

الحمد لله رب العالمين

-
- < سرشناسه: فیاضی، سید محمدرضا، ۱۳۴۱ - .
 < عنوان و نام پدیدآور: راه‌های فقهی رهایی از مخالفت با احکام شرع / سید محمدرضا فیاضی.
 < مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، ۱۳۹۳.
 < مشخصات ظاهری: ۴۰۰ ص.
 < شابک: ۰ - ۶۸ - ۵۶۹۴ - ۶۰۰ - ۹۷۸
 < وضعیت فهرست‌نویسی: فی.ا.
 < موضوع: حیل (فقه)
 < موضوع: بهره (فقه)
 < رده‌بندی کنگره: BP۱۹۸ / ۱۳۹۳ / ۲۹۷ / ۳۷۸۵
 < رده‌بندی دیویی: ۲۹۷ / ۳۷۸۵
 < شماره کتابشناسی ملی: ۳۵۴۲۲۴۱
-



نشانست مرکز فقهی و حقوقی

راه‌های فقهی رهایی از مخالفت با احکام شرع

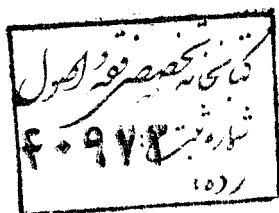
ناشر: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام

- مؤلف: سید محمدرضا فیاضی ○ نوبت چاپ: اول / ۱۳۹۳
 قیمت: ۱۸۰۰۰ تومان ○ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه
 چاپ: چاپ و نشر اسراء ○ صفحه‌آرایی: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام
 شابک: ۰ - ۶۸ - ۵۶۹۴ - ۶۰۰ - ۹۷۸

مراکز پخش

قم، میدان معلم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، تلفن: ۳۷۸۳۲۳۰۳ و ۳۷۷۴۹۴۹۴
 قم شعبه ۱: خیابان ارم، جنب مدرسه کرمانی‌ها، تلفن: ۳۷۷۴۴۲۷۱ و ۳۷۷۴۴۲۸۱
 شعبه تهران: سه راه ضرابخانه، پاسداران، خیابان شهید کاشی‌ها، پلاک ۶، تلفن: ۲۲۸۴۳۹۶۵

راه‌های فقهی رهایی از مخالفت با احکام شرع



مؤلف:

سید محمد رضا فیاضی

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام

معاونت پژوهش

فهرست مطالب

مقدمه معاونت پژوهش	۱۵
پیش‌گفتار	۱۹
مقدمه	۲۵

فصل اول

کلیات / ۲۷

بخش اول / پیشینه حيله	۲۹
مبحث اول: پیشینه حيله شرعى	۲۹
مبحث دوم: پیشینه حيله شرعى در فقه اسلامى	۳۷
گفتار اول: فقه شيعه	۳۸
گفتار دوم: فقه اهل سنت	۴۳
بخش دوم / معنای لغوی و اصطلاحی حيله	۴۷
مبحث اول: معنای لغوی حيله	۴۷
مبحث دوم: معنای اصطلاحی حيله	۴۸
مبحث سوم: محدوده جريان حيله‌هاى شرعى	۵۰
بخش سوم / اقسام حيله‌هاى شرعى	۵۱
مبحث اول: حيله‌هاى مباح و مورد اختلاف	۵۱
مبحث دوم: حيله‌هاى قولی و فعلی	۵۲
مبحث سوم: اقسام حيله از نظر وسيله و هدف	۵۲
بخش چهارم / حيله و واژه‌هاى مترادف آن در قرآن	۵۳

مبحث اول: واژه «حیله» در قرآن.....	۵۳
مبحث دوم: واژه «مکر» در قرآن.....	۵۴
۱. انتساب مکر به خداوند.....	۵۴
۲. انتساب مکر به خداوند و مردم.....	۵۴
۳. انتساب مکر به خداوند و کافران.....	۵۴
۴. انتساب مکر به کافران.....	۵۵
مبحث سوم: واژه «خدعه» در قرآن.....	۵۶
۱. انتساب خدعه به خداوند و منافقان.....	۵۶
۲. انتساب خدعه به منافقان.....	۵۶
مبحث چهارم: واژه «کید» در قرآن.....	۵۷
۱. انتساب کید به خداوند.....	۵۷
۲. انتساب کید به خداوند و به منافقان.....	۵۷
۳. انتساب کید به حضرت یوسف.....	۵۷
۴. انتساب کید به شیطان.....	۵۷
بخش پنجم / فرق حیله و امور مشابه.....	۵۹
مبحث اول: فرق حیله و تدلیس.....	۵۹
گفتار اول: معنای لغوی تدلیس.....	۵۹
گفتار دوم: معنای اصطلاحی تدلیس.....	۶۰
مبحث دوم: فرق حیله و توریه.....	۶۱
گفتار اول: معنای لغوی توریه.....	۶۱
گفتار دوم: معنای اصطلاحی توریه.....	۶۲
گفتار سوم: حکم توریه.....	۶۳
مبحث سوم: حکم حیله.....	۶۵
گفتار اول: از نظر جواز.....	۶۵
گفتار دوم: از نظر صحت.....	۶۶
گفتار سوم: ملاک حرمت حیله.....	۶۶
گفتار چهارم: دلالت نصّ خاص بر خلاف مقتضای قاعده در حیله.....	۶۷
گفتار پنجم: مقتضای قاعده در حیله از نظر صحت (تأثیر و عدم تأثیر).....	۶۸
نتیجه.....	۶۹

فصل دوم

جریان حیل‌های شرعی در ابواب مختلف فقه / ۷۱

بخش اول / حیل در عبادات	۷۳
مبحث اول: حیل در باب طهارت	۷۳
گفتار اول: حیل برای درمان حالت وسواسی	۷۳
گفتار دوم: حیل در تأخیر انداختن عادت ماهیانه	۷۶
مبحث دوم: حیل در باب صوم	۷۶
مبحث سوم: حیل در باب حج	۷۸
مبحث چهارم: حیل در باب خمس	۸۲
گفتار اول: بخشیدن سود قبل از رسیدن سال خمس	۸۲
گفتار دوم: احتساب دین مستحق به جای خمس	۸۴
مبحث پنجم: حیل در باب زکات	۸۵
گفتار اول: حیل در تعلق و پرداخت زکات نقدین (طلا و نقره)	۸۶
گفتار دوم: حساب کردن دین فقیر به جای زکات	۹۱
گفتار سوم: حیل دست‌گردان کردن زکات	۹۴
بخش دوم / حیل در باب حقوق	۹۷
مبحث اول: حیل در باب رضاع	۹۷
مبحث دوم: حیل در باب شفعه	۹۹
گفتار اول: حیل هبه کردن	۱۰۱
گفتار دوم: فروختن سهم خود که صد درهم ارزش دارد به هزار درهم	۱۰۲
بخش سوم / حیل در باب عقود	۱۰۵
مبحث اول: حیل در باب بیع	۱۰۵
گفتار اول: حیل اسقاط خیار	۱۰۷
گفتار دوم: حیل در باب بیع صرف نقدین	۱۰۸
مبحث دوم: حیل در باب خرید و فروش کنیز	۱۰۸
مبحث سوم: حیل در باب دین	۱۱۱
گفتار اول: معنای اصطلاحی دین	۱۱۱
گفتار دوم: اسباب دین	۱۱۲

۱۱۲.....	گفتار سوم: حیله‌های رایج.....
۱۱۵.....	مبحث چهارم: حیله در باب رهن.....
۱۱۶.....	حیله وکالت در قبض عین غایب.....
۱۱۷.....	مبحث پنجم: حیله در باب سبق و رمایه.....
۱۱۹.....	مبحث ششم: حیله در باب شرکت.....
۱۱۹.....	تعریف شرکت.....
۱۲۰.....	گفتار اول: حیله اشتراط سود بیشتر یا ضرر کمتر.....
۱۲۱.....	گفتار دوم: اشتراط مشارکت در سود تنها.....
۱۲۲.....	گفتار سوم: حیله برای اشتراط تأجیل.....
۱۲۳.....	مبحث هفتم: حیله در باب مزارعه.....
۱۲۹.....	مبحث هشتم: حیله در باب نکاح.....
۱۲۹.....	گفتار اول: عقد موقت با فرزند خردسال دیگری.....
۱۳۲.....	گفتار دوم: وادار کردن فرزند به ازدواج با زنی که شوهرش قصد ازدواج با او دارد.....
۱۳۴.....	گفتار سوم: اظهار ارتداد.....
۱۳۵.....	گفتار چهارم: طلاق دادن بدون دخول.....
۱۳۷.....	مبحث نهم: حیله در باب وکالت.....
۱۳۷.....	گفتار اول: ماهیت و حقیقت وکالت.....
۱۳۸.....	گفتار دوم: حیله در تبدیل عقد وکالت به عقد لازم.....
۱۳۹.....	گفتار سوم: حیله در تعلیق وکالت.....
۱۴۰.....	گفتار چهارم: حیله در خرید وکیل.....
۱۴۳.....	گفتار پنجم: شهادت وکیل به نفع موکل خود.....
۱۴۳.....	گفتار ششم: شرط ضمان بر وکیل.....
۱۴۴.....	مبحث دهم: حیله در ضمانت و کفالت.....
۱۴۴.....	گفتار اول: حقیقت ضمانت و کفالت.....
۱۴۷.....	گفتار دوم: حیله به منظور جایز کردن ضمانت و کفالت.....
۱۵۰.....	مبحث یازدهم: حیله در عقد حواله.....
۱۵۰.....	گفتار اول: حقیقت حواله.....
۱۵۱.....	گفتار دوم: حیله در باب حواله.....
۱۵۳.....	بخش چهارم / حیله در باب ایقاعات.....

۱۵۳.....	مبحث اول: حيله در باب طلاق.....
۱۵۳.....	گفتار اول: حقيقت طلاق.....
۱۵۳.....	گفتار دوم: حيلهٔ عدم قصد.....
۱۵۵.....	مبحث دوم: حيله در باب يمين.....
۱۵۵.....	گفتار اول: حقيقت يمين.....
۱۵۵.....	گفتار دوم: حيله عدم قصد.....
۱۵۷.....	نتيجه.....

فصل سوم

ربا / ۱۵۹

۱۶۱.....	بخش اول / پيشينهٔ ربا.....
۱۶۲.....	مبحث اول: ربا در جهان.....
۱۶۹.....	مبحث دوم: ربا در اديان.....
۱۶۹.....	۱. ربا در آيين برهمائي.....
۱۷۰.....	۲. ربا در آيين زرتشت.....
۱۷۰.....	۳. ربا در آيين يهود.....
۱۷۲.....	۴. ربا در مسيحيت.....
۱۷۴.....	۵. ربا در اسلام.....
۱۷۹.....	بخش دوم / معنای لغوی و اصطلاحی ربا.....
۱۷۹.....	مبحث اول: معنای لغوی ربا.....
۱۸۰.....	مبحث دوم: استعمال ربا در قرآن در معنای لغوی آن.....
۱۸۱.....	مبحث سوم: ربا در اصطلاح قرآن.....
۱۸۲.....	مبحث چهارم: ربا در اصطلاح فقيهان.....
۱۸۵.....	بخش سوم / ربای قرضی.....
۱۸۵.....	مبحث اول: حقيقت ربای قرضی.....
۱۸۶.....	گفتار اول: حقيقت زيادی.....
۱۸۸.....	گفتار دوم: حقيقت قرض.....
۱۹۸.....	مبحث دوم: اشکال در حقيقت ربای قرضی.....
۲۰۳.....	مبحث سوم: حقيقت ربای جاهلی.....

۲۰۳	گفتار اول: ربای رایج بین یهودیان
۲۰۴	گفتار دوم: ربای رایج در بین مسیحیان
۲۰۵	گفتار سوم: ربای ماهیانه مشروط (ربای نسیه)
۲۰۶	گفتار چهارم: ربا در قرض درهم و دینار
۲۰۶	گفتار پنجم: ربا در بیع نسیه
۲۰۶	گفتار ششم: ربا در بیع سلف
۲۰۷	گفتار هفتم: گرفتن سن بالاتر در حیوان
۲۰۸	گفتار هشتم: ربا در برابر تمدید مهلت
۲۰۹	گفتار نهم: دو برابر کردن مبلغ دین در برابر تمدید مدت
۲۰۹	گفتار دهم: ربا در قرض مصرفی
۲۰۹	گفتار یازدهم: ربا در قرض‌های تولیدی و تجاری
۲۱۱	بخش چهارم / ربای معاملی
۲۱۱	مبحث اول: حقیقت ربای معاملی
۲۱۱	حدود و شرایط ربای معاملی
۲۱۳	مبحث دوم: ربای معاملی در روایات
۲۱۶	مبحث سوم: تعریف ربای معاملی
۲۱۷	گفتار اول: اتحاد در جنس (هم‌جنس بودن)
۲۲۰	گفتار دوم: مکیل و موزون
۲۲۵	گفتار سوم: معدود
۲۲۸	گفتار چهارم: معیار مکیل و موزون
۲۳۴	گفتار پنجم: شک در مکیل و موزون یا معدود بودن اجناس
۲۳۶	گفتار ششم: عمومیت ربای معاملی
۲۴۷	بخش پنجم / حکم ربا
۲۴۷	مبحث اول: حکم ربا در قرآن
۲۵۱	مبحث دوم: حکم ربا در روایات
۲۵۵	مبحث سوم: خروج از حرمت ربا
۲۵۵	گفتار اول: خروج حکمی از حرمت ربا
۲۶۲	گفتار دوم: خروج موضوعی از حرمت ربا

فصل چهارم

حیله‌های ربا / ۲۶۳

بخش اول / پیشینه بحث حیل‌های ربا.....	۲۶۶
بخش دوم / اشکالات عمومی وارد بر حیل‌های ربا.....	۲۷۷
اشکال اول.....	۲۷۷
جواب.....	۲۷۸
اشکال دوم.....	۲۷۹
الف. ظلم.....	۲۷۹
ب. جلوگیری از خیر خواهی و نیکوکاری.....	۲۸۰
ج. فساد اموال.....	۲۸۲
جواب اول.....	۲۸۳
اشکال به جواب اول.....	۲۸۳
جواب دوم.....	۲۸۴
اشکال سوم.....	۲۸۶
جواب.....	۲۸۷
اشکال چهارم.....	۲۹۱
جواب.....	۲۹۳
اشکال پنجم.....	۲۹۴
جواب.....	۲۹۵
اشکال ششم.....	۲۹۶
جواب.....	۲۹۷
اشکال به روایات.....	۲۹۷
جواب.....	۲۹۷
اشکال هفتم.....	۲۹۹
روایت یونس شبیانی.....	۲۹۹
جواب.....	۳۰۰
روایت نهج البلاغه.....	۳۰۰
جواب.....	۳۰۰

اشکال هشتم.....	۳۰۱
جواب.....	۳۰۳
اشکال نهم.....	۳۰۴
جواب.....	۳۰۴
بخش سوم / حایله‌های ربای معاملی.....	۳۰۷
حایله‌های ربای معاملی.....	۳۰۷
مبحث اول: ضمیمه کردن متاع غیر هم‌جنس به ثمن یا مثن.....	۳۰۸
گفتار اول: حکم بیع بالضمیمه، تعبدی است یا بر طبق قواعد است؟.....	۳۱۰
گفتار دوم: ادله جواز حایله ضمیمه.....	۳۱۲
مبحث دوم: واسطه قرار دادن کالای غیر هم‌جنس.....	۳۱۹
گفتار اول: ادله.....	۳۲۰
گفتار دوم: روایات مانع از بیع واسطه.....	۳۲۲
مبحث سوم: هبه طرفینی.....	۳۲۷
مبحث چهارم: هبه زیادی.....	۳۲۹
مبحث پنجم: قرض و ابراء.....	۳۳۰
مبحث ششم: صلح مقدار زائد.....	۳۳۱
بخش چهارم / حایله‌های ربای قرضی.....	۳۳۳
حایله‌های ربای قرضی.....	۳۳۴
مبحث اول: بیع عینه.....	۳۳۴
گفتار اول: ماهیت عینه.....	۳۳۴
گفتار دوم: عینه در روایات.....	۳۳۷
مبحث دوم: خرید و فروش یا هبه به شرط قرض.....	۳۴۷
گفتار اول: ماهیت خرید و فروش یا هبه به شرط قرض.....	۳۴۷
گفتار دوم: بیع محاباتی به شرط قرض.....	۳۴۸
گفتار سوم: اشکال امام خمینی.....	۳۵۷
مبحث سوم: ضمیمه کردن.....	۳۵۸
اشکال.....	۳۵۸
جواب.....	۳۵۹
مبحث چهارم: اخذ زیادی در برابر قرض.....	۳۶۰

اشکال.....	۳۶۱
جواب.....	۳۶۱
مبحث پنجم: تبدیل عملیات قرض به غیر قرض.....	۳۶۲
اشکال.....	۳۶۴
جواب.....	۳۶۴
مبحث ششم: گرفتن زیادی در برابر تغییر مکان.....	۳۶۵
مبحث هفتم: تبدیل قرض به دین (خرید و فروش اسکناس).....	۳۶۶
اشکال.....	۳۶۷
جواب.....	۳۶۷
مبحث هشتم: تبدیل قرض به معامله و خرید و فروش ارزهای مختلف.....	۳۶۹
مبحث نهم: گرفتن زیادی برای شخص دیگری غیر از قرض دهنده.....	۳۷۰
مبحث دهم: پرداخت زیادی به عنوان حق بیمه دین.....	۳۷۱
مبحث یازدهم: بیع الخيار.....	۳۷۳
مبحث دوازدهم: معامله سفته.....	۳۷۹
گفتار اول: سفته.....	۳۷۹
گفتار دوم: انواع سفته.....	۳۸۰
گفتار سوم: فروش دین.....	۳۸۰
نتیجه.....	۳۸۴
فهرست منابع.....	۳۸۹

مقدمه معاونت پژوهش

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين
هر يك از احكام و فرامين الاهى كه در قالب وجوب و حرمت ساختاربندي
شده، ناظر به مصلحت يا مفسده‌اى مى‌باشد كه در پس آن نهفته است. از سوى ديگر،
عمل به هر يك از احكام شرعى اقتضائاتى دارد كه عاملان به اين احكام بايستي به
آنها ملتزم شوند؛ از جمله اين اقتضائات آن است كه عمل به اين احكام، بسته به مورد
خود، مستلزم تحمل سختي‌ها يا چشم پوشى از منافع و درآمدهاى مالى فراوان است.
افزون بر اين، برخى مكلفان و مشرعان به دلايل مختلف روان شناختى، فرهنگى،
تربيتى، اقتصادى و مانند آن، از يك طرف برايشان دشوار است كه آن سختي‌ها را
تحمل كنند يا از اين منافع چشم پيوشند و از طرف ديگر نمى‌خواهند كارى بر خلاف
دستور شرع انجام داده باشند. به همين خاطر دست به كار ترفندها و ابداع راهكارهاى
مى‌شوند كه در عين عدم مخالفت (دست كم ظاهرى) با دستور شرع، خود را از آن

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

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

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

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

اينک که تحقيق حاضر به انجام رسيده و به لطف خداوند امکان ارائه خدمتي ديگر از سوي مرکز فقهي ائمه اطهار(ع) فراهم شده، بايسته است که ضمن شکرگذاري به درگاه خداوند حکيم، از جناب حجت الاسلام والمسلمين آقاي سيد محمدرضا فياضی محقق فرهيخته اين مرکز که زحمت انجام اين پژوهش را بر خود هموار کردند و از جناب حجت الاسلام والمسلمين آقاي سيد احمد رضا حسيني الست ارزياب، تشکر و قدرداني کنيم. همچنين اخلاق و ادب حکم مي‌کند که ضمن طلب علو درجات براي بنیان گذار معظم مرکز فقهي مرحوم آيت الله العظمی فاضل لنکرانی رضوان الله تعالى عليه، تشکر و سپاس خود را به حضرت آيت الله محمدجواد فاضل لنکرانی، رياست ارجمند مرکز، حضرت حجت الاسلام والمسلمين محمد رضا فاضل کاشاني مديريت مرکز و ديگر کساني که در سامان يافتن اين پژوهش تلاش کردند، تقديم نماييم. اميد که اين قبيل تلاش‌هاي علمي و پژوهشي مورد قبول حضرت حق قرار گرفته و ضمن غني نمودن ادبيات فقهي، زمينه ساز عمل هر چه بيشتر به آموزه‌هاي ديني و احکام شرعي در جامعه اسلامي مان شود.

پیش گفتار

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

﴿وَأَنْ تَنْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^۱

برای انسان، چیزی جز نتیجه تلاش او نیست.

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

انسان موجودی دارای آرزوهای دراز و تمام ناشدنی است؛ نیز انسان، ذاتاً راحت طلب است. این خصلت باعث شده تا همواره خواهان نیل به آرزوها با

۱. سورة نجم، آیه ۳۹.

۲. تفسیر نمونه، ج ۲۲، ص ۵۵.

کمترین تلاش باشد. انسان‌ها از نخستین روزهای آفرینش، همواره به فکر ابداع راه‌ها و روش‌های نزدیک‌تر و کم‌زحمت‌تر برای رسیدن به آرزوهای خویش بوده است. این رو حيله به معنای عام (ابداع راه چاره) همزاد آدمی است. اگر این راه چاره، مشروع و برای رسیدن به هدف مشروع باشد، هیچ اشکالی ندارد. تمامی اختراعات بشر و پیشرفت‌های علمی او در جهت آسان‌شدن کارهاست. انسان‌ها با اختراع در پی آن بوده‌اند که در کمترین زمان و با کمترین هزینه و زحمت، کارهای بزرگ را انجام می‌دهند.

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

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

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

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

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

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

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۱۷، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۱.

از طرف دیگر، همین اعتبارات شارع بر اساس ملاک‌ها و مصالح و مقاصدی است که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت، بلکه در موارد مشابهی که ملاک حکم وجود دارد و بر اساس آنها حکم کرد؛ چون حکم شارع بر اساس آن ملاک‌ها است. در مواردی که علم و یقین به وجود ملاک داریم و یقین داریم که این ملاک علت حکم شارع بوده است، حکم بر اساس آن ملاک بسیار آسان است؛ اما در مواردی که وجود ملاک یا علت تامه آن برای ترتب حکم، یقینی نباشد، حکم کردن و فتوا دادن بسیار مشکل است. از این جهت، بزرگانی از فقیهان در برهه‌ای از زمان به روایات تجویز حیل‌های ربا عمل کرده‌اند و فتوا به جواز حیل‌های ربا داده‌اند، اما در برهه‌ای دیگر از نظر خود برگشته‌اند و آن را جایز ندانسته‌اند؛ چنان‌که امام خمینی در برهه‌ای، ادله حیل‌های ربا را پذیرفته و استفاده از راه‌هایی مشروع برای فرار از ربا را جایز شمرده بود ولی در برهه بعد از این نظر برگشته و فتوا به عدم جواز ارتکاب حیل‌های ربا داده است.

یکی از شاگردان ایشان در این زمینه می‌گوید:

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

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

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

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

این داستان گذشت، تابستان پیش آمد و من به ایران آمدم. پس از بازگشت به نجف اشرف، دوستانی که از جریان نامه و گفت‌وگوی حضوری بنده با امام خمینی رحمته‌الله درباره نادرستی راه‌های فرار از ربا آگاه بودند، در آغاز ورودم به نجف گفتند: «مژده که امام موضوع تخلص از ربا را بحث کردند و آن را مانند نظر مرحوم حاج شیخ مجتبی قزوینی مردود شناختند و یک بر گه ۸ مسئله‌ای چاپ و به رساله ایشان اضافه شد».^۱

امام خمینی رحمته‌الله نیز به این تجدید نظر اشاره کرده است:

قد جدّدت النظر فی المسألة فوجدت ان التخلّص من الرّبا غیر جائز بوجه من الوجوه.^۲

۱. مجله بینات، سال دهم، شماره ۳۷ و ۳۸، ص ۲۶۷، مصاحبه با حجة الاسلام والمسلمین محمد حکیمی.

۲. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۱۲، مسئله ۷.

در مسئله حیل‌های ربا تجدید نظر کردم و دریافتم که راه‌های رهایی از ربا، به هیچ وجه جایز نیست.

نگارنده در این نوشتار تلاش کرده است حیل را در احکام فقهی، به‌ویژه درباره ربا، بررسی کند. در این پژوهش از نظرات ارزشمند بسیاری از پژوهشگرانی که در این زمینه آثاری از خود به جای گذاشته‌اند استفاده شده است.

در این جا لازم است از حجة الاسلام شیخ عباس ظهیری و حجة الاسلام رضا مختاری که با ارائه نظرات خود، نگارنده را یاری دادند تشکر نمایم.

همچنین از مسئولان محترم مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم‌السلام) که زمینه‌ساز، مشوق و حامی این تحقیق بودند تقدیر می‌کنم و برای روح بلند و ملکوتی بنیان‌گذار این مرکز مقدس، حضرت آیه الله العظمی فاضل لنکرانی، از خداوند منان، علو درجات را خواهانم.

سید محمدرضا فیاضی

قم تابستان ۱۳۹۱

مقدمه

مراد از حیل‌های شرعی، راه‌های مباح و مجازی است که برای رهایی از مخالفت با احکام شرع انتخاب می‌شود. این راه‌ها کم و بیش بین پیروان ادیان آسمانی رایج بوده است. از آن‌جا که حکم خدا، قابل تغییر و تبدیل نیست، حیل‌هایی از نظر فقه اسلام مجاز هستند که حکم خدا را تغییر ندهند، بلکه موجب تغییر موضوع گردند. بدیهی است که با تغییر موضوع، حکم نیز تغییر می‌یابد. از آن‌جا که حیل‌ها در بسیاری از ابواب فقهی مطرح است، لازم است به نظرات فقیهان در تمامی موارد مراجعه شود و موارد مجاز و غیر مجاز آن معلوم گردد. سؤال اصلی تحقیق این است که شارع استفاده از کدام حیل‌ها را اجازه داده است و استفاده از کدام حیل‌ها را اجازه نداده است. بررسی حیل‌های رایج در ربای قرضی و ربای معاملی، به دلیل آن‌که بیشتر مورد ابتلای جامعه اسلامی است، در این نوشتار

پررنگ‌تر است. اهمیت این پژوهش، در جدا کردن حیل‌های مجاز از غیر مجاز است. از آن‌جا که فقه اسلامی برنامه زندگی انسان است، باید این مباحث به صورت روشن در اختیار مردم قرار گیرد تا برنامه‌های زندگی خود را خالی از هرگونه گناه و شبهه سامان بخشند. با این‌که در زمینه حیل‌های شرعی در اکثر ابواب فقه بحث شده است، جای یک اثر جامع که به تمامی جوانب حیل‌های ربا پرداخته و آن را از نظر موضوع‌شناسی و حکم بررسی کرده و به زبان و ادبیات روز نوشته شده باشد، خالی بود. از این رو، انجام پژوهشی فقهی در این زمینه ضروری و لازم بود. روش این تحقیق، تحلیلی استنتاجی است. این تحقیق در چهار فصل تدوین شده است. فصل اول درباره کلیات (پیشینه حیل، معنای لغوی و اصطلاحی حیل، انواع حیل‌های شرعی و...) است. فصل دوم درباره جریان حیل‌های شرعی در ابواب مختلف فقه است. فصل سوم درباره رباست. فصل چهارم درباره حیل‌های رباست.

فصل اول



کلیات

بخش اول پیشینه حيله

مبحث اول: پیشینه حيله شرعى

استفاده از حيله‌هاى شرعى براى رهاى از مخالفت با احكام شرع، بين پيروان اديان آسمانى پيشين رايج بوده است. در كهن ترين و معتبر ترين نص اسلامى، قرآن، مواردى از حيله‌هاى شرعى رايج در اديان پيشين نقل شده است. همچنين در متون معتبر روايى مواردى از حيله‌هاى شرعى رايج در اديان پيشين نقل شده است. شمارى از حيله‌هاى شرعى بين پيروان اديان آسمانى پيشين عبارتند از:

۱. حيله در كفاره شكستن قسم: داستان حضرت ايوب عليه السلام در سوره‌هاى انبياء^۱ و ص^۲ و در روايات^۳ آمده است. خداوند، براى امتحان حضرت ايوب عليه السلام، ثروت،

۱. سوره انبياء، آيه ۸۳.

۲. سوره ص، آيه ۴۱-۴۴.

۳. بحار الانوار، ج ۱۲، ص ۳۴۴؛ كتاب النبوة، باب قصص ايوب، ج ۱۲، ص ۳۷۰.

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

﴿وَاِذَا يَدُكَ ضَغْنًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ...﴾^۱

بسته‌ای (از ساقه‌های گندم یا مانند آن) را بگیر و به او بزن و سوگند خود را نشکن. مسلم است که زدن با یک دسته ساقهٔ گندم یا چوب‌های خرما، مصداق واقعی سوگند حضرت ایوب علیه السلام نبوده است. ولی او به دستور خدا، این کار را برای حفظ احترام نام خدا و عدم اشاعهٔ قانون‌شکنی انجام داد؛ تا از طرفی همسرش را عفو کرده باشد و از طرف دیگر قسم خود را نشکسته باشد و مشمول کفاره حنث قسم نشود. این راه - که در حقیقت، حيله‌ای شرعی برای فرار از کفاره حنث قسم بوده - از آن‌جا که خداوند آن را پیشنهاد کرد، قطعاً مشروع و مجاز است.

۲. راه چارهٔ حضرت ابراهیم علیه السلام برای هدایت بت‌پرستان و رهایی از عقوبت اهانت به بت‌ها، قرآن می‌فرماید:

﴿فَجَعَلْنَاهُمْ جَذَآءًا اِذَا كَبَرُوا لَهُمْ لَعْلَهٗمْ اِنَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ * قَالُوْا مَنْ فَعَلَ هَٰذَا بِالِهَيْتِنَا اِنَّهٗ لَمِنَ الظَّالِمِيْنَ * قَالُوْا سَمِعْنَا فَتٰى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ اِبْرٰهِيْمُ * قَالُوْا فَاَتُوْا

بِهِ عَلِيٌّ أَغْنِيَ النَّاسَ لَعَلَّهُمْ يُشْهَدُونَ * قَالُوا ءَ أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَانِ يَا إِبْرَاهِيمَ * قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ^۱

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

حضرت ابراهیم علیه السلام با این که بت‌ها را شکسته بود اما این عمل را به بت بزرگ نسبت داد، و این چاره و نقشه‌ای بود که طرح کرده بود تا عقائد خرافی و بی‌اساس بت پرستان را به رخ آنان بکشد و به آنان بفهماند که این سنگ و چوب‌های بی‌جان آن قدر بی‌عرضه‌اند که حتی نمی‌توانند یک جمله سخن بگویند و از عبادت کنندگان خود یاری بطلبند؛ چه رسد که بخواهند به حل مشکلات آنان پردازند.^۲

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

﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَتَتْهَا الْغَيْرُ يُنَادِيهِمْ قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقِدُونَ * قَالُوا تَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ * قَالُوا نَالَهُ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا

۱. سوره انبیاء، آیه ۵۸-۶۳.

۲. تفسیر نمونه، ج ۱۳، ص ۴۳۹.

لِنَفْسٍ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَرِقِينَ * قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَذِبِينَ *
 قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ *
 فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا
 يُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ
 مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ^۱

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

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

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

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

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

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

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

۱. تفسیر نمونه، ج ۱۰، ص ۳۸.

۲. من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۹۱-۸۹، حدیث ۳۳۸۸؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۳۹؛ تاریخ

یعقوبی، ج ۱، ص ۲۵۰؛ شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه، ج ۱۵، ص ۲۱۷؛ الدر المنثور فی

تفسیر المأثور، ج ۴، ص ۱۳۷.

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

در این قضیه از قرعه به عنوان راه چاره‌ای برای فرار از قربانی کردن عبدالله استفاده شده است. ائمه علیهم‌السلام این راه حل را مشروع دانسته‌اند. از این قضیه که پیش از اسلام اتفاق افتاده است، معلوم می‌شود که در ادیان پیشین نیز عمل به نذر، واجب بوده است و شکستن آن، حرام. قرعه نیز در آن زمان، راه مشروعی برای شکستن نذر شمرده می‌شد.

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

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

﴿وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾^۱

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

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

۱. سوره نساء، آیه ۱۵۴.

قرآن مجید می‌فرماید:

﴿وَسَلِّمْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَ يَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾^۱

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

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

﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^۲

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

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

از این آیات استفاده می‌شود که تغییر دادن ظاهر و اسم گناه، آن را عوض نمی‌کند؛ بلکه بر عقوبت آن می‌افزاید؛ زیرا با تغییر ظاهر و اسم گناه، آن را در نظرها کوچک جلوه می‌دهد و افراد را در برابر گناهان چنان جسور می‌سازند که کم‌کم، برای ارتکاب گناهان به صورت صریح و آشکار، آماده می‌شوند.

۱. سورة اعراف، آیه ۱۶۳.

۲. همان، آیه ۱۶۶.

۲. حيلة يهوديان برای استفاده از پيه و چربي‌هايی که بر آنها حرام شده بود:

پيامبر اسلام ﷺ فرمود:

لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا ثمنها، و ان الله تعالى اذا حرّم على قوم اكل شي حرّم عليهم ثمنه.^۱

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

در حدیث دیگری آمده است: پيامبر اسلام ﷺ فرمود:

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

بنا بر این روایات، يهوديان در ظاهر، حکم خداوند را رعایت کردند و پيه و دنبه را نخوردند، اما حيله‌ای به کار بردند و آن را آب کردند و فروختند و با پول آن، غذا خریدند و خوردند. پيامبر اسلام ﷺ این حيله‌ها را نامشروع دانست و آنان را لعن کرد.

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

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

۲. همان، ص ۱۸۲، باب ۴۷، حدیث ۳.

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

۴. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۷۸، ابواب الصرف، باب ۶، روایت ۱.

در می‌یابیم که حقیقت و واقعیت حيله مورد توجه ائمه علیهم‌السلام بوده است و از نظر آنان، همه حيله‌ها پذیرفته نبوده است، بلکه حيله‌هایی جایز بوده که مستلزم ارتکاب عمل حرامی نباشد.

مبحث دوم: پیشینه حيله شرعی در فقه اسلامی

از نخستین دوره‌های تدوین فقه اسلامی، موضوع حيله در کتاب‌های فقهی مطرح شده است.

شیخ طوسی معتقد است که استفاده از حيله‌های نامشروع در زمان تابعین رواج داشته است و گروهی از فقیهان آن را به کار می‌بردند و کتاب «الحیل» در این زمان تدوین شد، کتابی که در آن ۳۲۰ یا ۳۳۰ مسئله وجود داشت و همه آنها از حيله‌های نامشروع بود. نصر بن شمیل می‌گوید: اگر کسی آنها را مباح بداند کافر شده است.^۱ شیخ طوسی می‌فرماید:

الحیل فی الاحکام جائزة و به قال جمیع اهل العلم ابوحنیفه و الشافعی و مالک و غیرهم و فی التابعین من منع الحیل لكل حال، دلیلنا علی جوازها قوله تعالى فی قصة ابراهیم علیه‌السلام: ﴿قَالُوا ءَ اَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَانِ يَا اِبْرَاهِيمَ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ اِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾^۲ فاضاف کسر الاصنام الی الصنم الاکبر... و قال فی قصة ایوب علیه‌السلام: ﴿وَ خُذْ بِدِکْ ضَغْنًا فَاَضْرِبْ بِهِ وَ لَا تَحْنَنَّ﴾^۳ فجعل الله لایوب مخرجا مما کان حلف علیه.^۴

حيله‌های شرعی در احکام جایز است و همه اهل علم (عامه): ابوحنیفه و شافعی و مالک و غیر آنها به این مسئله اعتراف کرده‌اند و بین تابعین کسانی

۱. المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۵، ص ۹۵.

۲. سورة انبیاء، آیه ۶۲-۶۳.

۳. سورة ص، آیه ۴۴.

۴. الخلاف، ج ۴، ص ۴۹۰، مسئله ۶۰.

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

گفتار اول: فقه شيعه

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

كل حيلة في الشفعة و غيرها من المعاملات بين الناس فاني ابطالها و لا جيزها.^۱
من هر حيله‌ای در شفعه و غیر شفعه از دیگر معاملات بین مردم را باطل می‌کنم و مجاز نمی‌دانم.

پس از او، شيخ صدوق در کتاب *المقنع* به موضوع حيله پرداخته است:
اعلم أنه ليس على السباك زكاة إلا أن تفرّ به من الزكاة، فان فررت فعليك الزكاة.^۲
زکات به دستبند طلا تعلق نمی‌گیرد؛ مگر کسی بخواهد به این وسیله از زکات فرار کند، که در این صورت زکات دارد.

۱. مسائل الناصريات، ص ۳۷۷.

۲. المقنع، ص ۱۶۳.

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

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

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

ابن‌ادریس حلی در *سرائر*، کتاب متاجر، در موضوع مکاسب محرمه، به حيله‌های حرام پرداخته و آنها را از قبیل شغل‌های حرام دانسته است.^۵

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

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

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

۲. *مسائل الناصریات*، ص ۳۷۷.

۳. همان.

۴. *المبسوط فی فقه الإمامیه*، ج ۵، ص ۹۵.

۵. *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ج ۲، ص ۲۱۸.

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

محقق اردبیلی در *زبدة البیان*^۱ و *مجمع الفائدة و البرهان*^۲ به موضوع حیل‌های شرعی پرداخته و آن را شدیداً رد کرده است. وی در *زبدة البیان* نوشته است:

أَنَّهُا تَعْدَمُ بِفَتْحِ بَابِ الْحِيلَةِ كَمَا هُوَ الْمَتَعَارَفُ فَانَّهُمْ يَأْخُذُونَ بِهَا مَا يُوْخَذُ بِالرَّبَا.^۳

اگر باب حیل را باز کنیم، حکمت تحریم ربا از بین خواهد رفت؛ زیرا مردم به وسیله این حیل‌ها همان مقداری را می‌گیرند که به وسیله ربا گرفته می‌شد.

وی در *مجمع الفائدة و البرهان* نوشته است:

و يَنْبَغِي الْاجْتِنَابُ عَنِ الْحِيلِ مَهْمَا امْكُنَ إِذَا اضْطُرَّ يَسْتَعْمَلُ مَا يَنْجِيهِ عِنْدَ اللَّهِ وَ لَا يَنْظُرُ إِلَى الْحِيلِ وَ صُورَةِ جَوَازِهَا ظَاهِرًا، لَمَّا عُرِفَتْ مِنْ عِلَّةٍ تَحْرِيمِ الرَّبَا.^۴
باید تا آن‌جا که ممکن است از حیل‌های دوری شود و در صورتی که مضطر باشد فقط به مقداری که در پیشگاه خداوند نجات‌دهنده باشد، آنها را به کار گیرد و به حیل‌ها و صورت جواز استعمال آنها نگاه نکند....

علامه مجلسی در *روضة المتقين* - که شرح من لا يحضره الفقيه است - در باب «حیل» نوشته است:

و الاولی الاقتصار علیها بل ترکها مطلقاً تحرزاً من الزل.^۵

بهتر این است که به همین حیل‌های منصوص اکتفا شود، بلکه برای در امان ماندن از لغزش‌ها، به طور کلی حیل ترک شود.

۱. *زبدة البیان فی احکام القرآن*، ج ۲، ص ۵۵۴.

۲. *مجمع الفائدة و البرهان*، ج ۸، ص ۴۸۸.

۳. *زبدة البیان فی احکام القرآن*، ج ۲، ص ۵۵۴.

۴. *مجمع الفائدة و البرهان*، ج ۸، ص ۴۸۸.

۵. *روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه*، ج ۶، ص ۵۹ و ۸۳.

محدث بحرانی حيله را به منصوص و غير منصوص تقسيم کرده و معتقد شده است که اگر نصّ خاصی بر جواز حيله موجود نباشد، ترتب اثر بر آن، خالی از اشکال نیست.^۱ وحید بهبهانی در فی القرض بشرط المعاملة المحاباتیة، حيله‌های ربا را مردود شمرده است.^۲

صاحب جواهر در جواهر الکلام، در کتاب‌های، تجارت^۳، سبق و رمایه^۴، طلاق^۵، شفعه^۶ و... به حيله‌های شرعی پرداخته است. وی حيله‌های مشروع را پذیرفته و حيله‌های نامشروع را باطل دانسته است.

محقق قمی در جامع الشتات، به حيله‌ها پرداخته و حکم به صحت کلی حيله کرده است: و آن چه به فکر فاتر این قاصر می‌رسد، آن است که مسئله ضمیمه در این جا مبتنی است بر جواز حيله شرعی، و تصحیح حيله شرعی، بایی است معهود و طریقه‌ای است ثابت الاصل، که انکار آن نمی‌توان کرد؛ بلکه از تتبع اخبار و طریقه علماء اخیار، قطع حاصل می‌شود به صحت آن و از جمله امثلة آن، گریز از ربا است به ضم ضمیمه.^۷

شیخ اعظم انصاری در المکاسب به حيله‌های ربا پرداخته و نوشته است: دلیلی بر جواز حيله‌های ربا نداریم.^۸

۱. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۵، ص ۳۷۶.

۲. الرسائل الفقہیة، ص ۲۴۱-۲۹۷. (رسالة فی القرض بشرط المعاملة المحاباتیة)

۳. جواهر الکلام، ج ۲۳، ص ۱۲۲ و ۳۱۷.

۴. همان، ج ۲۸، ص ۲۱۹.

۵. همان، ج ۳، ص ۲۰۷.

۶. همان، ج ۳۷، ص ۴۴۱.

۷. جامع الشتات فی أجوبة السؤالات، ج ۱، ص ۱۱۸ و ص ۴۰ چاپ سنگی.

۸. کتاب المکاسب، ج ۶، ص ۲۲۳.

سید محمد آل باقرالعلوم در *بلغة الفقیه* به حیل‌های شرعی پرداخته است.^۱
 آیه‌الله سید محمد کاظم طباطبایی یزدی در *العروة الوثقی فیما تعم به البلوی*
 در کتاب‌های *الخمس*،^۲ و *الزکاة*،^۳ آیه‌الله سید محسن حکیم در *مستمسک*
العروة الوثقی، و آیه‌الله سید احمد خوانساری در *جامع المدارک*^۴ به حیل‌های
 ربا پرداخته‌اند.

امام خمینی در کتاب *البیع* به شدت با حیل‌های نامشروع مخالفت کرده است. از
 نظر وی، روایاتی که دلالت بر صحت توسل به حیل در باب ربا و قرض دارند، از
 نظر سند و دلالت قابل مناقشه‌اند. ایشان درباره علت بطلان تمامی حیل‌های معاملات
 ربوی می‌نویسد:

ضرورة ان الحیل لا تخرج الموضوع عن الظلم والفساد.^۵

زیرا ضروری است که حیل‌ها، موضوع را از ظلم و فساد خارج نمی‌کند.
 (با وجود حیل‌ها، موضوع به حال خود باقی است و عوض نمی‌شود).

مرحوم خویی نیز در مواردی به موضوع حیل پرداخته است. وی در کتاب
الصوم، در مورد جواز سفر در ماه مبارک رمضان برای فرار از روزه می‌نویسد:
 و علیه فیجوز للحاضر السفر و لا یجب علی المسافر الحضر، لعدم تحصیل شرط
 التکلیف لا حدوثا ولا بقاء فلو کنا نحن والآية المباركة لقلنا بجواز السفر فی
 شهر رمضان ولو لغير حاجة، لان الواجب مشروط ولا یجب تحصیل الشرط.^۶

۱. *بلغة الفقیه*، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۴.

۲. *العروة الوثقی فیما تعم به البلوی*، ج ۴، ص ۲۹۳، مسئله ۷۲.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۷۰، مسئله ۱۶.

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

۵. *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۰۹.

۶. *موسوعة الامام الخوئی*، ج ۲۳، ص ۴۰۶، کتاب الصوم، ص ۴۰۶.

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

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

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

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

گفتار دوم: فقه اهل سنت

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

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

۱. همان، کتاب الزکاة، ص ۲۱۷-۲۲۳.

هر حيله‌ای که فرد بتواند به واسطه آن از حرام رهایی یابد یا به حلال برسد، نیکو است؛ ولی حيله‌ای که موجب ابطال حق کسی شود یا باطلی را مشوه سازد یا شبهه‌ای در حقی وارد کند، مکروه است.^۱

ابن حجر عسقلانی می‌گوید:

مشهور است فقهای حنفی عمل به حيله را جایز می‌دانند؛ اما اگر در کلمات و کتاب‌های آنان خوب دقت شود معلوم می‌شود که این چنین نیست؛ بلکه منظورشان حيله‌هایی است که به قصد اثبات حق و ابطال باطل باشد.^۲

۲. مالکیه: در فقه مالکی، استفاده از حيله در صورتی جایز است که موجب ابطال حق و اثبات باطل نشود.^۳ ابواسحاق الشاطبی در *الموافقات*^۴ و شیخ طاهر ابن عاشور در *مقاصد الشریعه*^۵ و دیگر فقیهان مالکی حيله‌های جایز و غیر جایز را در کتاب‌های خود ذکر کرده‌اند.^۶

۳. شافعیه: محمد بن ادریس شافعی مخالف شدید حيله‌های نامشروع بود.^۷ برخی به وی نسبت داده‌اند که بعضی حيله‌ها، مانند بیع عینه، را صحیح می‌دانسته است.^۸

۱. کتاب المبسوط، ج ۳۰، ص ۲۲۸-۲۳۰

۲. القاموس الفقهی، ص ۱۰۶.

۳. قاضی ابی الولید محمد بن احمد بن رشد القرطبی، *بداية المجتهد ونهاية المقصد*، ج ۲، ص ۱۳۹.

۴. ابواسحاق الشاطبی، *الموافقات*، دارالکتب العلمیة، بیروت، بی تا، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۹۶.

۵. طاهر بن عاشور، *مقاصد الشریعة*، دارالسلام، دارسحنون، ص ۱۱۲-۱۱۶؛ للقاضی ابی الولید محمد بن احمد بن رشد القرطبی، *بداية المجتهد ونهاية المقصد*.

۶. *الحیل الفقہیة فی المعاملات المالیة*، ص ۳۰.

۷. *الفتاوی الکبری*، ج ۶، ص ۹۸.

۸. *اعلام الموقعین*، ج ۳، ص ۲۴۱-۳۱۵.

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

۴. حنبلیه: فقه حنبلی مخالف حيله است. احمد بن حنبل به صراحت در مورد حيله‌ها می‌گوید: «هیچ کدام از حيله‌ها جایز نیست».^۲ ابن قیم حنبلی در *اعلام الموقعین* حيله‌هایی را ذکر کرده است.^۳ ابن تیمیه درباره تمایل بعضی از حنابله به حيله می‌نویسد:

حتی بعضی از پیروان امام احمد حنبل استفاده از حيله را جایز دانسته‌اند، با این که هیچ کس از مردم، مانند امام احمد بن حنبل از حيله‌ها دوری نمی‌کرد.^۴

۱. *الحیل الفقہیة فی المعاملات المالیه*، ص ۲۹-۳۰.

۲. *الفتاوی الکبری*، ج ۶، ص ۱۸.

۳. *الحیل الفقہیة فی المعاملات المالیه*، ص ۲۹-۳۰.

۴. *الفتاوی الکبری*، ج ۳، ص ۱۷۳-۱۷۴.

بخش دوم

معنای لغوی و اصطلاحی حيله

مبحث اول: معنای لغوی حيله

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

راغب می گوید:

الحيلة و الخويلة: ما يتوصل به إلى حالة ما في خفية، و أكثر استعمالها فيما في تعاطيه خبث، و قد تستعمل فيما فيه حكمة، و لهذا قيل في وصف الله عزّ و جلّ: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾^۱.

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

۱. سورة رعد، آیه ۱۳.

۲. مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۶۷.

فیروزآبادی می‌گوید:

الحيلة الحذق و جودة النظر و القدرة على التصرف.^۱

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

طریحی می‌گوید:

هي ما يتوصل به إلى حالة بما فيه خفية.^۲

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

فیومی می‌گوید:

(الحيلة) الحِذْقُ فِي تَدْبِيرِ الْأُمُورِ وَهُوَ تَقْلِيلُ الْفِكْرِ حَتَّى يُهْتَدَى إِلَى الْمَقْصُودِ.^۳

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

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

مبحث دوم: معنای اصطلاحی حیله

تعریف‌های متعددی از معنای اصطلاحی «حیله» ارائه شده است. آیه‌الله شیخ جواد تبریزی در تعریف حیله شرعی می‌نویسد:

المراد من الحيل الشرعية تبديل الموضوع المحرم إلى موضوع آخر محلل، مع حصول الغرض المطلوب في الجملة، مثلاً: إذا أراد شخص أن يبدل مائة كيلو من الحنطة الجيدة بمائتي كيلو من الحنطة غير الجيدة، فهذه المعاملة

۱. فیروزآبادی، قاموس اللغة، دارالجمیل، بیروت، بیتا، ج ۳، ص ۲۷۴.

۲. مجمع البحرین، ج ۵، ص ۳۵۹.

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

بشکلها المذكور ربوۃ محرمة. و لكن إذا ضم صاحب المائة كيلو إلى مقداره مقداراً من السكر - مثلاً - فصار التبدیل هكذا: مائة كيلو من الحنطة الجيدة + مقداراً من السكر مقابل المائتي كيلو من الحنطة غير الجيدة، فهذه المعاملة صحيحة جائزة. فیصير المائة كيلو مقابل المائة كيلو و السكر مقابل المائة كيلو الثانية؛ و هذه المعاملة تسمى بالحيلة الشرعية.^۱

مراد از حيله‌های شرعی آن است که برای رسیدن به هدفی، موضوع حرامی را به موضوع دیگری که حلال است تبدیل کنند. مثلاً وقتی شخصی قصد دارد ۱۰۰ کیلو گندم مرغوب را با ۲۰۰ کیلو گندم غیر مرغوب مبادله کند، چنین مبادله‌ای با این شکل ربوی و حرام خواهد بود؛ اما اگر صاحب ۱۰۰ کیلو گندم مرغوب مقداری شکر ضمیمه کند معامله به این صورت می‌شود که ۱۰۰ کیلو گندم مرغوب به ضمیمه مقداری شکر در مقابل ۲۰۰ کیلو گندم غیر مرغوب، که در این صورت چنین معامله‌ای حلال و جایز خواهد بود؛ زیرا ۱۰۰ کیلو گندم در مقابل ۱۰۰ کیلو قرار می‌گیرد و ۱۰۰ کیلو گندم دیگر در مقابل آن مقدار شکر قرار می‌گیرد. چنین معامله‌ای را حيله شرعی می‌گویند.

