی در این نوع معاملات، آن‌ها را حیل و حرام می‌دانند. بعضی دیگر نیز بین حیل‌های عقلانی و غیرعقلانی تفصیل قائل شده‌اند. دین در کنار تحریم ربا، راه‌های مجاز کسب سود و درآمد را بیان کرده که می‌توان به تجارت در قالب بیع، اجاره، جعاله، صلح، شرکت، مضاربه، مزارعه، مساقات و قرض‌الحسنه اشاره کرد. همچنین، می‌توان از معاملات بانکی، خرید و فروش اوراق بهادار، سرمایه‌گذاری، خرید و فروش ارز و سکه، حفظ امانات، اعطای تسهیلات بانکی در قالب قرض‌الحسنه، مضاربه، مشارکت مدنی، مشارکت حقوقی، فروش اقساطی، معاملات سلف، اجاره به شرط تملیک، مزارعه، مساقات، جعاله و خرید دین، نام برد (انصاری، ۱۳۸۴).

۱۱. مسائل البیع از کتاب الانصار سیدمرتضی

مطالب مورد بحث و بررسی در این رساله عبارت است از شرح حال سیدمرتضی «علم الهدی»، کتاب البیع، خیار شرط، مسئله نفی ربا بین پدر و فرزند، مسلمان و ذمی، زن و شوهر، عبد و مولی، مسئله جواز فروختن غلام فراری و شتر رهاشده، مسئله تحریم بیع فقا، مسئله خیار تأخیر، مسئله خیاری که از نظر مدت معین نیست، مسئله رد کالائی که عیب دارد، مسئله فروش چیزی به همراه معامله نقد یا نسیه، مسئله تعجیل در پرداخت ثمن با کاهش مبلغ آن، مسئله جواز فروش حیوان با استثنا کردن قسمتی از آن، شرح حال مختصر برخی از فقها که در این رساله به مطالب و نوشته‌هایشان استناد شده است (آل، ۱۳۷۰).

۱۲. بررسی مسئله عدالت در قرآن کریم و عهدین

در چکیده این تحقیق آمده است: «در تعریف عدالت گفته‌اند بخش کردن چیزی است، به‌طور یکسان یا برابرداشتن همه در یک‌چیز و با موازنه و برابری میان همه‌خواه در امر مادی یا معنوی. ما مسلمانان معتقدیم که پیامبران برای هدایت بشر برانگیخته شده‌اند و کتاب‌هایی را که از جانب خدا آورده‌اند با توجه به مقتضیات زمان آن‌ها بوده است. ما عقیده داریم که تورات و انجیل که بر حضرت موسی (علیه السلام) و حضرت عیسی (علیه السلام) نازل شده‌اند مطالب آن‌ها صحیح و هر دو کتاب الهی

هستند، اما طبق شواهد تاریخی و نوشته‌های خود یهودیان و مسیحیان در حال حاضر این دو کتاب دست‌خوش تحریف شده‌اند، اما ما بر این عقیده‌ایم که همه تورات و انجیل تحریف نشده است؛ زیرا بعضی از گفته‌های تورات و انجیل با قرآن مطابقت دارد این دو کتاب اوامر و نواهی برای پیروان خود داشته‌اند؛ بنابراین در بحث عدالت آیاتی از قرآن با عهدین تطابق دارد، از جمله در بحث عدالت الهی که مورد بررسی قرار گرفته است آمده است که هر سه کتب الهی (قرآن، تورات و انجیل) به روز قیامت ایمان دارند و معتقدند که روز حسابی در پیش است و هر کس عملی انجام می‌دهد اگرچه به اندازه دانه خردلی باشد به حساب خواهد آمد و به هیچ‌کس کمترین ستمی نمی‌شود و در تفاوت بین زن و مرد اسلام تفاوت را در تقواداتن بیان کرده در صورتی که یهودیت و مسیحیت نیز تحت‌تأثیر یهودیت مقام مرد را بالاتر دانسته است؛ و در بحث عدالت اجتماعی هر سه کتاب آسمانی بر داوری منصفانه و شهادت عادلانه تأکید کرده‌اند و بیان داشته‌اند که مبادا دوستی یا غرض شخصی را در داوری یا شهادت خود دخالت دهند که منجر به قضاوت یا شهادت ناعادلانه شود. در اسلام در مورد تعدد زوجات آمده که هر مرد می‌تواند چهار زن دائم اختیار کند، ولی در یهودیت محدودیت ندارد، ولی مسیحیت تعدد زوجات را به‌طور کلی منع کرده است، اما در مورد طلاق آمده که در هر سه دین الهی طلاق امری پذیرفته شده است، ولی در مورد وصیت آمده که هیچ‌کسی حق ندارد وصیت‌نامه را تغییر دهد، ولی اسلام بیان می‌دارد در صورتی که وصیت‌کننده در وصیت خود خطا کرده باشد می‌توان وصیت را از باطل به حق تغییر داد؛ و همچنین این ادیان، اخلاق نیک و احسان‌کردن به دیگران را به پیروان خود توصیه می‌کند، اما در بحث عدالت اقتصادی هر سه ادیان پیروان خود را به انفاق کردن به‌عنوان ابزاری به‌منظور برابری اقتصادی در جامعه توصیه کرده‌اند. ولی قرآن و تورات رباگرفتن را منع کرده‌اند، اما یهودیت رباگرفتن را در صورتی حرام می‌داند که شخص از برادر یهودی خود سود بگیرد. ولی اسلام رباگرفتن را از هم‌نوع خود در هر کیش و آیینی که باشد حرام و گناه می‌داند؛ و همچنین بیان می‌دارند مبادا که در معاملات خود از ترازو و سنگ‌های تقلبی استفاده کنید. ولی در بحث عدالت سیاسی به رهبران جامعه امر شده است که باید عدالت را اجرا کنند؛ زیرا غرض ارسال رسل برپایی قسط و عدل در جامعه است، اما در مورد حکم قصاص آمده که اسلام حکم اصلی را قصاص قرار داده و در کنار آن حکم عفو را با توجه به رضایت ولی بیان داشته، ولی

یهودیت بر قصاص تأکید دارد و مسیحیت نیز عفو یا دیه را به پیروان خود توصیه می‌کند و مجازات قاتل را قتل می‌داند» (عزیزپور، ۱۳۹۳).

۱۳. موضوع‌شناسی عنصر زمان در فقه معاملات و مکتب اتریش

در چکیده این تحقیق آمده است: زمان از جمله منابع کمیاب و تجدیدناپذیری است که نقش مؤثری در اقتصاد دارد. در برخی از علوم مانند فلسفه و فیزیک مباحث گسترده و مستقلى در خصوص زمان صورت گرفته است، لکن ورود یک بحث مستقلى در مورد زمان در اقتصاد کمتر انجام شده است. در این میان مکتب اتریش با ورود عنصر زمان در نظریات اقتصادی خویش، سعی در ارائه تفسیری پویا از پدیده‌های اقتصادی داشت، لکن به‌منظور برداشت ناقصی که از عنصر زمان داشت، کوشش‌های آنان نیز خالی از اشکال نبود. به‌عنوان مثال، تأکید افراطی این مکتب بر فردگرایی و ذهن‌گرایی روش‌شناختی که در بستر زمان تغییر می‌کند موجب شد تا نتوانند تمامی رفتارهای اقتصادی جامعه را تفسیر کنند. در بُعد فقهی پژوهش‌های مستقل مربوط به «نقش زمان و مکان در اجتهاد» است که دیدگاهی کلان به همه مسائل دارد و تحقیقات زیادی در این زمینه انجام شده است. اما روشی که در این رساله تعقیب شده است موضوع کاملاً مجزایی از عنوان فوق است. این رساله از دیدگاه خرد، هر یک از ابواب فقه معاملات را مورد مذاقه قرار داده و نقش عنصر زمان در هر یک از آن‌ها را احصا کرده است و در نهایت به ملاک و معیاری در موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی فقهی زمان دست یافته است که از این زاویه مسبوق به سابقه نیست. سه نقش اساسی در بین عقود برای زمان استخراج شد که عبارت است از الف) کاربرد عام عنصر زمان در تمامی عقود مدت‌دار به‌عنوان یک «ظرف» است. با تأکید بر این نکته که فلسفه اسلامی، بین ظرف و مظروف یا زمان و زمانی، قائل به تفکیک نیست که مبنای بروز جریان‌های ربوی شده است. ب) زمان یکی از عناصر «مجموعه اطلاعات» هر یک از طرفین عقد است، که اگر به‌طور شفاف در عقد معین نشده باشد آن عقد باطل بوده و رضایت طرفین رافع این بطلان نیست و این یکی از عوامل کارایی بازار مسلمین است. ج) زمان یکی از عوامل اختلاف در قیمت‌هاست، مانند بیع نسیه و سلم، لکن قاعده «للاجل قسط من الثمن» یک قاعده عامی نیست که در تمامی موارد کاربرد داشته باشد، بلکه استثنا دارد؛ زیرا اسلام در ارزش‌گذاری عنصر زمان

«برخوردی دوگانه» و در عین حال متقن و تعریف شده به شرح ذیل دارد: الف) بخش حقیقی: در هر موردی که بیعی حقیقی در حال وقوع است، اسلام هم ارزش گذاری پیشینی (ex ante) با عنصر زمان را جایز می داند و هم ارزش گذاری پسینی (ex post) را. یعنی هم از ابتدا می توان به منظور تأثیر عنصر زمان در خرید و فروش کالا، تفاوت قیمتی را لحاظ کرد (نسیه گران تر و سلم ارزان تر) و هم پس از وقوع معامله و بدون شرط قبلی، فروشنده می تواند کالایی را که نسیه فروخته بود به قیمت کمتر و به صورت نقدی از مشتری باز خرید کند. ب) بخش پولی: نفی ارزش گذاری پیشینی برای زمان: هر ارزش کوچکی بابت زمان در عقد قرض حرام است، اما با شرایطی ارزش گذاری پسینی برای عنصر زمان در بخش پولی اقتصاد پذیرفته شده است. مانند خرید دین یا تنزیل اوراق بهاداری که وثیقه یک دین واقعی بوده باشند، نه چک و سفته صوری. همچنین، اگر بانک یا غیربانک اقدام به عقد بیع مدت داری کند می تواند در عقد بیع با مشتری شرط کند که در صورت تأخیر تادیه دین ناشی از بیع یا اجاره، مبلغ معینی را بپردازد، ولی در عقد قرض چنین شرطی جایز نیست. با این بیان از تعامل اسلام با عنصر زمان به عنوان یک معیار فقه اقتصادی، می توان تکلیف هر عقد جدید یا معامله مستحدثه ای را روشن کرد و با موضوع شناسی عنصر زمان، راه را برای حکم شناسی آن عقد هموار کرد (محبی، ۱۳۹۲).

۱۴. بررسی وضعیت حقوقی ربح مرکب (سرمایه سازی سود)

در این تحقیق آمده است: «پول در معاملات مخصوصاً معاملات تجاری نقشی مهم و غیرقابل چشم پوشی ایفا می کند. مطابق با تئوری معروف ارزش زمانی، پول در هر لحظه از زمان نسبت به لحظه بعد از آن از ارزش معاملاتی بیشتری برخوردار است و سود نشان از رجحان زمانی پول دارد. این مسئله در دنیای کنونی واقعیتی انکارناپذیر است. محرومیت غیرموجه از این منبع که هدف نهایی هر نوع معامله است موجب کاهش حجم معاملاتی و در نتیجه رکود اقتصادی را در پی خواهد داشت» (محمدطاهری، ۱۳۸۹).

۱۵. بررسی حکم فقهی حیل شرعیه ربا

در این تحقیق آمده است: در فقه اسلامی هر نوع سودجویی در قرض دادن و

همچنین در معاملات ربوی یعنی خرید و فروش در تمامی اشیا‌یی که به وزن و یا کیل سنجش می‌شود در صورتی که عوضین معامله از یک جنس بوده باشد، کم و بیش بودن عوض مقابل ممنوع و حرام شده است. حیل‌های ربا به‌کار بستن راه‌هایی است که شخص برای فرار از حرمت ربا می‌کوشد تا از طریق بعضی از معاملات و عقود که ظاهری شرعی دارند به هدف اصلی خود که دریافت «زیادی» و سود است دست یابد، بی‌آنکه در ظاهر، مخالفت شرع کند و مستحق عقوبات دنیوی و اخروی ربا باشد (صابر دوست، ۱۳۸۹).

۱۶. موضوع‌شناسی ربا در پدیده‌ای به نام بانک با استفاده از رویکرد سیستمی^۱

این تحقیق در پی کشف روابط سیستمی در سازمان «بانک» است، چنان که هست. بنابراین، سؤال اصلی این است که آیا روابط موجود در سازمان بانک، ما را با پدیده‌ای جدید در ارتباط با ربا مواجه می‌کند تا بتوان مدعی حکمی جدید برای آن شد. اگر چنین است دلایل آن چیست و در چه محدوده‌ای موجد این تغییر حکم است. نویسنده در این تحقیق اثبات می‌کند که ماهیت عمل سپرده‌گذاری در بانک، منطبق بر هیچ‌یک از عقود مالوف و مذکور در فقه نیست. لذا، در موارد سپرده‌های بانکی، اساساً با عقدی جدید به لحاظ محتوا و آثار مواجه‌ایم که بر اساس روابط سیستمی حاکم بر بانک به‌وجود آمده است. در این صورت، پول پرداختی به سپرده‌ها در بانک از اساس سود پول نیست تا شبهه ربوی بودن آن مطرح باشد، بلکه پول جدیدی است که در روابط سیستمی بانک خلق شده است و سپرده‌گذاران با همکاری مؤسسان بانک و دولت، خالق آن‌اند. البته به‌نظر می‌رسد این تغییر ماهیت در موارد سپرده‌ها، در رابطه با تسهیلات اعطایی توسط بانک‌ها متصور نیست.

۱. این تحقیق به اهتمام دکتر اصغر آقامهدوی و با آثاری به قلم دکتر سعید رجحان، دکتر اصغر آقامهدوی و دکتر کامران ندری، در سال ۱۳۹۱، توسط انتشارات دانشگاه امام صادق (ع) به چاپ رسیده است.

فصل دوم: تبیین رویکرد حقوقی - فقهی به مسئله «ربا»

مقدمه

به لحاظ اینکه گزاره‌های حقوقی برخلاف تمامی گزاره‌های علوم تجربی از ویژگی‌های خاصی برخوردارند و منطق حاکم بر اندیشه حقوقی با منطق مرتبط با اندیشه فلسفی و علمی تفاوت‌های بنیادینی دارد لازم است به‌منظور دریافت رویکرد مورد نظر این نوشتار، با دقت گفتارهای ذیل را پیگیری کنیم.

گفتار اول: ماهیت گزاره‌های علوم

اگر مجموعه قضایای علوم را مورد بررسی قرار دهیم، درمی‌یابیم که این قضایا، به لحاظ نسبت مفاد آن‌ها به واقعیت موجود در عالم خارج، به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند:

الف. قضایای کشفی^۱: این دسته از قضایا صرفاً خبری از عالم خارج به ما می‌دهد. لذا، به لحاظ مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارد؛ مانند این گزاره: «اجسام در روی کره زمین تحت تأثیر جاذبه زمین‌اند».

ب. قضایای اعتباری^۲: مفاد این دسته از قضایا خبری نیست، بلکه مفاد آن‌ها برای

1. Descriptive judgement

2. Prescriptive judgement

نام دیگر قضایای اعتباری را می‌توان قضایای فرضی گذارد؛ زیرا ما در این گزاره‌ها یک وجود واقعی را فرض می‌کنیم. مثلاً در ارتباط با پول فرض می‌کنیم که ارزش «اسکناسی» برابر است با مثلاً یک گرم طلا. یا لزومی را که در عالم واقع بین علت و معلول وجود دارد، بین دو موضوع در گزاره قانونی فرض می‌کنیم و بر آن آثاری را مترتب می‌کنیم. یا اگر اتهام فردی در دادگاه ثابت نشود فرض می‌کنیم که مجرم نیست. چنان که در استعارات ادبی با چنین فرضیات و اعتباراتی مواجهیم: میان ماه من تا ماه گردون، تفاوت از

مخاطب «ایجاد» می‌شود. لذا، از واقعیت موجود خبر نمی‌دهد تا قابلیت اتصاف به صدق و کذب را داشته باشد؛ مانند این گزاره: «مردم ایران باید مالیات پرداخت کنند».

نماد قضایای کشفی در زبان فارسی «هست» یا «است»^۱ و نماد قضایای اعتباری «باید» است،^۲ اما این نمادها در برخی موارد رعایت نمی‌شود. به عنوان مثال، در صورتی که مفاد قضیه‌ای حاکی از یک رابطه لزومی (علی - معلولی) بین دو چیز است از نماد «باید» استفاده می‌شود؛ مانند زمانی که پزشک به بیمار خود می‌گوید: «باید فلان دارو را مصرف کنی». در این مثال پزشک قصد دارد رابطه علی - معلولی بین دارو و از بین رفتن عامل بیماری را به ما اطلاع دهد و لذا گزاره او از نوع گزاره کشفی است، ولی از نماد باید استفاده شده است. همچنین، در بعضی موارد قضایای اعتباری به صورت جمله خبری به کار می‌رود: «مطبوعات آزادند ...».

به همین دلیل، ما نمی‌توانیم برای تشخیص نوع قضایا صرفاً بر اساس نمادهای غالبی آن‌ها (قواعد منطق صوری) عمل کنیم. لذا، تشخیص نوع قضایا باید بر اساس مفاد آن‌ها و احیاناً قراین پیرامونی از جمله مناسبت حکم و موضوع صورت پذیرد.

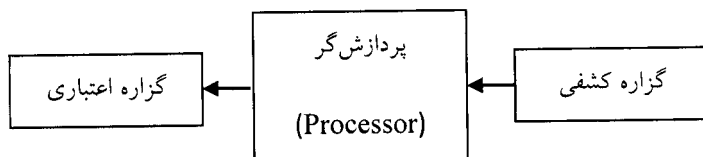
این دو دسته از قضایا از ارتباطی وثیق با یکدیگر برخوردارند؛ به طوری که قضایای اعتباری همواره مبتنی بر قضایای کشفی متولد می‌شوند. به عبارت دیگر، قضایای کشفی یکی از عوامل مهم و مؤثر در اعتبار قضایای اعتباری است، ولی علت اعتبار آن‌ها (به معنای فلسفی) نیستند. به عنوان مثال، عامل وضع قوانین مالیاتی، نیاز جامعه به انجام پروژه‌های عمرانی است که برای تأمین بودجه آن‌ها ممکن است به وضع قانون مالیاتی اقدام کنیم. ولی وضع قانون مالیاتی به این معنا نیست که نیاز جامعه به پروژه‌های عمرانی علت اعتبار قانون مالیاتی است (همچون آتش که علت سوختن است)؛ زیرا در این صورت نیازمند عملی به نام اعتبار و عاملی به نام اعتبارکننده نمی‌بودیم، بلکه مثل بقیه موارد این معلول را کشف می‌کردیم که در این صورت امکان الزام افراد را به متابعت از آن نخواهیم داشت.

زمین تا آسمان است. اما این فرض با فرضیات در ریاضی و هندسه متفاوت است. در واقع ما در هندسه تصور می‌کنیم که اگر مثلث قائم الزاویه‌ای داشته باشیم که طول اضلاعش چنین و چنان باشد، طول میانه آن چقدر است.

۱. در زبان انگلیسی فعل «to be» است.

چنان که در موارد کشف گزاره‌های علوم پزشکی، فیزیک، اقتصاد و ... آحاد جامعه ملزم به پذیرش آن‌ها نیستند.

بنابراین، در این گزاره‌ها علت اعتبار اراده شخص قانون‌گذار است؛ یعنی او پس از پردازشی که بر گزاره‌های کشفی در ارتباط با وضعیت موجود انجام می‌دهد و با توجه به وضعیت مطلوبی که خواهان تحققش است قانونی برای تداوم یا تغییر وضعیت موجود وضع می‌کند تا این مقصود تنها از طریق اجرای قانون موضوعه‌اش تحقق یابد (و نه تحقق وضعیت مطلوب از هر طریق ممکن). بر این اساس نوع ارتباط این دو نوع گزاره را در مدل ذیل نمایش می‌دهم:



اساس گزاره‌های تمامی علوم از نوع قضایای دسته اول بوده و درصدد کشف واقع‌اند. گزاره‌های علم اقتصاد (اقتصاد اثباتی)^۱ نیز از همین نوع‌اند. به همین دلیل به لحاظ ماهیت آن‌ها، قابلیت اتصاف به مکاتب مثل سرمایه‌داری یا سوسیالیستی یا اسلامی ندارند.

در مقابل، گزاره‌های علم حقوق^۲ و اخلاق و تصمیم‌های مدیران یا ساختارهای سازمانی در علم مدیریت، از نوع قضایای اعتباری است.

همچنین، گزاره‌های اقتصاد هنجاری^۳ بر مدار گزاره‌های اعتباری است و بر این اساس است که اقتصاد مضاف مثل اقتصاد سرمایه‌داری، اقتصاد سوسیالیستی و اقتصاد اسلامی و امثال آن قابل طرح‌اند.

علاوه بر این اختلاف، تفاوت دیگر این قضایا از ناحیه منطق حاکم بر آن‌هاست. شناسایی، تجزیه و تحلیل و اثبات و نقد مفاهیم قضایای کشفی نیازمند علمی است که شاید اولین بار قواعد آن توسط ارسطو کشف شد و علم منطق

1. Positive economy

۲. برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه دو منبع به‌عنوان نمونه معرفی می‌کنم: ۱- مرتضی مطهری (۱۳۶۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ص ۱۳۰ تا آخر. ۲- مانری لوی برول (۱۳۷۰)، جامعه‌شناسی حقوقی، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۹۸-۱۰۰.

3. Normative economy

کلاسیک نامیده شد و غایت آن را تصحیح فکر و اندیشه (در زمینه قضایای کشفی) تعیین کردند. اما شناسایی، اثبات و نقد قضایای اعتباری به منطق دیگری نیازمند است که علم منطق اعتباریات یا منطق حقوقی^۱ نامیده می‌شود^۲ و غایت آن تصحیح استنباطات حقوقی است که موجبات ارتقای سطح اندیشه حقوقی را فراهم می‌آورد. باید توجه داشت که این منطق در صدد شناسایی معیاری است که بر اساس آن قضایای اعتباری مقبول از غیرمقبول معلوم شود.^۳ مهم‌ترین معیار در این رابطه، عدل و ظلم است که بر اساس آن قانونی که ظالمانه باشد مردود می‌شود. اما هر قانونی که ظالمانه نباشد لزوماً مقبول قرار نمی‌گیرد؛ مگر اینکه به لحاظ معیارهای دیگری مثل کارآمدی، بهره‌وری و اثربخشی مورد ارزیابی قرار گیرند و به لحاظ امکان تحقق وضعیت مطلوب و انتخاب آن (به‌عنوان وضعیت مطلوب) مقبول واقع شوند.

1. Juridical Logic

۲. این عنوان در غرب به تازگی مورد شناسایی قرار گرفته است و اندیشمندان غرب در اینکه وظیفه این علم چیست و چه مباحثی را دربر می‌گیرد اختلافات گسترده‌ای دارند. برای نمونه مراجعه کنید به مقالات «منطق حقوقی» در کتاب منطق حقوقی و انفورماتیک حقوقی: نوشته و ترجمه: حبیبی، حسن، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳، ص ۱۴۹-۱۵۰.

۳. مفاد گزاره‌های خبری ممکن است یک امر واقعی باشد (در این اتاق، انسانی هست). یا یک امر اعتباری (امروز در مجلس قانون مالیات‌ها به تصویب رسید). گزاره‌های فقیهان با عنوان فتوی از همین نوع دوم است و حاکی از اعتبارات الله به‌عنوان شارع و قانون‌گذار اسلام است.

بر همین اساس، می‌توان همه امور مربوط به ما انسان‌ها را به دو دسته تقسیم کرد. دسته اول، امور واقعی هستند که اگر در جایگاه واقعی قرار گیرند دارای آثار واقعی هستند. انسان نسبت به این امور نقش کاشفیت دارد. اینکه آب دارای چه آثاری است و از چه مولکول‌هایی با چه خواصی و با چه آرایشی تشکیل شده، موضوع کشف دانشمندان است و نه ایجاد آنان. اما دسته دوم، امور اعتباری هستند. این امور پس از اعتبار قانون‌گذار و تولد قانون به‌عنوان یک گزاره اعتباری متولد می‌شوند. بنابراین، پس از تصویب قانون مربوط به اسکناس، اسکناس به‌عنوان یک امر اعتباری متولد می‌شود. پس از اعتبار عقد بیع و شرایط صحت آن توسط قانون، بیع و اثر حاصل از آن - مالکیت - نیز یک امر اعتباری خواهد بود. اینک می‌توانیم در نتیجه «قراردادن امور واقعی یا اعتباری در جای خودش»، به دو مفهوم متفاوت دست یابیم: ممکن است امور واقعی را بر مدار جایگاه واقعی آن‌ها مرتب کنیم تا آثار واقعی آن‌ها پدید آیند؛ همچون اجرای ساعت. در این صورت به پدیده‌ای به نام «نظم» دست یافته‌ایم. چنان که ممکن است امور اعتباری را بر مدار جایگاه اعتباری‌شان و نسبتی که با احساسات انسان به محوریت عقل عملی دارند مرتب کنیم. در این صورت است که با پدیده‌ای به نام «عدالت» روبه‌رو هستیم.

اما باید توجه داشت که جایگاه امور اعتباری هم باید نهایتاً با یک یا چند واسطه، بر اساس و معیار واقعیتهای که پدید می‌آورند (وضعیت مطلوب)، مرتبط شود تا کارآمدی، بهره‌وری، کارایی و اثربخشی آن‌ها به منصه ظهور درآید.

از این رو، اگر حاصل تحقیقات عالمان دینی را در ارتباط با مسائل دینی با عنوان «علوم اسلامی» بشناسیم، قضایای این علوم نیز به همین دو دسته تقسیم می‌شوند. به عبارت دیگر، همه قضایای این علوم نیز از نوع قضایای کشفی است؛ مگر قضایای قانونی منابع علم فقه (حقوق اسلامی) و قضایای ارزشی علم اخلاق اسلامی و نیز قضایای علمی مثل اقتصاد اسلامی که از نوع قضایای اعتباری است. بر همین اساس، کلام پروردگار در قرآن و کلام پیامبر (ﷺ) و جانشینان ایشان (علیهم‌السلام) نیز به دو دسته بالا تقسیم می‌شوند: به آیاتی که مفاد آنها از نوع قضایای اعتباری است، در اصطلاح علوم اسلامی، «آیات الاحکام» گفته می‌شود. آن دسته از ارشادات پیامبر (ﷺ) و جانشینان ایشان (علیهم‌السلام) که از نوع قضایای اعتباری است در کتابی به نام وسائل الشیعه جمع‌آوری شده است. از مجموعه این قضایای اعتباری می‌توان به «قانون اسلام» تعبیر کرد و به هر گزاره می‌توان «ماده قانونی» اطلاق کرد.

گفتار دوم: نظام حقوقی و جایگاه آن در جامعه

اینک برای تبیین مفهوم نظام حقوقی و تعیین محدوده مسائل حقوقی و تبیین نسبت آن با دیگر نظام‌ها در جامعه توضیحاتی ارائه می‌کنیم.

اگر در رابطه با وقایع و افعالی که پیرامون ما روی می‌دهد کمی تأمل کنیم درخواهیم یافت که نظام حقوقی در یک جامعه به مثابه بستر گسترده‌ای است که هر فعل و انفعالی که در درون آن جامعه واقع می‌شود به نوعی از فعالیت نظام حقوقی بهره‌مند می‌شود؛ زیرا مهم‌ترین شرط لازم برای امکان وقوع هر فعل و انفعالی در جامعه به منظور تحصیل نتیجه مطلوب، برخورداری از «امنیت» است که هدف اساسی نظام حقوقی در جامعه است. بر این اساس، هیچ امری در جامعه انسانی، خارج از حوزه نظام حقوقی واقع نیست و نظام حقوقی در رابطه با هر عملی، حکمی خاص ابراز می‌دارد که برای افراد تابع آن نظام حقوقی، لازم‌الاتباع است.

بنابراین، نظام حقوقی در وضعیت مطلوب^۱ به مثابه کمر بند ایمنی است که برای نهادن و سپس نگهداشت دیگر نظام‌ها در مجرای فعالیت صحیح و عدم تعدی از محدوده اختیارات و متمرکز کردن آنها برای حل مسائل اجتماعی، فعالیت دائمی خواهد داشت. از چنین وضعیتی در ادبیات حقوقی به «عدالت» (قراردادن هر چیز در

۱. (Desired State) در مقابل وضعیت موجود (Present state)

جای خودش)^۱ و «امنیت» (استمرار و بقای این وضعیت) تعبیر می‌شود. بنابراین، یک نظام حقوقی، در شرایط ایدئال، خود مستقیماً در حل معضلات اجتماعی شرکت نمی‌کند، بلکه تدارک‌کننده بستری مناسب برای فعالیت دیگر نظام‌ها خواهد بود.

از آنچه گفته شد چنین می‌توان نتیجه گرفت که نظام حقوقی عبارت است از مجموعه نهادهایی که برای ایجاد عدالت و تأمین امنیت حقوقی در جامعه فعالیت می‌کند. بدیهی است که امنیت حقوقی مورد نظر، جنبه‌های مختلف «فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، بهداشتی و ...» دارد.

باید تأکید کنم که این نوع امنیت از انواع دیگر آن، که مد نظر هر یک از دیگر نظام‌های اجتماعی است، متفاوت است. به عنوان مثال، امنیت بهداشتی مورد نظر نظام پزشکی و بهداشتی یک جامعه، تأمین بهداشت عمومی و برخورداری افراد جامعه از سلامت جسمانی است، اما امنیت حقوقی از بعد بهداشتی عبارت است از امکان پشتیبانی از فردی که به علت وجود نقایصی در نظام پزشکی جامعه خسارت دیده است. چنین فردی حق دارد با مراجعه به محاکم حقوقی نه تنها این امکان را برای خود فراهم آورد، بلکه می‌تواند جبران خسارات متحمل شده خود را نیز تحصیل کند. بنابراین، نظام بهداشتی در صدد تحقق امنیت بهداشتی است تا افراد از سلامتی جسمانی برخوردار شوند و نظام حقوقی در ارتباط با مسائل بهداشتی در صدد است تا با تحقق امنیت حقوقی از بعد بهداشتی موجبات اطمینان خاطر افراد را فراهم آورند که در صورت وجود هر نقیصه‌ای در نظام بهداشتی جامعه می‌توانند با مراجعه به محاکم از حقوق خود در زمینه بهداشت دفاع کنند و موجبات استیفای این حقوق را فراهم آورند.

از نظر دیگر، فعالیت یک نظام حقوقی مطلوب در ساختار حقوق موضوعه، در یک نگاه کلان، در سه حوزه صورت می‌گیرد:

الف. وضع قانون (توسط قوه مقننه)

ب. اجرای قانون (توسط قوه مجریه)

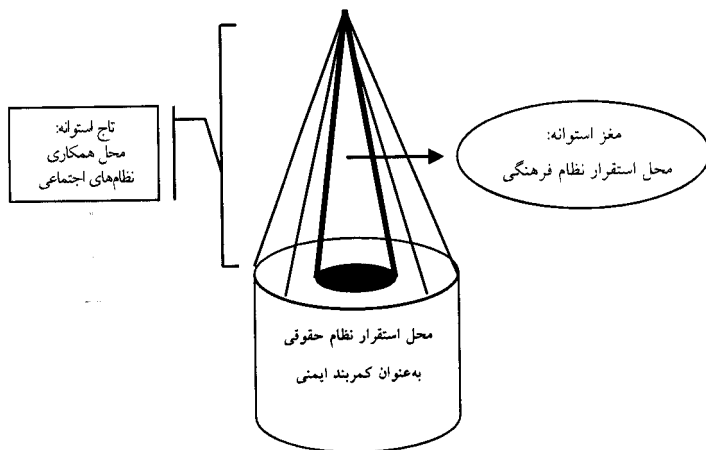
ج. نظارت بر اجرای صحیح قانون (توسط قوه قضائیه).

بر این اساس، ملاحظه می‌کنید که گستره نظام حقوقی به وسعت تمام

۱. عدالت در این سطح را می‌توان عدالت سیستمی در برابر عدالت فردی نامید.

فعالیت‌هایی است که در جامعه صورت می‌پذیرد، لیکن نه به این معنا که هر عملی در جامعه یک عمل حقوقی است، بلکه به این معنا که هر علمی در بستر نظام حقوقی صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر، ضمانت اجرای سیاست‌های متخذه در دیگر نظام‌ها را نظام حقوقی تأمین می‌کند و البته چنین سیاست‌هایی با اصول موضوعه نظام حقوقی نباید متنافی باشد والا از سوی نظام حقوقی طرد خواهد شد. به‌عنوان مثال، اگر سیاست نظام اقتصادی، تأمین معاش مطلوب برای قشر خاصی از جامعه باشد و در حقیقت این نظام، سیاست تحقق امنیت اقتصادی را تنها برای قشر خاصی از افراد جامعه اتخاذ کرده باشد، در این صورت نظام حقوقی مطلوب به‌علت تنافی این سیاست با اصل عدالت و عدم تبعیض به مقابله با آن خواهد پرداخت.

بر اساس آنچه تبیین شد، مدل ذیل تبیین‌کننده مدل مطلوب برای نمایش جایگاه نظام حقوقی در ارتباط با دیگر نظام‌هاست.^۱



مدل شماره ۱: نحوه استقرار نظام‌ها در جامعه

نکات مورد توجه در مدل:

۱. مغز استوانه مبین «نظام فرهنگی» است. نظام فرهنگی درصدد تعالی، رشد،

۱. توجه داشته باشید که در این مدل نظر من تنها متوجه تبیین نسبت نظام حقوقی با دیگر نظام‌ها در وضعیت مطلوب است. بنابراین، در این مدل، نظری به تعداد نظام‌ها در جامعه ندارم.

توسعه و تعمیق فرهنگ مطلوب در جامعه است. این امر بر اثر فرایند ترکیب اجزای فرهنگ یک جامعه با یکدیگر و یا ترکیب با اجزای دیگر فرهنگ‌ها و نیز پالایش اجزایی که موجب توقف و ایستایی آن می‌شود صورت می‌پذیرد. «فرهنگ» یک جامعه عبارت است از مجموعه عادات، آداب و رسوم که در ذات افراد آن جامعه نهادینه شده است و از گذشته به حال و آینده به‌طور غیررسمی واکذار می‌شود. «اخلاق و هنر» دو ابزاری است که نظام فرهنگی را در تحصیل مقاصد و اجرای سیاست‌هایش یاری می‌دهند.

۲. بدنه استوانه را نظام حقوقی تشکیل می‌دهد. این شکل رابطه تنگاتنگ و تعامل مستمر نظام حقوقی و فرهنگی و نیز محوربودن نظام فرهنگی را برای تمامی نظام‌ها به‌ویژه نظام حقوقی نشان می‌دهد.

۳. در قسمت تاج استوانه، دیگر نظام‌ها مستقر است که به معنای پشتیبانی‌شدن آن‌ها از طرف نظام حقوقی است. همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید، نظام حقوقی در رأس استوانه حضور مستقیم ندارد.

۴. رأس استوانه، نقطه تلاقی نظام‌ها را نشان می‌دهد. این نقطه نشان‌دهنده همسویی، انسجام و مشارکت همه نظام‌ها برای حل معضلات اجتماعی و پیشبرد جامعه به‌سوی اهداف از پیش تعیین شده است. غایت این نقطه در جوامع دینی، وصلت به ذات حضرت حق است که نتیجه آن، دمیده‌شدن روح الهی در آن جامعه است. آنگاه که چنین مهمی محقق شد در جامعه «آثار حیات جمعی» هویدا می‌شود که ثمره آن شکوفایی همه استعدادهای موجود در جامعه خواهد بود. عالمان دین مبین اسلام «به هنگام صدور فتوی» همواره وصول به این نقطه را برای جامعه بشری مد نظر قرار می‌دهند.

گفتار سوم: علم فقه، رسالت و جایگاه آن

«فقه» در زبان عربی به معنای «فهم» و در اصطلاح عام زبان عربی به معنای «علم حقوق» است. در این اصطلاح، حقوق‌دان^۱ «فقیه» خوانده می‌شود. همچنین، در اصطلاح خاص اندیشمندان علوم اسلامی، این لفظ برای خصوص «علم حقوق اسلامی» در کنار علوم دیگر مثل علم کلام، علم قرآن و تفسیر، علم منطق و فلسفه به‌کار می‌رود و لذا در این اصطلاح به‌خصوص حقوق‌دانان آگاه به نظام حقوقی

اسلام «فقیه» می‌گویند.

معروف‌ترین تعریف «فقه» چنین است: هو العلم بالاحکام الشرعیه الفرعیه عن ادلتها التفصیلیه. یعنی «فقه» علمی است که به تفصیل در رابطه با احکام شرعی فرعی بر اساس ادله آن‌ها تحقیق می‌کند. احکام شرعی در مقابل احکام غیرشرعی است که از آن به امور تکوینی و واقعی تعبیر می‌کنیم.

اما احکام شرعیه بر دو دسته‌اند: دسته اول اصول دین است (توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت) که در علم کلام مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ دسته دوم فروعات‌اند که در رابطه با رفتار انسان‌ها در شرایط و موقعیت‌های مختلف مثل عبادات و تعهدات و ارتکاب جرایم، احکام الهی مرتبط به آن‌ها را بیان می‌کند و موضوع علم فقه قرار می‌گیرند. در ضمن، در علم فقه به تفصیل در مورد چیستی حکم الله و ادله آن تحقیق می‌شود. بنابراین، یک فرد عادی ممکن است به همه احکام الهی عالم باشد، اما تا زمانی که به ادله احکام نیز عالم نباشد، بر اساس تعریف فوق، به او فقیه گفته نمی‌شود. لازم به تذکر است که مقصود از ادله احکام دلایلی است که اثبات می‌کند که انتساب حکمی به الله تا چه حد قابل اطمینان است.

احکام الهی همه موضوعات مورد نیاز بشری را شامل می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان در حوزه‌های مربوط به حق حیات و بهداشت و سلامت، حق اندیشه و فرهنگ، حق تملک و اقتصاد، حق حاکمیت و فعالیت‌های سیاسی، حق ازدواج و حقوق اجتماعی، همگی به محوریت حقوق عبادی برشمرد.

اما واضح است که جعل و نشر احکام تا زمانی که در بستر جامعه امکان تحقق نیابد، احاد جامعه بشری را از نتایج آن بهره‌مند نمی‌کند. به همین دلیل است که بخش مهمی از احکام الهی ناظر به لزوم ایجاد همین بستر است که در ادبیات دینی در یک مفهوم عام و وسیع به‌عنوان امامت مطرح می‌شود. به‌نظر می‌رسد بر اساس همین مطلب است که رهبر فقید و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، فقه را تئوری اداره جامعه از گهواره تا گور معرفی می‌کنند. در این صورت است که همواره باید آثار و نتایج اجرای احکام الهی را در جامعه شاهد باشیم و لذا صرف اجرای حکم بدون تحقق آثار مطلوبش کافی نیست. بر این اساس می‌توان رسالت فقه را چنین تبیین کرد:

«ایجاد جامعه اسلامی^۱ و مدیریت آن بر اساس احکام الهی اسلام تا امکان عمل

۱. عنوان «جامعه اسلامی» در برابر عنوان «حکومت اسلامی» اتخاذ شده است. نویسنده قائل است که حکومت از آن خداست (ان الحكم الا لله) و بشر نه لازم است و نه می‌تواند حکمرانی خوبی داشته باشد.

(و نه الزام به عمل در حکمرانی)^۱ به احکام شریعت اسلامی در دو ساحت احکام فردی و اجتماعی و امکان رشد و تعالی آحاد بشر با شاخص تخلق به اخلاق الهی^۲ و برخورداری از زندگی طیبه فراهم شود. زندگی طیبه‌ای که بر اثر اجرای دستورات الهی برای انسان حاصل می‌شود، هرگونه حزن و خوفی نسبت به گذشته و حال و آینده را، به‌ویژه نسبت به عوالم پس از مرگ، برطرف کرده و سعادت را برای افراد به‌رمغان آورد. اما تحقق عدالت و امنیت در جامعه اگرچه از مهم‌ترین شروط تحقق چنین زندگی طیبه‌ای است، هرگز شرط کافی نیست؛ زیرا غایت تقرب انسان به ذات الله و نیل به صفات، تنها در سایه رعایت تقوی محقق می‌شود که عدالت اولین مرحله^۳ تحقق آن است.

لازم به تذکر است که بر اساس تحقیقات نویسنده، احکام فقهی تابع اصولی هستند که ثابت بوده و بر اثر تغییر شرایط؛ متغیر نمی‌شوند. این اصول عبارت‌اند از:

۱. اصل حاکمیت سادگی در مقابل پیچیدگی.
۲. اصل آلی (ابزاری) بودن همه امور برای نتیجه قرب الی الله.
۳. اصل لزوم رعایت حسن نیت، حسن ظن و حسن خلق.
۴. اصل مطلوبیت احسن الاعمال.
۵. اصل موضوعه لزوم رعایت عدل در مقابل ظلم (شرط لازم برای تقرب الی الله).
۶. اصل محوری لزوم رعایت تقوی (شرط کافی برای تقرب الی الله).^۴

به عبارت دیگر، بهترین حکمرانی، حکمرانی نکردن است و به‌جای آن باید امور جامعه را مدیریت و انسان‌ها را رهبری کرد (اداره الامور و امامه النفوس). به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین شرط ایجاد «جامعه اسلامی» آن است که در رأس امور آن و در جایگاه امامت، امام معصوم (علیه السلام) منصوب از ناحیه پروردگار قرار داشته باشد. اما در مواردی که مسلمان غیر معصوم ولی عادل در رأس اداره امور جامعه قرار می‌گیرد تا با یاری مسلمین (بیعت) درصدد اجرای احکام الهی اسلام بر اساس فتوا باشند «جامعه مسلمین» برپا شده است.

۱. بدلیل: «انما تکره الناس ان یكونوا مؤمنین؟ (ای پیامبر! تو می‌خواهی مردم را اجبار کنی تا مؤمن باشند؟) - لست علیهم بمصیطر (ای پیامبر تو بر آن حاکم و مسلط نیستی) - و ما علینا الا البلاغ المبین (وظیفه ما تنها ابلاغی به شیوه صحیح است و نه بیشتر) و آیات دیگر از قرآن کریم.
۲. پیامبر گرامی اسلام (علیه السلام) فرمودند: «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق» (من منحصرأ برای این مبعوث شده‌ام تا مکارم اخلاق را به نهایت برسانم).
۳. امام صادق (علیه السلام) در حدیث عنوان بصری می‌فرمایند: «... فاذا اكرم الله العبد بهذه الثلاثه، هان علیه الدنيا و ابلیس و الخلق و لا یطلب الدنيا تکاثراً و تفاخراً و لا یطلب ما عند الناس عزا و علوا و لا یدع ايمامه باطلا. فهذا اول الدرجه التقی. قال الله تبارک و تعالی: تلك الدار الاخره نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا و العاقبه للمتقین».

۴. این اصول حاکم بر کلیت احکام الهی است و نویسنده برای اولین بار این مطلب را در کتابی با عنوان «اصول

گفتار چهارم: نظام حقوقی اسلام

مراد از نظام حقوقی اسلام مجموعه‌ای است که به نحو نظام‌مند بر پایه نهادهای حقوقی اسلام و بر اساس مجموعه قوانین اسلامی در یک جامعه تشکیل می‌شود. مهم‌ترین هدف و خروجی این سیستم تحقق امنیت فردی و اجتماعی است. این امنیت اولاً محصول ایجاد «عدالت» به معنای قرارداددن هر چیزی در جای خودش و به اندازه خودش و ثانیاً ایجاد تضمینی برای بقای این وضعیت در جامعه است. نتیجه این خروجی در بعد فردی «توانمندی» (نه قدرتمندی)^۱ و در بعد اجتماعی «کارآمدی» و «کارایی» و «اثربخشی»^۲ نظام‌های مستقر در جامعه (نظام

علم فقه» درباره اصول حاکم بر احکام الهی اسلام (در برابر عنوان علم اصول فقه) مطرح کرده است. این کتاب به اهتمام مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع) تهیه و توسط انتشارات دانشگاه امام صادق (ع) در سال ۱۳۹۲ منتشر شده است.

۱. «توانمندی» عنوانی است که نویسنده در برابر «قدرتمندی» به کار می‌برد و مقصودش از این استعمال، ایجاد پارادایم جدیدی در زندگی فردی و اجتماعی به‌ویژه در حوزه علوم سیاسی و ارکان «اداره جامعه» است. مهم‌ترین شاخص توانمندی «نفوذ» است که در مقابل شاخص «سیطره» در ارتباط با مفهوم «قدرتمندی» است. قرآن کریم به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «لست علیهم بمسيطر» (غاشیه/ ۲۲).

۲. «کارآمدی فقه» به چه معناست؟

مفهوم شایع از این عنوان در جامعه فقهی امروز را می‌توان در عبارتی همچون «پاسخ‌گویی فقه به نیازهای زمان» دریافت کرد. چنان که مقصود کلی از امکان پاسخ‌گویی فقه را در مکانیزم «اجتهاد» می‌توان جستجو کرد، اما به نظر می‌رسد چنین مفاهیمی در جامعه امروز با چالشی اساسی روبه‌روست؛ زیرا انتظار مخاطبان امروز نسبت به پاسخ‌گویی فقه به نیازهای مطرح در جامعه، با صرف بیان نظر فقهی بر اساس مکانیزم اجتهاد برآورده نمی‌شود. به عبارت دیگر، انتظار جامعه اسلامی و مخاطبان آن از پاسخ‌گویی در این بحث، «توان همگام‌نمودن جامعه با نظرات فقهی فقهاست که موجبات مقبولیت این نظرات را برای قشر عظیمی از جامعه فراهم آورد بدون اینکه از ابزارهای حکومتی همچون قانون و ضمانت اجرای مربوط به آن استفاده کند». لذا، بر اساس چنین تعریفی از «کارآمدی فقه»، این بحث وارد حیطه حوزه جدیدی به نام «جامعه‌شناسی سیاسی فقه» می‌شود و بیشتر به ادبیات توسعه اجتماعی - سیاسی در حوزه «تحول در رهبری اجتماعی - سیاسی» مربوط می‌شود که متأسفانه جامعه فقهی ما فعالیت تحقیقی درخور توجهی در این میدان نداشته‌اند.

اما به هر حال این معنا نیز در این بحث مورد نظر نویسنده نیست، بلکه مراد از «کارآمدی فقه» در این نوشتار این است که فقه بتواند اهداف شارع مقدس از جعل و اجرای احکام فقهی را در عالم خارج محقق کند. پس، در گام اول باید اهداف او را استنباط کند و ارتباط نظام‌مند این اهداف را بر اساس رویکرد سیستمی تا نایل به هدف غایی خلقت دنبال کند. به عنوان مثال، کارآمدی فقه در بخش «فقه الجزاء» در ارتباط با هدف «کاهش چشم‌گیر جرایم» ارزیابی می‌شود؛ بنابراین فقیه باید بتواند تبیین کند که چنین هدفی چگونه در راستای جوهره خلقت یعنی «اصل حیات» است. به عنوان مثال، باید مفاد آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ» و رابطه آن با هدف خلقت «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» ترسیم شود. اینک اگر مثلاً در سیاست‌های کلان جمهوری اسلامی در بخش حقوق جزا، شاخص این کاهش را با تعیین درصد معینی از کاهش آمار جرایم موجود در نظر بگیریم، مثلاً سالیانه ۵٪، تشخیص میزان این کارآمدی

بسیار روشن‌تر خواهد شد، اما این مقدار نیز کافی نیست، بلکه باید به منظور تحقق اهداف شارع مقدس، دائماً رابطه این کارآمدی با رشد و توسعه انسانی در جامعه دینی نیز تبیین شود تا تفاوت ماهوی جامعه دینی و غیردینی قابل تعریف و تشخیص باشد.

برای روشن‌تر شدن مقصود، مثالی ارائه می‌دهم: امروز جامعه ما بعد از گذشت حدود ربع قرن از اجرای قانون مجازات اسلامی در کشور ایران، شاهد افزایش چشمگیر جرایم و تخلفات است، به‌طوری که مثلاً کشور ایران به استناد برخی از گزارشات رتبه اول جرایم رانندگی را در دنیا احراز کرده است! اما به نظر نمی‌رسد فقه امروز بر اساس یک متدولوژی مشخص و تعریف‌شده‌ای خود را موظف ببیند تا اصل این مشکل را در حوزه فقه و فتوا شناسایی و سپس راه حل مشخصی بر اساس ضوابط تعریف‌شده فقهی ارائه دهد؛ حتی اگر یکی از عوامل مهم حصول این نتیجه نامطلوب، فتوای به جواز و صحت مطلق عقد بیمه باشد که دامنه شمولیت آن عقد بیمه نسبت به پرداخت دیه را نیز شامل شده که به ضمیمه نظر مشهور فقها

مبنی بر وجه مجازاتی «دیه» در حقوق جزای اسلام، به معنای ایجاد تأمین برای متخلف خواهد بود! توجه داشته باشید که آنچه بیان می‌شود ناظر به ضعف فقه نیست، بلکه کاملاً برعکس به لحاظ قابلیت عظیمی است که در فقه امام جعفر صادق (علیه السلام) محقق است و ما تاکنون از آن غفلت کرده‌ایم:

«مجموعه قانون، برای اصلاح جامعه کافی نیست؛ برای اینکه قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود به قوه اجراییه و مجری احتیاج دارد. از این رو، خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانون، یعنی احکام شرع، یک حکومت و دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است» (خمینی، ولایت فقیه، بی تا، بی نا، ص ۲۳).

چنان که عالمان علم پزشکی امروز به تبیین علل بیماری‌ها و راه‌های درمان‌ها و حتی طبابت و ارائه نسخه درمانی هم اکتفا نکرده‌اند، بلکه علاوه بر این‌ها به ایجاد کلینیک‌ها، درمانگاه‌ها، بیمارستان‌های عمومی و تخصصی و فوق تخصصی هم اقدام کرده‌اند تا هر چه بهتر پاسخ‌گوی نیاز جامعه باشند.

«کارایی فقه» به چه معناست؟

این سؤال در حقیقت ناظر به سؤال از رابطه فقه و بهره‌وری است که می‌توان آن را با عنوان «کارایی فقه» مطرح کرد. توضیح اینکه برای تحقق هر هدفی، واضح است که می‌باید هزینه‌هایی پرداخت کرد، اما اینکه میزان این هزینه‌ها باید چه مقدار باشد به مسئله بهره‌وری به معنای «نسبت خروجی به ورودی» مربوط می‌شود. و البته میزان بهره‌وری فقه، اگر چه بر اساس تعریف یک متدولوژی مشخص قابل تشخیص است، در جهان امروز یکی از مهم‌ترین شاخص‌های سنجش، میزان بهره‌وری رقیبان است. بنابراین، اگر حوزه رقیبان فقه در جوامع دیگر را نظام حقوقی آن‌ها بدانیم میزان بهره‌وری نظام فقهی از طریق مقایسه آن با میزان بهره‌وری نظام‌های حقوقی دیگر مورد ارزیابی قرار می‌گیرد:

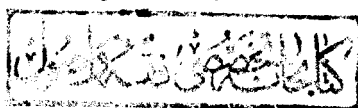
«یک مجتهد باید با زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیراسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که در خورشان مجتهد است واقعاً مدیر و مدبر باشد» (آیت‌الله خمینی، منشور روحانیت).

سؤال سوم: منظور از «اثربخشی فقه» چیست؟

نه تنها امروز که از دیرباز یکی از مسائل مهم جوامع بشری در دوره‌های مختلف، مسئله تعمیق بخشی (بعد سوم) به حرکت تعالی بخش جامعه بوده و هست:

«أَفَانِ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ؟!!!»

بر همین اساس است که نگاه یک عارف سالک واصل در برنامه‌ریزی، متوجه عناصر «جامعیت، ثبات و بقا» است؛ یعنی رشد و توسعه جامع، مداوم و پایدار. اینک نکته بسیار مهم این است که جامعه مسلمین با برخورداری از ویژگی‌های ناب خود باید در این زمینه نیز از مزایای رقابتی مناسبی برخوردار بوده و بتواند از عاملی به نام «فقه اثربخش» نهایت استفاده را برای تعمیق بخشی به اهداف متعالی خویش در جامعه بشری



اجتماعی به معنای اعم) است.^۱

لازم به توضیح است که مفهوم مورد نظر نویسنده از مقوله «هدف» در این گفتار بر اساس رویکرد سیستمی قابل تبیین است که از ویژگی‌های مهمی برخوردار است. از جمله آن‌ها ویژگی کلی‌نبودن و قابل ارزیابی توسط «شاخص‌ها» (index) است. بنابراین، «هدف» (goal) در رویکرد سیستمی - بر خلاف عنوان مقاصد الشریعه - یک امر کلی غیرقابل سنجش و اندازه‌گیری نیست، بلکه عبارت است از نتیجه تعریف‌شده، مشخص، پایدار و مستدام به‌عنوان نتیجه یک فرایند در درون سیستم، قابل دسترس و تحقق، قابل ارزیابی و اندازه‌گیری و مهم‌تر از همه مرتبط با زمان تعریف‌شده و معین.

چنان که مراد از سؤال «چگونگی»، دریافت مکانیزم تحقق اهداف قانون‌گذار در ارتباط با «اجرای حکم» (و به تعبیر دقیق‌تر علم مهندسی احکام) است که روش استنباط پاسخ این سؤال نیز نیازمند کشف مکانیزم تحقق اهداف قانون‌گذار و

ببرد. از مرز لزوم رعایت «عدالت» - به‌عنوان یک الزام حداقلی - بگذرد و وارد محیط «احسان» به‌عنوان یک ضرورت حداکثری یا وسعت نامحدود شود.

بر اساس آنچه گفته شد و به‌منظور دست‌یابی به پاسخ‌های مناسب با سؤالات فوق باید تحولی نیز در علم اصول فقه صورت پذیرد؛ زیرا در اصول فقه موجود صرفاً به روش کشف حکم پروردگار و به‌منظور پاسخ به سؤال از «چیستی» حکم الهی پرداخته می‌شود. در حالی که در اصول فقه مورد نظر باید علاوه بر آن به تبیین روش استنباط پاسخ به سؤال از «چرایی» و «چگونگی» نیز اقدام کنیم تا امکان دست‌یابی به سؤالات مربوط به کارآمدی، کارایی و اثربخشی فقه فراهم شود.

اما مراد من از «چرایی» ورود به دنیای فلسفه احکام مرسوم و مألوف در دوره‌های گذشته نیست که محقق تخصص از «علت (فاعلی) حکم» می‌کرد و در تحقیقات فقهای امامیه بیشتر صبغه بحث تئوریک داشت و در تحقیقات فقهای اهل سنت به‌منظور اعمال عملیات قیاس بود؛ زیرا مهم‌ترین اشکال این نگرش در رویکرد صحیح به گزاره‌های اعتباری در مقابل گزاره‌های کشفی چهره می‌گشاید که در این صورت «علت حکم» به معنایی که در گزاره‌های کشفی مد نظر است و مثلاً آتش علت سوختن است از اساس متفی است! بلکه مراد دریافت، اهداف قانون‌گذار - و نه مقاصد الشریعه - است که ناظر به کشف «علت غایی جعل هر حکم از احکام شارع» است که نتیجه آن ناظر به یک بحث عملی و کاربردی نتیجه‌گرا در حیطه اجرای احکام الهی است؛ لطفاً دقت کنید.

۱. اولاً مقصود از «نظام اجتماعی به معنای اعم» نظام‌های مستقر در جامعه است که اعم از نظام سیاسی و فرهنگی و بهداشتی و حقوقی در برابر نظام اجتماعی به معنای اخص که محصول استیفای حق ازدواج برای آحاد جامعه بوده و موجب تشکیل خانواده، طایفه و جامعه انسانی می‌شود. و ثانیاً مطلوبیت تحقق چنین نتایجی از نظام حقوقی اسلام که فقه مسئولیت علمی و عملی آن را به عهده دارد، نتیجه رویکرد «اداره الامور» و «امامة النفوس» به فقه است. این رویکرد در برابر رویکرد فعلی «اجرای محض احکام الهی» است که عنوان آن را «اجرای حدود» گذارده‌ام.

سپس تعیین روش و نوع برنامه‌ریزی مطلوب و لزوم بررسی‌ها و تحقیقات جدیدی در دو مرحله قبل و بعد از صدور فتوی به‌منظور دستیابی به «فقه کارآمد و کارآ و اثربخش» است.

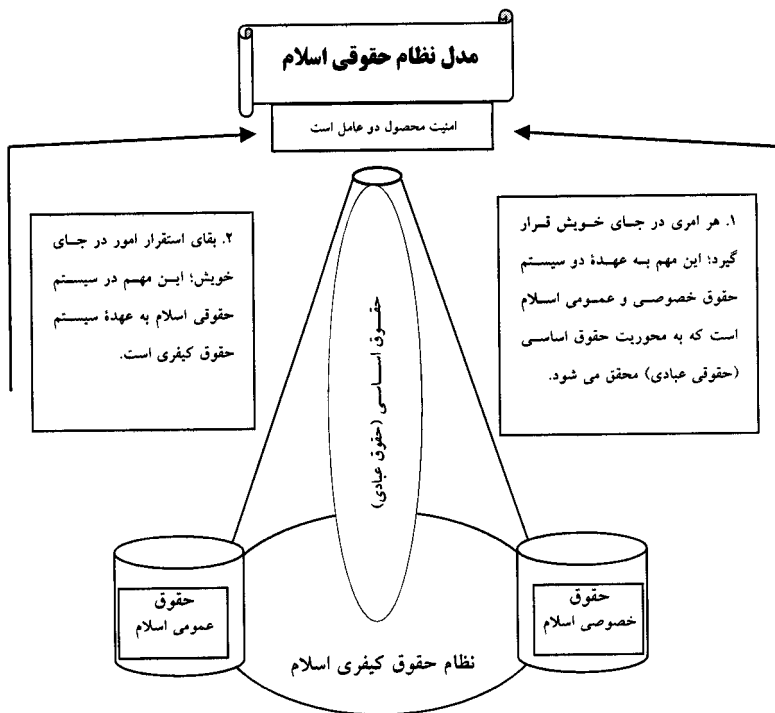
مدل صفحه بعد بیانگر نحوه چینش ارکان این سیستم است و چگونگی تعامل نهادهای اصلی آن را با یکدیگر نمایش می‌دهد.

توجه به این نکته مهم است که نظام حقوقی اسلام در بستر «جامعه اسلامی یا جامعه مسلمین» استقرار می‌یابد و از اینجاست که رویکرد «اداره الامور و امامه النفوس» به فقه - به‌عنوان مجموعه احکام الهی - در برابر رویکرد فعلی «اجراء الحدود»، معنای جدیدی می‌یابد. اینک باید ببینیم اقتضای این رویکرد جدید چیست؟

اگر جامعه انسانی را بستری برای رشد و تعالی آحاد آن بشناسیم واضح است که این رشد به‌طور اتفاقی و حادثه‌ای حاصل نمی‌شود، بلکه باید اول مقتضای رشد را در هر شرایط و موقعیتی شناسایی کنیم که از آن به «وضعیت مطلوب» تعبیر می‌کنیم و دوم وضعیت قبل از رشد را که از آن به «وضعیت موجود» تعبیر می‌کنیم، مورد بررسی قرار دهیم و سوم راه و مسیری را که برای رسیدن به وضعیت مطلوب باید طی کنیم. این مسیر از طریق «برنامه‌ریزی برای آینده» شناسایی می‌شود و چهارم شاخص‌های نظارتی را شناسایی کنیم و پنجم اقدام به اجرای برنامه کرده و در عمل امکان «اصلاح و ترمیم» آن را فراهم آوریم تا در نهایت «وضعیت مطلوب» را محقق کنیم. اما باید توجه داشته باشیم که در هنگام حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب باید از قوانین نظام حقوقی اسلام تبعیت کنیم و همواره دو خروجی اصلی این نظام یعنی «عدالت» و «امنیت» را مورد توجه قرار دهیم. از اینجاست که مسئله شناخت اهداف قانون‌گذار اسلام از وضع قوانین الهی و توجه به تحقق این اهداف پس از اجرای قانون مطرح می‌شود که قرآن از آن به «قبولی اعمال» تعبیر می‌کند. بر همین اساس است که معیار کلی «عمل صالح» به معنای انجام کار صحیح به روش صحیح مطرح می‌شود. عامل به عمل صالح در اصطلاح قرآنی «متقی» نامیده می‌شود؛ «انما یتقبل الله من المتقین».

بر این اساس، اگرچه به‌عنوان یک شاخص رشد، ماکزیم بهره‌وری مطلوب جامعه انسانی است، این وضعیت مطلوب نباید از مسیر ظلم به حتی یک نفر گذر کند. به همین دلیل، شاخص وضعیت مطلوب جامعه انسانی از «ماکزیم بهره‌وری» به «آپتیمم بهره‌وری» یا بهره‌وری بهینه تغییر می‌کند. البته نکته جالب توجه این است

که با وارد کردن شاخص «پایداری» این دو نقطه بر یکدیگر منطبق خواهند شد! به عبارت دیگر، در مسیر ظلم، ماکزیم بهره‌وری پایدار نخواهد بود.



مدل شماره ۲: نحوه استقرار ارکان نظام حقوقی اسلام

گفتار پنجم: ساختار نظام حقوقی اسلام

ساختار نظام حقوقی اسلام مبتنی بر «حقوق عبادی» است که می تواند رابطه عمیقی مابین انسان به عنوان «عبد» با الله به عنوان «معبود» ایجاد کند. مهم ترین عامل در برقراری این ارتباط عاملی است که از آن به «قصد تقرب» عبد به معبود در هنگام استیفای این حقوق تعبیر می کنند.

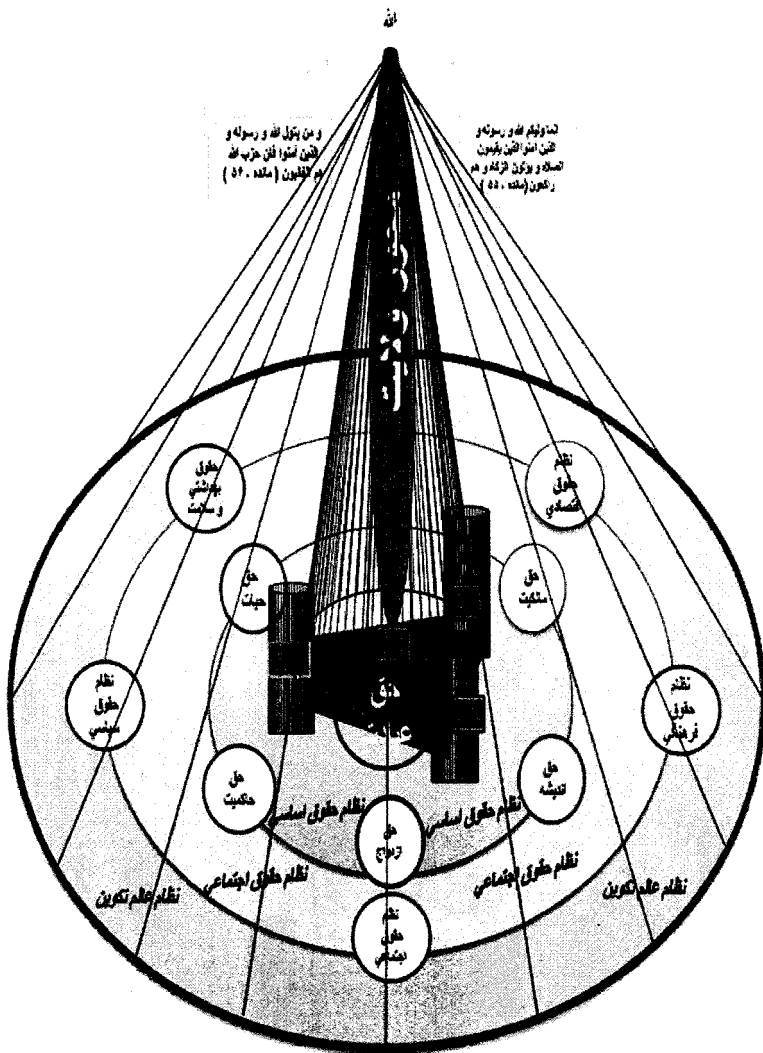
روایات بنی الاسلام این مطلب را این گونه تبیین می کند:

«بنی الاسلام علی خمس: الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج، الولاية. ولم یناد بشيء کما نودی بالولاية. فاخذ الناس اربع وتركوا هذه. فلو ان احدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية، لا یقبل له صوم ولا صلاة» (حر عاملی، ج ۱، باب ۱ از ابواب مقدمه عبادات، حدیث ۱۰).

یعنی دین مبین اسلام بر پنج امر پایه‌ریزی شده است: نماز (عبادت روزانه)، زکات (بخشش)، حج (عبادت جمعی سالیانه)، صوم (عبادت فردی سالیانه) و ولایت (تصرف تکوینی در عالم هستی و حکومت تشریعی در جامعه بشری). اما مردم چهار امر اول را مورد توجه و عمل خویش قرار دادند و از امر پنجم غفلت ورزیدند. (نتیجه این غفلت این است): اگر فردی تمامی عمر خویش را به نماز و روزه بپردازد، ولی به امر ولایت بی‌توجه باشد هرگز عبادات او مقبول (مفید و تأثیرگذار) نخواهد بود.

با توجه به این دسته از روایات که از نظر تعداد بسیارند،^۱ محور دین مبین اسلام، حقوق عبادی و محور حقوق عبادی نیز «ولایت» است. علاوه بر این، با توجه به نقش راهبردی «صلاة» که شاخص قبولی و مردودی همه اعمال است (ان قُبلت قبل ما سواها و ان ردت رد ما سواها) و اینکه تنها عبادتی است که در مسئله ولایت (شهادتین) تمرکز می‌کند و جامع همه تروکی است که در صوم و احرام حج باید مراعات شود، اجزای بنیادین نظام حقوقی اسلام چنین خواهد بود (مدل شماره ۳):

۱. در اصطلاح علم درایه، این روایات را مستفیضه می‌خوانند که از خبر واحد بیشتر و از خبر متواتر کمترند.



مدل شماره ۳: اجزای بنیادین نظام حقوقی اسلام

همان‌گونه که در مدل فوق ملاحظه می‌کنید، حقوق اساسی انسان در این نظام عبارت است از حق حیات، حق اندیشه، حق حاکمیت، حق مالکیت، حق ازدواج با محوریت حق عبادت. در مرحله بعد، هر یک از این حقوق فردی، منشأ حقوق جمعی مستقر در جامعه است که به ترتیب عبارت‌اند از حقوق بهداشتی و سلامت، حقوق فرهنگی، حقوق سیاسی، حقوق اقتصادی و حقوق اجتماعی با محوریت حقوق عبادی. این حقوق جمعی در مرحله سوم، نظام‌های فرعی^۱ بهداشتی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به محوریت نظام عبادی «نظام حقوقی اسلام» (نظام اصلی^۲) را تشکیل می‌دهند.^۳

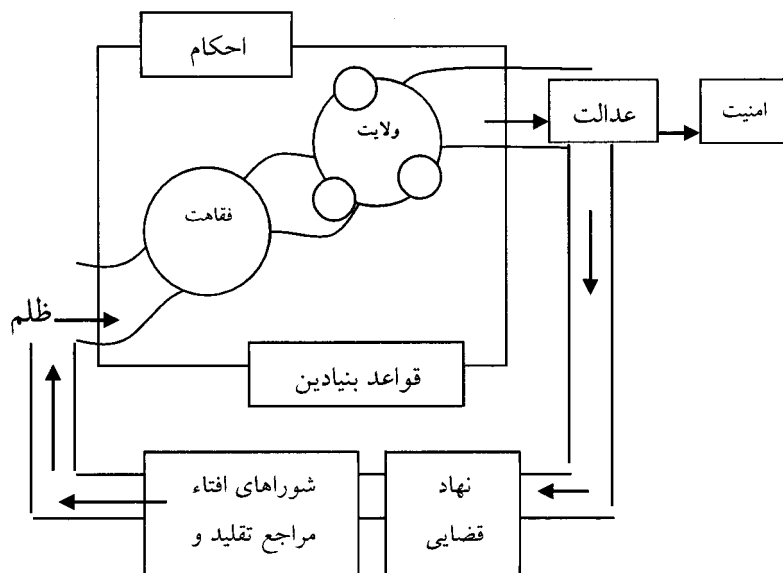
این نظام حقوقی درصدد است تا از طریق جعل «حق و تکلیف»، مسیر رشد جامع، متعادل و هماهنگ فرد در بستر ارتباط با دیگر اجزای عالم هوشمند هستی را فراهم آورد. ارکان اجرایی این نظام را دو عامل اصلی فقاقت و ولایت تشکیل می‌دهد که تحت تأثیر احکام عقلی و قواعد بنیادین فقهی، اقتضای عدالت و امنیت را شناسایی و سپس محقق می‌کند.

در مدل ذیل، این ارکان و ارتباطات آن‌ها نمایش داده شده است:

1. Sub systems

2. Main system

۳. در آیات و روایات متعدد به این نکته توجه داده شده که تقرب به الله به واسطه کثرت عمل حاصل نمی‌شود، بلکه منوط به عبادت فرد متقی از روی تدبر و تفکر و توجه است.



مدل شماره ۴: ارکان اجرایی نظام حقوقی اسلام

روابط نظام‌مند (سیستمی) بین موضوعات حقوقی، بر اساس احکام موضوعه پروردگار حکیم ایجاد شده است: ان الحکم الا لله، اما توسط عباد الرحمن از طریق نظام‌سازی در جامعه بشری به اقتضای شرایط و موقعیت‌های مختلف، برای تحقق وضعیت مطلوب مورد نظر الله مستقر می‌شوند. اجتهاد مستمر فقهای عظام اصلی‌ترین عامل برای تحقق این مهم است.

گفتار ششم: «ولایت» رکن رکن نظام حقوقی اسلام

قرآن کریم در این رابطه می‌فرماید:

– انما ولیکم الله ورسوله و الذین آمنوا، الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون (مائده / ۵۵).

– و من یتول الله ورسوله و الذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون (مائده / ۵۶).

ولایت در دو معنا به کار می‌رود؛ ولایت تکوینی، ولایت تشریعی.

الف. ولایت تکوینی

آیه ۵۵ سوره مائده در لایه اول مفهومی آن، گزاره‌ای کشفی است از واقعیتی در عالم هستی به نام ولایت تکوینی به معنای نیروی تأثیرگذار غیرمادی در عالم

تکوین که می‌توان از آن به «توانمندی» به‌عنوان نیروی ساری و جاری در جزء جزء عالم هستی تعبیر کرد. این نیروی موجود در عالم تکوین موجبات هدایت علمی و عملی تکوینی می‌شود:

«الذي خلق السموات والارض بقادر علي ان يخلق مثلهم؟ بلي وهو الخلاق العليم. انما امره اذا اراد شيئا، ان يقول له كن فيكون» (یس / ۸۱-۸۲).^۱

ب. ولایت تشریعی

ولایت تکوینی در مرحله دوم، زمینه‌ساز ولایت تشریعی خلیفه‌الله است؛ مراد از ولایت تشریعی ایشان جایگاه قانونی اختیار تصرف در امور عمومی (و نه خصوصی) آحاد جامعه، همراه با پذیرش تمامی مسئولیت ناشی از این تصرف است که از آن به اداره امور جامعه تعبیر می‌شود و منصبی از مناصب اجتماعی است. فرد در جایگاه ولایت موضوع حق و تکلیف است و متناظر اختیاراتش، تکلیف به پاسخ‌گویی دارد. این جایگاه یک لایه بیرونی و ظاهری دارد که از آن به «خلافت ظاهری» تعبیر می‌شود و یک لایه درونی و باطنی دارد که از آن به جایگاه خلافت باطنی یا «امامت جامعه» تعبیر می‌شود. بر اساس ادله موجود، لایه دوم^۲ یعنی جایگاه هدایت و امامت جامعه پس از بعثت پیامبر گرامی اسلام (ﷺ) منحصر در پیامبر گرامی (ﷺ) و امیرالمؤمنین (علیه السلام) و یازده فرزند ایشان (علیهم السلام) است.^۳ به استناد حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک»، و

۱. برای درک بیشتر این مطلب، به کتب تفسیری مراجعه کنید.

۲. اما در ارتباط با لایه اول یعنی جایگاه خلافت ظاهری، این انحصار مربوط به زمان حضور معصوم (علیه السلام) است، اما در زمان غیبت، این جایگاه بر اساس نظریه «ولایت فقیه» به فقیه جامع الشرایط به‌عنوان «نایب امام» تعلق دارد.

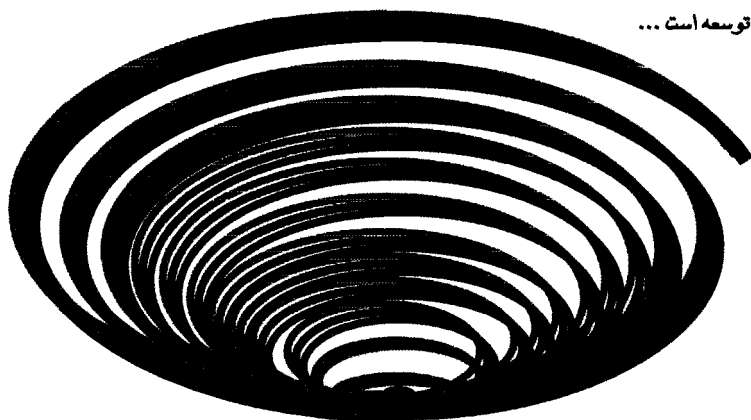
۳. بر اساس آیات متعدد قرآنی این نوع ولایت نسبت به امامان معصوم (علیهم السلام) در حوزه اداره امور جامعه بر اساس احکام اجتماعی اسلام در سطح جامعه بشری اعتبار شده است: «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره / ۱۲۴). توجه کنید که آیه فوق دلالت می‌کند بر اینکه امامت برای ذریه حضرت ابراهیم (علیه السلام) نیز به شرط ظالم نبودن جعل شده است و اگر ظالم شدند (بر اثر حداقل یک گناه عمدی در طول عمر ولو توبه نصوح کنند به استناد بیان امام صادق (علیه السلام) در رد ولایت ابوبکر و عمر)، بر اثر خروج از محور ولایت تکوینی، ولایت اعتباری آنان نیز (به‌دلیل تبعیت) زائل خواهد شد (دلیل انحصار). نمونه‌ای از آیات دیگر: النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم (احزاب / ۶) - اطیعوا الله و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم (نساء / ۵۹).

در شریعت اسلامی، ولایت تشریعی نسبت به پدر در رابطه با فرزندان (صغیر و کبیر) و ان نزل و از نظر برخی از فقها نسبت به مادر و ان علا و نیز فقیه عادل (و نه ظالم) بر اساس نظریه ولایت فقیه در محدوده اجرای احکام الهی در جامعه اعتبار شده است. همچنین، هر فردی نسبت به خود و اموالش از ولایت اعتباری برخوردار است: (الناس مسلطون علی انفسهم و اموالهم).

احادیث دیگر، وجود مقدس حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام)، مرکزی‌ترین نقطه پرگار ولایت تکوینی در دوائر متحد‌المركز، با اختلاف سطح در فضایی چندبعدی هستند. تصویر ذیل، چنین جایگاهی را برای تقریب به ذهن مخاطبان نمایش می‌دهد:

این حرکت دائماً در

حال توسعه است...



مدل شماره ۵: نحوه حرکت تکاملی اجزای عالم هستی

گفتار هفتم: علم اقتصاد

تعریف حقیقی از علوم و معارف به‌طور کلی و از علم اقتصاد به‌طور خاص دارای دشواری‌هایی است. اما غالباً این تعاریف به‌صورت قراردادی و با توافق صاحب‌نظران برجسته آن صورت می‌گیرد. در مورد علم اقتصاد نیز تعریف‌های نسبتاً اجماعی صورت گرفته است. یکی از آن‌ها این است که علم اقتصاد نوعی مطالعه و بررسی است که می‌توان از منابع کمیاب و محدود برای تأمین نیازهای رقیب (و نامحدود) حداکثر استفاده را به‌عمل آورد. به همین خاطر گفته می‌شود که اقتصاد علم تخصیص بهینه منابع و علم انتخاب است. البته تولید و توزیع و مصرف محورهای اصلی موضوع علم اقتصادند (دادگر و رحمانی، ۱۳۹۰، ص ۳۴).^۱

گزاره‌های این علم آنگاه که از واقعیت‌ها سخن می‌گویند و به نحوی روابط

۱. در همین رابطه می‌توان به کتب مختلف اقتصادی از جمله دوره کامل علم اقتصاد نوشته دنی می‌یرز، پیتز مندر، راجر لی روی میلر، ترجمه مهدی تقوی و عبدالله کوثری از انتشارات مؤسسه کتاب پیشبرد، ۱۳۷۰، مراجعه کرد.

علی و معلولی مابین پدیده‌های اقتصادی مورد مطالعه قرار می‌گیرد، مطالعه در محدوده اقتصاد اثباتی^۱ است. اما زمانی که در اقتصاد، بحث توصیه‌ها، تجویزها و مصلحت‌اندیشی‌ها مطرح می‌شود در وادی اقتصاد دستوری^۲ قرار می‌گیریم. در مقابل اقتصاد اثباتی که عمدتاً بحث هست‌ها و نیست‌ها مطرح است، در اقتصاد دستوری بحث باید‌ها و نباید‌ها در نظر است (دادگر و رحمانی، ۱۳۹۰، ص ۳۴).

گفتار هشتم: نظام حقوق اقتصادی اسلام (فقه الاقتصاد بر اساس رویکرد

سیستمی)

آثار مترتب بر این نظام عبارت است از:

الف. تولید ثروت به روش ساده (نه آسان) با شاخص آرامش در مقابل روش پیچیده با شاخص اضطراب.

ب. بهره‌وری بهینه (به‌جای ماکزیمم بهره‌وری).