آیه‌الله شیخ علی کاشف الغطاء، از فقیهان معاصر، در تعریف حيله شرعی می‌نویسد:

و الحيلة الشرعية عبارة عن المخرج الذي يصح شرعاً ارتكاب الواقعة على خلاف ما يطلبه الشرع فيها بوضعها الطبيعي.^۲
حيله شرعی عبارت است از راه چاره‌ای که صورت شرعی واقعه‌ای را که برخلاف خواسته شرع است، درست می‌کند.

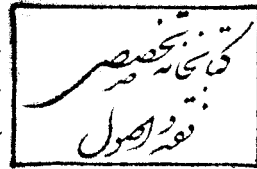
آیه‌الله سید محمد صدر نیز می‌نویسد:

۱. صراط النجاة، ج ۸، ص ۱۲.

۲. باب مدينة العلم، ص ۱۴۶.

الحيلة: هي الخدعة و المكر. و منه الحيل الشرعية و هي اتخاذ طرق معينة يتغير فيها الحرام إلى الحلال. كالتخلص من الربا و غيره.^۱

حيلة به معنای خدعه و مکر است و یکی از حيله‌ها، حيله‌های شرعی است که عبارت است از به کار گرفتن راه‌های معینی که در آنها حرام به حلال تغییر پیدا می‌کند، مانند راه‌های رها شدن از ربا.



آیه‌الله مکارم شیرازی نیز می‌نویسد:

الحيلة هي حفظ ظواهر قوانين الشرع و إن كانت روحها غير موجودة.^۲

حيلة عبارت است از حفظ ظاهر قوانین شرع، اگر چه روح قانون موجود نباشد. بنابراین، حيلة شرعی عبارت است از: پیدا کردن راه چاره شرعی برای فرار از مخالفت با تکالیف مطلوب شارع با استفاده از تغییر و تبدیل موضوع.

مبحث سوم: محدوده جریان حيله‌های شرعی

آیه‌الله وحید بهبهانی درباره محدوده جریان حيله‌های شرعی می‌نویسد:

فاعلم ان الحيلة الشرعية انما متحقق بالنسبة الى موضوعات الاحكام لا نفس الاحكام، لانها على حسب ما حكم به الشارع فای حيلة لنا فيها.^۳

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

بنابراین، محدوده نفوذ و قدرت تغییر حيله‌های شرعی، موضوعات است و با تغییر و تبدیل موضوع، موضوع جدید پدید می‌آید و حکم دیگری بر آن بار می‌شود.

۱. ماوراء الفقه، ج ۹، ص ۲۴۵.

۲. بررسی طرق فرار از ربا، ص ۱۴.

۳. الرسائل الفقهية، رسالة في القرض بشرط المعاملة المحاباتية، ص ۲۴۱-۲۹۷.

بخش سوم

اقسام حیل‌های شرعی

حیل‌های شرعی از سه منظر قابل تقسیم است:

۱. مباح و مورد اختلاف بودن؛

۲. قولی و فعلی؛

۳. وسیله و هدف.

مبحث اول: حیل‌های مباح و مورد اختلاف

دکتر صبحی محمضانی، پژوهشگر و حقوق‌دان لبنانی، حیل‌های شرعی را به مباح

و مورد اختلاف تقسیم کرده است. حیل شرعی مباح را این گونه تعریف کرده است:

حیل شرعی عبارت است از زیر و رو کردن قانونی که برای امر معینی

وضع شده است و به کار بردن آن در حالتی دیگر برای اثبات حق یا رفع

ستم یا رفع نیازمندی‌های قانونی و اجتماعی، به طوری که در مصالح شرعی

اخلالی به وجود نیاید.

وی در تعریف حیلۀ شرعی مورد اختلاف نوشته است:

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

بنابراین تقسیم‌بندی، حيله به معنای پیدا کردن راه چاره قانونی برای رهایی از گرفتاری‌های قانونی و اجتماعی است.

مبحث دوم: حيله‌های قولی و فعلی

از نگاه دیگر، حيله دو نوع است:

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

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

مبحث سوم: اقسام حيله از نظر وسیله و هدف

از نگاه دیگر، حيله پنج نوع است:

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

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

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

۴. راه حلال کردن حرام در موارد خاص.

۵. راه‌هایی برای رسیدن به حق خود به واسطه خیانت کردن مثل این که مالی را

که به او به امانت سپرده اند بدل از حق خود بر می دارد.

۱. صبحی، فلسفه التشریع فی الاسلام، ص ۲۴۵.

بخش چهارم

حیله و واژه‌های مترادف آن در قرآن

مبحث اول: واژه «حیله» در قرآن

واژه «حیله» تنها یک بار در قرآن آمده است:

﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾^۱

نه چاره‌ای دارند، و نه راهی (برای نجات از آن محیط آلوده) می‌یابند.

در این آیه، واژه «حیله» به معنای راه چاره است، نه به معنای اصطلاحی حیلۀ شرعی. واژه حیلۀ با واژه‌های «مکر»، «خدعه»، و «کید» مترادف است. این سه واژه در آیاتی از قرآن در موارد پسندیده و ناپسند به کار برده شده‌اند. از کاربرد این واژه‌ها در موارد متعدد استفاده می‌شود مکر و خدیعه و کید، بر دو گونه پسندیده و ناپسند است؛ زیرا قرآن این واژه‌ها را گاهی به کافران و منافقان و گاهی به خداوند نسبت داده است.

۱. سوره نساء، آیه ۹۸.

مبحث دوم: واژه «مکر» در قرآن

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

۱. انتساب مکر به خداوند

﴿فَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾^۱

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

۲. انتساب مکر به خداوند و مردم

﴿وَ إِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَّسْتَهْمٍ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا فَلِلَّهِ أَسْرَعُ مَكْرًا إِن رُّسُلَنَا يَكْتُوبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾^۲

هنگامی که به مردم، پس از ناراحتی که به آنان رسیده است، رحمتی بچشانیم، در آیات ما مکر می‌کنند (، و برای آن نعمت و رحمت توجیهات ناروا می‌کنند) بگو: خداوند سریع‌تر از شما مکر [چاره‌جویی] می‌کند و رسولان [فرشتگان] ما، آن‌چه مکر می‌کنید (و نقشه می‌کشید)، می‌نویسند!

۳. انتساب مکر به خداوند و کافران

﴿وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَن عُقُبَى الدَّارِ﴾^۳

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

۱. سوره اعراف، آیه ۹۹.

۲. سوره یونس، آیه ۲۱.

۳. سوره رعد، آیه ۴۲.

﴿وَمَكُرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾^۱

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

﴿وَمَكُرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾^۲

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

﴿وَ إِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يَخْرُجُوكَ وَ يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾^۳

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

۴. انتساب مکر به کافران

﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَنَّهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾^۴

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

﴿وَ قَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَ نَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا وَ أَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ﴾^۵

۱. سوره نمل، آیه ۵۰.

۲. سوره آل عمران، آیه ۵۴.

۳. سوره انفال، آیه ۳۰.

۴. سوره نحل، آیه ۲۶.

۵. سوره سبأ، آیه ۳۳.

و مستضعفان به مستکبران می‌گویند: مکر شما در شب و روز (باعث گمراهی ما شد)، هنگامی که به ما دستور می‌دادید که به خداوند کافر شویم و همتیانی برای او قرار دهیم! و آنان هنگامی که عذاب (الهی) را می‌بینند پشیمانی خود را پنهان می‌کنند (تا بیشتر رسوا نشوند)! و ما غل و زنجیرها در گردن کافران می‌نهم آیا جز آن چه عمل می‌کردند به آنها جزا داده می‌شود؟!»

مبحث سوم: واژه «خدعه» در قرآن

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

۱. انتساب خدعه به خداوند و منافقان

﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾^۱

منافقین، خدا را فریب می‌دهند و حال آن که خدا، آنان را فریب می‌دهد.

۲. انتساب خدعه به منافقان

﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾^۲

می‌خواهند خدا و مؤمنان را فریب دهند؛ در حالی که جز خودشان را فریب نمی‌دهند (اما) نمی‌فهمند.

﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يُخَادِعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾^۳

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

۱. سوره نساء، آیه ۱۴۲.

۲. سوره بقره، آیه ۹.

۳. سوره انفال، آیه ۶۲.

مبحث چهارم: واژه «کید» در قرآن

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

۱. انتساب کید به خداوند

﴿سَتَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ * وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾^۱

غافلگیرشان می‌کنیم از جایی که احتمال نمی‌دهند و به آنان مهلت می‌دهیم، به درستی که کید من محکم است.

۲. انتساب کید به خداوند و به منافقان

﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا * وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾^۲

آنان پیوسته حيله می‌کنند، و من هم در برابر آنان چاره می‌کنم!

۳. انتساب کید به حضرت یوسف

﴿كَذَلِكَ كَدْنَا لْيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۳

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

۴. انتساب کید به شیطان

﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾^۴

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

۱. سوره قلم، آیه ۴۴-۴۵.

۲. سوره طارق، آیه ۱۵-۱۶.

۳. سوره یوسف، آیه ۷۶.

۴. سوره نساء، آیه ۷۶.

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

به نظر می‌رسد که در لغت عرب، این کلمات دارای معنای مطلق، یعنی به معنای «چاره‌جویی» هستند و این معنای نفی‌بخش ندارد، مگر این که چاره‌جویی شیطانی باشد که قبیح و ناپسند خواهد شد، ولی اگر چاره‌جویی الهی باشد نیکو خواهد بود.

بخش پنجم فرق حيله و امور مشابهه

مبحث اول: فرق حيله و تدليس گفتار اول: معنای لغوی تدليس

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

و دَکَسَ فی البیع و فی کل شیء اذا لم یبین له عیبه.^۱
تدليس در بيع و در هر چیزی به معنی عدم بیان عیب آن است.

در صحاح اللغة آمده است:

التدليس فی البیع کتمان عیب السلعة عن المشتري.^۲
تدليس در بيع، پوشانیدن عیب جنس از مشتری است که متوجه آن نشود.

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

۱. کتاب العين، ج ۱، ص ۵۸۸.

۲. الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۱، ص ۷۳۸.

۳. مجمع البحرين، ج ۱، ص ۶۰۵.

گفتار دوم: معنای اصطلاحی تدلیس

محدث بحرانی در تعریف تدلیس می‌نویسد:

با توجه به معنای لغوی تدلیس، معلوم می‌شود تدلیس به معنای ظلمت و خدعه کردن است؛ زیرا وقتی شخص تدلیس‌کننده، جنس خرابی را به عنوان سالم می‌فروشد و عیب آن را کتمان می‌کند؛ در حقیقت او را در گمراهی انداخته است.^۱

شهید ثانی درباره تدلیس می‌نویسد:

فمرجع التدلیس الی اظهار ما یوجب الکمال او اخفاء ما یوجب النقص.^۲
تدلیس برمی‌گردد به آشکار کردن چیزی که موجب کمال است یا پوشاندن و مخفی کردن چیزی که موجب نقص است.

علامه حلی درباره حکم تدلیس می‌نویسد:

و التدلیس ممنوع اذا لم یخبر الا بالواقع.^۳
تدلیس جایز نیست در جایی که شخص از واقع خبر می‌دهد.
التدلیس و الغش محرمان.^۴
تدلیس و غش حرامند.

صاحب جواهر می‌نویسد:

و حیث یحرم التدلیس یحرم العوض المترتب علیه.^۵
چون تدلیس حرام است، عوضی که بر آن مترتب می‌شود نیز حرام است.

۱. الحداثی الناصرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۲۴، ص ۳۹۳.

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

۳. تذکرة الفقهاء، ج ۱۱، ص ۱۴۰.

۴. همان، ص ۱۴۲.

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

بنابراین، تدلیس - که نوعی مکر و حيله است - هيچ مشروعيتی ندارد و همه موارد آن حرام است؛ اما بسياری از حيله‌ها مشروع است و حيله‌ای نامشروع است که متضمن نوعی از تدلیس باشد.

مبحث دوم: فرق حيله و توريه

گفتار اول: معنای لغوی توريه

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

التورية اخفاء الخبر و عدم اظهار السر.^۱

توريه به معنای پوشانیدن خبر و آشکار نکردن سر است.

فیومی نیز می‌نویسد:

فالتورية ان تطلق لفظا ظاهرا في معنى و تريد به معنى اخر يتناول ذلك اللفظ و لكنه خلاف ظاهره.^۲

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

طریحی نیز می‌نویسد:

وريت الخبر تورية: اذا سترته و اظهرت غيره، حيث يكون للفظ معنيان، احدهما اشيع من الآخر فتتطرق به و تريد الخفي.^۳

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

۱. کتاب العین، ج ۳، ص ۱۹۴۱.

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

۳. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۱۹۲۹، ماده وری.

گفتار دوم: معنای اصطلاحی توریه

محدث بحرانی (صاحب حدائق) در تعریف توریه می‌نویسد:

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

شیخ طوسی می‌نویسد:

و اما الحيلة التي تمنع انعقاد اليمين، فكلّ من حلف يميناً كانت على ما نواه و اعتقده ما نطق به، إلا واحدة، و هو اذا استحلّفه الحاكم لخصمه فيما هو حقّ عنده، فان النية نية الحاكم دون الحالف، هذا فيما كان حقاً عندهما.^۲

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

از کلام وی استفاده می‌شود که بعضی از موارد حيلة شرعی مجاز، موارد توریه مجاز است.

شیخ انصاری نیز درباره معنای توریه می‌نویسد:

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

۲. المبسوط فی فقه الإمامية، ج ۵، ص ۹۷.

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

گفتار سوم: حکم توریه

برخی فقیهان توریه را تنها در صورت ضرورتی، مانند رفع ظلم ظالم و استیفای حقوق، جایز دانسته‌اند. شیخ انصاری می‌نویسد:

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

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

شماری از فقیهان توریه را در صورت وجود مصلحت جایز دانسته‌اند. علامه

حلی می‌نویسد:

۱. المكاسب المحرمة و البیع و الخیارات، ج ۲، ص ۱۷.

۲. همان.

يجب التورية على العارف.^۱

کسی که به توره آگاهی دارد واجب است توره کند.

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

التورية و الهزل من غير قرينة داخلان في اسمه و حكمه و لا فرق في المحرم منه بين الشعر و الثر، نعم ما يرجع الى المبالغة ليس منه، كما انه لا حرمة فيما كان منه لمصلحة يرجح مراعاتهما، على مراعاة تجنب المفسدة الكائنة فيه، و لا تجب التورية حينئذ و لو تمكن منها، لاصل و غيره. نعم ينبغي الاقتصار فيه على مقدار ما تحصل به المصلحة المفروضة.^۲

توره و شوخی اگر بدون قرینه باشد از قبیل کذب است، هم از نظر صدق اسم کذب بر آنها و هم از نظر شمول حکم کذب، توره و شوخی را در بر می‌گیرد و در قسم حرام آن فرقی بین شعر و ثر نیست. بله، آنچه به مبالغه بر می‌گردد، از قبیل کذب نیست؛ همان‌طور که دروغ اگر به خاطر مصلحتی باشد که مراعاتش راجح است بر مراعات اجتناب از مفسده‌ای که در آن است، حرام نیست. در این موارد حتی اگر بتواند توره کند، توره واجب نیست، (و می‌تواند مرتکب دروغ شود) به دلیل اصل عدم وجوب توره و غیر آن. بله، سزاوار است که به مقدار اقتضای مصلحت، اکثفا کند.

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

آية الله خویی درباره جواز توره می‌گوید:

ما ينفك او يدفع عنك الضرر.^۳

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

۱. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، ج ۲، کتاب الامانات، الوديعة، ص ۱۸۸.

۲. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۲۲، ص ۷۲.

۳. صراط النجاة با حواشی تبریزی، ج ۳، ص ۲۹۱.

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

مبحث سوم: حکم حیلۀ

حکم حیلۀ های شرعی از دو جهت بررسی می شود:

۱. حکم تکلیفی (جواز و عدم جواز ارتکاب حیلۀ)؛
۲. حکم وضعی حیلۀ (صحیح و باطل بودن آن) از جهت ترتب و عدم ترتب آثار بر آن.

گفتار اول: از نظر جواز

حکم حیلۀ از نظر جواز عبارت است از:

۱. در صورتی که حیلۀ عمل مباحی برای رسیدن به هدف مباح باشد، جایز است.
۲. در صورتی که حیلۀ عمل حرامی برای رسیدن به هدفی مباح باشد، جایز نیست.
۳. در صورتی که حیلۀ عمل مباحی برای رسیدن به هدفی حرام باشد، و بنابراین که مقدمۀ حرام را حرام بدانیم، جایز نیست.
۴. در صورتی که حیلۀ عمل حرامی برای رسیدن به هدفی حرام باشد، جایز نیست.

گفتار دوم: از نظر صحت

حکم حيله از نظر صحت عبارت است از:

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

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

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

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

گفتار سوم: ملاک حرمت حيله

ملاک حرمت حيله عبارت است از:

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

اگر به قصد رسیدن به حرام انجام شود حرام است.

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

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

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

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

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

پاسخ واحدی به این پرسش نمی‌توان داد؛ چون:

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

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

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

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

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

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

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

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

به دو شرط می‌توان حکم به صحت حيله کرد:

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

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

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

نتیجه

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

فصل دوم



جریان حیل‌های شرعی در ابواب مختلف فقه

مراد از حیل‌های شرعی، کارهایی است که به منظور رهایی از مخالفت با احکام الزامی شرع و عدم ارتکاب معصیت انجام می‌شود. بسیاری از این راه‌ها در ابواب متعدد فقه آمده است که در این فصل به آنها اشاره می‌شود.

بخش اول

حیله در عبادات

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

مبحث اول: حیله در باب طهارت

در باب طهارت، حیل‌های شرعی متعددی مطرح است که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

گفتار اول: حیله برای درمان حالت وسواسی

بعضی از افراد دچار حالت وسواس در طهارت می‌شوند که می‌توان گفت نوعی مریضی است و باید هرچه زودتر درمان گردد. فردی که دچار این حالت شده است همهٔ رطوبت‌های موجود در سرویس‌های بهداشتی را نجس می‌پندارد و اگر در چنین محیطی رطوبتی با بدن یا لباس او برخورد کند بدون این که یقین به نجاست

داشته باشد، لباس یا بدن خود را نجس می‌داند و اطرافیانش را به زحمت می‌اندازد؛ در حالی که تا انسان یقین به نجاست بدن یا لباس یا دیگر اشیای خود نداشته باشد وظیفه‌ای ندارد. امام علی (ع) در این باره فرمود:

مَا أَتَالِي أَبُولُ أَصَابَنِي أَوْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ.^۱

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

یکی از راه‌های نجات از وسواس در طهارت این است که انسان کاری کند که یقین به نجاست پیدا نکند؛ مثلاً قبل از رفتن به دستشویی یا مکان‌هایی که احتمال نجس شدن بدن و لباس در آنها وجود دارد مقداری آب به لباس‌های خود پاشد تا اگر در محیط دستشویی رطوبتی به لباس یا بدن او برسد، یقین به نجاست آن پیدا نکند و وظیفه‌ای نسبت به تطهیر آن نداشته باشد. در فقه الرضا روایت شده است که امام (ع) فرمود:

فَإِذَا لَمْ يَعْلَمْ بِهٖ أَصَابَهٗ أَمْ لَمْ يُصِبْهُ رَشٌّ عَلَى مَوْضِعِ الشَّكِّ الْمَاءُ فَإِنْ تَيَقَّنَ أَنَّ فِی ثَوْبِهٖ نَجَاسَةً وَ لَمْ يَعْلَمْ فِی أٰی مَوْضِعٍ عَلَى الثَّوْبِ غَسَلَ كَلَّهُ.^۲

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

شیخ طوسی در این زمینه می‌نویسد:

إِذَا ظَنَّ الْإِنْسَانُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَ ثَوْبَهُ نَجَاسَةً وَ لَمْ يَتَيَقَّنْ ذَلِكَ رَشَّهُ بِالْمَاءِ وَ إِنْ تَيَقَّنَ حُصُولَ النِّجَاسَةِ فِيهِ وَ عَرَفَ مَوْضِعَهَا غَسَلَهُ بِالْمَاءِ فَإِنْ لَمْ يَعْرِفِ الْمَوْضِعَ بَعَيْنِهِ غَسَلَ جَمِيعَ الثَّوْبِ بِالْمَاءِ لِيَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِهِ وَ يَزُولَ عَنْهُ الشَّكُّ فِيهِ وَ الْإِزْتِيَابُ.^۳

۱. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۷ و ۴۷۵.

۲. بحار الأنوار، ج ۸۰، ص ۲۶۰.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۲۶۷.

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

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

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

روی حنان بن سدید قال:

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

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

آیه الله سبزواری در توضیح این روایت می‌نویسد:

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

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

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۱۹۹، أبواب نواقض الوضوء، باب ۱۳، حدیث ۷.

۲. مهذب الأحكام، ج ۱، ص ۴۵۲.

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

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

گفتار دوم: حیلۀ در تأخیر انداختن عادت ماهیانه

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

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

مبحث دوم: حیلۀ در باب صوم

روژه ماه مبارک رمضان بر هر کسی که به سنّ تکلیف می‌رسد واجب است. اگر کسی که روزه بر او واجب است عمداً روزه نگیرد، علاوه بر وجوب قضا، کفّاره سنگینی نیز بر عهده او می‌آید. فردی که روزه بر او واجب است، می‌تواند

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

این حیل برای فرار از روزه در کتاب‌های فقهی آمده است. صاحب عروه در این زمینه می‌نویسد:

يجوز السفر اختياراً في شهر رمضان بل و لو كان للفرار من الصوم.^۱

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

يجوز السفر في شهر رمضان لا لعذر و حاجة، بل و لو كان للفرار من الصوم
لكنه مكروه.^۲

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

آیه‌الله خوئی درباره علّت جواز سفر در ماه رمضان می‌گوید:

بما ان موضوع الحكم الثاني هو المريض و المسافر فبمقتضى المقابلة و ان التفصيل قاطع للشركة بكون موضوع حكم الاول هو من لم يكن مريضاً او مسافراً فيكون المكلف بالصيام هو الصحيح الحاضر... و عليه يجوز للحاضر السفر و لا يجب على المسافر الحضر لعدم وجوب تحصيل شرط التكليف لا حدوثاً و لا بقاء. فلو كنا نحن و الآية المباركة لقلنا بجواز السفر في شهر رمضان و لو لغير حاجة لان الواجب مشروط و لا يجب تحصيل الشرط كما يجب.^۳

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

۱. العروة الوثقى فيما تعم به البلوى، ج ۲، ص ۲۲۱، مسئله ۴.

۲. همان، ص ۲۰۹، مسئله ۲۵.

۳. موسوعة الامام الخوئي، ج ۲۱، ص ۴۰۶.

تکلیف، واجب نیست، نه حدوداً و نه بقائاً. پس اگر ما بودیم و آیه (و هیچ روایتی نداشتیم) فتوا به جواز سفر در ماه مبارک رمضان (حتی بدون احتیاج و ضرورت) می‌دادیم، چون در واجب مشروط، تحصیل شرط، لازم نیست. با مسافرت در ماه رمضان، چون موضوع وجوب روزه محقق نمی‌شود یا از بین می‌رود، فرد در زمان مسافرت روزه نمی‌گیرد. بر این اساس، حیلۀ سفر در ماه رمضان برای فرار از روزه، و اشکالی ندارد و فردی که در ماه رمضان، سفر رفته است، پس از ماه رمضان، فقط قضای روزه آن روز به او واجب است و هیچ کفّاره‌ای بر عهده او نیست.

مبحث سوم: حيله در باب حج

وجوب حج، متوقف بر حصول شرایطی همچون استطاعت مالی و بدنی است و انجام آن همواره با صرف مخارج و تحمل مشکلات و به جان خریدن خطراتی همراه بوده است. به همین دلیل، بعضی از افراد به دنبال راه چاره‌ای برای فرار از آن به نحوی بودند که واجبی را ترک نکرده و مرتکب گناهی نشده باشند. یکی از راه‌ها این است که شخصی که مستطیع است، دارایی خود را به صورت غیر نقدی (تا زمانی که تهیه مقدمات حج از او فوت شود) می‌فروشد یا آن را به دیگری می‌بخشد تا از استطاعت خارج گردد و وجوب حج از او برداشته شود. آیا این حيله صحيح است؟ بعضی از فقیهان این حيله را صحيح و موجب سقوط وجوب حج نمی‌دانند. شیخ طوسی در این زمینه می‌نویسد:

إذا وجد الزاد والراحلة، و لزمه فرض الحج، و لا زوجة له، بدأ بالحج دون النكاح، سواء خشي العنت أو لم يخش... دليلنا: قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ وهذا قد استطاع، فمن أجاز تقديم النكاح عليه فعليه الدلالة، على أن الحج فرض عند وجود الزاد والراحلة، و حصول

کمال الاستطاعة بلا خلاف، و هو علی الفور عندنا علی ما سنبينه، و النکاح مسنون عند الأكثر، فلا يجوز له العدول عن الفرض إلى النفل إلا بدلیل.^۱

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

نراقی در این زمینه می‌نویسد:

ثم إن ما ذكره من عدم جواز صرف المال في النكاح مبني على ما نقول به من وجوب إبقاء مقدّمة الواجب كما يجب تحصيلها... و يلزمه عدم جواز وقفه و هبته و بيعه بثمن قليل تنفّي معه الاستطاعة، و أنّه لو فعله لبطل الوقف، بل الهبة و البيع أيضا على القول باستلزام النهي في المعاملات للفساد، كما هو التحقيق.^۲

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

۱. الخلاف، ج ۲، ص ۲۴۸، مسئله ۵.

۲. مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۱۱، ص ۶۰.

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

علامه حلی در این زمینه می‌نویسد:

لو كان له مال فباعه قبل وقت الحجّ مؤجّلاً إلى بعد فواته، سقط الحجّ؛ لأنّه غير مستطيع، وهذه حيلة يتصوّر ثبوتها في إسقاط فرض الحجّ على الموسر. وكذا لو كان له مال فوهبه قبل الوقت، أو أنفق، فلمّا جاء وقت الخروج كان فقيراً، لم يجب عليه، و جرى مجرى من أّلف ماله قبل حلول الحول.^۱ مستطيع اگر پیش از زمان حج، مال خود را نسیه بفروشد که پولش را زمانی بگیرد که دیگر نتواند به حج برود، حج از او ساقط می‌شود؛ زیرا مستطيع نیست. این حيله در مورد اسقاط وجوب حج از کسی است که تمکن مالی برای انجام حج دارد. همچنین اگر مالی داشته باشد اما پیش از فرا رسیدن وقت حج آن را ببخشد یا خرج کند به نحوی که در زمان خروج کاروان‌های حاجیان فقیر باشد، حج بر او واجب نخواهد بود و حکم او حکم کسی است که قبل از رسیدن سال، مال خود را تلف کرده است.

صاحب عروه نیز می‌نویسد:

إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحجّ يجوز له قبل أن يتمكن من المسير أن يتصرّف فيه بما يخرجه عن الاستطاعة، و أمّا بعد التمكن منه فلا يجوز، و إن كان قبل خروج الرفقة، و لو تصرّف بما يخرجه عنها بقيت ذمّته مشغولة به، و الظاهر صحّة التصرف مثل الهبة و العتق و إن كان فعل حراماً؛ لأنّ النهي متعلّق بأمر خارج. نعم، لو كان قصده في ذلك التصرف الفرار من الحجّ لا لغرض شرعي أمكن أن يقال بعدم الصحّة، و الظاهر أنّ المناط في عدم جواز التصرف المخرج هو التمكن في تلك السنة، فلو لم يتمكن فيها و لكن يتمكن في السنة الأخرى لم يمنع عن جواز التصرف.^۲

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

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

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

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

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

شهید ثانی در این زمینه، می‌نویسد:

ولا ینفع الفرار بهیة المال أو إتلافه أو بیعه مؤجلاً إذا كان عند سیر الوفد.^۱
 زمان حرکت کاروان‌های حج، بخشیدن مال یا اتلاف یا نسبه فروختن آن برای فرار از حج سودمند نیست.

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

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

مبحث چهارم: حيله در باب خمس

شهید ثانی در تعریف خمس می‌نویسد:

هو حق مالی یثبت لینی هاشم فی مال مخصوص بالأصالة عوضاً عن الزكاة.^۱
خمس، حق مالی است که به اموال خاصی تعلق می‌گیرد و بالأصالة (بدون نذر یا سبب دیگری) برای بنی‌هاشم ثابت است؛ در مقابل زکات (که حق ثابت برای فقیران است).

مراد از اموال مخصوص، اموال هفت گانه‌ای است که خمس در آنها واجب است که عبارتند از: غنائم، معدن، گنج، غواصی، منفعت کسب که از مؤونه سال زیاد بیاید، زمینی که کافر ذمی از مسلمان می‌خرد و مال حلال مخلوط به حرام.^۲
بعضی از افراد برای فرار از پرداخت خمس به حيله‌هایی روی می‌آورند؛ از جمله:

گفتار اول: بخشیدن سود قبل از رسیدن سال خمسی

گاهی شخص برای فرار از خمس، قبل از رسیدن سال خمسی‌اش، ربح یا اضافه در آمدش را که متعلق خمس است، به فرزند یا همسرش می‌بخشد یا با آن جنسی را

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

۲. همان، ص ۴۵۷-۴۶۶.

به عنوان مؤونه زندگی می‌خرد، که اگر به خاطر فرا رسیدن سال خمس نبود، آن را نمی‌خرید! آیا چنین حیله‌ای جایز است؟

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

صاحب عروه در این زمینه می‌نویسد:

متی حصل الربح و كان زائدا على مؤنة السنة تعلق به الخمس وان جاز له التأخير في الاداء الى اخر السنة، فليس تمام الحول شرطا في وجوبه، و انما هو ارفاق بالمالك لاحتمال تجدد مؤنة اخرى زائدا على ما ظنه، فلو اسرف او اتلف ما له في اثناء الحول لم يسقط الخمس و كذا لو وهبه او اشترى يغبن حيلة في اثناؤه.^۱

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

۱. العروة الوثقی فیما نعم به البیوی (المحشی)، ج ۴، ص ۱۹۳، مسئله ۷۳.

دیگری ببخشد یا جنسی را با غبن برای فرار از پرداخت خمس خریداری کند، خمس از او ساقط نمی‌شود.

بنابراین، از آن‌جا که خمس در موقع حصول سود واجب می‌شود و شارع، تفضلاً تأخیر در پرداخت آن را تا یک سال اجازه داده است، با این حيله نمی‌توان از پرداخت آن سرپیچی کرد.

گفتار دوم: احتساب دین مستحق به جای خمس

در باب زکات بیان شده است که می‌توان دین مستحق زکات را به جای زکات حساب کرد. در باب خمس نیز بعضی خواسته‌اند از این راه استفاده کنند و به جای پرداخت خمس، آن را به حساب دیونی که برگردن سادات دارند مستهلک کنند؛ آن هم دیونی که به آسانی قابل وصول نیست. آنان با این حيله نه تنها خمس را پرداخت نکرده‌اند؛ بلکه در حقیقت، طلب خود را نیز وصول کرده‌اند. آیا چنین حيله‌ای جایز است؟ صاحب عروه در این زمینه می‌نویسد:

إذا كان في ذمة المستحق دين جاز له احتسابه خمسا وكذا في حصة
الامام (عليه السلام) إذا أذن المجتهد.^۱

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

امام خمینی نیز می‌نویسد:

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

۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۲، کتاب خمس، قسمة الخمس، مسئله ۱۶.

۲. تحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۳۶۴، مسئله ۱۱.

هرگاه دینی در ذمه مستحق باشد، بنابر احتیاط واجب با اجازه حاکم می‌توان آن را به جای خمس حساب کرد (اگر نگوییم اذن حاکم واجب است)؛ چنان‌که حساب کردن دین به جای سهم امام، بستگی به نظر حاکم شرع دارد.

فتوای آیه‌الله خویی در این مسئله، مخالف فتوای امام خمینی است:

ولایته علی احتساب الدین خمساً، يجعل ما فی ذمة المستحق، خمساً بدلاً من الخمس المتعلق بالعین، فهو يحتاج الى الدلیل، و لم یرد علیه دلیل فی المقام كما ورد فی الزکاة، فان تعلق الخمس بالعین حسبما هو المستفاد من الأخبار، امر مطّرد فی جمیع هذه التقادیر و لا مجال لرفع الید عنه.^۱

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

بنا بر نظر وی، حساب کردن دین به جای خمس، صحیح نیست؛ زیرا نمی‌توان خمسی را که به عین مال تعلق می‌گیرد به مال دیگری تبدیل کرد، مگر به مقداری که دلیل داشته باشیم و در این جا دلیلی بر جواز تبدیل عین به دین نداریم.

مبحث پنجم: حیل در باب زکات

ابن ادریس حلی درباره معنای زکات می‌نویسد:

الزکاة فی اللغة، هی النمو، ... و فی الشرع، إخراج بعض المال زکاة، لما یؤول إلیه من زیادة الثواب.^۲

۱. موسوعة الامام الخویی، ج ۲۵، ص ۳۴۴-۳۴۳، مسئله ۱۶.

۲. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۴۲۸.

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

وی دربارهٔ موارد وجوب زکات می‌نویسد:

فَأَمَّا الَّذِي تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ، فَتَسْعَةُ أَشْيَاءَ: الْإِبِلُ، وَ الْبَقَرُ، وَ الْغَنَمُ، وَ الدَّنَانِيرُ، وَ الدَّرَاهِمُ، وَ الْحَنْطَةُ... وَ الشَّعِيرُ... وَ التَّمْرُ وَ الزَّيْبُ.^۱
در نه چیز زکات واجب است: شتر، گاو، گوسفند، طلا، نقره، گندم...، جو...، خرما و کشمش.

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

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

یکی از شرایط وجوب زکات در نقدین، این است که به صورت سکه رایج باشند. اگر کسی که مالک نقدین است برای این که مالش به حد نصاب نرسد آنها را به صورت زینت‌آلات یا به صورت شمش در بیاورد، آیا وجوب زکات از او برداشته می‌شود؟
فقیهان دربارهٔ جواز این حيله اختلاف نظر دارند؛ تا جایی که حتی شیخ طوسی در کتاب‌های خلاف و مبسوط قائل به وجوب زکات و در کتاب‌های نهائیه و استبصار قائل به عدم وجوب زکات شده است. عجیب‌تر این است که وی در کتاب تهذیب، قائل به جواز و عدم جواز این حيله شده است. به طور کلی، می‌توان گفت که مشهور بین قدماء، وجوب زکات است و مشهور بین متأخرین، عدم وجوب است. منشأ این اختلاف، روایات است. دسته‌ای از روایات بر جواز فرار از زکات و

دسته‌ای دیگر عدم جواز فرار از زکات دلالت دارد.

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

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

روایات دسته اول

برخی روایات دلالت بر جواز فرار از زکات دارند. این روایات مستفیض‌اند. در این جا به بررسی بعضی از آنها می‌پردازیم.

۱. صحیحہ عمر بن یزید

محمد بن علی بن الحسین باسناده عن عمر بن یزید قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام: رجل فرّ بماله من الزكاة فاشتری به ارضا او دارا اعلیه شی؟ فقال: لا ولو جعله حلیا او نقرا فلا شی علیه و ما منع نفسه من فضله، اکثر مما منع من حق الله الذی یکون فیه.^۱

عمر بن یزید می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی زمین یا خانه‌ای می‌خرد تا از زکات فرار کند. آیا چیزی بر او واجب است؟ آن

۱. وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۱۵۹، ابواب زکاة الذهب و الفضة، باب ۱۱. حدیث ۱.

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

۲. صحیحۃ یونس بن عبدالرحمان

فی (العلل) عن محمد بن الحسن بن الولید عن الصفار عن ابراهیم بن هاشم عن اسماعیل بن مراد، عن یونس بن عبد الرحمن عن ابی الحسن (یعنی علی بن یقطين) عن ابی ابراهیم علیه السلام قال: «لا تجب الزکاة فیما سبک، قلت فان کان سبک فراراً من الزکاة؟ قال: الا ترى ان المنفعت قد ذهبت منه، فلذلك لا يجب علیه الزکاة».^۱

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

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

روایات دسته دوم

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

۱. موثقة محمد بن مسلم

محمد بن الحسن یاسناده عن علی بن الحسن بن فضال عن حماد بن عیسی عن حریز عن محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبدالله علیه السلام عن الحلی فی الزکاة؟ قال: لا، الا ما فرّ به من الزکاة.^۲

۱. همان، حدیث ۲.

۲. همان، ص ۱۶۲. ابواب زکاة الذهب و الفضة، باب ۱۱، حدیث ۷.

از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا زیورآلات زکات دارند؟ آن حضرت فرمود: نه، مگر در صورتی که از این راه بخواهند از دادن زکات فرار کنند. این روایت به خاطر وجود علی بن فضال - که فطحی مذهب و ثقه است - در سند آن، موثق است.

۲. صحیحہ معاویہ بن عمار

و عنه عن محمد بن عبد الله عن محمد بن ابن عمير عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام: قال: «قلت له: الرجل يجعل لاهله الحلي... (الی ان قال): قلت له: فرّ من الزكاة فقال: ان كان فرّ به من الزكاة فعليه الزكاة، و ان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكاة».^۱

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

این روایت از نظر سند، صحیحہ است.

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

جمع بین روایات

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

۱. همان، حدیث ۶.

آیه‌الله خویی در نحوه جمع بین این دو دسته روایات می‌نویسد:

فان امکن الجمع بالحمل علی استحباب کما هو لیس بکلّ البعید، نظراً الی هذا الجمع و ان ناقشنا فیہ سابقاً باعتبار ان ین قولہ: «فیہ الزکاة» و «لیس فیہ الزکاة» تهافتا فی نظر العرف فلا یقبل حمل المزبور، الاّ أنّه فی خصوص المقام غیر بعید من اجل التعلیل فی بعض تلکم النصوص بان ما منع نفسه من فضله اکثر ما منع من حق الله کما فی صحیحة عمر بن یزید المتقدمة. و بالجملة فان امکن الجمع فهو، و الاّ فقد عرفت فیما مرّ عدم استقامة الحمل علی التقیة و علیه فبعد تعارض الطائفتین و تساقطهما یرجع الی اطلاقات اذلة اعتبار الحول الّتی مقتضاها عدم تعلق الزکاة فیما لم یمر علیه الحول، سواء اکان بقصد الفرار ام بغير ذلك و مع النض عن ذلك فالمرجع اصالة البرائة.^۱ اگر ممکن باشد که با حمل (دسته‌ای از روایات که دلالت بر وجوب دارد) بر استحباب بین این دو دسته روایات جمع کنیم، چنین جمعی در این جا بعید نیست؛ اگرچه پیشتر ما در چنین جمعی مناقشه کرده بودیم؛ زیرا عبارت‌های «فیہ الزکاة» و «لیس فیہ الزکاة» که در روایت آمده از نظر عرفی تعارض دارند و چنین جمعی را قبول نمی‌کند ولی در خصوص محل بحث، بعید نیست؛ به خاطر تعلیلی که در بعضی از این روایات آمده است به این که آن مقدار فضیلتی که از خود منع می‌کند، بیشتر از مقداری است که از حق خداوند منع می‌کند (همان‌طور که در صحیحہ عمر بن یزید آمده است). خلاصه، اگر جمع ممکن باشد که جمع می‌کنیم و الاّ قبلاً معلوم شد که نمی‌توان آنها را بر تقیه حمل کرد. بنابراین، بعد از تعارض دو دسته روایات و تساقط آنها، به اطلاق ادله مراجعه می‌کنیم، که گذشتن یک سال را معتبر می‌داند و بر طبق آنها در جایی که یک سال نگذشته باشد، زکات تعلق نمی‌گیرد، چه به قصد فرار باشد یا به قصد دیگری باشد. اگر از اطلاقات چشم‌پوشی کنیم، باید به اصالة البرائة رجوع کنیم.

روایات مذکور اگر با حمل روایاتی که دلالت بر عدم سقوط زکات دارد بر استحباب قابل جمع باشند، و حتی اگر قابل جمع نباشند و تعارض آنها از نوع تعارض مستقر باشد و جمع مذکور بین آنها مقبول نباشد، در هر دو صورت، مدعای ما که جواز حيله مذکور است به اثبات می‌رسد؛ با این تفاوت که در فرض صحیح بودن جمع بین روایات، دلیل صحیح بودن و جواز این حيله، روایات مذکور با انضمام برخی به برخی دیگر است و اگر چنین جمعی صحیح نباشد و تعارض مستقر باشد، دو دسته روایات تعارض می‌کنند و هر دو دسته کنار گذاشته می‌شوند و برای حکم به صحت و جواز چنین حيله‌ای به اطلاق ادله حول (گذشتن یک سال از مالکیت) استناد می‌کنیم، و اگر از آنها هم چشم‌پوشی کنیم، با استناد به اصل عملی (برائت)، حکم به جواز این حيله می‌شود.

گفتار دوم: حساب کردن دین فقیر به جای زکات

فردی که از فقری طلب دارد و فقیر نمی‌تواند طلب او را پردازد، طلب خود را به جای زکاتی که بر عهده دارد حساب می‌کند و ذمه فقیر را بری می‌کند. گاهی مقدار طلب بیش از مقدار زکات واجب است، ولی طلبکار، فقیر را بری‌الذمه می‌کند. گاهی مقدار طلب به اندازه مقدار زکات واجب است. گاهی مقدار طلب کمتر از آن است، ولی طلبکار تمام آن بدهی را به جای زکات حساب می‌کند. هر یک از این صورت‌ها احکامی متفاوت با یکدیگرند. احتساب نیز گاهی قبل از فرارسیدن حول (وقت پرداخت زکات) است و گاهی بعد از آن. صاحب شرائع می‌نویسد:

لو كان للمالك دين على الفقير جاز ان يقاصه. وكذا لو كان الغارم ميتا جاز ان يقضى عنه وان يقاص.^۱

۱. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۱، ص ۱۶۱.

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

شهید ثانی می‌نویسد:

ای یقضى عنه من لیس له علیه دین بأن یدفعها الی صاحب الدین. و لو كانت الزکاة علی صاحب الدین قاصّاً بها المدیون بان یحتسبها علیه و يأخذها مقاصّة من دینه و هل یشرط قصور ترکة المیت عن دینه؟ الظاهر ذلك و صرّح به جماعة.^۱

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

صاحب مدارک می‌نویسد:

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

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

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

صاحب جواهر می‌نویسد:

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

صاحب عروه می‌نویسد:

اگر مالکی که زکات به مال او تعلق می‌گیرد، بر گردن فقیر، دینی داشته باشد، می‌تواند آن را به جای زکات حساب کند؛ فرقی نمی‌کند که فقیر زنده باشد یا مرده باشد، اما اگر مرده است شرطش این است که ترکه‌ای که به اندازه دین او باشد، نداشته باشد.^۲

امام خمینی می‌نویسد:

اگر مالک دینی بر گردن فقیر دارد، می‌تواند آن دین را به جای زکات حساب کند، اگر چه فقیر از دنیا رفته باشد؛ به شرط این که ترکه‌اش به اندازه دین‌اش نباشد و گرنه جایز نیست. بله، اگر ترکه‌ای دارد ولی به خاطر امتناع ورثه یا مانع دیگری نمی‌توان دین او را از آن استیفا کرد، ظاهر این است که می‌تواند دین را به جای زکات حساب کند.^۳

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۱۵، ص ۳۶۳.

۲. العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)، ج ۴، ص ۱۰۷، مسئله ۱۱.

۳. تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۳۱۶، مسئله ۹.

آیه‌الله خوئی می‌نویسد:

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

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

گفتار سوم: حیلۀ دست‌گردان کردن زکات

حیلۀ دیگر در باب زکات، این است که فقیر یا حاکم شرع، زکات را با مالک، دست‌گردان کند یا با جنس کوچک‌تری مصالحه کند یا جنسی را به بیشتر از قیمت آن قبول کند. آیا چنین حیل‌ای جایز است؟

صاحب عروه این جمله را جایز ندانسته است:

۱. موسوعة الامام الخوئی، ج ۲۴، ص ۳۷.

لا يجوز للفقير و لا للحاكم الشرعی اخذ الزکات من المالك ثم الردّ علیه المسمی بالفارسیه (دست گردان) او المصالحة معه بشيء يسير او قبول شی منه بازید من قیمته او نحو ذلك فان کلّ هذه الحیل فی تفویت حق الفقراء و کذا بالنسبة الى الخمس او المظالم و نحوها.^۱

جایز نیست فقیه و حاکم شرع، زکات را از مالک بگیرند و سپس به او برگردانند (با او دست گردان کنند) یا با جنس کم‌ارزشی مصالحه کنند یا جنسی از او و به بیشتر از قیمتش بگیرند یا مثل این کارها را انجام دهند، زیرا تمام این‌ها، کارهایی جهت از بین بردن حق فقیران است و همین طور نسبت به خمس و مظالم و امثال آنها هم چنین کارهایی جایز نیست.

همه فقیهانی که بر عروه حاشیه زده‌اند این نظر را پذیرفته‌اند، زیرا هیچ یک از آنان حاشیه‌ای بر این قسمت عروه نزده‌اند.

صاحب عروه تمام صورت‌های این حیل را رد نکرده است؛ بلکه یک صورت آن را پذیرفته است:

نعم لو كان شخص علیه من الزکاة او المظالم او نحوها مبلغ کثیر و صار فقیرا لایمکنه اداءها و اراد این یتوب الى الله تعالى لا بأس بتفريغ ذمته بأحد وجوه المذكورة و مع ذلك، اذا كان مرجّوا التمكن بعد ذلك. الأولى ان یشرط علیه اداءها بتمامها عنده.^۲

بله، اگر شخصی مبلغ زیادی زکات یا مظالم یا امثال آن بر عهده‌اش باشد و فقیر شود و نتواند ادا کند و قصد توبه نیز داشته باشد، اشکالی ندارد که به یکی از صورت‌های ذکر شده، ذمه‌اش را بری کند و با این حال اگر امید تمکن در آینده را دارد، بهتر است که شرط کند که باقی‌مانده را در زمان تمکن ادا کند.

۱. العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)، ج ۴، ص ۱۸۳، مسئله ۱۶.

۲. همان.

بنابراین، حیلۀ دست‌گردان کردن زکات و مصالحه به کمتر یا بیشتر از آن از حیلۀ‌های مشروع نبوده است و با آن نمی‌توان از مقدار زکات واجب کم کرد؛ مگر در صورتی که فردی که زکات بر گردن اوست، واقعاً معسر باشد که در این صورت هم با او شرط می‌شود که در آینده باقی‌ماندهٔ بدهی خود را بپردازد.

بخش دوم

حیله در باب حقوق

مبحث اول: حیله در باب رضاع

- یکی از راه‌های ایجاد محرمیت، رضاع است که اگر با شرایط آن صورت بگیرد موجب محرمیت می‌شود. امام خمینی درباره شرایط رضاع می‌نویسد:
- انتشار محرمیت از راه شیر دادن، متوقف بر شرایط زیر است:
۱. شیر زن از ازدواج صحیح شرعی باشد...، بلکه ظاهر این است که باید از شیری باشد که بعد از زایمان و ولادت در سینه‌های زن حاصل می‌شود...
 ۲. طفل شیر را با مکیدن از سینه بنوشد...
 ۳. زنی که طفل از سینه او شیر می‌خورد زنده باشد....
 ۴. طفل کمتر از دو سال داشته باشد...
 ۵. شیردادن باید به مقدار معینی برسد...
- و به سه اعتبار می‌توان مقدار آن را اندازه‌گیری کرد: به اعتبار اثر و زمان و دفعات.^۱

۱. تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۲۶۵.

آیه‌الله فاضل لنکرانی درباره شرط پنجم می‌نویسد:

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

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

و كما يتوسل إلى إسقاط تحريم الرضاع بتخليل إرضاع الغير في اليوم و الليلة أو العدد المعتبر، فينتفى نبات اللحم و اشتداد العظم به أيضا، لشركة الغير فيهما، الى غير ذلك من الحيل المشروعة.^۲

همان‌طور که برای از بین بردن محرمیت حاصل از شیر دادن از فاصله ایجاد کردن بین شیر دادن یک شبانه روز یا شیر دادن به تعداد معین، با شیر دادن زنی دیگر استفاده می‌کنند تا روییدن گوشت و محکم شدن استخوان‌ها مستند به شیر دادن زن خاص نباشد، به خاطر این که دیگری نیز در این روییدن گوشت و محکم شدن استخوان‌ها شرکت داشته است.

از کلمات وی استفاده می‌شود که تأثیر چنین حيله‌ای را برای عدم ایجاد محرمیت مسلم می‌دانسته و این حکم را به موارد دیگری سرایت داده است. حق هم این است که چنین حيله‌ای صحیح است؛ زیرا مانع تأثیر شیر یک زن خاص در روییدن گوشت و محکم شدن استخوان‌های کودک می‌شود و در نتیجه، محرمیتی حاصل نمی‌گردد.

۱. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة، النکاح، ص ۱۵۷.

۲. مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۳۳۴.

مبحث دوم: حیل در باب شفعه

ابن زهره^۱ و ابن‌ادریس^۲ در تعریف شفعه آورده‌اند:

أَنَّهَا اسْتِحْقَاقُ الشَّرِيكَ الْمَخْصُوصِ، عَلَى الْمَشْتَرِي تَسْلِيمِ الْمَبِيعِ بِمِثْلِ مَا بَدَلَ فِيهِ أَوْ قِيمَتَهُ.

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

علامه در تعریف شفعه می‌نویسد:

هِيَ اسْتِحْقَاقُ الشَّرِيكَ، انْتِزَاعَ حَصَّةِ شَرِيكِهِ الْمَتَقَلَّةِ عَنْهُ بِالْبَيْعِ.^۳
شفعه، استحقاق هر یک از دو شریک است در این که سهم دیگری، با بیع به او منتقل می‌شود.

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

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

حق‌الشفعه در اموال غیر منقول (زمین) است و در اموال منقول جریان ندارد. همچنین حق‌الشفعه تنها در صورتی است که ملک، مشترک بین دو شریک باشد و در صورتی که بیش از دو شریک، صاحب زمینی باشند، برای هیچ کدام حق‌الشفعه نیست.^۴
حیل‌های متعددی در باب شفعه مطرح است. هدف آنها این است که یکی از دو شریک حق شفعه را از دیگری سلب کند. آیا چنین حیل‌هایی جایز است؟

۱. غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، ص ۲۳۲.

۲. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۳۸۵.

۳. قواعد الاحکام فی معرفة الحرام و الحلال، ج ۲، ص ۲۴۲.

۴. الکافی فی الفقه، ص ۳۶۱.

فقیهان در این مسئله اختلاف نظر دارند.

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

کل حيلة فی الشفعة و غيرها من المعاملات التي بين الناس فانّي ابطالها و لا اجيزها.^۱

من هر حیل‌ای را که در شفعه و معاملات دیگر بین مردم رایج است، باطل می‌کنم و جایز نمی‌دانم.

بعضی از فقیهان، برخی حیل‌ها را جایز دانسته‌اند؛ از جمله شیخ طوسی در کتاب مبسوط فصلی درباره حیل‌هایی که با آنها شفعه ساقط می‌شود، گشوده است و صورت‌هایی را برای حیل‌هایی که باعث سقوط حق شفعه می‌شود، بیان کرده است.^۲ همچنین شهید ثانی تمسک به حیل برای اسقاط شفعه را جایز دانسته است:

حيلة برای ساقط کردن حق شفعه، جایز است و کراهتی ندارد. دلیل آن هم اصل براءة است؛ زیرا حقّی را از کسی ساقط نمی‌کند، به دلیل آن که حق بعد از بیع ثابت می‌شود. احتمال دارد این حیل مکروه باشد؛ به خاطر این که موجب ابقای ضرر می‌شود.^۳

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

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

۱. مسائل الناصریات، ص ۳۷۷، مسئله ۱۷۸.

۲. المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۳، ص ۱۵۱.

۳. مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۲، ص ۳۶۸-۳۶۷.

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

فقیهان در باب شفعه حیل‌های متعددی را مطرح کرده‌اند که در این جا به بیان برخی از آنها می‌پردازیم:

گفتار اول: حیل هبه کردن

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

و الهبة يسقط الشفعة عن هذا الموهوب لأنه عقد بغير عوض و لم يلزم فيه الشفعة بخروجه عن الصفة التي تستحق معها الشفعة.^۱

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

شهید ثانی در باب شفعه به واسطه هبه و صلح می‌نویسد:

و لو انتقل الشقص بهبة، او صلح او صداق فلا شفعه، لما تقدم في تعريفها من اختصاصها بالبيع، و ما ذكر ليس بيعا، حتى الصلح بناء على اصلته.^۲
اگر سهم شریک به واسطه هبه یا صلح یا در صداق قرار گرفتن منتقل شود، حق شفعه ساقط می‌شود؛ زیرا در تعریف شفعه بیان شد که اختصاص به بیع دارد و هیچ یک از این موارد بیع نیستند، حتی صلح بنابراین که صلح عقد مستقل باشد.

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

۱. مسائل الناصریات، ص ۳۷۷، مسئله ۱۷۸.

۲. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۴، ص ۴۱۴.

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

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

یکی دیگر از حیل‌های رایج در باب شفعه، این است که یکی از دو شریک برای از بین بردن این حق، در بیع ظاهری، سهم خود را به چند برابر قیمت واقعی می‌فروشد، (که شریک دیگر حاضر به خریدن به این قیمت نیست) ولی در عوض ثمن، از مشتری جنسی را به همان نسبت گران‌تر می‌خرد. این کار او برای این است که شریک دیگر آن را نتواند به این قیمت بخرد و در نتیجه، از خریدن منصرف شود و حق شفعه‌اش ساقط گردد.

شیخ طوسی صورت‌های متعددی برای این حیل آورده است:

۱. و من ذلک ان یکون ثمن الشقص مائة فیستریه بألف ثم يعطى البائع بدل الألف ما قيمته مائة و یبیعه اياه بألف، فاذا فعل هذا تعدّر علی الشفیع الأخذ، لأنّه انما یأخذ بثمان الشقص لا ببدل ثمنه، و تسقط شفعتّه.^۱

از جمله حیل‌ها در باب شفعه، این است که قیمت سهم شریک، صد باشد و مشتری آن را به هزار می‌خرد و سپس به جای هزار، چیزی را که قیمت آن صد است به بایع می‌دهد و آن را به هزار به او می‌فروشد. وقتی که چنین کاری کرد، شریک نمی‌تواند آن را بگیرد، زیرا شریک (شفیع) می‌تواند به ثمن شقص، (مال شریک را) بگیرد، نه به بدل ثمن، و حق شفعه‌اش ساقط می‌شود.

۱. المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۳، ص ۱۵۱.

۲. و من ذلك إذا كان ثمن الشقص مائة فاشترى صاحبه جارية من رجل تساوى مائة بألف، فلما ثبت في ذمته الألف ثمن الجارية أعطاه بالألف هذا الشقص، فإذا ملكه بألف و هو يساوى مائة، لا ينشط الشفيع لأخذه بها فتسقط شفيعته.^۱

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

۳. و من ذلك أن يشتره بألف و ثمنه مائة، ثم يبرئه البائع عن تسع مائة، و يقبض مائة منه، فإن الإبراء يلحق المشتري دون الشفيع.^۲

از جمله حیل‌ها در باب شفعه، این است که چیزی را هزار می‌خرد، در حالی که قیمتش صد است. سپس فروشنده ذمه او را از نه‌صد ابراء می‌کند و صد را از او می‌گیرد. این ابراء به مشتری می‌رسد، نه شریک او.

۴. و من ذلك و هو أشدها أن يهب صاحب الشقص شقصه، و يهب المشتري من البائع ثمنه، فيملكه بالهبة فلا يؤخذ منه بالشفعة.^۳

از جمله حیل‌ها در باب شفعه، این است که صاحب سهم، سهم خود را می‌بخشد و مشتری نیز ثمن را به فروشنده می‌بخشد و از راه هبه مالک می‌شود و نمی‌توان با شفعه سهم را از مشتری گرفت.

۵. و من ذلك أن يكون الثمن جزأفا مشاراً إليه فيحلف المشتري أنه لا يعلم

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان.

مبلغه فتسقط الشفعة، لأن الثمن إذا لم يعلم مبلغه لم يمكن أخذ الشفعة
بثمن مجهول.^۱

از جمله حایله‌ها در باب شفعه، این است که ثمن، مبلغ مبهمی باشد که مورد
اشاره قرار می‌گیرد و مشتری قسم می‌خورد که مبلغ آن را نمی‌داند. در این
صورت نیز شفعه ساقط می‌شود؛ زیرا هرگاه مقدار ثمن معلوم نباشد گرفتن
شفعه ممکن نیست.

از حکم وی به سقوط حق شفعه در همه این موارد روشن می‌شود که چنین
حایله‌ای را جایز دانسته است.

بخش سوم حیله در باب عقود

مبحث اول: حیله در باب بیع

صاحب جواهر در تعریف بیع می‌نویسد:

البيع مبادلة مالٍ بمال.^۱

بیع عبارت است از مبادله یک مال (چیزی که مالیت داشته باشد) با مال دیگر.

یکی از احکام بیع، جریان خیارات در آن است. ابن حمزه طوسی درباره

خیارات بیع می‌نویسد:

و یدخل البیوع ثمانی خیارات: خيار الإجارة، و خيار الغبن، و خيار العيب،

و خيار تبعض الصفقة... و خيار المدة، و خيار المجلس، و خيار الرؤية، و

خيار الشرط.^۲

هشت نوع خیار در بیع وجود دارد: خیار اجاره، خیار غبن، خیار عیب،

خیار تبعض صفقه...، خیار مدت، خیار مجلس، خیار رؤیت، خیار شرط.

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۲، ص ۲۰۸.

۲. الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۲۳۸-۲۳۷.

ایشان سپس به توضیح همه این اختیارات هشت‌گانه پرداخته و آورده است:
 اختیار اجاره در جایی است که فروشنده مال را اجاره داده باشد. هرگاه خریدار متوجه آن شود، بین فسخ و امضای بیع مخیر است؛ البته لازم است صبر کند تا مدت اجاره تمام شود.

اختیار غبن در جایی است که شخص در حالی که قیمت را نمی‌داند، آن را بخرد یا بفروشد و این کار او منجر به ضرر بزرگی شود که در چنین معامله‌ای عرفاً قابل چشم‌پوشی نیست. در این صورت، او اختیار دارد که معامله را فسخ کند.

اختیار عیب آن است که شخص مالی را خریداری کرده که نمی‌دانسته است معیوب است. وقتی که او متوجه عیب آن شود، می‌تواند معامله را فسخ کند.

اختیار تبعض الصفقة عبارت است از این که مالی را بخرد و بعد متوجه شود که بعضی از آن مال، ملک فروشنده نبوده و ملک شخص دیگری است. در این صورت، او اختیار دارد که به همان مقداری که ملک فروشنده بوده رضایت بدهد یا بیع را فسخ کند.

اختیار مدت مربوط به بیع حیوان و میوه است که خریدار حیوان تا سه روز اختیار فسخ دارد و فروشنده میوه‌جات بعد یک روز اگر خریدار میوه را تحویل نگیرد، اختیار فسخ دارد.

اختیار مجلس آن است که خریدار و فروشنده تا زمانی که از هم جدا نشده‌اند حق فسخ معامله را دارند.

اختیار رؤیت آن است که خریدار و گاهی فروشنده می‌توانند معامله را فسخ کنند و این در صورتی است که مبیع را ندیده و با توصیف خریده‌اند و بعد که مبیع را دیدند متوجه شوند با آنچه وصف شده است تفاوت دارد.

خیار شرط عبارت است از این که اگر فروشنده یا خریدار شرطی برای خود یا دیگری در بیع کرده باشد. آنان در مدتی که شرط کرده‌اند، می‌توانند معامله را بر هم بزنند.^۱

در باب بیع و شراء، حیل‌های زیادی مطرح است. در این جا به بعضی از حیل‌های مطرح در باب بیع اشاره می‌کنیم.

گفتار اول: حیلۃ اسقاط خیار

یکی از حیل‌های مطرح در باب بیع، حیل‌هایی است که موجب سقوط اختیارات می‌شود. از جمله این حیل‌ها، سعی برای خارج شدن از جلسه بیع است که موجب سقوط خیار مجلس می‌شود. فیض کاشانی در این زمینه می‌نویسد:

و مثله حیل المسقطۃ للخیارات کخیار المجلس للمسارعة إلی الافتراق من أحدهما و إن کان فعله لیلزم البیع.^۲

و مانند آن است حیل‌هایی که ساقط‌کننده اختیارات هستند. مانند خیار مجلس که با عجله یکی از دو طرف معامله برای ترک مجلس و جدا شدن متعاملین از هم ساقط می‌شود. گرچه این کار موجب لزوم بیع می‌شود.

از ظاهر کلام وی برمی‌آید که این حیل را جایز دانسته است. دلیل جواز این حیل نیز روشن است؛ زیرا با خروج هر یک از مجلس، موضوع خیار مجلس منتفی می‌شود و موضوع عوض می‌گردد. بنابراین، این حیل موجب تبدل موضوع می‌شود که هیچ اشکالی ندارد.

۱. همان.

۲. الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، ج ۱۴، ص ۵۳۴.

گفتار دوم: حيله در باب بيع صرف نقدین

حيله ديگري که در باب بيع مطرح است، حيله در باب بيع صرف نقدین (طلا و نقره) است که ممکن است بيع طلا با نقره یا طلا به طلا یا نقره با نقره باشد. یکی از شرایط این بيع این است که طلا و نقره در حین معامله موجود باشند و تقابض در مجلس صورت بگیرد. گاهی یکی از دو طرف معامله که طلا یا نقره نقد ندارد، برای این که معامله اش صحیح شود دست به حيله‌ای می‌زند. در *الأنوار اللوامع* درباره این حيله آمده است:

... و كالحيل الموصلة إلى إسقاط الصرف في بيع النقدین أحدهما بالآخر و بمماثلة كما مرّ كأن يقرضه إذا لم يكن حاضراً ثم يستوفيه منه أو أن يوكله على الشراء من نفسه.^۱

... و مانند حيله‌هایی که در بيع طلا به نقره یا طلا به طلا یا نقره به نقره منجر به اسقاط صرف می‌شود، چنان که قبلاً گذشت، در صورتی که یکی موجود نباشد این طور حيله می‌کنند که یک طرف به دیگری قرض می‌دهد و سپس از او پس می‌گیرد یا او را وکیل می‌کند که به خودش بفروشد.

در این موارد، چون با اعمال چنین حيله‌هایی، موضوع تغییر می‌یابد، سبب تغییر حکم می‌شود. بر این اساس این حيله نیز جایز است. این تأثیر در صورتی است قرض دادن و وکالت در فروش صورتی نباشد.

مبحث دوم: حيله در باب خرید و فروش کنیز

پیش از اسلام، خرید و فروش کنیز و برده وجود داشته است و با توجه به شرایط اجتماعی آن زمان تا حد زیادی اجتناب‌ناپذیر بوده است. مکتب حیات‌بخش اسلام ضمن برخورد صحیح با این واقعیت اجتماعی، برنامه‌ها و احکامی وضع کرده

است تا هر چه بیشتر کرامت انسانی بردگان حفظ شود و در نهایت، زمینه آزادی آنان فراهم شود. از جمله احکام اسلام در این زمینه، احکام و شرایط خرید و فروش برده و کنیز است که در کتاب‌های فقهی به صورت مفصل بیان شده است. یکی از شرایط خرید و فروش کنیز این است که اگر مردی مالک کنیز باشد و بخواهد آن را به مرد دیگری بفروشد، باید آن را استبراء کند و بعد از استبراء، او را بفروشد. (استبراء کنیز به این است که اگر مالک با او نزدیکی کرده است، باید به مدت یک حیض زن یا ۴۵ روز از او دوری کند و بعد او را بفروشد.) اگر مالک، کنیز خود را استبراء نکرد، مشتری باید استبراء را انجام دهد. بعضی از افراد برای این که از وجوب استبراء فرار کنند، دست به حیل‌هایی می‌زنند. آیا چنین حیل‌هایی جایز است و اثری در صحت بیع کنیز دارد؟ محقق کرکی شماری از این حیل‌ها بیان کرده است:

و قد یحتال لإسقاط وجوب الاستبراء بأمور: منها: إعتاقها، ثم العقد عليها، فقد ورد جواز الوطء معه من غیر استبراء فی غیر حدیث. و منها: بیعها لامرأة، ثم شراؤها منها لاندراجها فی أمة المرأة، و لو ألحقنا بالمرأة غیرها كالطفل أمکن ذلك، و لو باعها لرجل ثم اشتراها منه حیث یجوز أمکن الحكم بالسقوط أيضا. و منها: ما لو زوجها، فطلقها الزوج قبل الدخول، فإنها مطلقة غیر مدخول بها، فلا عدة و لا استبراء عليها، و ما كان واجبا قبل ذلك فقد سقط بالعقد عليها مع احتمال بقاء الوجوب هنا.^۱

گاهی برای اسقاط وجوب استبراء، از حیل‌هایی استفاده می‌شود، از جمله این که ابتدا کنیز را آزاد می‌کنند و سپس او را عقد می‌کنند. در احادیث متعددی آمده است که نزدیکی با چنین زنی بدون استبراء جایز است.^۲ راه

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

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

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

محقق اردبیلی حيله دوم را مردود دانسته است:

ثم اذا نظر الى ما ذكرناه يظهر ان الحيلة بيع الامة التي يجب استبراءها على امرأة ثم الاشتراء منه لا تنفع ولا تسقط وجوب الاستبراء على المشتري.^۱
اگر در آن‌چه ما گفتیم دقت شود، روشن می‌شود در مورد کنیزی که استبراء آن واجب است، اگر به این صورت حيله کنند که ابتدا آن را به یک زن بفروشند سپس دیگری آن را از آن زن خریداری کند، تأثیری در سقوط وجوب استبراء از مشتری ندارد.

صاحب حدائق درباره نظر محقق اردبیلی می‌گوید:

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

۱. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص ۲۷۴.

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

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

سزاوار است که دانسته شود که اولاً، تمام این مطالب مربوط به جایی است که علم به وطی محترم و معتبری که استبراء از آن واجب است نباشد. ولی اگر علم به وطی داشته باشد با هیچ حیل‌ای نمی‌توان آن را ساقط کرد؛ چنان که محقق کرکی در بحث حیل‌های ازدواج به آن اشاره کرده است. اگرچه بعضی از اطلاعات حیل‌ها اقتضای سقوط استبراء را دارد ولیکن باید آنها را به خاطر اختلاف انساب تقیید زد.^۱

بنابراین، فقیهان چنین حیل‌هایی را صحیح ندانسته‌اند؛ زیرا اعمال آن ممکن است تنها در تغییر اسم و عنوان تأثیر داشته باشد اما باعث تغییر موضوع نمی‌شود و با این حساب هیچ تغییری در حکم حاصل نمی‌شود. در بعضی از موارد، روایاتی داریم که دلالت بر سقوط استبراء می‌کند^۲ که سقوط استبراء در این موارد به دلیل روایات است، نه به علت حیل.

مبحث سوم: حیل در باب دین

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

گفتار اول: معنای اصطلاحی دین

امام خمینی در تعریف دین می‌نویسد:

الدین مال کلی ثابت فی ذمه شخص لآخر بسبب من الأسباب، و يقال لمن اشتغلت ذمته به المديون و المدين، و لآخر الدائن و الغريم.^۳

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

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۶۰.

۳. تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۶۴۷.

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

گفتار دوم: اسباب دین

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

گفتار سوم: حیله‌های رایج

حیله‌های متعددی در باب دین مطرح است؛ از جمله:

۱. حیلۀ انکار دین

یکی از حیله‌هایی که در باب دین و قرض مطرح است این است که شخصی از دیگری دین گرفته و آن را پرداخت کرده است و ذمه خود را بری کرده است ولی می‌ترسد که اگر به گرفتن دین اعتراف کند، طرف مقابل رد آن را انکار کند و بار دیگر از او پول بگیرد، به همین جهت حیلۀ ای به کار می‌زند و اصل قرض گرفتن را انکار می‌کند.

صاحب جواهر درباره حیلۀ می‌نویسد:

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

فی الثانی آكد، بان یضمّر فی نفسه ظرفا او مكانا او زمانا او حالا من الاحوال التي یخرج بها عن ذلك بل ظاهر ثانی الشهیدین فی المسالك المفروغیة من اشتراط الجواز بالتوریة المزبورة.^۱

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

شاید دلیل جواز حيله در این مورد، این است که چنین حيله‌ای نه تنها حقی را از کسی ضایع نمی‌کند و حکمی را تغییر نمی‌دهد؛ بلکه راهی است برای جلوگیری از ظلم و تعدی افراد طمع‌کار.

۲. حيله در تقسیم دین

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

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

است. مرحوم اصفهانی در این زمینه می‌نویسد:

لا يجوز قسمة الدين، فإذا كان لاثنتين دين مشترك على ذمم متعدّدة كما إذا باعا عينا مشتركا بينهما من أشخاص، أو كان لمورثهما دين على أشخاص فورثاه فجعلنا بعد التعديل ما في ذمة بعضهم لأحدهما وما في ذمة آخرين لآخر لم يصح، وبقى ما في الذمم على الاشتراك السابق، فكل ما استوفى منها يكون بينهما و كل ما توى و تلف يكون منهما.^۱

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

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

و قد يحتال للقسمة بأن يحيل كل منهما صاحبه بحصة التي يريد إعطاؤها صاحبه و يقبل الآخر، بناء على صحة الحوالة من البريء، و كذا لو اصطالحا على ما في الذمم بعضا ببعض.^۲

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

۱. وسیلة النجاة، ص ۴۶۷، مسئله ۹.

۲. الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، ج ۴، ص ۱۹.

صاحب ریاض در این زمینه می‌نویسد:

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

بنابراین، از نظر فقیهان، در صورتی این حیل صحیح است که با حواله بخشی از دین به دیگری منتقل شود و این در صورتی است که حواله از بریء الذمه صحیح باشد. همچنین شهید اول و شهید ثانی در صورتی هم که این حیل را به مصالحه برگردانیم آن را صحیح دانسته‌اند.^۳ در غیر این صورت‌ها، تقسیم باطل است.

مبحث چهارم: حیل در باب رهن

مرحوم اصفهانی در تعریف رهن می‌نویسد:

و هو عقد شرع للاستيثاق على الدين.^۴

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

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۷۱، ابواب الدین و القرض، باب ۲۹، حدیث ۲.

۲. ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالادلة، ج ۹، ص ۱۸۲.

۳. الروضة البهیة، ج ۴، ص ۱۹.

۴. وسیلة النجاة، ص ۴۷۵.

امام خمینی در توضیح رهن می‌نویسد:

و يقال للعین: الرهن و المرهون، و لدافعتها: الراهن، و لآخذها المرتهن.^۱
به عین، رهن یا مرهون گفته می‌شود و به کسی که عین را به رهن می‌گذارد، راهن می‌گویند و به کسی که عین را در اختیار می‌گیرد مرتهن می‌گویند.

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

یشترط فی صحة الرهن، القبض من المرتهن یا قباض من الراهن أو یاذن منه.^۲
شرط صحت رهن این است که (عین مرهونه) توسط راهن در اختیار مرتهن قرار گیرد؛

حیله‌ای که در باب رهن مطرح شده این است که اگر در جایی عین مرهونه غایب بود، آیا می‌توان با حیله‌ای رهن را صحیح و لازم ساخت؟

حیلة وکالت در قبض عین غایب

برخی خواسته‌اند از طریق وکالت دادن به راهن در قبض عین غایب، رهن آن را جایز بدانند. در *بلغة الفقیه* آمده است:

انما الکلام تسوین حیلة توجب صحة رهن ما کان غایبا کذلک او لزومه، فقد
یقال بل قیل بصحة رهنه کذلک لو وکل المرتهن الراهن علی قبضه، فیکون

۱. تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۳.

۲. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، (المضاربة، الشركة، المزارعة، الدین و ...) ص ۲۳۷.

قبضه له بعد عقد الرهن قبضا عن المرتهن و المفروض كفاية القبض المستدام مع الأذن في صحة الرهن أو لزومه و لا يعتبر حدوثة بعده.^۱

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

بنابراین، استفاده از این حیل در باب رهن، جایز است و با این حیل می‌توان عین غایب را به رهن گذاشت.

مبحث پنجم: حیل در باب سبق و رمایه

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

السبق بسكون الباء، المصدر. و المسابقة، هي إجراء الخيل و شبهها في حلبة السباق ليعلم الأجود منها... و بتحريك الباء، العوض، و هو المال المجعول رهنًا، و يسمى الخطر، و النذب، و العوض، و الرمي، و المرماة. و هي المناصلة بالسهم لتعرف حذق الرامي و معرفته بمواقع الرمي.^۲

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

۱. بلغة الفقيه، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵.

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

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

از نظر اسلام، مسابقه همراه برد و باخت حرام است؛ مگر در: ۱. اسب‌سواری؛ ۲. شنا؛ ۳. تیراندازی؛ ۴. شتر سواری؛ ۵. فیل سواری. برد و باخت در مسابقه تیراندازی با شرایط خاصی جایز است. گاهی افراد برای فرار از بعضی شرایط به حيله‌هایی متوسل می‌شوند؛ از جمله: حيله قرار دادن قطعه آهنی نوک تیز در سر تیر یکی از شرایط مسابقه و برد و باخت در تیراندازی، این است که تیراندازی باید با تیرهای معمول انجام شود ولی بعضی با حيله مسابقه می‌دهند؛ مثل مسابقه در پرتاب اجسام نوک تیز یا عصایی که در سر آن قطعه‌ای آهن گذاشته شده است. فقیهان شیعه این حيله را نپذیرفته‌اند و جواز مسابقه را به همان موارد خاصی که در روایت آمده است منحصر کرده‌اند.

شهید ثانی می‌نویسد:

و اعلم ان حصر النصل فيما ذكر هو المعروف لغة و عرفا فلا يدخل فيه مطلق المحدث كالدبوس و عصا المرافق اذا جعل في رأسها حديدة او نحو ذلك.^۱
بدان که تیر منحصر است در آنچه که ذکر شد و آن موارد، هم در لغت و هم در عرف معروف است. و مطلق چیزهای نوک تیز مثل چماق (دبوس)، سوزن‌های ته گرد (دبوس) و همچنین عصایی که در سر آن آهن گذاشته شده است و امثال آن، در این معنا داخل نمی‌شوند.

صاحب جواهر نیز می‌نویسد:

در مسابقه با نصل و تیر، مسابقه با مطلق اشیاء نوک تیز و عصایی که در سر آن قطعه‌ای آهن قرار داده شده و امثال آن داخل نمی‌شود.^۲

۱. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۶، ص ۸۵.

۲. جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۸، ص ۲۱۹.

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

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

مبحث ششم: حیل در باب شرکت

تعریف شرکت

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

شرکت عقدی می‌نویسد:

هو العقد الواقع بين اثنين أو أزيد على المعاملة بمال مشترك بينهم، و تسمى الشركة العقدية و الاكتسابية، و ثمرته جواز تصرف الشريكين فيما اشتركا فيه بالتكسب به، و كون الربح و الخسران بينهما على نسبة مالهم.^۱

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

۱. وسیلة النجاة، ص ۴۴۳، مسئله ۳.

آیه‌الله فاضل لنکرانی دربارهٔ انواع شرکت می‌نویسد:

الشركة قد تكون عقدية، ...، وقد تكون غير عقدية حاصلة بالإرث أو بالعقد الناقل، كما إذا اشترى اثنان معا مالا، أو باعا المبيع المشترك بينهما من شخص واحد، أو استأجرا معا عينا كالدَّار ونحوها، أو صولحا عن حق متعلق بهما بنحو الشركة.^۱

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

به اتفاق همهٔ فقیهان، باید سود و ضرر بین شرکاء مشترک باشد و سود یا زیان هر یک از شرکاء نسبت به کار و سرمایه‌ای که در شراکت وارد کرده‌اند تقسیم می‌شود. گاهی برخی برای فرار از این شرط دست به حیل‌هایی می‌زنند؛ از جمله:

گفتار اول: حيلة اشتراط سود بیشتر یا ضرر کمتر

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

۱. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، (المضاربة، الشركة، المزارعة و ...)، ص ۹۳.

۲. غنیة النزوع إلى علمی الأصول والفروع، ص ۲۶۴.

صحیح است.^۱ جمعی از فقیهان معتقدند در این فرض، هم شرکت صحیح است و هم شرط. مرحوم اصفهانی در این زمینه می‌نویسد:

و لو شرط التفاوت فی الربح مع التساوی فی المال، أو تساویهما فیه مع تفاوت فیهِ، فإن جعل الزیادة للعامل منهما، أو لمن كان عمله أزيد صحّ بلا إشکال، و إن جعلت لغير العامل أو لمن لم یکن عمله أزيد، ففی صحّة العقد و الشرط معا، أو بطلانهما، أو صحّة العقد دون الشرط أقوال، أقواها أولها.^۲

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

آیه‌الله فاضل لنکرانی در این زمینه می‌نویسد:

التحقیق یوافق القول الأول من صحّة العقد و الشرط معا.^۳
تحقیق، موافق با قول اول است که هم عقد صحیح است و هم شرط.

گفتار دوم: اشتراط مشارکت در سود تنها

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

۱. الکافی فی الفقه، ص ۳۴۳؛ إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، ص ۲۶۰.

۲. وسیلة النجاة، ص ۴۴۶، مسئله ۱۰.

۳. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، (المضاربة، الشریعة، المضاربة و...)، ص ۱۱۱.

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

گفتار سوم: حيله برای اشتراط تأجيل

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

و لو شرط التأجيل في الشركة لم يصح، و لكل منهما أن يرجع متى شاء.^۳
اگر در عقد شرکت مهلت شرط شود، صحیح نیست و هر کدام از دو شریک هر وقت بخواهد می‌تواند شراکت را بر هم بزند.
بعضی فقیهان بر این نظریه‌اند که شرط تأجيل در عقد شرکت، اثراتی دارد. علامه حلی در این زمینه می‌نویسد:

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

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

۲. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۴۰۰.

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

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

برخی فقیهان برای حلّ این مشکل و صحت شرط تأجیل، اشتراط در ضمن عقد لازمی مانند بیع را مطرح کرده‌اند؛ صاحب عروه در این زمینه می‌نویسد:

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

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

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

مبحث هفتم: حیل در باب مزارعه

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

۱. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۶، ص ۲۳۸.

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

۳. وسیلة النجاة، ص ۴۴۷.

هو استتجار الأرض ببعض ما يخرج منها، وهي جائزة بالنصف أو الثلث، أو أقل من ذلك أو أكثر.^۱

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

امام خمینی در تعریف مزارعه می‌نویسد:

هي المعاملة على ان توزع الارض بحصة من حاصلها.^۲

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

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

آیه‌الله فاضل لنکرانی در بیان ضابطه زمین‌هایی که مزارعه آنها صحیح است، می‌نویسد:

الضابط أن يكون للمزارع في الأرض حقّ أو عليها سلطنة. ولو لم يكن له ذلك كالموات لم تصحّ مزارعتها؛ لتساوي نسبتها إلى الزارع و المزارع.^۳

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

بعضی فقیهان، زمین‌های خراج را هم از همین قسم شمرده و گفته‌اند چنین مزارعه‌ای درست نیست؛ مگر با استعمال حيله‌ای از حيله‌های شرعی. شهید ثانی در این باره می‌نویسد:

۱. المذهب (لابن البراج)، ج ۲، ص ۹.

۲. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۶۳۵.

۳. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله، ص ۱۴۶.

لا تشرع المزارعة بين المتعاملين إذا لم تكن الأرض ملكاً لأحدهما، كما في الأرض الخراجية، وإن بقي من لوازمها ما يمكن اشتراكهما فيه، لما قد عرفت أن متعلقها و المعقود عليه فيها هو الأرض، فلو اتفق اثنان على المعاملة في مثل ذلك في الأرض الخراجية فطريق الصحة الاشتراك في البذر بحيث يمتزج على الوجه المقرّر في باب الشركة، و يجعلان باقى الأعمال بينهما على نسبة المال.^۱

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

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

لا يعتبر في المزارعة كون الأرض ملكاً للمزارع، بل يكفي كونه مالکاً لمنفعتها أو انتفاعها بالإجارة و نحوها مع عدم اشتراط الانتفاع بنفسه مباشرة، أو أخذها من مالکها بعنوان المزارعة، أو كانت أرضاً خراجية و قد تقبلها من السلطان أو غيره مع عدم الاشتراط المتقدم.^۲

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

۱. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۵، ص ۸.

۲. تحریر الوسيلة، ج ۱، ص ۶۳۶.

زمین‌های خراجی باشد که سلطان یا غیر او به او واگذار کرده‌اند و شرط‌های قبل (انتفاع مباشرتی و مزارعه) را با او نکرده باشند. بنابراین، مزارعه زمین‌های خراج جایز است و نیازی به حيله ندارد؛ اما مزارعه در زمین‌های موات که هیچ کس در آنها حقی ندارد صحیح نیست. امام خمینی در این زمینه می‌نویسد:

و لو لم یکن له فیها حق و لا علیها سلطنة أصلا کالموات لم تصح مزارعتها و ان أمکن أن یتشارك مع غیره فی زرعها و حاصلها مع الاشتراک فی البذر لکنه لیس من المزارعة.^۱

اگر از زمین‌هایی باشد که در آنها هیچ حق و سلطنتی ندارد، مانند زمین‌های موات، مزارعه‌اش صحیح نیست. ممکن است از طریق اشتراک در بذر در زراعت و محصول آن با دیگری مشارکت کند اما این مزارعه نیست. از ذیل کلام امام خمینی استفاده می‌شود که مزارعه زمین‌های موات نیز با حيله مشارکت در بذر صحیح است.

شهید ثانی - که مزارعه در زمین‌های خراج را صحیح نمی‌داند - درباره حيله‌هایی برای صحت مزارعه در این زمین‌ها می‌نویسد:

منها: أن يجعل البذر بينهما علی حسب ما يتفقان علیه، و النفقة حينئذ علی نسبة الملك، فإن زاد أحدهما و اتفقا علی التبرع به جاز و لا رجوع به. و منها: أن يكون البذر بينهما كذلك، و یصلح من له العوامل للزراع علی منفعة عوامله المقابلة لحصة الزارع بعمل الزارع المقابل لحصة الآخر مدة معلومة. و منها: أن یکتري کل منهما الحصة من ذلك العمل بشيء معلوم يتفقان علیه، بأن یستأجر صاحب العوامل الزارع علی عمل نصيبه مدة معلومة بألف مثلا، و یستأجر الزارع نصف العوامل و الآلات مثلا بقدر ذلك أو غیره مدة مضبوطة.^۲

۱. همان، ص ۶۳۷.

۲. مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۵، ص ۹.

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

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

محقق اردبیلی در این زمینه می‌نویسد:

فقول شارح الشرائع بانه لابد من كون الارض ملكا لاحدهما، لانه المستفاد من حقيقة المزارعة وصيغتها و التي يعقد عليها فلا يشرع في الارض الخراجية الا باستعمال حيلة من الحيل الشرعية مثل جعل البذر منهما ثم قال فليحفظ ذلك او غيره من الحيل الشرعية على تسويغ هذه المعاملة، لانها متداولة في كثير من البلاد التي ارضها غير مملوكة فيحتاج الى وجه مجوز الخ» فمحل تأمل سيما على ما هو مقتضى كلامه، فيما تقدم، انه يجوز بيع الأرض تبعاً لاثاره فيبعد عدم تجويز المزارعة على ارض مع تجويز بيعها الذي هو فرع الملك اجماعاً عقلاً و نقلاً.^۱

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

۱. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۰، ص ۹۴.

شرعی مثل این که بذر را از حساب هر دو قرار می‌دهد و به او می‌گوید از آن محافظت کن، یا حيله دیگری به کار می‌برد تا چنین معامله‌ای جایز شود، زیرا چنین معامله‌هایی در بسیاری از شهرهایی که زمین‌های آن ملکی نیست متداول است و احتیاج به صورتی دارد که با آن چنین کاری جایز شود» محل تأمل است؛ مخصوصاً که مقتضای کلام وی این است که چنین زمین‌هایی را می‌توان به تبع از آثارش فروخت. وقتی که فروش آن جایز باشد، بعید است که مزارع‌اش جایز نباشد؛ چون فروش، فرع ملکیت است، عقلاً و نقلاً.

از این کلام فهمیده می‌شود که شارح شرائع، برخلاف محقق حلی، مزارعه در اراضی خراجیه را محتاج حيله‌های شرعیه می‌داند.

صاحب حدائق در توضیح کلام صاحب مسالک می‌نویسد:

آنچه از کلام شهید ثانی در مسالک فهمیده می‌شود این است که ایشان عقیده دارد در مزارعه، زمین یا منفعت آن باید ملک یکی از دو طرف باشد؛ زیرا حقیقت مزارعه و صیغه‌اش این است. پس مزارعه در زمین‌های خراجیه جایز نیست؛ مگر با استعمال حيله‌های شرعی.^۱

وی در ردّ کلام شهید ثانی می‌نویسد:

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

۱. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۱، ص ۲۸۰.

۲. همان، ص ۲۸۱.

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

مبحث هشتم: حیل در باب نکاح

حیل‌های متعددی در باب نکاح در کتاب‌های فقهی آمده است؛ از جمله:

گفتار اول: عقد موقت با فرزند خردسال دیگری

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

مرحوم صاحب حدائق درباره این حیل می‌نویسد:

لو اراد التوصل الی حلّ نظر یحرم علیه نظرها، و لمس من یحرم علیه لمسها بأن یعقد بابنه الصغیر متعة علی امرأة بالغة لأجل ان یحلّ لاب نظر تلك المرأة العقود علیها و لمسها، او یعقد الرجل بابنته الصغیرة علی رجل لأجل ان یكون ذلك الرجل محرما لامّ البنت وجدتها یحلّ له نظرها و لمسها و نحو ذلك، و الظاهر عندی صحة ذلك و أنّه یترتب علی هذا العقد ما یترتب علی عقود النکاح، المقصود منها النکاح و ان لم یکن هذا العقد مقصودا به النکاح، وقد عرفنا قدما نقله قریبا عن شیخنا الشہید الثانی فی المسالك أنّه لا یشترط فی صحة العقد قصد جمیع غایاته المترتبة علیه بل یکنفی قصد بعضها.^۱

۱. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۵، ص ۳۸۳.

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

ظاهراً دلیل صاحب حدائق، آیه زیر است:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ... وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ ...﴾^۱

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

مرحوم میرزای قمی چنین حلیله‌ای را صحیح ندانسته است:

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

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

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

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

۱. جامع الشتات فی أجوبة السؤالات، ج ۲، کتاب النکاح، ص ۴۱۸، س ۱۱.

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

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

صاحب حدائق درباره این حیله می‌نویسد:

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

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

۱. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۵، ص ۳۷۹.

علامه در *مختلف الشیعه* می‌نویسد:

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

محقق کرکی در جامع مقاصد در این باره می‌نویسد:

فقیهان شیعه اختلاف نظر دارند که آیا زنا نیز مانند ازدواج شرعی موجب نشر حرمت می‌شود؟... بیشتر متأخرین گفته‌اند موجب حرمت می‌شود که این قول صحیح‌تر است، به خاطر روایت منصور بن حازم که از امام صادق (ع) درباره مردی که با زنی زنا کرده بود، سؤال شد: آیا می‌تواند با دختر او ازدواج کند؟ آن حضرت فرمود: اگر در حدّ بوسیدن و مثل آن باشد می‌تواند، ولی اگر جماع کرده باشند نمی‌تواند با دختر او ازدواج کند.^۳

مرحوم فیض کاشانی در این باره می‌نویسد:

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

۱. سوره نساء، آیه ۲۲.

۲. *مختلف الشیعه فی أحكام الشریعة*، ج ۷، ص ۵۵ و ۵۷، مسئله ۱۵.

۳. *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، ج ۱۲، ص ۲۸۶.

به انتشار محرمیت از راه زنا) آن زنی که وطی شده است بر پدر آن پسر حرام می‌شود، و اگر پسر قبل از پدرش، آن زن را عقد کند گناهی نکرده است.^۱
بنابراین، با این که اصل ارتکاب این حيله حرام است، ولی تأثیر خود را در تغییر و تبدیل موضوع می‌گذارد و مانع ازدواج پدر زانی با چنین زنی می‌شود.

گفتار سوم: اظهار ارتداد

حيله دیگر در باب نکاح این است که زنی که می‌خواهد عقد نکاح را فسخ کند، اظهار ارتداد می‌کند و عقد آنها فسخ می‌شود.
آیا چنین حيله‌ای صحیح است و اثری دارد یا نه؟
مرحوم شهید ثانی در مسالک متعرض این حيله شده و آن را موجب فسخ عقد نکاح دانسته است:

و من قبیل الحيلة المحرمة ما لو کرهت المرأة زوجها و أرادت انفساخ العقد بينهما فارتدت انفسخ النکاح، و بانت منه إن کان قبل الدخول، و لو کان بعده و قفت الیبنونة علی انقضاء العدة قبل رجوعها، فإن أصرت إلى انقضائها بانت منه، فإذا رجعت بعد ذلك إلى الإسلام قبل و تمت الحيلة.^۲
یکی از حيله‌های حرام این است که زن اگر زندگی با همسرش را نمی‌خواهد، بلکه می‌خواهد ازدواج خود را فسخ کند، اگر مرتد شود نکاح فسخ می‌شود و در صورتی که دخولی صورت نگرفته باشد از او جدا می‌شود؛ اما اگر دخول صورت گرفته باشد جدایی آنان متوقف بر تمام شدن عده و عدم رجوع بین آنان است. پس اگر اصرار داشت که عده تمام شود از هم جدا می‌شوند، و اگر بعد از آن به اسلام برگشت اسلامش قبول می‌شود و حيله نیز اثر خود را گذاشته است.

۱. مفاتیح الشرایع، ج ۳، ص ۳۳۴.

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

صاحب حدائق کلام شهید ثانی را نپذیرفته است:

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

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

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

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

گفتار چهارم: طلاق دادن بدون دخول

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

۱. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۵، ص ۳۷۹.

۲. مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۳۳۴.

نزدیکی کردن او را طلاق می‌دهد. آن‌گاه بدون نگه داشتن عدّه، شخص دیگری می‌تواند او را به عقد خود در آورد؛ زیرا عقیده دارد با این زن نزدیکی نشده است (در عقد دوم نزدیکی نشده است). آیا چنین حيله‌ای صحیح است و می‌تواند منشأ اثر باشد؟ صاحب مفاتیح دربارهٔ این حيله می‌نویسد:

و هو غلط واضح لانّ العدة الاولى لم تسقط الا بالنسبة الى الزوج الاول الذي هو صاحب الفراش حيث لا يجب الاستبراء من مائة، و اما بالنسبة الى غيره فما العلة في سقوطها و انما الساقط العدة الثانية فقط ليس الا انتهى.^۱
این حيله، غلط آشکاری است؛ زیرا عدّه اول، فقط نسبت به زوج اول ساقط می‌شود، زیرا اوست که صاحب فراش است و واجب نیست که از آب منی خود استبراء کند (رعایت عده را بکند)، اما نسبت به دیگران به چه علت عده او ساقط شود؟ تنها عدّه عقد دوم (که عقد با شوهر اولش بوده است) ساقط می‌شود.

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

فان الطلاق بعد الدخول لا يصح عندنا الا بعد الاستبراء بحیضه او ثلاثة اشهر و حينئذ فكيف يمكن ما فرضه من وقوع نكاح القوم في يوم واحد.^۲
طلاق بعد از دخول، از نظر ما صحیح نیست؛ مگر پس از استبراء که با حیض دیدن یا سه ماه عده نگه داشتن حاصل می‌شود. پس چگونه ممکن است آن‌چه را که فرض کرده است که در یک روز گروهی با یک زن نکاح کنند؟

صاحب جواهر دربارهٔ این حيله می‌نویسد:

۱. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۵، ص ۳۷۹.

۲. همان.

نعم قد يناقش فيما عدوه من هذا الباب من الحيل لنكاح امرأة واحدة ذات عدة جماعة في يوم واحد... لعدم تمامية الفرض أولا عندنا، لاشتراط صحة الطلاق بكونه من غير طهر المواقعه، نعم قديتم ذلك عند العامة، القائلين بعدم اشتراط ذلك.^۱

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

بنابراین، صاحب جواهر مانند صاحب مفاتیح و صاحب حدائق این حيله را صحیح نمی‌داند و اثری را بر آن مترتب نمی‌کند. در بیان ضابطه عدم صحت چنین حيله‌ای می‌توان گفت که چون با این حيله موضوع حکم تغییر نمی‌کند، حکم قبلی به قوت خود باقی است.

مبحث نهم: حيله در باب وکالت

گفتار اول: ماهیت و حقیقت وکالت

مرحوم اصفهانی در تعریف وکالت می‌نویسد:

هي تولية الغير في إمضاء أمر، أو استنابته في التصرف فيما كان له ذلك.^۲
ولی قرار دادن شخص دیگر را در انجام کاری یا نایب گرفتن او در تصرف در چیزی که او حق تصرف دارد را وکالت گویند.

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

۲. وسیلة النجاة، ص ۵۰۷.

امام خمینی در تعریف و کالت می‌نویسد:

هی تفویض أمر إلى الغير لیعمل له حال حیاته، أو إرجاع تمشیة أمر من الامور إليه له حالها.^۱

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

وکالت، عقدی جایز از طرف وکیل و موکل است و هر یک از طرفین هر زمان

که بخواهند می‌توانند آن را فسخ کنند. مرحوم اصفهانی در این زمینه می‌نویسد:

الوكالة عقد جائز من الطرفين، فلو کیل أن یعزل نفسه مع حضور الموکل و غیبه، و کذا للموکل أن یعزله، لكن انعزاله یعزله مشروط ببلوغة إیاه، فلو أنشأ عزله و لكن لم یطلع علیه الوکیل لم یعزل.^۲

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

گفتار دوم: حیلۀ در تبدیل عقد وکالت به عقد لازم

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

۱. تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۳۹.

۲. وسیلة النجاة، ص ۵۱۳، مسئله ۲۲.

إذا شرط الوكالة على وجه شرط النتيجة في ضمن عقد لازم و لو من طرف من عليه الشرط لزم له عزل الوكيل على الأقوى المشهور، لأنّ الوكالة وإن كانت جائزة إلّا أنّها تلزم إذا جاءت من قبل الشرط، ... و إذا شرطت في العقد الجائز لزم العمل بالشرط ما دام العقد باقيا. نعم يجوز فسخ العقد فتنفسخ الوكالة أيضا.^۱

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

بنابراین، با شرط کردن می‌توان وکالت را لازم کرد تا موکل به تنهایی نتواند وکالت را فسخ کند.

گفتار سوم: حیل‌ه در تعلیق وکالت

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

یشترط فيها التنجيز؛ بمعنى عدم تعلیق أصل الوكالة بشیء، كأن يقول مثلاً: «إذا قدم زيد أو جاء رأس الشهر وكلتك أو أنت وكيلی فی أمر كذا».^۲

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

۱. العروة الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۱، ص ۱۲۲، مسئله ۱۳.

۲. وسیلة النجاة، ص ۵۰۷.

گاهی موکل می‌خواهد تصرف و کیل را به تأخیر بیندازد و وکالت را از حالت تنجیز خارج کند، به این حيله متوسل می‌شوند که عقد وکالت را منجز انشا می‌کند ولی تصرف وکیل را معلق به شرط یا قیدی می‌کند. آیا چنین حيله‌ای صحیح است؟ به نظر فقیهان شیعه، این حيله صحیح است و از طریق آن می‌توان تصرفات وکیل را به تعویق انداخت. مرحوم اصفهانی در این زمینه می‌نویسد:

نعم لا بأس بتعليق متعلق الوكالة و التصرف الذي استتابة فيه، كما لو قال: «أنت وكيلى فى أن تبیع دارى إذا قدم زيد» أو «وكلتك فى شراء كذا فى وقت كذا».^۱
بله، اشکالی ندارد که متعلق وکالت یا تصرفی که او را در آن نایب قرار داده است، معلق باشد؛ مثل این که بگوید: تو وکیل من هستی که خانه‌ام را هرگاه زید آمد بفروشی. یا بگوید: تو را وکیل کردم که در فلان وقت، فلان چیز را بفروشی.

گفتار چهارم: حيله در خرید وکیل

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

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

۱. همان.

۲. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۹، ص ۵۶۲.

إذا أذن الموكّل لوكيله في بيع ماله من نفسه فباع جاز بناء على جواز اتحاد الموجب و القابل.^۱

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

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

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

لو وكله في بيع سلعة أو شراء متاع، فإن صرح بكون البيع أو الشراء من غيره، أو بما يعمّ نفسه فلا إشكال، وإن أطلق وقال: «أنت وكيلي في أن تبيع هذه السلعة» أو «تشتري لي المتاع الفلاني» فهل يعمّ نفس الوكيل، فيجوز أن يبيع السلعة من نفسه، أو يشتري له المتاع من نفسه، أم لا؟ وجهان بل قولان، أقواهما الأول، وأحوطهما الثاني.^۲

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

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۷، ص ۴۲۹، مسئله هفتم

۲. تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۴۸، مسئله ۳۸.

آیه‌الله فاضل لنکرانی می‌نویسد:

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

بنابر نظر بعضی فقیهان، وکیل می‌تواند هم فروشنده و هم خریدار باشد.^۲ بنابراین، وکیل می‌تواند اموال موکل را برای خود خریداری کند. در چنین خرید و فروشی، بعضی از موکلان بیم آن دارند که مصالح و منافع آنان رعایت نشود و وکیل جنس آنان را به قیمت کمتری برای خود خریداری کند. به همین جهت برای حفظ حق خود دست به حيله‌ای می‌زنند و از ابتدا با وکیل شرط می‌کنند و حق خریداری کالا برای خود را از او سلب می‌کنند. اگر موکل چنین شرطی کند و وکیل هم بپذیرد، این شرط جایز است و جلوی سوء استفاده‌های احتمالی را خواهد گرفت.

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

۱. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة، (المضاربة، الشراكة، المزارعة و...)، ص ۴۴۱.

۲. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، طبع جدید، ج ۲۱، ص ۱۰۰.

۳. بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۳۰۱.

۴. اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۳۶۰.

۵. بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۳۰۱.

گفتار پنجم: شهادت و کیل به نفع موکل خود

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

لو عزل قبلت فی الجميع ما لم یکن اقام بها أو شرع فی المنازعة.^۲
اگر وکیل عزل شود، شهادت او در تمام مواردی که نسبت به آنها اقدام نکرده یا منازعه را شروع نکرده باشد، پذیرفته می‌شود.
صحت شهادت در صورتی است که عزل وکیل صوری نباشد. برخی فقیهان، عزل از وکالت را نیز برای قبول شهادت کارساز ندانسته‌اند.^۳

گفتار ششم: شرط ضمان بر وکیل

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

وکیل از نظر فقه‌های امامیه، امین است و تنها در موارد تفریط و تعدی ضامن است.^۴ ایشان شرط ضمان بر وکیل را جایز ندانسته و وکیل را همانند ودعی می‌دانند و معتقدند همان‌گونه که ودعی، امین است و ضامن خسارت‌های احتمالی نیست، وکیل نیز ضامن نیست و شرط ضمان با او صحیح نیست.