ج. پایداری ثروت.^۳

این آثار تنها در صورتی حاصل می‌شوند که فعالیت اقتصادی در چارچوب اصول موضوعه نظام حقوق اقتصادی اسلام صورت گیرد. اینک به بیان اصول موضوعه این نظام حقوقی می‌پردازیم؛ این اصول محدوده فعالیت‌های درون این نظام، نوع این فعالیت‌ها و فضای حاکم بر این نظام را تعیین می‌کنند. اصل اول: اقتصاد وسیله است، نه هدف.

اقتصاد، بر اساس معارف قرآنی، در این نظام نه تنها در هیچ سطحی و هیچ مقطعی هدف نیست، بلکه وسیله‌ای هم برای رفع نیاز شخصی نمی‌باشد. در این نظام فعال اقتصادی برای رفع نیاز دیگران فعالیت می‌کند و در سلسله رزاقیت الهی قرار می‌گیرد. تفصیل این مباحث در گزاره‌های اقتصاد اسلامی قابل تبیین است.

اصل دوم: لزوم رعایت مشارکت به معنای تعامل هدف‌مند در اموال و فعالیت‌های اقتصادی به‌عنوان عامل رشد کلیدی در اقتصاد خرد و کلان.

اصل سوم: برقراری امکان رقابت در تمامی سطوح بر اساس رویکرد همکاری در مقابل رویکرد حذف و نابودی.

اصل چهارم: اصل حاکمیت تلاش و فعالیت همراه با ریسک مدیریت‌شده با

1. Positive economy

2. Normative economy

۳. نویسندگان، این مطالب را با توضیحات بیشتری در کتاب اصول علم فقه، ص ۲۹۷، مطرح کرده است.

شاخص «آرامش».

اصل پنجم: اصل نامحدودیت منابع و محدودیت علم عادی انسان‌ها به آن‌ها در مقابل علم لَدُنّی و شهودی.

اصل ششم: اصل مالکیت مشروط و مقید انسان نسبت به آنچه اکتساب می‌کند.

اصل هفتم: اصل حاکمیت صاحبان مال مشروع نسبت به تصرف مشروع در اموالشان.

اصل هشتم: اصل حاکمیت حسن ظن و اعتماد در تعاملات اقتصادی.

اصل نهم: اصل لزوم رعایت عدل و انصاف به‌ویژه در موارد انحصار.

اصل دهم: اصل لزوم رعایت تقوی در تمامی جنبه‌های زندگی فرد و نه تنها در فعالیت اقتصادی.

توضیح هر یک از این اصول نیازمند نوشتاری مستقل است که از عهده این مختصر خارج است.

ارکان این نظام حقوقی عبارت است از حق مالکیت، حقوق کار و حقوق تعهدات که بر اثر تعامل نظام‌مند این ارکان در چارچوب اصول موضوعه آن، آثار منحصربه‌فردی که بیان کردم، محقق می‌شود. اینک به تبیین رکن‌های این نظام، یعنی حقوق تعهدات می‌پردازم.

گفتار نهم: «تعهدات» مهم‌ترین رکن نظام حقوق اقتصادی اسلام

اگرچه لفظ تعهدات در موارد متعدد توسط فقهای عظام در کتب فقهی به‌کار رفته است، به‌صورت «عنوان» بخشی از مباحث حقوقی بیشتر در ادبیات حقوق‌دانان ایرانی مورد استفاده قرار گرفته است؛ به‌جای این عنوان، در فقه بیشتر عنوان «عقود و معاملات» به‌کار رفته است. اینک به بیان تعاریف هر یک می‌پردازم:

«تعهدات جمع تعهد (از ماده عهد) و به معنی عهده‌گرفتن و یا التزام است.

نتیجه پیدایش تعهد، الزام است که عبارت است از اجبار قانونی بر انجام مورد تعهد» (شهیدی، ۱۳۸۰، ص ۱۱).^۱ تعهد رابطه دینی و شخصی است که بین طلبکار و بدهکار به‌وجود می‌آید. این رابطه را گاه عقد به‌وجود می‌آورد، ولی گاه نیز بر اثر وقایع دیگر از جمله مسئولیت مدنی به‌وجود می‌آید (کاتوزیان، ۱۳۷۰: ۱۸ و

۱. تعهد در اصطلاح حقوقی اعم از عقد است؛ زیرا یکی از اسباب تعهدات عقد است، اما ممکن است که تعهدی خارج از عقد و به‌طور مثال ناشی از ضمان قهری باشد. بر همین اساس، عنوان این فصل را تعهدات گذارده‌ام تا تنها به مبحث عقود اکتفا نکنم.

۷۲). بنابراین، عقد بیع سبب تعهد به تسلیم مبیع به مشتری و تسلیم ثمن به بایع است. اما عقد بیع عبارت از تملیک عین در مقابل ثمن است که بر اثر آن (در بیع نقد شخصی در مقابل کلی) حق عینی برای بایع و مشتری نسبت به ثمن و مبیع ایجاد می‌شود.

معامله کلمه‌ای است به معنی عمل کردن متقابل که در اصطلاح حقوقی دو معنا دارد که از فقه گرفته شده است. مقررات فقهی قسمتی مربوط به روابط بین فرد و خداست که عبادت نام دارد و دسته دیگر راجع به رابطه فرد و فرد است که جنبه اجتماعی داشته و معاملات نام دارد. معامله یک معنی اخص نیز دارد که به هر نوع ماهیت حقوقی که موضوعش امور مالی باشد اطلاق می‌شود. در این معنا نکاح از شمول آن خارج است (شهیدی، ۱۳۸۰، ص ۱۰).

عقد^۱ کلمه‌ای است عربی و یک معنی عرفی و عامی دارد و یک معنی حقوقی. عقد در لغت عربی به معنی بستن، مرتبط کردن و گره زدن است. در اصطلاح حقوقی عقد عبارت است از همکاری متقابل اراده دو یا چند شخص در ایجاد ماهیت حقوقی (مثل خرید و فروش) (شهیدی، ۱۳۸۰، ص ۹).

در مقابل عقد، یک نوع تأسیس حقوقی دیگری هم داریم که تحقق اراده یک طرف برای پیدایش آن کافی است و ایقاع نام دارد. مثل ابراء (دین) (شهیدی، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

۱. الْعَقْدُ: الجمع بین أطراف الشيء، و يستعمل ذلك في الأجسام الصلبة كعقد الحبل وعقد البناء، ثم يستعار ذلك للمعاني نحو: عَقْدُ البیع، والعهد، وغيرهما، فيقال: عاقده، و عَقْدَتْهُ، و تَعَاقَدْنَا، و عَقَدْتُ يمينه. قال تعالى: عاقدت أيمانكم و قرئ: عَقَدْتُ أَيْمَانَكُمْ و قال: يَمَا عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ [المائدة/ ۸۹]، و قرئ: يَمَا عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ (المفردات في غريب القرآن، ص ۵۷۷).

و الفرق بين العهد والعقد أن العقد فيه معنى الاستيثاق والشد ولا يكون إلا بين متعاقدين والعهد قد ينفرده الواحد فكل عهد عقد ولا يكون كل عقد عهدا خاطب الله تعالى المؤمنين و تقديره يا أيها المؤمنون و هو اسم تعظيم و تكريم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و الأمر على الوجوب شرعا فعلى هذا من نذر صوم يوم بعينه فعليه الوفاء به واجبا. و اختلفوا في هذه العهود على أربعة أقوال أحدها أن المراد بها العقود التي يتعاقد الناس بينهم و يعقدها المرء على نفسه كعقد الإيمان و النذور و عقد العهد و عقد البيع. و ثانيها أنها العهود التي أخذها الله على العباد مما أحل و حرم. و ثالثها أن المراد بها العهود التي كان أهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضا على النصرة و المؤازرة على من حاول ظلمه. و رابعها أن ذلك أمر من الله لأهل الكتاب قالوا فإنما أخذ به ميثاقهم من العمل بما في التوراة و الإنجيل في تصديق نبينا. و الأقوى أن يكون على العموم فإن ذلك بعرف الشرع يحمل على العموم و الاستغراق وجوبا فيدخل تحته الصوم و الصلاة و الحج و غير ذلك (فقه القرآن، ج ۱، صص ۲۵۵ و ۲۵۶).

گفتار دهم: اصول حاکم بر تعهدات

۱. اصل مشروعیت

عقود در یک نظام حقوقی به لحاظ مشروعیت و معتبر بودنشان بر دو دسته‌اند:

عقد مشروع و نامشروع

عقد مشروع عقدی است که مورد تأیید نظام حقوقی بوده و موجبات انتفاع قانونی متعاقدين را از انعقاد آن عقد فراهم می‌آورد. لذا، در صورت بروز هرگونه اختلاف، امکان طرح دعوا در محاکم قضایی وجود دارد. در نقطه مقابل عقد نامشروع علاوه بر عدم اعتبارش در نظام حقوقی، ممکن است پیگرد کیفری هم برای متعاقدين داشته باشد.

اصل حاکم در تعهدات، مشروعیت است؛ مگر اینکه برخلاف قوانین بوده و یا در یک نظام حقوقی بر عدم مشروعیت آن تصریح شود. بر اساس این اصل تمامی قراردادهای خصوصی مشروط بر اینکه برخلاف قانون نباشد مشروع‌اند. مرجع این اصل در عقود مستفاد از آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده/ ۱) و در مطلق تعهدات، آیه «أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء/ ۳۴) است. بنابراین، این اصل مقدم است بر اصل عدم انتقال و استصحاب بقای حالت سابقه قبل از عقد و تعهد؛ زیرا «الاصل دلیل حیث لا دلیل».

۲. اصل عدم مشروعیت قراردادهای ربوی^۱

قرآن کریم در این رابطه بر اساس یک بیان تدریجی، جامعه مخاطب را با مسئله ربا و حکم آن در نظام حقوق اقتصادی اسلام آشنا می‌کند. در ذیل، این آیات را که در دو مرحله نازل شده بیان می‌کنم:

مرحله اول: تشویق و ترغیب به اعطای قرض حسن

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (بقره/ ۲۴۵)

وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ قَدْ

۱. کتاب حاضر در رابطه با تبیین مبانی فقهی - حقوقی همین اصل به نگارش درآمده است.

صَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ (مانده/ ۱۲)

— مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ وَ لَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ (حدید/ ۱۱)

— إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَ لَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ

(حدید/ ۱۸)

— إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفُهُ لَكُمْ وَ يَغْفِرَ لَكُمْ وَ اللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ (تغابن/ ۱۷)

— إِنْ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَ طَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَ آخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ آخَرُونَ يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ اقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَ مَا تَقَدَّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَ أَكْثَرُ أَجْرًا وَ اسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (مزل/ ۲۰)

مرحله دوم: ارشاد و تنبيه در ۴ گام

در گام اول در آیه ۳۹ سوره روم، به بیان یک گزاره کشفی اقدام کرده است:

«وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبٍّ لَيْرَبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُّوهُ عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ»

گام دوم در سوره نساء آیه ۱۶۱ برداشته می شود و در ضمن اینکه عادات زشت یهود را برمی شمرد به مسئله رباخواری آن ها اشاره می کند (که در ضمن به سابقه این عمل و حکم آن در ادیان گذشته نیز اشاره شده است):^۱

۱. در تورات و انجیل فعلی نیز چنین آمده است (به نقل از دکتر اصغر آقامهدوی در کتاب موضوع شناسی ربا در پدیده های به نام بانک، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۱: ۷۷):

«زمانی که مالی را به یهودی فقیر قرض دادی رفتار تو با او مانند طلبکار ریادهنده نباشد و از وی مطالبه ربا نکن» (عهد قدیم، سفر خروج، باب ۲۲، آیه ۲۵، ص ۱۱۹).

«اگر برادرت فقیر شد و دست نیاز به سوی تو دراز کرد او را یاری کن و خواه غریب باشد یا هموطن تو؛ او را کمک کن تا همراه تو زندگی کند و از او ربا نگیرد و از خدای بترس» (همان، سفر لایوان، باب ۲۵، آیه های ۳۵-۳۷).

«اگر به کسانی قرض بدهید که انتظار پاداش از آن ها دارید چه فضیلتی برای شما متصور است» (انجیل لوقا، فصل ۶، آیه های ۳۴ و ۳۵).

عبارت مشهور ارسطو مبنی بر نکوهش فایده و بهره از اموال استقراضی نیز دلالت بر وجود این قرض ربوی در شرایط زمانی او دارد:

از زمین ممکن است گیاهی بروید یا از حیوانی حیوانی دیگر، ولی چگونه ممکن است از درهم و دینار، درهم و دیناری دیگر به وجود می آید. در صورتی که طبیعت آن را عقیم خلق کرده است و به همین صورت باقی خواهد ماند (الربا فقهياً و اقتصادياً، ص ۳۲۲ به نقل از قصة الملكية فی العالم لعبد الواحد وافی ص ۸۵).

«فَيُظْلَمُ مَنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَهُمْ وَ بَصَدَّهْمُ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا* وَ أَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نَهَوْنَا عَنْهُ وَ أَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا».

در گام سوم، در آیه ۱۳۰ سوره آل عمران حرمت ربا را بیان می‌دارد:
«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ* وَ اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ».

در نهایت، در گام چهارم در سوره بقره آیات ۲۷۵ تا ۲۸۱ ضمن تأکید بر حرمت ربا، حکم مجازات ربا را اعلام می‌کند:

«الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخِرَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَالِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَ مَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَ يُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ* إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ ءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تَبُنْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ* وَ إِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنُظْرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ* وَ اتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ».

و در همین راستا، روایات معصومین (علیهم‌السلام) صادر شده است:

الف. ربا از گناهان کبیره است

عن فقه الرضا (علیه‌السلام): «اعلم یرحمک الله انّ الرّبا حرام سحت من الکبائر و ممّا قد وعد الله علیه النار فنعدو بالله منها و هو محرّم علی لسان کلّ نبی و فی کلّ کتاب» (مجلسی، ج ۱۰۳، ص ۱۲۱؛ ج ۳۳).^۱

عن جعفر بن محمد (علیه‌السلام) عن آبائه عن النبی (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فی وصیته لعلی (علیه‌السلام) قال: «یا علی! الرّبا سبعون جزء فایسرهما مثل أن ینکح الرّجل أّمه فی بیت الله الحرام» (حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۲۱، ح ۱۲).^۲

۱. ای که خدا تو را رحمت کند، بدان به درستی که ربا حرام و پلید و از گناهان کبیره و از جمله جرایمی است که خداوند بر آن وعده عذاب داده است. پس از آن به خدا پناه می‌بریم. ربا در کلام همه پیامبران و در همه کتاب‌های آسمانی حرام شده است.

۲. امام صادق (علیه‌السلام) از پدرانش، از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نقل می‌کند که آن حضرت (علیه‌السلام) در وصیتش به حضرت علی (علیه‌السلام) فرمود: یا علی! (گناه) ربا هفتاد بخش است که ناچیزترین آن‌ها مانند این است که مردی با مادر خود در مسجدالحرام زنا کند. یا علی! گناه یک درهم ربا پیش خداوند، بزرگ‌تر از هفتاد مرتبه زناست که همه آن‌ها با محارم و در مسجدالحرام باشد.

نظیر این تعبیر در روایات زیادی از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده است (حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۱۷، باب ۱، احادیث شماره ۱، ۵، ۶، ۱۸، ۱۹، ۲۱، ۲۲).

ب. رباخواری بدترین شغل

عن رسول الله (ﷺ): «شَرُّ الْمَكْسَبِ كَسْبُ الرِّبَا» (حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۲۲، ح ۱۳).^۱
عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ هَلَاكًا ظَهَرَ فِيهِمُ الرِّبَا» (حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۲۳، ح ۱۷).^۲

ج. ربا امری پیچیده

قال النبي (ﷺ): «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى أَحَدٌ إِلَّا أَكَلَ الرِّبَا فَإِنْ لَمْ يَأْكُلْهُ أَصَابَهُ مِنْ غِبَارِهِ» (نوری، ج ۱۳، ص ۳۳۳، ح ۱۸).^۳
عن علي (عليه السلام): «مَعَاشِرُ النَّاسِ! الْفَقْهَ ثُمَّ الْمَتَجَرَّ وَ اللَّهُ الرِّبَا فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ أَخْفَى مِنْ دَيْبِ النَّمْلِ عَلَى الصَّفَا» (مجلسی، ج ۱۰۳، ص ۱۱۷).^۴

د. حيله برای رباخواری

قال النبي (ﷺ): «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَسْتَحِلُّ فِيهِ الرِّبَا بِالْبَيْعِ وَالْخَمْرِ بِالتَّبْيِذِ وَالسَّحْتِ بِالْهَدِيَّةِ» (مجلسی، ج ۱۶، ص ۳۳۲).^۵

به منظور اینکه مطالب این کتاب اختصاصاً پیرامون این اصل و مسائل و اشکالات پیرامون آن تدوین یافته، لذا تفصیل مطالب مربوط به این اصل را در فصول بعدی پیگیری می‌کنیم تا بتوانیم با استعانت الهی تمامی مسائل و شبهات پیرامون آن را به‌طور یک‌جا مطرح کنیم.

۳. اصل لزوم

عقود به لحاظ دوام و امکان فسخ تقسیم می‌شوند به:

عقد لازم و جایز

عقد لازم عقدی است که هیچ‌یک از دو طرف معامله نمی‌توانند آن را به هم بزنند

۱. بدترین کسب‌ها رباخواری است.

۲. هرگاه خداوند هلاک قومی را اراده کند، ربا در بین آنان آشکار می‌شود.

۳. روزگاری خواهد آمد که کسی نمی‌ماند مگر اینکه ربا می‌خورد و اگر ربا نخورد، غبارش بر او می‌نشیند.

۴. ای مردم! اول فقه بیاموزید بعد تجارت کنید. قسم به خدا! ربا در میان این امت پنهان‌تر از حرکت مورچه بر سنگ سیاه است.

۵. روزگاری بر این مردم خواهد آمد که ربا را به اسم خرید و فروش، شراب را به اسم نیبذ و رشوه را به اسم هدیه حلال بشمرند.

(فسخ کنند) مگر از دو طریق:

الف. توافق طرفین که اصطلاحاً «اقاله» نامیده می‌شود.

ب. وجود عاملی به نام «خیار». خیار حق فسخ معامله است که از طرف قانون‌گذار برای یک یا دو طرف قرارداد در شرایط معین اعتبار کرده است. در مقابل، عقد جایز عقدی است که هر یک از طرفین هر زمانی اراده کنند می‌توانند آن را فسخ کنند.

اصل حاکم بر عقود از این لحاظ، لزوم است، مگر آنکه در عقود معین خلاف آن از طرف قانون‌گذار و در عقود غیرمعین از ناحیه طرفین قرارداد تصریح شود. در این رابطه شیخ انصاری (رحمته الله علیه) می‌فرماید:

«و بالجمله، فلا إشكال في أصالة اللزوم في كل عقد شك في لزومه شرعاً، وكذا لو شك في أن الواقع في الخارج هو العقد اللازم أو الجائز، كالصلح من دون عوض، والهبة، نعم، لو تداعيا احتمل التحالف في الجملة» (انصاری، بی‌تا، ج ۳: ۵۳، مفتضی القاعده اللزوم...، ۵۱).

۴. اصل صحت

عقود و معاملات به لحاظ ترتب آثار حقوقی تقسیم می‌شوند به: عقد صحیح و باطل. عقد صحیح عقدی است که موضوع آثار حقوقی ناشی از انعقاد آن است. به عنوان مثال، عقد بیع صحیح موجب انتقال مالکیت مبیع و ثمن نسبت به بایع و مشتری می‌شود. در نقطه مقابل عقد باطل موجب حصول آثار مذکور نخواهد شد.

در هر موردی که شک در صحت معامله‌ای حاصل شود، چه به عنوان شبهه حکمیه و چه به عنوان شبهه موضوعیه، بر اساس اصالة الصحة، حکم بر صحت آن می‌کنیم مگر دلیلی بر بطلان آن اقامه شود.

در نقطه مقابل، اصالة البطلان (محقق خراسانی، ج ۱، ص ۵) و اصالة عدم ترتب الاثر (نایینی، ج ۱، ص ۳۹۳؛ جواهری، ۱۳۶۸، ج ۲۳، ص ۳۴۰؛ نراقی، ص ۱۵۲ به نقل از حمید بهرامی احمدی، قواعد فقه، ج ۱، ص ۸۳-۸۶) است. بر اساس این دو اصل اگر شک در صحت معامله‌ای کردیم باید آن را حمل بر بطلان کرده و حکم بر عدم ترتب اثر کنیم مگر اینکه خلافش ثابت شود.

اما در جمع بین این دو اصل می‌توان چنین گفت که هرگاه در رکن‌بودن عاملی برای عقدی شک کنیم (شبهه حکمیه) و یا در وقوع ارکان معامله‌ای ۱ در عالم

۱. شک در رکن‌بودن چیزی موجب شک در اصل معامله خواهد بود.

خارج تردید شود (شبهه موضوعیه)، حکم بر بطلان آن می‌کنیم؛ زیرا در این موارد مرجع شک ما، شک در وجود اصل معامله است. اما هرگاه در اجزایی غیر از ارکان معامله‌ای شک کردیم (چه به نحو شبهه حکمی و چه به نحو شبهه موضوعیه)، حکم به صحت معامله خواهیم کرد. به عنوان مثال، هرگاه در اصل وقوع معامله‌ای شک کنیم و یا در اهلیت متعاملین در هنگام وقوع عقد شک کنیم، حکم به بطلان معامله می‌کنیم. اما اگر در صوری یا غیرصوری بودن آن شک کنیم و یا در ربوی بودن معامله‌ای شک کنیم حکم به صحت آن می‌کنیم. مع هذا، همواره در مصادیق این موضوع بین علما اختلاف است.^۱

۵. اصل شخصی بودن تعهدات

هیچ قراردادی نمی‌تواند نسبت به کسانی که در تشکیل آن‌ها دخالتی نداشته‌اند (اشخاص ثالث) اثری به نفع یا زیان ایشان داشته باشد؛ مگر اینکه در هنگام عقد خلاف آن تصریح شود مثل وصیت به نفع شخص ثالث و یا قرارداد بیمه شخص ثالث. بنابراین، قراردادها تنها نسبت به متعاقدين و قائم مقام قانونی آن‌ها مؤثر خواهد بود. قائم مقام شخصی است که بدون آن که اراده او در تشکیل قرارداد دخالت داشته باشد آثار آن به او نیز سرایت می‌کند. اشخاص زیر قائم مقام محسوب می‌شوند:

وارث

منتقل الیه یعنی کسی که مال به او انتقال پیدا کرده است. منتقل الیه نسبت به همه حقوق و وظایفی که به وسیله قرارداد ناقل نسبت به مال مورد انتقال به وجود آمده است قائم مقام ناقل خواهد بود.

طلبکار نیز در مواردی جانشین بدهکار خود قرار می‌گیرد. مثلاً، در مورد تاجر ورشکسته که اموال او در اختیار بستانکاران قرار می‌گیرد، بستانکاران جانشین تاجر ورشکسته در همه حقوق و وظایفی خواهند بود که مربوط به اموال ورشکسته است (شهیدی، ۱۳۸۰، ص ۶۶).

۱. در مواردی که ادعا می‌شود بیان اراده با قصد باطنی تعارض دارد یا اشتباه در شخصیت طرف معامله یا وصف ذاتی مورد معامله رخ داده است یا طرف قرارداد به دلیل فشار خارجی (اکراه) مختار نبوده است یا دو طرف یا یکی از آن‌ها اهلیت عهد بستن را نداشته است یا عقد جهت نامشروع داشته و موضوع آن قابل انتقال نبوده است اصل صحت است. (دیوان کشور، رأی ش ۱۴۶۵ - ۱۳۱۷/۶/۲۰. همچنین، نگاه کنید به امامی، ۱۳۶۲، ج ۵: ص ۲۶۳ و جعفری لنگرودی، ۱۳۵۴: ش ۱۷۷ به نقل از ناصر کاتوزیان، قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی، ذیل ماده ۲۲۳).

۶. اصل مسئولیت مدنی (ضمان) نسبت به خسارات ناشی از عدم اجرای تعهدات

الف. مفهوم مسئولیت مدنی^۱

در هر مورد که شخص ناگزیر از جبران خسارات دیگری باشد می‌گویند در برابر او مسئولیت مدنی^۲ دارد (مازو، بی‌تا، ج ۲، شماره ۳۷۴ به نقل از ناصر کاتوزیان، ۱۳۶۹، ص ۱۰). بر مبنای این مسئولیت رابطه دینی ویژه‌ای بین زیان‌دیده (بدهکار) و مسئول (طلبکار) به وجود می‌آید که به‌طور معمول با دادن پول انجام می‌پذیرد. در ایجاد این رابطه دینی، اراده هیچ‌یک از آن دو حاکم نیست. حتی در موردی که مسئول به عمد به دیگری زیان وارد می‌کند؛ چون قصد او اضرار است و نه ایجاد دین برای خود (کاتوزیان، ۱۳۶۹، ص ۱۱).

ب. قلمرو مسئولیت مدنی

مسئولیت مدنی بر دو قسم است: قراردادی و قهری (خارج از قرارداد). مسئولیت قراردادی در نتیجه اجرانکردن تعهدی که از عقد ناشی شده به وجود می‌آید. این نوع مسئولیت خود بر دو نوع است: نوع اول: مسئولیت ناشی از عقد ضمان که یکی از عقود معین بوده و ضامن ایفای تعهد دیگری را به عهده می‌گیرد.^۳ نوع دوم مسئولیت ناشی از هر نوع قرارداد است، اما مسئولیت قهری در مواردی است که شخصی به دیگری، به عمد یا خطا، خسارتی وارد کند بدون اینکه قراردادی فسی مابین باشد؛ مثل تصادف رانندگی.^۴

۱. Civil Liability: در برابر مسئولیت کیفری (Criminal Liability)

۲. دلیل این مسئولیت در نظام حقوقی اسلام، قاعده «الاضرر و الاضرار فی الاسلام» است که در فصل اول این کتاب بیان شد.

۳. در قانون مدنی آمده است: ماده ۶۸۴ - عقد ضمان عبارت است از اینکه شخصی مالی را که بر ذمه دیگری است به عهده بگیرد. متعهد را ضامن طرف دیگر را مضمون له و شخص ثالث را مضمون عنه یا مدیون اصلی می‌گویند.

۴. منابع مسئولیت قهری در نظام حقوقی اسلام عبارت‌اند از:

۱- مطلق اضرار به غیر به موجب قاعده «الاضرر و الاضرار فی الاسلام»

۲- غصب یا استیلا (عدوانی) بر مال دیگران

۳- اتلاف مال غیر، مباشرة (به‌طور مستقیم) به موجب قاعده «من اتلف مال الغير فهو له ضامن»

۴- مسبب اتلاف مال غیر، (به‌طور غیر مستقیم) به موجب قاعده تسبیب به حکم عقل و عرف در مواردی که مسبب از مباشر اقوی باشد.

نکته: هر کسی که اسباب اتلاف مال خود را عمداً و عالماً فراهم آورد، بر اساس قاعده اقدام، متلف (مباشر) ضامن نخواهد بود. مثل اینکه فردی فرش خود را در وسط خیابان ماشین‌رو پهن کند و یا مال خود را به

همچنین است حکم خسارات بدنی که در نظام حقوقی اسلام، محکوم به حکم دیه است.

شخص دیوانه با علم به جنون او بسیار.

۵- ایجاد نقص توسط ذوالید یا ضمان ید به موجب قاعده «علی الید ما اخذت حتی تودیة»

۶- ضمان غرور به موجب قاعده «المغرور یرجع الی من غره»

۷- ضمان تعدی یا تفریط (تقصیر). در هر موردی که شخصی بر طبق قانون یا قرارداد ضامن نیست (مثل امین که بر طبق قاعده «ما علی الامین الا الیمین» ضامن نیست مگر اینکه مقصر باشد؛ یا مقام صالح مثل مأمور آتش‌نشانی در هنگام انجام وظیفه بر طبق قانون و یا مکروه و یا مضطر و یا مدافع در دفاع مشروع)، در صورت تعدی یا تفریط که از مصادیق تقصیر است، ضامن خواهد بود مگر اینکه عمل او از مصادیق احسان باشد. محسن بر اساس قاعده «ما علی المحسنین من سبیل» ضامن نیست.

۸- قاعده استیفا: هرگاه شخصی از نتیجه عمل دیگری منتفع شود، ضامن اجرة المثل آن خواهد بود به شرط آنکه عامل، قصد انتفاع داشته باشد.

فصل سوم: ربا در نظام سرمایه‌داری

مقدمه: کنکاش مسئله بهره در تاریخ^۱

تاریخ مسئله بهره در غرب سه دوره را شامل می‌شود. دوره‌های بسیار طولانی که از اعماق عصر باستان شروع می‌شود و به قرن نوزدهم میلادی می‌رسد. در این دوره تنها بهره وامی، تحت عنوان ربا، موضوع تتبعات و تفحصات عقلی نویسندگان بوده است. در سراسر دوره یادشده دو عقیده متضاد در نزاع با یکدیگر بوده‌اند: عقیده متقدم در خصومت با بهره بوده است و عقیده متأخر از آن دفاع می‌کند.

دوره دوم از قرن نوزدهم میلادی شروع می‌شود و به قرن بیستم می‌رسد. در این دوره تقریباً تمامی نویسندگان به این جمع‌بندی رسیده‌اند که اگر بهره وامی وجود دارد دلیل وجودی آن بهره طبیعی است. بدین ترتیب، کشف ماهیت و سرشت بهره طبیعی، به‌جای بحث از بهره قراردادی، در دستورکار نظریه‌پردازان قرار می‌گیرد و تلاش‌ها بر روی تبیین ماهیت وجودی پدیده‌های محسوس، اما نامعلوم متمرکز می‌شود. ذهن کنجکاو و جستارگرای بشر در این دوره در پی آن است که ببیند بهره طبیعی از کجا ایجاد می‌شود و اندازه آن در طبیعت معلول چه عواملی است.

دوره سوم در قرن بیستم میلادی قرار می‌گیرد. در این دوره اقتصاددانان با تکیه بر شناختی که از پدیده بهره ایجاد شده است مفهوم نسبتاً کاملی از بهره ارائه

۱. متن این فصل با تصرف و تخیلیس از رساله دکتری جناب آقای دکتر کامران ندری با عنوان تحلیل مفهومی بهره طبیعی و سهمیه‌بندی اعتباری - فارغ التحصیل دانشگاه امام صادق (علیه السلام) اقتباس شده است، اما نقدها و تحلیل نظرات که در پاورقی ارائه شده از راقم این سطور است.

می‌دهند و به دنبال آن، نظریات اقتصادی در پی تأسیس نهادهایی حرکت می‌کند که بتواند در چارچوب فعالیت آزاد اقتصادی به تعیین مطلوب این درآمد بینجامد. این نهادها طیف وسیع «قراردادها»، «مؤسسات» و «سازماندهی‌های مالی» و غیره را در اقتصاد سرمایه‌داری امروز شامل می‌شود.

گفتار اول: دوره اول؛ نظریات اولیه

۱. بهره‌وامی از نگاه مخالفان: نظریات فلاسفه عهد باستان و متألهین مسیحی

قرون وسطی

اولین سند ارزشمند علمی در تاریخ نظریات بهره‌متنی است که در کتاب «سیاست» اثر ارسطو مندرج است. در این متن ارسطو ربا را پدیده‌ای مذموم و ناخوشایند می‌خواند؛ زیرا ربا فایده پول است و پول به‌طور طبیعی نمی‌تواند فایده‌ای داشته باشد. هدف از پول استفاده از آن در انجام مبادلات است؛ نه اینکه با بهره زیاد شود. پول نازا و عقیم است. نفع قرض‌دهنده نمی‌تواند از نیرویی مولد در درون پول نشئت گرفته باشد، بلکه ناشی از فریب قرض‌گیرنده است. بنابراین، بهره فایده‌ای است که با اجحاف و بی‌عدالتی به دست می‌آید.^۱

همزمان با استیلای کلیسا در اروپا، مجال بیشتری برای بحث در مورد بهره پدید آمد. حکومت دینی در معرض موشکافی‌های نقادانه قرار داشت و می‌بایست در مقابل آن از حقانیت قوانین خود دفاع کند. این وظیفه طبعاً به عهده معارف الهی کلیسا قرار می‌گرفت. تا قبل از قرن دوازدهم میلادی برای اثبات باطل بودن بهره وامی تنها به کلام الهی در کتاب مقدس استناد می‌شد و ملاحظات اقتصادی و حقوقی کمتر مورد استناد قرار می‌گرفت. اما بعد از قرن دوازدهم، کلیسا به حسب ضرورت به توجیه عقلی علل

۱. نکات متعددی در این متن قابل تأمل است: اول اینکه حاوی داوری ارزشی است و از چستی بهره سخن نمی‌گوید. دوم اینکه یکسری ادعا مطرح می‌شود که دلیلی برای آن ارائه نمی‌شود و قابل مناقشه است: «ربا فایده پول است و پول به‌طور طبیعی نمی‌تواند فایده‌ای داشته باشد»؛ زیرا این مطلب در مورد یک دانه گندم هم اگر بلااستفاده باشد صادق است، اما به این معنا نیست که اگر دانه‌های گندم در زمین کاشته شوند عقیم‌اند. پول نیز اگر بلااستفاده باشد عقیم است، اما اگر به‌درستی در تولید و تجارت به‌کار گرفته شود منافع بسیاری ایجاد می‌کند. از همینجاست که مفهوم بهره طبیعی گندم و کالاهای دیگر مثل پول قابل کشف است. بر این اساس می‌توان بهره طبیعی را به استعداد تولید منافع قابل تقویم به پول که در کالاها وجود دارد و در شرایطی معین به فعلیت می‌رسند تعبیر کرد؛ مثل استعداد تولید مثل در موجودات زنده، سوم اینکه وجه بی‌عدالتی و فریب را در بهره وامی توضیح نمی‌دهد. نویسنده

مذمت پدیده بهره وامی وادار شد. عمده نظریات مطرح در این زمان عبارت‌اند از (O'brien, 1967, p 159-184 and Bohm-Bawerk, 1890, p 13-24):

الف. نظریه نازایی پول

اولین دلیل عقلی در بحث‌های متألهین همان بحثی است که به ارسطو نسبت داده می‌شود. از پول نه منفعتی تراوش می‌کند و نه چیزی متولد می‌شود. پول طبیعتاً نازاست. پس، أخذ هر چیزی مازاد بر اصل مبلغ قرض‌شده غیرمجاز و نادرست است. پول نایب مناب کالاهاست. جستجوی سود در چیزی که خصلت نیابت دارد مانند این است که در آینه به دنبال تصویری بگردیم که در آن منعکس است.

ب. نظریه زوال‌پذیری پول

توماس آکیناس توجیهی مبتنی بر حقوق طبیعی^۱ را در حرمت بهره وامی بیان می‌کند. برخی از کالاها زوال‌پذیرند. یعنی منفعت آن‌ها را نمی‌توان از خود آن‌ها تفکیک کرد. برای انتقال منفعت این کالاها باید خود کالا را نیز به دیگری انتقال داد. اینکه کسی گندم بفروشد و منفعت آن را از آن جدا کند ناعادلانه و غیرطبیعی است. در این حالت یا او یک چیز را دوبار فروخته است یا چیزی فروخته است که وجود خارجی ندارد. در مسئله بهره وامی قرض‌دهنده دو قیمت برای یک شیء طلب می‌کند؛ هم می‌خواهد مثل همان شیء به او برگردانیده شود و هم قیمتی برای منفعت ناگسستنی آن مطالبه می‌کند که بهره یا ربا نامیده می‌شود.^۲ بنابراین، بهره اخاذی پول برای چیزی است که وجود خارجی ندارد؛ یعنی منفعت جدا و مستقل کالای زوال‌پذیر.

ج. نظریه تملیک منافع

واکونویس واکونا توجیهی حقوقی درباره حرمت بهره وامی در قرض ارائه می‌کند

1. Natural law

۲. این مطلب در قالب مثال قابل مناقشه است؛ زیرا می‌توان مثال بهره و پول را از نوع گوسفند و پشم و شیر و زاد و ولد آن دانست که قابل تفکیک‌اند؛ نه مثل گوشت آنکه تفکیک‌پذیر نیست. لذا، باید در تبیین مثال دلیل اقامه شود و ذکر مثال برای تبیین یک ماهیت مورد بحث کافی نیست. البته خواننده نسبت به مغالطه‌ای که در مثال گوسفند است متفطن است؛ زیرا گوسفند به نسبت پشم و شیر و زاد و ولد از نوع کالای زوال‌ناپذیر است و بحث در بهره وامی در قسم کالای زوال‌پذیر است، اما با دقت در ماهیت پول به وجه دوگانگی آن پی می‌بریم. زیرا نه مثل نان است که تماماً مصرف می‌شود و به تبع مصرف منافعش تولید می‌شود و نه مثل خانه که با وجود بقای عین، منفعتش مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما پول اگر به‌درستی مورد استفاده قرار گیرد - پس از مصرف - هم مثل و هم منافعش تولید می‌شود. لذا، به‌نظر نمی‌رسد که هیچ مشابهی در کالاهای دیگر داشته باشد. نویسنده

که در اغلب بحث‌های قرون وسطی به‌طور کلیشه‌ای تکرار می‌شود. در قرض، کالای قرض‌داده‌شده به قرض‌گیرنده تملیک می‌شود. بنابراین، منفعتی که بابت آن به قرض‌دهنده بهره پرداخت می‌شود در واقع منفعت کالایی است که به دیگری تعلق دارد و قرض‌دهنده نمی‌تواند از آن، بدون بی‌عدالتی، برای خود سودی تحصیل کند.^۱

د. نظریه فروش زمان

این نظریه به توماس آکیناس نسبت داده می‌شود. در این نظریه، بهره قیمتی مزورانه و متقلبانه بابت کالایی که به همگان تعلق دارد، یعنی زمان، توصیف می‌شود. رباخوار زمان را مابازای درآمدی می‌داند که به شکل بهره دریافت می‌کند. گواه آن این است که مقدار بهره وامی بر اساس کوتاهی یا بلندی زمان استقراض کم یا زیاد می‌شود. اما زمان کالایی مشاع است و به یک نفر خاص تعلق ندارد، بلکه ودیعه‌ای است الهی برای همه.^۲

۲. بهره وامی از نگاه موافقان: نقد نظریات متألّهین و مخالفان و ارائه نظریاتی

در دفاع از بهره

در رویکردی متفاوت، عده دیگری مانند کالوین، بیسلد^۳، مولیناویس^۴ و پوتیر^۵ به نقد دلایل عقلی ممنوعیت بهره پرداختند. به‌عنوان مثال، در نقد نظریه نازایی پول گفته شد اینکه پول نازاست توجه وزینی نیست. این خصلت ویژه پول نیست. خانه یا مزرعه نیز چنین هستند. سقف و دیوار خانه نمی‌تواند پول ایجاد کند. اما وقتی منفعت خانه در مقابل پول مبادله می‌شود، منفعت پولی مشروعی از آن حاصل می‌شود. فایده پول نیز به همین شکل و شمایل است. وقتی با پول زمینی خریداری می‌شود، تصور اینکه از پول، پول‌های دیگری به شکل عواید سالیانه زمین حاصل می‌شود درست است. پول بیکار گذاشته‌شده قطعاً نازاست، اما قرض‌گیرنده برای آن که آن را بیکار بگذارد قرض نمی‌گیرد.