۱. شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، ص ۱۱۸؛ الجامع للشرائع، ص ۵۳۹.

۲. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۹، ص ۶۰۰.

۳. الجامع للشرائع، ص ۵۳۹.

۴. شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۴۳۷؛ حقائق الناضرة، ج ۲۲، ص ۸۳؛ البجنوردی، القواعد الفقهية، ج ۲، ص ۲۲.

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

مبحث دهم: حيله در ضمانت و كفالت

گفتار اول: حقیقت ضمانت و كفالت

ضمانت و كفالت، دو عقد مستقل از عقود شرعی‌اند، ولی از آن‌جا که شباهت‌های زیادی با هم دارند، حیل‌های مطرح در آنها را با هم مطرح می‌کنیم. برای روشن شدن تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو عقد، ابتدا آنها را تعریف می‌کنیم.

الف. كفالت

مرحوم اصفهانی در تعریف كفالت می‌نویسد:

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

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

در كفالت، حداقل سه شخص باید وجود داشته باشد:

۱. كفیل که كفالت را بر عهده می‌گیرد؛
۲. مكفول که احضار او كفالت می‌شود؛
۳. مكفول له که بر گردن مكفول حق دارد و برای استیفای حق خود، خواستار احضار مكفول است.

۱. وسیلة النجاة، ص ۵۰۳.

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

ب. ضمانت

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

۱. مطلق اشتغال ذمه؛ زیرا هر کس ذمه‌اش به چیزی اشتغال پیدا کرد، ضامن آن خواهد بود. سبب این اشتغال ذمه ممکن است یکی از امور زیر باشد:
 - تلف: هر کس مال دیگری را تلف کند ضامن خواهد بود.
 - معامله: مانند ضمان ثمن در بیع که مشتری ضامن آن است و ضمان اجرت در اجاره که مستأجر ضامن آن است.
 - حکم شارع: مانند ضمان حقوق شرعی (خمس، زکات) بعد از تعلق گرفتن آنها به مال و قبل از رساندن به مستحق آن.
 - جریمه وارد کردن: مثل قتل و جرح که اگر عمدی باشد جانی ضامن قصاص و اگر غیر عمد باشد ضامن دیه آن است.
۲. اشتغال ذمه از روی عمد به نحوی که اگر خود عمداً ذمه خود را مشغول نکرده بود بریء الذمه بود؛ زیرا هیچ یک از اسبابی که در معنای اول گفته شد در این جا وجود ندارد. اشتغال ذمه به این معنا ممکن است به یکی از این دو سبب باشد:
 - شخص مالی را که در ذمه دیگری است به ذمه خود بگیرد. عقد ضمانت در اصطلاح فقه به این معنا و در اثر این سبب است که عقد مستقل است و نتیجه‌اش

۱. صیغ العقود والإیقات (المحشی)، ص ۹۹.

برائت ذمه مدیون و اشتغال ذمه ضامن است.

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

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

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

- در اثر عقد معینی مانند اجاره یا ودیعه یا عاریه مال و عین، که فرد ضامن است
بعد سر آمدن مدت عقد، عین را به صاحبش بر گرداند.

- به عهده گرفتن مسئولیت احضار فرد معین (کفالت شرعی)

- به عهده گرفتن مسئولیت احضار چیز دیگری غیر از انسان یا انجام عملی
(جعاله شرعی)

عقد ضمانت در اصطلاح فقه

عقد ضمانت - که یکی از عقود لازم است - عبارت است از: به ذمه گرفتن
شخص، مالی را که در ذمه دیگری است که نتیجه‌اش برائت ذمه مدیون و اشتغال
ذمه ضامن است.

به عبارت دیگر، ضمانت این است که مالی را از ذمه شخصی بیرون آورد، در
ضمن ذمه شخص دیگر قرار دهد.^۱

از کان ضمانت

ضمانت پنج رکن دارد: ضامن، مضمون عنه، مضمون له، مضمون و صیغه.

فرق عقد ضمانت و عقد کفالت، این است که ضمانت تعهد به مال است و
کفالت تعهد به نفس.

۱. ما وراء الفقه، ج ۴، ص ۳۲۱.

ضمانت و کفالت از عقود لازم هستند و ضامن و کفیل نمی‌توانند هر موقع که بخواهند خود را از کفالت و ضمانت خارج کنند.

گفتار دوم: حیل به منظور جایز کردن ضمانت و کفالت

گاهی طرفین عقد دنبال این هستند که از لزوم عقدهای ضمانت و کفالت رها شوند؛ به نحوی که هر موقع اراده کنند بتوانند ضمانت یا کفالت را فسخ کنند و برای این منظور حیل‌هایی به کار می‌برند؛ از جمله:

۱. ضمانت و کفالت را به مکان یا زمان خاص مقید کند؛ مثلاً بگوید او را ضمانت می‌کنم تا زمانی که در این شهر زندگی می‌کند. از نظر فقیهان اهل سنت، چنین شرطی صحیح است و منافاتی با مقتضای عقد ندارد.^۱ از نظر مشهور فقیهان شیعه، چنین تقیدی صحیح است^۲ و باید به آن عمل شود.

۲. ضمانت و کفالت را به شرطی خاص معلق کند؛ مثلاً بگوید اگر همسرم راضی باشد او را ضمانت می‌کنم یا او را کفالت می‌کنم. مشهور فقیهان شیعه، تعلیق ضمانت و کفالت را صحیح ندانسته‌اند. در مفتاح الکرامه در این زمینه آمده است:

فألأنه عقد من العقود فلا يقبل التعليق و في (تمهيد القواعد) الإجماع على عدم صحة تعليق العقود على الشرط و قد يلوح ذلك من التذكرة و كشف اللثام و قد علل في قواعد الشهيد و تمهيد القواعد بأن الانتقال مشروط بالرضا و لا رضا إلا مع الجزم و لا جزم مع التعليق ... و كذلك لا يقبل التوقيت كما تقبله الإجارة فيصح أن يؤجره داره بعد سنة و لا يصح أن يضمن بعد سنة و لا أن يقول أنا ضامن إلى شهر فإذا مضى و لم أغرم فأنا بريء.^۳

۱. ابن قدامه، المغنی، ج ۴، ص ۳۶۰، دارالفکر، بیروت؛ رملی، نهاية المحتاج، ج ۴، ص ۴۲۰؛

شیرازی، المذهب، ج ۱، ص ۳۴۱؛ شربینی، مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۲۰۷.

۲. البحرانی، الحقائق الناضرة، ج ۲۱، ص ۷۶؛ اصفهانی، وسیلة النجاة با حواشی امام خمینی (ره)، ص ۵۰۷.

۳. مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة (ط - القدیمة)، ج ۵، ص ۳۵۲.

ضمانت به خاطر این که عقد است، تعلیق را قبول نمی‌کند. در کتاب تمهید القواعد آمده است که عدم صحت تعلیق عقود بر شرط، اجماعی است. از تذکره و کشف اللثام هم همین اجماع استفاده می‌شود. در قواعد شهید و تمهید القواعد، علت عدم صحت تعلیق عقد این طور بیان شده است که انتقال مشروط به رضایت است و رضایت بدون جزم ممکن نیست و با تعلیق، جزم ممکن نیست... همچنین قابل توقیت نیست، برخلاف اجاره که قابل توقیت است و صحیح است که خانه‌اش را بعد از یک سال اجاره بدهد ولی صحیح نیست که بعد از یک سال ضامن شود یا بگوید: من تا یک ماه ضامن هستم و پس از گذشت یک ماه من بدهکار نیستم.

مرحوم اصفهانی درباره عدم صحت تعلیق ضمانت می‌نویسد:

يشترط في صحة الضمان أمور: (منها: التنجيز، فلو علق على أمر كأن يقول: أنا ضامن لما على فلان إن أذن لي أبي، أو أنا ضامن إن لم يف المديون إلى زمان كذا، أو إن لم يف أصلاً، بطل.^۱

در صحت ضمانت، اموری شرط شده است که یکی از آنها تنجیز است. پس اگر ضمانت را بر کاری معلق کند مثل این که بگوید: «من ضامن بدهکاری فلان شخص هستم اگر پدرم اجازه بدهد» یا بگوید: «اگر تا فلان زمان مديون بدهی خود را ندهد من ضامن هستم» یا بگوید: «اگر هیچ گاه بدهی خود را نداد من ضامن هستم.» باطل است.

۳. اشراط خيار فسخ: بعضی فقیهان، جعل خيار در ضمانت را صحیح ندانسته‌اند

در مفتاح الکرامه در این زمینه آمده است:

و أما شرط الخيار في الضمان كأن يشترط الضامن الخيار لنفسه فإنه يكون باطلا.^۲

شرط خيار در ضمان، مثل این که ضامن برای خود شرط خيار بگذارد، باطل است.

۱. وسیلة النجاة، ص ۴۹۵، مسئله ۲.

۲. مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة (ط - القدیمة)، ج ۵، ص ۳۵۲.

مرحوم اصفهانی، جعل خیار در ضمانت و کفالت را صحیح می‌داند:

عقد الكفالة لازم لا يجوز فسخه إلّا بالإقالة، و يجوز جعل الخيار فيه لكلّ من الكفيل و المكفول له مدّة معيّنة.^۱

عقد کفالت، لازم است و فسخ آن تنها از طریق اقاله جایز است. همچنین قرار دادن خیار برای هریک از کفیل و مکفول له برای مدت معین جایز است.

وی درباره جواز قرار دادن خیار در عقد ضمانت می‌نویسد:

يجوز اشتراط الخيار لكلّ من الضامن و المضمون له على الأقوى.^۲

بنا بر قول اقوی، اشتراط خیار برای هر یک از ضامن و مضمون له، جایز است.

آیه‌الله فاضل لنکرانی درباره دلیل جواز چنین شرطی در عقد لازم می‌نویسد:

الدلیل علی جواز اشتراط الخيار لكلّ من الضامن و المضمون له - بعد کون مقتضی الأصل مع عدم الاشتراط هو اللزوم - هو عموم «المؤمنون عند شروطهم» كما فی البیع و نحوه، فإنّه مع کون مقتضی أصالة اللزوم هو اللزوم، إلّا أنّه مع الإطلاق و عدم اشتراط الخيار، و معه يجوز إعمال الفسخ لكلّ من جعل له الخيار، و فی المدّة المجعل فيها الخيار لو فرضت له مدّة، كما لا يخفى.^۳

با این که عقد ضمانت، لازم است و مقتضای اصالة اللزوم در آن، لزوم است، اما دلیل بر جواز اشتراط خیار هریک از ضامن و مضمون له در چنین عقدی این است که لزومش در صورت اطلاق و عدم اشتراط خیار است اما با شرط کردن هریک از ضامن و مضمون له که برای خود خیار قرار داده است می‌تواند به طور کلی یا در مدت معینی (اگر مدت تعیین کرده باشد) خیار داشته باشد.

بنابراین، می‌توان با شرط خیار فسخ، جلوی لزوم عقد و کالت و ضمانت را گرفت.

۱. وسیلة النجاة، ص ۵۰۴، مسئله ۵.

۲. همان، ص ۴۹۶.

۳. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، (المضاربة، الشرکة، المزارعة و...، الضمان...)، ص ۳۶۵.

مبحث یازدهم: حيله در عقد حواله

گفتار اول: حقیقت حواله

آیه الله فاضل لنکرانی در تعریف حواله می‌نویسد:

حقیقة الحواله عبارة عن تحويل المديون ما في ذمته إلى ذمة غيره، و منه يظهر أنها متقومة بأشخاص ثلاثة: المحيل و المحتال و المحال عليه.^۱
حقیقت حواله عبارت است از این که بدهکار، بدهی را که در ذمه خود دارد به دیگری منتقل کند. از این تعریف معلوم می‌شود که حواله با سه نفر یا برجاست: محیل (مدیون یا بدهکار)، محتال (دائن یا طلبکار) و محال الیه (کسی که دین به او منتقل می‌شود).

هر یک از این اشخاص باید دارای شرایط عمومی عقد، مانند بلوغ، عقل، رشد و اختیار، باشند. همچنین بعضی از آنها باید دارای شرایط خاص باشند. از جمله شرایط اختصاصی محال علیه این است که هنگام عقد، معسر و مفلس نباشد. اگر محال علیه هنگام عقد معسر و مفلس باشد و محتال نسبت به این امر آگاهی نداشته باشد، برای او حق رجوع به محیل و احقاق حق خود از او وجود دارد. اگر محال علیه هنگام عقد، متمکن باشد و بعد از عقد، مفلس شود محتال حق خیار ندارد و نمی‌تواند به محیل رجوع کند؛ زیرا شرط صحت عقد حواله (تمکن مالی محال علیه) هنگام عقد وجود داشته است.^۲

مرحوم اصفهانی در این زمینه می‌نویسد:

لو كان جاهلا فبان إفساره و فقره وقت الحواله، فله الفسخ و العود علی المحیل، و لا فسخ مع الفقر الطارئ.^۳

۱. همان، ص ۳۸۱.

۲. اللعة الدمشقية فی فقه الإمامية، ج ۴، ص ۱۳۷-۱۳۸.

۳. وسیلة النجاة، ص ۵۰۲، مسئله ۶.

اگر محتال نمی‌دانست و بعد برایش معلوم شد که محال علیه هنگام حواله، معسر و فقیر بوده است، حق فسخ و رجوع به محیل را دارد؛ اما اگر محال علیه هنگام حواله تمکن داشت و بعد فقیر شد، محتال حق فسخ ندارد. اگر محتال، هنگام عقد به اعسار محال علیه آگاهی داشته و اقدام به قبول حواله کرده است، حق خیار نخواهد داشت؛ زیرا با آگاهی اقدام به ضرر علیه خود کرده است.

گفتار دوم: حيله در باب حواله

گاهی محتال برای اطمینان از این که مالش در اثر مفلس شدن محال علیه از بین نرود، به راه چاره‌ای دست می‌زند و از ابتدا با محیل شرط می‌کند به شرطی حواله را می‌پذیرم که محال علیه متمکن باشد و حق او را پردازد و در صورت افلاس یا انکار محال علیه، او حق فسخ حواله و رجوع به محیل را داشته باشد. آیا چنین شرطی صحیح است و چنین راه‌حلی چاره‌ساز است؟ شیخ طوسی چنین شرطی را صحیح و دلیل صحت را اجماع علمای امامیه دانسته است.^۱ مرحوم اصفهانی نیز اشتراط خیار فسخ را برای محیل، محتال و محال علیه جایز دانسته است:

يجوز اشتراط خيار فسخ الحواله لكل من الثلاثة.^۲

برای هر یک از این سه نفر (محیل، محتال و محال علیه) اشتراط خیار فسخ جایز است.

بنابراین، محتال می‌تواند با اشتراط خیار فسخ، جلوی هرگونه ضرر مالی که ممکن است از طریق معسر بودن یا فقیر بودن یا... محال علیه به او برسد را بگیرد.

۱. الخلاف، کتاب الحواله، مسئله ۶.

۲. وسیلة النجاة، ص ۵۰۲، مسئله ۷.

بخش چهارم حیله در باب ایقاعات

مبحث اول: حیله در باب طلاق

گفتار اول: حقیقت طلاق

«طلاق» در لغت به معنای باز کردن قفل است. به رها کردن و ترک کردن نیز طلاق گفته می‌شود.^۱ واژه طلاق در اصطلاح شرع به از بین بردن عقد نکاح گفته می‌شود که با اجرای صیغه خاص انجام می‌شود.^۲

طلاق، از ایقاعات است و از طرف مرد (شوهر) با شرایط خاص، از جمله اختیار و عدم اکراه، واقع می‌شود.

گفتار دوم: حیله عدم قصد

یکی از حیل‌های باب طلاق این است که اگر مردی را مجبور کنند تا

۱. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۲۶.

۲. مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۹، ص ۹.

زنش را طلاق بدهد و او بگوید: «زوجتی طالق» ولی زن دیگری را نیت کند، بنابر نظر برخی، چنین حيله‌ای جایز است. صاحب جواهر در این باره می‌نویسد:

لو اجبره علی الطلاق کرها فقال: زوجتی طالق و نوی طلاقا سابقا او قال:
«نسائی طوانق» و عنی نساء الاقارب جاز.^۱

اگر کسی او را اجبار بر طلاق کراهتی کند، و او بگوید: «زوجتی طالق» (صیغه طلاق) ولی نیتش طلاق سابق باشد نه طلاق فعلی، یا بگوید: «نسائی طوانق» ولی مرادش زنان نزدیکانش باشد، جایز است و طلاق صورت نمی‌پذیرد.

وی دلیل بی تأثیر بودن این طلاق را این چنین بیان می‌کند:

ضرورة ان اليمين و الايقاع يتبع القصد، لان المقام ليس مقام محاورة و تداع کی يلحظ فيه مقام المخاطبة.^۲

زیرا ضروری است که قسم و ایقاع تابع قصد هستند، مقام، مقام محاوره و تداعی نیست تا در آن رعایت مقام مخاطبه (گفتگو) بشود.

به عبارت دیگر، طلاق - که ایقاع است - از امور انشایی است که متقوم به اعتبار است و اعتبار امری قصدی است. به همین دلیل، اگر کسی که طلاق را انشا می‌کند، در مقام انشا، قصدش اعتبار بینونت و جدایی حقیقی نباشد، طلاق محقق نمی‌شود، و این امر اختصاص به طلاق هم ندارد، بلکه در تمام امور انشایی این طور است. بنابراین، نمی‌توان این عدم قصد را حيله شرعی نامید؛ زیرا طلاق با اجبار و اکراه محقق نمی‌شود تا حکمی بر آن مترتب شود و نیازی نیست تا با این روش موضوع و حکم آن را تغییر دهیم.

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۳، ص ۲۰۷.

۲. همان، ج ۳۲، ص ۲۰۷.

مبحث دوم: حيله در باب یمین

گفتار اول: حقیقت یمین

شهید ثانی در تعریف یمین می‌نویسد:

هی هنا الحلف بالله أو أسمائه الخاصة؛ لتحقيق ما يحتمل المخالفة و الموافقة
فی الاستقبال.^۱

مراد از یمین در این جا، قسم به «الله» یا یکی از اسامی مختص به اوست،
برای تحقق چیزی که احتمال موافقت و مخالفتش در آینده وجود دارد.
یمین در فقه دارای احکامی است؛ از جمله اگر کسی قسم خورد نمی‌تواند آن
را بشکنند و در صورت شکستن قسم، باید کفاره بپردازد.
انعقاد یمین دارای شرایطی از جمله اختیار است. علامه حلی در بیان شرایط
آن می‌نویسد:

يشترط فی الحالف العقل، و البلوغ، و الاختيار، و القصد إلى اليمين، فلا تصح
من المجنون، و لا الصبي، و لا المکره، و لا النائم، و لا السكران.^۲
کسی که قسم می‌خورد باید عاقل، بالغ و دارای اختیار باشد و با قصد به
قسم، قسم بخورد. بنابراین، قسم فرد دیوانه و کودک و قسم از روی اکراه و
اجبار و قسم کسی که خواب یا مست است صحیح نیست.

گفتار دوم: حيله عدم قصد

یکی از حيله‌های باب یمین این است که اگر کسی را مجبور کردند که قسم
بخورد، می‌تواند قسم بخورد، ولی از الفاظ چیز دیگری را اراده کند یا در قسم
خوردن توریه کند، که در این صورت، مخالفت با چنین سوگندی اشکالی ندارد.

۱. الدرروس الشرعية فی فقه الإمامية، ج ۲، ص ۱۶۱.

۲. تحرير الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامية (ط الحديثة)، ج ۴، ص ۳۰۳.

محقق حلی در این زمینه می‌نویسد:

يجوز التوصل بالحيل المباحة دون المحرمة في إسقاط ما لو لا الحيلة
لثبت و لو توصل بالمحرمة أثم و تمت الحيلة... و لو أكرهه على اليمين
أنه لا يفعل شيئاً محللاً فحلف و نوى ما يخرج به عن الحنث جاز مثل أن
يورى أنه لا يفعله بالشام أو بخراسان أو في السماء أو تحت الأرض... و لو
أكره على اليمين أنه لم يفعل فقال ما فعلت كذا و جعل ما موصولة لا
نافية صح.^۱

استفاده از حيله‌های مباح، جایز است؛ اما استفاده از حيله‌های حرام برای
اسقاط احکامی که اگر مرتکب این حيله نمی‌شد آن احکام بر او ثابت
می‌شد جایز نیست و اگر به حيله‌های حرام متوسل شود گناه کرده است، اما
حيله صحیح است و اثر خود را می‌گذارد... اگر کسی مجبور شود که قسم
بخورد که کار حلالی را انجام نداده است، پس جایز است قسم بخورد اما
چیزی را نیت کند که او را از شکستن قسم خارج کند، مثل این که توریه
می‌کند که عملی را در شام یا در خراسان یا در آسمان یا در زیر زمین انجام
نداده است... اگر کسی مجبور شود که قسم بخورد که کاری را انجام نداده
است، پس بگوید: ما فعلت کذا و مرادش از «ما»، «ما موصوله» باشد چنین
حيله‌ای صحیح است.

صاحب جواهر درباره این حيله می‌نویسد:

لو اكره على اليمين أنه لم يفعل كذا في زمن الماضي، فقال: «ما فعلت
كذا» و جعل ما «موصولة»، لا «نافية»، صح. اللهم الا ان يريد بذلك بيان
اصل الجواز او رجحانه في الجملة لا ان ذلك شرط في صورة الاكراه
بل قد عرفت قوة جواز الكذب في السابق للنصوص السابقة و لدفع الضرر
من غير تورية.^۲

۱. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ۳، ص ۲۱.

۲. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۳۲، ص ۲۰۷.

اگر کسی مجبور شود که قسم بخورد که کاری را در زمان گذشته انجام نداده است، پس بگوید: ما فعلت کذا و مرادش از «ما»، «ما موصوله» باشد (که معنی آن انجام کار می‌شود) نه «ما نافی»، (که معنایش نفی عمل باشد) چنین حیل‌ای صحیح است؛ مگر این که اراده کرده باشد که اصل جواز فعل یا استحبابش را بیان کند، نه این که بیان کند که این (توریه) شرط است در صورت اکراه؛ چون قبلاً جواز کذب بدون توریه برای دفع ضرر معلوم شد. از این عبارت معلوم می‌شود در جایی که اکراه و اجبار باشد قسم بدون توریه جایز است و شکستن آن موجب کفاره نمی‌شود؛ زیرا اصلاً قسم منعقد نشده است. بر این اساس، چنین مخالفتی را نمی‌توان حیل شرعی تغییردهنده موضوع دانست؛ تا نتیجه‌اش تغییر حکم شود.

نتیجه

حیل‌های شرعی، کم و بیش در همه ابواب فقه جریان دارد. مراد از حیل‌های صحیح شرعی، کارها و گفتارهایی است که به منظور تغییر و تبدیل موضوع حکم شرعی انجام می‌شود. از آن جا که خداوند احکام شرع را بر اساس علم و حکمت بی‌انتهای خود انشا و وضع کرده است، هیچ تغییر و تبدیلی در احکام الهی راه ندارد و انسان تنها از راه تغییر موضوع یا متعلق حکم می‌تواند حکم شرعی را تغییر دهد؛ زیرا تغییر موضوع، سبب ایجاد موضوع جدید و مترتب شدن حکم شرعی دیگری متناسب با موضوع جدید می‌شود.

به عبارت دیگر، قضایای شرعی، از نوع قضایای حقیقه‌اند که هرگاه موضوع آنها محقق شود محمولشان بر آنها حمل می‌شود و محمول در آنها حکم شرعی و موضوع یا متعلق آنها عناوین افعال یا اشیاء به حکم شایع است. به همین جهت، انسان

در برخی موارد می‌تواند مصداقی را از تحت یک عنوان خارج سازد و تحت عنوان دیگری داخل کند و بدین ترتیب موضوع یا متعلق حکم را تغییر دهد تا به دنبال آن حکمش نیز تغییر کند. آیه‌الله وحید بهبهانی دربارهٔ اثر حیل‌های شرعی می‌نویسد:

حیلة شرعی فقط دربارهٔ موضوعات احکام محقق می‌شود، نه خود احکام؛ زیرا احکام به سبب حکم شارع تحقق می‌یابند.^۱

انسان با تبدیل شراب حرام به سرکه، موضوع آن را تغییر داده است که به دنبال آن حکمش نیز تغییر خواهد کرد. همچنین با پیمودن مسافت شرعی، فردی که نماز او کامل و روزه ماه مبارک رمضان بر او واجب بود، به مسافر تبدیل می‌شود و حکم موضوع جدید (مسافر) - که شکسته شدن نماز و عدم وجوب روزه است - بر او مترتب می‌شود. این تبدیل و تغییر موضوع هم در جایی که موضوع حکم شرعی یک عین خارجی مانند شراب باشد یا یک عبادت مانند روزه یا یک عقد مانند بیع یا... باشد قابل تصور است و در تمام ابواب فقه جریان دارد. به همین دلیل، دامنه بحث از حیل‌های شرعی، بسیار گسترده است. بنابراین، می‌توان گفت ضابطه و ملاک کلی برای تمیز حیل‌های صحیح و جایز از حیل‌های غیر صحیح، این است که اگر اعمال حیل‌های موجب تغییر موضوع شود آن حیل صحیح و شرعاً جایز است؛ اما اگر موجب تغییر موضوع نشود صحیح نیست و هیچ تأثیری در تغییر و تبدیل حکم ندارد.

فصل سوم



ربا

بخش اول

پیشینه ربا

از روزهای نخست پیدایش بشر بر روی کرهٔ خاکی، وام دادن و وام گرفتن بین مردم رواج داشته است؛ زیرا انسان های اولیه گاهی بیش از مقدار مورد مصرف روزانه و ماهانه خود را به دست می آوردند و توانایی نگهداری آن را نداشتند و برای جلوگیری از فساد و تلف شدن آن مجبور بودند مازاد را به صورت وام در اختیار دیگران قرار بدهند. از طرف دیگر، برخی در زمان نیاز به مواد غذایی، نتوانسته بودند حیوانی صید کنند یا مواد غذایی دیگری به دست بیاورند و ناچار بودند که برای گذران خود قرض بگیرند و در زمان گشایش آن را پس بدهند. ابتدا این قرض دادن و قرض گرفتن، بدون گرفتن هرگونه زیادی انجام می گرفت ولی کم کم که افراد راه های نگهداری از محصولات خود و حفاظت از فساد و نابودی آنها را یافتند، دیگر حاضر نبودند بدون گرفتن اضافه، اموال خود را به دیگران قرض بدهند و پس از مدتی، قرض دهندگان درصدد برآمدند از قرض گیرنده تعهد بگیرند که در موقع بازپرداخت، قرض، مبلغی را نیز اضافه بپردازند و بدین ترتیب ربا در جوامع اولیه

متولد شد و رسمیت یافت و با پیشرفت امور اقتصادی و بازرگانی گسترش یافت؛ تا جایی که امروزه تصور اقتصاد بدون ربا، برای بسیاری از مکتب‌های اقتصادی جهان ممکن نیست.

مبحث اول: ربا در جهان

ربا به شکل‌های مختلف، کم و بیش در جهان رایج بوده است.

۱. ربا در سومر: سومریان جنس یا زر و سیم را قرض می‌گرفتند و در مقابل سودی سالانه ۱۵٪ - ۳۳٪ از همان جنس به وام‌دهنده می‌دادند.^۱

۲. ربا در مصر: در مصر باستان، پس از کشورگشایی‌های تموتموس سوم، فلزات گرانبهایی وارد مصر شد و بازرگانان رفته رفته بهای آن‌چه را معامله می‌کردند با حلقه‌ها و شمش‌های طلا می‌پرداختند. آنان در هر معامله‌ای طلا را وزن می‌کردند. پیش از میلاد، بوخوریس قانونی را صادر کرد مبنی بر این که مجموع ربا نباید از اصل مال بیشتر شود و این همان چیزی است که در قرن بیستم میلادی، قانون مدنی مصر در ماده ۲۳۲ به آن تصریح می‌کند.

این مطلب نشان‌دهنده پیشرفت ربا در ۳۰۰۰ سال پیش است؛ به حدی که گاهی مقدار ربا از اصل سرمایه‌ای که به قرض داده می‌شد، بیشتر می‌شده است به همین جهت، حکومت‌ها در صدد محدود کردن آن برآمده‌اند.^۲

۳. ربا در بابل و آشور: پیش از حمورابی، ربا در بابل جریان داشت و بهره‌تزیل بسیار زیاد بود. دولت نرخ بهره را سالانه ۲۰٪ برای وام فلزی (طلا و نقره) و ۳۳٪ برای وام جنسی مقرر کرده بود؛ اما بازرگانان با استخدام منشیان زبردست، قانون را

۱. تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۱۵۱.

۲. همان، ص ۱۹۲.

زیر پا می گذاشتند و از این حد هم تجاوز می کردند. یک اصل مسلم در قانون بابل این بود که هیچ کس حق ندارد وام بگیرد، مگر آن که خود را کاملاً مسئول بازگرداندن آن به صاحبش بداند. به همین سبب، وام دهنده می توانست در صورت عدم پرداخت وام، بنده یا پسر بدهکار را ۳ سال نزد خود نگه دارد.^۱

بانک های خصوصی در آشور به بازرگانان و صاحبان صنایع وام می دادند و ۲۵٪ سود می گرفتند.^۲

۴. ربا در هند و چین: در عصر بودا، سیستم در هند اعتبار به وجود آمد و بازرگانان با دادن اوراق اعتبار، امر داد و ستد را آسان تر کردند. نرخ بهره بین هندیان ۱۸٪ بود.

مگاستنس می گوید: «هندیان نه پول خود را به تنزیل می دادند و نه می دانستند چطور باید قرض کرد. اگر یک هندی خطایی مرتکب می شد یا در معرض خطایی قرار داشت، خلاف رسم معمول اتفاق افتاده بود. هندیان نه قرار داد می بستند و نه احتیاج به ضمانت داشتند. با وجود مخالفت برهمن ها، رسم وام دادن، آهسته آهسته رواج یافت و نرخ تنزیل به تناسب فرقه وام گیرنده، ۱۲٪ - ۶۰٪ بود. معمولاً نرخ سود حدود ۲۰٪ بود. برای تسویه بدهی ها، اعلان ورشکستگی ها جایز نبود و اگر وام گیرنده تهیدست می مرد، فرزندان او تا ۶ نسل، مسئول تعهدات او بودند».^۳

در چین قدیم، دادن اعتبارات مالی و رواج مسکوکات مرسوم بود. بازرگانان چینی با بهره ۳۶٪ به یکدیگر وام می دادند.

۱. همان، ص ۲۷۰.

۲. همان، ص ۳۲۲.

۳. همان، ص ۵۵۰.

رباخواران تن به خطرهای بسیاری می‌دادند و به میزان خطری که با آن روبه‌رو بودند، از وام‌گیرنده ربا می‌طلبیدند. آنان جز هنگام وام گرفتن مورد اعتنا نبودند. در ضرب‌المثل قدیمی چینی آمده است: «دزدان بزرگ صراف می‌کنند».^۱

۵. ربا در ایران باستان: در ایران، بازرگانی بیشتر در دست افراد غیر ایرانی مانند بابلیان و فنیقیان و یهودیان بود؛ زیرا ایرانیان تجارت را کار پستی می‌شمردند و بازار را کانون دروغ و فریب می‌دانستند. طبقات ثروتمند به خود می‌بالیدند که می‌توانند بیشتر نیازمندی‌های خود را از مزرعه یا دکان خود مستقیماً به خانه بیاورند، بی‌آن‌که انگشتان خود را به پلیدی خرید و فروش آلوده کنند. رباخواری میان ایرانیان رایج نبود، ولی آنان بازپرداخت وام را واجب و مقدس می‌شمردند.^۲

۶. ربا در یونان: بیشتر فیلسوفان یونان، همچون افلاطون و ارسطو، ربا را ناپسند می‌دانستند و مخالف سرسخت رباخواری بودند. ویل دورانت دربارهٔ رباخواری بین یونانیان می‌گوید:

در آتن، پول کاغذی، شرکت سهامی، قرضه دولتی و بورس سهام و صرافانی وجود ندارد؛ ولی بانکداری معمول است و بانک‌ها برای تثبیت وضع خود تلاش می‌کنند؛ زیرا کسانی که احتیاج به وام ندارند، رباخواری را جرم می‌دانند و فیلسوفان نیز با آنان هم‌آواز هستند. مردم عادی آتن، در قرن پنجم مال‌اندوزند و بیشتر، پول خود را نزد خود، پنهان می‌سازند و به بانک‌ها نمی‌سپارند. برخی از مردم پول خود را در برابر وثیقه از قرار سود ۱۶٪ - ۱۸٪ قرض می‌دهند. گروهی دیگر نیز بدون بهره، به دوستان خود وام می‌دهند و عده‌ای نیز در معابد پول خود

۱. همان، ص ۸۴۵.

۲. همان، ص ۴۱۵.

را به ودیعه می‌گذارند. معابد به جای بانک، به مردم و دولت در مقابل بهره‌ای نه چندان زیاد وام می‌دهند. معبد آپولو در «دلقی» تا میزان زیادی، بانک بین‌المللی سراسر یونان است. در قرن پنجم، صرافان بنا می‌گذارند پول‌هایی را که از اشخاص به ودیعه گرفته‌اند، بر حسب مورد، با سود ۱۲٪ - ۳۰٪ به تاجران قرض دهند.^۱

یونانیان بین دو نوع قرض ربوی فرق گذاشتند: قرض خشکی (عادی) و قرض دریایی. نرخ قرض خشکی ۱۲٪ در سال برای وام‌های غیر تجاری و ۱۶٪ - ۱۸٪ برای وام‌های تجاری بوده اما نرخ قرض دریایی ۲۰٪ - ۴۰٪ بود و گاهی به ۶۰٪ هم می‌رسید. نرخ بهره دریایی با نوع خطر، موقعیت شخص قرض‌گیرنده، وضعیت کشتی، مدت مسافرت دریایی و وضع اقتصادی تناسب داشت.^۲

۷. ربا در روم باستان: در روم، وام دادن رسمی کهن بود. به دلیل عدم رغبت مردم به تجارت و صنعت و تنبلی و گرایش به مال‌اندوزی، وخامت اوضاع اقتصادی ناشی از جنگ‌های پی در پی مردم با دیگر کشورها، شدیدتر شده بود. این اوضاع بعد تغییر یافت و در اواخر دوره جمهوری در پی افزایش روابط با کشورهای دیگر، تجارت اندکی رونق گرفت. راه‌های جدیدی در کشور احداث شد و حمل و نقل گسترش یافت و ثروت مردم زیادتر شد. هر قدر رومیان بر وسعت سرزمین خود می‌افزودند، نیازشان به سرمایه بیشتر می‌شد. آنان ناچار شدند شرکت‌هایی تشکیل دهند تا با ثروتی که از این شرکت‌ها به دست می‌آید عملیات صرافانی و بانکی را ترویج دهند. فروش پول و وام دادن، از زمانی که روابط خارجیان با رومیان بیشتر شد، رو به توسعه گذاشت؛ اما نرخ بهره آن بی اندازه زیاد بود.

۱. همان، ج ۲، ص ۴۰۳.

۲. مصرف‌النمیه الاسلامی، ص ۸۵-۸۶.

در طی سه قرن اول تا دوره «الواح دوازده گانه»، هیچ قانونی نرخ بهره را محدود نکرد. در سال (۴۵۰ ق.م) قانون اساسی تحت عنوان «الواح دوازده گانه» در روم تصویب شد. این قانون با تغییراتی، ۹۰۰ سال در روم حاکم بود. بر طبق این الواح، گرفتن بهره بیش از $\frac{1}{3}$ درصد در سال ممنوع بود. در سال ۳۴۷ ق.م، نرخ رسمی بهره به ۵٪ و در سال ۳۴۲ ق.م، به صفر رسید؛ ولی مردم از این قانون طفره می‌رفتند و حداقل نرخ واقعی بهره ۱۲٪ بود و گرفتن بهره بیش از ۱۲٪ رواج داشت و لازم بود وام گیرنده‌ها هر چند وقت یک بار به نام ورشکستگی یا با وضع قانونی جدید، از زیر بار تعهدات سنگین خود رهایی یابند.

در سال ۳۵۲ قبل از میلاد، دولت رهن کسانی را که باز پس دادن وام از جانب آنها محتمل بود، پذیرفت و قرض‌دهندگان را وادار کرد تا نرخ کمتری از گرودهندگان بگیرند.^۱

در دوره روم فعال، سیستم مالی روم را باید یکی از با ثبات‌ترین سیستم‌های مالی جهان دانست. در این دوره، نرخ بهره که بر اثر غارت مصر به دست «اگوستوس» به ۴٪ تقلیل یافته بود، پس از مرگ او به ۶٪ ترقی کرد و تا فرارسیدن عصر قسطنطین، به حداکثر قانونی خود یعنی ۱۲٪ رسید.^۲

در دوره تمدن بیزانس (۳۲۶ - ۵۶۵) در آغاز سلطنت «جوستی نیان»، نرخ بهره در حد ۴٪ برای وام به دهقانان و ۶٪ برای وام خصوصی با وثیقه و ۸٪ برای وام‌های بازرگانی و ۱۲٪ برای سرمایه گذاری دریایی تثبیت شد. در آن عصر، هیچ جای دیگر جهان، نرخ بهره به این اندازه نازل نبود.^۳

۱. همان، ج ۳، ص ۹۱.

۲. همان، ص ۳۹۱.

۳. همان، ج ۴، قسمت اول، ص ۱۴۸.

۸. ربا در عربستان: مکه به دلیل وجود شرایط مساعد متعددی، از جمله قرار گرفتن در موقعیت جغرافیایی بین ایران و روم (دو امپراطوری بزرگ که با هم اختلافات و جنگهایی داشتند و نمی توانستند به طور مستقیم با یکدیگر مناسبات تجاری داشته باشند) و عزت و احترام کعبه و وجود مراسم حج و شرکت گسترده مردم از سراسر جهان در آن، از موقعیت ویژه ای جهت تجارت جهانی برخوردار بود.^۱

علاوه بر این، مردم مکه با کاروان های تجاری بزرگ به اطراف جزیره العرب سفر می کردند. این کاروان های بزرگ اختصاص به یک نفر یا یک قبیله نداشت، بلکه بیشتر مردم با گرفتن وام، سرمایه ای تهیه می کردند و در کاروان سهیم می شدند و از این راه سود سرشاری عاید آنها می شد.^۲

بعد از جنگ های داخلی یمن، گروهی از یهودیان یمن به شهرهای مرکزی عربستان مانند طائف و مکه و مدینه مهاجرت کردند. ناآرامی های فلسطین و شام نیز باعث کوچ یهودیان شمال به این شهرها گردید. یهودیانی که ثروتمند بودند به دادن قرض های ربوی اقدام کردند و در معاملات نسیه و سلف وارد شدند. زرنگی یهودیان در مال اندوزی و سادگی اعراب، کار را به آن جا کشانید که در مدت زمان کوتاهی، یهودیان به قطب های ثروت شهرهای مهم جزیره العرب تبدیل شدند و از جهت اقتصادی بر اعراب تسلط یافتند. مردم مکه نیز که افرادی تاجرپیشه بودند، دست کمی از یهودیان نداشتند.

یهودیان، کالا و درهم و دینار، به اعراب قرض می دادند و برای اطمینان از بازپرداخت، مطالبه رهن می کردند و اگر وام گیرنده وثیقه معتبری نداشت، زنان و فرزندان او را به رهن می گرفتند و اگر وام گیرنده در موعد مقرر قادر به پرداخت

۱. ربا، ص ۷۲، به نقل از: المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۷، ص ۲۲۷-۲۲۸.

۲. کتاب المغازی، ج ۱، ص ۲۷ و ۲۰۰.

اصل و فرع وام نمی‌شد، یهودیان زنان و فرزندان او را به عنوان برده می‌فروختند. رباخواری در عربستان اختصاص به یهودیان نداشت. مسیحیان نیز معاملات ربوی انجام می‌دادند. در پیمان صلحی که پیامبر اسلام ﷺ بعد از بعثت با مسیحیان بنی‌نجران امضا کرد، با آنان شرط کرد که ربا نخورند؛ اما آنان به دلیل عادت، رباخواری را ترک نکردند تا این که بعد عمر بن خطاب آنان را کوچ داد.^۱

یهودیان و مسیحیان، مروّجان اصلی رباخواری در عربستان بودند. کم‌کم اعراب این طریقه ناپسند را از آنان آموختند و رباخواری بیشتر شهرهای جزیره‌العرب مثل مکه، مدینه، طائف، خیبر و وادی القری را در بر گرفت.

ربا نزد اعراب تا آن‌جا گسترش یافت که هیچ کاروان بزرگی راه نمی‌افتاد، مگر این که بخشی از سرمایه آن، از طریق وام ربوی فراهم آمده بود.

کسب درآمد از طریق ربا چنان بین اعراب رواج یافته بود که وقتی اسلام ربا را حرام کرد آنان شگفت زده شدند و گفتند ربا هم مثل بیع است. پس چرا حرام باشد؟ قرآن مجید واکنش آنان در مقابل تحریم ربا را این طور نقل کرده است:

﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾^۲

گفتند خرید و فروش و ربا مثل هم هستند.

آنها معتقد بود که نمی‌توان ربا را از دایره فعالیت‌های اقتصادی کنار گذاشت؛ چون ربا اجرت سرمایه‌ای است که در اختیار تاجر گذاشته می‌شود.

البته رباخواری در پیش همگان، کاری پسندیده نبود و صاحبان فکر و اندیشه علی‌رغم این که گاهی خودشان معامله ربوی انجام می‌دادند، آن را عملی ناپسند

۱. البلدان و فتوحها و احکامها، ص ۷۶-۷۷.

۲. سورة بقره، آیه ۲۷۵.

می‌شمردند، طوری که وقتی دیوارهای کعبه فرو ریخت و قریش در صدد تعمیر آن برآمدند، تنها از افرادی کمک می‌گرفتند که مال آنها آلوده به ربا نباشد، زیرا معتقد بودند که در بنای کعبه نباید مال حرام مصرف شود.^۱

روش مردم مکه در قرض ربوی چنین بود که اگر بدهکار توان پرداخت بدهی را نداشت، با تمدید مدت بر اصل و فرع بدهی می‌افزودند.^۲

مبحث دوم: ربا در ادیان

ادیان و مذاهب همواره با ربا به عنوان پدیده‌ای اجتماعی روبه‌رو بوده‌اند. ادیان آسمانی آن را جایز ندانسته و به مبارزه با این پدیده شوم برخاسته‌اند، اما سایر ادیان آن را منع نکرده‌اند.

۱. ربا در آیین برهمنی

در آیین برهمنی، ربا به رسمیت شناخته شده است. کتاب «ویشنو» - که مهم‌ترین کتاب برهمن است - در فصلی به بیان ضوابط قرض و بهره پرداخته، و آورده است:

مقدار بهره و نرخ آن در طبقات اجتماع، متفاوت است، طبقه پست‌تر، مقدار بیشتری بهره می‌دهد و در صورتی که وثیقه‌ای در کار نباشد، این مقدار بهره می‌تواند تا میزان ۵٪ در ماه و ۶۰٪ در سال باشد. بین افراد یک طبقه، میزان بهره نباید از اصل سرمایه تجاوز کند؛ ولی بین طبقات مختلف می‌تواند به ۳ یا ۴ یا ۸ برابر هم برسد.^۳

۱. البدایة و النهایة، ج ۲، ص ۳۰۵.

۲. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۷، ص ۷۲.

۳. ربا از نظر اسلام، ص ۳۴-۳۵، به نقل از: ربا، ص ۴۸.

۲. ربا در آیین زرتشت

مذهب زرتشت به قرض‌دهنده اجازه می‌دهد برای پولی که قرض می‌دهد، سود دریافت کند. بنابر شریعت زرتشت، قرض‌دهنده نمی‌تواند منافعی را که به عنوان «سود» از قرض‌گیرنده گرفته است، دوباره به فردی دیگری قرض بدهد و سود بگیرد. اگر یک نفر زرتشتی پول خود را قرض می‌داد، نمی‌توانست بیش از ۱/۴ اصل پول را به عنوان سود بگیرد و آن مقدار را هم باید به مصرف خوراک اهل و عیال خود می‌رساند.

در یکی از روایات زرتشت آمده است که شخص باید با سرمایه و دست‌رنج خود کار کند و کاری که با سرمایه قرض گرفته‌شده انجام یابد، ارزش مذهبی نخواهد داشت.^۱

۳. ربا در آیین یهود

در آیین یهود، ربا حرام بوده است و رباخواران علاوه بر استحقاق کیفرهای اخروی، محکوم به مجازات دنیوی از قبیل روزه گرفتن، کفاره دادن و تازیانه خوردن می‌شدند. بعضی از تعالیم تورات فعلی درباره ربا به این بیان است:

زمانی که مالی را به یهودی فقیر قرض دادی، رفتار تو با او مانند رفتار طلبکار ربا دهنده نباشد و از وی مطالبه ربا مکن.^۲

اگر برادرت فقیر شد و دست نیاز به سوی تو دراز کرد، او را یاری کن! خواه غریب باشد یا هموطن تو، او را کمک کن تا همراه تو زندگی کند، و از او ربا نگیر! و از خدای بترس.

۱. همان.

۲. کتاب مقدس. عهد قدیم، سفر خروج ص ۱۴۵، فصل ۲۲، آیه ۲۵.

از برادرت هیچ سودی طلب نکن! نه بر پول نقد و نه بر طعام و نه بر هر چیز که قرض داده می‌شود. فقط به بیگانه می‌توانی قرض ربوی بدهی.^۱

یهویان از این عبارت استفاده کرده‌اند که گرفتن ربا از غیر یهودیان اشکال ندارد. رشید رضا، از علمای اهل سنت، در تفسیر آیه «فَيُظْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ»^۲ نصّ فوق را آورده و از استاد خود، محمد عبده، نقل کرده که نسخه اصلی تورات فاقد عبارت «به بیگانه می‌توانی قرض ربوی بدهی» بوده است.^۳

در کتاب‌های «سلمونیک» و «شولمان عادوخ» - که متن احکام دین یهودند - بعد از ذکر انواع ربا آمده است:

شهادت رباخوار مردود است و عمل او در حدّ شرک و کار پست حیوانی است.^۴

همه این نصوص نشانه این است که ربا در شریعت یهود حرام بود. بنی اسرائیل مدت زیادی به این احکام عمل کردند، اما به تدریج در اثر حرص و مال دوستی به معاملات ربوی دست زدند؛ تا جایی که متون تاریخی نیز گواهی می‌دهد که آنان حتی به یکدیگر رحم نکردند و حرمت ربا بین یهود را هم زیر پا گذاشتند و علاوه بر گرفتن ربا از یهودیان، بدهکاران را به اسارت می‌گرفتند، و گاهی به عنوان برده به سایر ملت‌ها می‌فروختند. نجمیای نبی می‌گوید:

بعد از مشاهده وضع ناهنجار مردم و شنیدن فریاد آنان، رباخواران را مورد توبیخ قرار داده و گفتم: شما چطور از برادران خود ربا می‌گیرید؟! سپس

۱. کتاب مقدس. عهد قدیم، سفر لاویان ص ۲۳۶، فصل ۲۵، آیه ۳۷-۳۵.

۲. سورة نساء، آیه ۱۶۰.

۳. تفسیر قرآن العظیم تفسیر المنار، ج ۶، ص ۵۴-۵۵.

۴. محسن شفایی، ربا از نظر دینی و اجتماعی، ص ۳۲.

جماعت بزرگی را علیه آنان برانگیختم و به ایشان گفتم: ما بر حسب توان خود یهودیانی را که به سایر امت‌ها فروخته شده‌اند می‌خریم و شما که برادرانتان را می‌فروشید، دوباره آنان به ما فروخته می‌شوند! پس آنان ساکت شدند و جوابی برای گفتن نداشتند.^۱

یهودیان در قرن‌های بعد هم دست از رباخواری برنداشتند و روز به روز بر دامنه فعالیت‌های ربوی خود افزودند؛ به طوری که امروزه غالب بازارها و مؤسسات پولی دنیا تحت تصرف آنان است.

۴. ربا در مسیحیت

دستورهایی که در تورات دربارهٔ تحریم ربا آمده است، شامل دین حضرت مسیح علیه السلام هم می‌شود؛ زیرا بیشتر تعالیم حضرت مسیح علیه السلام جنبهٔ پند و اندرز دارد و بعد تشریعی آن کم است. به عبارت دیگر، حضرت مسیح علیه السلام احکام و قوانین کمتری آورد و بیشتر در صدد اجرای قوانین تورات بود، چنان‌چه آن حضرت در این باره فرمود:

هر گز گمان مبرید که آمده‌ام تورات یا مصحف انبیا را باطل سازم، بلکه برای تکمیل آنها آمده‌ام.^۲

با این حال، تعالیمی در انجیل وجود دارد که بر مذمت رباخواری دلالت دارد. در یکی از این تعالیم آمده است:

اگر به کسانی قرض بدهید که انتظار پاداش از آنها دارید، چه فضیلتی برای شما متصور است؟^۳

۱. کتاب مقدس، عهد قدیم، کتاب نجمیا، ص ۹۱۱، فصل ۵، آیه ۶-۱.

۲. کتاب مقدس، انجیل متی، ص ۹. باب ۵، آیه ۱۷-۱۹.

۳. کتاب مقدس، انجیل لوقا، ص ۱۳۲، باب ۶. آیه ۳۴-۳۵.

در ادامه آن آمده است:

اگر به کسانی قرض بدهید که امید بازگرداندن را از آنان دارید، چه فضیلتی برای شما دارد؟ گناهکاران نیز به یکدیگر قرض ربوی می‌دهند تا آنان مثل آن را برگردانند.^۱

تا عصر رنسانس، علمای مسیحیت هم صدا با کتاب مقدس، ربا را تحریم کردند و کوشیدند با بیان حکمت تحریم ربا، مردم را از ارتکاب این گناه باز دارند. قرن‌های زیادی ربا از سوی کلیسا و قوانین مدنی کشورهای مسیحی ممنوع اعلام شده بود. در قرن ۱۲ - ۱۵ میلادی، به علت گسترش ارتباط بین شرق و غرب، تحولات بزرگی در تمام زمینه‌ها، از جمله در فعالیتهای اقتصادی، پدید آمد و به تدریج زمینه ترویج ربا بین مردم فراهم شد. توسعه صنعت و بازرگانی، مستلزم به کارگیری سرمایه‌های راکد بود. برای کشورهایی که درگیر جنگ بودند، قرض کردن، بسیار آسان‌تر از اخذ مالیات بود. اصناف هم قرض می‌گرفتند و هم قرض می‌دادند. بهره، رکن اصلی معامله را تشکیل می‌داد.

کلیساها و دیرها که روزی پرچم مبارزه علیه رباخواری را بر افراشته بودند، برای مقابله با افزایش روز افزون قیمت‌ها و رهایی از پی آمدهای بحران‌های مالی، دست نیاز به سوی یهودیان - که بزرگ‌ترین منابع مالی در اختیارشان بود - دراز کردند.^۲

در اثر تحولاتی که در قرن‌های دوازدهم تا پانزدهم در بازرگانی پدید آمد، گرایش به رباخواری میان مردم زیاد شد و آنان برای پوشاندن عمل خود، به راه‌های گوناگونی متوسل شدند. سرانجام کلیسا مجبور شد در برابر فشارهای وارده عقب‌نشینی کند و با پذیرش استثنائاتی به تدریج دامنه حرمت ربا را محدود کند.

۱. همان.

۲. موسوعة الاقتصاد الاسلامی، ص ۳۸۸.

مسئله به همین جا خاتمه نیافت، بلکه تحولات سیاسی و فرهنگی قرن پانزدهم تا هیجدهم میلادی، تجویز نهایی ربا را در جهان مسیحیت در پی داشت.

۵. ربا در اسلام

در زمان بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و آغاز نزول آیات قرآن مجید، پدیده شوم ربا در مهد تولد اسلام، جزیره العرب، رواج داشت. قرآن مجید صریحاً مبارزه خود را با ربا اعلام کرد. بیان آیات قرآن مجید در تحریم ربا، تدریجی بود. قرآن، ابتدا با لحنی ملایم می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^۱

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ربای چند برابر را نخورید (ربای فاحش) و از خدا بپرهیزید تا رستگار شوید.

در آیه دیگری می‌فرماید:

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ 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 فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۲

کسانی که ربا می‌خورند در روز قیامت از جا بر نمی‌خیزند مگر مانند کسانی که در برخورد با شیطان دیوانه شده باشند (و نمی‌توانند تعادل خود را حفظ کنند، گاهی به زمین می‌خورند و گاهی به پا می‌خیزند) زیرا آنان می‌گفتند بیع مثل ربا است. در حالی که خداوند بیع را حلال کرده ولی ربا را حرام داشته است. پس کسی که از جانب خدا به او موعظه‌ای برسد و آن را بپذیرد و به آن عمل کند، برای او اجری است که (بیانش) گذشت و

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۳۰.

۲. سوره بقره، آیه ۲۷۵.

سروکارش با خداست و کسی که به اعمال پیشین (قبل از موعظه) برگردد جایگاه او را در آتش است و در آن جاوید خواهد بود.

در مرحله بعد با لحن شدیدتری می‌فرماید:

﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^۱

اگر مؤمن هستید آن چه را که از ربا باقی مانده است رها کنید و اگر رها نکردید پس با خدا و رسولش اعلام جنگ کند.

پیامبر اسلام ﷺ به عنوان نخستین گام عملی دستور داد طلب‌ها و مطالبات عباس بن عبدالمطلب که از طریق معاملات ربوی از زمان جاهلیت باقی مانده بود، لغو شود و فرمود:

أَلَا إِنَّ كُلَّ رِبَاٍّ مُّضَوِّعٍ وَإِنَّ أَوَّلَ رِبَاٍّ أَضَعَهُ رَبَا عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَإِنَّهُ مُضَوِّعٌ كُلُّهُ.^۲

آگاه باشید که تمام ربا لغو شد (کسی نمی‌تواند ربایی را که طلب دارد بگیرد). نخستین ربایی که من لغو و باطل می‌کنم ربای عباس بن عبدالمطلب است.

علاوه بر آیات، در کتاب‌های معتبر شیعه و سنی، روایات زیادی درباره حرمت ربا آمده است ما در این جا برخی از آنها را ذکر می‌کنیم:

۱. پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

مَنْ أَكَلَ الرِّبَا مَأَلَ اللَّهُ بَطْنَهُ نَارَ جَهَنَّمَ بِقَدَرِ مَا أَكَلَ، فَإِنْ كَسَبَ مِنْهُ لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ شَيْئًا مِنْ عَمَلِهِ وَ لَمْ يَزَلْ فِي لَعْنَةِ اللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ مَا دَامَ مَعَهُ قِيْرَاطٌ.^۳

۱. همان، آیه ۲۷۸-۲۷۹.

۲. الجامع لاحکام القرآن، ج ۳، ص ۲۵۶.

۳. سفینه البحار، ج ۳، ص ۲۹۶.

خداوند در روز قیامت، شکم رباخوار را به اندازه ربایی که خورده است، از آتش جهنم پر می‌کند و هیچ یک از کارهای نیک او را نمی‌پذیرد تا زمانی که قیراطی از اموال ربوی در دستش باشد، پیوسته خدا و فرشتگان او را نفرین می‌کنند.

۲. پیامبر اکرم ﷺ:

شرّ المكاسب كسب الربا.^۱

بدترین کسب‌ها رباخواری است.

۳. امام علی علیه السلام:

إذا اراد الله بقوم هلاكاً ظهر فيهم الربا.^۲

زمانی که خداوند بخواهد مردم محلی را نابود کند، ربا میانشان رواج می‌یابد.

۴. امام صادق علیه السلام:

درهم ربا اعظم عند الله من سبعين زينة كلها بذات محرم في بيت الله الحرام.^۳

گناه یک درهم ربا از هفتاد بار زنا با محارم در خانه خدا بیشتر است.

تنها در وسائل الشیعه، بیش از ۳۰۰ روایت درباره حرمت ربا جمع‌آوری شده است. روایات، ربا را از بزرگ‌ترین گناهان و در ردیف شرک به پروردگار قرار داده‌اند.

علمای مذاهب اسلامی درباره حرمت ربا اتفاق نظر دارند.

شیخ طوسی بعد از نقل روایتی از پیامبر اسلام ﷺ درباره جریان ربا در اشیاء شش گانه (طلا و نقره، گندم، جو، خرما، و نمک) می‌نویسد:

۱. من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۳۷۷، حدیث ۲۳۲۸۶.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۳.

۳. همان، ص ۱۲۲.

هذه الستة أشياء لا خلاف في حصول الربا فيها، و باقى الأشياء عند الفقهاء مقيس عليها. و فيها خلاف بينهم، و عندنا أن الربا فى كل ما يكال أو يوزن إذا كان الجنس واحداً، منصوص عليه. و الربا محرم متوعد عليه كبيرة بلا خلاف.^۱

هیچ اختلافی نیست که در (معامله همراه زیادی) این اشیاء شش گانه ربا جریان دارد و اهل سنت بقیه اجناس را به این اشیاء قیاس کرده اند و میان آنها در این مسئله اختلافی نیست. از نظر ما (شیعه) ربا در تمام اجناسی که با کیل یا وزن خرید و فروش می شوند در صورتی که دو طرف معامله هم جنس باشند جریان دارد و روایات بر آن دلالت دارد. هیچ اختلافی نیست در این که ربا از گناهان کبیره ای است که بر آن وعده عذاب داده شده است.

بنابراین، جای هیچ گونه تردیدی در حرمت ربا از نظر اسلام وجود ندارد.

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۵۹.

بخش دوم

معنای لغوی و اصطلاحی ربا

مبحث اول: معنای لغوی ربا

واژه «ربا» در لغت به معنای «زیادی» و «اضافی» است. تمام کتاب‌های لغت به آن تصریح کرده‌اند. در کتاب العین آمده است:

ربا الجرح و الارض و المال و کلّ شیء یربوا ربوا، اذا زاد.^۱

زیاد شدن جراحت و زیاد شدن زمین و زیاد شدن مال و زیاد شدن هر چیزی است.

در صحاح اللغة آمده است:

رَبَا الشَّيْءُ يَرْبُو رَبْوًا. أَيْ زَادَ يَعْنِي زِيَادَ شَدَّ.^۲

در مصباح المنیر^۳ نیز همین معنا آمده است.

در مفردات راغب در معنای ربا آمده است:

۱. کتاب العین، ج ۱، ص ۶۴۸.

۲. الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۶، ص ۲۳۴۹.

۳. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ص ۲۱۷.

الزَّيَادَةُ عَلَى رَأْسِ الْمَالِ لَكِنْ خَصَّ فِي الشَّرْعِ بِالزَّيَادَةِ عَلَى وَجْهِ دُونَ وَجْهِ.^۱
زیادی بر اصل سرمایه را ربا می‌گویند؛ ولی در شرع، ربا به آن زیادی که از
راه خاص حاصل شود گفته می‌شود.

مبحث دوم: استعمال ربا در قرآن در معنای لغوی آن

در آیات متعددی از قرآن مجید، واژه ربا و مشتقات آن در معنای لغوی خودش
آمده است که در این جا به چند آیه اشاره می‌کنیم:

۱. ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ...﴾^۲

و چون آب را فرو فرستادیم، زمین جنبیدن گرفت و بالا آمد (به سبب رشد
گیاهان) و....

۲. ﴿فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً﴾^۳

و خداوند (نیز) آنها را به عذاب شدیدی (سختی بسیار زیاد) گرفتار ساخت.

۳. ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ﴾^۴

به خاطر این که گروهی، جمعیتشان از گروه دیگر بیشتر است.

۴. ﴿وَأَوْثِنَا لَهُمَا إِلَى رُبُوعٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾^۵

و آنها را در سرزمین مرتفعی که دارای امنیت و آب جاری بود جای دادیم.

۵. ﴿فَاخْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا﴾^۶

سیل کف (فراوانی) را بر بالای سر خود برداشت. (حمل کرد).

در تمامی این آیات، واژه «ربا» در معنای لغوی آن (زیادی) استعمال شده است.

۱. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۹۳.

۲. سوره حج، آیه ۵.

۳. سوره حاقه، آیه ۱۰.

۴. سوره نحل، آیه ۹۲.

۵. سوره مؤنون، آیه ۵۰.

۶. سوره رعد، آیه ۱۷.

مبحث سوم: ربا در اصطلاح قرآن

در قرآن مجید، واژه «ربا» علاوه بر استعمال در معنای لغوی، در معنی اصطلاحی نیز استعمال شده است در این جا بعضی از این موارد را می آوریم:

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾^۱

ای کسانی که ایمان آورده اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید و آنچه را از ربا باقی مانده است رها کنید. اگر چنین نکردید به خدا و رسولش اعلان جنگ بدهید، و اگر توبه کردید اصل سرمایه های شما از آن شمامست.

در این آیه، واژه «ربا» به نوع خاصی از زیاد شدن مال که زیاد شدن در اثر قرض دادن به بیش از مبلغ است، اطلاق شده و آن را نفی کرده است، و گرنه زیاد شدن مال در اثر تجارت نه تنها از آن نهی نشده که مورد تشویق شارع مقدس نیز قرار دارد.

۲. ﴿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﴾^۲

کسانی که ربا می خورند، (در قیامت) بر نمی خیزند، مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان، دیوانه شده اند (و نمی تواند تعادل خود را حفظ کند گاهی زمین می خورد، گاهی به پا می خیزد) این حالت به این دلیل است که می گفتند: بیع همچون رباست، در حالی که خداوند بیع را حلال دانسته و ربا را حرام کرده است.

۱. سوره بقره، آیه ۲۷۹-۲۷۸.

۲. همان، آیه ۲۷۵.

قرآن مجید در این آیه بین بیع و ربا فرق گذاشته است. از نظر قرآن، ربا در اصطلاح، نوعی از معاوضه و متفاوت با بیع است و همین تفاوت‌ها باعث شده است تا خداوند بیع را حلال سازد و ربا را حرام کند. قرآن، حقیقت و ماهیت ربا را بیان نکرده است. برای روشن شدن حقیقت ربا، باید ابتدا ربا را به قرضی و معاملی تقسیم کرد و جداگانه ماهیت و حقیقت هر کدام را روشن ساخت.

مبحث چهارم: ربا در اصطلاح فقیهان

در فقه شیعه، عبارت‌های متعددی در تعریف ربا آمده است که بیانگر معنای اصطلاحی ربا است. فاضل مقداد می‌نویسد:

الرِّبَا لغة هو الزيادة، و شرعا هو الزيادة على رأس المال من أحد المتساويين جنسا ممّا يكال أو يوزن.^۱

ربا در لغت به معنای زیاده است و در اصطلاح شرع، عبارت است از زیادی بر سرمایه از یکی از دو متاع هم‌جنسی که با کیل یا وزن خرید و فروش می‌شوند.

محقق کرکی می‌نویسد:

... و شرعا زیادة احد العوضين المتماثلين المقدرين بالكيل او الوزن في عهد صاحب الشرع ﷺ ان علم، و الا فالعادة و لو في بلد، اذا اختلفت البلدان حقيقة او حكما. و في غير المقدرين قرضا اذا لم يكن باذل الزيادة حريبا و لم يكن المتعاقدان والدا مع ولده و لا زوجا مع زوجته.^۲

ربا در اصطلاح شرع، عبارت است از زیادی حقیقی یا حکمی یکی از دو عوض هم‌جنس، اگر بدانیم در عهد شارع با کیل یا وزن اندازه‌گیری می‌شده‌اند و اگر ندانیم که در زمان شارع چگونه خرید و فروش

۱. کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۶.

۲. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۲۶۵.

می‌شده‌اند، باید به عادت (عرف) شهرها مراجعه کرد، (در صورتی که عادت شهرها در حقیقت و حکم مختلف باشند) و در غیر مکیل و موزون، اگر به صورت قرض باشد (و یکی از دو طرف به مقدار زیادتر قرض داده شود) به شرطی که کسی که زیادی را می‌دهد کافر حربی نباشد یا طرفین پدر و فرزند و یا زن و شوهر نباشند.

شهید ثانی در تعریف ربا می‌نویسد:

الربا... - شرعا - بيع أحد المتماثلين - المقدرين بالكيل أو الوزن في عهد صاحب الشرع ﷺ أو في العادة - بالآخر، مع زيادة في أحدهما حقيقة أو حكما، أو اقتراض أحدهما مع الزيادة وإن لم يكونا مقدرين بهما، إذا لم يكن باذل الزيادة حرييا، و لم يكن المتعاقدان والدا مع ولده، و لا زوجا مع زوجته.^۱

ربا ... در اصطلاح شرع عبارت است از فروختن یکی از دو متاع هم‌جنس - که در زمان شارع یا در عرف با کیل یا وزن اندازه‌گیری می‌شوند - به دیگری با زیادی حقیقی یا حکمی یکی نسبت به دیگری و قرض دادن یکی از آنها با زیادی و اگر چه مکیل و موزون نباشد، به شرطی که دهنده زیادی کافر حربی نباشد یا طرفین پدر و فرزند یا زن و شوهر نباشند.

در بعضی از تعاریف، از مقدار زیادی که در معامله یا قرض اشیاء هم‌جنس گرفته می‌شود، به ربا تعبیر شده است. در تعریف بعضی دیگر از فقیهان، از معامله یا قرض همراه با زیادی اشیاء هم‌جنس، به ربا تعبیر شده است. به نظر می‌رسد تعاریفی که ربا را به مقدار زیادی در معامله یا قرض تعریف کرده‌اند دقیق‌تر و بهتر است گفته شود بیع ربوی، بیعی است که مشتمل بر زیادی باشد.

۱. مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۳۱۶.

بخش سوم ربای قرضی

مبحث اول: حقیقت ربای قرضی

برای روشن شدن حقیقت ربای قرضی باید به سراغ عرف رفت؛ زیرا این قسم از ربا نه توسط شرع اختراع شده است و نه توسط مسلمانان، بلکه امری عرفی است و شارع معنای خاصی برای آن ارائه نکرده است و قید و شرطی به آن چه که بین عرف متداول بوده است اضافه نکرده، بلکه حکم خود را روی همان معنایی برده است که بین مردم شایع و رایج بوده است و همان را حرام کرده است. بنابراین باید معلوم شود که عرف چه برداشت و مقصودی از به کارگیری این لفظ دارند.

در تعریف ربای قرضی هیچ گونه اختلافی بین مذاهب اسلامی به چشم نمی خورد و می توان این تعریف را از روایات نیز استفاده کرد. امام صادق علیه السلام فرمود:

الرّبا ربائان، احدهما حلال و الاخر حرام. فاما الحلال فهو ان يقرض الرجل اخاه قرضا يريده ان يزیده و يعوضه باكثر مما يأخذه بلا شرط بينهما، فان

اعطاء اكثر مما اخذه على غير شرط بينهما فهو مباح له و ليس له عند الله ثواب فيما اقرضه و هو قوله «فلا يربوا عند الله» و اما الحرام فالرجل يقرض قرضا و يشترط اكثر مما أخذ فهدا هو الحرام.^۱

ربا بر دو گونه است: حلال و حرام. ربای حلال آن است که انسان به برادر مسلمانش قرض دهد به امید آن که هنگام باز پس دادن چیزی بر آن بیفزایند، بی آن که شرطی در میان باشد. در این صورت، اگر شخص وام گیرنده چیزی به او بدهد (بدون آن که شرط کرده باشد) این اضافه برای او حلال است، اما ثوابی از بابت قرض دادن نخواهد برد و این همان است که قرآن مجید فرموده است: ﴿فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ﴾ ربای حرام آن است که انسان موقع قرض دادن شرط کند که بیش از آن چه گرفته، به او باز پس گردانند. این ربای حرام است.

با توجه به این حدیث، می‌توان در تعریف ربای قرضی گفت: ربای قرضی، آن زیادی است که شرط می‌شود هنگام بازپرداخت قرض، پرداخت شود. برای روشن شدن تعریف ربای قرضی، باید معلوم شود که مراد از «زیادی» و «قرض» چیست؟

گفتار اول: حقیقت زیادی

معنای لغوی واژه «زیادی» روشن است، ولی مراد از عنوان زیادی در قرض که موجب ربوی شدن آن می‌شود، هر چیزی است که موجب شود از نظر عرف یکی از دو مال مساوی، بر دیگری برتری یابد. به عبارت دیگر، هر ویژگی و خصوصیتی که عرف آن را در قرض، «زیادی» به حساب می‌آورد، موجب ربوی شدن قرض می‌شود. این ویژگی ممکن است کمی یا کیفی باشد که فقیهان از آن به زیادی عینی و حکمی تعبیر کرده‌اند.

۱. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۵۹.

شیخ طوسی می‌نویسد:

انّ شرط الزیادة كان حراما و لا فرق بين ان يشترط الزیادة فی الصفة او فی القدر.^۱

اگر شرط کند که بیشتر بگیرد حرام است و فرقی نیست که شرط کند آن زیادی در صفت باشد یا زیادی در مقدار.

شیخ طوسی هر نوع زیادی را که پرداختن و گرفتن آن شرط شود، حرام می‌داند، زیرا از نظر وی، ربای حرام با هر گونه زیادی حاصل می‌شود. شماری از فقیهان نظیر ابن حمزه طوسی،^۲ ابن ادریس،^۳ محقق کرکی^۴ و صاحب ریاض^۵ تصریح کرده‌اند که فرقی نمی‌کند زیادی در اندازه باشد یا در صفت. در هر صورت، اگر زیادی شرط شود، موجب ربوی شدن قرض می‌شود. امام خمینی نیز اشتراط هر نوعی از انواع زیادی را موجب ربوی شدن قرض می‌داند و در تبیین معنای «زیادی» می‌نویسد:

هر گونه زیادی که در قرض شرط شود، اعم از این که عین و کالا باشد (مثل ده درهم در مقابل دوازده درهم) یا عمل باشد (مثل ده درهم در مقابل ده درهم و دوختن لباس) یا انتفاع باشد (مثل ده درهم، در مقابل ده درهم و انتفاع از چیزی که نزد قرض‌دهنده به رهن گذاشته است) یا آن زیادی صفت باشد (مثل این که شرط کند در مقابل جنس کهنه‌ای که قرض داده شده، تازه آن را دریافت کند).^۶

۱. المبسوط فی فقه الإمامیة فی فقه الإمامیة، ج ۲، ص ۱۶۱.

۲. الوسيلة إلى نیل الفضیلة، ص ۲۷۳.

۳. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۵۹.

۴. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۵، ص ۲۱.

۵. ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالادلة (ط - الحدیثة)، ج ۸، ص ۴۰۳.

۶. تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۶۲۰، مسئله ۹.

بنابراین، اکثر بلکه همه فقیهان بر این نظریه‌اند که «زیادی» هم شامل «زیادی حکمی» می‌شود و هم «زیادی عینی».

اگر هنگام قرض دادن، گرفتن یا قرض دادن، زیادی شرط شود مصداق ربای حرام خواهد بود، اما اگر چنین شرطی در بین نباشد و قرض گیرنده، هنگام بازپرداخت قرض، بدون هیچ گونه الزامی، تبرعاً و از روی میل و رغبت خود اضافه‌ای بپردازد، این زیادی حرام نیست؛ بلکه مطابق روایات، پرداخت آن مستحب است.^۱

گفتار دوم: حقیقت قرض

برای روشن شدن هرچه بیشتر حقیقت ربای قرضی، باید حقیقت قرض و تفاوت آن با دین و سایر عقود روشن شود.

۱. معنای لغوی قرض

واژه «قرض» در لغت به معنای قطع کردن و جدا کردن است. در کتاب العین آمده است:

القرض القطع بالناب.^۲

قرض، قطع کردن و بریدن به وسیله دندان را گویند.

در صحاح اللغة آمده است:

قرض: قرضت الشيء أقرضه (بالکسر) قرضاً: قطعته، و القرض ما تعطيه من المال لتقضاه.^۳

قرض کردم چیزی را، قرض می‌کنم آن را، قرض کردن، به معنای قطع

۱. همان، ص ۶۲۱، مسئله ۱۱.

۲. کتاب العین، ج ۳، ص ۱۴۶۱.

۳. الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۱، ص ۸۶۰.

کردن و بریدن است و قرض، آن مالی است که به دیگری داده می‌شود تا بعد آن را پرداخت کند.

نظیر همین معنا برای واژه قرض در مفردات راغب،^۱ مجمع البحرین^۲ و دیگر کتاب‌های لغت آمده است.

۲. معنای اصطلاحی قرض

محقق حلی در تعریف قرض می‌نویسد:

هو عقد یشتمل علی ایجاب کقوله اقرضتک او ما یؤدی معناه، مثل تصرف فیه او انتفع به، و علیک ردّ عوضه، و علی قبول، و هو اللفظ الدال علی الرضا بالایجاب.^۳

قرض، عقدی مشتمل بر ایجاب و قبول است. ایجاب مثل این که بگوید: «به تو قرض دادم» یا جمله دیگری که همین معنا را برساند، مثل: «در این مال تصرف کن، یا از این نفع ببر و بر عهده تو باشد که عوضش را بازگردانی» و قبول، لفظی است که رضایت طرف مقابل را از ایجاب برساند.

مرحوم خوانساری در تعریف قرض می‌نویسد:

حقیقة القرض التملیک علی وجه التغریم لا مجانا و لا خلاف فی أنّه من العقود مع تحقّقه بالایجاب و القبول و یتحقّق بالمعاطاة.^۴

حقیقت قرض این است که مالی بر وجه ضمان، نه بر وجه رایگان، به ملکیت دیگری در آید. بین فقیهان اختلافی نیست که از عقود است و با ایجاب و قبول محقق می‌شود، همچنین با معاطات نیز محقق می‌شود.

۱. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۶۶.

۲. مجمع البحرین، ج ۴، ص ۲۲۶.

۳. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۶۷.

۴. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۳، ص ۳۲۷.

امام خمینی در تعریف قرض می‌نویسد:

هو تمليك مال آخر بالضمان، بان يكون على عهده اداؤه بنفسه او بمثله او قيمته، و يقال للممْلَك: المقرض و للمتملك المقرض و المستقرض.^۱
تمليك مال به دیگری به شرط ضمان را قرض می‌گویند؛ به این صورت که قرض گیرنده متعهد می‌شود که خود آن مال یا مثل یا قیمت آن را بپردازد و به تمليك کننده، «مقرض» می‌گویند و به کسی که جدیداً مالک شده است «مقرض» یا «مستقرض» می‌گویند.

۳. فرق قرض با دین

معمولاً در زبان فارسی، قرض و دین را به یک معنا به کار می‌برند. در بعضی از عبارت‌های فقیهان نیز گاهی از «قرض» تعبیر به «دین» شده است، در حالی که این دو کاملاً با هم متفاوت هستند. برای این که فرق این دو روشن شود باید دین را تعریف کنیم.

در کتاب الجامع للشرائع در تعریف دین آمده است:

و الدين ما ثبت في الذمة بقرض او بيع او اتلاف او جناية او تكاح او خلع او نفقة زوجة و بسبب جناية من يعقل عنه و كل قرض دين و لا ینعكس.^۲
دین، آن مالی است که به واسطه قرض گرفتن یا بیع یا تلف کردن مال دیگران، یا جنایت وارد کردن یا نکاح یا طلاق خلع یا نفقه همسر یا جنایت عاقله در ذمه انسان ثابت می‌شود و هر قرضی دین است ولی هر دینی قرض نیست.

امام خمینی در تعریف دین می‌نویسد:

الدين مال کلی فی ذمة شخص لآخر بسبب من الاسباب... و سببه اما الاقتراض، او امور اخر اختيارية كجعله مبيعا في السلم، او ثمنا في النسيئة، او

۱. تحریر الوسيلة، ج ۱، ص ۶۱۸.

۲. الجامع للشرائع، ص ۲۸۳.

اجرة في الأجرة او صداقا في النكاح، او عوضا في الخلع و غير ذلك او قهرية كما في موارد الضمانات و نفقة الزوجة الدائمة و نحو ذلك و له احكام مشتركة و احكام مخصص بالقرض.^۱

دین، مال کلی است که به سببی از اسباب در ذمه شخصی ثابت می شود... و سبب آن، یا قرض گرفتن است یا امری اختیاری مثل مبیع در بیع سلم یا ثمن در بیع نسیه یا اجرت در اجاره یا صداق در نکاح یا عوض در طلاق خلع و غیر آن است یا امری قهری است مثل موارد ضمان و نفقه همسر دائمی و مانند آن، و این دین دارای احکام مشترک و احکامی مختص به قرض است.

از این تعاریف معلوم شد که نسبت بین دین و قرض، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر قرضی دین است، ولی هر دینی قرض نیست. بنابراین، قرض یکی از افراد و مصادیق دین است و قرض می تواند یکی از سبب های دین باشد.

۴. تفاوت قرض با سایر عقود

بین قرض و بعضی از عقود دیگر نظیر ودیعه، عاریه، نسیه، اجاره و بیع نقاط مشترکی وجود دارد که باعث شبهه در جریان ربا در آنها، همانند قرض می شود. اکنون شماری از تفاوت های قرض با دیگر عقود را بیان می کنیم:

الف. تفاوت قرض با بیع

شهید اول در تعریف بیع می نویسد:

... نقل الملك بعوض معلوم.^۲

بیع، نقل ملک است در مقابل عوض (ثمن) معلوم.

۱. تحریر الوسيلة، ج ۱، ص ۶۱۴.

۲. اللمعة الدمشقية فی فقه الإمامية، ص ۱۰۴.

مرحوم محقق کرکی در تعریف بیع می‌نویسد:

أنه نقل الملك من مالك الى غيره بصيغة مخصوصة.^۱
بیع، نقل است از مالک به دیگری با صیغه مخصوص.

در بیع، هر یک از عوضین می‌تواند کالا یا پول باشد؛ ولی لازم است مبیع، عین باشد (عین شخصی یا کلی فی الذمه) و منفعت نمی‌تواند به عنوان مبیع قرار گیرد؛ زیرا مبادله منفعت در مقابل مال، اجاره است. همچنین در بیع باید ثمن و مثن با هم تعارض داشته باشند و چیزی با خودش یا مثل خودش مبادله نمی‌شود. در قرض، مالی که به قرض داده می‌شود می‌تواند عین یا منفعت یا مبادله دو چیز مثل هم باشد.

ب. تفاوت قرض با سلف و نسیه

صاحب جواهر در تعریف سلف (سلم) می‌نویسد:

هو ابتیاع مال مضمون الی اجل معلوم بمال حاضر او فی حکمه.^۲
خریدن مال ضمانت شده تا مدت (مهلت) معین، در مقابل مال حاضر (نقد) یا چیزی که در حکم آن است.

امام خمینی در تعریف سلم (سلف) می‌نویسد:

السلم هو ابتیاع کلی مؤجل بثمن حال عکس النسيئة.^۳
سلم عبارت است از خریدن مال کلی... مدت دار در مقابل ثمن نقد و بر عکس نسیه است.

از این تعریف، تعریف نسیه نیز فهمیده می‌شود؛ زیرا نسیه عکس سلم است.

۱. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۵۵.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۴، ص ۲۶۷-۲۶۸.

۳. تحریر الوسيلة، ج ۱، ص ۵۱۷.

بنابراین، نسیه عبارت است از خریدن مالی در مقابل ثمن مدت‌دار. مرحوم آیه‌الله مشکینی در تعریف «نسیه» می‌نویسد:

هو المبیعه مع اشتراط التأجيل فی الثمن وتعیین الاجل.^۱

نسیه، خرید و فروش است، به شرط این که ثمن را در آینده بپردازد و مهلت را نیز تعیین کرده باشند.

در سلم (سلف) و نسیه، عوضین نباید از کالای ربوی و از یک جنس باشند، زیرا ربای معاملی پیش می‌آید. همچنین در سلم و نسیه، عوضین نباید از نقدین (طلا و نقره) باشند، چون شرط در صحت تبادل آن دو این است که تقابض در مجلس عقد صورت گیرد.

در قرض، پول یا کالایی را در اختیار کسی قرار می‌دهند و بعد از مدتی مثل آن دریافت می‌شود (استیفاء قرض)؛ اعم از این که آن کالا از اشیای ربوی یا غیر آن باشد و اعم از این که طلا و نقره باشد یا غیر آن.

ج. تفاوت قرض با ودیعه

صاحب جواهر در تعریف ودیعه می‌نویسد:

الودیعة هی الاستنابة فی الحفظ.^۲

ودیعه، نایب گرفتن در حفظ مال است.

امام خمینی در تعریف ودیعه می‌نویسد:

هی عقد تفید الاستنابة فی الحفظ او هی استنابة فیه و بعبارة اخرى هی

وضع المال عند الغير لیحفظه لمالکه و تحتاج الی ایجاب و قبول.^۳

۱. مصطلحات الفقه، ص ۱۱۳.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۶، ص ۲۴۸.

۳. تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۵۶۷.

ودیعه، عقدی است که موجب نایب گرفتن در حفظ مال می‌شود. وودیعه، نایب گرفتن در حفظ مال است. وودیعه، قرار دادن مال نزد شخص دیگر است تا آن را برای مالک حفظ کند و احتیاج به ایجاب و قبول دارد. روشن شد که در وودیعه، مال از ملک مالک آن خارج نمی‌شود، اما در قرض، مال از ملک مالک خارج می‌شود و به ملک قرض گیرنده داخل می‌شود. گیرنده وودیعه نمی‌تواند بدون اجازه مالک در آن تصرف کند، ولی گیرنده قرض پس از قبض و تحویل گرفتن می‌تواند هرگونه تصرفی در آن کند؛ زیرا با قرض، مال در ملک او داخل شده است. در وودیعه، هرگاه مالک، وودیعه را مطالبه کند، بر گیرنده وودیعه لازم است آن را تحویل بدهد و در قرض، به مجرد قبض مال، مثل یا قیمت آن بر عهده قرض گیرنده می‌آید و تا مهلت فرا نرسیده است، تسلیم مثل یا قیمت، بر قرض گیرنده لازم نیست. در وودیعه، گیرنده وودیعه می‌تواند در برابر حفظ وودیعه، مبلغی را از وودیعه گذار تقاضا کند. همچنین وودیعه گذار (مودع) در مقابل اجازه استفاده از وودیعه برای گیرنده وودیعه (مستودع) شرط کند که مستودع، مبلغی را بپردازد (البته در صورتی که این کار حيله‌ای برای قرار از ربا نباشد)؛ اما در قرض، هیچ گونه شرطی از طرف مقرض (قرض دهنده) برای پرداخت زیادی جایز نیست.

د. تفاوت قرض و هبه

صاحب شرایع الاسلام در تعریف هبه می‌نویسد:

هی العقد المقتضى لتملیک العین من غیر عوض تملیکاً منجزاً مجرداً
عن القرابة.^۱

هبه، عقدی است که موجب تملیک منجز و مجرد از قصد قربت می‌شود.

۱. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۲، ص ۱۷۹.

امام خمینی در تعریف هبه می‌نویسد:

و هی تملیک عین مجانا و من غیر عوض.^۱

هبه، تملیک مجانی و بدون عوض عین (مال) است.

هبه بر دو قسم است: ۱. معوض؛ ۲. غیر معوض. مراد از هبه معوض، هبه‌ای است که در آن شرط ثواب و عوض شده باشد؛ اگر چه عوض را ندهند یا عوض را بدهند، اگر چه عوض در آن شرط نشده باشد.^۲

شرط صحت هبه، قبض آن است. در هبه به غیر خویشاوندان نسبی، تا مادامی که عین مال موجود باشد، هدیه‌دهنده می‌تواند آن را پس بگیرد.

در قرض به مجرد قبض، قرض گیرنده (مقترض) مالک آن مال می‌گردد، و می‌تواند از برگرداندن آن اجتناب کند و فرقی بین خویشاوند و غیر آن نیست. این در صورتی است که قرض، مدت‌دار باشد؛ اما اگر قرض مدت‌دار نباشد یا قائل باشیم که عقد قرض همیشه حال است و لو شرط مدت شود، قرض‌دهنده می‌تواند هرگاه بخواهد مثل یا قیمت مالی را که به قرض گیرنده داده است مطالبه کند.

در قرض، مالی را که به قرض می‌دهند باید عین باشد و قرض دادن «دین» صحیح نیست؛ ولی در هبه می‌توان «دین» را نیز هبه کرد.^۳

هبه معوض، لازم است و واهب حق رجوع ندارد، ولی لازم نیست که ارزش اقتصادی معوض با عوض یکسان باشد، بلکه می‌تواند کمتر یا بیشتر باشد؛ برخلاف قرض که لازم است مثل شیء قرض شده بازپرداخت شود و در صورتی که پرداخت مثل ممکن نباشد، باید قیمتش پرداخت شود.

۱. همان، ج ۲، ص ۵۴.

۲. همان، ص ۵۶، مسئله ۱۱.

۳. همان، ص ۵۴، مسئله ۲.

ه. فرق قرض با عاریه

صاحب جواهر در تعریف عاریه می‌نویسد:

أَنَّهَا عَقْدُ ثَمَرَةٍ التَّبَرُّعِ بِالْمَنْفَعَةِ.^۱

عاریه، عقدی است که نتیجه‌اش بهره‌مند مجانی از منفعت عین است.

امام خمینی در تعریف عاریه می‌نویسد:

هِيَ التَّسْلِيْطُ عَلَى الْعَيْنِ لِلاتِّفَاعِ بِهَا عَلَى جِهَةِ التَّبَرُّعِ، أَوْ هِيَ عَقْدُ ثَمَرَةٍ ذَلِكَ

أَوْ ثَمَرَةٍ التَّبَرُّعِ بِالْمَنْفَعَةِ وَتَحْتَاجُ إِلَى إِجَابٍ وَ قَبُولٍ.^۲

عاریه، مسلط گردانیدن بر عین مال است تا مجاناً از منافع آن استفاده کند، یا عقدی است که نتیجه‌اش استفاده مجانی از منفعت است و نیاز به ایجاب و قبول دارد.

در عاریه، اصل مال از مالکیت صاحب آن خارج نمی‌شود و عاریه‌کننده تنها اجازه استفاده از منافع مال را دارد، به صورتی که موجب از بین رفتن اصل مال نشود؛ ولی در قرض، به محض تحقق قبض، قرض‌گیرنده مالک آن می‌شود و می‌تواند هر نوعی تصرفی در آن، انجام دهد. به همین جهت، موضوع قرض، اعم از عاریه است؛ زیرا می‌توان اشیایی را قرض داد که با مصرف از بین می‌روند، ولی نمی‌توان آنها را عاریه داد.

در عاریه، در صورت تلف مال در دست عاریه‌گیرنده، اگر او تعدی و تفریط نکرده باشد و مورد عاریه، طلا و نقره نباشد و شرط ضمان هم نکرده باشند، ضامن نخواهد بود؛ ولی در قرض، با قرض گرفتن، قرض‌گیرنده (مقترض) ضامن می‌گردد، چه از آن استفاده کند یا نکند و چه اصل مال باقی بماند یا نماند.

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۷، ص ۱۵۷.

۲. تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۵۹۱.

و. فرق قرض با اجاره

شهید اول در تعریف اجاره می‌نویسد:

هی العقد علی تملک المنفعة المعلومه بعوض معلوم... و هی لازمة من الطرفين.^۱

اجاره، عقدی است برای تملک (مالک شدن) منفعت مشخص در برابر عوض معلوم و از هر دو طرف (مؤجر و مستأجر) لازم است.

صاحب جواهر اجاره را این گونه تعریف کرده است:

انها ما شرعت لنقل المنفعة بعوض من اخر و لو حکما.^۲

اجاره، عقدی است که وضع شده است برای نقل منفعت در مقابل عوض آن به دیگری، ولو این که این انتقال حکمی باشد.

امام خمینی در تعریف اجاره می‌نویسد:

هی عقد متعلقة باعیان مملوكة فتفید تملیک منفعتها بالعوض او متعلقة بالنفس، کاجارة الحرّ نفسه لعمل، فتفید غالباً تملیک عمله للغير بأجرة مقدرة.^۳

اجاره، عقدی است که به عین مالی که قابل ملکیت باشد تعلق می‌گیرد و موجب ملکیت منفعت آنها در مقابل عوض می‌شود، یا به نفس انسان تعلق می‌گیرد، مثل انسان آزاد (غیر برده) که خود را برای انجام کاری اجاره می‌دهد و غالباً موجب می‌شود تا عمل او در مقابل اجرت معینی به ملکیت دیگری در آید.

از این تعاریف استفاده می‌شود که اجاره در کالاهای مصرفی مانند خوردنی‌ها که اصل مال با اجاره و استفاده از منافع آن از بین می‌رود صحیح نیست؛ اما قرض

۱. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۴، ص ۳۲۷ - ۳۲۹.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۷، ص ۲۰۴.

۳. تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۵۴۳.

حتی در کالاهای مصرفی که اصلشان با استفاده از بین می‌رود نیز صحیح است. فرق دیگر اجاره با قرض این است که در اجاره، اگر اصل مال بدون تفریط تلف شود، مستأجر ضامن نخواهد بود؛ بر خلاف قرض، که مقترض (قرض گیرنده) ضامن مال یا مثل آن است.

همچنین در اجاره، قوام عقد به گرفتن اجرت در مقابل استفاده از منافع عین است؛ در حالی که در قرض، مقترض (قرض گیرنده) حق گرفتن هیچ گونه اجرتی را ندارد.

با روشن شدن تفاوت قرض با سایر عقود، اکنون معنای ربای قرضی کاملاً روشن می‌شود که عبارت است از: «هر گونه اضافه بر اصل قرض که در ضمن عقد قرض شرط می‌شود که قرض گیرنده بپردازد». همچنین روشن می‌شود که در ربای قرضی، فرقی نیست مالی را که قرض می‌دهند، مکیل باشد یا موزون یا معدود یا غیر آن. نیز در تمام این موارد، شرط گرفتن زیادی، موجب ربوی شدن قرض خواهد بود؛ در حالی که در ربای معاملی، مکیل و موزون بودن معتبر است.

مبحث دوم: اشکال در حقیقت ربای قرضی

سنهوری می‌گوید: ربایی که در آیات قرآن کریم تحریم شده است، ربای جاهلی (ربایی که در جاهلیت و قبل از اسلام بین اعراب شایع بوده است) است، که ربایی خاص و به این نحو بوده است که وقتی مالی را قرض می‌دادند از ابتدا شرط نمی‌کردند که قرض گیرنده، اضافه‌ای بپردازد؛ اما در موعد پرداخت، وقتی که طلبکار، طلب خود را مطالبه می‌کرد به بدهکار می‌گفت: «أَتَقْضِيَّ ام تَرْبِي؟»، (آیا دین خود را می‌پردازی یا ربا می‌دهی؟) عبارت «أَتَقْضِيَّ ام تَرْبِي؟» در اصطلاح فقها، برای ربای جاهلی عَلم شده است. این نوع ربا، از ربای رایج امروزی و ربای

رایج در ادیان سابق، کاملاً متمایز است؛ زیرا در «ربای فضل» در سایر عقود و در ربای نسیه در قرض، پرداخت زیادی از همان اول شرط می‌شود؛ ولی در ربای جاهلی، در ابتدا چیزی شرط نمی‌شد و هنگام بازپرداخت اگر بدهکار نمی‌توانست بدهی خود را بپردازد به او گفته می‌شد که باید مبلغی اضافه بپردازد.^۱ بنابراین، ربای تحریم شده در قرآن، شامل ربایی که امروز رایج است نمی‌شود.

طبری، از علمای اهل سنت، می‌گوید:

ربای جاهلی، معامله مخصوصی بوده که قرآن با تعبیر «اضعافاً مضاعفة» آن را بیان کرده است، و به این نحو بوده است که مالی را قرض می‌دادند و شرط زیاده هم می‌کردند و اگر در موعد پرداخت، بدهکار نمی‌توانست بدهی خود را بپردازد، مجدداً مهلتی به او می‌دادند و شرط می‌کردند که اضافه‌ای به عنوان ربای اصل سرمایه و ربای ربای سابق بپردازد و باز اگر برای بار دوم، در موعد مقرر نمی‌توانست بپردازد، بار دیگر با دادن مهلت، شرط می‌شد که اضافه‌ای به عنوان ربای اصل سرمایه و ربای ربای سابق و ربای ربای ربای سابق بپردازد و همین طور مقدار ربا به صورت تصاعدی بالا می‌رفت. این ربایی بوده است که اسلام آن را تحریم کرده است و ربطی به ربای رایج امروزی ندارد که از ابتدای قرض، شرط پرداخت زیادی می‌کنند.^۲

بعضی از افرادی که در گذشته گفته بودند حرمت ربا اختصاص به ربای جاهلی دارد، از رأی خود برگشته و گفته‌اند بعید است که حرمت ربا مختص به ربای جاهلی باشد؛ زیرا اولاً، غیر معقول است که قرآن مجید این ربای متعارف را - که

۱. مصادر الحق فی الفقه الاسلامی، ج ۳، ص ۲۲۳.

۲. جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۱۴.

سالیان درازی است رواج دارد و تمام ادیان آسمانی آن را حرام دانسته و با آن مبارزه کرده‌اند - حرام نکرده باشد و تنها ربای جاهلی را حرام کرده باشد. ثانیاً، بعید است بلکه محال عقلی است که رباخواران زمان جاهلیت با آن همه قساوت و شقاوتی که از آنان در تاریخ به ثبت رسیده است، قرض بدهند و در مهلت اول چیزی به عنوان سود و بهره نگیرند.^۱

بنابراین، اسلام هم ربای متعارف را حرام کرده است و هم ربای جاهلیت را. از طرف دیگر، ربای جاهلیت هم این طور که نقل شده نیست، بلکه در ربای جاهلیت هم از ابتدا شرط زیاده می‌شده و فرقی با ربای متعارف در صدر اسلام نداشته است. از استبعاد دوم جواب داده شده است که نه تنها محال نیست بلکه هیچ بُعدی ندارد که رباخواران جاهلیت با آن همه قساوت و شقاوت خود، برای قرض دادن در مهلت اول هیچ گونه زیادی را شرط نکنند، زیرا آنان قرض گیرنده را می‌شناختند و می‌دانستند که او توانایی باز پرداخت در سر موعد مقرر را ندارد. بنابراین، چنین وام دانی، دامی بود تا فرد قرض گیرنده را صید کنند و در موقع بازپرداخت که وی از پرداخت دین عاجز بود. با گذاشتن شروط و قیودی چندین برابر مبلغ دین، از او ربا بگیرند و تمام منافع خود را چند برابر استیفا کنند.

همچنین از استبعاد اول (اختصاص حرمت ربا به ربای جاهلی و عدم حرمت ربای رایجی که همه ادیان آن را حرام دانسته‌اند) جواب داده شده است که چنین استبعادی مبنی بر این است که انصرافی در مقام نباشد (ربا منصرف به ربای جاهلی نباشد)؛ زیرا اگر انصرافی وجود داشته باشد، مانع تمسک به اطلاق است و نمی‌توان گفت منظور از ربا در آیه قرآن، مطلق ربا است و شامل همه انواع آن می‌شود.

۱. الربا فقهياً واقتصادياً، ص ۱۴ به بعد.

در جواب می‌گوییم: انصراف دارای انواعی است که همهٔ انواع آن مانع تمسک به اطلاق نیست. بعضی از اصولیین مانند آخوند خراسانی بر این عقیده‌اند که اگر منشأ انصراف (علاقه بین لفظ و حصهٔ خاصی از معنا) کثرت وجود افراد این حصه باشد، چنین انصرافی مانع از اطلاق تمسک به اطلاق نمی‌شود و در این صورت، اطلاق به حال خود باقی است؛ اما اگر منشأ انصراف، کثرت استعمال لفظ «ربا» در حصهٔ خاصی باشد، یعنی کثرت استعمال لفظ مطلق در حصه‌ای خاص از افراد ماهیت مطلق به حدّی باشد که شنونده و مخاطب از شنیدن لفظ مطلق به حصهٔ خاصی منتقل شود، چنین انصرافی مانع از تمسک به اطلاق خواهد شد؛^۱ زیرا در صورتی می‌توان گفت اطلاق لفظ همهٔ اقسام و حصه‌های آن را در بر می‌گیرد که قرینه‌ای مانع از تمسک به اطلاق در کار نباشد و با وجود انصرافی که منشأ آن کثرت استعمال است، نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد.

بعضی از اصولیین هر دو قسم انصراف بالا را بدوی دانسته‌اند که با اندک تأملی برطرف، گردد و مانع تمسک به اطلاق نمی‌شود. آیه‌الله خوئی در این باره می‌نویسد:

... منها علو مرتبة بعض أفراد الماهية علی نحو یوجب انصرافها عنه عرفاً،... و منها دنو مرتبة بعض افرادها علی نحو یكون صدقها علیه مورداً الشک... و أما الانصراف فی غیر هذین الموردين و ما شاکلهما فلا یمنع عن التمسک بالإطلاق، فانه لو کان فانه هو بدوی فیزول بالتأمل، و من ذلک الانصراف المستند إلى غلبة الوجود فانه بدوی و لا أثر له و لا یمنع عن التمسک بالإطلاق حیث أنه یزول بالتأمل و التدبیر.^۲

انصرافی حجت است که منشأ آن علؤ مرتبه بعضی افراد یا دنو (پستی) مرتبه آنها باشد. تنها چنین انصرافی است که مانع تمسک به اطلاق می‌شود.

۱. کفایة الأصول، ص ۲۴۹.

۲. محاضرات فی الأصول، ج ۵، ص ۳۷۲-۳۷۳.

انصراف در غیر این دو مورد، مانع تمسک به اطلاق نخواهد شد. زیرا انصراف بدوی خواهد بود که با تأمل زائل می‌شود. انصرافی که مستند به کثرت در وجود است، از این قبیل است، زیرا انصراف بدوی است که اثری ندارد و مانع از تمسک به اطلاق نیست و با اندک تأملی بر طرف می‌شود. پس هر انصرافی نمی‌تواند مانع از تمسک به اطلاق شود و در محل بحث (در آیات حرمت ربا) با این که امکان انصراف وجود دارد اما وجود انصرافی که مانع تمسک به اطلاق آیه باشد نیاز به اثبات دارد؛ زیرا اگر انصراف بدوی باشد مانع از تمسک به اطلاق نیست.

آیا مقصود آیات قرآن از ربا، ربای جاهلی است؟

در صورتی می‌توان گفت مقصود آیات، ربای جاهلی است که نصوص وارده در تفسیر قرآن بگوید مراد آیات، ربای جاهلی است، یا این که استعمال این لفظ ربا در ربای جاهلی آن قدر زیاد باشد که معنای ربای مطلق، به این قسم خاص منتقل شده باشد و معنای اول (اطلاق) فراموش شده باشد.

درباره تمام آیات ربا، چنین نصی نداریم؛ بلکه تنها در مورد آیه ﴿اضاعافا مضاعفة﴾ نصوصی داریم که می‌فرماید: مراد ربای جاهلی است.

نسبت به کثرت استعمال، شکی نیست که در این زمان کلمه «ربا»، هم در «زیادی مشروط در زمان قرض دادن» و هم در «زیادی مأخوذ در موقع سر رسید قرض»، استعمال می‌شود. ولی هیچ کدام از این دو استعمال به آن اندازه شایع نیست که موجب انصراف به یک فرد شود. اگر شک کردیم که لفظ «ربا» در آن زمان در یک قسم خاص از ربا اختصاص داشته است، یا شک کردیم در این که آیا رایج بودن و کثرت استعمال، به حدی بوده است که مانع از اطلاق شود، اصل عدم اختصاص و عدم شیوع استعمال است؛ اما این اصل عدم، اصل مثبت است و حجت

نیست و نمی‌تواند اطلاق را ثابت کند؛ زیرا ظهور در اطلاق، امری وجودی است که آن را از حکم عقل به عدم تخصیص لفظ ربا به حصه خاصی از ربا استفاده کرده‌ایم و تا مادامی که این اصل مثبت باشد لفظ ربا مجمل خواهد بود.