۱. این مطلب اگرچه از نظر حقوقی غیرقابل ایراد است، اما از این نظر که قرض‌دهنده می‌تواند به‌عنوان شرط ضمن عقد با قرض‌گیرنده به‌توافق برسد محل بحث خواهد بود. نویسنده

۲. به‌نظر می‌رسد این مطلب ماهیتی شعارگونه دارد و نکته قابل تحصیل برای دریافت و تبیین ماهیت بهره ارائه نمی‌دهد. نویسنده

3. Besold

4. Molinaeus

5. Pothier

بدین ترتیب، نتیجه گرفته می‌شود که اخذ بهره را نمی‌توان به‌طور مطلق محکوم کرد، گرچه تجویز آن هم به‌طور مطلق جایز نیست. به‌عنوان مثال، از کسانی که نیاز مبرم و اضطراری دارند نباید بهره گرفت.^۱ اما در وام‌های عادی منشأ بهره در مبادله و تجارت است که در آن پول دیگر نازا نیست و از آنجا که بر اساس «حقوق طبیعی» هر کس مادامی که به دیگران لطمه نزند^۲ می‌تواند در پی منافع خود باشد پس عدالت طبیعی در تضاد با بهره نیست. در رد نظریه زوال‌پذیری پول گفته شد: منفعت پول شیئی مستقل است و می‌تواند جداگانه فروخته شود. منفعت پول خرج کردن آن نیست. منفعت کالاهایی که با پول تهیه می‌شود نیز منفعت پول است. اینکه منفعت اشیای زوال‌پذیر را نمی‌توان از آن جدا کرد، یک موشکافی حقوقی و یک انتزاع ذهنی است. چرا در مقابل منفعت بی‌مقدار یک تکه جواهر بدلی می‌توان از استفاده‌کننده مبلغی دریافت کرد، اما اخذ این مبلغ در مقابل منافع هنگفتی که قرض‌گیرنده پول می‌تواند از به‌کارگیری پول به‌دست آورد فقط به این دلیل که ذهن باریک‌بین حقوق‌دانان می‌تواند در یک‌جا منفعت شیء را از خود شیء جدا کند و در جای دیگر خیر، جنایت است؟^۳ در نقد نظریه تملیک پول نیز بیان شد فروش مال غیر، اگر مبیع بدهی قرض‌گیرنده به فروشنده باشد، موجه و بلا اشکال است. قرض‌گیرنده با استفاده از پول کالایی خریداری می‌کند که از پول متمایز است.^۴ پول به قرض‌گیرنده انتقال یافته است، اما کالای خریداری‌شده از آن قرض‌دهنده است^۵ و منافع آن به او تعلق دارد.

۳. توجیهات حقوقی بهره

در کنار نقد نظریات متألهین، عده‌ای نظیر سالماسیوس^۶، جان لاک، گالیانی^۷ و تورگو^۸ نظریات جدیدی را مطرح کردند. در این نظریات دلایلی در دفاع از بهره اقامه شد که بیشتر از جنبه حقوقی حائز اهمیت است و از نقطه نظر اقتصادی کمکی

۱. جواز یا عدم جواز اخذ بهره، منافی وجود یا عدم بهره نیست. در گام اول باید ماهیت بهره را شناسایی کرد که این بحث با رویکرد هستی‌شناسی است. نویسنده

۲. وجود و عدم این قید در بحث بهره وامی، موضوع بحث و نقد و اشکال است. نویسنده

۳. خواننده به قیاس مع الفارق بودن مثال‌ها و نیز عدم ارائه دلیل برای مدعاها توجه خواهد داشت. نویسنده

۴. این مطلب حداقل در زمان ما صادق نیست. مثل خرید ارز و سهام. نویسنده

۵. اشکال این مطلب واضح است. نویسنده

6. Salmasius

7. Galiani

8. Turgot

به فهم ماهیت وجودی بهره نمی‌کند. در یکی از این نظریات بهره وامی مابازای منفعتی که به‌کارگیرنده پول از به‌کارگیری آن به‌دست می‌آورد توصیف می‌شود و مشروعیت آن این‌گونه توجیه می‌شود: بهره مبلغی است که بابت استفاده از مبالغ پول قرض‌شده پرداخت می‌شود. قرض به دسته‌ای از مبادلات حقوقی تعلق دارد که از طریق آن مالک شیء منفعت آن را به دیگری انتقال می‌دهد. اگر شیء قرض‌داده شده زوال‌پذیر نباشد، چنانچه منفعت واگذارشده مابازایی نداشته باشد، از لحاظ حقوقی به آن مبادله عاریه^۱ گفته می‌شود. چنانچه مابازایی داشته باشد آن مبادله را اجاره^۲ می‌نامند. در حالتی که شیء قرض‌داده شده زوال‌پذیر است، چنانچه منفعت واگذارشده مابازایی نداشته باشد، به این مبادله وام بدون بهره^۳ گفته می‌شود و چنانچه مابازایی داشته باشد وام ربوی^۴ است. رابطه وام ربوی نسبت به وام بدون بهره عیناً مشابه رابطه اجاره نسبت به عاریه است و به همان اندازه مشروعیت دارد. تنها تفاوت قابل درک، که می‌تواند این دو را از هم جدا کند، این است که ماهیت منفعت در دو حالت با یکدیگر فرق دارد. وقتی کالایی زوال‌پذیر واگذار می‌شود منفعت عبارت است از مصرف کامل و در این حالت منفعت شیء را نمی‌توان از آن جدا کرد. با این همه، در رد این وجه تمایز می‌توان گفت (۱) این استدلال به تحریم وام بدون بهره نیز منتهی می‌شود؛ زیرا در حالتی که شیئی زوال‌پذیر است انتقال منفعت، حتی اگر بهره‌ای نیز در مقابل آن دریافت نشود، غیرممکن است. (۲) زوال کالا خود دلیلی برای پرداخت بهره است. در اجاره قرض‌دهنده می‌تواند دارایی خود را در هر لحظه بازپس گیرد؛ چرا که مالکیت او و عین کالا هر دو باقی است. اما در قرض او نمی‌تواند به این کار مبادرت کند؛ چرا که دارایی او به‌دلیل زوال عین از بین رفته است. در نتیجه، قرض‌دهنده پول همواره دل‌نگران تأخیر و خسارت است.^۵ به همین دلیل، ادعای بهره در اینجا نسبت به عاریه با عدالت سازگارتر است.^۶

1. Commodatum

2. Locatio

3. Mutuum

4. Foetus

۵. وثائق دین راهکاری عقوقی است برای همین احتمالات احتمالی. در حالی که بهره به‌عنوان یک امر قطعی اخذ می‌شود. نویسنده

۶. اشکالات متعددی بر این استدلال‌ها وارد است. مهم‌ترین آن‌ها قیاس مع الفارق بودن آن‌هاست. زیرا همان‌گونه که در مثال تصریح می‌شود، قیاس کالای زوال‌پذیر به کالای زوال‌ناپذیر در مسئله مشروعیت بهره صورت می‌گیرد که منشأ آن همین وجه اختلاف است. زیرا در کالای زوال‌ناپذیر، ملکیت مالک نسبت به

مشروعیت بهره در نظریه دیگری این چنین توجیه می‌شود؛ پول نازاست و چیزی ایجاد نمی‌کند. بهره سودی را که اجر کار به‌کارگیرنده پول است به دیگری انتقال می‌دهد. با این همه، بهره وامی کاملاً شبیه به اجاره زمین است. علت وجودی هر دو نابرابری در توزیع است. در پدیده بهره وامی، یکی پولی بیشتر از مخارجش دارد و دیگری کمتر. پس، اولی برای پولش مستأجری پیدا می‌کند. درست به همین دلیل در پدیده مستغل داری، زمین‌دار برای زمینش مستأجری پیدا می‌کند؛ زیرا او زمین بیشتری دارد و دیگری کمتر. اما چرا قرض‌گیرنده راضی می‌شود، بابت پول قرض‌شده، بهره پرداخت کند؟ درست به همان دلیل که در پدیده مستغل داری مستأجر راضی می‌شود بابت استفاده از زمین اجاره پرداخت کند. پول وقتی در تجارت مورد استفاده قرار گیرد می‌تواند در ترکیب با کار و هنر قرض‌گیرنده سودی بیشتر از بهره تعیین‌شده ایجاد کند؛ همان‌طور که زمین در ترکیب با کار و هنر مستأجر ثمره‌ای بیشتر از اجاره تعیین‌شده ایجاد می‌کند. لذا، همان‌گونه که اجاره زمین نتیجه کار و تلاش مستأجر است بهره نیز نتیجه سعی و کوشش قرض‌گیرنده است. اما بهره با اجاره یک فرق دارد و این است که پس از پرداخت اجاره معمولاً سهم کمی از عواید به مستأجر می‌رسد، اما پس از پرداخت بهره معمولاً سهم بیشتری برای قرض‌گیرنده باقی می‌ماند. بنابراین، قرض پول نه تنها به دلیل ضرورت امر و ساختار طبیعی جامعه انسانی چاره‌ناپذیر است، بلکه دریافت سود از قرض پول به همان اندازه گرفتن اجاره از زمین موجه و مشروع است و حتی برای قرض‌گیرنده قابل تحمل‌تر است.

دفاع از بهره به این شکل نیز طرح شد؛ بهره به هیچ‌وجه سود حقیقی نیست، بلکه مکمل آن است؛ مکملی که لازم است تا عوض را با معوض برابر کند. در هر معامله عوض و معوض باید ارزش برابر داشته باشند. از آنجا که ارزش رابطه‌ای است که میان نیازهای انسان با اشیای مادی رافع آن نیازها تعریف می‌شود؛ اگر در برابری عوض و معوض از لحاظ ارزش فقط برابری در وزن، تعداد یا شکل ظاهری ملاک قرار گیرد کاملاً اشتباه کرده‌ایم و باید برابری در فایده را ملاک قرار داد. بر این اساس، در مسئله بهره می‌توان گفت دو مقدار یکسان از پول حاضر و پول آتی از

عین باقی است، اما در کالای زوال‌پذیر، ملکیت به تبع عین زائل می‌شود. از همینجاست که در بهره وامی و به لحاظ حقوقی ناجار به پذیرش انتقال مالکیت به وام‌گیرنده هستیم و بقیه مسائل هم از همین منشأ سرچشمه می‌گیرد. نویسنده

لحاظ ارزش با یکدیگر برابر نیستند. درست مانند بیع نقدین که در آن مقدار برابر پول دارای ارزش یکسان نیست. همان‌طور که سود تجارت، علی‌رغم اینکه به‌نظر می‌رسد یک مبلغ اضافی است، میان عوض و معوض برابری حقیقی ایجاد می‌کند. به همین ترتیب، بهره وامی نیز تفاوت میان ارزش پول حاضر با پول آتی را از بین می‌برد و آن‌ها را با هم برابر می‌کند. علت تفاوت میان ارزش پول حاضر با پول آتی درجه امنیت آن‌هاست؛ زیرا تعهد به بازپرداخت همواره با خطر خلف وعده یا خطرات دیگر همراه است. پس، ارزش پول آتی کمتر از همان مقدار پول حاضر است. در تعلیلی مشابه با این تعلیل علت عدم برابری پول آتی با پول حاضر به این شکل بیان می‌شود؛ همان‌طور که در تجارت، در یک مکان پول کمتری پرداخت می‌شود و در مکان دیگر پول بیشتری به‌دست می‌آید، به همین ترتیب، در وام نیز در یک لحظه از زمان پول کمتری داده می‌شود و در لحظه دیگر پول بیشتری دریافت می‌شود. دلیل هر دو پدیده یکی است. در تجارت تفاوت مکانی موجب تفاوت در ارزش کالاها می‌شود و در وام، تفاوت زمانی اختلاف در ارزش را پدید می‌آورد. اگر واقعاً ارزش ۱۰۰۰ فرانک حاضر با ارزش وعده ۱۰۰۰ فرانک آتی برابر است، اصلاً چرا باید یک نفر قرض بگیرد؟

و بالاخره در دفاع از بهره به حق مالکیت قرض‌دهنده نسبت به دارایی‌های خود اشاره می‌شود؛ مؤثرترین توجیه بهره را می‌بایست در حق مالکیت قرض‌دهنده نسبت به پولش یافت. او این حق را دارد که پولش را به هر نحو که دوست دارد استفاده کند.^۱

گفتار دوم: دوره دوم؛ نظریات بهره بعد از قرون اولیه تا سوسیالیزم

با توسعه نظام سرمایه‌داری، با توجه به مقتضیات زمانی مفهوم‌سازی و نظریه‌سازی در مورد بهره وارد فاز جدیدی می‌شود؛ زیرا کم‌کم توجه اندیشمندان به بهره طبیعی معطوف می‌شود. بر اساس نوع نگرشی که در این دوران به مفهوم بهره وجود دارد می‌توان نظریات بهره را به چند دسته مشخص طبقه‌بندی کرد. دسته اول نظریاتی هستند که بهره را حاصل نیروی مولدیت سرمایه توصیف

۱. استیفای هر حقی منوط به ظالمه‌نبودن آن است. اگر ثابت شود که ربا ظلم است - چنان که قرآن مطرح فرموده - باید توسط نظام حقوقی عادلانه با آن مبارزه کرد. توجه به این نکته لازم است که برخورداری از عدالت و مبارزه با ظلم، زیربنایی‌ترین حقوق انسانی است.

می‌کند. این دسته از تئوری‌های «مولدیت سرمایه»^۱ نامیده می‌شوند. دسته دوم نظریاتی هستند که بهره را قیمت منافع مستقل حاصل از سرمایه معرفی می‌کنند. این شاخه از نظریات که می‌توان آن را منشعب از تئوری‌های مولدیت دانست تئوری‌های «منفعت»^۲ نامیده می‌شوند. دسته سوم، بهره را حاصل خودداری و امساک سرمایه‌دار از مصرف آنی و فوری توصیف می‌کند. به تعویق انداختن لذت نوعی فداکاری است و به‌عنوان جزئی از اجزای تشکیل‌دهنده هزینه، مستلزم جبرانی است که بهره نامیده می‌شود؛ این تئوری، تئوری «امساک»^۳ نامیده می‌شود. دسته چهارم، ارزش اضافی را پاداش کار سرمایه‌دار معرفی می‌کنند. این تئوری‌ها، تئوری‌های «کار»^۴ نامیده می‌شوند. دسته پنجم معتقدند ارزش اضافی یک اضافی طبیعی نیست که از طبیعت سرمایه برخاسته باشد، بلکه منشأ آن غارت و چپاول دستمزد کارگران است؛ این تئوری‌ها، تئوری‌های «استثمار»^۵ نامیده می‌شوند.

۱. تئوری‌های مولدیت

ایده اصلی تئوری‌های مولدیت را می‌توان این‌گونه تبیین کرد (Bohm-Bawerk, 1890, p 111-180; Davenport, 1927, p 645; Fetter, 1914, p 81-84)؛ نیروی کار با به‌کارگیری مواد اولیه موجود در طبیعت و بدون استفاده از نیرویی فراتر از نیروهای طبیعی که در کار انسان و محیط وجود دارد همواره می‌تواند مقدار محدودی ثروت ایجاد کند. اما اگر همین سعی و تلاش با اشکال فعالی از سرمایه ترکیب شود و سرمایه بین انسان و طبیعت واسط شود، نتیجه تولیدی نامتناهی از ثروت است. تفاوتی که بین نتایج حاصل از کار بدون مدد سرمایه و کار همراه با مدد سرمایه وجود دارد، متعلق و مربوط به سرمایه است^۶ و مالک آن به‌خاطر این

1. Productivity Theories
2. Use Theories
3. Abstinence Theory
4. Labor Theories
5. Exploitation Theories

۶. در اینجا لازم است برای تبیین بیشتر بحث به توضیحاتی از دکتر ندری اشاره کنم: «در اینجا بار دیگر به هدف تئوری‌های بهره اشاره شود. هدف این تئوری‌ها توضیح این پدیده است که وقتی سرمایه در تولید به‌کار گرفته می‌شود، در حالت طبیعی بازده یا سهمی از بازده که برای مالک سرمایه در نظر گرفته می‌شود ارزشی بیشتر از ارزش سرمایه به‌کارگرفته‌شده دارد؛ خواه سرمایه به‌تنهایی در ایجاد این ارزش مؤثر باشد - مانند تولید سرکه - خواه سرمایه با سایر عوامل تولید ترکیب شود و این ارزش در تشریک مساعی با آن‌ها به‌وجود آید. در هر حالت، سهمی که به سرمایه تعلق می‌گیرد ارزشی بیشتر از ارزش خود سرمایه است که این زیادی همان ارزش اضافی یا بهره طبیعی می‌گویند. اینکه چرا بازده ناخالص سرمایه ارزشی بیشتر از

خدمت مبلغی را دریافت می‌کند که همان بهره است.^۱

۲. تئوری‌های منفعت

می‌توان گفت تئوری‌های منفعت شاخه‌ای منشعب از تئوری‌های مولدیت‌اند و مانند آن‌ها تا حدودی بر محور مولدیت فیزیکی قرار دارند، اما مولدیت را به وجود مستقل «منفعت سرمایه» و هزینه‌ای که می‌بایست برای تهیه آن پرداخت کرد نسبت می‌دهند. برداشت عادی عوام در فعالیت‌های اقتصادی از بهره غالباً این است که بهره قیمت پرداخت‌شده بابت «منفعت سرمایه» است. اگر نویسنده‌ای بخواهد از این مفهوم در توجیه بهره استفاده کند اولین قدم برای او از لحاظ علمی توصیف آن است. قطعاً «منفعت سرمایه» باید چیزی متمایز از خود سرمایه باشد. در این صورت، وام عبارت خواهد بود از انتقال و فروش این «منفعت». بدین ترتیب، قرض تملیک خود سرمایه نیست، بلکه تملیک منفعت آن است. از آنجا که انتقال این منفعت بدون انتقال خود سرمایه مقدور نیست به ناچار خود سرمایه نیز در اختیار قرض‌گیرنده قرار می‌گیرد و در انقضای موعد قرض، سرمایه می‌بایست بدون هیچ نقصانی به مالک آن عودت داده شود. «بهره» قیمتی است که در ازای منفعت مصرف‌شده پرداخت می‌شود.

همان‌طور که اشاره شد، بر اساس تئوری فوق منفعت دارای وجود خارجی مستقل و ارزش مبادله‌ای است. بنابراین، منافع سرمایه می‌تواند بخش غیرقابل اغماضی از هزینه‌های تولید باشد. به‌طور کلی در تئوری‌های منفعت هزینه‌های تولید به دو بخش تفکیک می‌شود: الف) مخارج محسوس مثل مواد اولیه اصلی، ثانویه و کمکی، کار کارفرما و سایر کارگران، استهلاک کارگاه و ابزارآلات و غیره. ب) مخارج غیرمحسوس که خود بر دو قسم است: (۱) توانایی مدیریت، تدبیر و فراست؛ و (۲) منافع سرمایه‌های بادوام و فاسدشدنی (که در کالاهای ساخته‌شده از

ارزش خود سرمایه دارد تئوری‌های مولدیت آن را با نیروی مولد سرمایه پاسخ می‌گویند. در این تئوری‌ها باید ثابت کرد که در سرمایه نیروی مولدی است که به‌تنهایی یا در ترکیب با سایر نیروها، عامل وجودی ارزش اضافی است».

۱. این نظریه برای توجیه بهره حاصل از به‌کارگیری سرمایه در فرایند تولید یا تجارت مفید است، اما به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند توجیه‌کننده بهره‌ای باشد که سرمایه‌دار قبل از به‌کارگیری سرمایه‌اش و صرفاً با پرداخت آن به‌عنوان قرض، آن را طلب می‌کند. اضافه بر این، در بسیاری موارد سرمایه - اصل و فرع آن - در فرایند تولید یا تجارت از بین می‌رود و ضرر معتابهی برای سرمایه‌دار ایجاد می‌شود. در وام‌های تولیدی، ریسک سرمایه تماماً به وام‌گیرنده منتقل می‌شود و از این حیث ظلم مضاعفی بر او وارد می‌شود. نویسنده

آن‌ها مجسم است). از آنجا که بر اساس قانون هزینه‌ها قیمت کالاها بایستی کل هزینه‌های تولید را پوشش دهد، پس باید اندازه قیمت آنقدر باشد که نه فقط مخارج، بلکه همه آنچه در تولید هزینه می‌شود دربر گیرد. به عبارت دیگر، سطح قیمت باید همواره به قدری که شامل بهره هم بشود (سود سرمایه + سود مباشرت) بالاتر از جبران مخارج باشد. پس، بهره یک امتیاز نیست، بلکه مابازای کالاهایی است که دارای ارزش مبادله‌ای هستند و همانند مخارج محسوس در تولید مصروف می‌شوند.^۱

۳. تئوری امساک

سینیور^۲ انگلیسی بنیادگر تئوری امساک است. برای فهم بهتر این تئوری لازم است به وضعیت تئوری بهره در انگلستان در اواسط نیمه اول قرن نوزدهم میلادی اشاره شود. در این مقطع زمانی نویسندگان اصلی مکتب مدرن اقتصاد سیاسی، آدام اسمیت و دیوید ریکاردو، اعلام کرده بودند که کار تنها منبع ارزش است. این ایده از لحاظ منطقی جایی برای بهره باقی نمی‌گذارد. با این همه، بهره به‌عنوان یک حقیقت مسلم واقعیت داشت و بر ارزش مبادله‌ای کالاها تأثیر غیرقابل انکاری می‌گذاشت. اسمیت این استثنای اصل کار را مورد توجه قرار داده بود، بدون اینکه آن را در نظریات خود ادغام کند یا آن را با نظریه مستقلی توضیح دهد. این خلأ را نویسندگان نسل بعدی درک کردند و تلاش کردند که بین تئوری و عمل هماهنگی ایجاد کنند. عده‌ای بهره را نتیجه کار پنداشتند. عده‌ای دیگر آن را بخشی از هزینه‌های تولید انگاشتند. گروه سومی نیز معتقد بودند بهره هیچ مبنای اقتصادی ندارد و فقط خسارتی است که به نیروی کار وارد می‌شود. در این غوغا، سینیور اصل جدیدی را برای توضیح پدیده بهره بنیاد گذاشت و اعلان کرد بهره، پاداش امساک سرمایه‌دار است (Davenport, 1927, p 644). سینیور معتقد بود ابزار تولید دو دسته‌اند (Bohm-Bawerk, 1890, p 275-295)؛ کار و نیروهای طبیعی. اما این دو نمی‌توانند کارآمدی لازم را داشته باشند مگر آنکه از ناحیه عنصر سومی پشتیبانی شوند. این عنصر سوم امساک سرمایه‌دار است و مقصود، آن است که سرمایه‌دار از استفاده غیرمولد آنچه در اختیار دارد خودداری می‌کند و با قصد قبلی

۱. مهم‌ترین اشکال این نظریه در پذیرش فرض استقلال منفعت سرمایه است که به‌نظر می‌رسد دلیلی بر این مدعا نیست؛ اگر نگوییم که دلیل برخلاف آن است. نویسنده

تولید دوردست را به نتیجه فوری ترجیح می‌دهد. بنابراین، سرمایه ابزار اصلی تولید نیست؛ زیرا در اغلب موارد سرمایه نیز خود از ترکیب کار، نیروهای طبیعی و امساک ایجاد می‌شود.

بر اساس این تئوری، هزینه‌های تولید شامل کار و امساک لازم برای ساخت کالاهاست. بنابراین، اگر امساک بخشی از هزینه‌های تولید است و هزینه‌های تولید ارزش کالا را تعیین می‌کند پس، ارزش کالاها باید آنقدر بالا باشد تا هزینه امساک سرمایه‌دار جبران شود. پدیده ارزش اضافی یا بهره طبیعی به این شکل توضیح داده می‌شود.^۱

۴. تئوری‌های کار

تئوری‌های کار بهره را دستمزد کار سرمایه‌دار معرفی می‌کنند، اما مقصود از کار چیست؟ تفاسیر مختلفی از کار در اینجا توسط اقتصاددانی چون جیمز میل و گرسیل^۲ ارائه شده است (Bohm-Bawerk, 1890, p 295-312). که یکی از آن‌ها کار انجام‌شده در ایجاد سرمایه است.

در تئوری‌های کار نیز هزینه‌های تولید، ارزش مبادله‌ای کالاها را تعیین می‌کنند. کار و سرمایه دو عامل تشکیل‌دهنده هزینه‌های تولید هستند. ایده اصلی در برخی از این نظریات این است: از آنجا که سرمایه را نیز کار ایجاد می‌کند پس، تمام هزینه‌های تولید به کار برمی‌گردد و کار—یعنی کار ماهیچه‌ای—تنها عامل تعیین‌کننده ارزش کالاهاست. بر این اساس، «بهره» پاداش کار غیرمستقیم است. اما با توجه به اینکه پاداش کار به‌کاررفته در ایجاد سرمایه قبلاً پرداخت شده است، درآمدی که به‌عنوان بهره به سرمایه‌دار پرداخت می‌شود یک دستمزد اضافی است و این سؤال را برمی‌انگیزد که چرا باید دستمزد این کار میانی (کار غیرمستقیم) به میزان زیادی بیشتر از کار فوری باشد؟ بهره در واقع مازاد بر کار انجام‌شده دریافت می‌شود. اینکه سرمایه نیز نهایتاً با کار ایجاد شده است ممکن است بیانگر علت وجودی ارزش سرمایه باشد، اما بیانگر علت وجودی درآمد اضافی که مالک سرمایه از آن به‌دست می‌آورد نیست. مسئله بهره درصدد توضیح این ارزش اضافی است که ظاهراً با میزان کار انجام‌شده در ایجاد سرمایه هیچ

۱. امساک اگر یک کار اخلاقی به‌عنوان ایثار باشد که با پول قابل تقویم نیست و اگر به‌عنوان یک فعالیت اقتصادی تلقی شود، به‌علت اینکه یک امر عدمی است نمی‌تواند توجیه‌گر ارزش اقتصادی باشد. نویسنده

2. Courcelle

ارتباطی ندارد. بنابراین، باید با نوعی کار دیگر توجیه شود.

در نظریه‌ای دیگر صرف پس‌اندازکردن سرمایه کار محسوب می‌شود و بهره دستمزد این کار است. بدین ترتیب، دو نوع کار وجود دارد؛ کار ماهیچه‌ای و کار پس‌اندازکردن، که شامل پیش‌بینی نیازهای آتی و اجتناب از لذات آنی است. پیش‌بینی نیازهای آتی و اجتناب از لذات آنی به همان سختی کار ماهیچه‌ای است و به همین دلیل در این تئوری‌ها به آن کار اطلاق می‌شود. کار پس‌اندازکردن مستوجب نوعی درآمد است که بهره نام دارد. اندازه این دستمزد را عرضه و تقاضا تعیین می‌کند.

۵. تئوری‌های استثمار

جوهر اصلی تئوری‌های استثمار را می‌توان به این صورت بیان کرد (Bohm- Bawerk, 1890, p 314-392)؛ همه کالاهای ارزشمند محصول کار انسان‌اند. اما کارگران تمام آن چیزی را که منحصراً نتیجه کار آن‌هاست خود دریافت نمی‌کنند. سرمایه‌داران به دلیل تأسیس نهاد مالکیت خصوصی، بر روی ابزار بی‌بدیل و اجتناب‌ناپذیر تولید سلطه دارند و از این طریق بخشی از محصول کارگران را برای خود نگه می‌دارند. این کار با انعقاد قراردادهای کار انجام می‌گیرد که در آن کارگران به اجبار گرسنگی، کار خود را در قبال بخشی از تولید خویش می‌فروشند و مابقی دسترنج ایشان به عنوان سود در اختیار سرمایه‌داران - بدون آنکه برای تحصیل آن تلاشی انجام داده باشند - قرار می‌گیرد. بنابراین، بهره قسمتی از محصول کار دیگران است و از طریق استثمار کارگرانی که گرفتار اضطرابند به دست می‌آید.^۱

۶. نظریه ارزش اضافی

مارکس در کتاب سرمایه «بهره» را ارزش اضافی معرفی می‌کند و آن را در تمام اشکال حقوقی خود ناشی از کار بدون مزد می‌خواند. در این نظریه این اصل که ارزش مبادله‌ای همه کالاها تماماً بر اساس مقدار کار صرف‌شده در تولید آن‌ها تعیین می‌شود مورد تأکید شدید قرار دارد. بهره نوعی ارزش اضافی است که ریشه در کار

۱. امروزه بطلان این نظریه‌ها کاملاً اثبات شده و کتاب‌ها در این رابطه نگاشته شده است. مهم‌ترین دلیل بطلان را در بحث از نظریه ارزش اضافی بیان می‌کنم.

مالک سرمایه ندارد، بلکه از توانایی وی در بهره‌کشی از نیروی کار حاصل می‌شود. ماهیت ارزش اضافی این‌گونه توضیح داده می‌شود: تنها یک کالا وجود دارد که ارزش کاربری آن می‌تواند منشأ ارزش مبادله‌ای باشد. این کالا کار است. کار برای فروش به بازار عرضه می‌شود. فرض این است که نیروی کار کاملاً آزاد است، اما در حقیقت از تمام معیارهای لازم برای تشخیص ارزش کار خود محروم است. چرا که در غیر این صورت ترجیح می‌داد برای خود کار کند و به جای عرضه کار، محصولات خود را برای فروش به بازار عرضه کند. پس، در مبادله کار است که سرمایه‌دار ارزش اضافی به دست می‌آورد. ارزش کار نیز مانند سایر کالاها با میزان کار یا تعداد ساعات کاری که برای تجدید این نیرو لازم است - یعنی کاری که برای امرارمعاش و بقای کارگر لازم است - اندازه گیری می‌شود. مثلاً فرض کنید که برای تولید وسایل امرارمعاش یک روز، شش ساعت کار لازم است و این میزان کار در مبلغ ۳ هزار تومان پول متجسم است. در این صورت، نیروی کار یک روز را می‌توان با ۳ هزار تومان خریداری کرد. اگر سرمایه‌دار موفق به این خرید شود کل ارزش کاربری نیروی کار به او تعلق می‌گیرد و گرچه نیروی کار را در ازای قیمتی معادل شش ساعت کار خریداری کرده است، او را وادار می‌کند که تمام روز را برای وی کار کند.^۱ بدین ترتیب، محصول به دست آمده در طول روز، ساعات کار بیشتری را نسبت به آنچه سرمایه‌دار متعهد به پرداخت آن است دربر دارد. یعنی سرمایه‌دار ارزشی بیشتر از دستمزدی که می‌پردازد به دست می‌آورد. این تفاوت همان ارزش اضافی است که نصیب او می‌شود. برای مثال، فرض کنید یک کارگر می‌تواند در شش ساعت ۱۰ هزار تومان پشم را به نخ تبدیل کند. برای تولید این مقدار پشم ۲۰ ساعت کار لازم است. همچنین، در طول شش ساعت نخ‌ریسی، به اندازه چهار ساعت کار، که ارزش آن با ۲ هزار تومان پول بیان می‌شود، از ابزارآلات استفاده می‌شود. بدین ترتیب، کل ارزش موادی که در نخ‌ریسی به کار رفته است ۱۲ هزار تومان است که با ۲۴ ساعت کار مطابق دارد. اگر سرمایه‌دار از کارگر تنها شش ساعت کار بخواهد ارزش محصول نهایی (نخ تابیده) ۳۰ ساعت کار است و معادل ۱۵ هزار تومان پول است که از آن ۱۰ هزار تومان بابت پشم،

۱. به نظر می‌رسد این مطلب محل تأمل است؛ زیرا تعیین دستمزد نیروی کار - در بازار کار - بر اساس قاعده عرضه و تقاضا صورت می‌گیرد. البته مواردی هم دولت‌ها بر اساس قانون کار دخالت‌هایی در این زمینه صورت می‌دهند.

۲ هزار تومان بابت استهلاک ابزارآلات و ۳ هزار تومان بابت دستمزد کارگر پرداخت می‌شود. در این حالت ارزش اضافی وجود ندارد، اما اگر سرمایه‌دار از کارگر دوازده ساعت کار بخواهد در آن صورت، ارزش محصول به‌دست‌آمده ۶۰ ساعت کار است که معادل ۳۰ هزار تومان پول می‌شود، اما از آن تنها ۲۷ هزار تومان بابت هزینه‌های تولید پرداخت می‌شود. (۲۰ هزار تومان بابت پشم، ۴ هزار تومان بابت استهلاک ابزارآلات و ۳ هزار تومان بابت دستمزد کارگر) در این حالت، ۳ هزار تومان ارزش اضافی ایجاد می‌شود که نتیجه اجبار نیروی کار به این است که بخشی از روز را بدون دستمزد کار کند. بنابراین، ارزش اضافی به هر شکلی که باشد - اعم از سود، اجاره، بهره یا هر شکل دیگری - در اصل فقط شکل مادی کار بدون مزد است.^۱

گفتار سوم: دوره سوم؛ تئوری ارزش زمانی

در اینجا به تشریح تئوری تقدم بین‌زمانی پرداخته می‌شود که به نظر کامل‌ترین نظریه‌ای است که پدیده بهره را توضیح می‌دهد. بر اساس این نظریه وقتی سرمایه‌ای قرض داده می‌شود یا با سرمایه‌ای دیگر مبادله می‌شود بهره‌ای که پرداخت می‌شود در واقع تفاوتی است که جامعه بین کالاهای حاضر و آتی قائل است. اگر سرمایه مستقیماً برای تولید قرض داده شود دلیل پرداخت بهره این نیست که سرمایه قادر به تجدید خویش و علاوه بر آن، ایجاد یک ارزش اضافی است. توضیح این پدیده را باید در ماهیت کار کسانی که سرمایه را مورد استفاده قرار می‌دهند جستجو کرد. پرداخت بهره برای آن است که سرمایه‌دار نتیجه دوردست را به نتیجه آنی ترجیح می‌دهد. معنای این جمله این نیست که سرمایه‌دار با صبرکردن می‌تواند چیزی بیشتر از آنچه داده است به‌دست آورد، بلکه آنچه او در پایان سال به‌دست آورده است دقیقاً معادل چیزی است که یک سال قبل قرض داده است. بنابراین، بهره از بعضی جهات

۱. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در این گونه مثال‌ها، واقعیت به‌طور کامل ملاحظه نمی‌شود؛ زیرا اولاً نقش کارفرمایی که مدیریت انجام کار را به عهده دارد، اساساً شناسایی نشده است. اما از این مهم‌تر دستمزدی است که کارگر روزانه و یا ماهیانه، قبل از تولید نهایی محصول دریافت می‌کند و سرمایه‌دار با پرداخت دستمزد مناسب که غالباً هیچ نسبتی با ارزش ایجادشده توسط نیروی کار ندارد، هزینه هنگفتی را متقبل می‌شود که امروزه به‌عنوان هزینه سرمایه‌گذاری مورد شناسایی قرار می‌گیرد. در این صورت متوجه می‌شویم که عوامل متعددی در ایجاد ارزش اضافی مدخلیت دارد که یکی از آن‌ها نیروی کار است. البته سرمایه هم عامل منحصر به فرد نیست. بر این اساس، این نظریه هم نمی‌تواند توجیه‌گر بهره سرمایه‌ای باشد که در قرض پرداخت می‌شود، ولی در ترکیب عوامل تولید قرار نگرفته است. نویسنده

همان چیزی است که توماس آکیناس آن را قیمت مطالبه شده بابت زمان می نامد. اما این طور نیست که یک نفر انحصار زمان را به دست گرفته است یا اینکه زمان دارای قدرت جادویی خلق ارزش است، بلکه تفاوت زمانی عامل به وجود آورنده رجحانی است که جامعه برای کالای آتی نسبت به کالای حاضر قائل است. همان گونه که دستمزد قرار منصفانه ای برای کار است، چرا که کار دستمزد خود را ایجاد می کند، بهره هم قرار منصفانه ای برای سرمایه است؛ زیرا سرمایه دار با صبر خود به ارزیابی عمومی جامعه انسانی بین کالاهای آتی و حاضر عینیت می بخشد. پس، سرمایه شرایطی را فراهم می کند که در آن امکان بهره مندی از فرصت های سرمایه گذاری برای انجام کار مفید میسر می شود و نیز امکان انطباق جریان درآمدی با نیازهای خواسته و ناخواسته انسان در طول زمان فراهم می شود. بر این اساس، بهره پاداش کسانی است که مطالبات خود را از جامعه الان طلب نمی کنند یا می توان گفت که بهره هزینه ای است که افراد بر مبنای ارزیابی جامعه در مبادله درآمد آتی با درآمد حاضر پرداخت می کنند. اگر چنین قیمتی وجود نداشته باشد مکانیزم مبادله درآمد آتی با درآمد حاضر مختل می شود. به بیان دیگر، مکانیزمی که منجر به انباشت سرمایه و تخصیص بین زمانی منابع می شود از بین می رود.^۱

۱. به نظر می رسد که این تئوری به متقن ترین وجه و در عین حال به ساده ترین بیان می تواند مبین ماهیت بهره قراردادی و طبیعی باشد. توضیح اینکه:

عامل ارزش اقتصادی یک کالا یا خدمات ترکیب تقاضا (به لحاظ مطلوبیت) و محدودیت آن به نسبت تقاضاست. سرمایه هم از این امر مستثنا نیست. در شرایطی که سرمایه نقدی مورد تقاضاست و از طرف دیگر چنین سرمایه ای به نسبت تقاضای آن محدود است، ارزش اقتصادی خواهد داشت که میزان آن را رابطه عرضه و تقاضا تعیین می کند. بر این اساس، بهره در نتیجه ارزش اقتصادی سرمایه آتی و آتی پدید می آید که اساس معاملات نسبه را فراهم می آورد و در فقه از آن به قاعده لالاجیل قسط من الشمن تعبیر می شود. اما متأسفانه فقهای عظام از این مطلب به درستی در مبحث ربا بهره نبرده اند و به نظر می رسد با تبعیت از مشی اخباری گری محض روایات این باب را مورد استفاده فقهی قرار داده اند. نویسنده اما اینک سؤالی اساسی پیش می آید که چرا در منطق قرآن، اخذ بهره وامی حرام است، ولی بقیه موارد سود سرمایه از قبیل بیع نسبه و یا عقود مشارکتی از قبیل مضاربه جایز است؟ نویسنده تلاش می کند ضمن تبیین نظرات فقها، در فصل بعدی به این سؤال پاسخ دهد.

فصل چهارم:

مبانی اصل عدم مشروعیت قراردادهای ربوی در اسلام

گفتار اول: دوره اول؛ نظریات اولیه

مقدمه: مروری بر سؤالات اصلی

در بخشی از فصل دوم (گفتار نهم: اصول حاکم بر تعهدات؛ اصل عدم مشروعیت معاملات ربوی)، ادله مهم قرآنی و روایی را درباره ربا و حکم آن مطرح کردم. در فصل سوم دیدگاه‌های اقتصاددانان در مورد چرایی ربا از دیدگاه اقتصادی مورد بررسی قرار گرفت. اینک پس از مروری بر سؤالات اصلی این کتاب، به بررسی دقیق پاسخ این سؤالات می‌پردازم تا تلاشی برای بازکردن گره‌های ناگشودنی در طول سالیان متمادی تفسیر، فقه و فقهات داشته باشم.