با استصحاب (لغوی در لغت) می‌توان ثابت کرد که اطلاق لفظ قابل تمسک است؛ زیرا اگر یک لفظ امروزه بر معنای عامی دلالت دارد و این معنا در قبل از اسلام هم موجود بوده است ولی ما شک داریم که این لفظ از معنای خاص به عام نقل شده است یا از اول در عام استعمال می‌شده است، استصحاب عدم نقل می‌کنیم. نتیجه استصحاب این است که این لفظ در قبل از اسلام هم در معنای عام استعمال می‌شده است و در نتیجه، ربا در قبل از اسلام به معنای مطلق زیادی بوده است و آیات ربا اختصاص به ربای جاهلی ندارد و مطلق ربا را شامل می‌شود.^۱

مبحث سوم: حقیقت ربای جاهلی

اگر بپذیریم که قرآن تنها ربای جاهلی را حرام کرده است، از منابع تاریخی، تفسیری و حدیثی استفاده می‌شود که ربای جاهلی، منحصر در صورت ربای فاحش و با قید «اضعافاً مضاعفة» نبوده و به صورت‌های متعددی تحقق داشته است که در ادامه بعضی از آنها را بیان می‌کنیم.

گفتار اول: ربای رایج بین یهودیان

قرآن در تحریم این قسم از ربا می‌فرماید:

﴿يُظْلَمُ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ... * وَ أَخَذِهِمُ الرِّبَا
وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾^۲

۱. الربا فقہیاً و اقتصادياً، ص ۱۸.

۲. سورة نساء، آیه ۱۶۰-۱۶۱.

به خاطر ظلم یهودیان، غذاهای پاکیزه‌ای که بر آنان حلال شده بود، بر آنان حرام کردیم ... و به خاطر این که ربا می‌گرفتند، در حالی که از آن نهی شده بودند.

عامل اصلی ترویج ربا در جزیره العرب، مهاجران یهود بودند که از فلسطین و یمن به آن جا آمده بودند. بعضی از ویژگی‌های ربای رایج بین یهودیان این طور نقل شده است:

الف. ربای آنان بیشتر در مواد غذایی و طلا و نقره شایع بوده است.

ب. حرمت آن اختصاص به ربا گرفتن از یهودیان دیگر بوده است و ربا گرفتن از غیر یهودیان بر آنان حرام نبوده است.

ج. علت تحریم ربا بر آنان دفع ظلم بوده است.^۱

گفتار دوم: ربای رایج در بین مسیحیان

پیامبر اسلام ﷺ در صلح با مسیحیان نجران شرایطی را تعیین کردند؛ از جمله:

ان لا يأكلوا الربا فمن فعل ذلك فقد برئت ذمة الله و ذمة رسوله.^۲

مسیحیان نباید ربا بخورند و هر کس مرتکب رباخواری شود، از پیمان خدا و رسولش خارج شده است.

ربای رایج بین مسیحیان - که در تورات و انجیل حرام شده بود - همه انواع

قرض با بهره را شامل می‌شده است. در انجیل لوقا (۶: ۳۴ و ۳۵) آمده است:

إذا أقرضتم لمن تنتظرون منهم المكافأة فأی فضل يعرف لكم؟ ... و لكن ...

افعلوا الخیرات و أقرضوا غیر منتظرین عائد بها و إذن یكون ثوابکم جزیلاً.^۳

۱. نظریه الربا المحرم فی الشریعة الاسلامیة، ص ۲-۳. به نقل از: مصادر الفقه الاسلامی، ص ۱۹۵؛ الربا فقهياً و اقتصادياً، ص ۳۲۰.

۲. جامع احادیث الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۹۸.

۳. مصادر الحق فی الفقه الاسلامی، ج ۳، ص ۱۹. به نقل از: الربا فقهياً و اقتصادياً، ص ۳۲۵.

اگر قرض بدهید و از قرض گیرنده انتظار پاداش داشته باشید چه فضیلتی دارید؟... ولی ... کارهای خیر انجام دهید و بدون هیچ چشم‌داشتی قرض بدهید که در این صورت ثواب فراوان دارید.

در این آموزه، از مسیحیان خواسته شده است که گرفتن هرگونه زیادی در قرض را ترک کنند و در حقیقت، تمام صورت‌های قرض همراه زیادی را نهی کرده است. بدیهی است که این آموزه پس از تحریم ربا در مسیحیت صادر شده است.

گفتار سوم: رباى ماهیانه مشروط (رباى نسیه)

فخر رازی درباره رباى ماهیانه مشروط می‌گوید:

أما ربا النسيئة فهو الأمر الذى كان مشهورا متعارفا فى الجاهلية، و ذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرا معينا، و يكون رأس المال باقيا، ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذر عليه الأداء زادوا فى الحق و الأجل، فهذا هو الربا الذى كانوا فى الجاهلية يتعاملون به.^۱

رباى نسیه - که در جاهلیت معروف و مشهور بود - به این صورت بود که مالی را به دیگری قرض می‌دادند و بنا می‌گذاشتند هر ماه مقدار معینی دریافت کنند و اصل مال تا مدت مشخصی نزد بدهکار باقی بماند، وقتی مهلت تمام می‌شد، طلبکار اصل مال را می‌طلبید و اگر بدهکار نمی‌توانست آن را بپردازد، بر مبلغ دریافتی هر ماه می‌افزود و در مقابل به او مهلت بیشتر می‌داد و این همان ربایی بود که در جاهلیت با آن معامله می‌کردند.

۱. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۹، ص ۳۶۳.

گفتار چهارم: ربا در قرض درهم و دینار

یکی دیگر از صورت‌های رایج ربا در عصر جاهلیت، ربا در قرض درهم و دینار بود. در کتاب احکام القرآن دربارهٔ ویژگی‌های این ربا آمده است:

و الربا الذی کانت العرب تعرفه و تفعله إنما کان قرض الدرهم و الدنانیر
إلی أجل زیادة علی مقدار ما استقرض علی ما یتراضون به و لم یکنوا
يعرفون البیع بالنقد و ...^۱

ربایی که اعراب می‌شناختند و مرتکب آن می‌شدند، قرض دادن
درهم و دینار تا زمان معینی بود در مقابل مقداری بیشتر از آنچه که
قرض گرفته بودند و بر آن توافق می‌کردند. آنان بیع نقد را
نمی‌شناختند و ...

گفتار پنجم: ربا در بیع نسیه

شکل دیگر ربای رایج در عصر جاهلیت، ربا در بیع نسیه بود. در کتاب الجامع
فی اصول الربا آمده است:

ربای جاهلی به این صورت بود که فردی جنس را به صورت نسیه به
دیگری می‌فروخت و وقتی مهلت فرا می‌رسید و مشتری قادر به پرداخت
نبود بر مبلغ آن می‌افزود و فروشنده نیز به وی فرصت می‌داد.^۲

گفتار ششم: ربا در بیع سلف

در روایت آمده است:

عطا و عکرمه می‌گویند: آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا»
در مورد عثمان بن عفان و عباس بن عبدالمطلب نازل شد که به صورت

۱. احکام القرآن (الجصاص)، ج ۲، ص ۱۸۴.

۲. الجامع فی اصول الربا، ص ۲۵. به نقل از: ربا، ص ۸۸.

سلف خرما می خریدند و چون هنگام برداشت محصول فرا می رسید، صاحب خرما به آنان می گفت: اگر شما حقتان را بگیرید، چیزی برای من و خانواده ام باقی نمی ماند. آیا می خواهید نصف طلب خود را بگیرید و نصف دیگر را به تأخیر بیندازید تا من هم در مقابل، طلب شما را دو برابر کنم؟ آنان قبول می کردند و چون مهلت فرا می رسید، از او دو برابر طلب می کردند. وقتی رسول خدا ﷺ آگاه شد، آنان را از این عمل نهی کرد و خداوند این آیه را نازل کرد. آن دو پذیرفتند و تنها اصل مال خود را پس گرفتند.^۱

گفتار هفتم: گرفتن سن بالاتر در حیوان

شکل دیگری از ربای رایج در زمان جاهلیت در موردی بود که بدهی بدهکار، حیوانی مانند شتر بود. در تفسیر المنار در این زمینه آمده است:

وَعَنِ ابْنِ زَيْدٍ قَالَ: كَانَ أَبِي زَيْدٌ (الْعَالِمُ الصَّحَابِيُّ الْجَلِيلُ) يَقُولُ: إِنَّمَا كَانَ الرَّبَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فِي التَّضْعِيفِ وَفِي السَّنِّ يَكُونُ لِلرَّجُلِ فَضْلٌ دَيْنٍ فَيَأْتِيهِ إِذَا حَلَّ الْأَجَلَ فَيَقُولُ لَهُ: تَقْضِيْنِي أَوْ تَزِيْدُنِي، فَإِذَا كَانَ عِنْدَهُ شَيْءٌ يَقْضِيْهِ قَضَىٰ وَإِلَّا حَوَّلَهُ إِلَى السَّنِّ الَّتِي فَوْقَ ذَلِكَ إِنْ كَانَتْ ابْنَةً مَخَاضٍ يَجْعَلُهَا ابْنَةً لِّبَوْنٍ فِي السَّنَةِ الثَّانِيَةِ ثُمَّ حَقَّةً ثُمَّ جَذَعَةً ثُمَّ رَبَاعِيًّا ثُمَّ هَكَذَا إِلَى فَوْقٍ وَفِي الْعَيْنِ يَأْتِيهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ أضعفه فِي الْعَامِ الْقَابِلِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ أضعفه أَيضًا، فَتَكُونُ مِئَةً فَيَجْعَلُهَا إِلَى قَابِلٍ مِثَّتَيْنِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ جَعَلَهَا أربعمئة، يضعفها له كل سنة أو يقضيه.

پسر زید از قول پدرش - که از بزرگان صحابه است - می گوید: ربا در جاهلیت به وسیله افزودن در مبلغ بدهی یا بالا بردن سن شتر بود. کسی که طلب بزرگی داشت، وقتی مهلت فرا می رسید، پیش بدهکار می رفت و

۱. اسباب النزول، ص ۵۵؛ اسباب النزول، ترجمه ذکاوتی، ص ۵۰.

می‌گفت: بدهی‌ات را می‌پردازی یا آن را زیاد می‌کنی؟ بدهکار اگر چیزی به مقدار دینش داشت به او می‌داد و گرنه (حیوانی را که بدهکار بود) به سنّ بالاتر تغییر می‌داد. پس اگر بنت مخاض (شتری که وارد سال دوم شده است) بدهکار بود، آن را تبدیل به بنت لبون (شتری که وارد سال سوم شده است) می‌کرد و اگر در سر رسید بعدی بدهی خود را نمی‌پرداخت، تبدیل به حقه (شتری که وارد سال چهارم شده است) و اگر در سر رسید بعدی بدهی خود را نمی‌پرداخت، تبدیل به جذعه (شتری که چهار سال تمام دارد) می‌کرد و اگر در سر رسید بعدی بدهی خود را نمی‌پرداخت، تبدیل به رباعی می‌کرد، همین طور تا سنّ بالاتری (که ارزش بیشتری داشت) بالا می‌برد و اگر بدهی او طلا یا نقره بود و نمی‌توانست آن را بپردازد در سال بعد آن را دو برابر می‌کرد و اگر در سال بعد هم نمی‌توانست بپردازد باز آن را دو برابر می‌کرد. بر این اساس، اگر بدهی او صد بود آن را در سال بعد دویست و در سال بعد از آن چهارصد می‌کرد و همین طور هر سال دو برابر می‌کرد یا می‌پرداخت.^۱

گفتار هشتم: ربا در برابر تمدید مهلت

در تفسیر بیضاوی، در تبیین این شکل از ربای جاهلی آمده است:

... إِذْ كَانَ الرَّجُلُ مِنْهُمْ يَرْبِي إِلَى أَجَلٍ ثُمَّ يَزِيدُ فِيهِ زِيَادَةً أُخْرَى حَتَّى يَسْتَعْرِقَ بِالشَّيْءِ الطَّافِيءِ مَالَ الْمَدْيُونِ.^۲

... زیرا (در جاهلیت) این طور بود که مالی را تا مدتی قرض ربوی می‌دادند، سپس هنگام سر رسید پرداخت قرض، بر مقدار سود آن می‌افزودند؛ به طوری که با مال اندکی، همه دارایی بدهکار را تصاحب می‌کردند.

۱. جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۴، ص ۵۹؛ المنار، ج ۴، ص ۱۰۲.

۲. أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۲، ص ۳۸ (ذیل آیه ۱۳۰ آل عمران).

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

زید بن اسلم در توضیح ربای جاهلی می گوید:

وقتی کسی طلبی داشت و موعد آن فرا می رسید پیش بدهکار می رفت و اگر وی توانایی پرداخت نداشت، با توافق یکدیگر مبلغ قرض را دو برابر می کردند و مهلت تا سال دیگر تمدید می شد و سال بعد همین طور عمل می شد. مثلاً اگر فردی ۱۰۰ درهم بدهکار بود و نمی توانست آن را بپردازد، تا سال بعد مهلت می گرفت به شرط این که ۲۰۰ درهم بپردازد و اگر سال بعد هم نمی توانست بپردازد باز یک سال دیگر به او فرصت می دادند به شرط این که ۴۰۰ درهم بپردازد و بدین ترتیب، هر سال یا وام خود را می پرداخت یا مقدار آن دو برابر می شد.^۱

گفتار دهم: ربا در قرض مصرفی

شکل دیگری از ربای جاهلی، اختصاص به قرض گرفتن مواد غذایی برای مصرف بود؛ به این صورت که نیازمندان عرب هنگام اضطراری طعام قرض می گرفتند (گندم، جو، خرما) و وام دهندگان با آنان شرط می کردند که موقع پرداخت، بیشتر بپردازند.^۲

گفتار یازدهم: ربا در قرض های تولیدی و تجاری

شیوه دیگری از ربای جاهلی، اختصاص به قرض گرفتن برای تجارت داشت؛ به این صورت که صاحبان ثروت به افراد قرض می دادند تا آنان

۱. جامع البیان فی تأویل القرآن، ج ۴، ص ۵۹؛ تفسیر المنار، ج ۴، ص ۱۲۳.

۲. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۷، ص ۴۳۳، به نقل از: ربا، ص ۴۳۳.

در تجارت آن را به کار گیرند و در سر موعد اصل مال را به همراه سود به آنان برگردانند.^۱

از آن‌چه بیان شد، روشن گردید که ربای رایج در جاهلیت دارای صورت‌های مختلفی بوده است که بعضی از صورت‌های آن همانند ربای رایج است که از ابتدا در آن شرط زیاده می‌شود. بنابراین، حتی اگر بپذیریم که آیه تنها ربای جاهلی را حرام دانسته است، به جهت گستردگی و تنوع زیاد ربای جاهلی، باز هم شامل ربای رایج در روزگار ما می‌شود.

بخش چهارم ربای معاملی

مبحث اول: حقیقت ربای معاملی

ربای معاملی، آن مقدار اضافه‌ای است که در معامله دو متاع هم‌جنس با شرایط خاصی گرفته می‌شود.

حدود و شرایط ربای معاملی

در تعیین حدّ ربای معاملی از نظر اصطلاح شرعی، نظرات متعددی بین مذاهب گوناگون اسلامی و حتی بین عالمان هر مذهبی وجود دارد، و هر یک حدّی را برای ربا بیان کرده‌اند.

ریشه این اختلاف نظرها ناشی از اختلاف در منابع استنباط و روش استنباط از منابع است؛ زیرا برخی از مذاهب در استنباط و استخراج احکام الهی تنها از کتاب، سنت، عقل و اجماع استفاده می‌کنند. همچنین بعضی از مذاهب در استفاده از کتاب

و سنت، تنها به ظاهر کتاب و سنت تمسک می‌کنند؛ در حالی که بعضی از مذاهب دیگر به تأویل و تفسیر آیات می‌پردازند و از این رهگذر، حکم شرعی را به دست می‌آورند. بعضی از مذاهب دیگر، علاوه بر چهار منبع مذکور، به قیاس (حتی اگر منصوص العلة نباشد)، استحسان، مصالح مرسله و... نیز تمسک می‌کنند. از طرف دیگر، عالمان هر مذهب برداشت‌های متفاوتی از ادله مربوط به ربا دارند.

همه این مسائل باعث شده است که در تعریف «ربای معاملی» اصطلاحی نتوانیم به یک تعریف که مورد اتفاق جمیع فرق و علمای اسلامی است، دست پیدا کنیم. در این جا ناچاریم که اصطلاح هر یک از مذاهب اسلامی را به صورت جداگانه بیان کنیم:

۱. علمای مذهب ظاهری: اینان که با قیاس (اعم از منصوص العلة و غیر منصوص العلة) مخالف هستند، ربا را فقط زیادی معامله در اشیای شش گانه (طلا، نقره، گندم، جو، خرما، نمک) منحصر می‌دانند.^۱

۲. علمای شافعی: علمای شافعی، طعام بودن را ملاک ربوی بودن قرار داده‌اند. از نظر آنان، اگر در معامله طعام؛ طلا و نقره، زیادی وجود داشته باشد، ربای معاملی حرام رخ می‌دهد.^۲

۳. علمای حنبلی: علمای حنبلی ربای معاملی را در اشیایی جاری می‌دانند که مکمل و موزون باشند.^۳

۴. علمای مالکی: به عقیده مالکی‌ها، ربا در اشیایی جاری است که جنس متحد داشته و خوراکی و قابل ذخیره سازی باشند.^۴

۱. بدایة المجتهد و نهایة المقصد، ج ۲، ص ۱۲۷؛ مغنی ابن قدامة، ج ۴، ص ۱۲۴.

۲. المذهب فی فقه الامام الشافعی، ج ۲، ص ۲۶.

۳. الاقناع لطالب الانتفاع، ج ۲، ص ۲۴۵.

۴. مدونة فقه المالکی و ادلة، ج ۳، ص ۳۶۳.

۵. فقیهان شیعه: مشهور فقیهان شیعه، مکیل و موزون بودن را ملاک ربا قرار داده‌اند. بعضی از فقیهان شیعه، مثل شیخ مفید^۱ و شهید مطهری^۲، معیار ربای معاملی را اعم از مکیل، موزون و معدود می‌دانند.

مرحوم صدوق در تعریف ربای معاملی آورده است:

و اعلم انه لا ربا الا فيما يكال او يوزن، فلو ان رجلا باع بعيرا بغيره او بقرة بقرتين او ثوبا بثوبين او اشباه ذلك مما لم يكن فيه كيل ولا وزن، لم يكن بذلك بائس.^۳

بدان که ربا تنها در آن چیزهایی است که با کیل و توزین، خرید و فروش می‌شوند. پس اگر شخصی یک شتر را به دو شتر بفروشد یا یک گاو را به دو گاو بفروشد یا یک لباس را به دو لباس بفروشد و مثل چنین خرید و فروش‌هایی که با کیل و وزن نیستند، اشکالی ندارد.

ابن‌ادریس در سرائر^۴ و ابن‌براج در مهذب^۵ تصریح کرده‌اند که معیار ربای معاملی در اسلام، مکیل و موزون بودن است و اگر اشیا با کیل و موزون نباشند ربا در آنها داخل نمی‌شود.

مبحث دوم: ربای معاملی در روایات

ربای معاملی، حقیقت شرعیه است؛ یعنی موضوع آن را شارع مقدس، پیامبر اسلام ﷺ و ائمه علیهم‌السلام تعریف کرده‌اند و شرایط و قیودی را برای آن قرار داده‌اند.

۱. المقنعه، ص ۶۰۵.

۲. مسئله ربا، بانک، بیمه، ص ۷۸.

۳. المقنعه، ص ۳۷۴.

۴. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۲۵۳.

۵. المهذب، ج ۱، ص ۳۶۲.

بنابراین، برای آشنا شدن با حقیقت ربای معاملی باید به سراغ آیات و روایات رفت. از آن‌جا که در آیات قرآن به این نوع از ربا اشاره نشده است، تنها منبع شناخت حقیقت ربای معاملی، روایات ائمه علیهم‌السلام است که در این‌جا بعضی از آنها را ذکر می‌کنیم:

۱. محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محبوب عن علی ابن رئاب، عن زراره عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال:

لا يكون الربا الا فيما يكال او يوزن.^۱

ربا (معاملی) تنها در چیزهایی است که با کیل (پیمانه) یا با وزن کردن، خرید و فروش می‌شوند.

در این دو روایت و بعضی روایات دیگر،^۲ به شرط مکیل و موزون بودن در تحقق ربای معاملی تصریح شده است.

۲. محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن خالد بن جرير عن ابی الربيع الشامي قال:

كره ابو عبدالله عليه‌السلام قفيز لوز بقفيزين لوز، وقفيزا من تمر بقفيزين من تمر.^۳
امام صادق علیه‌السلام دوست نداشت (خوش نداشت) که یک قفيز لوز (زردآلو) به دو قفيز آن فروخته شود و یک قفيز خرما به دو قفيز از آن فروخته شود.

در این روایت، به شرط هم‌جنس بودن و مکیل بودن در تحقق ربای معاملی اشاره شده است.

۳. محمد بن یعقوب عن محمد بن يحيى و غيره عن محمد بن احمد عن ايوب بن نوح عن العباس بن عامر عن داود بن الحصين عن منصور قال:

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۳۲، ابواب الربا، باب ۶، حدیث ۱۳۱ ۲۳۳.

۲. همان، حدیث ۳، ۲۳۳۱۵.

۳. همان، حدیث ۴، ۲۳۲۱۶.

سأنته عن الشاة بالشاتين و البيضة بالبيضتين. قال: لا بأس ما لم يكن كيلاً أو وزناً.^۱
منصور می گوید: از امام علیه السلام درباره معامله یک گوسفند به دو گوسفند و
یک تخم مرغ در مقابل دو تخم مرغ پرسیدم، آن حضرت فرمود: مادامی
که مکیل و موزون نباشد اشکالی ندارد.

در این روایت نیز به شرط بودن کیل و وزن در تحقق ربا اشاره شده و تحقق
ربا، در جایی که این شرط نباشد، نفی شده است.

۵. محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن رجاله عن ذکره قال:

الذهب بالذهب و الفضة بالفضة وزنا بوزن سواء، ليس لبعضة فضل على
بعض، و تباع الفضة بالذهب و الذهب بالفضة كيف شئت يدا بيد و لا بأس
بذلك، و لا تحل النسيئة و الذهب و الفضة يباعان بما سواهما من وزن و
کیل او عدد او غير ذلك يدا بيد و نسيئة جميعا لا بأس بذلك، و ما کیل او
وزن مما اصله واحد، فليس لبعضة فضل على بعض کیل بکیل و وزن بوزن،
فاذا اختلف اصل ما یقال فلا بأس به اثنان بواحد، يدا بيد و یکره نسيئة، و ما
کیل بما یوزن فلا بأس به يدا بيد و نسيئة جميعا، فلا بأس به و ما عدّ عددا او
لم یکل و لم یوزن فلا بأس به اثنان بواحد يدا بيد، و تکره نسيئة.^۲
طلا با طلا و نقره با نقره در وزن مساوی معامله می شود و هیچ کدام از دو
طرف معامله نباید بر دیگری اضافه داشته باشد و طلا به نقره فروخته می شود
و نقره به طلا، به هر صورتی که بخواهی، اشکالی ندارد. ولی نسیه جایز
نیست. طلا و نقره فروخته می شوند به غیر خودشان از چیزهایی که با وزن
یا کیل یا عدد یا غیر آن خرید و فروش می شوند، هم نقداً و هم به صورت
نسیه و اشکالی هم ندارد. آن چیزهایی که مکیل یا موزون هستند و اصلشان
یکی است، بر یکدیگر از نظر قیمت در معامله برتری ندارند (که بتوان یکی
از آنها را به مقدار زیادتر از دیگری فروخت) اما اگر اصل آنها مختلف

۱. همان، ج ۱۱، ص ۱۳۴، ابواب الربا، باب ۶، حدیث ۵، ۲۳۳۱۷.

۲. همان، باب ۱۷، حدیث ۱۲، ۲۳۳۸۳.

باشد و هر دو با کیل فروخته می‌شوند، پس اشکالی ندارد یکی را به دو برابر دیگری بفروشد، ولی نسیه‌اش مکروه است، آن‌چه را که کیل می‌شود اگر به آن‌چه که وزن می‌شود بفروشند اشکالی ندارد، نقد باشد یا نسیه. آن‌چه را که با عدد فروخته می‌شود یا با وزن و کیل فروخته نمی‌شود اشکالی ندارد که یکی از آن را به دو تا بفروشند ولی نسیه‌اش مکروه است. در این روایت نیز به شروط ربای معاملی (همجنس و مکیل یا موزن بودن) اشاره شده است. تحقق ربا در جایی که این شرط‌ها وجود نداشته باشد، نفی شده است.

مبحث سوم: تعریف ربای معاملی

در کنز/العرفان آمده است:

الرَّبا لغة هو الزيادة و شرعا هو الزيادة على رأس المال من احد المتساويين جنسا مما يكال او يوزن.^۱

ربا در لغت به معنای زیادی است و در شرع، عبارت است از مقدار اضافه بر سرمایه که هنگام مبادله دو کالای مساوی هم‌جنس، (مکیل یا موزن) گرفته می‌شود.

به عبارت دیگر، ربای معاملی عبارت است از: دریافت زیادی در مبادلات دو کالای همجنسی که مکیل یا موزن‌اند.

بنابر روایات و تعریفی که از روایات استفاده می‌شود، تحقق ربای معاملی سه شرط دارد:

۱. هم‌جنس بودن عوضین (اتحاد در جنس)؛^۲ مکیل و موزن بودن عوضین؛
۳. زیادی یک طرف نسبت به طرف دیگر.

۱. کنز/العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۶.

معنای «زیادی» قبلاً در بحث ربای قرضی بیان گردید. در این جا به بیان مراد از «هم جنس» و «مکیل» و «موزون» می پردازیم:

گفتار اول: اتحاد در جنس (هم جنس بودن)

فقیهان درباره ملاک اتحاد در جنس و منظور از آن اختلاف نظر دارند در این جا سه نظریه را بیان می کنیم:

الف. اتحاد در اسم: بعضی فقیهان تصریح کرده اند که مقصود از «جنس» در روایات و فتاوا، حقیقت نوعیه است، که از آن در منطق به «نوع» و در لغت به «جنس» تعبیر می کنند. شناختن چنین حقیقتی، مشکل با غیر ممکن است، بعضی از کتاب های فقهی، ضابطه ای برای تشخیص آن قرار داده اند و آن، این است که در یک اسم خاص مشترک باشند، مانند انواع گندم یا برنج، که همه در گندم بودن و برنج بودن مشترک هستند. محقق اردبیلی در این زمینه می نویسد:

و لكن تحقیق ما يعرف به الجنس مشکل جداً، فإنه تارة يعلم ان المراد به النوع، فكلما تحقق حقيقة و اتفاق افرادها فيها، فهو النوع الواحد المراد بالجنس الواحد الذي هو شرط الربا، و تحقيقه متعسرا جداً، بل قد ادعى كونه متعذراً. و تارة ان المراد به ما يشمله لفظ واحد و يخصه، مثل الحنطة و الأرز و التمر، فان لكل واحد اسما خاصا و تحته افراده متكثرة، و ان وجد بين الافراد اختلاف كثير الا انه ليس له اسم خاص، و لا حقيقة خاصة، بل الاختلاف بالصنف.^۱

محقق شدن چیزی که سبب شناخت جنس شود مشکل است. بر این اساس، گاهی فهمیده می شود که مراد از جنس، نوع است. پس هرگاه که حقیقتی حاصل شد و افرادی در آن متفق بودند، همان نوع واحدی است که مراد از جنس واحدی است که شرط ربا است؛ اما تحقق و حاصل شدن آن مشکل

۱. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص ۴۶۶.

است، بلکه ادعا شده است که محال است. گاهی مراد از آن چیزهایی است که یک لفظ واحد بر همه آنها صدق می‌کند و به آنها اختصاص دارد. مانند گندم و برنج و خرما که برای هر کدام اسم خاصی است و افراد متعدد و زیادی در زیر مجموعه هریک از آنها وجود دارد که گرچه اختلاف بین افراد زیاد است اما افراد اسم خاص و حقیقت خاص ندارند بلکه اختلاف آنها از جهت صنف است.

ب. اتحاد در مبدأ: بعضی فقیهان ملاک هم‌جنس بودن را اتحاد در مبدأ و داشتن یک ریشه دانسته‌اند. مرحوم آقا ضیاء عراقی در این باره می‌نویسد:

فالتحقيق أن يقال: إن المراد من وحدتهما جنسا انتهائهما إلى حقيقة واحدة وإن كانا مختلفين فعلا اسما، وبهذه الملاحظة يدخل فروع شىء واحد فى جنس واحد، ويخرج لحم البقر والغنم عن الوحدة الجنسية، لاختلاف أصلهما من حيث البقرية والغنمية.^۱

محققانه آن است که بگوییم مقصود از اتحاد در جنس، منتهی شدن (جنس‌های مورد معامله) به یک حقیقت واحد است، اگر چه از نظر اسم مختلف باشند. از این نظر، فروع یک چیز، همه یک جنس هستند، اما گوشت گاو و گوسفند یک جنس نخواهند بود؛ زیرا در اصل با هم اختلاف دارند و یکی گوشت گاو و دیگری گوشت گوسفند است.

ج. اتحاد عرفی: بعضی فقیهان ملاک هم‌جنس بودن را اتحاد عرفی دانسته‌اند.

آیه‌الله بجنوردی در این زمینه می‌نویسد:

مراد از اتحاد در جنس و نوع که در شرط اول آمده است، مسلماً اتحاد جنس و نوع منطقی نیست... تحقیق در مقام این است که گفته شود مناط و ملاک در هم جنس و مماثل بودن، این است که عرفاً از جنس واحد باشند،

۱. شرح تبصرة المتعلمين، ج ۵، ص ۲۴۸.

اگرچه از نظر مرغوبیت با هم فرق داشته باشند، یا از دو صنف یا دو فرع مختلف باشند که از یک اصل گرفته شده‌اند، مثل شیر و سرکه که هر دو از خرما یا انگور گرفته شده‌اند یا یکی اصل و دیگری فرع باشد، مثل گندم و نان. این در صورتی است که اصل، به حقیقت دیگری تبدیل نشده باشد و صورت نوعیه‌اش از بین نرفته باشد، مثل این که گوشت استحاله و به نمک تبدیل گردد که در این صورت دیگر گوشت و نمک هم جنس و متماثل نخواهند بود.

نکته دیگری که نباید مخفی بماند این است که گاهی دو فرع از یک حقیقت که در اسم مشترک‌اند بلکه به نظر عرف یک حقیقت بیشتر نیستند، مثل گوشت گاو و گوشت گوسفند ولی از این جهت که دو فرع از دو حقیقت مختلف هستند، ربا در آنها جاری نمی‌شود؛ اگر چه در معامله، یکی از دیگری زیادتر باشد (از نظر کیل یا وزن) بلکه در این موارد اختلاف و تماثل و دایر مدار اتحاد و اختلاف اصل آن دو است.^۱

نظر مرحوم بجنوردی منافاتی با نظر مرحوم عراقی و اردبیلی ندارد و شامل هر دو می‌شود؛ زیرا وی ملاک اتحاد را اتحاد عرفی دانسته است، حال چه وحدت اسم ملاک باشد یا رسیدن به اصل واحد و از نظر عرف هریک از این نشانه‌ها و ملاک‌ها موجود باشد، می‌توان به هم جنس بودن ثمن و مثنی‌پی برد.

شک در هم جنس بودن عوضین (ثمن و مثنی‌پی)

اگر با توجه به معیارهای بیان شده نتوانستیم بفهمیم این بیعی که در اجناس مکیل و موزون همراه با زیادی یکی از عوضین در خارج واقع شده است و از نظر عرف معتبر و صحیح است، آیا شرط ربوی بودن را داشته (عوضین هم جنس

۱. قواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۹۳.

بوده‌اند) تا ربوی واقع شده و باطل باشد یا شرایط را نداشته و غیر ربوی است، یعنی شک در هم‌جنس بودن عوضین داریم، در این جا تکلیف چیست؟

جواب این است که با تمسک به اصول لفظی مطرح در باب معاملات، همانند «أوفوا بالعقود» و «أحل الله البيع»، می‌توان گفت چنین معامله‌ای ربوی نبوده و صحیح است؛ زیرا پس از صدق عنوان معامله از دید عرف، شک می‌شود که آیا این معامله از نظر شرع ربوی است یا نه؟ با اجرای اصل لفظی که اعتبار و حجیت آنها در علم اصول ثابت شده است،^۱ صحت بیع و غیر هم‌جنس بودن عوضین در آن ثابت می‌شود و جایی برای تمسک به أصالة الفساد باقی نمی‌ماند. به تعبیر دیگر، أصالة الفساد در این بحث در طول اصول لفظی قرار دارد و با تمسک به اصل لفظی، موضوع تمسک به أصالة الفساد منتفی می‌گردد و جایی برای تمسک به آن باقی نمی‌ماند.

گفتار دوم: مکیل و موزون

مقیاس‌های مختلفی برای سنجش و قیمت‌گذاری اجناس در مبادلات وجود دارد. بعضی اجناس مانند گندم و برنج با وزن، برخی مثل نفت و بنزین با پیمانه (کیل)، بعضی با عدد مثل کفش و پیراهن و صندلی، بعضی با متر و ذرع مانند پارچه، موکت، سنگ و موزائیک و بعضی هم به صورت مشاهده خرید و فروش می‌شوند مانند اشیاء دست دوم و اتومبیل.

بر اساس روایات، تحقق ربای معاملی در صورت تفاضل، در مورد کالاهایی که با وزن یا پیمانه خرید و فروش می‌شوند مسلّم است. معنای کیل و وزن نیز روشن است و هیچ‌گونه ابهامی در آن نیست. فقهایان شیعه اتفاق نظر دارند که مکیل و

۱. أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۸.

موزون، شرط ربای معاملی است؛ ولی در این که ربای معاملی منحصر به مکیل و موزون باشد، اختلاف نظرهایی وجود دارد که به بیان آنها می‌پردازیم:

۱. انحصار ربای معاملی در کالاهای مکیل و موزون: شیخ طوسی در مبسوط،^۱ ابن‌ادریس،^۲ ابن‌براج،^۳ علامه حلی،^۴ محقق ثانی،^۵ امام خمینی،^۶ آیه‌الله خویی،^۷ مرحوم حکیم^۸ و آیه‌الله تبریزی^۹ این نظریه را دارند. صاحب جواهر می‌گوید:

أما التقدير بهما على معنى أنه لا ربا إلا في مكيل أو موزون فهو المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل عن الخلاف و مجمع البيان و التذكرة و ظاهر الغنية و السرائر الإجماع على عدم الربا في المقدّر بالعدد.^{۱۰}

اما شرط اندازه‌گیری با کیل و وزن، به این معنا که ربا در غیر مکیل و موزون جریان ندارد، بین فقیهان شیعه مشهور است؛ بلکه از کتاب‌های خلاف شیخ طوسی، مجمع‌البیان، تذکره، غنیه و سرائر نقل شده است که بر عدم جریان ربا در معدود (چیزهایی که با عدد خرید و فروش می‌شوند) ادعای اجماع کرده‌اند.

امام خمینی در این زمینه می‌نویسد:

۱. المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۲، ص ۸۸.

۲. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۲۵۸.

۳. المهذب، ج ۱، ص ۳۶۲.

۴. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۱، ص ۳۸.

۵. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۲۶۹.

۶. تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۵۲۷.

۷. منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۵۸.

۸. منهاج الصالحین (المحشی)، حاشیه شهید صدر، ج ۲، ص ۷۱-۷۲.

۹. توضیح المسائل، ص ۳۵۹، مسئله ۲۰۸۳.

۱۰. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۵۸.

الثانی - کون العوضین من المکیل أو الموزون، فلا ربا فيما یباع بالعد أو المشاهدة.^۱

شرط دوم این است که عوضین از اجناسی باشد که با کیل یا وزن خرید و فروش می‌شوند. بنابراین، خرید و فروش اجناسی که با شمارش یا مشاهده خرید و فروش می‌شوند (همراه زیادی) ربوی نیست.

۲. ربای معاملی شامل معدودات نیز می‌شود: شیخ مفید، ابن جنید، سلار و شهید مطهری (ره)، این نظریه را پذیرفته‌اند. شیخ مفید در این باره می‌نویسد:

حكم ما یباع عددا حكم المکیل و الموزون و لا یجوز فی الجنس منه التفاضل و لا فی المختلف منه، النسیه.^۲

حكم اشیایی که به صورت عددی معامله می‌شوند، حكم اشیایی است که به صورت کیل و وزن معامله می‌شوند و جایز نیست در صورتی که هم جنس باشند همراه تفاضل مبادله شوند و اگر هم جنس نباشند، معامله آنها به همراه تفاضل، به صورت نسیه، جایز نیست.

نظیر همین مطلب را سلار^۳ و ابن جنید هم گفته‌اند.^۴ شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

... به این نتیجه رسیده‌ایم که مکیل و موزون خصوصیت ندارد. مقدّر خصوصیت دارد، یعنی قابل تقدیر (اندازه‌گیری) و مقصود همان کمیت است.^۵

۱. تحریر الوسيلة، ج ۱، ص ۵۳۷.

۲. المقنعه، ص ۶۰۵.

۳. المراسم العلویة و الأحكام النبویة، ص ۱۷۹.

۴. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۵، ص ۸۴.

۵. مسئله ربا، بانک، بیمه، ص ۷۸.

۳. معامله معدود؛ زیادی مکروه است. شهید ثانی،^۱ محقق^۲ و صاحب جواهر^۳ این نظریه را پذیرفته‌اند. شهید در دروس می‌نویسد:

و فی ثبوت الربا فی المعدود قولان، اشهرهما الکراهیة لصحیحة محمد بن مسلم و زرارة.^۴

در ثبوت ربا در معدودات، دو قول است که مشهورترین آن، قول به کراهت است؛ به دلیل صحیحه محمد بن مسلم^۵ و روایة زرارة.^۶

۴. تفصیل بین معامله نقد و معامله نسیه در غیر مکیل و موزون: شیخ طوسی در نهایت، ابن حمزه و عمانی^۷ قائل به تفصیل شده‌اند و گفته‌اند مبادله غیر مکیل و موزون، همراه با زیادی، به صورت نقد، جایز است و در معاملات نسیه، ممنوع است. شیخ طوسی در این زمینه می‌نویسد:

و أمّا ما لا یکال و لا یوزن، فلا بأس بالتفاضل فیہ و الجنس واحد نقداً، و لا یجوز ذلک نسیئة، مثل ثوب بثوبین و دابة بدابتین و دار بدارین و عبد بعبدین، و ما أشبه ذلک ممّا لا یدخل تحت الکیل و الوزن.^۸

اما کالاهایی که با کیل و وزن خرید فروش نمی‌شوند، اشکالی ندارد که در صورت نقدی با تفاضل خرید و فروش شوند اما در صورتی که معامله نسیه باشد جایز نیست؛ مانند معامله یک لباس به دو لباس و یک چهار پا به دو

۱. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۳، ص ۴۳۵.

۲. النهایة و نکتها، ج ۲، ص ۱۱۹.

۳. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۴، ص ۳۶۱.

۴. الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، ج ۳، ص ۲۹۴-۲۹۲.

۵. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۵۳، ابواب الربا، باب ۱۶، ح ۵.

۶. همان، ح ۴.

۷. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (ط - القدیمة)، ج ۴، ص ۵۰۸.

۸. النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۳۷۷.

چهار پا و یک خانه به دو خانه و یک عبد به دو عبد و شیه به اینها از چیزهایی که مکیل و موزون نیستند.

ابن حمزه در این زمینه می‌نویسد:

و السادس يجوز التبایع فيه متماثلا و متفاضلا نقدا لا نسيئة إذا كان من جنس واحد مثل بيع بيضة ببيضتين و جوزه بجوزتين و حلة بحلتين.^۱
در قسم ششم (بیع معدود به معدود) خرید و فروش اجناس هم‌جنس با زیادی به صورت نقد جایز است اما به صورت نسیه جایز نیست، مانند فروش یک تخم مرغ در مقابل دو تخم مرغ و یک گردو در مقابل دو گردو و یک حله در مقابل دو حله.

۵. تفصیل بین مثلیات و قیمیات: شهید سید محمد باقر صدر این نظریه را پذیرفته است:

الأحوط وجوبا فی مطلق ما كان مثليا عدم جواز المعاوضة بأزید منه فی الذمة من جنسه كبیع دينار نقدا بدینارین فی الذمة بل الأحوط عدم التفاضل فی مطلق المثلیات مع اتحاد الجنس نعم لا احتیاط فی عدم التفاضل فی القیمیات.^۲

احتیاط وجوبی این است که در مطلق اشیای مثلی، چیزی در مقابل بیشتر از جنس خود که در ذمه است معامله نشود، مثل این که یک دینار نقد در مقابل دو دینار که بر ذمه کسی است معامله نشود؛ بلکه احتیاط این است که اگر دو کالا از یک جنس هستند در مطلق مثلیات از معامله با تفاضل، خودداری شود، ولی معامله با تفاضل در قیمیات اشکالی ندارد.

از این کلام معلوم می‌شود که شهید صدر، در مثلیات فرقی بین مکیل و موزون و غیر آن قرار نداده و معامله با تفاضل را در آنها جایز ندانسته است، اما معامله با تفاضل در قیمیات را جایز دانسته است.

۱. الوسيلة إلى نیل الفضيلة، ص ۲۵۴.

۲. منهاج الصالحین (المحشی)، حاشیه شهید صدر، ج ۲، ص ۷۱.

گفتار سوم: معدود

مراد از معدود چیست؟

مشهور فقیهان با استدلال به روایات «لا ربا الا فیما یقال او یوزن» گفته‌اند؛ چیزهایی که با پیمانه و وزن خرید و فروش نمی‌شوند، اگر با زیاده معامله شوند، اشکالی ندارد. همچنین اشیا‌یی که معدود هستند، ربا در آنها جریان ندارد.^۱

مراد از معدود چیست؟ با دقت در گفتار فقیهان معلوم می‌شود که مراد آنان از معدود، هر آن چیزی است که مکیل و موزون نباشد. ابن حمزه بعد از ترسیم بیع اشیاء به شش صورت (۱). بیع مکیل به مکیل از جنس خودش، ۲. بیع مکیل به مکیل از غیر جنس خودش، ۳. بیع مکیل به موزون از چیزی که در حکم جنس آن است، ۴. بیع مکیل به موزون از غیر جنس خود، ۵. بیع مکیل به غیر موزون، ۶. بیع معدود به معدود) می‌نویسد:

... و السادس، و يجوز التبايع فيه متماثلا و متفاضلا نقدا لا نسيئة اذا كان من جنس واحد مثل بيع بيضة بيضتين و جوزه بجوزتين و حلة بحلتين، فان اختلف الجنس جاز التفاضل فيه نقدا و نسيئة مثل بيع بيضة بجوزتين و حلة بغنمين و غنم بدجاجات.^۲

... (در قسم) ششم، در صورتی که هر دو کالا از یک جنس باشند، خرید و فروش بدون زیادی و با زیادی فقط به صورت نقد جایز است و به صورت نسیه جایز نیست، مثل یک تخم مرغ در مقابل دو تخم مرغ و یک گردو در مقابل دو گردو، و اگر هم جنس نباشد معامله با زیادی حتی در صورت

۱. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۴۵۸.

۲. الوسيلة إلى نیل الفضيلة، ص ۲۵۴.

نسیه هم اشکالی ندارد؛ مثل معامله یک تخم مرغ در مقابل دو گردو و یک لباس در مقابل دو گوسفند و یک گوسفند در مقابل دو مرغ. از کلام وی معلوم می‌شود که گوسفند و مرغ را از معدودات می‌داند، در حالی که اینها قیمی هستند و با مشاهده خرید و فروش می‌شوند. پس وی «معدود» را به معنای عام «غیر مکیل و غیر موزون» می‌داند و اشیای مشاهده‌ای را نیز «معدود» می‌داند.

شیخ طوسی نیز «معدود» را به معنای عام «غیر مکیل و غیر موزون» گرفته است:

ما لا یقال و لا یوزن، فلا بأس بالتفاضل فیه و الجنس واحد نقداً، و لا یجوز ذلک نسیئةً، مثل ثوب بثوبین و دابةً بدابتین و دار بدارین و عبد بعبدین، و ما أشبه ذلک ممّا لا یدخل تحت الکیل و الوزن.^۱

گرفتن زیادی در آنچه که با کیل و وزن خرید و فروش نمی‌شود در معامله نقدی اشکالی ندارد، اما در معامله نسیه جایز نیست؛ مثل فروش یک لباس در برابر دو لباس و یک حیوان در برابر دو حیوان و یک خانه در مقابل دو خانه و یک برده در مقابل دو برده و شبیه اینها از چیزهایی که با کیل و وزن خرید و فروش نمی‌شوند.

از انتهای کلام وی روشن می‌شود که همه چیزهای «غیر مکیل و غیر موزون» را از «معدودات» دانسته است.

شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه، همه اشیایی را که مانند گاو، شتر، اسب و گوسفند با مشاهده خرید و فروش می‌شوند در «باب آنه لا یحرم الرّبا فی المعدود و المذروع لکن یکره»^۲ (باب این که ربا در اشیاء معدود و اشیایی که با ذرع خرید و

۱. النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۳۷۷.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۵۲، ابواب الرّبا، باب ۱۶، ج ۱۲.

فروش می‌شود حرام نیست اما مکروه است) آورده است. از این تعبیر استفاده می‌شود که وی معدود را شامل اجناس مشاهده‌ای و همه چیزهای غیر مکیل و موزون دانسته است.

بعضی فقیهان بین «معدود» و «مشاهده‌ای» فرق می‌گذارند. شیخ مفید در مورد اشیای مشاهده‌ای می‌نویسد:

ولا بأس ببيع ما لا يكال ولا يوزن واحد بائنين و أكثر من ذلك نقداً أو لا يجوز نسيئة كتوب بثوبين و بعير ببعيرين و شاة بشاتين و دار بدارين و نخلة بنخلتين.^۱
اشکالی ندارد آن‌چه مکیل و موزون نیست، یکی در برابر دو تا، یا بیشتر به طور نقد معامله گردد، ولی به صورت نسیه جایز نیست، مثل یک پیراهن در مقابل دو پیراهن و یک شتر در مقابل دو شتر و یک خانه در مقابل دو خانه و یک نخل در برابر دو نخل.

وی درباره معدودات می‌نویسد:

و حکم ما بیاع عدداً حکم المکیل و الموزون و لا يجوز فی الجنس منه التفاضل و لا فی المختلف منه النسبة.
حکم آن‌چه به صورت عددی فروخته می‌شود، حکم مکیل و موزون است و اگر هم جنس باشند جایز نیست که با تفاضل خرید و فروش شوند ولی اگر هم جنس نباشند معامله آنها در صورت نسیه جایز نیست. (به صورت نقد جایز است).^۲

بنابراین، در معنای «معدود» بین فقیهان دو نظر وجود دارد:

۱. اشیایی که به صورت عددی مبادله می‌شوند؛
۲. مطلق اشیایی که بدون کیل و وزن خرید و فروش می‌شوند (خواه به صورت

۱. المقنعة، ص ۶۰۴.

۲. همان، ص ۶۰۵-۶۰۴.

عددی یا مشاهده‌ای معامله شوند). این که گفته‌اند: ربای معاملی در معدودات راه ندارد، بیشتر با معنای دوم سازگار است؛ یعنی اشیایی که بدون کیل و بدون وزن (با مشاهده) معامله می‌شوند، زیرا تفاضل در آنها معنا ندارد و گر نه اشیایی که با عدد خرید و فروش شوند قطعاً تفاضل در آنها متصور است.

گفتار چهارم: معیار مکیل و موزون

بنا بر آن چه گفته شد، معنای «مکیل» و «موزون» روشن است. نکته‌ای که باید روشن شود این است که مصادیق «مکیل» و «موزون» از نظر عرف و عقلاء، در زمان‌ها و شهرهای مختلف، فرق می‌کند؛ زیرا بسیار اتفاق افتاده که جنسی که با «وزن کردن» خرید و فروش می‌شد در زمان دیگر با «شمارش کردن»، معامله می‌شود. سؤال این است که اگر جنسی قبلاً با عدد و شمارش خرید و فروش می‌شده است، ولی الان با کیل یا وزن معامله می‌شود، معامله‌اش با هم جنس خود با تفاضل ربوی است یا خیر؟ همچنین اگر جنسی در سابق با کیل یا وزن معامله می‌شد ولی الان با «عدد» و «شمارش» معامله می‌شود، معامله آن با هم جنس خود با تفاضل چگونه است؟ اگر جنسی در یک شهر با کیل یا وزن معامله می‌شود و در شهر دیگری با عدد خرید و فروش شود، معامله‌اش چگونه است؟

آیا معیار در «مکیل و موزون»، مکیل و موزون بودن در زمان شارع مقدس (صدر اسلام) است یا زمان وقوع معامله؟ آیا معیار مکیل و موزون بودن در شهری است که معامله در آن صورت می‌گیرد یا معیار شهر و محلی است که شارع مقدس این مسائل را در آن بیان کرده است؟ شیخ طوسی، علامه حلی،^۱ صاحب شرایع،^۲

۱. تذکرة الفقهاء، ج ۱۰، ص ۱۹۵-۱۳۶.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۳، ص ۳۶۲-۳۶۳.