سؤال اول

با توجه به اینکه قرآن کریم گرفتن ربا را در قرض ربوی از مصادیق ظلم معرفی می‌کند؛ وجه ظالمانه بودن این عمل به‌ویژه در مواردی که طرفین با اختیار و رضایت کامل و به قصد مثلاً توسعه کسب و کار اقدام به انعقاد عقد قرض ربوی می‌کنند چیست؟ در چنین مواردی به‌نظر می‌رسد - حداقل به‌عنوان یک اشکال - برخلاف آنچه قرآن می‌فرماید اگر بگوییم «فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ... وَذَرُوا مَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الرِّبَا»، ظلم کرده‌ایم! این مطلب حداقل در عرف عقلاً پذیرفتنی است. آیا موضوع‌شناسی ماهیت ربا به لحاظ اقتصادی - که در فصل سوم انجام گرفت - می‌تواند در یافتن پاسخ این سؤال ما را یاری کند؟

سؤال دوم

چرا مخالفان حرمت ربا - در زمان نزول قرآن کریم - قائل بودند «انما البيع مثل

الربا؟ وجه شبه از نظر آنان چه بود؟ آیا این تمثیل، یک حرف بی ارزش غیرعقلانه است؟ آیا قرآن یک سخن بی ارزش غیرعقلانه را نقل می کند و سپس نقد کرده و پاسخ می دهد؟

سؤال سوم

تفاوت ربا با سود حاصل از معاملات، به ویژه در بیع نسبه، بر اساس قواعد فقهی چیست؟

اینک به منظور تبیین پاسخ سؤالات مذکور، گفتارهای این فصل را به تبع هر یک از این سؤالات به ترتیب ذیل تنظیم می کنیم:

گفتار دوم: ماهیت حقوقی قرارداد قرض

قرض در لغت به معنی بریدن و پاداش دادن و وام دادن است.

در ماده ۶۴۸ قانون مدنی ایران آمده است:

قرض عقدی است که به موجب آن احد طرفین، مقدار معینی از مال خود را به طرف دیگر تملیک می کند که طرف مزبور مثل آن را از حیث مقدار و جنس و وصف رد کند؛ و در صورت تعذر رد مثل، قیمت یوم الرد را بدهد.^۱
اینک لازم است نکات مهم در رابطه با این عقد را بیان کنیم:

۱. اما تعریف مشهور فقها از ماهیت عقد قرض چنین است: هو تملیک المال بتضمین المثل. فاذا تعذر المثل فعليه قيمة يوم الرد. اما استاد شهید مطهری در رابطه با تعریف عقد قرض تشکیکی به این بیان - با تخلیص و تصرف - مطرح کرده اند: «قرض تملیک عین و جعل آن یا مثل آن در ذمه مقترض است. به عبارت دیگر، تملیک به ضمان است و نه تملیک به عوض. اگر قرض تملیک به عوض باشد یعنی معاوضه است و آنگاه قرض و بیع یکی خواهد بود» (ربا و بانک - بیمه، پاورقی ص ۱۷۹ و ۱۸۰). به نظر می رسد که این بحث تا حدی که نویسنده این سطور تتبع کرد در کلام فقها مطرح نشده است. احتمالاً علت طرح این مطلب در کلام استاد، برای کشف عامل فرق بین قرض ربوی و بیع نسبه است تا پاسخی باشد به اشکال منتقدین حکم الهی که به بیان قرآن می گفتند: «انما البیع مثل الربا». اما به نظر می رسد کلام ایشان محل اشکال است. زیرا یقیناً عقد قرض، چنان که در اوصافش خواهم گفت، از عقود معاوضی است و ثانیاً فرق اصیل مابین بیع و قرض این است که در بیع عوض و معوض (مبیع و ثمن) ذاتاً و ماهیتاً متفاوت اند. در حالی که در قرض این دو ذاتاً و ماهیتاً متحدند (به اقتضای مثلثیت). در این صورت، اشکالی هم به واسطه عدم اختلاف آن با بیع در فهم عرف پیش نمی آید تا احیاناً تأییدی هم بر تمثیل «انما البیع مثل الربا» باشد. زیرا در فهم عرف، عوض و معوض در عقد بیع باید تغایر ذاتی داشته باشند و آنی یا آتی بودن آن ها برای تحقق این تغایر کافی نیست. بنابراین، کسانی هم که به بیان قرآن می گفتند «انما البیع مثل الربا» قائل به مثلثیت آن ها در ماهیت نبودند. مثل موقعی که می گویند زید مثل شیر است. لذا، در تبیین وجه شبه مورد نظر مخالفان باید به دنبال کشف عامل دیگری بود که بعداً در گفتار مربوط به آیات قرآن به تبیین آن خواهم پرداخت؛ ان شاء الله.

الف. اوصاف عقد قرض (کاتوزیان، ۱۳۷۶: ۶۰۰-۶۲۰؛ امامی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۹۵؛ مدنی، ۱۳۸۵، ج ۵: ۱۴۹).

(۱) تملیکی بودن؛ یعنی پس از توافق طرفین، موضوع عقد به ملکیت طرف مقابل درمی آید.^۱

(۲) معوض بودن؛ بدین معنا که طرف مقابل متعهد است مثل آن و یا قیمت آن را به قرض دهنده پرداخت کند.

(۳) لازم بودن؛ یعنی این که وام دهنده نمی تواند عقد را فسخ کند. اگرچه عده ای به خاطر فوری بودن تعهد مقترض به پرداخت مثل یا قیمت، اعتقاد به جایز بودن عقد قرض دارند.

ب. شرط اجل در قرض

عده ای معتقدند که عقد قرض جایز است و می توان در آن شرط مدت کرد؛ مثلاً یک سال بعد بردارد و حال سؤال این است که آیا تعیین مدت، موجب لزوم عقد قرض می شود یا نه؟ به عبارت دیگر، این شرط الزام آور است یا نه؟ و می توان قبل از مدت، مقترض را به ادای دین اجبار کرد یا نه؟ پاسخ قانون مدنی چنین است:

«اگر برای ادای قرض، به وجه ملزومی، اجلی معین شده باشد، مقترض نمی تواند قبل از انقضای مدت، طلب خود را مطالبه کند» (مفاد ماده ۶۵۱ قانون مدنی).

اگرچه کثیری از فقها معتقدند که تعیین مدت موجب لزوم عقد قرض نمی شود و مقترض هر زمان می تواند قرض را ادا کند و مقتضی هر زمان می تواند مطالبه پرداخت قرض کند، اما به نظر نمی رسد که دلیلی بر این ادعا وجود داشته باشد، بلکه ادله متقنی بر لازم بودن این عقد وجود دارد؛ زیرا اولاً قاعده اولیه در عقود، مقتضی لازم بودن عقود است (چنانکه در فصل اول بیان شد) مگر دلیلی بر جایز بودن عقدی اقامه شود. ثانیاً جایز بودن این عقد با ماهیت آن سازگار نیست؛ زیرا واضح است که کارایی این عقد برای قرض گیرنده (که نوعاً از طرف او استقراض صورت می پذیرد) منوط به این است که بتواند به اهدافش از انجام آن با توجه به زمان استقراض نائل آید. این امر مستلزم این است که اطمینانی از ناحیه او حاصل شود. ثالثاً مهم ترین مبنای عقود امضایی، عرف است که دلیل واضحی بر

۱. برخلاف آنچه در فقه است، در قانون مدنی، قبض موضوع دین، شرط تملیک نیست و به اصطلاح از عقود رضایی است نه عینی که قبض در آن شرط صحت باشد.

لزوم این عقد است. رابعاً حکم جواز این عقد با حکم فقهای عظام بر عدم وجوب خمس مال مقروض بر قرض‌دهنده ناسازگار است؛ زیرا در این صورت و به استناد صدق عرفی نمی‌توان قائل شد که حقیقتاً مال، از ملک او خارج شده است. به همین دلیل است که حساب‌های قرض‌الحسنه بانک‌ها برای صاحبان آن‌ها از نظر فقها مشمول خمس می‌شوند.

ج. تلف یا نقص مورد قرض

اگر قبل از تسلیم، موضوع قرض تلف یا ناقص شود، جبران آن به عهده قرض‌دهنده است؛ چرا که عقد قرض تملیکی بوده و قبل از تسلیم، تملیکی صورت نگرفته است. اما اگر بعد از تسلیم، موضوع قرض تلف یا ناقص شود مسئولیتش به عهده قرض‌گیرنده است؛ زیرا او مالک است.

د. افزایش یا کاهش ارزش پول

در قرض، افزایش یا کاهش ارزش پول اثری ندارد. این مطلب از موارد مصرح از نظر مشهور فقهای عظام است و لذا قانون مدنی ایران، مقتضی را مکلف به رد مثل از جهت مقدار، جنس و وصف می‌داند؛ اگرچه تورم مثبت یا منفی حاصل شده باشد.

«مقتضی باید مثل مالی را که دریافت کرده رد کند، اگرچه قیمتاً ترقی یا تنزل کرده باشد» (مفاد ماده ۶۵۰ قانون مدنی).

البته در مثلیت این مال در صورت تحقق تورم مثبت یا منفی به لحاظ معیار عرف می‌توان تشکیک کرد.

هـ. خسارت تأخیر تادیه

از نظر عده‌ای از فقها خسارت تأخیر تادیه از مصادیق رباست و لذا اخذ آن ممنوع است. اما از نظر عده‌ای دیگر این مال، نوعی مجازات است و از نظر گروه ثالث مصادق ضرری است که متوجه قرض‌دهنده شده و بر اساس قاعده نفی ضرر باید قرض‌گیرنده در صورت ایجاد ضرر و به میزان آن و نه به‌عنوان یک مبلغ ثابت متحمل آن شود. اما نظر دوم ناظر به شرط ضمن عقد است که به‌نظر نمی‌رسد در صورت توافق اشکالی بر آن وارد باشد. البته حکومت مشروع نیز می‌تواند اقدام به جعل مجازات کند. اگرچه این مبلغ ولو به‌عنوان مجازات می‌تواند به قرض‌دهنده پرداخت شود. مثل دیه که علی‌رغم ماهیت مجازاتی‌اش به مجنی علیه یا وراث او پرداخت می‌شود. اما مهم‌ترین فرق آن با نظریه ضرر اولاً در ثبات مقدار مجازات و عدم ثبات

مبلغ ضرر و ثانیاً در تعیین آن در ابتدای انعقاد عقد است.

گفتار سوم: شرط سود در ضمن عقد قرض

به لحاظ روایات وارد، فقهای عظام شرط سود را از مصادیق ربا دانسته و آن را باطل و مبطل عقد می‌دانند. اینک برخی از روایات و فتاوی فقهای عظام را در این رابطه تقدیم می‌کنیم:

ملاک اصلی برای تحقق قرض ربوی بر اساس روایات وارده اشتراط پرداخت اضافی، افزون بر آنچه مقرض دریافت کرده، می‌باشد. از مضمون روایات و سؤال‌های مطرح‌شده از ائمه اطهار (علیهم‌السلام) چنین برداشت می‌شود که حرمت قرض ربوی و ضابطه آن یعنی اشتراط زیاده در نزد متشرعین امر مسلمی بوده است و لذا در روایات محدودی از حکم قرضی که صراحتاً در آن اشتراط زیاده شده سؤال شده است. در معدود مواردی هم که چنین سؤالی مطرح شده است معصومین (علیهم‌السلام) در پاسخ، این نوع قرض را ربای محض برشمرده‌اند (حر عاملی، ج ۱۸، ص ۳۵۹). با توجه به مطلب بالا و مفروض بودن حرمت اشتراط زیاده در قرض، اشکال مختلفی مورد پرسش شیعیان قرار گرفته است. اینک به مواردی از مهم‌ترین آن اشاره می‌کنم.

حالت اول: مقرض به امید اینکه مقرض اضافه بر آنچه دریافت کرده پرداخت کند قرض می‌دهد، که این مورد از جمله جاهایی است که حلال شمرده است. گرچه این نوع از قرض از مصادیق قرض الحسنه که ثواب بر آن مترتب است محسوب نمی‌شود، حرام هم نیست. چنین قرضی را باید قرض غیرربوی دانست و نه قرض الحسنه. در روایاتی که این ضابطه برای ربای حلال عنوان شده است تصریح شده ربای حرام ربایی است که در آن پرداخت زیاده شرط شود (حر عاملی، ج ۱۸، ص ۱۶۱).^۱

حالت دوم: در این حالت نه اشتراط زیاده صورت می‌گیرد و نه به امید زیاده قرض پرداخت می‌شود؛ یعنی در ابتدا مقرض با درخواست مقرض به او قرض می‌دهد، اما جهت تضمین پرداخت قرض مالی را به عنوان رهن از مقرض دریافت می‌دارد، اما پس از تحقق قرض مقرض به منافع مورد رهن نیاز پیدا می‌کند و لذا از

۱. «عَلَيْ بْنِ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ الرَّبَا رَبَاءٌ أَنْ أَحَدُهُمَا رَبًّا حَلَالٌ وَالْآخَرُ حَرَامٌ فَأَمَّا الْحَلَالُ فَهُوَ أَنْ يُقْرَضَ الرَّجُلُ قَرْضًا طَمَعًا أَنْ يَرْبِيَهُ وَ يُعَوِّضَهُ بِأَكْثَرٍ مِمَّا أَخَذَهُ بِلاَ شَرْطٍ بَيْنَهُمَا فَإِنْ أَعْطَاهُ أَكْثَرَ مِمَّا أَخَذَهُ بِلاَ شَرْطٍ بَيْنَهُمَا فَهُوَ مُتَابِعٌ لَهُ وَ لَيْسَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ ثَوَابٌ فِيمَا أَقْرَضَهُ وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَ أَمَّا الرَّبَا الْحَرَامُ فَهُوَ الرَّجُلُ يُقْرَضُ قَرْضًا وَ يَشْتَرِطُ أَنْ يَرِدَ أَكْثَرَ مِمَّا أَخَذَهُ فَهَذَا هُوَ الْحَرَامُ».

قرض گیرنده برای استفاده از مورد رهن اجازه می گیرد و با کسب اجازه از او از منافع مورد رهن بهره مند می شود.

امام صادق (علیه السلام) در این باره در مورد مشروعیت استفاده از مورد رهن، تنها رضایت صاحب رهن را در جواز استفاده از مورد رهن مورد تأکید قرار می دهد و با توجه به اینکه ذهنیت جامعه حرمت قرض مع الزیاده بوده است، راوی می پرسد در بین ما کسانی هستند که چنین نقل می کنند هر قرضی که منفعتی را برای مقرض به دنبال داشته باشد حرام است که امام (علیه السلام) با رد این نقل قول ها می فرمایند آیا بهترین قرض، قرضی نیست که منافع را به دنبال داشته باشد (کلینی، ج ۵، ص ۲۵۶).^۱ مضمون این روایت در روایات دیگر این باب نیز مورد تأکید قرار گرفته است (کلینی، ج ۵، ص ۲۵۶). اما واضح است که از این پاسخ نمی توان اطلاق گیری کرد؛ زیرا سؤال به مثابه قدر متیقنی در مقام تخاطب بوده و امکان اطلاق گیری را منتفی می کند.

حالت سوم: پرداخت مبلغی از طرف مقترض به مقرض در زمان بازپرداخت قرض، بدون اشتراط قبلی از مواردی است که در برخی از روایات به آن اشاره شده است. بر مبنای روایتی، فردی از امام صادق (علیه السلام) سؤال می کند که بعد از پرداخت قرض به برادرم او پولی را در اختیارم قرار می دهد که به وسیله آن سفر حج می روم و صدقه می دهم. عده ای از شیعیان اخذ چنین مالی را حرام می دانند. من دوست دارم نظر شما را در این باره بدانم. امام (علیه السلام) می فرمایند آیا قبل از اینکه به برادرت قرض دهی نیز این پرداخت ها صورت می گرفت که او در جواب پاسخ مثبت می دهد. امام می فرمایند آنچه برادرت می دهد بگیر و در امر خورد و خوراک، صدقه و حج مورد استفاده قرار بده (طوسی، ج ۸، ص ۲۰۳).^۲

۱. «عَلَيْ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَغَيْرِهِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَسْتَقْرِضُ مِنَ الرَّجُلِ قَرْضًا وَيُعْطِيهِ الزَّهْنَ إِمَّا خَادِمًا وَإِمَّا آيَةً وَإِمَّا تَبَا فَيُخْتِاجُ إِلَى شَيْءٍ مِنْ مَنَفَعَتِهِ فَيَسْتَأْذِنُهُ فِيهِ فَيَأْذَنُ لَهُ قَالَ إِذَا طَابَتْ نَفْسُهُ فَلَا بَأْسَ فَلْتُ إِنَّ مَنْ عِنْدَنَا يَزُورُونَ أَنْ كُلَّ قَرْضٍ يَجُزُّ مَنَفَعَةً فَهُوَ فَائِدٌ فَقَالَ أَوْ لَيْسَ خَيْرُ الْقَرْضِ مَا جَرَّ مَنَفَعَةً».

۲. «الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ هُذَيْلِ بْنِ حَنَانٍ أَخِي جَعْفَرِ بْنِ حَنَانِ الصَّبْرِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنِّي دَفَعْتُ إِلَى أَخِي جَعْفَرِ بْنِ حَنَانٍ مَالًا كَانَ لِي فَهُوَ يُعْطِينِي مَا أَتَفَقَهُ وَأَحْجُ بِهِ وَأَتَصَدَّقُ وَقَدْ سَأَلْتُ مَنْ عِنْدَنَا فَذَكَرُوا أَنَّ ذَلِكَ فَائِدٌ لَا يَجُزُّ وَأَنَا أَحِبُّ أَنْ أَتْنِي فِي ذَلِكَ إِلَى قَوْلِكَ فَمَا تَقُولُ فَقَالَ أَكَانَ يَصِلُكَ قَبْلَ أَنْ تَدْفَعَ إِلَيْهِ مَالَكَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ خُذْ مِنْهُ مَا يُعْطِيكَ وَكُلْ مِنْهُ وَاشْرَبْ وَتَصَدَّقْ مِنْهُ وَحُجَّ فَإِذَا قَدِمْتَ الْعِرَاقَ فَقُلْ إِنَّ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) أَقَاتَانِي بِهَذَا».

از مفهوم این روایت چنین برداشت می‌شود که اگر مساعدت برادر بعد از عملیات قرض شروع شده است گرفتن مال اشکال دارد. این مفهوم در چند حالت اتفاق می‌افتد؛ حالت اول اینکه پرداخت اموال و مساعدت برادر ضمن عقد قرض شرط شود که مسلماً این قرض ربوی بوده و حرام است و این مفهوم با منطوق بسیاری از روایات مطابق است. اما حالت دوم این است که بدون اشتراط و بعد از تحقق قرض مساعدت برادر شروع شود که بر اساس مفهوم روایت این مورد نیز از موارد ربای حرام خواهد بود، اما با توجه به اینکه این مفهوم با منطوق برخی از روایات که اخذ زیاده بدون اشتراط قبلی حتی با علم یا امید به پرداخت زیاده را جایز می‌داند سازگار نیست باید مفهوم این روایت را حمل بر مورد اول کرد. البته حالت سومی نیز قابل طرح است که پرداخت زیاده بدون اشتراط قبلی، ولی مبتنی بر پرداخت زیاده و با شرط ضمنی (نه صریح) عقد قرض اتفاق می‌افتد که این حالت نیز داخل در مفهوم روایت بوده و حرام است. که این مفهوم نیز مؤید به روایات دیگری است که بیان خواهد شد.

حالت چهارم: در روایتی از امام (ع) سؤال شد که نوعی رابطه تجاری بین برخی وجود دارد که بار تجاری خود را در اختیار دیگران قرار می‌دهند و بابت فروش آن اجرتی پرداخت می‌کنند، اما صاحبان بار تجاری، فروش اموال تجاری و پرداخت اجرت را به افرادی که به آن‌ها قرض می‌دهند اختصاص می‌دهند که از منطوق روایت چنین برداشت می‌شود که اختصاص آن‌ها به فروش، به دلیل پرداخت قرض است. حضرت در پاسخ می‌فرمایند اشکالی ندارد. استدلالی که در این روایت در پاسخ به سؤال شده، قابل توجه است حضرت می‌فرماید پرداخت دنانیر به تجار، ضرری را متوجه مقرض نمی‌کند و او دنانیری را مثل آنچه پرداخت کرده است دریافت می‌دارد و این همان معروفی است (قرض الحسنه) که او انجام می‌دهد (طوسی، ج ۶، ص ۲۰۴).^۱ البته پرداخت قرض اگر به این شرط باشد که مقرضین اموال تجاری خود را برای فروش به مقرضین تحویل داده و به آن‌ها اجرت دهند اشتراط زیاده این مورد را دربر خواهد گرفت و لذا باید روایت بر موردی حمل

۱. «عَنْ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَأْتِيهِ النَّبْتُ بِأَحْمَالِهِمْ فَيَبِيعُهَا لَهُمْ بِالْأَخْرِ فَيَقُولُونَ لَهُ أَفَرَضْنَا دَنَانِيرَ فَإِنَّا نَجِدُ مَنْ يَبِيعُ لَنَا غَيْرَكَ وَ لَكِنَّا نَخْصُكُ بِأَحْمَالِنَا مِنْ أَجْلِ أَنَّكَ تَقْرَضُنَا قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ إِنَّمَا يَأْخُذُ دَنَانِيرَ مِثْلَ دَنَانِيرِهِ وَ لَيْسَ بِثَوْبٍ إِنْ لَبِثَهُ كَثِيرَ ثَمَنُهُ وَ لَا دَابَّةٌ إِنْ رَكِبَهَا كَسَرَهَا وَ إِنَّمَا هُوَ مَعْرُوفٌ يَصْنَعُهُ إِلَيْهِمْ».

شود که چنین اشتراطی صورت نمی‌گیرد و مقتضیین به دلخواه خود و بدون اشتراط اموال تجاری را در اختیار آن‌ها قرار می‌دهند.

حالت پنجم: در روایتی مرز بین شرایط ضمن عقد قرض که گاهی منجر به ربا می‌شود و در مواردی که مستلزم ربا نیست مشخص شده است. یکی از موارد قرض حرام حالتی است که فردی از طریق قرارداد سلم با دیگری قرارداد می‌بندد و از آنجا که در بیع سلم قبض ثمن شرط است؛ فروشنده پولی را در اختیار خریدار قرار می‌دهد تا جنس را به‌طور سلم از او خریداری کند. امام می‌فرمایند اگر قرضی است که نفعی را به‌دنبال دارد جایز نیست.^۱ البته روایت را باید حمل بر موردی کرد که فروشنده به خریدار قرض می‌دهد تا از او خرید کند؛ و این مطلب یا در ضمن عقد قرض شرط می‌شود و یا اینکه مبتنی بر آن عقد قرض تحقق می‌یابد. ذیل روایت که شبیه روایت قبلی است مؤید این مطلب است. در ذیل روایت آمده است فردی به‌دلیل روابط مالی و تجاری که با دیگری دارد از او درخواست قرض می‌کند و فرد دیگر به او قرض می‌دهد و اگر چنین روابط تجاری با هم نداشتند این استقراض و قرض صورت نمی‌گرفت. امام می‌فرمایند: «ان کان بینهما معروفا فلا بأس» (حر عاملی، ج ۱۸، ص ۳۵۳)^۲ یعنی اگر این کار بین آن‌ها عادی و عرف شده است اشکالی ندارد. یعنی مردم معمولاً به دوستان و آشنایان خود به‌دلیل روابط تجاری که دارند قرض می‌دهند و این مسئله با صدر روایت که قرض دادن به شرط خرید جنس صورت می‌گیرد متفاوت است.

حالت ششم: در روایتی آمده است که مقترض با مال مقروض تجارتی کرده و بخشی از سود حاصله را به مقرض می‌دهد تا او پول قرضی را از او نگیرد، امام می‌فرمایند اگر شرط نشده باشد اشکالی ندارد در روایت دیگر نیز صراحتاً ربا را از

۱. «عَنْ عَنْ صَفْوَانَ وَ عَلِيِّ بْنِ الثُّعْمَانِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي بَيْعٍ أَوْ ثَمَرٍ عَشْرِينَ دِينَارًا وَ يُقْرِضُ صَاحِبَ السَّلَمِ عَشْرَةَ دَنَائِيرٍ أَوْ عَشْرِينَ دِينَارًا قَالَ لَا يَصْلُحُ إِذَا كَانَ قَرْضًا يَجْزُ شَيْئًا فَلَا يَصْلُحُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَأْتِي حَرِيفَةً وَ خَلِيطَةً فَيَسْتَقْرِضُهُ الدَّنَائِيرَ فَيَقْرِضُهُ وَ لَوْ لَا أَنْ يُخَالِطَهُ وَ يُحَارِفَهُ وَ يُصِيبُ عَلَيْهِ لَمْ يَقْرِضْهُ فَقَالَ إِنْ كَانَ مَعْرُوفًا بَيْنَهُمَا فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا يَقْرِضُهُ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ يُصِيبُ عَلَيْهِ فَلَا يَصْلُحُ».

۲. «صَفْوَانُ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي إِبْرَاهِيمَ (ع) الرَّجُلُ يَكُونُ لَهُ عِنْدَ الرَّجُلِ الْمَالُ قَرْضًا فَيَطُولُ مَكْنُهُ عِنْدَ الرَّجُلِ لَا يَدْخُلُ عَلَى صَاحِبِهِ مِنْهُ مُنْفَعَةٌ فَيُتْبِلُهُ الرَّجُلُ الشَّيْءَ بَعْدَ الشَّيْءِ كِرَاهَةً أَنْ يَأْخُذَ مَالَهُ حَيْثُ لَا يُصِيبُ مِنْهُ مُنْفَعَةٌ أَيْحِلُّ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ إِذَا لَمْ يَكُنْ بِشَرْطٍ».

موارد شروط می‌داند (بحرانی، ج ۲۰، ص ۱۲).^۱

حالت هفتم: قبول هدیه مقترض یا پذیرش مهمانی او در صورتی که در ضمن عقد قرض شرط نشده باشد بنا بر روایات اشکالی ندارد (حر عاملی، ج ۱۸، ص ۳۵۹).^۲ اما روایات جواز اخذ هدیه از مقترض با روایتی منقول از حضرت امیر (علیه السلام) در این باره سازگاری ندارد. در روایت منقول از حضرت علی (علیه السلام) ایشان در پاسخ به فردی که در مورد پذیرش هدیه مدیون سؤال می‌کند می‌فرمایند هدیه را جزو دین محسوب دار «احسبه من دینک علیه». حر عاملی در ذیل روایت چنین نقل می‌کند: «هذا محمول علی الاستحباب او حصول شرط لما مضی و یأتی»؛ یعنی این روایت، حمل بر استحباب یا شرط ضمنی در عقدی است که مستلزم دین شده است؛ زیرا بنا بر روایات دیگر در صورت عدم اشتراط پذیرش هبه بدون اشکال است. راه جمع بین این دو روایت نتیجه‌ای است که مرحوم حر عاملی به آن رسیده است. صاحب حدائق برخی از روایات جواز اخذ زیاده را حمل بر تقیه می‌کند؛ زیرا مذهب اهل تسنن حرمت مطلق قرض مع الزیاده است (بحرانی، ج ۲۰، ص ۱۱۵). به نظر می‌رسد جمعی که صاحب وسائل بین روایات کرده است مناسب‌تر باشد؛ زیرا روایات جواز اخذ زیاده با سیاق روایات باب سازگاری بیشتری دارد. یعنی از مجموعه روایات چنین برداشت می‌شود که اخذ زیاده به هر شکل بدون اشتراط جایز است.

گفتار چهارم: فتاوی فقهای عظام درباره شرط سود در ضمن عقد قرض

مسئله حرمت قرض و تحقق ربا در صورت شرط زیاده در ضمن عقد قرض و عدم حرمت اخذ زیاده در صورت عدم اشتراط مورد تأکید فقها بر اساس روایاتی که بیان شد قرار گرفته است. شیخ طوسی می‌فرماید می‌توان از دیگری قرض گرفت و بهتر از آن را به او بدون شرط برگرداند (طوسی، ج ۳، ص ۱۷۴).^۳ برخی از اهل تسنن بین اینکه پرداخت زیاده جزو عرف و عادت باشد یا نباشد تفصیل داده‌اند و حالت اول را بدون اشکال می‌دانند. ولی مرحوم شیخ طوسی و اکثر شافعی تفصیلی بین این دو

۱. «قال (علیه السلام) جاء الربا من قبل الشروط انما یفسده الشروط»

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ ذَكَّاجٍ عَنْ رَجُلٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِلَى أَنْ قَالَ وَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (علیه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ عَلَى الرَّجُلِ الدَّرَاهِمُ وَ الْمَالُ فَيَدْعُوهُ إِلَى طَعَامِهِ أَوْ يُهْدِي لَهُ الْهَدِيَّةَ قَالَ لَا بَأْسَ».

۳. «يجوز أن يقرض غيره مالا و يرد عليه بدله خيراً منه من غير شرط».

حالت قائل نشده‌اند و هر دو را حرام می‌دانند (طوسی، ج ۳، ص ۱۷۴).
علامه حلی در تحریر می‌فرماید:

«در صورت قرض دادن اعاده مثل واجب است و اگر در قرض شرط
زیاده شود حرام است، ولو اینکه مفید ملک نباشد. چه زیاده عینی باشد و
یا از جهت اوصاف بهتر باشد. و اگر بدون اشتراط بازگرداندن قرض با
افزایش کمی یا کیفی همراه باشد اشکالی ندارد. چه عرف مقتضی
بازپرداخت زیاده باشد و یا نباشد. به هر حال، اینکه در عرف بازپرداخت
قرض با زیاده همراه باشد به معنای اشتراط آن ضمن عقد قرض نیست و
اشکالی ندارد» (علامه حلی، ج ۱: ۲۰۰).^۱

صاحب حدائق می‌فرماید:

در بین فقهای امامیه در تحریم اشتراط نفع در قرض اختلافی نیست، بلکه
بعضی از محققان متأخر اجماع مسلمین را بر آن دانسته‌اند (بحرانی،
ج ۲۰: ۱۱۱).

و بالاخره شهید صدر حرمت قرض ربوی را از ضروریات شرع اسلام می‌داند
(صدر، بی تا: ۵۷۶).

گفتار پنجم: بررسی قاعده «للاجل قسط من الثمن»

۱. مفاد قاعده

ثمن یا بها و قیمت به معنای ارزش اقتصادی کالا در معاملات مربوط به خرید و
فروش کالا مطرح است، اما این ارزش اقتصادی یک امر اعتباری است که بر اساس
شرایط متعددی تعیین می‌شود. به عنوان مثال، اگر کالایی با کیفیت مشخصی در
بازار برای فروش ارائه شود، قیمت آن به تناسب عرضه و تقاضای آن کالا در آن
بازار یا بازارهای مرتبط متفاوت می‌شود. یا در مواردی به تناسب عرضه و تقاضای
کالاهای دیگر مثل کالای مکمل یا کالای جایگزین تغییر می‌گردد. در مواردی نیز
قیمت تابعی از نقد یا نسیه بودن ثمن و کالا است. لذا، قیمت کالا در بیع نسیه -
به طور معمول - بیشتر از قیمت همان کالا در بیع نقد است. چنان که قیمت کالا در

۱. «إذا أقرضه وجب إعادة المثل فإن شرط في القرض الزيادة حرم ولو يفد المثلك سواء شرط زيادة عين أو
منفعة و لو رد عليه أزيد في العين أو الصفة من غير شرط لم يكن به بأس سواء كان العرف يقتضي ذلك أو لا و
لا يقوم العادة في التحريم مقام الشرط».

بیع سلف (پیش فروش) - به طور معمول - کمتر از قیمت همان کالا در بیع حال و معجل است. این تفاوت قیمت که ناشی از تفاوت در زمان پرداخت ثمن یا کالا (اجل) است، تابعی از قاعده «للاجل قسط من الثمن» است.

۲. موارد کاربرد قاعده

در اینجا ذکر مواردی از کاربرد این قاعده در فقه می تواند در تبیین نظر فقهای عظام نسبت به مفاد آن مؤثر باشد. لذا، به مهم ترین این موارد اشاره می کنیم:

الف. بیع نسبه

بیع نسبه در اصطلاح فقهی به خرید و فروشی اطلاق می شود که در آن مبیع نقداً به خریدار تحویل داده شود، اما بر اساس توافق، خریدار تمام یا بخشی از ثمن آن را در آینده به بایع پرداخت کند. اما قاعداً به واسطه موجل بودن پرداخت ثمن در این معامله، مبلغ کالا نسبت به موردی که نقد پرداخت می شود بیشتر خواهد بود. دلیل فقهی این امر را فقها «قاعده اجل» بیان می دارند.

ب. بیع سلف یا سلم

بیع سلف یا سلم در اصطلاح فقهی به خرید و فروشی اطلاق می شود که در آن ثمن نقداً به فروشنده پرداخت شود، اما بر اساس توافق، فروشنده کالا را در آینده به خریدار تحویل کند. لذا، قاعداً به واسطه موجل بودن تحویل کالا در این معامله، مبلغ کالا نسبت به موردی که در مجلس تحویل می شود کمتر خواهد بود. دلیل فقهی این امر را فقها «قاعده اجل» بیان می دارند.

اینک این سؤال قابل طرح است که آیا قاعده اجل در تعیین میزان اجرت اجیر برای انجام عمل مشخص مثل خیاطت نیز مؤثر است؟ به نظر می رسد پاسخ مثبت است و دلیلی بر عدم جریان آن وجود ندارد.

ج. تنزیل دین

در مواردی که مدیون می باید دین خود را موجلاً در آینده پرداخت کند می تواند با پرداخت مبلغ کمتری به طلبکار یا شخص ثالثی، دین خود را حال کند. دلیل کم تر بودن مبلغ دین در این مورد «قاعده اجل» است. لازم به ذکر است که عکس این عمل به علت اینکه از مصادیق قرض ربوی محسوب می شود حرام دانسته می شود. البته صدق قرض ربوی بر مواردی که منشأ دین، بیع یا معامله یا عامل دیگری باشد محل تأمل است. لذا، اگر این فتوا اجماعی نباشد دلیلی بر حرمت و

ممنوعیت آن در موارد فوق‌الذکر نیست؛ زیرا بدیهی است که از موارد جریان قاعده اجل است.

همچنین، در حال شدن دیون میت، اشکال نقصان میزان دیون بر مبنای قاعده اجل قابل طرح است، اما ظاهراً فقها به این مطلب توجهی نکرده‌اند.

د. نحوه پرداخت ثمن یا کالا در بیع نقد

اگر مبلغ مبیع در بیع نقد مورد توافق قرار گرفت مشتری نمی‌تواند که تمام یا قسمتی از مبلغ کالا را نسیه پرداخت کند؛ زیرا در این صورت - بر اساس قاعده اجل - میزان افزایش ثمن مبهم و مجهول شده و موجب غرر می‌گردد. در این صورت معامله باطل خواهد شد. همچنین، است اگر بایع در تحویل کالا تأخیر بیندازد.

هـ. بطلان عقد بیع نسیه متجانسین در موارد مکیل و موزون

قاطبه فقها قائل‌اند که در مواردی که کالا مکیل و موزون باشد خرید و فروش متجانسین باید مثل در مقابل مثل باشد و هر نوع زیادتی در یک طرف معامله ولو به‌صورت زیادت حکمیه در بیع نسیه که بر اساس قاعده اجل حاصل می‌شود ربا بوده و لذا حرام و باطل است.

لازم به تذکر است که در موارد مذکور، زیادت عینیه ثمن در برابر زیادت حکمی ناشی از نسیه بر مبنای قاعده اجل، نافی زیادت می‌شود. لذا، دلیلی بر ربوی بودن آن باقی نمی‌ماند، اما حکم اتفاقی فقها در این مورد نیز ممنوعیت است که قابل تأمل است. ادعای اجماع نیز در این مورد با اشکال مدرکی بودن آن مواجه است.

و. حکم لزوم قبض و اقباض در بیع صرف

فقهای عظام یکی از شروط صحت بیع صرف، تحقق قبض و اقباض کالا و ثمن در مجلس عقد دانسته‌اند. در بیان وجه این شرط بیان فرموده‌اند که اگر قبض از یک طرف صورت نگیرد شائبه نسیه‌بودن کالا مطرح می‌شود که در بیع متجانسین به استناد قاعده اجل، موجب تحقق ربای حکمی است. البته برخی حکم به بطلان این بیع را منوط به شرط تأجیل کرده‌اند (نائینی، ج ۲: ۲۲).

ز. از حیل تخلص از ربا: بیع آجال

یکی از مواردی که بعضی از فقها به‌عنوان حیل تخلص از ربا مطرح کرده‌اند این است که قرض‌گیرنده مال خودش را نقداً به قرض‌دهنده می‌فروشد و سپس همان مال را با قیمت نسیه از او می‌خرد. در این صورت به‌علت جریان قاعده اجل، مبلغ زیادت به عهده او مستقر می‌شود که نتیجه قرض ربوی را ایجاد می‌کند. بعضی از

فقها به علت مخالفت با حکمت حکم ربا چنین حيله‌ای را صحیح نمی‌دانند. به نظر می‌رسد که اگر به لحاظ لزوم رعایت شیوه صحیح استنباط و اجتهاد، می‌توان به حکمت احکام الهی استناد کرد، اولاً حکم به ربوی بودن بیع نسبه در متجانسین باید ابطال شود؛ زیرا عیناً به لحاظ اقتصادی منطبق بر قرض الحسنه است! و لذا به قول شهید مطهری این فتوا «از اعجب عجایب است و غفلت عظیم فقها را می‌رساند» (مطهری، ج ۴، ص ۴۲۰). و ثانیاً زیادت عینیه ثمن در برابر زیادت حکمی ناشی از نسبه بر مبنای قاعده اجل، نافی زیادت می‌شود. لذا، دلیلی بر ربوی بودن آن باقی نمی‌ماند. و ثالثاً باید فتوای به صحت بیع متجانسین، از اساس مورد اشکال قرار گیرد؛ زیرا اساس ماهیت بیع مبتنی بر تغایر مبیع و ثمن است. بنابراین، واضح است که بیع متجانسین برای تخلص از ربا صورت گرفته است. بر این اساس، دلیل بطلان این عمل را باید رد فقدان قصد و به لحاظ صوری بودن معامله دانست و نه به استناد ربوی بودن آن. به همین دلیل، به نظر می‌رسد عدم زیادت در مکیل و موزون، راهکاری برای بی‌اثر کردن این حيله بوده است. این مطلب را بعداً توضیح خواهم داد.

۳. نظرات فقها

اگرچه استناد به قاعده اجل در موارد متعدد توسط فقهای عظام، آن را قاعده‌ای متفق علیه می‌نمایاند، به نظر می‌رسد که به دلیل عدم امکان توجیه فقهی قابل دفاع برای فرق بین قرض ربوی و بیع نسبه، برخی از فقها قائل شده‌اند که قاعده اجل مورد پذیرش شارع نیست و برای اثبات آن استدلال‌هایی ذکر کرده‌اند. در حالی که مخدوش دانستن بیع نسبه به علت ربا دلیلی بر مخدوش بودن قاعده اجل نخواهد بود؛ زیرا در بیان کاربرد قاعده، دانستیم که فتوای به ربای حکمی در بیع نسبه متجانسین، مبتنی بر پذیرش قاعده است. لذا، به هیچ وجه نمی‌توان در اصل پذیرش قاعده توسط قاطبه فقها تردیدی داشت، مگر اینکه قائل به جواز تناقض در احکام الهی باشیم، اما این امر را حتی به اخباریین نیز نمی‌توان منتسب کرد.