شهید ثانی،^۱ محقق اردبیلی،^۲ صاحب حدائق،^۳ و شیخ انصاری^۴ بر این نظریه‌اند که باید به رسم زمان شارع نگاه کرد. آن‌چه که ثابت شود که در زمان شارع مکیل و موزون بوده در زمان ما هم ربوی است و نمی‌توان آن را به صورت گزافی فروخت. شیخ طوسی در این زمینه می‌نویسد:

المماثلة شرط فی الربا و إنما يعتبر المماثلة بعرف العادة بالحجاز علی عهد رسول الله ﷺ فإن كانت العادة فیه الکیل لم یجز إلا کیلا فی سائر البلاد و ما کان العرف فیه الوزن لم یجز فیه إلا وزنا فی سائر البلاد، و المکیال مکیال أهل المدينة، و المیزان میزان أهل مكة هذا کله لا خلاف فیهِ. فإن کان مما لا یعرف عادته فی عهد النبی ﷺ حمل علی عادة البلد الذی فیهِ ذلك الشيء فإذا ثبت ذلك فما عرف بالکیل لا یباع إلا کیلا، و ما کان العرف فیهِ وزنا لا یباع إلا وزنا.^۵

شرط جریان ربا این است که عوضین هم‌جنس بوده باشند. ملاک، هم‌جنس بودن در عرف سرزمین حجاز در زمان رسول خدا ﷺ است. پس اگر عرف حجاز در آن زمان خرید و فروش جنسی با کیل بوده، در سایر شهرها نیز آن جنس باید با مقیاس کیل خرید و فروش شود و اگر مقیاس وزن بوده در سایر شهرها باید با مقیاس وزن خرید و فروش شود. معیار در کیل، کیل اهل مدینه است و ملاک در وزن، ترازوی اهل مکه است. در این مطالبی که بیان شد هیچ اختلافی نیست. پس اگر جنسی باشد که نمی‌دانیم در زمان پیامبر ﷺ چگونه خرید و فروش می‌شده است، بر

۱. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۳۲۳.

۲. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۵۰۶-۵۱۶.

۳. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۹، ص ۲۵۳.

۴. المكاسب المحرمة و البيع و الخيارات (ط - الحديث)، ج ۴، ص ۲۳۰.

۵. المبسوط فی فقه الإمامية، ج ۲، ص ۹۰.

اساس عادت شهری که این جنس در آن قرار دارد باید معامله شود، اگر عرف آن شهر خرید و فروش با کیل است باید با مقیاس کیل خرید و فروش شود و اگر عرف خرید و فروش با وزن است باید با مقیاس وزن خرید و فروش شود.

علامه حلی در این زمینه می‌نویسد:

ما عدا الأجناس الأربعة: فإن كان موزوناً على عهد رسول الله ﷺ فهو موزون. وكذا إن كان مكيلاً في عهد ﷺ، حكم فيه بالكيل، فلو أحدث الناس خلاف ذلك، لم يعتد بما أحدثوه، وكان المعتبر تقرير الرسول ﷺ أو العادة في عهد ﷺ،... وأما ما لم يكن على عهد ﷺ ولا عرف أصله بالحجاز أو لم يكن أصلاً في الحجاز فإنه يرجع فيه إلى عادة البلد.^۱

غیر از اجناس چهارگانه (گندم، جو، خرما و نمک) اگر در زمان رسول خدا ﷺ موزون بوده‌اند. امروزه نیز موزون هستند و اگر در زمان رسول خدا ﷺ مکیل بوده‌اند امروزه نیز مکیل هستند و اگر مردم بر خلاف این عمل کرده‌اند، عمل مردم معتبر نیست، بلکه تقریر رسول خدا ﷺ و عادت‌ی که در زمان او جاری بوده است معتبر است... و اما در مورد اجناسی که در عهد رسول خدا ﷺ عادت نبوده است و یا در سرزمین حجاز جریان نداشته است، به عادت همان شهری که این اجناس در آنها قرار دارد رجوع می‌شود.

شهید ثانی در این زمینه می‌نویسد:

قد ثبت ان اربعة كانت مكيلاً في عهد، وهي الحنطة و الشعير و التمر و الملح، فلا يباع بعضها ببعض الا كيلاً و اختلفت في الوزن و... و ما عداها ان ثبت له في عهد احد الامرین، و الأرجح فيه الى عادة البلد. و لو عرف أنه كان مقدراً في عهد و جهل اعتباره باحدهما، احتمل التخير و تعین الوزن لانه اضبط.^۲

کتاب تفسیر
نعمه رسول

۱. تذکرة الفقهاء، ج ۱۰، ص ۱۹۶-۱۹۵.

۲. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۳۲۳.

ثابت شده است که چهار جنس در زمان شارع مکیل بوده‌اند و گندم، جو، خرما و نمک. پس بعضی از این اجناس با بعضی دیگر به صورت مکیل باید معامله شوند، اگر چه در وزن مختلف باشند... و به غیر از این چهار جنس، اگر ثابت شود که جنسی در زمان شارع مکیل بوده یا مکیل نبوده، باید طبق عادت زمان شارع معامله شود و اگر وضعیتش در زمان شارع ثابت نشد، بر طبق عادت هر شهر معامله می‌شود. پس اگر معلوم شود که در زمان شارع با اندازه‌گیری معامله می‌شده است ولی معلوم نیست که مکیل بوده یا موزون، احتمال دارد که بگوییم در این صورت مخیر هستند که به یکی از دو صورت (مکیل و موزون) معامله کنند و احتمال دارد بگوییم که حتماً باید با وزن خرید و فروش شود زیرا وزن دقیق‌تر است.

در مقابل این گروه، شماری از فقیهان مانند صاحب جواهر،^۱ صاحب عروه^۲ و صاحب جامع المدارک^۳ بر این عقیده‌اند که مکیل و موزون بودن متاعی در زمان شارع موجب نمی‌شود که در سایر زمان‌ها هم حکم مکیل و موزون بر آن جریان پیدا کند. صاحب جواهر در این باره می‌نویسد:

بل لا یبعد القول بعدم اعتبار التکیل و الوزن فی زمانه مع فرض تعارف عدمه فیما تعقبه من الازمنة و ان ائتموا بذلك من اول الأمر، حیث اقدموا علی البیع فاسداً، لکنه تعارف ذلك بحیث یساوی ما یباع جزافاً، ضرورة عدم صدق الجهالة و الضرر.^۴

بعید نیست که گفته شود مکیل و موزون بودن در زمان شارع اعتباری ندارد؛ در صورتی که در زمان‌های بعد، آن متاع با غیر کیل و وزن

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۲، ص ۴۲۷-۴۲۸.

۲. تکملة العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۲.

۳. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۳، ص ۲۴۶.

۴. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۲، ص ۴۲۸.

خرید و فروش شدنش متعارف شده باشد، اگر چه در ابتدا که متاعی را که مکیل یا موزون بوده به صورتی دیگر فروخته‌اند، گناه مرتکب شده‌اند، زیرا اقدام بر بیع فاسد کرده‌اند؛ اما بعداً خرید و فروش به این صورت متعارف شده است به نحوی که مساوی با بیع گزافی شده است. زیرا مسلم است که در این صورت دیگر جهالت و غرور صدق نمی‌کند (پس معامله اشکالی ندارد).

صاحب عروه نیز می‌نویسد:

لا دلیل علی ما ذکره من کون المدار ما کان فی عصر النبی ﷺ بل الظاهر من جمع، کون الحکم دائراً مدار الوصف فی جمیع الامکنه و الازمنه، بل لا اشاره فیها الی ما ذکره اصلاً، و لا وجه الادعوی الاجماع و هو علی فرض ثبوته لا اعتبار به فی مقابله هذه الاخبار.^۱

دلیلی برای آن چه گفته‌اند که «معیار در اجناس، وضعیت آنها در زمان شارع است» نیست؛ بلکه ظاهر کلام گروهی از فقیهان این است که حکم آنها دایر مدار وصف (مکیل و موزون بودن) در هر زمانی است. بلکه در روایات اشاره‌ای به این که ملاک زمان شارع باشد، نشده است. و هیچ دلیلی بر این قول نیست مگر اجماع که آن هم بر فرض ثابت شدنش در مقابل این روایات هیچ اعتباری ندارد.

مرحوم بجنوردی در این مسئله با صاحب جواهر و صاحب عروه موافق است: تحقیق این است که این اجناس شش گانه (گندم، جو، نمک، خرما، طلا و نقره) که پیامبر ﷺ به ربوی بودن معامله آنها تصریح کرده است، ربوی‌اند، چه در زمان‌های بعد از پیامبر ﷺ با کیل و وزن معامله شوند یا بدون کیل و وزن؛ زیرا پیامبر ﷺ ذات این عناوین شش گانه را موضوع

۱. العروة الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۶، ص ۵۰، مسئله ۳۵.

حکم قرار داده است، بدون این که آنها را مشروط به مکیل یا موزون بودن کرده باشد. هیچ دلیلی هم نداریم که حکم به ربوی بودن آنها به خاطر مکیل یا موزون بودنشان باشد. غیر از این اجناس شش گانه، اگر اجناسی در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مکیل و موزون بوده‌اند، امروزه معامله آنها با هم جنس خود یا با نوع دیگری (مثل شیر با خرما) یا هر دو طرف معامله از فروع یک جنس باشند (مثل معامله شیر با سرکه، که هر دو از فروع خرما باشند یا هر دو از فروع انگور باشند)، به دلیل اجماع ربوی است؛ ولی اگر در زمان شارع مکیل و موزون نبوده‌اند، ربوی شدن معامله آنها مشروط به این است که در زمان وقوع معامله مکیل یا موزون باشند. در صورتی که وضعیت اجناس نسبت به شهرهای مختلف متفاوت باشد، به این نحو که در یک شهر به صورت مکیل یا موزون معامله می‌شوند و در شهر دیگر به صورت عددی (مثل خیار و پرتقال در این زمان) ... در هر شهری حکم همان شهر را خواهد داشت. ... و این به دلیل مفاد روایتی است که می‌فرماید: «لا یكون الربا الا فيما یكال او یوزن» و دخول ربا در معامله اجناس هم جنس را منوط کرده است به این که مکیل یا موزون باشند. این حکم کلی است که شارع آن را به صورت قضیه حقیقه جعل کرده است و هرگاه مصداق آن در خارج پیدا شود حکم آن فعلی خواهد شد؛ همان طور که در تمام قضایای حقیقه به این صورت است. در محل خودش بیان کرده‌ایم که تمام احکام شرعی به نحو قضایای حقیقه جعل شده‌اند.^۱

کلام مرحوم بجنوردی که در حقیقت، کلام صاحب جواهر و صاحب عروه است، کلام درستی است؛ زیرا شارع احکام را به صورت قضیه حقیقه جعل و انشا کرده است؛ یعنی شارع، موضوع را مفروض الوجود دانسته و حکم خود را برای

صورت وجود و تحقق موضوع انشا کرده است که هرگاه موضوع موجود شود، حکم بر آن مترتب خواهد شد.

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

اگر در محلی کالایی هم به صورت عددی و هم به صورت وزنی یا کیلی معامله شود و این به صورتی باشد که شک کنیم آیا این کالا موزون و یا مکیل است تا معامله آن با هم جنس خود با زیادی ربوی باشد، یا از معدودات است و معامله اش به این نحو اشکالی ندارد، تکلیف چیست؟

جواب این است که در چنین مواردی، مسئله از قبیل شمول عام تخصیص خورده است و به واسطه مخصص منفصل، داخل در شبهه مصداقيه است؛ زیرا عموماتی «أحلّ الله البيع» (خداوند همه انواع بیع را حلال کرده است.) و «أوفوا بالعقود» (به همه عقدها وفادار باشید) شامل تمام انواع بیع و از جمله بیع دو متاع هم جنس با زیادی می شده است. بعد از صادر شدن این عمومات از ناحیه شارع مقدس، دلیل های دیگری به صورت مخصص منفصل از شارع به ما رسیده است که فرموده است:

لا يكون الربا إلا فيما يكال او يوزن.^۱

ربا تنها در چیزهایی است که با کیل یا وزن فروخته می شوند.

این دلیل خاص، آن عمومات و اطلاقات را تخصیص زده و معامله دو متاع هم جنس مکیل و موزون با زیادی را از تحت آن عام خارج کرده است. اگر در یک متاع در خارج شک کردیم که از قبیل مکیل و موزون است تا از تحت عام خارج شده باشد یا از قبیل معدود است تا از تحت عام خارج نشده باشد، تکلیف چیست؟

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ابواب الربا، باب ۶، حدیث ۱، ۲۳۳۱۴.

علمای اصولی اختلاف نظر دارند که در شبهه مصداقیه مخصص منفصل،

می‌توان به عام تمسک کرد یا نه؟

گروهی گفته‌اند می‌توان به عام تمسک کرد و گروه دیگری مثل مرحوم

آخوند بر این عقیده‌اند که اگر مخصص لبی (مانند اجماع و دلیل عقل) باشد می‌توان

به عام تمسک کرد ولی اگر مخصص لفظی باشد نمی‌توان به عام تمسک کرد.

نظر گروه سوم این است که در چنین مواردی به طور کلی نمی‌توان به عام

تمسک کرد، چه مخصص لفظی باشد یا لبی. فقیهانی مانند مرحوم نائینی،^۱ آقا ضیاء

عراقی،^۲ امام خمینی^۳ و آیه‌الله خویی^۴ از این دسته‌اند. ما نیز قول این گروه سوم را

می‌پذیریم؛ زیرا وقتی دلیل مخصص از دلیل عام قوی‌تر باشد، موجب می‌شود تا

حکم عام محدود به باقی افراد (غیر از افرادی که تحت عنوان خاص هستند) شود و

دلیل عام نسبت به همه افرادش حجیت نداشته باشد و در مورد فرد مشکوک

نمی‌دانیم که آیا از شمول عام خارج شده است یا نه. بر این اساس، عام در مورد فرد

مشکوک، حجیت ندارد و برای شمول چنین مواردی نمی‌توان به عام تمسک کرد.

حال سؤال این است که در صورت عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه،

چه باید کرد؟

امام خمینی بر این عقیده است که در این صورت باید ببینیم آیا در رابطه با

عنوان مخصص (مکیل و موزون) استصحاب جاری است یا نه؟ اگر استصحاب

جاری باشد بر طبق استصحاب عمل می‌کنیم. مثلاً اگر این فرد مشکوک، قبلاً با

۱. فوائد الأصول، ج ۲، ص ۵۳۸.

۲. نهایة الأفكار، ج ۲، ص ۵۲۵.

۳. تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۲۰.

۴. محاضرات فی الأصول، ج ۵، ص ۱۸۳.

کیل و وزن معامله می‌شده است استصحاب جاری می‌شود و در نتیجه، حکم مکیل و موزون بر آن جاری می‌شود و خرید و فروش با زیادی حرام خواهد بود و اگر قبلاً با عدد معامله می‌شده است استصحاب معدود بودن در آن جاری می‌شود و در نتیجه، حکم معدود بر آن جاری می‌شود و خرید و فروش آن با زیادی حرام نخواهد بود. اگر استصحاب جاری نبود (زیرا حالت قبلی آن را نمی‌دانیم) باید به سراغ اصول عملیه دیگر مثل اصاله البرائة یا اصاله الاشتغال (بر حسب موارد) برویم و بر طبق آن عمل کنیم.

گفتار ششم: عمومیت ربای معاملی

آیا ربای معاملی حرام اختصاص به بیع دارد یا این که در سایر معاوضات نیز جاری می‌شود؟ در این مسئله سه قول وجود دارد:

۱. مشهور فقیهان از جمله شیخ طوسی،^۱ شهید اول،^۲ شهید ثانی^۳ و امام خمینی^۴ قائل به جریان حرمت ربای معاملی در تمام معاملات و معاوضات هستند. علامه حلی در این زمینه می‌نویسد:

الأصح عندی شمول الربا لكل المعاوضات.^۵

نظریه صحیح‌تر، از نظر من این است که ربا تمام معاوضات را شامل می‌شود.

۱. المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۲، ص ۳۰۸.

۲. الدرروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، صلح، ج ۳، ص ۳۲۸.

۳. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، صلح، ج ۴، ص ۱۸۰؛ مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۲۶۹.

۴. تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۵۳۷.

۵. إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۲، ص ۱۰۴.

شهید اول در این زمینه می‌نویسد:

لو صالح عن غير الربوى بنقيصة صحّ، و لو كان ربوياً و صالح بجنسه روعى
أحكام الربا، لأنها عامّة في المعاوضات على الأقوى.^۱
اگر در اشیا و کالاهای غیر ربوی مصالحه‌ای با نقیصه یکی از عوضین واقع
شود، صحیح است؛ اما اگر کالا ربوی باشد و با هم جنس خودش مصالحه
شود باید احکام ربا در آن رعایت شود؛ زیرا بنا بر قول قوی‌تر، ربا شامل
همه معاوضات می‌شود.

امام خمینی در این زمینه می‌نویسد:

و الأقوى عدم اختصاصه بالبيع، بل يجرى فى سائر المعاملات كالصلح ونحوه.^۲
اقوى این است که جریان ربا اختصاص به بیع ندارد و در سایر معاملات،
مانند صلح و غیر آن، جاری می‌شود.

۲. اختصاص ربای معاملی به بیع: علامه حلی،^۳ ابن‌ادریس حلی^۴ و محقق اول^۵ بر

این عقیده‌اند. علامه در مختلف می‌نویسد:

... هذا صحيح كما قلناه: من ان الربا لا يثبت إلّا فى البيع.^۶
... چنان‌که گفتیم این حرف صحیح است و ربا تنها در بیع جریان دارد.

محقق حلی در این باره می‌نویسد:

فى الربا و هو يثبت فى البيع مع وصفين الجنسية و الكيل أو الوزن. ثانياً و
فى القرض مع اشتراط النفع.^۷

۱. الدرر الوسيلة فى فقه الإمامية، ج ۳، ص ۳۲۸.

۲. تحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۵۳۷.

۳. مختلف الشيعة فى أحكام الشريعة، ج ۶، ص ۱۲۳.

۴. السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى العصب، ج ۲، ص ۴۸۶.

۵. شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، ج ۲، ص ۴۳، فى الربا.

۶. مختلف الشيعة فى أحكام الشريعة، ج ۶، ص ۱۲۳.

۷. شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، ج ۲، ص ۳۷.

ربا در بیع به دو شرط هم جنس بودن و مکیل یا موزون بودن داخل می‌شود و در قرض با اشتراط نفع داخل می‌شود.

ابن‌ادریس حلی در این زمینه می‌نویسد:

إِذَا غَضِبَ مَا لَا مِثْلَ لَهُ فَلَا يَخْلُو مِنْ أَحَدٍ أَمْرَيْنِ، إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ جِنْسِ الْأَثْمَانِ، أَوْ مِنْ غَيْرِ جِنْسِهَا... فَإِنْ كَانَ مِنْ جِنْسِ الْأَثْمَانِ، لَمْ يَخْلُ مِنْ أَحَدٍ أَمْرَيْنِ، إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ صِنْعَةٌ، أَوْ لَا صِنْعَةَ فِيهِ، فَإِنْ كَانَ مِمَّا لَا صِنْعَةَ فِيهِ، فَلَهُ مِثْلُهُ وَ أَرَشَ النِّقْصِ، سِوَاءَ كَانَ مِنْ جِنْسِهِ أَوْ لَا مِنْ جِنْسِهِ، لِأَنَّ هَذَا لَيْسَ بِبَيْعٍ حَتَّى يَقَالَ أَنَّهُ رَبَا.^۱

اگر چیزی که مثلی نیست غصب شود یا از جنس اثمان (طلا و نقره) است یا از جنس دیگر... اگر از جنس اثمان باشد یا صنعتی در آن به کار رفته است یا به کار نرفته است، اگر به کار نرفته است باید مثل و ارش آن را پردازند چه از جنس آن باشد یا از جنس آن نباشد، زیرا بیع نیست تا گفته شود ربوی است.

۳. تفصیل بین معاوضات بین دو عین، چه به عنوان بیع باشد یا صلح که ربای معاملی، در آن جاری می‌شود و بین معاوضاتی که بین دو عین نباشد، بلکه یک طرف عین و طرف دیگر دین فی الذمه باشد، ولو با زیادی معاوضه شوند، حرمت ربای معاملی، شامل آن نخواهد شد. آیه‌الله خویی،^۲ شهید صدر،^۳ آیه‌الله تبریزی^۴ و آیه‌الله سیستانی^۵ بر این نظریه‌اند. آیه‌الله خویی در این زمینه می‌نویسد:

هَلْ يَخْتَصُّ تَحْرِيمُهُ بِالْبَيْعِ أَوْ يَجْرِي فِي غَيْرِهِ مِنَ الْمَعَاوِضَاتِ؟ قَوْلَانِ، وَ الْأَظْهَرُ اخْتِصَاصُهُ بِمَا كَانَتِ الْمَعَاوِضَةُ فِيهِ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ، سِوَاءَ أَكَانَتْ بِعَنْوَانِ

۱. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۴۸۶.

۲. منهاج الصالحین خویی، ج ۲، ص ۲.

۳. منهاج الصالحین (المحشی)، ج ۲، ص ۷۱، با حاشیه شهید صدر.

۴. منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۵۵.

۵. همان، ص ۷۱.

البيع أو الصلح مثل أن يقول صالحتك على أن تكون هذه العشرة التي لك بهذه الخمسة التي لي، أمّا إذا لم تكن المعاوضة بين العيين كأن يقول صالحتك على أن تهب لي تلك العشرة وأهب لك هذه الخمسة، أو... فالظاهر الصحة.^۱

آیا حرمت ربای معاوضی اختصاص به بیع دارد یا در غیر بیع هم جریان دارد؟ دو قول وجود دارد. اظهر این است که جریان ربا در صورتی است که معاوضه بین دو عین باشد، چه به عنوان بیع باشد یا به عنوان صلح، مثل این که بگوید با تو مصالحه کردم که این ده تایی را که از آن توست به این پنج تایی که از آن من است؛ اما در صورتی که معاوضه بین دو عین نباشد، مثل این که بگوید با تو مصالحه کردم که این ده تا را به من ببخشی و من این پنج تا را به تو ببخشم یا... ظاهر این است که در چنین صورت‌هایی معاوضه صحیح است.

ادله قول اول

قائلین به عمومیت ربای معاملی در تمام معاوضات، ادله‌ای آورده‌اند که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. عموماتی که دلالت بر حرمت ربا دارد. بنابر نظر برخی، این عمومات شامل تمام معاوضات می‌شود؛ زیرا معنای لغوی و اصطلاحی ربا، هرگونه «زیادی» در هر عقدی را شامل می‌شود، مگر در جایی که با دلیل خارج شده باشد. ادعای این که شارع «ربا» را برای خصوص بیع وضع کرده باشد، بدون دلیل است.

۲. روایاتی که دلالت بر اشتراط تساوی در معامله اشیای هم جنس دارد، مانند:

الف. روایت عمر بن یزید:

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ يَتَاَعِ السَّابِرِيُّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ النَّاسَ

يَزْعُمُونَ أَنَّ الرِّبَّحَ عَلَى الْمُضْطَرِّ حَرَامٌ وَهُوَ مِنَ الرِّبَا فَقَالَ وَهَلْ رَأَيْتَ أَحَدًا
اشْتَرَى غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ يَا عَمْرُؤُ قَدْ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا وَ
ارْتَبَحْ وَلَا تُرِبْ قُلْتُ وَمَا الرِّبَا قَالَ دَرَاهِمُ يَدْرَاهِمُ مِثْلَيْنِ بِمِثْلِ وَحِنْطَةٌ بِحِنْطَةٍ
مِثْلَيْنِ بِمِثْلٍ.^۱

به امام صادق (ع) عرض کردم: فدایت شوم. مردم گمان می‌کنند سود بر مضطر، ربا و حرام است! آن حضرت فرمود: آیا دیده‌ای هیچ کس بدون ضرورت از فقیر یا ثروتمندی چیزی بخرد؟ ای عمر بن یزید، خداوند بیع را حلال و ربا را حرام کرد، پس در معاملات سود ببر و ربا نگیر! پرسیدم: ربا چیست؟ فرمود معامله دراهم با دو برابر آن و هر مثلی با دو مثل آن.

مفاد روایت این است که در معامله درهم با درهم باید رعایت تساوی بشود و این حکم اختصاص به بیع ندارد، بلکه در جمیع معاوضات درهم با درهم جریان دارد.

این روایت به دلیل وجود محمد بن سلیمان بن علی بن ایوب در سند آن ضعیف است؛ زیرا محمد بن سلیمان، غالی است.

ب. موثقه زراره

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ابْنِ بَكْرِ عَنْ عُيَيْنَةَ بْنِ
زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يَكَالُ أَوْ يوزُنُ.^۲

شنیدم امام صادق (ع) فرمود: ربا تنها در چیزهایی است که با کیل و وزن معامله می‌شوند.

این روایت از نظر سند، موثقه است و از جهت دلالت، اطلاق دارد. بنابراین روایت، جریان ربا شامل جمیع معاوضات کالاهای مکیل و موزون هم جنس می‌شود.

۱. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۸، حدیث ۷۸؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۷۸، حدیث ۴۰۰۳.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۱۴۶، حدیث ۱۰؛ تهذیب الأحکام، ص ۲۲، حدیث ۷۴.

ج. صحیحہ ابو بصیر از امام صادق علیه السلام

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَغَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ الْحِنْطَةُ وَالشَّعِيرُ رَأْسًا بِرَأْسٍ لَا يُزَادُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ.^۱

گندم و جو باید به صورت مساوی معاوضه گردد و یکی بر دیگری اضافه نباشد.

این روایت از نظر سند، صحیحه است و از نظر دلالت، اطلاق دارد؛ زیرا امام علیه السلام جو و گندم را هم جنس دانسته، چنان که از نظر عرف همین طور بوده است. در نتیجه، در همه معاوضات اشیای هم جنس، باید تساوی طرفین رعایت گردد.

د. صحیحہ محمد بن مسلم

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْقَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَذْفَعُ إِلَى الطَّحَّانِ الطَّعَامَ فَيَقَاطِعُهُ عَلَى أَنْ يُعْطِيَ صَاحِبَهُ لِكُلِّ عَشْرَةِ أَرْطَالٍ اِثْنَيْ عَشَرَ دَقِيقًا قَالَ لَا قُلْتُ فَالرَّجُلُ يَذْفَعُ السَّمْسِمَ إِلَى الْعَصَارِ وَيَضْمَنُ لَهُ لِكُلِّ صَاعٍ أَرْطَالًا مِائَةً قَالَ لَا.^۲

از امام باقر علیه السلام درباره مردی پرسیدم که گندم را به آسیابان می دهد و با او قرارداد می بندد که در مقابل هر ۱۰ من گندم ۱۲ من آرد به او بدهد. آن حضرت فرمود: جایز نیست. سپس پرسیدم: شخصی کنجد را به روغن کش می دهد و او در مقابل هر صاع، پیمانه معینی از روغن برایش تضمین می کند. امام فرمود: جایز نیست.

در این روایت هم هیچ قرینه ای وجود ندارد که بگوییم این حکم اختصاص به بیع دارد. بلکه روایت تصریح به عمومیت دارد. وجه عمومیت این است که در این روایت دو مورد ذکر شده است که هر دو در مورد اجاره است یعنی شخصی را اجیر

۱. الکافی، ج ۵، ص ۱۸۷؛ تهذیب الأحکام، حدیث ۲.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۱۸۹، حدیث ۱۱؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۹۵، حدیث ۱۷/۴۱۱.

کرده است تا گندم‌های او را آرد کند یا روغن دانه ارزن را بگیرد و در مقابل مقدار معینی گندم، مقدار بیشتری آرد، و در مقابل مقدار معینی ارزن، مقدار بیشتری روغن تحویل بدهد. شاید بتوان گفت مصادیق ذکر شده از روایت از قبیل جعاله است و گرفتن زیادی در آن منع شده است. به هر حال، این دو مصداق ذکر شده در روایت، از مصادیق بیع نیستند ولی با این حال گرفتن زیادی در آنها منع شده است. مرحوم اردبیلی درباره دلالت روایات بر جریان ربا در عمود معاوضات می‌نویسد:

أمثال ذلك كثيرة، وإن لم يكن نصاً في جميع المعاملات، ولكن ظاهر فيها، وبعضها نص في دخول بعض المعاملات، مثل تقبيل الحنطة بالدقيق على الطحان، وكذا السمسمة على البزار على ما تقدم في الصحيح ومثل القرض على ما تقدم.^۱ نمونه این روایات زیاد است. این روایات اگر نص در عموم معاملات نباشند، ظاهر در عموم معاملات است و بعضی از آنها نص است در این که در بعضی از معاملات ربا جریان پیدا می‌کند، مانند قبول کردن گندم در مقابل آرد بر آسیابان و همچنین سمسمة به روغن کشی، بنا بر آنچه که در روایت صحیحہ گذشت و مانند قرض بنا بر آنچه گذشت.

۳. روایاتی که بیان‌کننده حکمت تحریم ربا هستند اختصاص به بیع ندارد و شامل سایر معاملات می‌شود. در این جا به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف. موثقه سماعه

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ قُلْتُ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنِّي رَأَيْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ ذَكَرَ الرَّبَّاءَ فِي غَيْرِ آيَةٍ وَكَبَّرَهُ فَقَالَ أَوْ تَذَرِي لِمَ ذَلِكَ قُلْتُ لَا قَالَ لَيْلًا يَمْتَنِعَ النَّاسُ مِنْ اصْطِنَاعِ الْمَعْرُوفِ.^۲

به امام صادق عليه السلام عرض کردم: خداوند متعال در آیات متعددی ربا را مطرح کرده و آن را گناه بزرگی شمرده است. آن حضرت فرمود: آیا می‌دانی

۱. مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص ۴۵۷.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۱۷؛ الکافی، ج ۵، ص ۱۴۶، حدیث ۷ و ۸.

علتش چیست؟ گفتیم: نه. آن حضرت فرمود: حرمت ربا از این جهت است که مردم از کارهای خیر باز نمانند.^۱

ب. صحیحۀ هشام بن سالم

عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرَّبَا لِكَيْلَا يَمْتَنِعَ النَّاسُ مِنْ اصْطِنَاعِ الْمَعْرُوفِ.^۲

همانا خدای متعال ربا را حرام کرد تا مردم از کارهای خیر باز نمانند.

ج. صحیحۀ هشام بن حکم

وَسَأَلَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ عِلَّةِ تَحْرِيمِ الرَّبَا فَقَالَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ الرَّبَا حَلَالًا لَتَرَكَ النَّاسُ التَّجَارَاتِ وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَحَرَّمَ اللَّهُ الرَّبَا لِيَفْرَّ النَّاسُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ وَإِلَى التَّجَارَاتِ وَإِلَى الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ.^۳

امام صادق عليه السلام فرمود: اگر ربا حلال بود مردم تجارت و چیزهایی را که به آنها نیاز داشتند را رها می کردند. خداوند ربا را حرام کرد تا مردم از حرام به سوی حلال بروند و به سوی تجارت ها و خرید و فروش.

حکمت هایی که در این روایات برای تحریم ربا وارد شده است اختصاصی به بیع ندارد و شامل همه معاملات می شود. بنابراین، ربا در جمیع معاوضات کالاهای هم جنس با زیادی جریان دارد.

ادله قول دوم (اختصاص ربای حرام به بیع)

کسانی که عقیده دارند که ربای حرام تنها به بیع و قرض اختصاص دارد، به ادله زیر تمسک کرده اند:

۱. در روایات تحریم ربا، معنای لغوی ربا، مراد نیست و الا لازم می آید که حرمت،

۱. الکافی، ج ۵، ص ۱۴۶، حدیث ۷؛ تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۱، حدیث ۷۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۱۴۶، حدیث ۸.

۳. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۶۷، حدیث ۴۹۳۷.

شامل هر زیادی و حتی در صورت اختلاف جنس طرفین معامله نیز بشود، در حالی که این طور نیست. پس باید ربا را حمل بر معنای اصطلاحی آن کرد که ربای در قرض و بیع است، که در این صورت عمومات تحریم ربا، شامل غیر بیع و قرض نخواهد شد.

۲. روایاتی که قائلین به عمومیت به آن تمسک کرده‌اند، (جز روایت طحان و عصار) در خصوص بیع هستند؛ زیرا از نظر ادبی، هرگاه در عبارت «باء» بیاید و در معوض، حرف جرّ «عن» یا «علی» نیاید، «باء» مقابله خواهد بود که ظهور در «بیع» دارد، اما در صلح وقتی «باء» بر سر «مصالح به» در می‌آید، «عن» یا «علی» بر سر «مصالح عنه» در می‌آید. بنابراین، این روایات هم دلیل بر اختصاص ربا به بیع دارد.

۳. روایاتی که می‌فرماید: در صورتی که طرفین تراضی داشته باشند، اگر دو طرف معامله مساوی نباشد، معامله ربوی نخواهد بود. به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف. صحیح محمد بن مسلم از امام محمد باقر علیه السلام

فِي رَجُلَيْنِ كَانَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا طَعَامٌ عِنْدَ صَاحِبِهِ وَ لَمْ يَذْرِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَمَ لَهُ عِنْدَ صَاحِبِهِ فَقَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِصَاحِبِهِ لَكَ مَا عِنْدَكَ وَلِي مَا عِنْدِي فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا تَرَاضَيَا وَ طَابَتْ أَنْفُسُهُمَا.^۱

از امام باقر علیه السلام درباره دو مردی سؤال شد که هر کدام از آنها مقداری گندم نزد دیگری داشت و هیچ کدام از آن دو نفر نمی‌دانستند که چه مقداری نزد دیگری دارند، پس هر یک از آنها به دیگری می‌گوید: آنچه نزد توست برای تو و آنچه نزد من است برای من! آن حضرت فرمود: اگر هر دو راضی هستند اشکالی ندارد.

این روایت اطلاق دارد و شامل صورتی که دو کالای هم‌جنس با هم از نظر وزن یکسان نیستند می‌شود.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۴۴۵، ابواب الصلح، باب ۵، حدیث ۱.

ب. صحیحہ حلبی

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ
عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَغَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الرَّجُلِ
يَكُونُ عَلَيْهِ الشَّيْءُ فَيُصَالِحُ فَقَالَ إِذَا كَانَ بِطَبِيبَةٍ نَفْسٍ مِنْ صَاحِبِهِ فَلَا بَأْسَ.^۱

از امام صادق عليه السلام درباره مردی سؤال شد که به دیگری بدهکار است و
مصالحه می کند، آن حضرت فرمود: در صورتی که طرف مقابل او رضایت
داشته باشد، اشکالی ندارد.

این روایات دلالت دارد که در صورت رضایت طرفین در عقد مصالحه، گرفتن
زیادی اشکال ندارد.

بنابراین، تنها در بیع و قرض است که دلیل خاص بر حرمت گرفتن زیادی
داریم، پس به مقدار دلالت ادله کفایت می کنیم.

۴. به دلیل کتاب و سنت و اجماع، ربا حرام است. این حکم حرمت، بدون
شک، شامل بیع و قرض می شود؛ زیرا این مقدار از اطلاق ادله متبادر است. در سایر
معاملات که در شمول ادله بر آنها شک داریم، به اصالة الاباحة تمسک می کنیم و
می گوییم معامله آنها با زیادی اشکالی ندارد.^۲

جواب

۱. با توجه به برخی روایات، مثل روایت «طَحَّانٌ وَ عَصَّارٌ» و دلالت آن بر
حرمت ربا در غیر بیع، جایی برای تمسک به اصالة الاباحة باقی نمی ماند. همچنین
وجود چنین روایتی انصراف و تبادر خصوص بیع و قرض را از بین می برد.

۱. همان، ص ۴۴۶، ابواب الصلح، باب ۵، حدیث ۳.

۲. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (ط - القدیمة)، ج ۴، ص ۵۰۳؛ جامع المدارک فی شرح

مختصر النافع، ج ۴، ص ۲۴۰ به بعد.

۲. دو روایت صحیح که دلالت بر عدم اشکال در صلح با زیادی را می‌کرد نیز مربوط است به جایی که یک طرف مصالحه یا دو طرف مصالحه دین است. در چنین مواردی، امام علیه السلام اجازه داد مصالحه با زیادی (با عدم تساوی طرفین) صورت بگیرد و از این مورد نمی‌توان به تمام موارد مصالحه و از جمله مصالحه دو عین تعدی کرد. بنابراین، این دو روایت در حدّ خود مصالحه در دین با زیادی را جایز می‌دانند و دلالتی بر جواز در سایر موارد ندارد.

از طرف دیگر، قول به عموم تحریم ربا در همه معاملات، مطابق با احتیاط است و قول مشهور، اقوی است و حرمت ربای معاملی اختصاص به بیع ندارد.

بخش پنجم حکم ربا

مبحث اول: حکم ربا در قرآن

در آیات متعددی از قرآن مجید بحث ربا مطرح شده و حکم آن بیان شده است. در این جا به بیان بعضی از آیات می پردازیم:

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^۱

ای کسانی که ایمان آورده اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید، و آنچه از (مطالبات) ربا باقی مانده، رها کنید اگر ایمان دارید! اگر (چنین) نمی کنید، بدانید خدا و رسولش، با شما پیکار خواهند کرد! و اگر توبه کنید، سرمایه های شما، از آن شماست [اصل سرمایه، بدون سود] نه ستم می کنید، و نه بر شما ستم وارد می شود.

۱. سورة بقره، آیه ۲۷۸-۲۷۹.

شأن نزول آیه درباره کسانی است که قبل از ایمان آوردن، به رباخواری مشغول بودند و بعد از این که ایمان آوردند، مقداری از ربا را با اصل سرمایه طلبکار بودند. قرآن مجید به آنان دستور می‌دهد: اکنون که ایمان آورده‌اید، ربا بر شما حرام شده است. پس آن مقداری از ربا را که باقی مانده است، رها کنید، ولی اگر توبه کنید اصل سرمایه شما از آن شماس.

خداوند متعال در این آیه، دستور به ترک ربا داده و عدم ترک آن را به منزله در جنگ بودن با خدا و رسول خدا ﷺ دانسته است که حرمت ربا از آن فهمیده می‌شود.

۲. ﴿فِي ظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا * وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾^۱

به خاطر ظلمی که از یهودیان صادر شد، و (نیز) بخاطر جلوگیری بسیار آنان از راه خدا، بخشی از چیزهای پاکیزه را که بر آنان حلال بود، حرام کردیم. و (همچنین) به خاطر ربا گرفتن، در حالی که از آن نهی شده بودند و خوردن اموال مردم به باطل و برای کافران آنان، عذاب دردناکی آماده کرده‌ایم.

خداوند در این آیه بیان فرموده است که به خاطر ستم‌های یهودیان و مخالفت آنان با احکام الهی، نعمت‌هایی بر آنان حرام شد و عذاب دردناکی در انتظار آنان است. از جمله کارهایی که موجب محرومیت آنان از نعمت‌ها و وعده عذاب به آنان شده است، ربا گرفتن و مال یکدیگر را به حرام خوردن است که در ردیف گناهان بزرگی همچون ظلم و ممانعت از راه خدا شمرده شده است. حرمت ربا در این آیه

۱. سورة نساء، آیه ۱۶۰-۱۶۱.

متوجه یهودیان است؛ ولی با توجه به نسخ نشدن آن، شامل سایر ادیان بعد از یهود از جمله شریعت اسلام هم می شود. علامه طباطبایی در این باره می نویسد:

على ان حرمة الربا في مذهب اليهود على ما يذكره الله تعالى في قوله: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾ و يشعر به قوله حكاية عنهم: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾^۱ مع تصديق القرآن لكتابهم و عدم نسخ ظاهر، كانت تدل على حرمة في الاسلام.^۲

علاوه بر این که حرام بودن ربا در مذهب یهود، چنانچه در آیه آمده است: «ربا می گرفتند در حالی که از آن نهی شده بودند» و همچنین حکایت کلام یهودیان که می گفتند: «ما در برابر امّیین [غیر یهود]، مسئول نیستیم.» بر این حکم دلالت می کند، با توجه به این که قرآن مجید کتاب آنها را تصدیق می کند و نسخی هم برای حکم ربا نرسیده است، دلالت می کند که در اسلام نیز ربا حرام است.

۳. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^۳
ای کسانی که ایمان آورده اید! ربا (و سود پول) را چند برابر نخورید! از خدا بپرهیزید، تا رستگار شوید!

بنابر نظر برخی، این آیه نخستین دستوری بود که خداوند با فرستادن آن به طور صریح مسلمانان را از رباخواری نهی کرد. پس این آیه دلیل خوبی بر حرمت ربا می شود. بنابر نظر بعضی، این آیه اشاره به تحریم «ربای فاحش» است که با تعبیر «اضعافا مضاعفا» بیان گردیده است. منظور از ربا فاحش این است که سرمایه به شکل تصاعدی در مسیر ربا سیر می کند؛ یعنی سود در مرحله نخستین با اصل سرمایه

۱. سورة آل عمران، آیه ۷۵.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۰۸.

۳. سورة آل عمران، آیه ۱۳۰.

ضمیمه شود و مجموعاً مورد ربا قرار گیرند، و به همین ترتیب در هر مرحله، «سود به اضافه سرمایه» سرمایه جدیدی را تشکیل دهد. به این ترتیب در مدت کوتاهی، از راه تراکم سود، مجموع بدهی بدهکار به چند برابر اصل بدهی افزایش می‌یابد و او را از زندگی ساقط می‌کند.

این ربای فاحش، همان‌گونه امروزه در میان رباخواران دیده می‌شود، در زمان جاهلیت نیز مرسوم بوده است و این آیه درصدد نهي از این ربا است. پس آیه دلالتی بر تحریم ربای معمولی ندارد و باید حرمت آن را از آیات دیگر به دست آورد.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

کلام خداوند «اضعافاً مضاعفه» اشاره به وصف غالب در رباها است؛ زیرا طبعیت ربا این است که زیاد می‌شود و مال رباخوار با گرفتن مال غیر و ضمیمه به سرمایه ربوی چند برابر می‌شود.^۱

بنابراین، تفسیر حکم مذکور در این آیه شامل همه انواع رباها می‌شود.

۴. ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ 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 فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۲

کسانی که ربا می‌خورند (در روز قیامت) از جا بر نمی‌خیزند مگر مانند کسانی که در اثر برخورد با شیطان دیوانه شده باشند. (و نمی‌توانند تعادل خود را حفظ کنند، گاهی زمین می‌خورند و گاهی به پا می‌خیزند) زیرا آنان می‌گفتند: بیع مثل ربا است، در حالی که خداوند بیع را حلال کرده

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱.

۲. سوره بقره، آیه ۲۷۵.

ولی ربا را حرام دانسته است. پس کسی که از جانب خداوند موعظه‌ای به او برسد و آن را بپذیرد و به آن عمل کند، پس برای اوست (اجری) که گذشت و سر و کارش با خداست. و کسی که به اعمال پیشین (قبل از موعظه) برگردد جایگاه او را در آتش و در آن جاوید خواهد بود.

شیخ طوسی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

و ربا حرام بوده و از گناهان کبیره‌ای است، به آن وعده عذاب داده شده است؛ به دلیل این آیه و آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ

الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ»^۱

این آیه حکم ربا را با صراحت و با لفظ «حرم» بیان کرده است. این لفظ، صریح در حرمت است و جای هیچ گونه بحثی را در دلالت آیه بر حرمت ربا باقی نمی‌گذارد. افزون بر آن، در آخر آیه آمده است: «اگر کسی حرمت ربا را رعایت نکند جایگاه او در جهنم و در آن جا جاودان خواهد بود.» این وعده عذاب بر ارتکاب ربا نیز ظهور در حرمت ربا دارد.

بنابراین، صدر آیه در حرمت تکلیفی ربا صراحت دارد و ذیل آن ظاهر در حرمت است؛ زیرا جزای چنین افرادی را عذاب آتش و خلود در آن می‌داند. بنابراین آیات، جای هیچ گونه شبهه باقی نمی‌ماند که ربا از نظر اسلام حرام است.

مبحث دوم: حکم ربا در روایات

حرمت ربا در روایات فراوان و با تعبیر مختلفی بیان گردیده است. این روایات در حدّ تواتر معنوی‌اند و هیچ اشکالی در صحت و دلالت آنها وجود ندارد. در این جا بعضی از این روایات را می‌آوریم:

۱. سوره بقره، آیه ۲۷۸؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۵۹.

۱. روایت خالد بن زید

محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن علوان عن محمد بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال: نَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَارَبَا وَ آكَلَهُ وَ بَائِعَهُ وَ مُشْتَرِيَهُ وَ كَاتِبَهُ وَ شَاهِدِيَهُ.^۱

حضرت علی علیه السلام فرمود: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ربا و رباخوار و فروشنده و مشتری و نویسنده و شاهدان ربا را لعن کرد.

این روایت به دلیل وجود حسین بن علوان (ضعیف) و محمد بن خالد (مجهول) در سند آن، از نظر سند ضعیف است؛ اما از طریق‌های دیگری نیز نقل شده است.^۲

۲. صحیح‌ه هشام بن سالم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ دَرَاهِمُ رِبَا أَشَدُّ مِنْ سَبْعِينَ زَنْبَةً كُلُّهَا بِذَاتِ مَحْرَمٍ.^۳

یک درهم ربا در پیشگاه خداوند گناهش از هفتاد زنا که با محارم انجام گیرد شدیدتر است.

۳. صحیح‌ه هشام بن سالم

محمد بن یعقوب عن علی بن إبراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال إنما حرم الله عز وجل الربا لكيلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف.^۴

همانا خداوند متعال ربا را حرام کرده است تا این که جلوی کارهای نیکوی مردم گرفته نشود.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۲۷، باب ۴ ابواب الربا، حدیث ۲.

۲. همان.

۳. همان، باب ۱، حدیث ۱.

۴. همان، ص ۱۱۸، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۳ و ۴.

۴. صحیح هاشم بن حکم

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ عَلَّةٍ تَحْرِيمِ الرَّبَا فَقَالَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ الرَّبَا حَلَالًا لَتَرَكَ النَّاسُ التَّجَارَاتِ وَمَا يَخْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَحَرَّمَ اللَّهُ الرَّبَا لِيَتَنَفَّرَ النَّاسُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ وَ...^۱

هاشم بن حکم می گوید: از امام صادق عليه السلام درباره علت تحریم ربا پرسیدم، آن حضرت فرمود: اگر ربا حلال می شد مردم تجارت ها و آن چیزهایی را که به آن احتیاج داشتند رها می کردند. پس خداوند ربا را حرام کرد تا مردم از حرام به حلال کوچ کنند و... .

۵. روایت ابن سنان

محمد بن علی بن الحسین بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام كَتَبَ إِلَيْهِ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ وَ عَلَّةٌ تَحْرِيمِ الرَّبَا لِمَا نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهُ وَلِمَا فِيهِ مِنْ فَسَادِ الْأَمْوَالِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا اشْتَرَى الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ كَانَ ثَمَنُ الدَّرْهَمِ دَرَاهِمًا وَ ثَمَنُ الْآخَرِ بَاطِلًا فَبَيْعُ الرَّبَا وَ شِرَاؤُهُ وَ كَسْ عَلَى كُلِّ حَالٍ عَلَى الْمُشْتَرَى وَ عَلَى الْبَائِعِ فَحَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْعِبَادِ الرَّبَا لِعَلَّةٍ فُسَادِ الْأَمْوَالِ...^۲

امام رضا عليه السلام در جواب کسی که سؤالاتی از آن حضرت کرده بود، نوشت: علت حرام بودن ربا بخاطر آن است که خداوند - عزوجل - از آن نهی کرده و به خاطر آن است که موجب فساد اموال است؛ زیرا وقتی انسان یک درهم را به دو درهم بفروشد، ثمن یک درهم، یک درهم است و ثمن درهم دوم باطل است (زیرا چیزی در مقابل آن قرار نمی گیرد) پس در هر صورت خرید و فروش ربوی به خسران و ضرر فروشنده و خریدار است خدای متعال به سبب فساد اموال، ربا را بر بندگانش حرام کرده است... .

۱. همان، حدیث ۸

۲. همان، حدیث ۱۱

۶. روایت طبرسی

الْفَصْلُ بْنُ الْحَسَنِ الطَّبْرَسِيِّ فِي مَجْمَعِ الْبَيَانِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ رَأَيْتُ قَوْمًا يُرِيدُ أَحَدُهُمْ أَنْ يَقُومَ وَلَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ عِظَمِ بَطْنِهِ قَالَ قُلْتُ مَنْ هَؤُلَاءِ يَا جَبْرِئِيلُ قَالَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا.^۱

رسول خدا فرمود: در شب معراج، گروهی را دیدم که یکی از آنان می‌خواست از جا بر خیزد اما به خاطر بزرگی شکمش نمی‌توانست. از جبرئیل پرسیدم: اینها چه کسانی هستند؟ گفت: اینان رباخوارانند.

۷. روایت عقاب الاعمال

فِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ بِسَنَدٍ تَقَدَّمَ فِي عِيَادَةِ الْمَرِيضِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَدِيثٍ قَالَ وَمَنْ أَكَلَ الرِّبَا مَلَأَ اللَّهُ بَطْنَهُ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ بِقَدَرِ مَا أَكَلَ وَإِنْ اكْتَسَبَ مِنْهُ مَالًا لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ مِنْهُ شَيْئًا مِنْ عَمَلِهِ وَلَمْ يَزَلْ فِي لَعْنَةِ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ مَا كَانَ عِنْدَهُ قِيرَاطٌ.^۲

پیامبر اکرم ﷺ فرمود: کسی که ربا بخورد خداوند شکم او را به مقدار ربایی که خورده است، از آتش جهنم پر خواهد کرد. و اگر مالی به دست آورده باشد، خداوند چیزی از عمل او را قبول نخواهد کرد. و تازمانی که قیراطی از ربا در پیش او باشد، خدا و ملائکه او را لعنت خواهد کرد.

اکثر این روایات از نظر سند معتبرند یا صحیح‌ه‌اند. همچنین دلالت این روایات بر حرام بودن ربا واضح و بی‌نیاز از هرگونه توضیح و تفسیر است. روایاتی که در آنها از امام درباره علت تحریم ربا سؤال شده است دلالت دارد که اصل تحریم ربا از نظر امام و سؤال‌کننده، مسلم بوده است؛ حتی اگر بگوییم آیات و روایات تنها ربای جاهلی را تحریم کرده است، با توجه به تنوع ربای جاهلی و حرمت تمام اقسام آن، این حرمت شامل ربای رایج در جامعه امروزی نیز می‌شود.