به نظر می‌رسد برای روشن تر شدن بحث، طرح نظرات مخالفان خالی از لطف نباشد و در تبیین بیشتر این بحث مؤثر خواهد بود. لذا، به بیان دو مورد مهم در این رابطه می‌پردازم:

الف. نظرات آیت‌الله لاری (ره) در حاشیه خود بر مکاسب آیت‌الله شیخ انصاری (ره) (پیغامی، ۱۳۸۹)

نظرات ایشان را در دو بخش می‌توان تقسیم کرد؛ بخش اول که جواب نقضی می‌دهند و بخش دوم که اشکال حلی خود را مطرح می‌کنند. در بخش اول به ضمان غاصب مثال می‌زنند که علاوه بر رد اصل، ضمانی بر عهده او به نسبت زمان غصب بر عهده او نیست. و در بخش دوم - با تصرف و تخلیص - چنین بیان می‌دارند:

«... در ازای امور اعتباری مانند شرط و اجل و سایر چیزهایی که از سنخ امور اعتباری هستند، شرعاً و عقلاً سهمی از ارزش و قیمت خارجی تعیین نمی‌شود. لذا، امور اعتباری در حکم معدوم محض‌اند. به همین دلیل است که انضمام امور اعتباری در معاملات ربوی جایگزین زیادت نمی‌شود؛ در حالی که انضمام امور واقعی ولو به اندازه یک دانه خرما مصحح جانب نقصان خواهد بود؛ زیرا امور واقعی به‌عنوان عوض از بخشی ثمن قرار می‌گیرند، اما امور اعتباری به‌عنوان بخشی از ثمن قرار نمی‌گیرند».

سپس، اشکالی را در باب بیع نسبه بر خود وارد می‌بینند و پس از بیان آن تلاش می‌کنند که به آن پاسخ دهند:

«... اشکال نشود که اگر برای اجل بخشی از ثمن تعلق نمی‌گرفت، قیمت کالا در بیع نسبه بیشتر از بیع نقد نبود؛ زیرا در پاسخ می‌گوییم صحت زیادت ثمن در بیع نسبه به‌علت اجل نیست که اگر به‌علت آن باشد قطعاً بیع فاسد خواهد بود. در حالی که این زیادت به‌علت این است که بایع مجموع ثمن را در برابر مجموع میبیش قرار داده و تبعیضی در ثمن قرار نمی‌گیرد. و اما قول فقها که فرموده‌اند "للاجل قسط من الثمن" برای این است که زیادت حکمیه را در حکم زیادت حقیقه برای تحقق ربا بدانند و حکم به حرمت بدهند و نه اینکه برای تصحیح ربا به‌کار برند و حکم به تجویز بدهند. ثانیاً اگر - فرضاً - بپذیریم صحت مبنای مذکور را، به‌علت اینکه قطعاً موضوع ربا محقق می‌شود، نمی‌تواند موجب تصحیح معامله ربوی شود و فساد شرعی حاصل از آن را قطعاً نمی‌تواند اصلاح کند. بنابراین، باید در رابط با این مبنا در حد قدر متیقن اکتفا کنیم که در این صورت فقط امور واقعی را شامل می‌شود و لذا امور اعتباری را از آن

خارج کنیم» (لاری، ۱۴۱۸ق: ۱۰۷-۱۰۸ به نقل از پیغامی، ۱۳۸۹).^۱

ب. نظرات استاد شهید مطهری (ره)

«آیا شرعاً جایز است که جنس نقد را مثلاً به ده تومان بفروشیم، اما همین که نسیه شد بگوییم دوازده تومان؟ جواب: بله، ولی آن از باب این نیست که شما برای پولتان سود قرار می‌دهید، بلکه از باب این است که به‌طور کلی مالک اختیار دارد که جنسش را گران بفروشد یا ارزان ... معامله نسیه بالا بردن قیمت است. نه قیمت به‌علاوه چیز دیگر».

و در جای دیگری می‌فرمایند:

«وقتی من کالایی را که قیمتش هزار تومان است شش ماهه می‌فروشم به هزار و صد و بیست تومان، در واقع کانه این‌طور می‌گویم من این را به شما می‌فروشم به هزار تومان و صد و بیست تومان علاوه بابت این شش ماه تأخیر. پس، واقعیت نسیه همان واقعیت رباست» (مطهری، ۱۳۶۴: ۱۰۶-۱۱۵).^۲

۱. لازم به تذکر است که در این رساله محقق به‌طور گسترده مباحثی پیرامون این قاعده مطرح کرده‌اند که خوانندگان می‌توانند برای تأمل بیشتر در رابطه با این قاعده به تحقیقات نویسنده مراجعه کنند. اما به‌نظر می‌رسد در رساله فوق پس از نقل این اظهارات، پاسخی به اشکال نقضی داده نشده و در رابطه با اشکالات حلی نیز صرفاً بر نظرات موافقان تکیه شده است و پاسخ مستقلی ارائه نشده است. اما در پاسخ به اشکال نقضی اولاً می‌توان گفت که اگر فقها در باب ضمان غاصب بیش از رد اصل، ضمان دیگری قائل نباشند، دلیلی بر رد قاعده اجل در نظر آنان نخواهد بود؛ زیرا امامیه قائل به مکتب مخطنه در اجتهاد است و لذا این می‌تواند از غفلت بزرگان باشد. بنابراین، به‌نظر می‌رسد در این مورد باید حکم به لزوم جبران آن از باب از دست رفتن منافع قطعی مالک مال مغضوب داد؛ مخصوصاً به استناد قاعده الغاصب یوخذ باشد المجازات. ثانیاً حکم فقها در مواردی که اصل مال مغضوب تلف شده و یا رد آن ممکن نیست، حکم به رد اعلی‌القیم از زمان غصب تا زمان رد داده‌اند که می‌تواند در تعیین قیمت، مقتضای قاعده اجل را نیز در نظر گرفت. اما در رد اشکال حلی صاحب حاشیه فوق باید گفت که این سخنان اولاً صرف ادعای محض بلا دلیل است و ثانیاً چنان که بعداً در باب آیه قرآن در ارتباط تمثیل انما البیع مثل الربا بیان می‌کنم، این مطالب برخلاف اطلاق آیه قرآن است که اساساً در رابطه با تصحیح بیع نسیه وارد شده که می‌فرماید: «احل الله البیع و حرم الربا». پس در این حالت چگونه بر فرض پذیرش قاعده اجل، آن را بر امور واقعی و نه اعتباریه می‌توان حمل کرد؟ ثالثاً بنا بر پذیرش قاعده، لفظ «اجل» در قاعده چگونه بر معنای امور واقعی قابل حمل است؟! رابعاً معیار تعیین قیمت و مبنای آن، عرف است. عرف نه تنها برای اجل، تفاوت ارزش قائل است، بلکه برای شروط ضمن عقد نیز چنان که بعداً بیان می‌کنم بر طبق قاعده «للشروط قسط من الثمن» تفاوت قیمت قائل است. اینک اگر شارع مقدس مخالف این معیار عرفی است باید با صراحت بیان کند والا اطلاعاتی همچون احل الله البیع، بر تأیید شارع حمل می‌شود.
۲. لازم به تذکر است که بحث و بررسی پیرامون مطالب استاد شهید مطهری را هنگام بحث و بررسی پیرامون آیات قرآن مطرح می‌کنیم.

بحث و بررسی این مطلب را در مباحث آینده پیگیری می‌کنم.

۴. تشكيك در اصیل بودن قاعده «للاجل قسط من الثمن»

آیا قاعده فوق، قاعده‌ای اصیل است یا مصداقی از قاعده‌ای دیگر؟

همان‌گونه که در بحث قبلی مطرح شد، قیمت کالا امری اعتباری و تابع شرایطی است. بعضی از این شرایط در قیمت سوقی (ثمن المثل) تأثیر گذارند و برخی نیز در قیمت مورد توافق (ثمن المسمی) مؤثرند. یعنی در بعضی مواقع، قیمت توافقی در معامله‌ای علی‌رغم ثبات قیمت بازاری تغییر می‌کند. مثل موقعی که یک طرف معامله شرطی را به‌عنوان شرط ضمن عقد می‌پذیرد. در این صورت ثمن کالا با ثمن معامله متفاوت است. فقها در این موارد، ثمن معامله را تابعی از قاعده «للسروط قسط من الثمن» می‌دانند. یعنی اگر مشروط له، خریدار است باید مبلغی اضافه بر ثمن سوقی کالا (ثمن المثل) پرداخت کند و اگر بایع است مبلغی کمتر از مبلغ کالا دریافت می‌کند.

به‌نظر می‌رسد که پرداخت موجدل ثمن در بیع نسیه یا تحویل موجدل کالا در بیع سلم یا سلف نیز تابع همین قاعده بوده و مشروط له باید مطابق شرط اجل (زمان) مبلغی را در نظر بگیرد. لذا، به‌علت اینکه نوعاً بیع نسیه به نفع مشتری است مبلغ معامله (ثمن المسمی) در بیع نسیه افزون بر قیمت سوقی کالا (ثمن المثل) تعیین می‌شود و در بیع سلم و سلف که تحویل موجدل کالا نوعاً به نفع بایع است ثمن معامله از قیمت سوقی کالا کاهش می‌یابد.

بر این اساس، به‌نظر می‌رسد در موارد بیع نسیه و فروش اقساطی، زمان یک عامل اصیل و مستقل و خودکار برای تغییر قیمت کالا نیست، بلکه زمان را باید به‌عنوان عامل نفع و تعیین طرف مشروط له در معامله مورد توجه قرار داد. بر همین اساس است که اگر در این موارد، نفعی در کار نباشد یا نفع مثلاً در طرف فروشنده در بیع نسیه باشد، عاملی برای تفاوت قیمت نقد و نسیه وجود نخواهد داشت! به همین دلیل است که در موارد بروز بحران‌های اقتصادی، صاحبان کالا، فروش اقساطی خود را با تبلیغ بدون سود مطرح می‌کنند. لذا، در این موارد - لزوماً- پرداخت نقدی موجبات کاهش قیمت را فراهم نمی‌آورد! زیرا به‌دلیل حذف حباب قیمتی، قیمت سوقی کالا به میزان قیمت تمام شده است. در چنین شرایطی است که آنچه مهم است موفقیت در اصل فروش است! و به اصطلاح فروشنده

برنده است. همه این مطلب برای تبیین این نکته است که دریابیم قاعده للاجل قسط من الثمن، در روابط اقتصادی، یک قاعده لزومی نیست و تنها در فرض ثبات شرایط دیگر، قابل اعمال است.

بر همین اساس است که:

۱- فتوای به ربای حکمی در بیع نسیه متجانسین محل تأمل است؛ زیرا اولاً ربا در این فرض در طرف نسیه گیرنده است که متناظر با قرض گیرنده است و لذا منطبق بر قرض الحسنه است! و ثانیاً این فتوی مبتنی بر قاعده اجل است که لزوم آن را در همه موارد انکار کردیم. یعنی لزوماً موجب زیادت نخواهد شد تا ربای حکمی لازم آید و ثالثاً بیع متجانسین - چنانچه بعداً توضیح می‌دهم - حقیقتاً بیع نیست!

۲- قول ظالمانه نبودن قرض الحسنه - علی‌رغم موجب بودن پرداخت مثل از طرف قرض گیرنده - اثبات می‌شود؛ زیرا دانستیم که قاعده اجل، یک قاعده مستقل نیست و فرع قاعده شروط است و قاعده شروط نیز تابع ملاک نفع است. بنابراین، اگر در قرض الحسنه نفع در طرف قرض‌دهنده باشد، عوض و معوض عدل یکدیگر خواهند بود. بر این اساس باید علت ظالمانه نبودن قرض الحسنه و نه قرض غیرربوی را در تحصیل عنوان «حُسن» جستجو کرد که در روابط اقتصادی برای قرض‌دهنده ایجاد اعتبار (credit) می‌کند، اما اعتبار یک امر دفعی نیست تا مصداق زیادت تلقی شود، بلکه امری تدریجی است که ماهیتاً از نوع «صورت» اجسام است و نه «ماده» آن‌ها. لذا، در صورت استجماع شرایط معینی حاصل می‌شود که در ذیل بدان اشاره می‌کنم و احتمالاً قرآن کریم بخشی از اثر همین اعتبار را در عالم ملک برای محسنین بیان می‌دارد که می‌فرماید: «لَلَّذِينَ احْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ». بر همین اساس است که باید قرض الحسنه را با قرض غیرربوی متفاوت دانست. لذا، در مواردی ممکن است زیادت عینی برای مقرض حاصل شود و اخذ آن - چنان که در روایات بیان شد - حرام نباشد، اما در عین حال چنین قرضی موصوف به حُسن نیز نگردد.

از همینجاست که پاسخ یک اشکال قابل دریافت است:

اشکال: اگر اخذ ربا در قرض ظلم است، پس ترک آن عدل است و نه احسان!

پاسخ: این مطلب در دو حالت درست است. حالت اول اینکه از اساس قرض ندهد و از این طریق ترک ربا کند؛ زیرا قرض دادن واجب نیست تا ترک آن معصیت باشد. پس با عدالت منطبق است. و حالت دوم اینکه قرض غیرربوی دهد

که نمونه‌های متعددی از آن را در روایات فوق‌الذکر بیان کردم و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) از آن به «جواز عمل» و «عدم باس» تعبیر فرموده‌اند. در هر دو حالت مذکور فرد عادل است، اما محسن نیست.

اما اگر فردی به میل خود و نه از روی اکراه و نیز امتنان و به مقتضای عقد قرض از زیادت عینیه حلال مال خود صرف‌نظر کند، در حالی که خود می‌تواند در نتیجه تعاملات صحیح اقتصادی به آن زیادت و حتی بیشتر از آن دست یابد در این صورت است که فراتر از عدالت رفتار کرده است. چنین فردی اگر خود نیازمند هم باشد یقیناً عملش از مصادیق ایثار بوده و به افضل مراتب احسان دست می‌یابد. در این رابطه روایات فراوانی وارد شده است که به یک نمونه آن اشاره می‌کنیم:

«الایثار احسن الاحسان و اعلی مراتب الایمان».^۱

این مطلب می‌تواند تبیین‌کننده نظر مرحوم استاد شهید محمد باقر صدر باشد که به مناسبتی می‌فرمایند:

«... نتیجه دیگری که گرفته می‌شود اشتباه‌بودن نظر کسانی است که

ارتباط توزیع و ارزش را عادلانه می‌دانند. این اشتباه معلول فرق‌نگذاشتن

بین بحث مکتبی و علمی است» (صدر، بی‌تا، ص ۲۶۳).

توضیح نویسنده این سطور در رابطه با کلام ایشان این است که گزاره‌های ما در حوزه علم، از نوع ثبوتی و کشفی است. اما گزاره‌های مکتب از نوع ارزشی است. لذا، فهم حُسن در قرض الحسنه با درک ظلم در قرض ربوی که می‌تواند معلول عاملی در روابط اقتصادی بوده و علم اقتصاد کاشف آن باشد، از دو حیثیت متفاوت است که ادراک اولی ناظر به گزاره‌های ارزشی و فهم دومی مربوط به واقعیات هستی‌شناسانه (ارزش فعلی و ارزش آتی سرمایه) و گزاره‌های کشفی است.

گفتار ششم: قرض ربوی ظلم است، اما بیع نسیه ظلم نیست، چرا؟

اگرچه بسیاری از اندیشمندان - مسلمان و غیرمسلمان - در تبیین وجهه نظر خود یا دیدگاه مکاتب الهی در ارتباط با چرایی ممنوعیت ربا تلاش بسیاری کرده و تئوری‌های متعددی در این رابطه مطرح کرده‌اند، یکی از مهم‌ترین چالش‌های آن‌ها به‌ویژه برای اندیشمندان مسلمان تقابل قرض ربوی با بیع نسیه است. به‌نظر

می‌رسد در این رابطه اولاً قرآن کریم مسئله تمثیل بیع و ربا را از لسان مخالفان مطرح می‌فرماید و ثانیاً تحت یک حکم صریح اعلام می‌دارد که: احل الله البیع و حرم الربا! واضح است که اطلاق آیه احل الله البیع، شامل بیع نسبه می‌شود؛ اگر نگوییم که بیع نسبه شأن نزول این آیه است که در این صورت قدر متیقن از اطلاق آیه است.

بر این اساس لازم است که در این تحقیق گامی اساسی در این رابطه برداشته شود و ضمن گزارشی از تلاش‌های انجام گرفته تاکنون و ارزیابی آن‌ها راه حل مورد نظر را ارائه کنیم.

قرآن کریم در تبیینی نسبتاً کامل، ضمن بیان نظر مخالفان و آسیب‌شناسی این مخالفت، حکم پروردگار را چنین بیان می‌دارد:

«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» (بقره/ ۲۷۵).

به نظر می‌رسد مهم‌ترین نکته این آیه بیان تمثیلی است که قرآن از طرف مخالفان حکم حرمت ربا مطرح کرده است: «انما البیع مثل الربا». اکنون این سؤال مطرح می‌شود: «وجه مشابهت در این تمثیل چیست؟ وجه محتمل در تشبیه بیع به ربا:

الف. طرفداران ربا چون دچار خبط بوده‌اند بین بیع و ربا فرق نمی‌گذاشته‌اند. یعنی بین قبیح و حسن و درست و نادرست تمیز نمی‌داده‌اند و لذا نگفته‌اند: «الربا مثل البیع»؛ زیرا این گفته کسی است که صحت بیع را اصل بداند و ربا را بر آن حمل کند، ولی خابط هیچ‌گونه فرقی بین این دو درک نمی‌کند (مطهری، ۱۳۶۴: ۱۹۴).

توضیح مطلب در بیان المیزان

صاحب المیزان (رحمه الله) مباحث خود را این‌گونه توضیح می‌دهند:

در سابق (منظور همان مطالبی است که در پاورقی قبل عین عبارات را نقل کردم) گفتیم که چرا خرید و فروش را تشبیه به ربا کرد و ربا را تشبیه به خرید و فروش نکرد و وعده دادیم که بیشتر توضیح دهیم.

توضیح این است که رباخوار مبتلای به خبط و اختلال، حالتی خارج از حالت عادی و سالم دارد برای او آنچه در نزد عقلا زشت و منکر است مفهومی ندارد،

برای او زشت و زیبا، عمل معروف و منکر، یکی است و وقتی یک انسان عاقل به رباخوار می‌گوید به‌جای رباخواری به خرید و فروش بپردازد در حقیقت حرف تازه‌ای زده که باید اثباتش کند و لذا او اگر بخواهد جواب بدهد قهراً باید بگوید از نظر من آنچه تو می‌گویی «از ربا بهتر است» با ربا هیچ فرقی ندارد. چون اگر به عکس این بگوید یعنی بگوید ربا در نظر من با خرید و فروش یکی است، آنچه مرا از آن نهی می‌کنی، با آنچه مرا به آن امر می‌کنی یکی است مردی عاقل خواهد بود و ادراکش مختل نخواهد شد، چون معنای این کلامش این می‌شود که من قبول دارم آنچه مرا به آن امر می‌کنی مزیتی دارد، لیکن به نظر من آنچه هم که مرا از آن نهی می‌کنی مزیتی دیگر دارد و نمی‌خواهد مزیت را به کلی انکار کند و مانند دیوانگان بگوید:

«اصلاً مزیتی در خرید و فروش و ربا نمی‌بینم و رباخوار همین را می‌گوید او به‌خاطر خطبی که در درونش دارد می‌گوید خرید و فروش هم مثل رباست و اگر بگوید ربا هم مانند خرید و فروش است در حقیقت شریعت خدایی را انکار کرده، نه اینکه چون جن‌زده‌ها سخن پرت و بی‌معنی گفته باشد».

حاصل این سخنان علامه (رحمته‌الله) این است که رباخواران در نتیجه ممسوس شیطان قرار گرفتن، کلام نادرست به‌کار می‌برند و می‌گویند «انما البیع مثل الربا». حال آنکه یک فرد سالم ولو بخواهد منکر شریعت باشد به‌جای کلام نادرست، کلام درست به‌کار می‌برد و می‌گوید «انما الربا مثل البیع»؛ زیرا مثل این است که فردی بگوید اسد مثل زید شجاع است! به‌جای اینکه بگوید زید مثل شیر شجاع است. در اینجا هم اصل بیع است و بیع ربوی فرع بر آن است. پس باید بگوید ربا مثل بیع است و نه بیع مثل رباست.

نکات درخور تأمل در بیانات صاحب تفسیر المیزان (رحمته‌الله):

گزاره «انما البیع مثل الربا» از دو جهت قابل بررسی است؛ یکی به لحاظ ادبی است و دوم به لحاظ حکم تشریعی. اما از جهت ادبی، این گزاره یک تمثیل است. ارکان تمثیل (تشبیه) عبارت است از مشبه، مشبه‌به و وجه‌شبهه. اگر به‌کارگیری این ارکان به لحاظ ادبی به‌درستی صورت گیرد، جهت دوم بحث در پذیرش یا عدم پذیرش تمثیل است که به لحاظ مناقشه در وجه‌شبهه صورت می‌گیرد. در تمثیل مورد بحث، مشبه بیع است و مشبه به ربا. اینک نوبت به تعیین وجه‌شبهه می‌رسد. اگر وجه‌شبهه را حکم شرعی حلیت بدانیم، ارکان تمثیل به‌درستی رعایت نشده است؛ زیرا در

مناقشه مورد بحث، تمثیل باید این گونه بیان شود که ربا مثل بیع حلال است. نه اینکه بگوید بیع مثل ربا حلال است؛ زیرا مناقشه‌ای در حلیت بیع نیست و اتفاق نظری نیز در حلیت ربا وجود ندارد تا این تمثیل راهگشا باشد. اما اگر احتمال دهیم مستدل در مقام بیان جواب نقضی بوده و وجه شبه را حکم شرعی حرمت در نظر گرفته، در این صورت به لحاظ ادبی تمثیل درستی به کار برده است. یعنی مستشکل می‌خواهد در طرح یک اشکال نقضی بگوید که اگر ربا حرام است پس باید بیع هم حرام باشد و بیان می‌کند که بیع مثل ربا در حرمت است. بنابراین، به نظر می‌رسد که - بنابراین احتمال که تمثیل در مقام جواب نقضی ایراد شده - از نظر ادبی، اشکالی بر این تمثیل وارد نیست و کلام گوینده، کلامی مثل کلام دیوانگان نیست که نفهمد چه می‌گوید.

اشکال: اگر این تمثیل بی‌اشکال است، پس چرا قرآن حکیم ذکر آن را در نتیجه ممسوس شیطان بودن مطرح کرده است؟

پاسخ: به نظر نمی‌رسد قرآن اثر ممسوس شیطان بودن را بیان سخن ناصحیح بدانند، بلکه از نظر قرآن اثر ممسوس شیطان بودن بیان سخن باطل (در برابر حق) است؛ (سخن باطل لزوماً سخن ناصحیح نیست) زیرا:

اولاً اگر مقصود این است که چنین فردی همچون دیوانگان سخن می‌گوید در این صورت سخن چنین فردی اساساً ارزش بیان کردن ندارد، چه برسد حکیمی در قرآن حکیم آن را بیان کرده و در مقام پاسخ هم برآید. به همین دلیل می‌فرماید: «فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل / ۷۴).

ثانیاً به نظر می‌رسد فردی که ممسوس شیطان می‌شود باید اثری از اوصاف و رفتار شیطان در او بروز یابد. شیطان و سخن او باطل (در مقابل حق) است، اما شیطان دیوانه نیست تا پرت و پلا بگوید! شیطان با الله و خالق و مدبر امورش محاجه می‌کند. اما سخن نامفهوم و نامربوط، همچون سخن دیوانگان بر زیان جاری نمی‌کند. در مقام عدم پذیرش حکم الهی استدلال می‌کند و محاجه می‌کند و این حالت به واسطه تکبری است که شیطان دارد. کسی که ممسوس شیطان می‌شود نیز متکبر می‌شود و در نتیجه با خالق و مدبر امور خویش محاجه می‌کند. اگر این مطلب صحیح باشد، چقدر طرح بحث از جن‌زدگی در مطالب مفسرین در ذیل این آیه، خارج از مقصود قرآن از طرح بحث خبط و ممسوس شیطان شدن است؟ والله العالم. به این آیات توجه کنید:

«وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره / ۳۴).

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ» (حج / ۳).
 «إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (غافر / ۵۶).^۱

بنابراین، به نظر می‌رسد مقصود قرآن از بیان این تمثیل و عامل آن (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخَصَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا) این است که بگوید اصل مجادله و محاجه آنان در نتیجه ممسوس شیطان بودن آنهاست؛ نه اینکه در اصل و فرع این دو در تمثیل مذکور مناقشه داشته باشد. بنابراین، اگر می‌گفتند الربا مثل البیع، باز هم سخنی گفته بودند که بر ممسوس شیطان بودن آن‌ها دلالت داشت. یعنی آن‌ها اگر ممسوس شیطان واقع نمی‌شدند به جای اعتقاد به مماثلت ربا و بیع، یا متفطن به فرق میان آن دو می‌شدند و یا حداقل به لحاظ تسلیم‌بودن در برابر الله، با حکم حرمت ربا مخالفت نمی‌کردند.

ثالثاً صاحب المیزان (رحمه الله) در تبیین «احل الله البیع و حرم الربا» می‌فرمایند مراد این است که احل الله البیع الذی لا ربا فیهِ و حرم البیع الذی فیهِ الربا. اگر این تبیین صحیح باشد، بر اساس اصل مطابقت جواب و اشکال باید مراد مستشکلین هم از ربا، بیع ربوی باشد. در این صورت، اولاً اشکال مخالفان نسبت به تشبیه بیع و ربا بی‌مورد می‌شود؛ زیرا اینکه اقسام در مقسم مشترک و نسبت به هم قسیم‌اند مطلبی است که نیاز به طرح ندارد. در این صورت باید قائل شویم که قرآن مراد مخالفان از تمثیل را چنین فهم کرده که اینان می‌گویند بیع ربوی و بیع غیرربوی مثل هم‌اند؛ زیرا هر دو بیع‌اند! اما خدا می‌فرماید مثل هم نیستند، چون قسیم هم‌اند! در این صورت ملاحظه می‌کنید که سطح استدلال را در قرآن تا چه حد تنزل داده‌ایم. آیا در این صورت می‌توان قرآن را حکیم دانست؟

ثانیاً اشکال حضرت علامه (ره) نسبت به اصل و فرع بودن تمثیل مخالفان محل تأمل به نظر می‌رسد.^۲ زیرا بر اساس نظر ایشان دیگر فرقی نمی‌کند که بگویند «انما

۱. دلالت این آیه به‌خصوص بر بحث، بسیار درخور توجه است؛ زیرا همان‌گونه که می‌فرماید: «فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» (نحل / ۹۸)، در این آیه هم از افرادی که در آیات خدا مجادله می‌کنند می‌فرماید: «فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ».

۲. نویسنده علاوه بر اینکه خود را در سطحی نمی‌بیند که مستشکل بزرگانی همچون حضرت علامه (رحمه الله) باشد، قائل است که بزرگانی مثل حضرت علامه (رحمه الله)، مباحث علمی را در سطح نیاز جامعه بشری مطرح می‌فرمایند و نه لزوماً در سطح مطلوب. و لذا این امر را به علمای هر عصر واگذار می‌کند تا با طرح و نقد

الربا مثل البیع» یا بالعکس؛ زیرا بیع ربوی حرام است. بیع غیر ربوی نیز حلال است و هیچ کدام هم نسبت به دیگری اصل و فرع نیستند!

اما واضح است که بحث قرآن کریم و مخالفان در رابطه با قرض ربوی بوده که در عصر جاهلیت شیوع داشته و در ابتدای این آیه از آن‌ها به «اکلین ربا» تعبیر شده و مسئله بیع ربوی بعد از تحریم آن به عنوان حيله و دورزدن حکم الهی ایجاد شده است. والا تا زمانی که قرض ربوی جایز بود کسی به بیع ربوی اقدام نمی کرد؛ زیرا بیع ربوی - چنان که بعداً توضیح می دهیم - حقیقتاً بیع نیست و فقط صورت بیع را دارد؛ لذا انگیزه‌ای برای انجام یک معامله صوری وجود نداشته است. بنابراین، به نظر می رسد که این تبیین علامه (ره) نمی تواند مقبول قرار گیرد.

ب. احتمال دوم در ارتباط با وجه شبهه این است که غرض مخالفان در بیان تمثیل، جواب نقضی است (یعنی می خواهند بگویند که اگر خداوند ربا را حرام کرده است بیع را نیز باید حرام کند؛ متقابلاً اگر بیع حلال است ربا نیز باید حلال باشد). اینک در توجیه جواب نقضی مخالفان موارد ذیل قابل طرح است:

۱- مورد اول این است که بخواهند بگویند هر دو قراردادی عرفی هستند که مورد رضایت طرفین عقد قرار می گیرد. بنابراین، اگر یکی را ممنوع می کنید باید دیگری را نیز ممنوع کنید و بالعکس.

اما به نظر نمی رسد که مقصود مخالفان چنین باشد (اگر آن‌ها را دیوانه ندانیم)؛ زیرا هر قراردادی - در صورت تجمیع شرایط صحت قرارداد - نتایج خاصی را به دنبال دارد که قانون گذار به واسطه این نتایج، حکم وضعی و تکلیفی متناسب بر آن جعل می کند. اگر این استدلال صحیح باشد باید مخالفان در مورد قمار نیز همین استدلال را مطرح کنند. در صورتی که هر فردی به تفاوت آثار آن‌ها واقف است و لذا به طرح چنین قیاسی اقدام نمی کند. چنان که در اکثر نظام های قانونی، خرید و فروش مثلاً مواد روان گردان را ممنوع می کنند، علی رغم اینکه خریدار و فروشنده در این موارد هر دو رضایت دارند.

۲- مورد دیگر ربا النقد یا ربا الفضل که بیع یک درهم به دو درهم است.

و بحث علمی موجبات شکوفایی جامعه را فراهم آورده و نشاط علمی جامعه همواره توسط باحثین فراهم آید. لذا، استشکالات علمی، گردی بر شأن علمی و ساحت قدسی و معنوی ایشان نمی نشانند، بلکه برعکس نشان از کرامت آن‌ها دارد تا هر زمان که اراده فرمایند باذن الله، از طریق القائنات معنوی و فرامادی، امکان پیشرفت علمی جامعه را فراهم آورند. روحشان شاد و همواره قرین رحمت الهی.

در این صورت مقصود مخالفان از استدلال نقضی این است که اگر کسی متاعی را که ارزش یک درهم دارد به دو درهم بفروشد صحیح است؛ پس چرا فروش یک درهم به دو درهم صحیح نباشد؟

به نظر می‌رسد این مطلب هم صحیح نیست و نمی‌تواند مقصود مخالفان باشد. زیرا قبلاً دانستیم که این نوع ربا از نوع بیع متجانسین بوده که در زمان نزول آیه وجود نداشته است؛ زیرا از موارد حیل رباست که به واسطه ممنوع شدن ربای قرضی مورد استفاده قرار گرفت. بنابراین، تا زمانی که امکان ربای قرضی وجود داشته، انگیزه‌ای برای اعمال حیل وجود ندارد. دلیل این مطلب این است که چنین معامله‌ای حقیقتاً بیع نیست. بعداً توضیح این مطلب ارائه خواهد شد.

۳- مورد دیگر این است که مقصود آنان - چنان که فخر رازی گفته است (مطهری، ۱۳۶۴: ۱۹۴۵) رباالنسیئه بوده است. این نوع ربا به گونه‌ای بوده که اگر فردی متاعی را به مدت می‌خرید و در رأس مدت نمی‌توانست ثمن آن را بپردازد به طلبکار می‌گفت بر مدت بیفز تا من هم بر ثمن اضافه کنم.^۱

به نظر می‌رسد این احتمال نیز بسیار ضعیف است؛ زیرا واضح است که توافق جدید در سررسید بیع سابق، بیع نیست تا موجب نقض حکم شود. یعنی در سررسید، قرارداد بیع به اتمام رسیده و اینک رابطه داین و مدیون برقرار است که قراردادی جدید است و ربطی به بیع سابق ندارد.

۴- احتمال دیگر^۲ این است که مراد مخالفان، نقض حکم حرمت ربا به حکم حلیت بیع نسیه است. یعنی مخالفان مدعی هستند اگر ربا حرام است باید بیع نسیه^۳ هم حرام باشد و متقابلاً اگر حلال است پس باید ربا هم حلال باشد، اما

۱. زدن فی الاجل ازیدک فی الثمن.

۲. این احتمال، به میزانی که تفحص شد، تاکنون مطرح نشده و برای اولین بار توسط نویسنده مطرح می‌شود. واضح است که نویسنده این مورد را به عنوان احتمال راجع می‌پذیرد، اگرچه به دلیل اعتراف به محدود بودن بضاعت علمی خود قائل به حتمیت آن نیست و صرفاً آن را به قصد طرح یک بحث علمی مطرح می‌کند.

۳. اگر اشکال شود که لفظ بیع در کلام مستشکلین، مطلق است. پس به چه دلیلی آن را حمل بر بیع نسیه می‌کنید؟ پاسخ می‌دهیم که با توجه به قرینه تمثیل، مقدمات حکمت برای اطلاق‌گیری از کلام مخالفان فراهم نیست؛ زیرا تشبیه بیع به ربا در وجه تشبیه حرمت، به قصد کلام نقضی تنها احتمالی است که می‌توان آن را پذیرفت و لذا تنها در مصداق بیع نسیه قابل تصور است. اینک اگر اشکال شود که وجه تشبیه، رضایت طرفین قرارداد یا موارد دیگری است که مثلاً در کلام علامه (رحمه الله) آمده است و در این وجه تشبیه، فرقی بیع نسیه و نقد نیست تا دال بر تقیید آن شود؛ پاسخ می‌دهیم در این صورت چاره‌ای نیست که قائل شویم عبارت تمثیل از لحاظ ادبی مخدوش است. زیرا در این صورت باید مستشکلین می‌گفتند که ربا مثل بیع است به دلیل اینکه مورد رضایت

وجه شبه این دو بسیار واضح است:

قیمت مبیع در بیع نسیه بر طبق قاعده للاجل قسط من الثمن، به تناسب زمان پرداخت ثمن، بیشتر از قیمت آن در بیع نقد است. دلیل آن هم - چنان که پیشتر دانستیم - به واسطه ارزش زمانی کالا است. همین امر در ارتباط با قرض نیز صادق است. بر همین اساس، طرح جواب نقضی مخالفان کاملاً منطقی است. این مطلب آنقدر منطقی به نظر می‌رسد که استاد شهید مطهری در رد بیع نسیه - به علت همین مشابهت - می‌فرماید:

«وقتی من کالایی را که قیمتش هزار تومان است شش ماهه می‌فروشم به هزار و صد و بیست تومان، در واقع کانه این طور می‌گویم من این را به شما می‌فروشم به هزار تومان و صد و بیست تومان علاوه بابت این شش ماه تأخیر. پس واقعیت نسیه همان واقعیت ریاست» (مطهری، ۱۳۶۴: ۱۰۶-۱۱۵).

اما قرآن کریم در پاسخ مخالفان می‌فرماید که پروردگار بیع (اعم از نقد یا نسیه) را حلال و ربا حرام کرده است.

اینک این پاسخ را اگر به ضمیمه آیه‌ای که اخذ ربا را ظلم معرفی می‌کند مورد توجه قرار دهیم نتیجه می‌گیریم که بیع نسیه علی‌رغم زیادت قیمت، ظلم نیست:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا فَادْنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره / ۲۷۸-۲۷۹).

طرفین است و لذا حلال است. در این صورت، اولاً اشکال نامعقول بودن (پرت و پلا گفتن) مستشکلین و تبعات بعدی آن (نقل یک کلام دیوانه توسط حکیم!) که قبلاً مورد اشاره قرار گرفت مطرح می‌شود و ثانیاً این احتمال مؤیدی ندارد اگر نگوییم مؤیدی برخلاف آن موجود است و ثالثاً برخلاف قاعده است. زیرا مستلزم تصرف فاحش در کلام متکلم است. با این همه، اگر باز هم بر اطلاق لفظ بیع در کلام مستشکلین اصرار داشته باشیم پاسخ می‌دهیم به هر حال لفظ مطلق بیع، بیع نسیه را هم شامل خواهد شد، بلکه به‌منظور وجه شبه در تمثیل، قدر متیقن از آن است. در این صورت مرادشان از مصداق بیع نقد در تمثیل، بیع متجانسین مع الزیاده خواهد بود که از آن به بیع ربوی تعبیر می‌کنیم و در این صورت یا باید به ضمیمه حکم مطلق ربا و احیاناً روایات موجود قائل به تنسید حکم الله در اطلاق احل الله البیع شویم (که این تصرف اولاً برخلاف ظاهر و ثانیاً برخلاف قاعده جمع ادله است. زیرا نسبت موضوعات این دو بخش از آیه یعنی احل الله البیع و حرم الربا، عام و خاص من وجه است و در نقطه اشتراک یعنی بیع ربوی متعارض‌اند!) و یا در جواب مستشکلین باید بگوییم که بیع متجانسین در حقیقت بیع نیست چون فاقد تغایر ثمن و مثنی است که صحیح هم همین است. علاوه بر این، مهم‌ترین اشکال این احتمال این است که در زمان نزول این آیه، اساساً بیع متجانسین مطرح نبوده تا بخواهد مورد تمثیل قرار گیرد. بیع متجانسین از موارد حیل ربا بوده که بعد از حرمت قرض ربوی مطرح شده است؛ والله العالم.

اینک باید وجه ظالمانه بودن قرض ربوی^۱ در مقابل غیرظالمانه بودن بیع نسبه را تبیین کنیم.

به نظر می‌رسد که اساس این ظلم در قرض غیرربوی را باید در ارتباط با عنصر مالکیت مال مقروض و توابع آن یعنی ارزش زمانی آن مورد بررسی قرار دهیم. در این رابطه پیشتر توضیح دادیم که در عقد قرض، ملکیت مال مقروض از قرض‌دهنده به قرض‌گیرنده - در مقابل تضمین پرداخت مثل آن - انتقال می‌یابد و به همین دلیل است که هر گونه خسارت و ضرر و سودی که از این مال حاصل آید متوجه قرض‌گیرنده است. بر این اساس، مالکیت ارزش زمانی^۲ این مال نیز به مقتضای عقد قرض و به دلیل تابعیت فرع نسبت به اصل به قرض‌گیرنده انتقال می‌یابد. بنابراین، قرض‌دهنده هیچ حقی نسبت به اصل و فرع آن نخواهد داشت. همچنین، اگر قرض‌دهنده بخواهد بر اساس شرط ضمن عقد چنین حقی را برای خود ایجاد کند به علت مخالفت این شرط با مقتضای عقد قرض^۳، باطل و مبطل بوده و اخذ آن از مصادیق اکل مال به باطل است؛ زیرا بر اساس مقتضای عقد قرض، قرض‌گیرنده پرداخت مثل مال مورد قرض را تعهد می‌کند، در حالی که مثل آن را دریافت نکرده است. لذا، بین عوض و معوض نابرابری حاکم است. توجه

۱. اشکال: اگر ظالمانه بودن قراردادی موجب شود که شارع آن را موضوع حکم حرمت قرار دهد در این صورت باید بسیاری از قراردادها حرام شود. چرا که در بسیاری از قراردادها حداقل یکی از طرفین قرارداد به دیگری ظلم می‌کند. یکی از این موارد قرارداد شرکت است که در بسیاری موارد شرکا به یکدیگر ظلم می‌کنند و قرآن نیز این مطلب را از لسان حضرت داوود (علیه السلام) نقل می‌کند: «و ان كثيرا من الخلفاء لیبغی بعضهم علی بعض الا الذین امنوا و عملوا الصالحات و قلیل ما هم...» (ص/ ۲۴) پاسخ: اولاً در مثال، ظلم در مصادق خارجی است و موضوع بحث در موارد ظلم حکمی است؛ ثانیاً فرق است بین قراردادی که ماهیتاً ظالمانه است و قراردادی که در بعضی از مصادیق منجر به ظلم می‌شود. در مورد اول، قانون‌گذار آن را موضوع حکم حرمت قرار می‌دهد، اما در مورد دوم مصادیقی که ظالمانه است موضوع حکم حرمت قرار می‌گیرد مثل بیع غری یا اجاره به‌منظور نامشروع و امثال. ربا از مثال اول است و لذا از اساس، موضوع حکم حرمت قرار گرفته است.

۲. در فصل سوم دانستیم که ارزش زمانی یک کالا عبارت است از تفاوت ارزش اقتصادی نقد و نسبه آن کالا.
۳. برای توضیح این مطلب مثالی می‌زنم؛ فرض کنید که فردی یک کیلو لیموی آب‌دار خود را به قیمت مورد توافق بفروشد به شرط آنکه آب این لیمو را از خریدار پس بگیرد! واضح است که این شرط به معنای عدم حصول ملکیت مشتری نسبت به آب لیموی خریداری شده بوده و لذا خلاف مقتضای عقد بیع است و لذا باطل است. حال اگر همین مبادله را فرد بخواهد طبق عقد قرض انجام دهد و در عوض از لیموی آب گرفته شده مقروض، بخواهد در سررسید لیموی آب‌دار بگیرد، آیا چنین معامله‌ای ظلم نیست؟ به عبارت دیگر، اخذ ارزش زمانی مال مقروض به مثابه همان آب لیمویی است که لیمویش را قرض می‌دهد، ولی آب آن را پس می‌گیرد و علاوه بر آن در سررسید لیموی آب‌دار درخواست می‌کند!

داشته باشید که این اشکال با رضایت طرفین قابل حل نیست؛ زیرا مربوط به تناقض توافق با ماهیت عمل مورد توافق است.

اما در نقطه مقابل، ملکیت ثمن در بیع نسیه، از آن بایع است که بنا به مقتضای عقد بیع نسیه، در دست مشتری امانت است. بر همین اساس، ملکیت ارزش زمانی ثمن نیز از آن بایع است و لذا درخواست ارزش زمانی ثمن از مشتری بر اساس قاعده فرعیت بوده و حق اوست و لذا ظلم نیست.

بر همین اساس است که خداوند اخذ ربا را حرام کرده، ولی مطلق بیع، اعم از نقد و نسیه را حلال کرده است؛ والله العالم.

گفتار هفتم: بیع ربوی و غیرربوی

در این گفتار به بحث پیرامون بیع ربوی می‌پردازیم. ابتدا چند نمونه از مهم‌ترین روایات مربوط به این بحث را ارائه می‌کنیم:

۱- موثقه منصور بن حازم: سألته عن البيضة بالبيضتين. قال: لا بأس به. والثوب بالثوبين. قال: لا بأس به. والفرس بالفرسين. فقال: لا بأس به. ثم قال: كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد. فإذا كان لا يكال ولا يوزن فلا بأس به اثنين بواحد.

۲- صحیحہ محمد بن مسلم و زاره عن ابی عبد الله: الحنطه بالدقيق مثلا بمثل و السويق بالسويق مثلا بمثل و الشعير بالحنطه مثلا بمثل لا بأس به.

۳- صحیحہ الحلبي عن ابی عبد الله (علیه السلام): الفضة بالفضه مثلا بمثل و الذهب بالذهب مثلا بمثل. ليس فيه زياده او نقصان؛ الزائد و المستفيد في النار.

۴- صحیحہ الوليد بن صبيح: سمعت ابا عبد الله (علیه السلام) يقول: الذهب بالذهب و الفضة بالفضه، الفضل بينهما هو الربا المنكر، هو الربا المنكر.

این روایات نمونه‌ای از ده‌ها روایت در این رابطه است که مستند فتاوی فقهای عظام قدس الله انفسهم الزکیه در رابطه با بیع ربوی قرار گرفته است. اینک به ذکر نمونه‌ای از این فتاوی می‌پردازیم:

«القول فی الربا و هو قسمان: معاملي و فرضی. اما الاول فهو بیع احد المثلین بالآخر مع زیاده عینیه کبیع من من الحنطه بمنین او بمن منها و درهم. او حکمیة کمن منها نقدا بمن منها نسیئہ. و الاقوی عدم اختصاصه بالبیع بل یجری فی سائر المعاملات کالصلح و نحوه. و شرطه امران:

الاول: اتحاد الجنس عرفا

الثانی: کون العوضین من المکیل او الموزون. فلا رباء فیما یباع بالعد او المشاهده» (خمینی، بی تا، ج ۱: ۵۳۶-۵۳۷).

اما در این نمونه از فتاوی، مواضعی درخور تأمل است:

اولاً تا حدی که در روایات مربوطه، مدون در وسائل الشیعه بررسی کردم که دهها روایت را شامل می‌شود، تنها در حد چند مورد در متن روایت لفظ بیع آمده و در هیچ روایت قابل استنادی هم این لفظ در کلام امام معصوم (علیه السلام) نیامده است. موارد معدودی هم که هست در نتیجه جمع‌آوری مؤلف کتاب وسائل جمع‌آوری شده که موجبات وحدت ملاک آنها را با دیگر روایات که تعدادشان بسیار زیاد است فراهم آورده است. اما با تأمل در این روایات، جای این سؤال بزرگ وجود دارد که چگونه می‌توان قائل به صحت بیع مثلین - بدون زیادت و نقصان - شد؟ در حالی که مهم‌ترین ویژگی بیع تغایر ثمن و مثنی است! بنابراین، هیچ انسان عاقلی به چنین عمل عبث و بیهودی اقدام نمی‌کند تا موجبات سؤال از امام معصوم (علیه السلام) فراهم آید و امام معصوم هم متفطن به این نکته بسیار روشن نباشند و به این سؤال عبث پاسخ دهند و وقت عزیز این همه فقیه را در طول ۱۴ قرن برای استنباط حکم الاهی مربوط به آن مشغول دارند!

و اگر این گونه معامله به‌عنوان حيله شرعی پذیرفته‌شده از جانب معصومین و فقها برای فرار از ربا تلقی شود که واضح است اولاً ربا ظلم است و ظلم عقلاً قبیح است و برای تحقق ظلم هیچ حيله شرعی نمی‌تواند وجود داشته باشد و ثانیاً با قیودی که مطرح شده - مثلین و عدم زیادت ولو حکمی - هیچ ثمره‌ای به‌عنوان حيله شرعی نخواهد داشت و ثالثاً چنین معامله عبثی و لو به‌علت حيله شرعی مسلماً یک معامله صوری است و به‌دلیل فقدان قصد و اراده باطل است!

همه این‌ها را اضافه کنید به این نکته که اگر بر فرض همه این مطالب را بپذیریم و به‌عنوان حکم الله بدان‌ها قائل شویم، مخاطب به‌طور منطقی از مجموع این مطالب استفاده می‌کند که خداوند در مقابل تحریم ربا، چنین معامله عبث و بیهوده‌ای را به بشریت پیشنهاد می‌کند! در حالی که قرآن می‌فرماید:

«أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مائده / ۵۰).

ثانیاً در میان همه این موارد تنها یک فرض قابلیت تصور عقلایی می‌تواند داشته باشد و آن هم مورد بیع نسیه مثلین است که آن هم به استناد فتاوی حاصل از اجتهاد فقهای عظام^۱، باطل و حرام دانسته شده است! و این در حالی است که این

۱. ظاهراً این رأی مطابق با فتوای مشهور فقهای عظام قدس الله انفسهم الزکیه است.

مورد کاملاً منطبق با قرض غیرربوی است و لذا اگر کسی بخواهد چنین معامله‌ای انجام دهد قرض غیرربوی را منعقد می‌کند و نه اینکه به‌منظور فرار از قرض غیرربوی! به بیع نسبه مثلین اقدام کند!

علاوه بر این، فقهای عظام با صدور فتوای حرمت بیع نسبه مثلین، به اعلیٰ صوت خویش، صحت استدلال مخالفان حرمت ربا - در ارتباط با جواب نقضی انما البیع مثل الربا - را اعلام فرموده‌اند! یعنی پذیرفته‌اند که در قرض غیرربوی، زیادت در طرف قرض‌گیرنده است و قرض‌دهنده مورد ظلم واقع شده است!

بر این اساس، به‌نظر می‌رسد - والله العالم - باید روایات مذکور را در مورد عقد قرض حمل کنیم که در این صورت تمامی قیود مطروحه را بر سبیل نفی قرض ربوی منطبق می‌بینیم. در این صورت هیچ‌گونه عدم هماهنگی و اشکال عبث و بیهوده‌بودنی در این رابطه مطرح نخواهد شد و منطبق بر قواعد عقلی و شرعی خواهد بود.

بر همین اساس، تمایز بین معدود و مکیل و موزون بودن نیز کاملاً منطبق بر قاعده است؛ زیرا واضح است که کالای معدود عرفاً مثلی نیست تا زیادت عددی آن‌ها را در قرض موجبات ربا فراهم آورد. در این صورت اگر موضوع عقد قرض قرار گیرد، مثلی بودن آن‌ها با شاخص عرف و بر اساس تعدد حاصل می‌شود. در این مورد مثال‌های ثوب و فرس و امثال آن‌ها که در روایات مذکور است بهترین مؤید این مدعاست.

گفتار هشتم: معیار مثلیت در عقد قرض

برای تبیین این بحث، مثال‌های ذیل را مورد توجه قرار می‌دهیم:

- هندوانه را در تابستان قرض می‌دهد تا در شب چله به او پس بگیرد.
 - فردی از سرقت مالش هراسان است. آن را قرض می‌دهد برای مدت مورد هراسش.
 - پولی قرض داده می‌شود برای مدتی که با وضعیت تورم منفی مواجه‌ایم.
- به‌نظر می‌رسد که به‌منظور تحقق قرض غیرربوی و رهایی از ظلم ناشی از ربا، نیازمند معیاری برای مثلیت هستیم. در این رابطه با دو معیار مواجه‌ایم؛ مثلیت عقلی و مثلیت عرفی. اقتضای مثلیت عقلی در مثال اول، رد مثل هندوانه نیز در شب چله است و در موارد بروز بحران‌های اجتماعی مثل ناامنی‌های عمومی، رد عین مال در شرایط عادی و پس از فروکش کردن بحران‌های اجتماعی و در موارد

تورم منفی نیز همچون موارد تورم مثبت، رد عین مال بدون کاهش یا زیادت متناظر با میزان تورم محقق می‌شود.

در همین رابطه، در ماده ۶۵۰ قانون مدنی ایران آمده است: «مقترض باید مثل مالی را که قرض کرده است رد کند، اگرچه قیمتاً ترقی یا تنزل کرده باشد».

اما به نظر می‌رسد این مطلب جای تأمل دارد. برای درک بهتر این مطلب، فروعی را مطرح می‌کنم:

در صورتی که مال مورد قرض کالا باشد و قرض‌گیرنده در زمان ادا با مشکل فقدان مثل مواجه شود، چه باید کرد؟ در این صورت مسلماً مقترض باید قیمت آن را بپردازد. اینک این سؤال مطرح می‌شود که قیمت مثل را در چه زمانی باید بپردازد؟ به نظر می‌رسد مقترض باید قیمت کالا را در روزی که قرض گرفته بپردازد؛ زیرا در این زمان بود که ذمه او به مقرض مشغول شد.^۱ همچنین، است اگر مال مقترض مثلی نباشد که در این صورت، قرض‌گیرنده باید قیمت کالا را بپردازد.

اینک صورتی را در نظر بگیرید که فردی اتومبیل صفرکیلومتر را در سال ۹۵ به فردی برای مدت ۲ سال قرض دهد، در این صورت بر طبق عقد قرض، مقترض ادای چه چیزی را تضمین می‌کند؟ مسلماً پاسخ ادای مثل یوم القرض یعنی سال ۹۵ است. پس، باید او پس از دو سال، یک اتومبیل صفرکیلومتر را به قرض‌دهنده بدهد. حال سؤال این است که قرض‌گیرنده باید اتومبیل صفر مدل ۹۵ را بدهد یا اتومبیل صفر مدل ۹۷ را. به نظر می‌رسد اگر معیار مثلثیت عقلی باشد، مقترض باید مدل ۹۵ را بپردازد (به فرض اینکه موجود باشد). اما اگر معیار مثلثیت عرفی باشد مقترض باید مدل ۹۷ را بپردازد. البته به شرط اینکه به لحاظ امکانات، تفاوت چندانی نکرده باشد تا مثلثیت عرفی صادق باشد. در همین فرض، اگر اتومبیل مدل ۹۵ و نیز مدل ۹۷ یافت نگردد، مثلثیت عرفی، قیمت یوم القرض را ایجاب می‌کند. بر این اساس، به نظر می‌رسد در مثال پول نیز اگر بخواهیم معیار مثلثیت عرفی را در نظر بگیریم باید میزان قدرت خرید پول را در نظر بگیریم. چنان که مثلثیت عقلی اقتضا می‌کند که عین

۱. نظر دیگر این است که باید قیمت یوم الادا را بپردازد؛ زیرا در این روز است که قرض‌گیرنده مکلف می‌شود می‌شود تا دین خود را ادا کند، اما با دقت در بحث می‌توان اشکال این نظر را دریافت؛ زیرا اگرچه یوم الادا روز رد دین است، سؤال از میزان دین است. بنابراین، میزان دین را موجب دین تعیین می‌کند که همان قراردادی است که بین دو نفر منعقد شده و زمان آن هم، زمان انعقاد قرارداد است مگر اینکه شرط دیگری ضمن آن صورت گرفته باشد.

کمیت پول را بدون توجه به میزان قدرت خرید در نظر بگیریم.

بر این اساس، مقتضای معیار مثلث عقلی در مثال هندوانه، ادای یک هندوانه به وزن مماثلش در شب چله است، اما مقتضای مثلث عرفی ادای مثلاً نصف هندوانه در شب چله و یک هندوانه کامل در تابستان است. پس، به دلیل اینکه نصف هندوانه مثل یک هندوانه کامل نیست باید شب چله را از موارد عدم امکان ادای مثل دانست تا فرد ملزم به پرداخت قیمت یوم القرض و یا یک هندوانه کامل به میزان قیمت آن در یوم القرض گردد.

از مجموع این مطالب می توان نتیجه گرفت که به منظور تحقق عدالت و دوری از ظلم، معیار مماثلت در عقد قرض، مماثلت عرفی مناسب تر باشد؛ والله العالم.

گفتار نهم: اثرات تکوینی ربا

پس از اینکه در فصل دوم بیان کردیم گزاره های اعتباری مبتنی بر واقعیات و گزاره های کشفی هستند، اینک این سؤال مهم مطرح می شود که اخذ و پرداخت ربا، جدای از آثار ملکوتی و اخروی آن، در عالم دنیا موجب چه آثاری است و ظلم حاصل از آن، دارای چه نتایجی است؟

قرآن در این رابطه «به عنوان یک قاعده عام» نکته ظریفی بیان می دارد:

«و من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه» (طلاق / ۱).

و البته تبیین این ظلم به نفس بر اساس رویکرد سیستمی می تواند در برنامه ریزی خرد و کلان اقتصادی بسیار تأثیرگذار باشد:

می دانیم نوعاً فعالیت های اقتصادی واقعی، خارج از ریسک نیست و همین پذیرش ریسک - بر اساس اعمال اراده آزاد - است که می تواند موجبات رشد فردی و اجتماعی را فراهم می آورد. پس، در مواردی که فرد به روش غیر صحیح^۱ میزان ریسک را کاهش می دهد عمل غیر صالح انجام داده و مانع رشد خود و جامعه می شود و این بخشی از ظلم نفسی است که مرتکب می شود. و به لحاظ ارتباطات سیستمی، اولاً این عدم رشد تنها در فعالیت اقتصادی او متوقف نمی شود، بلکه حوزه های دیگر زندگی او را نیز شامل می شود و ثانیاً تنها به زندگی شخصی او منتهی نمی شود، بلکه به زندگی دیگر افراد اجتماعی و از جمله فرد قرض گیرنده

۱. اصل کاهش ریسک عملی صحیح است که باید به روش صحیح صورت بگیرد؛ مثل عقد بیمه به شرطی که ماهیت قرض ربوی نداشته باشد، اما اگر به روش غیر صحیح انجام گیرد موجب بروز آثار نامطلوب خواهد شد.

نیز سرایت می‌کند. لذا، ابتدا بر اساس سیکل تعادلی و سپس بر اساس سیکل تباه کار^۱، رشد تصاعدی می‌یابد که نتیجه بروز پدیده «فیدبک جبرانی»^۲ است. بحران‌های اقتصادی در جوامع این گونه پدید می‌آیند. دقیقاً مثل پدیده وقوع بهمن در کوهستان که از سقوط یک قطعه برف از شاخه درختی در نیمه شب در دل کوهستان آغاز می‌شود و موجب سقوط بهمن عظیمی در سحرگاه می‌شود. «وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (اسراء/ ۱۶).

در نتیجه وقوع چنین چرخه‌ای اولاً قرض ربوی که موجب تضمین سود می‌شود به عنوان عملی مطلوب شیوع می‌یابد و در نتیجه فرهنگ ریسک‌پذیری جامعه به فرهنگ ریسک‌گریزی تبدیل شده و از جامعه تولیدکننده به جامعه مصرفی و از جامعه صادراتی به جامعه وارداتی تغییر می‌کند و این بحران تا سرحد نابودی فرد و جامعه پیش خواهد رفت:

«قال الصادق (علیه السلام): انما حرم الله عز وجل الربا لكيلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف» (حر عاملی، ج ۱۲: باب ۱ از ابواب ربا).

و قرآن تأکید می‌فرماید:

«الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس»

و نیز می‌فرماید:

«ما اوتيتهم من ربا ليربوا في اموال الناس فلا يربوا عند الله وما آتيتهم من زكاة تريدون وجه الله فالولنك هم المضعفون».

علت این امر (عدم افزایش ثروت بر اثر اخذ ربا) را می‌توان در همان فرهنگ ریسک‌گریزی جامعه دنبال کرد؛ زیرا خبط در لغت: عدم حفظ تعادل به هنگام راه رفتن و یا برخاستن است. در اینجا احتمالاً کنایه از عدم تعادل اقتصادی در جامعه است که افراد با روی آوردن به ربا خواری به علت سود تضمین شده ربوی، از اشتغال و تولید و خدمات، باز مانده و دیری نمی‌پاید که این رفتار، فعالیت‌های اساسی اقتصادی را به تعطیلی می‌کشاند و آنگاه اولین نتیجه آن، به لحاظ کاهش عرضه کالا و خدمات، بروز تورم است و لذا جامعه اقتصادی با کاهش ارزش پول مواجه خواهد شد. از طرف دیگر، به لحاظ افزایش هزینه‌های تولید کالا و خدمات به لحاظ ربایی که بخشی از هزینه‌های تولید و خدمات است و عدم امکان خرید

1. Vicious-cycle

2. Compensating Feed back

به لحاظ تورم پدید آمده، قرض گیرندگان در بخش تولید و تجارت با مشکل ورشکستگی مواجه می‌شوند که در این صورت اصل سرمایه رباخواران نیز به‌مخاطره می‌افتد و البته ممکن است که با تداوم بحران‌های اقتصادی، بحران‌های اجتماعی نیز پدید آید و.... لذا، بعید نیست که جان و مال رباخواران نیز به‌خطر بیفتد. یعنی «فلا یربو عند الله». «الله» ای که آگاه به همه روابط سیستمی مخلوق او در جوامع انسانی است. به همین دلیل، در تمامی نظام‌های اقتصادی فعال و موفق، اولاً تورم بسیار پایین بوده و ثانیاً میزان سود سپرده و نیز تسهیلات به دهم درصد تعیین و مدیریت می‌شود که بسیار کمتر از میزان کارمزدی است که صندوق‌های قرض‌الحسنه می‌گیرند!

دومین اثر چنین ظلمی را باید در بحث «تعهد سیستمی» دنبال کرد که اعمال ظالمانه موجبات کاهش این تعهد را در نظام‌های اجتماعی فراهم می‌آورند که بر اثر آن همه اجزا به‌مثابه مسافران یک کشتی، متضرر خواهند شد: «کسی بر سر شاخ بن می‌برید...»!

بر همین اساس، درمی‌یابیم که صرف تغییر نام ربا و مثلاً استفاده از عناوین سود مشارکت و یا استفاده از حیل ربا نمی‌تواند ماهیت این ظلم را تغییر داده و مانع بروز آثار تکوینی آن شود که اگر چنین بود قرآن کریم به‌جای اینکه رباخواران را تهدید به اعلام جنگ با خدا رسول کند آن‌ها را به انجام این امور متفطن می‌کرد. اما اینک این سؤال مطرح می‌شود که راهکار شریعت اسلام برای حل مسئله اساسی تأمین مالی پروژه‌ها و نیازهای مالی انسان چیست؟ آیا قرآن در این رابطه پاسخی داده است؟ به عبارت دیگر، زمانی که قرآن حکیم ربا را با کارکرد خاصش که تأمین مالی مورد نیاز ربا دهنده است تحریم می‌کند باید جایگزینی هم برایش تعریف کند. آیا چنین کاری صورت گرفته است؟ مسلماً اولین پاسخ‌های مثبت متوجه راهکار قرض‌الحسنه است. اما با توضیحاتی که در این فصل در رابطه با تبیین ماهیت قرض‌الحسنه ارائه شد خواننده متفطن درمی‌یابد که این پاسخ نمی‌تواند در همه شرایط راهکار عملی باشد؛ چرا که احسان واجب نیست و ترک آن موجب فسق نمی‌شود. اضافه بر این، اگرچه پرداخت قرض‌الحسنه امر بسیار نیکویی است، گرفتن آن، چنان که بعداً خواهم گفت، امر نکوهیده‌ای است.

اما به‌نظر می‌رسد که قرآن با بیانی کوتاه و مفید، راه حل بسیار کارآمدی ارائه داده و ما می‌توانیم با استفاده از این راه حل، زندگی طیب و طاهری برای خود

فراهم کنیم. این راهکار قرآنی عبارت است از:

«احل الله البيع و حرم الربا»!

اگر این حکم الهی را با توجه به مسئله تأمین نیاز مالی مورد توجه قرار دهیم می‌توانیم موارد ذیل را استخراج کنیم:

۱- فروش کالاهای سرمایه‌ای: این راهکار اگر بخواهد جدی گرفته شود نیازمند یک تغییر اساسی در سبک زندگی است و البته نگاهی پیشگیرانه به حل این مسئله دارد. به عبارت دیگر، همه افراد در هنگام وسعت مالی باید به فکر موارد اضطرار هم باشند. در این صورت فقط اقدام به خرید کالای مصرفی نخواهند کرد. به عنوان مثال، زیورآلات اصیل به جای بدلیجات از مصادیق کالای سرمایه‌ای است که مخصوصاً بانوان همواره در طول تاریخ از آن بهره‌مند می‌شده‌اند.

۲- استفاده از قراردادهای پیش‌فروش یا قراردادهای آتی: همان‌گونه که قبلاً هم بیان داشتم، بیع سلف یکی از راه‌های مشارکت با سرمایه‌گذاران در بخش‌های مختلف اقتصادی است که امروزه در تمامی جوامع و در بسیاری از بازارها (مثل بورس) مورد استقبال شایانی قرار گرفته است.

۳- انعقاد عقد شرکت و مشارکت در تولید، خدمات و تجارت: یکی از مهم‌ترین راه‌های کسب ثروت، استفاده از راهکار عقد شرکت در امور تولید، خدمات و یا تجارت است که البته انواعی دارد و هر کس به فراخور شرایطش می‌تواند از آن استفاده کند و در نهایت با استفاده از مکانیزم بیع، مشکل مالی خود را مرتفع کند. متأسفانه، در زبان فارسی شراکت یک امر مذموم تلقی شده و ما را از یک امکان بسیار عالی محروم کرده است: «شریک اگر خوب بود خدا برای خودش می‌گرفت»! و این در حالی است که مولای متقیان در یک قاعده مهم تفسیر آن را بیان می‌دارند: «شارکوا الذی اقبل علیه الغناء».

یعنی با ثروتمندان مشارکت کنید. و البته معلوم است که این مشارکت به معنی کردن با عناوینی مثل مالیات و زکات و غیره نیست، بلکه این مشارکت به معنای ارائه آورده‌ای است که موجبات سود طرفین شراکت را فراهم آورد. پس، اگر فرد سرمایه مادی ندارد باید امکان ارائه خدمات را داشته باشد. اگر نیروی خدماتی نیست باید صاحب ایده و خلاقیت باشد تا به طریقی بتواند جلب مشارکت کند و از سود حاصل بهره‌مند شود.

۴- مشارکت در امر فروش و بازاریابی: یکی از مهم‌ترین چالش‌های

سرمایه‌گذاری در تولید، مسئله بازاریابی و فروش محصول نهایی است. متأسفانه، در فرهنگ ایرانی، دلالی نیز یک امر نکوهیده است. در صورتی که پیامبر گرامی اسلام و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) در بسیاری از موارد شخصاً اقدام به خرید یا فروش نمی‌کردند و با استفاده از تخصص و تعهد افراد زبده به این امر مبادرت می‌کردند تا الگویی هم برای ما باشند.

بر اساس توضیحات فوق، درمی‌یابیم که قرارداد فروش می‌تواند یکی از مؤثرترین راهکارهای تأمین مالی باشد که در محیطی به نام بازار می‌تواند مورد استفاده صحیح قرار گیرد. البته این امر نمی‌تواند بدون برنامه‌ریزی قبلی صورت گیرد و لذا باید از اساس سبک زندگی اقتصادی مبتنی بر دین که متأسفانه گریبان‌گیر جامعه ما شده است به سبک زندگی مبتنی بر سرمایه‌گذاری تغییر یابد. لذا، این توصیه امام صادق (علیه‌السلام) می‌تواند عامل مهمی برای این تغییر سبک باشد: «ایاک و الدین. فانه شین الدین».

از دین و بدهکاری پرهیزید که موجبات زشتی دین و آیین شما را فراهم می‌آورد. اینک برای اینکه به سبک زندگی مورد توجه قرآن متفطن شویم باید نتیجه اقتصادی ارزش زمانی کالای نقد و نسبه را مورد بررسی قرار دهیم و به این پرسش پاسخ دهیم که عوامل به‌وجودآورنده ارزش زمانی کالاها چیست؟ این سؤال مخصوصاً با توجه به اینکه قاعده «للاجل قسط من الثمن» یک قاعده اصیل نیست می‌تواند موجبات روشنگری بیشتری در سبک زندگی اقتصادی ما فراهم آورد.

پیشتر دانستیم که ارزش زمانی در زمان حال برای هر کالایی که دارای ارزش اقتصادی نقدی است وجود دارد. بر این اساس، وجود چنین ارزشی، فرقی بین کالاهای مصرفی و غیرمصرفی نیست؛ زیرا عامل ایجادکننده این ارزش به ماهیت این کالاها و نیز میزان هزینه تولید آن‌ها بستگی ندارد و لذا این عامل، درونی نیست، بلکه بیرونی است. یعنی عامل آن، مطلوبیت کالای نقد نسبت به نسبه در نظر آحاد جامعه بشری است و میزان آن بر اساس رابطه عرضه و تقاضا تعیین می‌شود که با تبلیغاتی از این دست به میزان آن افزوده می‌شود:

رفاه فردا را امروز تجربه کنید!

اینک سؤال اساسی مربوط به شناسایی عامل این مطلوبیت مطرح می‌شود.

به نظر می‌رسد که مجموع عوامل ذیل در ایجاد این مطلوبیت مؤثرند:

الف. ریسک‌گریزی در برابر ریسک‌پذیری به اضافه عدم اطمینان: اگر افراد

جامعه‌ای، ریسک‌گریز باشند در شرایط عدم اطمینان (حداقل به لحاظ عدم اطمینان نسبت به حیات)، کالای نقد مطلوبیت بیشتری می‌یابد.

ب. مصرف‌گرایی: هرچه میزان مطلوبیت کالای مصرفی در برابر کالای سرمایه‌ای در جامعه‌ای بیشتر شود، ارزش زمانی کالای نقد بیشتر خواهد شد.

ج. عدم قناعت و زیاده‌خواهی (حرص): متأسفانه انتخاب استراتژی تولید انبوه توسط سرمایه‌داران، با ترغیب مشتریان به مصرف بیشتر و تغییر فرهنگ جامعه به مصرف‌گرایی، همه از عوامل زیربنایی ایجاد ارزش زمانی کالا هستند. این امر می‌تواند یکی از علایم همان دوزخی باشد که قرآن در رابطه با آن می‌فرماید:

هل من مزید؟

و شاعر دل‌سوخته، جناب باباطاهر (رحمه‌الله)، می‌فرماید:

ز دست دیده و دل هر دو فریاد که هرچه دیده بیند دل کند یاد

بسازم خنجری نیشش ز فولاد زخم بر دیده تا دل گردد آزاد

د. انتخاب الگوی زندگی بر اساس «فشار و نیاز» و بدتر از آن «احساس نیاز» در مقابل الگوی زندگی بر اساس «هدف».

همه ما به نوعی با تجربه درس خواندن شب امتحانی که مبتنی بر الگوی دقیقه‌نودی است آشنا هستیم. این سبک زندگی در فعالیت‌های اقتصادی انسان‌ها نیز می‌تواند ساری و جاری باشد. در این صورت است که مهم‌ترین عامل برای ایجاد ارزش زمانی کالا به نفع سرمایه‌داران و علیه فقرا و تنگدستان در جامعه فراهم می‌آید و تنها راه مقابله با آن تغییر الگوی زندگی بر اساس هدف‌گذاری و زندگی بر اساس آینده مطلوبی است که زمان «حال» مهم‌ترین هزینه تحقق آن است؛ به جای اینکه آینده را برای بهبود وضعیت حال هزینه کنیم و همواره با گرفتن وام و استفاده از تسهیلات، خود را مدیون و بدهکار نگه داریم.

بر این اساس، درمی‌یابیم که اولاً کاهش میزان ارزش زمانی کالاها و ثانیاً صفرشدن و حتی منفی‌شدن آن امکان‌پذیر است و بر اساس ارشادات الهی و معصومین می‌توان استنباط کرد که حداقل صفرشدن آن - و نه حذف کردن دستوری آن - که بر اثر تدابیر مدیران مدبر جامعه می‌تواند حاصل شود مطلوب دین مبین اسلام است.

به نظر می‌رسد ره‌آورد چنین وضعیتی، افزایش نقطه آپتیمم بهره‌وری فعالیت‌های اقتصادی جامعه خواهد بود که از آثار آن، پایداری آن است.

به تعبیر دیگر با صفرشدن - نه صفرکردن با کاهش دستوری - ارزش زمانی کالاهای، نقطه بهینه بهره‌وری تولید افزایش یافته و لذا بحران‌های اقتصادی تا نقطه صفر کاهش می‌یابد.

در چنین وضعیتی، هزینه نگهداری کالا برای روز مبادا افزایش می‌یابد و بدون نیاز به ایجاد انگیزه اضافی، تجمع آن‌ها امکان‌پذیر می‌شود؛ به‌حدی که ارزش زمانی منفی کاملاً قابل تحقق است.

به‌نظر می‌رسد نقطه اهرمی در تحقق چنین وضعیتی، تغییر مدل زندگی، به سمت و سوی «الگوی زندگی بر اساس هدف» است که در نهایت به کاهش ارزش زمانی کالاهای سرمایه‌ای و نیز پول انجامیده و جامعه مسلمین را از یک مزیت رقابتی بالایی در حوزه اقتصاد برخوردار می‌کند.

به‌نظر می‌رسد، هم به‌دلیل عقلی و هم به‌دلیل نقلی، ایجاد چنین جامعه‌ای از ضروریات است و لذا باید به‌عنوان یک اصل لازم‌التباع در سیاست‌های مورد نظر در اداره جامعه اسلامی مورد توجه قرار گیرد.

نتیجه گیری

همان گونه که در پیشگفتار بیان شد، این نوشتار به منظور تبیین علت ظالمانه بودن قرض ربوی و لذا عدم مشروعیت آن در نظام حقوق اقتصادی اسلام و عادلانه بودن بیع نسیه و عقود مشابه آن مثل بیع سلف و لذا مشروعیت آن ها به اتفاق قاطبه فقهای امامیه قدس الله انفسهم الزکیه تقدیم گردید. از این رو، فتاوی فقهای عظام در رابطه با بیع ربوی و غیرربوی و استدلال آن ها نیز مطرح شد که ظاهراً با آرای ناهمگون مواجه ایم.

در این کتاب، فرضیه مورد بحث، نظر به مفاد این قراردادها داشت که اگرچه در نگاه اول مشابه اند، اما با بررسی دقیق معلوم می شود که از مفاد متفاوتی برخوردارند و لذا موجب ظالمانه بودن و بالتبع عدم مشروعیت قرض ربوی و عادلانه بودن و مشروعیت بیع نسیه و امثال آن می شود. بر این اساس، نویسنده برای بحث پیرامون صحت و سقم فرضیه فوق، و با استفاده از روش اجتهادی و مراجعه به منابع فقهی و نیز موضوع شناسی مورد نیاز فقیه به منظور استنباط حکم الله، ابتدا به بررسی وجه اقتصادی «مازاد قیمت» در معاوضات نقد در برابر نسیه پرداخت تا پس از آن حکم الله مربوط به این مازاد قیمت را در مصادیق قرض و بیع نسیه استنباط کند.

بنابراین، پس از طرح نظرات و آرای مختلف اندیشمندان و نقد و بررسی آنان، نظریه «ارزش زمانی» در ارتباط با تبیین وجه اقتصادی مازاد قیمت در معاوضات نقد در برابر معاوضات نسیه مورد پذیرش قرار گرفت. ارزش زمانی عبارت است از قیمت نقد یک کالا منهای قیمت نسیه آن در شرایط مساوی. اما نکته مهم در این رابطه این بود که مالکیت ارزش زمانی یک کالا به عنوان فرع، تابع مالکیت ارزش

اصل آن است. لذا، اگر مالکیت اصلی کالا در معاوضه نقد، انتقال می‌یابد مالکیت ارزش زمانی آن نیز به تبع اصل انتقال می‌یابد، والا معامله‌ای ظالمانه صورت گرفته و لذا بر اساس مبنای پذیرفته‌شده اصولیان امامیه در رابطه با ابتدای حکم الله بر عدل و ظلم، لاجرم باید حکم حرمت و عدم مشروعیت معامله ظالمانه را استنباط کرد. توجه می‌کنید که عمل ظالمانه نامشروع را نمی‌توان بر طبق شرط ضمن عقد مورد انعقاد قرار داد؛ به‌ویژه اگر این شرط برخلاف مقتضای عقد هم باشد؛ زیرا در این صورت شرط، هم باطل و هم مبطل خواهد بود.

بنابراین، ملاحظه کردیم که تمامی ادله نقلی وارد در این بحث - آیات و روایات - مؤید حکم عقل و بر طبق قاعده حسن و قبح عقلی هستند و لذا تأسیسی صورت نگرفته است.

بر این اساس، توضیح داده شد که فارق اصلی دو نوع معاوضه نقد و نسیه اگرچه به ظاهر شبیه هم‌اند، با دقت عقلی ممتاز از یکدیگرند و از این طریق موجبات اثبات فرضیه ما را فراهم می‌آورد. این دو معاوضه عبارت‌اند از قرض و بیع نسیه. با دقت در مفاد این دو نوع قرارداد درمی‌یابیم که در عقد قرض که قرض‌دهنده مال مقروض را (نقداً) به ملکیت قرض‌گیرنده درمی‌آورد، ارزش زمانی آن را نیز به ملکیت او درمی‌آورد که اگر درنیاورد اولاً برخلاف مطلوبیت نقد در برابر نسیه عمل کرده که وجه تعیین‌کننده ارزش اقتصادی کالا است و ثانیاً برخلاف قاعده فرعیت عمل کرده است. در مقابل قرض‌گیرنده نیز پرداخت مثل مال مقروض را به‌طور نسیه تضمین می‌کند. البته این بحث در فرض صفر بودن تورم است والا بر اساس قاعده مثلثیت که بر اساس شاخص عرف تعیین می‌شود باید مثلثیت را به تناسب قدرت خرید کالا مورد قرض تعیین کرد.

در نقطه مقابل، بیع نسیه قرار دارد که ملکیت مبیع نقداً به مشتری منتقل شده و متعهد به پرداخت ثمن به‌طور نسیه می‌شود، اما مشتری در بیع نسیه ملکیت خود را نسبت به ثمن (اصل و فرع) به بایع انتقال داده است. لذا، در این صورت بایع حق دریافت ارزش زمانی ثمن خود را خواهد داشت و همین نکته بدیع است که به لحاظ محتوایی فرق بین این دو قرارداد را رقم می‌زند و قرآن کریم علی‌رغم ادعای مشابهت آن‌ها (انما البیع مثل الربا) می‌فرماید: «احل الله البیع و حرم الربا».

اینک مبتنی بر کشف این مبنای افتراق است که می‌توان اشکالات وارد بر فتاوی فقهای عظام در بیع ربوی حاصل از بیع متجانسین را دریافت و از اساس،

استناد این احکام را به الله، قابل تأمل دانست؛ والله العالم. زیرا مهم‌ترین رکن وقوع بیع، در اختلاف مبیع و ثمن است که بیع متجانسین مخصوصاً به لحاظ شرط عدم زیادت (کما و کیفاً) فاقد آن است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد حکم به عدم مشروعیت بیع نسیه متجانسین به استناد زیادت حکمیه، اشکال مضاعف یافته و لذا احتمالاً پذیرش فتاوی مربوطه را در این مورد غیرممکن می‌کند. علاوه بر این، مستندات روایی این فتاوی را در این تحقیق مورد بحث و بررسی قرار دادیم و نتیجه گرفتیم - احتمالاً - پذیرش اینکه این روایات در رابطه با بیع ربوی صادر شده باشند قابل تأمل است؛ والله العالم.

لازم به تذکر است که راقم این سطور در همه مواردی که در این کتاب اشکالی را مخصوصاً نسبت به نظر مشهور و علمای بزرگ مطرح می‌کند تنها درصدد طرح یک بحث علمی است و در همه احوال معترف به بضاعت علمی اندک خویش می‌باشد. شاید گامی کوچک در راه پیشبرد معارف دینی برداشته و مقبول حضرت حق قرار گیرد.

منابع و مأخذ

منابع فارسی و عربی

قرآن کریم

انجیل لوقا

عهد قدیم، سفر خروج

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

قانون مدنی ایران

آل، حسین (۱۳۷۰)، «مسائل البیع از کتاب الانصار سید مرتضی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تهران.

اعزازی، اکبر (۱۳۹۱)، «حقوق حاکم بر کارت‌های اعتباری بانکی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی مرکز بین‌المللی بندر انزلی، دانشکده حقوق.

اکبریان خوراسگانی، رضا (۱۳۷۰)، «تحلیلی از مفاهیم بهره‌وری و ربا در اقتصاد اسلامی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (ع).

امامی، سیدحسن (۱۳۶۲)، حقوق مدنی، تهران: انتشارات اسلامیه.

انصاری، مرتضی (بی‌تا)، مکاسب، قم: مؤسسه الهادی.

انصاری، مرتضی (۱۳۸۴)، «اراهکارهای خروج از معاملات ربوی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

بحرانی، یوسف، الحدائق الناظره فی احکام العترة الطاهرة، نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت (ع)، مؤسسه تحقیقات کامپیوتری نور.

بهرامی احمدی، حمید (۱۳۸۹)، قواعد فقه، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

پناهی، ربابه (۱۳۸۱)، «آثار و احکام بیع ربوی در فقه امامیه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه قم.

پیغامی، عادل (۱۳۸۹)، «تحلیل نظریه‌های حقیقی - پولی و انگیزه‌های بین‌زمانی در موضوع‌شناسی بهره»، رساله دکترا، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۵۴)، حقوق تعهدات، قم: انتشارات مؤسسه عالی امور قضایی و اداری قم.

جواهری، حسن محمدتقی، الربا فقهیاً و اقتصادياً، نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت (ع)، مؤسسه تحقیقات کامپیوتری نور.

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل المسائل الشریعه، نرم‌افزار جامع الاحادیث، مؤسسه تحقیقات کامپیوتری نور.

خادمی، پدیده (۱۳۹۳)، «تحلیل مردم‌شناختی صندوق‌های قرض‌الحسنه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی.

خمینی، روح الله (بی‌تا)، تحریر الوسیله، بیروت: دارالانوار.
دادگر، یدالله و رحمانی، تیمور (۱۳۹۰)، مبانی و اصول علم اقتصاد، تهران: مؤسسه بوستان کتاب.

راغب اصفهانی، حسین بن علی (۱۴۱۶ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالقلم.

رنه داوید (۱۳۷۹)، نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه حسین صفایی و محمد آشوری و عزت الله عراقی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.

سلطانی، اعظم (۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی قرآن و نهج‌البلاغه در تبیین سیره حکومتی رهبران جامعه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه رازی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

شقاقی، مریم (۱۳۹۱)، «علل و پیامدهای انحراف از عدالت اجتماعی در قرآن»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه قم، دانشکده الهیات.

شهیدی، مهدی (۱۳۸۰)، حقوق مدنی ۳، تعهدات، تهران: انتشارات مجمع علمی و فرهنگی مجد.

شیرزاد، حسن (۱۳۹۳)، «مفهوم ربا در قرآن کریم مبتنی بر روش‌های معناشناسی ساخت‌گرا و نقش‌گرا»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق

- (علیه السلام)، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- صابر دوست، فاطمه (۱۳۸۹)، «بررسی حکم فقهی حیل شرعیه ربا»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (علیه السلام)، دانشکده الهیات.
- صدر، محمدباقر (بی‌تا)، اقتصاد ما، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- طباطبایی حکیم، محسن (۱۴۱۶ ق)، مستمسک العروة الوثقی، قم: دارالتفسیر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان، ترجمه موسوی همدانی و سیدمحمدباقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: انتشارات فراهانی.
- طوسی، محمد بن حسن ابی جعفر، الخلاف، نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت (علیهم السلام)، مؤسسه تحقیقات کامپیوتری نور.
- طوسی، محمد بن حسن ابی جعفر، تهذیب، نرم‌افزار جامع الاحادیث، مؤسسه تحقیقات کامپیوتری نور.
- عباسی، محمدحسین (۱۳۹۲)، «اوراق بهادار مرابحه در حقوق ایران، مالزی و فقه مذاهب اسلامی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، دانشکده حقوق.
- عزیزپور، سمیه (۱۳۹۳)، «بررسی مسئله عدالت در قرآن کریم و عهدین»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، اهواز: دانشگاه شهید چمران اهواز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- فتحی زمانی، عبدالرحیم (۱۳۷۸)، «بررسی چگونگی اثربخشی صندوق‌های قرض الحسنه و راهکارهای ترویج و نشر فرهنگ قرض الحسنه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و فنون مازندران، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی.
- فیصلی‌نژاد، محمدجواد (۱۳۹۰)، «بررسی حیل ربا از دیدگاه فقه‌های معاصر»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، سیستان و بلوچستان: دانشگاه سیستان و بلوچستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، استاد راهنما: نادر مختاری افرکتی.
- قاسمی، عباس (۱۳۸۰)، «ربای قرضی و معاوضی با بررسی نقش کاهش ارزش پول (از دیدگاه فقهی)»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
- قطب‌الدین، سعیدبن هبه‌الله راوندی کاشانی (۱۴۳۷)، فقه القرآن، قم: کتابخانه

آیت الله مرعشی نجفی.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۶۹)، حقوق مدنی (ضمان قهری - مسئولیت مدنی)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۶)، حقوق مدنی (عقود معین)، تهران: دانشگاه تهران.
کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۹)، حقوق مدنی، نظریه عمومی تعهدات، تهران: نشر دادگستر.

کاشف الغطاء، محمدحسین (بی تا)، تحریرالمجله، قم: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلاميه.

کالینسکوی (۱۳۷۳)، تفسیر حقوق، منطق حقوق و انفورماتیک، ترجمه حسن حبیبی، تهران: انتشارات اطلاعات.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، نرم افزار جامع الاحادیث، مؤسسه تحقیقات کامپیوتری نور.

کیخایی، فاطمه (۱۳۹۲)، «تقابل حقوقی حلیت بیع و حرمت ربا»، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه قم.

لاری، سید عبدالحسین (۱۴۱۸ق)، التعلیقہ علی المکاسب، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

مازو، دلا روزه (بی تا)، دروس حقوق مدنی، به نقل از ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی (ضمان قهری - مسئولیت مدنی)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، نرم افزار جامع الاحادیث، مؤسسه تحقیقات کامپیوتری نور.

محبی، محمدتقی (۱۳۹۲)، «موضوع شناسی عنصر زمان در فقه معاملات»، رساله دکترا تخصصی، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، دانشکده اقتصاد و معارف اسلامی.

محقق خراسانی، کفایه الاصول، نرم افزار اصول الفقه، مؤسسه تحقیقات کامپیوتری نور.

محمدطاهری، محمدرضا (۱۳۸۹)، «بررسی وضعیت حقوقی ربح مرکب»، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه علم و فرهنگ، پژوهشکده فقه و حقوق.

مدنی، سیدجلال الدین (۱۳۸۵)، حقوق مدنی، تهران: پایدار.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، ربا و بانک - بیمه، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی، یادداشت‌ها، مؤسسه تحقیقات کامپیوتری نور.

مهدوی‌پور، مهدی (۱۳۸۹)، «بیع سلف و کاربرد آن در بانکداری اسلامی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (عج)، دانشکده الهیات.

موسایی، میثم (۱۳۸۰)، «ربا و کاهش قدرت خرید پول»، رساله دکترا، علوم اقتصادی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

نایینی، میرزا محمدحسین، اجود التقريرات به قلم سیدابوالقاسم خویی، نرم‌افزار اصول الفقه، مؤسسه تحقیقات کامپیوتری نور.

نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (۱۳۶۸)، جواهر الکلام، قم: دارالکتب الاسلامیه.

ندری، کامران (۱۳۸۱)، تحلیل مفهومی بهره طبیعی و سهمیه‌بندی اعتباری؛ رساله دکترا، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام، نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت (ع)، مؤسسه تحقیقات کامپیوتری نور.

نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، نرم‌افزار جامع الاحادیث، مؤسسه تحقیقات کامپیوتری نور.

وافی، علی عبد الواحد (۱۹۸۷م)، قصه الملكية فی العالم، مصر: دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزیع.

ب. منابع انگلیسی

- Bohm-bawerk, E.V., (1957), "Capital and Interest", Translated by W. Smart and First Published in 1890, New York, Kelley & Millman.
- Davenport, H. J., (1927), "Interest Yheory and Theories", American Economic Review, December, PP. 637-56.
- Fetter, F. A., (1914), "Interest Theories, Old and New", American Economic Review, March, PP. 68-87.
- O'brien, G., (1967), "an Essay on Mediaeval Economic Teaching", New York, Augustus M. Kelley Publishers.
- Wicksell, K., (1954), "Value, Capital and Rent", Translated by S.H. Frowein, London, George Allen & Unwin Ltd.

نمایه

- آکیناس، توماس: ۷۳، ۷۴، ۸۶
 آل، حسین: ۳۴، ۱۲۹
 آیات الاحکام: ۴۳
 ائمه اثنی عشر: ۹۱، ۱۰۴، ۱۲۱
 ابراهیم، پیامبر: ۵۸
 اثربخشی: ۴۹، ۵۰، ۵۱
 اثربخشی فقه: ۵۰، ۵۱
 اجاره: ۲۹، ۳۴، ۳۷، ۷۶، ۸۵، ۱۱۲
 اجاره به شرط تملیک: ۳۴
 اجتهاد: ۱۱، ۱۴، ۳۶، ۴۹، ۵۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۴
 اجرای قانون: ۴۴
 احتکار: ۲۷
 احکام الهی: ۱۱، ۴۷، ۴۸، ۵۸، ۹۹
 احکام عقلی: ۱۱، ۱۲، ۱۴
 احکام فقهی: ۴۸
 احکام مستقله عقلی: ۱۲
 اخباریان: ۱۴
 اختلاس: ۲۷
 ارز: ۳۴، ۷۵
 ارزش اضافی: ۷۹، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵
 ارزش پول: ۱۸، ۷۸، ۱۱۸
 ارزش گذاری پسینی: ۳۷
 ارزش گذاری پیشینی: ۳۷
 ارسطو: ۴۱، ۶۴، ۷۲، ۷۳
 استصناع: ۲۹
 اسلام: ۱۱، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۹، ۳۵، ۳۶، ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۹، ۷۰، ۸۷، ۹۶، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵
 ساختار نظام حقوقی: ۵۳
 اصطلاح: ۱۹، ۱۱۸
 اصل تسلط مردم بر اموال خودشان: ۲۹
 اصل شخصیبودن تعهدات: ۶۸
 اصل صحت: ۲۹، ۶۷، ۶۸
 اصل عدم مشروعیت قراردادهای ربوی: ۶۳
 اصول دین: ۴۷
 اصول فقه: ۱۱، ۱۴، ۴۹، ۵۱
 اصولیان: ۱۴، ۱۲۶
 اعتباریات حقوقی: ۱۲
 اعزاز، اکبر: ۳۳، ۱۲۹
 اقاله: ۶۷
 اقتصاد اثباتی: ۴۱، ۶۰
 اقتصاد اسلامی: ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۴۱، ۴۳، ۶۰، ۱۲۹
 اقتصاد سرمایه داری: ۲۳، ۴۱
 اقتصاد سوسیالیستی: ۴۱
 اقتصاد عمومی: ۲۳
 اقتصاد معتدل: ۲۳
 اقتصاددانان: ۱۸، ۲۴، ۷۱، ۸۷
 اقتصاددانان اسلامی: ۲۴

- اکبریان خوراسگانی، رضا: ۲۴، ۱۲۹
- امام صادق(ع)
- نک جعفر بن محمد الصادق(ع)، امام ششم
- امامت: ۴۷، ۴۸، ۵۸
- امامی، سیدحسین: ۶۸، ۸۹، ۱۲۹
- امساک: ۷۹، ۸۱، ۸۲
- امنیت اقتصادی: ۴۵
- امنیت حقوقی: ۴۴
- امنیت فردی و اجتماعی: ۴۹
- امیرالمؤمنین(ع)
- نک علی ابن ابی طالب(ع)، امام اول انجیل: ۳۴، ۶۴
- انحراف: ۲۵، ۲۶، ۱۳۰
- انصاری، مرتضی: ۳۴، ۶۷، ۱۰۰، ۱۲۹
- انگیزه‌های بین‌زمانی: ۱۹
- اوراق بهادار اسلامی: ۳۲
- اوراق مباحه: ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۱۳۱
- اوراق مباحه برای تأمین نقدینگی: ۳۰
- اوراق مباحه برای تشکیل سرمایه شرکت‌های تجاری: ۳۰
- اوراق مباحه برای خرید دارایی: ۳۰
- اوراق مباحه دولتی: ۳۲
- اوراق مباحه رهنی: ۳۰
- اوصاف عقد قرض: ۸۹
- اهل سنت: ۲۹، ۳۲، ۵۱، ۶۶
- ایران: ۲۰، ۲۲، ۳۲، ۸۸، ۹۰، ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۳۱
- بازار سرمایه اسلامی: ۲۹
- بازخرید دارایی: ۳۰
- بانک توسعه اسلامی: ۲۲
- بانکداری اسلامی: ۱۷، ۲۱، ۲۹، ۱۳۳
- بانکداری بدون ربا: ۲۲، ۳۳
- بانکداری سنتی: ۲۲
- بانک‌های تجاری: ۲۲
- بحرانی، یوسف: ۹۵، ۹۶، ۱۲۹
- برول، مانری لوی: ۴۱
- بنگاه‌های اقتصادی: ۳۰، ۳۲
- بهرامی احمدی، حمید: ۶۷، ۱۲۹
- بهره: ۱۲، ۱۸، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۳۰، ۳۲، ۴۳، ۶۴، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۱۳۰، ۱۳۳
- بهره طبیعی: ۲۴
- بهره‌وری بهینه: ۵۲، ۶۰
- بهره‌وری مطلوب: ۵۲
- بیسلد: ۷۴
- بیع: ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۲۱، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۸۶، ۸۸، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳
- بیع آجال: ۹۸
- بیع‌العینه: ۳۰
- بیع با ثمن موجد: ۲۹
- بیع ربوی: ۲۸، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۲۶
- بیع سلف: ۱۳، ۱۴، ۲۱، ۲۹، ۹۷، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۳
- بیع غیرربوی: ۱۱۳، ۱۲۵
- بیع متجانسین: ۱۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۶
- بیع نسبه: ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۲۹، ۳۶، ۸۶، ۸۸، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷
- بیع نسبه متجانسین: ۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۲۷
- بیکاری: ۲۳
- بیمه: ۱۷، ۲۹، ۳۳، ۸۸، ۱۱۷، ۱۳۲
- بیمه اسلامی: ۲۹

جعفر بن محمد الصادق (ع)، امام ششم: ۳۸، ۴۸، ۴۹، ۵۸، ۶۴، ۶۵، ۷۱، ۹۲، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳
 جعفری لنگرودی، محمدجعفر: ۶۸، ۱۳۰
 جواهری، حسن محمدتقی: ۶۷، ۱۳۰
 جهاد: ۲۷
 حرعاملی، محمد بن حسن: ۵۴، ۱۳۰
 حساب‌های قرض الحسنه: ۲۰، ۹۰
 حضرت علی (ع)
 نک علی ابن ابی طالب (ع)، امام اول
 حقوق عبادی: ۵۳، ۵۴، ۵۶
 حکومت اسلامی: ۴۷
 حیل ربا: ۱۱، ۱۲، ۲۴، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۳۱
 خادمی، پدیده: ۲۰، ۱۳۰
 خرید دین: ۳۴، ۳۷
 خسارت تأخیر تادیه: ۹۰
 خمینی، روح‌الله: ۱۳، ۵۰، ۱۳۰
 دادگر، یدالله: ۵۹، ۶۰، ۱۳۰
 دیانت: ۲۶
 ربا: ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۸، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳
 اثرات تکوینی: ۱۱۷
 معنای لغوی اقتصادی: ۲۳
 رباخواران: ۲۷، ۱۰۶، ۱۱۹
 رباخواری: ۶۴، ۶۶
 ربای عینی: ۱۳
 ربای قرضی: ۲۵، ۳۳، ۱۱۰، ۱۳۱
 ربای معاملی: ۳۳

پاکستان: ۲۲
 پایداری: ۵۳، ۶۰، ۱۲۲
 پس‌انداز: ۲۰
 پناهی، ربایه: ۲۹، ۱۳۰
 پوتیر: ۷۴
 پیامبر (ص)
 نک محمد (ص)، پیامبر اسلام
 پیش خرید: ۲۹
 پیغامی، عادل: ۱۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۳۰
 تئوری ارزش زمانی: ۸۵
 تئوری امساک: ۸۱
 تئوری‌های استثمار: ۸۳
 تئوری‌های کار: ۸۲
 تئوری‌های منفعت: ۸۰
 تئوری‌های مولدیت: ۷۹
 تأمین اجتماعی: ۲۰
 تأمین مالی: ۱۳، ۱۴، ۲۱، ۳۰، ۳۲، ۱۱۹، ۱۲۱
 تأمین مالی بر مبنای مریحه: ۳۰
 ترجیحات بین‌زمانی: ۱۸
 تسهیلات: ۱۱، ۲۲، ۳۲، ۳۴، ۳۸، ۱۱۹، ۱۲۲
 تسهیلات بانکی: ۳۴
 تسهیلات فروش اقساطی: ۳۲
 تعهدات: ۲۹، ۳۲، ۴۷، ۶۱، ۶۳، ۶۹، ۸۷، ۱۳۰، ۱۳۲
 تلف یا نقص مورد قرض: ۹۰
 تنزیل دین: ۹۷
 توانمندی: ۴۹
 توحید: ۲۷
 تورات: ۳۴، ۶۴
 تورگو: ۷۵
 تورم: ۲۱، ۲۵، ۹۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۶
 تولید ثروت: ۶۰
 جامعه اسلامی: ۴۷، ۴۹، ۵۲، ۱۲۳
 جامعه‌شناسی سیاسی فقه: ۴۹
 جماعه: ۳۴

سوره حج	ربای معاوضی: ۲۵
آیه ۳: ۱۰۸	ربح مرکب: ۳۷، ۱۳۲
سوره حدید	رحمانی، تیمور: ۵۹، ۶۰، ۱۳۰
آیه ۱۱: ۶۴	ریسک: ۲۹، ۶۰، ۸۰، ۱۱۷
آیه ۱۸: ۶۴	سازمان بورس و اوراق بهادار: ۳۰
سوره روم	سالما سیوس: ۷۵
آیه ۳۹: ۶۴	سپرده گذاری: ۲۱، ۳۸
سوره طلاق	سپرده ها: ۱۱، ۲۱، ۳۸
آیه ۱: ۱۱۷	سپرده های بانکی: ۳۸
سوره غاشیه	سرمایه سازی سود: ۳۷
آیه ۲۲: ۴۹	سرمایه گذاران: ۳۰، ۱۲۰
سوره غافر	سلطانی، اعظم: ۲۷، ۱۳۰
آیه ۵۶: ۱۰۸	سینور: ۸۱
سوره مائده	سود: ۱۱، ۱۳، ۲۰، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۳۷
آیه ۱: ۶۳	۳۸، ۷۳، ۷۷، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۸
آیه ۱۲: ۶۴	۹۱، ۹۴، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰
آیه ۵۰: ۱۱۴	سودجویی: ۳۷
آیه ۵۵: ۵۷	سوره آل عمران
آیه ۵۶: ۵۷	آیه ۱۳۰: ۶۵
سوره مزمل	سوره احزاب
آیه ۲۰: ۶۴	آیه ۶: ۵۸
سوره نحل	سوره اسراء
آیه ۷۴: ۱۰۷	آیه ۱۶: ۱۱۸
آیه ۹۸: ۱۰۸	سوره اسراء
سوره نساء	آیه ۳۴: ۶۳
آیه ۵۹: ۵۸	سوره بقره
آیه ۱۶۱: ۶۴	آیه ۳۴: ۱۰۸
سوره یس	آیه ۱۲۴: ۵۸
آیه ۸۱-۸۲: ۵۸	آیه ۲۴۵: ۶۳
سهمیه بندی اعتباری: ۲۴	آیه ۲۷۵: ۱۲، ۲۷، ۱۰۵
شاخص: ۲۳	آیات ۲۷۵-۲۸۱: ۶۵
شافعیه: ۳۲	آیه ۲۷۵-۲۷۹: ۱۲
شرط اجل در قرض: ۸۹	آیه ۲۷۸-۲۷۹: ۱۱۱
شرط سود در ضمن عقد قرض: ۹۱، ۹۵	سوره تغابن
شرکت: ۳۴	آیه ۱۷: ۶۴

علم حقوق: ۴۶
 علم حقوق اسلامی: ۴۶
 علم فقه: ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۶۰
 علم منطق اعتباریات یا منطق حقوقی: ۴۲
 علم الهدی، سیدمرتضی: ۳۴
 علی ابن ابی طالب (ع)، امام اول: ۵۸، ۶۵، ۹۵
 عملیات بازار باز: ۳۲
 عملیات بانکی بدون ربا: ۲۲
 عنصر زمان: ۳۶، ۱۳۲
 عیسی مسیح: ۳۴
 فاطمه زهرا (س): ۵۹
 فتحی زمانی، عبدالرحیم: ۲۱، ۱۳۱
 فخر رازی: ۱۱۰
 فروش اقساطی: ۲۹، ۳۴، ۱۰۲
 فرهنگ: ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۸، ۳۳، ۴۶، ۴۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۲
 فقر: ۲۳، ۲۷، ۳۳
 فقه
 تعریف: ۴۷
 فقه الاقتصاد: ۳۷، ۶۰
 فقه امامیه: ۲۸، ۱۳۰
 فقه مذاهب اسلامی: ۲۹، ۳۲، ۱۳۱
 فقه معاملات: ۲۹، ۳۶، ۱۳۲
 فقهای امامیه: ۱۱، ۲۵، ۵۱، ۱۲۵
 فقیه: ۴۶، ۴۷، ۴۹
 فیضلی نژاد، محمدجواد: ۲۴، ۱۳۱
 قاسمی، عباس: ۲۵، ۱۳۱
 قاعده استیفاء: ۷۰
 قاعده للاجل قسط من الثمن: ۸۶، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۲۱
 قانون بازار اوراق بهادار: ۳۱
 قانون بانکداری بدون ربا: ۲۲
 قانون مدنی
 ماده ۶۴۸: ۸۸

شرکت تأمین سرمایه: ۳۱
 شرکت های لیزینگ: ۳۲
 شقاقی، مریم: ۲۶، ۱۳۰
 شهیدی، مهدی: ۶۱، ۶۲، ۱۳۰
 شیرزاد، حسن: ۲۵، ۱۳۰
 شیعه: ۱۹، ۲۸، ۳۲
 صابردوست، فاطمه: ۳۸، ۱۳۱
 صالح آبادی، علی: ۲۹
 صدر، محمدباقر: ۲۲، ۹۶، ۱۰۴، ۱۳۱
 صلح: ۳۴
 صندوق قرض الحسنه: ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۱
 صندوق قرض الحسنه بانک ملی ایران: ۱۹
 صنعت مالی اسلامی: ۲۹
 ضررهای اقتصادی: ۲۳
 ضمان تعدی یا تفریط: ۷۰
 ضمان غرور: ۷۰
 طباطبائی، سیدمحمدحسین: ۱۷، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۱
 طلبکار: ۶۱، ۶۴، ۶۸، ۶۹
 طوسی، محمد بن حسن: ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۱۳۱
 عدالت: ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۴، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۱
 عدالت اجتماعی: ۲۵، ۲۶، ۳۵، ۱۳۰
 عدالت الهی: ۳۵
 عدالت سیاسی: ۳۵
 عزیزپور، سمیه: ۳۶، ۱۳۱
 عقد: ۶۲
 عقد جایز: ۶۶، ۶۷
 عقد لازم: ۶۶
 عقد مشروع: ۶۳
 عقد نامشروع: ۶۳
 عقود تسهیلات اسلامی: ۲۲
 علامه حلی: ۹۶

کاهش ارزش پول: ۱۸، ۲۵، ۱۳۱	ماده ۶۵۰: ۹۰، ۱۱۶
کفار: ۲۹	ماده ۶۵۱: ۸۹
کلینی، محمد بن یعقوب: ۹۲، ۱۳۲	قرآن: ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۶
کمیته فقهی سازمان بورس و اوراق بهادار: ۳۰	۲۹، ۳۴، ۳۵، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۲
کیخایی، فاطمه: ۲۸، ۱۳۲	۵۷، ۶۳، ۷۸، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۱۰۱، ۱۰۳
کاتوزیان، ناصر: ۶۸، ۱۳۲	۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲
کارآمدی: ۴۹، ۸۱	۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲
کالوین: ۷۴	۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱
گالیانی: ۷۵	قراردادهای ربوی: ۱۱
گزاره‌های اقتصاد هنجاری: ۴۱	قراردادهای مالی اسلامی: ۲۹
گزاره‌های علم حقوق: ۴۱	قرض: ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۵
گناهان کبیره: ۶۵	۳۳، ۳۷، ۶۳، ۶۴، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۷
لاری، سیدعبدالحسین: ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۳۲	۷۸، ۸۰، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱
لاک، جان: ۷۵	۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹
لیزینگ: ۲۹	۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵
مؤسسات مالی: ۳۰	۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۶
مؤسسه رتبه‌بندی: ۳۱	قرض الحسنه: ۱۹، ۲۰، ۳۴، ۹۱، ۹۳، ۹۹
ماده قانونی: ۴۳	۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۹، ۱۳۱
مارکس: ۸۳	قرض ربوی: ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۸۷، ۸۸، ۹۷، ۹۸
مالزی: ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۱۳۱	۹۹، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸
مبادلات مدت‌دار: ۱۸	۱۲۵
متألهین: ۷۳	قرض غیرربوی: ۱۳، ۹۱، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۱۵
مثلیت عرفی: ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷	قرض‌دهندگان: ۲۱
مثلیت عقلی: ۱۱۵	قرض گیرندگان: ۲۱، ۱۱۹
مجلسی، محمدباقر: ۶۵، ۶۶، ۱۳۲	قضایای ارزشی: ۴۳
محبی، محمدتقی: ۳۷، ۱۳۲	قضایای اعتباری: ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳
محمد(ص)، پیامبر اسلام: ۴۳، ۴۸، ۴۹	قضایای فرضی: ۳۹
محمدطاهری، محمدرضا: ۳۷، ۱۳۲	قضایای کشفی: ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳
مدنی، سیدجلال الدین: ۸۹، ۱۳۲	قیمت متعذر: ۱۸
مراجعه: ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲	کاتوزیان، ناصر: ۶۱
مزارعه: ۳۴	کارآمدی فقه: ۴۹
مسئولیت قراردادی: ۶۹	کارایی فقه: ۵۰
مسئولیت قهری: ۶۹	کارت‌های اعتباری: ۳۳، ۱۲۹
مسئولیت مدنی: ۶۱، ۶۹، ۱۳۲	کارگزاران: ۲۷
مساقات: ۳۴	کارمزد: ۲۱، ۳۴

- مسلمانان: ۲۹، ۳۳، ۳۴
 مسیحیان: ۳۵
 مسیحیت: ۳۵
 مشارکت: ۲۰، ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۶۰، ۱۱۹، ۱۲۰
 مشارکت حقوقی: ۳۴
 مشارکت سیاسی: ۲۷
 مشروعیت: ۶۳، ۷۶، ۷۷، ۸۷، ۹۲
 مصرف‌گرایی: ۱۲۲
 مضاربه: ۳۴، ۲۹
 مطهری، مرتضی: ۱۷، ۸۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۳۳، ۱۳۲
 معاملات ربوی: ۱۱، ۲۲، ۲۸، ۳۳، ۳۸، ۸۷، ۱۰۰، ۱۲۹
 معاملات سلف: ۲۲، ۳۴
 معاوضه: ۱۲، ۲۵، ۸۸، ۱۲۶
 مفاسد اقتصادی: ۲۳، ۲۷
 مکتب اتریش: ۳۶
 منفعت: ۱۲، ۲۵، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۰، ۸۱
 منفعت سرمایه: ۸۰
 موسایی، میثم: ۱۸، ۱۳۳
 موسویان، عباس: ۳۲
 موسی، پیامبر: ۳۴
 مولدیت سرمایه: ۷۹
 مولیناویس: ۷۴
 مهدوی‌پور، مهدی: ۲۲، ۱۳۳
 میرجلیلی، حسین: ۲۲
 نائینی، محمدحسین: ۶۷، ۹۸، ۱۳۳
 ندری، کامران: ۲۴، ۳۸، ۷۹، ۱۳۳
 نراقی، احمد بن محمد مهدی: ۶۷، ۱۳۳
 نرخ تنزیل: ۱۹
 نرخ تورم: ۲۵
 نظارت بر اجرای صحیح قانون: ۴۴
 نظام بانکی بدون بهره: ۲۴
- نظام حقوقی: ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۹
 نظام حقوقی اسلام: ۴۷، ۴۹
 نظام مالی اسلامی: ۲۹
 نظریه ارزش اضافی: ۸۳
 نظریه انگیزه‌های بین‌زمانی: ۱۸
 نظریه بازی‌های تکراری: ۱۸
 نظریه تملیک منافع: ۷۳
 نظریه زوال‌پذیری پول: ۷۳، ۷۵
 نظریه فروش زمان: ۷۴
 نظریه نازایی پول: ۷۳، ۷۴
 نظریه‌های بهره: ۱۸
 نظریه‌های پولی: ۱۸
 نقدینگی: ۳۰، ۳۲
 نوری، میرزا حسین: ۶۶، ۱۳۳
 نوسانات اقتصادی: ۲۳
 نهج البلاغه: ۲۶، ۱۳۰
 وارث: ۶۸
 واکونا، واکونویس: ۷۳
 وام‌های بانکی: ۲۲
 وضع قانون: ۴۰، ۴۴
 ولایت تشریعی: ۵۷، ۵۸
 ولایت تکوینی: ۵۷، ۵۸
 ولایت فقیه: ۵۸
 یهودیان: ۳۵
 یهودیت: ۳۵
- Bohm-Bawerk: 73, 79, 81, 82, 83
 Davenport: 79, 81, 133
 Fetter: 79, 133
 Kamil: 29
 O'Brien: 73

انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

دیگر آثار منتشره در حوزه حقوق و حقوق اسلامی

فروشگاه اینترنتی: <http://www.ketabesadiq.ir>

نام کتاب	مؤلف / مترجم	سال چاپ	موضوع
اندیشه‌هایی در حقوق اسلامی	دکتر سعید بیگدلی	۸۸۰۱۰۱	حقوق اسلامی
ابعاد حقوقی جنگ اسرائیل علیه غزه	دکتر سعید بیگدلی	۸۹۰۱۰۱	حقوق
مبانی استنباط احکام در حقوق اسلامی و حقوق موضوعه جلد سوم: اقسام کشف حکم	دکتر سعید رجحان	۸۹۰۹۱۴	حقوق
حقوق فرهنگی شهروندان (رویکردی اسلامی)	محسن داوری	۸۹۰۹۱۴	حقوق
حقوق قراردادهای بین‌المللی نفت	دکتر مسعود امانی	۸۹۱۲۰۴	حقوق
محدوده تاثیر رضاع در حرمت نکاح	دکتر سید مصطفی مصطفوی	۸۹۱۲۱۸	حقوق
دامنه مسئولیت مدنی	دکتر احمد علی هاشمی	۹۰۰۲۰۳	حقوق
قابلیت استناد قرارداد	دکتر محمد حسن اسدی	۹۰۰۲۱۰	حقوق
حقوق نظارت قدرت عمومی بر شهرداری‌ها	علی زمانیان جهرمی	۹۱۰۲۰۴	حقوق
شرط وجود وارث در تحقق ارث در حقوق ایران و فقه اسلامی	محسن جعفری بهزادکلانی	۹۱۰۲۰۹	حقوق اسلامی
حقوق رقابت؛ در فقه امامیه، حقوق ایران و اتحادیه اروپا	دکتر مهدی رشوند یوکانی	۹۱۰۲۲۵	حقوق
ضمان قهری (مسئولیت مدنی) یا مطالعه تطبیقی در فقه مذاهب اسلامی و نظام‌های حقوقی	دکتر حمید بهرامی احمدی	۹۱۰۲۲۵	حقوق اسلامی
حقوق مالی و اقتصادی خانواده	لیلا سادات اسدی	۹۱۰۵۰۷	حقوق
از اخلاق حسنه تا امنیت اخلاقی	دکتر علی غلامی	۹۱۰۵۱۰	حقوق
تجسس از حریم خصوصی افراد در فقه امامیه	احسان علی اکبری بابوکانی	۹۱۰۵۱۰	حقوق اسلامی
مساله حجاب؛ در غرب بررسی حقوقی - جامعه شناختی	دکتر علی غلامی	۹۱۰۸۰۱	حقوق
مساله حجاب در ج.ا.ا. بررسی حقوقی - جامعه شناختی	دکتر علی غلامی	۹۱۰۹۲۱	حقوق
در ستاره آیین دادرسی مدنی ویژه امور و دعاوی خانوادگی	دکتر لیلا سادات اسدی - دکتر فریده شکری	۹۱۱۱۱۸	حقوق
اوراق استصناع «بررسی فقهی حقوقی»	احسان بازوکار	۹۲۰۱۳۱	حقوق اسلامی

نام کتاب	مؤلف/مترجم	سال چاپ	موضوع
بررسی ابعاد فقهی - حقوقی اتانازیا «بارویکرد حقوق کیفری»	محمد مهدی رحیمی - محسن آقاسی	۹۲۰۲۰۴	حقوق
حقوق مخاطب در برابر رسانه های جمعی «ایران، انگلیس و آمریکا»	سید بشیر حسینی اسفیدواجانی	۹۲۰۲۰۴	حقوق
جایگاه و محدوده حقوقی جنسی زوجین «درفقه امامیه و حقوق ایران»	رقیه السادات مؤمن	۹۲۰۶۲۴	حقوق اسلامی
جرائم والدین و سرپرستان قانونی علیه کودکان «در نظام حقوقی ایران»	فائزه طوقانی پور	۹۲۰۶۲۴	حقوق
سیاست جنایی جمهوری اسلامی ایران در استفاده از تجهیزات دریافت ماهواره (مطالعه تطبیقی در حقوق بین الملل و حقوق کشورهای مصر، عربستان و چین)	مجتبی جاویدی	۹۲۱۱۱۲	حقوق
بازخوانی نظام قضایی جمهوری اسلامی ایران	دکتر عباسعلی کدخدایی	۹۲۱۱۱۲	حقوق اسلامی
قدرت نرم، دین و امنیت	دکتر علیرضا کوهکن	۹۲۰۳۱۸	حقوق اسلامی
مجموعه درس گفتارهایی درباره ی مکاسب	آیت الله سید حسن سعادت مصطفوی	۹۲۰۷۱۶	حقوق اسلامی
تجلی فقه در قانون مدنی (۱) (تمهیدات و کیل)	دکتر نرگس ایزدی	۹۲۰۶۲۴	حقوق اسلامی
ضمان قهری (مسئولیت مدنی) بامطالعه تطبیقی در فقه مذاهب اسلامی و نظام های حقوقی «ویرایش دوم»	دکتر حمید بهرامی احمدی	۹۳۰۲۱۵	حقوق
خانواده پژوهی از منظر جامعه شناسی، روانشناسی و تعلیم تربیت با رویکرد معارف اسلامی	دکتر زهره موسی زاده	۹۳۰۷۱۳	حقوق
جرم شناسی	دکتر فرید محسنی	۹۴۰۲۰۲	حقوق
جایگاه عدالت در استنباط احکام معاملات	دکتر محمد هاشم پورمولا	۹۴۰۵۱۰	حقوق اسلامی
حقوق مالکیت فکری آفرینش های رسانه ای	محمد مهدی حسینی	۹۴۰۶۱۵	حقوق
معاملات متقابل در حقوق ایران و فقه امامیه	رضا آقاموسی طهرانی	۹۴۰۷۰۷	حقوق
آیین دادرسی امور و دعاوی خانوادگی	دکتر لیلا سادات اسدی و دکتر فریده شکری	۹۴۱۱۲۰	حقوق

انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

دیگر آثار منتشره در حوزه حقوق و حقوق اسلامی

فروشگاه اینترنتی: <http://www.ketabesadiq.ir>

نام کتاب	مؤلف/مترجم	سال چاپ	موضوع
قواعد فقه: جلد ۱: مختصر هفتاد و هفت قاعده فقهی و حقوقی، ویرایش سوم	دکتر حمید بهرامی احمدی	۹۴۱۱۲۰	حقوق
حق رأی در نظام حقوقی ایران و ایالات متحده آمریکا	دکتر توکل حبیبزاده، و محمد سلیمانی درچه	۹۵۰۲۱۰	حقوق
تحلیل انتقادی تحریم‌ها: مشروعیت‌سنجی حقوقی تحریم‌های اقتصادی یکجانبه آمریکا علیه ایران	محمد صادق اسلامی گیلانی	۹۵۰۳۰۱	حقوق
عدالت استخدای	دکتر سید محمد مهدی غمامی و حسین عزیزی	۹۵۰۴۱۰	حقوق
وقف اموال غیر مادی در حقوق ایران و فقه امامیه	محسن آقاسی	۹۵۰۷۱۰	حقوق
تاریخ حقوق جلد ۱ و ۲	دکتر حمید بهرامی احمدی	۹۵۰۹۳۰	حقوق
حقوق جوانان در جمهوری اسلامی ایران	دکتر علی غلامی	۹۵۱۱۰۳	حقوق
حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران	دکتر فرید محسنی	۹۵۱۲۱۵	حقوق
رویکردی انتقادی به آیین دادرسی خانواده	امین امیر حسینی	۹۶۰۳۳۰	حقوق
درآمدی بر حقوق قراردادها	دکتر سید مصطفی سعادت مصطفوی	۹۶۰۳۳۰	حقوق
مبانی حقوق خانواده در اسلام و غرب	دکتر فائزه عظیمزاده اردبیلی	۹۶۰۴۱۷	حقوق
حقوق عمومی تطبیقی لبنان	دکتر سید محمد هادی غمامی	۹۶۰۶۰۷	حقوق
تضامن در اسناد تجاری	دکتر سهیل طاهری	۹۶۰۷۱۵	حقوق
تحلیل حقوقی حاکمیت در اسلام (عصر نبوی، علوی و حسنی علیهم السلام)	دکتر فرید محسنی و محمد جواد خزانلی	۹۶۰۷۲۴	حقوق اسلامی
تضامن در اسناد تجاری	دکتر سهیل طاهری	۹۶۰۷۳۰	حقوق
صدور سفته در فقه اسلامی و حقوق ایران؛ ماهیت و آثار	حمیدرضا حبیبی	۹۶۰۸۱۷	حقوق
دایره المعارف حقوق عمومی	دکتر محمد مهدی غمامی	۹۶۰۹۱۱	حقوق
حقوق رقابت نامشروع	دکتر عاصف حمد الهی	۹۶۰۹۱۱	حقوق
برنامه جهانی مبارزه با فساد (با مطالعه تطبیقی سیره حکومت علوی)	میلاد قطبی و دکتر محسن اسماعیلی	۹۶۱۰۲۷	حقوق