۱. همان، ص ۱۲۳، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۱۶.

۲. همان، حدیث ۱۵.

بنابراین، در حرمت ربا از دیدگاه اسلام، هیچ گونه تردیدی وجود ندارد و همه مذاهب و فرق اسلام بر این حکم اتفاق نظر دارند. مواردی از این حکم، استثنا شده است که به بیان آنها می‌پردازیم.

مبحث سوم: خروج از حرمت ربا

مواردی که از حکم ربای حرام استثنا شده است دو دسته‌اند: ۱. موارد خروج حکمی؛ ۲. خروج موضوعی.

گفتار اول: خروج حکمی از حرمت ربا

مواردی است که علی‌رغم تحقق موضوع و شرایط ربا، حرمت از آنها برداشته شده است. در روایات، چهار مورد از حکم ربا استثنا شده است:

- الف. ربا بین پدر و فرزند؛
- ب. ربا بین ارباب و نوکر؛
- ج. ربا بین زن و شوهر؛
- د. ربای مسلمان از کافر حربی.

الف. عدم جریان ربا بین پدر و فرزند

مشهور بین فقیهان شیعه، بلکه اجماع و اتفاق است که بین پدر و فرزندش حرمت ربا جریان ندارد. صاحب جواهر در این زمینه می‌نویسد:

لا ربا بین الوالد و ولده إجماعاً محکماً مستفیضاً، إن لم یکن متواتراً، صریحاً و ظاهراً، بل یمکن تحصیله.^۱

اجماع منقول مستفیض بلکه متواتر و صریح و ظاهر بلکه ممکن است اجماع محصل باشد بر این که بین پدر و فرزندش حرمت ربا جریان ندارد.

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۳، ص ۳۷۸.

مشهور بین فقیهان این است پدر و فرزند می‌توانند از دیگری ربا بگیرند و تنها کسی که در این مسئله مخالف است ابن جنید اسکافی است. وی ربا گرفتن پدر از فرزند را در صورتی جایز دانسته است که فرزند وارث نداشته باشد و مدیون نباشد. سایر فقیهان، نظر او را نپذیرفته‌اند و آن را اجتهاد مقابل نص دانسته‌اند.^۱ علامه حلی درباره جواز ربای بین پدر و فرزند می‌نویسد:

و لا ربا بین الوالد و ولده، فلكلّ منهما أخذ الفضل.^۲

بین والد و ولد ربا جریان ندارد و هر یک می‌تواند اضافه از دیگری بگیرد.

ادّله

۱. اجماع بین فقیهان شیعه که در کلام صاحب جواهر به آن اشاره شده بود.

۲. صحیحۀ زراره

محمد بن یعقوب عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يَاسِينَ الصَّرِيرِ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ وَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ عَبْدِهِ وَ لَا بَيْنَ أَهْلِهِ رَبًّا إِنَّمَا الرَّبُّ فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ مَا لَا تَمْلِكُ قُلْتُ فَأَلْمَشْرُكُونَ بَيْنِي وَ بَيْنَهُمْ رَبًّا قَالَ نَعَمْ قَالَ قُلْتُ فَإِنَّهُمْ مَمَالِيكَ فَقَالَ إِنَّكَ لَسْتَ تَمْلِكُهُمْ إِنَّمَا تَمْلِكُهُمْ مَعَ غَيْرِكَ أَنْتَ وَ غَيْرُكَ فِيهِمْ سَوَاءٌ فَأَلَذَى بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُمْ لَيْسَ مِنْ ذَلِكَ لَأَنَّ عَبْدَكَ لَيْسَ مِثْلَ عَبْدِكَ وَ عَبْدٌ غَيْرُكَ.^۳

امام باقر عليه السلام فرمود: بین مرد و فرزندش و بین مرد و برده‌اش و بین او و اهلش (همسرش) ربا نیست. ربا بین تو و بین کسانی است که ملک تو نباشد. پرسیدم: آیا بین ما و مشرکان ربا هست؟ آن حضرت فرمود: بله، عرض کردم مشرکان، برده هستند؟ آن حضرت فرمود: توبه تنهایی

۱. همان، ص ۳۷۹.

۲. قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۶۳.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۳۵، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۳.

نمی‌توانی مالک آنها شود بلکه با دیگر مسلمانان به صورت مساوی در ملکیت آنها شریک هستی و چیزی که به صورت شراکت بین تو و سایر مسلمانان مشترک باشد، از این قبیل نیست؛ زیرا عبد تو مانند عبد مشترک بین تو و دیگری نیست.

این روایت که مرحوم کلینی آن را در کافی^۱ و شیخ طوسی در الاستبصار^۲ آورده است از نظر سند، صحیح است و تمام راویان آن ثقه‌اند و از نظر دلالت، بر عدم جریان ربا بین مرد و فرزندش و بین مرد و برده‌اش و بین مرد و همسرش روشن است (به دلیل روایات دیگر، روشن می‌شود که مراد از اهل در این روایت، همسر است)؛ اما در مورد جریان ربا بین مسلمان و کافر یا باید آن را مخصوص به کافر ذمی بدانیم یا بر کراهت حمل کنیم؛ چنان که شیخ حر عاملی در وسائل الشیعة می‌گوید:

به خاطر مطالبی که گذشت، نظر من این است که این روایت به کافر ذمی اختصاص دارد یا حمل بر کراهت می‌شود.^۳

۳. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الْخَشَّابِ عَنِ ابْنِ بَقَّاحٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ رِبَاً وَلَيْسَ بَيْنَ السَّيِّدِ وَعَبْدِهِ رِبَاً.^۴

امام صادق عليه السلام فرمود: علی بن ابیطالب عليه السلام فرمود: بین مرد و فرزندش معامله ربوی نیست و بین ارباب و بنده‌اش ربا نیست.

مفهوم روایت این است که اگر پدر از فرزند و ارباب از برده‌اش ربا بگیرد، حکم ربا را ندارد و حرام نخواهد بود. معنا و دلالت روایت کاملاً واضح و روشن

۱. کافی، ج ۵، ص ۱۴۷.

۲. الاستبصار، ج ۳، ص ۷۱.

۳. همان، ص ۱۳۶.

۴. همان، ص ۱۳۵، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۱.

است. روایت از نظر سند، چون در سند آن «عمرو بن جمیع» قرار دارد که ضعیف‌الحديث است، ضعیف است، اما ضعف آن با اجماعی که در مسئله وجود دارد جبران می‌شود.

۴. فَفَهَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَنَيْسَ تَيْنَ الْوَالِدِ وَوَلَدِهِ رَبًّا وَ لَا تَيْنَ الزَّوْجِ وَ الْمَرْأَةِ رَبًّا وَ لَا تَيْنَ الْمَوْلَى وَ الْعَبْدِ وَ لَا تَيْنَ الْمُسْلِمِ وَ الدِّمَى.^۱

بین پدر و فرزندش، و بین شوهر و همسرش، و بین ارباب و بنده‌اش، ربا حرام نیست.

این روایت از نظر سند، ضعیف است، ولی به دلیل وجود اجماع، ضعف آن جبران می‌شود.

ب. عدم جریان ربا بین ارباب و بنده

بین فقیهان شیعه اجماعی است که ربا گرفتن ارباب از برده‌اش جایز است. صاحب جواهر در این زمینه می‌نویسد:

كَذَا لَا رِبَا بَيْنَ الْمَوْلَى وَ مَمْلُوكِهِ إِجْمَاعًا بِقِسْمِهِ وَ لِلْخَيْرِينَ السَّابِقِينَ وَ صَحِيحَ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ.^۲

همچنین بین ارباب و بنده‌اش او ربایی وجود ندارد؛ به دلیل هر دو قسم اجماع منقول و محصل در این مسئله و به دلیل دو روایتی که گذشت (صحیحه زراره و روایت عمرو بن جمیع)^۳ و صحیحه علی بن جعفر.

ادله

۱. اجماع که در کلام صاحب جواهر به آن اشاره شده است.

۱. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۴، ص ۳۳۹، باب ۷، حدیث ۱.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۸۰.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۳۵، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۱ و ۳.

۲. روایت عمرو بن جمیع و صحیحہ زرارہ^۱ که قبلاً گذشت.

۳. صحیحہ علی بن جعفر

محمد بن علی بن الحسین بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَخَاهُ مُوسَى
بْنَ جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ أُعْطِيَ عَشْرَةَ دَرَاهِمَ عَلَى أَنْ يُؤَدِّيَ الْعَبْدُ كُلَّ
شَهْرِ عَشْرَةَ دَرَاهِمَ أَوْ يَحِلَّ ذَلِكَ قَالَ لَا بَأْسَ.^۲

علی بن جعفر می گوید: از برادرم موسی بن جعفر عليه السلام سؤال کردم: مردی ده
درهم به بنده اش داده تا او هر ماه ده درهم بدهد، آیا این کار حلال است؟
فرمود: اشکال ندارد.

این حدیث از نظر سند، صحیح است. دلالتش نیز روشن است.

۴. روایت جعفریات

الْجَعْفَرِيَّاتُ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ
أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ
عَنْ عَلِيِّ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَيْسَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ خُدَامِنَا رَبًّا نَأْخُذُ
مِنْهُمْ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَلَا نُعْطِيهِمْ.^۳

پیامبر اکرم ﷺ فرمود: ربا بین ما و بین غلامان ما حرام نیست. از آنها هزار
درهم می گیریم ولی به آنها ربا نمی دهیم.

ج. عدم جریان ربا بین زن و شوهر

صاحب جواهر در این زمینه می نویسد:

لا ربا بين الرجل و زوجته إجماعاً أيضاً بقسميه، و لصحيح وزارة المتقدم سابقاً
مضافاً إلى مرسل الصدوق.^۴

۱. همان.

۲. همان، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۶.

۳. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۳، ص ۳۳۹، باب ۷، حدیث ۲.

۴. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۸۱.

بین مرد و همسرش ربایی نیست؛ به دلیل اجماع منقول و محصل و به دلیل صحیحۀ زراره که قبلاً گذشت. علاوه بر آن، مرسلۀ صدوق نیز بر این مطلب دلالت دارد.

ادله

۱. اجماع که در کلام صاحب جواهر به آن اشاره شده است.

۲. صحیحۀ زراره که قبلاً گذشت.^۱

۳. مرسلۀ صدوق

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَيْسَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَبَيْنَ الذَّمِّيِّ رِبَاً وَ لَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَبَيْنَ زَوْجِهَا رِبَاً.^۲

بین مسلمان و کافر ذمی ربا نیست و بین زن و شوهرش ربا نیست.

این روایت مرسله است و به همین دلیل از نظر سند ضعیف است؛ اما ضعف آن با اجماع در مسئله و عمل مشهور جبران می‌شود.

د. عدم جریان ربا بین مسلمان و کافر حربی

ربا گرفتن مسلمانان از کافران حربی اشکالی ندارد. صاحب جواهر در این زمینه می‌نویسد:

كَذَا لَا رِبَا بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَأَهْلِ الْحَرْبِ إِجْمَاعًا بِقِسْمِيهِ أَيْضًا إِذَا أَخَذَ الْمُسْلِمُ الْفَضْلَ.^۳

همچنین بین مسلمان و کافران حربی ربایی نیست. اجماع منقول و محصل داریم که ربا گرفتن مسلمان از کافر اشکالی ندارد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۳۵، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۳.

۲. همان، حدیث ۵.

۳. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۳، ص ۳۸۲.

۱. اجماع که در کلام صاحب جواهر به آن اشاره شده است.

۲. مرسله صدوق که قبلاً گذشت.^۱

۲. روایت کافی

وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ حَمِيدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْخَشَابِ عَنْ ابْنِ بَقَاحٍ عَنْ مَعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ جَمِيعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَيْسَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ أَهْلِ حَرْبِنَا رِبَا نَأْخُذُ مِنْهُمْ أَلْفَ دِرْهَمٍ بِدِرْهَمٍ وَنَأْخُذُ مِنْهُمْ وَلَا نُعْطِيهِمْ.^۲

امام صادق عليه السلام فرمود: پیامبر اکرم ﷺ فرمود: بین ما و کافرانی که با ما در جنگ هستند (کافر حربی) ربا نیست. از آنام هزار درهم در مقابل یک درهم می گیریم و از آنان ربا می گیریم ولی به آنان ربا نمی دهیم.

این روایت به دلیل وجود «عمرو بن جمیع» در سند آن ضعیف است. اما ضعف آن به واسطه وجود اجماع در مسئله جبران می شود. روایت صراحت دارد که مراد از نفی ربا بین مسلمانان و کافر حربی این است که مسلمانان می توانند از کافران حربی ربا بگیرند ولی نباید به آنان ربا بدهند. پس در صورتی که کافر حربی بخواهد از مسلمان ربا بگیرد، حرمت ربا جاری است. بنابر نظر مشهور فقیهان، در صورتی که رباگیرنده یا ربادهنده کافر ذمی باشد، ربا بر حرمت خود باقی است.^۳

بیشتر روایات در این مسئله ضعیف اند و تنها دو روایت صحیح در این مسئله وجود دارد، ولی ضعف سند روایات با عمل مشهور و اجماع در مسئله جبران می شود.^۴

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۳۶، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۵.

۲. همان، ص ۱۳۵، ابواب الربا، باب ۷، حدیث ۲.

۳. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۸۳.

۴. همان، ص ۳۸۰-۳۸۱.

دلالت روایات کاملاً واضح است. بنابراین، ربای بین زن و شوهر، ربای بین پدر و فرزند و ربای ارباب از بنده و ربای مسلمان از کافر، هیچ اشکالی ندارد.

گفتار دوم: خروج موضوعی از حرمت ربا

بحث ما در این نوشتار دربارهٔ حیل‌های ربا به موارد خروج موضوعی از حرمت ربا برمی‌گردد، زیرا مراد از حیل‌های ربا، راه‌هایی است که به واسطهٔ آنها موضوع ربا تغییر پیدا می‌کند. چون این راه‌ها متعدد و بحث از آنها به درازا می‌کشد، این بحث را به فصل چهارم این نوشتار تحت عنوان «حیل‌های ربا» موکول می‌کنیم و در آن‌جا به طور مفصل راه‌های خروج از موضوع ربا را بیان خواهیم کرد.

فصل چهارم



حیله‌های ربا

معنای حيله و ربا در مباحث گذشته روشن گرديد. در اين فصل، به حيله‌هاى ربا مى‌پردازيم. از آن جا كه ربا از مسائل مورد ابتلاى همه جوامع، از جمله جامعه مسلمانان، بوده است، از زمان‌هاى دور، بحث حيله‌هاى فرار از ربا در روايات مطرح بوده و به تبع روايات، در كتاب‌هاى فقهى بررسى شده است. گروهى از فقيهان حيله‌ها را پذيرفته‌اند و گروه ديگرى به شدت با آنها مخالفت کرده‌اند و آنها را كلاه شرعى و مردود از نظر شرع و شارع دانسته‌اند. بايد زواياى فقهى اين بحث تنقيح شود تا اثرات آن در اقتصاد اسلامى روشن گردد؛ به ويژه اين كه برخى از مسئولان و روشنفكران مسلمان كه تحت تأثير پيشرفت و شكوفايى اقتصاد غرب قرار گرفته‌اند، كوشيده‌اند از اين طريق، به گونه‌اى بين اعتقادات مذهبى و شاخص‌هاى نظام سرمايه دارى سازگارى ايجاد كنند. آيا مى‌توان از اين راه‌ها سازگارى ايجاد كرد؟ آيا حيله‌هاى ربا در صورت صحت، در همه موارد جارى است يا به موارد خاصى (موارد اضطرار) منحصر مى‌شود؟ اين سؤالات و مجهولات ديگرى كه در اين زمينه مطرح است ضرورت اين تحقيق را روشن مى‌كند.

بخش اول

پیشینه بحث حیله‌های ربا

موضوع حیله‌های ربا از دیر باز در کتاب‌های فقهی مطرح شده است. نخستین بار، شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ق) به این مسئله اشاره کرده است:

اگر شخصی به دیگری بگوید: اسب خود را با اسب من معاوضه کن و چیزی اضافه‌تر به تو می‌دهم، این معاوضه صحیح نیست و جایز هم نیست؛ اما اگر بگوید: اسب خود را به این مقدار (مبلغ) به من بده و من هم اسب خود را به این مقدار (مبلغ) به تو می‌دهم.^۱

بعد از وی، سید مرتضی علم‌الهدی (متوفای ۴۳۶ ق) به این بحث اشاره کرده است. وی بعد از نقل نظر ناصر درباره بطلان و عدم جواز حیله‌های شرعی در شفعه و غیر آن،^۲ می‌نویسد:

این کلام ناصر (نویسنده مسائل الناصریات) صحیح نیست؛ زیرا کسی که در فروختن دراهم چاره‌جویی کرده و صفحاتی از آهن به آنها ضمیمه کرده و به قیمت بیشتری بفروشد بی‌عش صحیح است.^۳

سید مرتضی راه چاره (ضمیمه کردن جنسی دیگر) را برای فرار از بیع ربوی جایز دانسته است.

شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ق) در کتاب خلاف می‌نویسد:

۱. المقنع، ص ۳۷۴.

۲. مسائل الناصریات، ص ۳۷۷، مسئله ۱۷۸.

۳. همان.

جایز است یک مُدّ خرما و یک درهم را به دو مُدّ خرما بفروشند و همین طور اگر به جای درهم در این مسائل، لباس یا چوب یا غیر آن باشد، از چیزهایی که ربا در آن جریان دارد یا ربا در آنها نیست. همین طور می‌تواند یک درهم و یک لباس را بفروشد به دو درهم یا یک دینار و یک لباس را بفروشد به دو دینار... خلاصه این که، جایز است اجناسی را که در آنها ربا جریان دارد به هم جنس خودش بفروشد به شرط این که همراه یکی از ثمن و مثنی، جنس دیگری باشد؛ خواه آن جنس دیگر از اجناس ربوی باشد یا غیر ربوی. نظر ابوحنیفه از ائمه اهل سنت هم همین است.^۱

از کلام وی معلوم می‌شود که ضمیمه کردن جنسی دیگر برای فرار از بیع ربوی را جایز دانسته است.

قاضی ابن برّاج (متوفای ۴۸۱ ق) می‌نویسد:

جایز است فروختن یک مُدّ از گندم جو و یک درهم به دو مُدّ گندم، یا دو مُدّ جو و یک درهم به دو مُدّ جو، و یک مُدّ خرما، یا دو مُدّ خرما، و فروختن یک درهم و یک لباس به دو درهم جایز است و فروختن یک دینار و یک لباس به دو درهم نیز جایز است و فروش یک دینار و یک لباس به دو دینار نیز جایز است و هر چه که از این قبیل باشد به نحوی که گفتیم فروختن آن جایز است.^۲

وی نیز راه چاره (ضمیمه کردن جنسی دیگر) را برای فرار از بیع ربوی را جایز دانسته است.

ابن ادریس (متوفای ۵۹۸ ق) می‌نویسد:

۱. الخلاف، ج ۳، ص ۶۱، مسئله ۹۸.

۲. المذهب، ج ۱، ص ۳۶۵.

فروختن یک مُدّ خرما و دو درهم در مقابل دو مُدّ خرما جایز است و فروش یک مُدّ گندم و یک درهم در مقابل دو مُدّ گندم، یک مُدّ جو و یک درهم در مقابل دو مُدّ جو، جایز است. همین طور اگر به جای درهم در این مسائل لباس یا چوب یا چیز دیگری باشد از اشیا‌یی که ربا در آنها جاری است یا جاری نیست. همین طور فروش یک درهم و یک لباس در مقابل دو درهم، و فروش یک دینار و یک لباس در مقابل دو دینار، جایز است. خلاصه، این که جایز است فروش چیزی که ربا در آن جریان دارد در مقابل هم‌جنس خودش، در صورتی که با یکی از آنها ضمیمه از غیر جنس خودش باشد، خواه این ضمیمه از اجناس ربوی باشد یا از اجناس غیر ربوی.^۱

از کلام وی نیز جواز راه چاره (ضمیمه کردن جنسی دیگر) برای فرار از بیع ربوی به خوبی فهمیده می‌شود.

فاضل آبی (متوفای ۶۷۶ ق) می‌نویسد:

چه بسا می‌توان از ربا رهایی پیدا کرد، به این صورت که در یک معامله، در طرف ناقص، متاعی از غیر جنس خودش، ضمیمه می‌شود، مثل یک درهم و یک مُدّ خرما، در مقابل دو درهم، یا فروش یکی از طرفین متاع خود را به رفیق خود و دیگری آن را به همان قیمت بخرد.^۲

از این که وی در شرح مختصر، هیچ اعتراضی بر نظر علامه وارد نکرده است روشن می‌شود که وی قول علامه را قبول کرده است.

مرحوم علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ق) در تحریر، تذکره الفقهاء، نهاییه الاحکام و کتاب‌های دیگر این بحث را مطرح کرده است. وی در نهاییه می‌نویسد:

۱. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ص ۲۶۴.

۲. کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۱، ص ۴۹۶.

اگر کسی بخواهد دو شیء هم‌جنس را با زیادی بفروشد، راه‌هایی از ربا، فروختن متاع به غیر هم‌جنس است و سپس با آن جنس (جنس دوم) متاع هم‌جنس با جنس اول را بخرد، یا هم‌اندازه آن را بفروشد و مقدار اضافه را ببخشد، یا قرض بدهد و بعد او را ابراء کند (دینش را ببخشد)؛ زیرا سماعه می‌گوید: از امام علیه السلام دربارهٔ طعام و خرما و زبیب سؤال کردم، آن حضرت فرمود: نمی‌توان هیچ‌کدام از اینها را به دو برابر یا بیشتر فروخت، مگر این که یک نوع را، اول به نوع دیگر تبدیل کند (بفروشد)، وقتی که تبدیل کرد، هیچ اشکالی ندارد که به دو برابر یا بیشتر بفروشد.^۱

وی در این کلام، راه‌های متعددی برای رهایی از ربا تجویز کرده است. وی در جای دیگر، ارتکاب حیل‌های ربا را تنها در صورت ضرورت و اضطرار جایز دانسته است:

اگر ضرورت و اضطرار موجب بیع اجناس ربوی هم‌جنس به همراه زیادی شود، واجب است در معامله این دو، عقدی فاصله شود؛ به این صورت که طرف کمتر را به جنس دیگری بفروشند و بعد با آن جنس، طرف بیشتر را خریداری کنند. مثلاً اگر می‌خواهند درهم‌ها یا دینارهای سالم و صحیح را در مقابل مقدار بیشتری از درهم‌ها و دینارهای شکسته بفروشند، واجب است ابتدا درهم‌های صحیح را به دینار یا جنس دیگری مانند لباس بفروشد و سپس با آن دینارها یا لباس‌ها درهم‌های شکسته و ناقص را خریداری کند یا برعکس؛ زیرا با این کار شرط ربوی بودن که اتحاد در جنس است از بین می‌رود.^۲

مرحوم علامه در این مسئله، در دو کتاب خود دو نظر متفاوت ابراز کرده است. تغییر نظر یا فراموش کردن نظر قبلی برای دانشمندان، طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است که نظائر آن در کتاب‌های آنان فراوان است.

۱. *نهاية الاحكام في معرفة الاحكام*، ج ۲، ص ۵۵۳.

۲. *تذكرة الفقهاء*، ج ۱۰، ص ۲۰۱، مسئله ۹۸.

شهید اول (متوفای ۷۸۶ ق) می‌نویسد:

خروج از بیع ربوی از این راه‌ها ممکن است با فروختن هر یک از عوضین به قیمتی و گرفتن زیادی و با قرض مقدار زیادی و با فروش مقدار مساوی و بخشش مقدار زیادی بدون شرط و با ضمیمه کردن، مثل این که یک مُدّ آرد و یک درهم را می‌دهد به دو مُدّ آرد، یا به دو درهم، یا به دو مُدّ آرد و دو درهم، یا به یک مُدّ آرد و دو درهم یا به دو مُدّ آرد و یک درهم.^۱

در کلام وی، راه‌های متعددی برای رهایی از ربا تجویز شده است.

شهید ثانی (متوفای ۹۶۵ ق) حیل‌های ربا را قبول کرده است:

هرگاه بخواهی یکی از دو شیء هم‌جنس را با دیگری به همراه زیادی معامله کنی، راه رهایی از ربا این است که چیزی را به طرف کمتر ضمیمه کنی یا به هر دو طرف چیزی را ضمیمه کنی به نحوی که ناقص مشخص نباشد، پس ضمیمه در مقابل زیاده قرار خواهد گرفت... و همچنین راه دیگر، فروش به مماثل، و بخشیدن مقدار زائد در همان عقد است، یا این که بدون این که در بیع شرط کرده باشند، بعد از عقد، زائد را ببخشند، زیرا اگر در ضمن عقد، هبه را شرط کرده باشند، خود این شرط به عنوان زیادی در عوض محسوب می‌شود (که موجب ربا می‌شود). یا این که هر کدام از طرفین به دیگری قرض بدهد و بعد از قبض کردن مالک شدن هر دو ذمه یکدیگر را بریء کند و مثل همین است در جایی که هر یک عوض را به دیگری ببخشند، و در تمام این صورت‌ها، غیر مقصود بودن ذات این عقدها، ضرری ندارد، با این که عقد باید تابع قصد باشد.^۲

۱. الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة، ج ۳، ص ۲۹۸.

۲. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۳، ص ۴۴.

در کلام وی نیز راه‌های متعددی برای رهایی از ربا تجویز شده است.

محقق اردبیلی (متوفای ۹۹۳ ق) می‌نویسد:

و سزاوار است تا جایی که ممکن است از حيله‌های ربا اجتناب شود و اگر مضطر شود چیزی را انجام دهد که او را در پیشگاه خداوند نجات دهد و به دلیل علت تحریم ربا، توجهی به حيله‌ها و صورت ظاهری جواز آن نکند.^۱

فیض کاشانی (متوفای ۱۰۹۱ ق) در این زمینه می‌نویسد:

رهایی از ربا ممکن است؛ به این صورت که یکی از دو طرف معامله، متاع خود را به طرف مقابل، در برابر جنس دیگری می‌فروشد و سپس متاع طرف مقابل را با پرداخت ثمن می‌خرد که در این صورت مساوی بودن دو طرف شرط نیست، و همین طور اگر هریک از دو طرف متاع خود را به دیگری ببخشد یا به او قرض بدهد و سپس همدیگر را ابراء کنند یا به هم بفروشند و اضافه را ببخشد یا از راه‌های دیگری مثل اینها، اما در همه این موارد از ابتدا نباید شرطی بین طرفین شده باشد.^۲

از کلام وی نیز استفاده می‌شود که راه‌های فرار از ربا را پذیرفته است.

صاحب ریاض (متوفای ۱۲۳۱ ق) می‌نویسد:

رهایی از ربا ممکن است؛ به این صورت که بخواهد یکی از اجناس ربوی را با دیگری به همراه زیادی با ضمیمه کردن چیزی به طرف ناقص، یا با ضمیمه کردن به هر دو طرف، در صورتی که طرف ناقص مشتبه باشد، ضمیمه باید متاعی از غیر جنس آن متاع ناقص باشد. پس ضمیمه در مقابل زیادی قرار می‌گیرد، مثل فروختن یک درهم و یک مدّ خرما مثلاً به دو مدّ

۱. مجمع الفائدة و البرهان، فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص ۴۸۸.

۲. مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۶۳.

خرما یا به دو درهم یا به چند مُدّ خرما و چند درهم و در این مسئله، بین شیعه اختلافی نیست.^۱

در کلام وی راه‌های متعددی برای رهایی از ربا تجویز شده است. صاحب جواهر (متوفای ۱۲۶۶ ق) به طور مفصل و استدلالی بحث حیله‌های ربا را مطرح کرده و نتیجه گرفته است:

به هر صورت، در این حیله‌ها، این اشکال وارد نیست که این عقود اوّلاً و بالذات قصد نشده‌اند و عقد باید تابع قصد باشد، زیرا چنین مناقشه‌ای دفع می‌شود به این که بگوییم ما منع می‌کنیم و قبول نداریم که قصدی در کار نیست؛ بلکه قصد رهایی از ربا، که متوقف بر قصد صحیح از بیع و قرض و هبه و دیگر عقود است، کافی است در حاصل شدن قصدی که بیع به آن احتیاج دارد؛ زیرا در قصد عقد، شرط نشده است که جمیع غایات مترتب بر آن قصد شده باشد.^۲

وی نیز راه‌های فرار از ربا را پذیرفته است.

صاحب عروه (متوفای ۱۳۳۷ ق) می‌نویسد:

رهایی از ربا، به صورت‌هایی از حیله‌های شرعی، ممکن است. از این قبیل است حیله‌ای که قبلاً بیان شد و گذشت و عبارت بود از ضمیمه کردن طرف ناقص یا هر دو طرف به شیء غیر هم‌جنس با آنها و از آن جمله است فروختن جنس ربوی به ثمنی که با آن هم جنس نباشد به زید، سپس همان جنس را به قیمتی بیشتر یا کمتر، به همان ثمن یا غیر آن خریداری کند.^۳

۱. ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، ج ۸، ص ۳۱۱.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۹۶.

۳. العروة الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۶، ص ۷۵، م ۶۱.

وی راه‌های متعددی را برای رهایی از ربا مجاز دانسته است.

آیه‌الله خوانساری (متوفای ۱۴۰۵ ق) می‌نویسد:

رهایی از ربا به آن راهی که بیان شد که عبارت بود از همراه کردن ضمیمه، علاوه بر اجماع، روایات مستفیضه که در مسئله وارد شده است بر جواز چنین راه فرارهایی دلالت دارد.^۱

آیه‌الله خویی (متوفای ۱۴۱۳ ق) می‌نویسد:

رهایی از ربا، با همراه کردن متاعی از غیر جنس طرفین، به طرف ناقص امکان دارد، به این صورت که صد کیلو گندم و یک درهم را می‌فروشد به دویست کیلو گندم، و با ضمیمه کردن غیر هم جنس به دو طرف بیع و لو این که یکی بیشتر از دیگری باشد مثل این که دو درهم و دویست کیلو گندم را می‌فروشد به یک درهم و صد کیلو گندم.^۲

امام خمینی (متوفای ۱۳۶۸) می‌نویسد:

برای فرار از ربا راه‌هایی ذکر شده است. من تجدید نظری در این مسئله کردم، پس دریافتم که رهایی از ربا، به هیچ یک از این صورت‌ها جایز نیست و چیزی که جایز است، رهایی از بیع دو شیء ربوی هم جنس با تفاضل است؛ مانند معامله یک من گندم مرغوب در مقابل دو من گندم یا جو نامرغوب، پس اگر به طرف کمتر، شیء دیگری را ضمیمه کنند برای فرار از حرام به سوی حلال، اشکالی ندارد و این در حقیقت فرار از ربا نیست و فرار از ربا به هیچ یک از این راه‌ها جایز نیست.^۳

۱. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۳، ص ۲۶۰-۲۵۹.

۲. منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۶۰، مسئله ۲۱۷.

۳. تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۵۱۲، مسئله ۷.

امام خمینی حیل‌های ربا را جایز ندانسته و تنها در یک صورت آن را در ربای معاملی بدون اشکال دانسته و آن در جایی است که دو جنس مماثل که یکی از نظر وزن بیش از دیگری است، از نظر قیمت نیز مساوی باشند؛ مثلاً در معامله یک کیلو گندم خوب، که قیمت آن صد تومان است با دو کیلو گندم نامرغوب، که قیمت آن نیز صد تومان است، ایشان معتقد است که انجام حیل، برای صحت چنین معامله‌ای جایز است؛ چون در واقع این جا ربای صوری است نه ربای حقیقی؛ ولی در مواردی که ربای حقیقی است، وی اعمال حیل شرعی را به هیچ وجه جایز نمی‌داند.

آیه‌الله مکارم شیرازی می‌نویسد:

این نظریه عبارت است از تفصیل بین حیل‌هایی که جنبه عقلایی داشته باشد و در واقع حیل نیست، و مواردی که جنبه عقلایی ندارد. به عبارت دیگر، تفصیل بین مواردی که قصد جدی باشد، و مصادیقی که قصد جدی وجود ندارد و غرض صورت‌سازی است؛ که در صورت اول، حیل‌ها مشروع و در صورت دوم نامشروع خواهد بود. صورت اول مانند اجاره به شرط وام که جنبه عقلایی دارد و عقلاً این کار را انجام می‌دهند؛ زیرا اگر چه مقدار اجاره کم است، ولی خود شرط - یعنی وام - نیز ارزش واقعی دارد. صورت دوم مانند بیع به ضمیمه یک شیء کم ارزش، مثل این که یک قوطی کبریت را مثلاً در مقابل صد هزار تومان قرار دهد! کجای دنیا چنین معامله‌ای انجام می‌دهند! این گونه معامله‌ها فقط صورت‌سازی است و هرگز قصد جدی در آن نیست. به تعبیر دیگر، این نوع معاملات با این نوع حیل‌ها، صورت بی‌محتوا و پوست بدون مغز است، بدین جهت باطل است.^۱

بسیاری از فقیهان و محققان معاصر در حوزه‌های علمیه تحقیقات ارزشمندی در

زمینه حیل‌های ربا انجام داده‌اند که از آن جمله می‌توان به مقالات آیه‌الله سید محسن خرازی در این زمینه، مباحث آیه‌الله شیخ سند و کتاب ربا که توسط بخش فرهنگی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم تدوین شده است اشاره کرد. ما در این کتاب، سعی کرده‌ایم به نحوی از مباحث ارزشمند همه صاحبان اندیشه بهره‌مند شویم.

با توجه به نظریات فقیهان روشن می‌شود که در ارتکاب راه‌های فرار از ربا (حیل‌های ربا) چهار نظریه بین آنان وجود دارد:

۱. جواز ارتکاب همه حیل‌های ربا؛
 ۲. عدم جواز ارتکاب حیل‌های ربا مگر در موارد اضطرار؛
 ۳. عدم جواز ارتکاب حیل‌های ربا مگر در دو جنس مماثل که یکی از نظر وزن بیش از دیگری است، ولی از نظر قیمت مساوی‌اند؛ مثلاً در معامله یک کیلو گندم خوب، که قیمت آن صد تومان است با دو کیلو گندم نامرغوب، که قیمت آن نیز صد تومان است.
 ۴. تفصیل بین حیل‌هایی که جنبه عقلایی داشته باشد و مواردی که جنبه عقلایی ندارد.
- در مباحث آینده به تفصیل درباره تک تک حیل‌های ربا و ادله جواز و منع هر یک به بحث خواهیم پرداخت.

بخش دوم

اشکالات عمومی وارد بر حیل‌های ربا

بحث حیل‌های ربا از زمان ائمه علیهم‌السلام مطرح بوده است. کسانی که راه‌های فرار از ربا را جایز ندانسته‌اند، اشکالات متعددی بر آنها وارد کرده‌اند. بعضی از این اشکالات جنبه عمومی دارد و به همه حیل‌ها وارد است و برخی اشکالات مختص به حیل خاصی است. در این جا، ابتدا به بیان اشکالات عمومی و جواب آنها می‌پردازیم و سپس اشکالات هر یک از حیل‌ها را جداگانه مطرح می‌کنیم و جواب آنها را ذکر خواهیم کرد.

اشکال اول

در روایات متعددی، ربا با تعبیرات بسیار شدید مانند: «پلیدترین کسب‌ها، کسب ربوی است»،^۱ «یک درهم ربا از هفتاد بار زنای با محارم شدیدتر است»^۲ و «رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ربا و ربا خوار و فروشنده ربا و مشتری ربا (ربادهنده) و نویسنده و

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۱۷، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۱.

۲. همان، حدیث ۲.

شاهدان آن را لعنت کرد.^۱ نکوهش شده است که دلیل بر عدم جواز آن در شریعت اسلام است. با توجه به این تأکیدات شدید و بیانات دیگری که از زبان ائمه علیهم‌السلام برای بیان تحریم ربا به کار رفته است، امکان ندارد که شارع مقدس راضی شود با حيله‌ای مثل تغییر دادن لفظ قرض به «بیع» یا «هبه» یا لفظ دیگری و یا ضمیمه کردن یک جعبه کبریت به یک طرف معامله، همان ربایی که تا لحظه‌ای پیش اعلان جنگ با خدا و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حرام بود، مباح گردد و به مردم اجازه داده شود مرتکب آن شوند. اگر حلال شدن آن به این سادگی امکان‌پذیر بود، دیگر تحریم آن با آن الفاظ شدید از طرف شارع چه معنایی داشت؟ بنابراین، شدت تعبیرات شارع در بیان حرمت ربا دلیل بر این است که با حيله‌های ربا موافق نیست و آنها را جایز نمی‌داند.

جواب

اگر ما به صورت موردی به یک معامله و به طرفین آن (قرض‌دهنده و قرض‌گیرنده، فروشنده و خریدار، ...)، به عنوان یک قضیه جزئی نگاه کنیم، شاید این اشکال وارد باشد؛ اما ما نباید به یک یا چند مورد خاص توجه داشته باشیم، زیرا در قانون‌گذاری به نوع معامله و نوع متعاملین توجه می‌شود و قوانین به صورت کلی و قضایای حقیقیه وضع می‌شوند. در این صورت، تغییراتی که در اثر اعمال حيله‌ها ایجاد می‌شود هر چند اندک باشد، تغییر صوری نخواهد بود؛ بلکه این تغییرات، هر کدام یک واقعیت اقتصادی متفاوت و مستقل از دیگری را به وجود می‌آورد. روشن است که قرض، هبه، بیع، جعاله و... هر یک معامله‌ای جداگانه و دارای حقیقت مستقلی هستند و هر کدام آثار و قوانین خاص خود را خواهد داشت که با آثار معامله دیگر متفاوت است. از این رو، شدت تعبیراتی که

۱. همان، باب ۴، حدیث ۲ و ۳.

شارع مقدس در باب ربا داشته‌اند بسیار به جا بوده است و با حلال بودن عقود دیگر، آن تعبیرات لغو نخواهد شد.^۱

این جواب بسیار متین و مستدل است؛ زیرا عقود و ایقاعات متعدد با این که از نظر شکل ظاهری و آثار بسیار شبیه هم هستند و افراد عادی فرقی بین آنها نمی‌گذارند، اما از نظر شارع همان تفاوت اندک که گاهی ممکن است تنها در لفظ یا صیغه آنها باشد موجب می‌شود تا دو حقیقت متباین و از هم جدا باشند. با این بیان، اشکال اول وارد نیست.

اشکال دوم

در آیات و روایات، علت‌هایی برای تحریم ربا بیان شده است که این علت‌ها در حیل‌های ربا نیز وجود دارد، به همین دلیل حیل‌های ربا هم باید حرام باشد. علت‌هایی که در آیات و روایات برای تحریم ربا آمده است عبارتند از:

الف. ظلم

قرآن مجید در بیان ظلم به عنوان یکی از علت‌های تحریم ربا می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^۲

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید، و آنچه از (مطالبات) ربا باقی مانده، رها کنید اگر ایمان دارید! اگر (چنین) نمی‌کنید، بدانید خدا و رسولش، با شما پیکار خواهند کرد! و اگر

۱. فقه الحیل الشرعیة، ج ۲، ص ۷۴، با تلخیص.

۲. سورة بقره، آیه ۲۷۹.

(از رباخواری) توبه کنید، سرمایه‌های شما، از آن شماست [اصل سرمایه، بدون سود] نه ستم می‌کنید، و نه بر شما ستم وارد می‌شود.
خدا در این آیات، مؤمنان را به دوری از ربا فرا خوانده و عقوبت ادامه رباخواری را جنگ با خدا و رسول خدا ﷺ و ربا گرفتن را ظلم در حق قرض گیرنده دانسته است.

در حقیقت، در موارد قرض گرفتن زیادی بیش از سرمایه حتی اگر در مقابل اجل و مدت باشد، از قبیل ظلم به قرض گیرنده و حرام است. امام رضا علیه السلام در جواب به سؤالات محمد بن سنان فرمود:

وَ كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا علیه السلام إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانٍ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ: ... وَ عَلَّةٌ تَحْرِيمِ الرَّبَا بِالنَّسِيئَةِ لِعَلَّةِ ذَهَابِ الْمَعْرُوفِ وَ تَلَفِ الْأَمْوَالِ وَ رَغْبَةِ النَّاسِ فِي الرِّبْحِ وَ تَرْكِهِمْ لِلْقَرْضِ وَ الْقَرْضُ صَنَاعُ الْمَعْرُوفِ وَ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْفُسَادِ وَ الظُّلْمِ وَ قَنَاءِ الْأَمْوَالِ.^۱

علت حرام بودن ربا در قرض، از بین رفتن نیکوکاری و تلف شدن اموال و روی آوردن مردم به سودجویی و رها کردن قرض است؛ در حالی که قرض کار نیکویی است و به خاطر این است که ربا موجب فساد و ظلم و از بین رفتن اموال است.

این علت (ظلم) در حیل‌های ربا نیز موجود است و ظلم در حیل‌های ربا، حکم همان ظلم در ربا را دارد.

ب. جلوگیری از خیر خواهی و نیکوکاری

در بعضی از روایات، رواج ربا، سدّی برای کارهای خیر شمرده شده است؛ از جمله در روایات زیر:

۱. من لا یحضره الفقیه قمی، ج ۳، ص ۵۶۶.

۱. صحیح هاشم بن سالم

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرَّبَا لِكَيْلَا يَمْتَنِعَ النَّاسُ مِنَ اصْطِنَاعِ الْمُرُوفِ.^۱

خداوند متعال ربا را حرام کرد تا جلوی کارهای نیک مردم گرفته نشود. در حقیقت، روایت از قرض الحسنه به عنوان عملی نیک تعبیر می‌کند که اگر رباخواری در جامعه رواج یابد، جلوی این کار گرفته می‌شود و دیگر کسی مالش را به صورت قرض الحسنه در اختیار نیازمندان نخواهد گذاشت.

۲. صحیح هاشم بن حکم

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ عِلَّةِ تَحْرِيمِ الرَّبَا فَقَالَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ الرَّبَا حَلَالًا لَتَرَكَ النَّاسُ التَّجَارَاتِ وَمَا يَخْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَحَرَّمَ اللَّهُ الرَّبَا لِتَنْفِرَ النَّاسُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ وَإِلَى التَّجَارَاتِ مِنَ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ فَيَبْقَى ذَلِكَ بَيْنَهُمْ فِي الْقَرْضِ.^۲

از امام صادق عليه السلام درباره علت تحریم ربا سؤال شد، آن حضرت فرمود: اگر ربا حلال بود، مردم تجارت و آنچه را که به آن احتیاج داشتند، رها می‌کردند. پس خداوند ربا را حرام کرد تا مردم از حرام به سوی حلال و به سوی تجارت، از قیل خرید و فروش بروند و قرض الحسنه بین آنان باقی بماند.

انسان دوست دارد که مالش زیاد شود. حب مال، غریزی است. به همین جهت، مردم به سوی تجارت و خرید و فروش روی می‌آورند. خرید و فروش و تجارت، زحمت زیادی را به دنبال دارد و تلاش‌های فکری و بدنی را می‌طلبد. چه بسا معامله‌ای که از آن امید سود فراوان می‌رود ولی جز زیان چیزی برای صاحب مال

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۱۸، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۴.

۲. همان، حدیث ۸.

ندارد؛ اما در ربا، زیادی بدون رنج و سختی و تلاش حاصل می‌شود. رباخوار پول خود را به دیگری می‌دهد و بعد از مدت معینی، اصل پول را همراه سود آن دریافت می‌دارد و احتمال ضرر مادی هم در آن نیست. اگر چنین راهی باز شود، دیگر کسی سراغ تجارت و خرید و فروش پر زحمت و ضرر نمی‌رود و با رواج چنین حيله‌هایی، تجارت ترک خواهد شد. این ویژگی در حيله‌های ربا نیز وجود دارد.

ج. فساد اموال

در بعضی از روایات، رواج ربا علت فساد اموال شمرده شده است؛ از جمله در صحیح ابن سنان از امام رضا (ع) - که قبلاً گذشت - آمده است:

علت حرام بودن ربا، آن است که خداوند از آن نهی کرده است و به خاطر آن است که موجب فساد اموال می‌شود؛ زیرا انسان هرگاه یک درهم را به دو درهم بخرد، قیمت یک درهم، یک درهم است و قیمت درهم دیگر، باطل خواهد بود. پس خرید و فروش ربا در هر صورت، ضرر بر خریدار و فروشنده است، از جهت فساد اموال، خداوند متعال ربا را بر بندگان حرام کرده است.^۱

بنابر نظر برخی، تمام علت‌هایی که در آیات و روایات برای تحریم ربا بیان شده است، در حيله‌های ربا نیز موجودند؛ زیرا ارتکاب این حيله‌ها مانع انتفای آثار همچون ظلم و تلف اموال، خوردن مال مردم، ترک تجارت و قرض الحسنه و سایر کارهای نیک نمی‌شود و آثار ربا همچنان پا بر جا هستند. براین اساس، هیچ یک از این راه‌های فرار نمی‌تواند مشروع باشد.^۲

از این اشکال جواب‌هایی داده شده است.

۱. همان، ص ۱۲۱، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۱۱.

۲. کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۵۳.

جواب اول

مطالبی که در آیات و روایات آمده است، حکمت‌های تحریم ربا است، نه علل آن. حکم، دایر مدار علت است و از علت نمی‌تواند تخلف کند؛ ولی حکمت لازم نیست مراعات شود و در جایی که حکمت خاص نیست، حکم می‌تواند باشد.^۱

اشکال به جواب اول

اولاً، معنای عدم لزوم رعایت حکمت این است که لازم نیست در تمام موارد وجود حکم، حکمت هم وجود داشته باشد و ممکن است در مواردی حکم باشد، اما حکمت نباشد. ولی در مواردی که حکمت وجود دارد، قطعاً باید حکم باشد. فرق بین علت و حکمت در این است که حکم، نفیاً و اثباتاً دایر مدار علت است؛ یعنی اگر علت حکم وجود داشت، حکم هم وجود دارد و اگر علت حکم وجود نداشت، حکم هم وجود نخواهد داشت. در حکمت، حکم وجوداً دایر مدار وجود حکمت است، ولی نفیاً دایر مدار آن نیست؛ یعنی اگر در جایی حکمت حکم باشد، قطعاً حکم هم خواهد بود؛ ولی اگر حکمت حکم موجود نباشد، لازم نیست حکم منتفی باشد. بلکه ممکن است حکم موجود باشد؛ بدون وجود آن حکمت خاص. هیچ حکمی بدون حکمت نیست. اگر حکمتی موجود نبود، حکمت دیگری وجود دارد که ممکن است ما از آن بی‌خبر باشیم. هنگامی که شارع به خاطر حکمت حفظ اموال مردم از تلف، ربا را حرام کرده است، واجب نیست در تمام اقسام ربا، تلف اموال باشد؛ زیرا ممکن است در بعضی از اقسام ربا، ممانعت از کارهای خیر، حکمت برای تحریم ربا باشد یا حکمتی دیگر وجود داشته باشد که ما به آن آگاهی نیافته‌ایم؛ اما در جایی که حکمت موجود باشد، حکم قطعاً وجود دارد.

۱. الربا فقہیاً و اقتصادياً، ص ۲۶۸-۲۷۰.

ثانیاً، در صورتی حکمت مراعات نمی‌شود که از عدم مراعات آن، لغویت پیش نیاید. در این جا از عدم مراعات حکمت، لغویت لازم می‌آید؛ زیرا وقتی به واسطه حيله به تمام جوانب و ابعاد ربا برسیم. پس این حرمت لغو خواهد شد.

ثالثاً، تشریع در ابواب معاملات، تعبدی محض نیست؛ بلکه بر طبق حکمت‌ها و ملاک‌های عقلایی است. نهایتاً؛ شارع مقدس ما را به این حکمت‌ها آگاه می‌سازد. بنابراین، وقتی از طرف شارع حکمت‌ها بیان شود، در هر موردی که حکمت موجود باشد، حرمت نیز خواهد بود. و حکمت‌های باب معاملات، از جمله باب ربا، از قبیل حکمت‌های در باب عبادات نیست که رعایت نشود، بلکه قطعاً مراعات می‌شود.

بنابراین در ناحیه وجود و در ابواب معاملات، فرقی بین حکمت و علت نیست و هر دو باید مراعات شوند و علت‌ها و حکمت‌هایی که درباره ربا بیان شده است در حيله‌های ربا نیز وجود دارند.

جواب دوم

علت‌ها و حکمت‌هایی که در روایات درباره تحریم ربا آمده است، در موارد حيله‌های ربوی، موجود نیستند.

ظلم در حيله‌های ربا وجود ندارد؛ زیرا اگر مراد از ظلم در حيله‌های ربا، ظلم عرفی باشد که عرف هیچ یک از دو قسم ربا (قرضی و معاملی) را ظلم نمی‌داند. در ربای معاملی، وقتی که یک من از برنج خوب را به دو من برنج غیر مرغوب بفروشند و قیمت دو طرف یکی باشد، عرف این معامله را ظالمانه نمی‌داند؛ بلکه اگر یک من برنج اعلی به یک من برنج نامرغوب فروخته شود، آن را خلاف انصاف و ظالمانه می‌داند. در ربای قرضی نیز عرف مستقل از شرع، حکم به ظالمانه بودن نمی‌کند؛ زیرا از نظر عرف، ظلم در گرو تجاوز به حقوق دیگران است، اما وقتی که شخصی

مبلغی را قرض می‌گیرد و قرض دهنده زیادی را شرط کند و او هم با رضایت خود شرط را قبول کند، عرف عام چنین کاری را ظلم نمی‌داند.

اگر مراد از ظلم، ظلم شرعی باشد، در صورتی شرع ربا را ظلم می‌داند که ربا تبدیل به موضوع دیگری نشده باشد؛ زیرا مراد از ربا حرام در ادله حرمت ربای قرضی، مطلق زیادی که به قرض دهنده برسد، نیست؛ بلکه آن زیادی است که به حسب انشاء و در مقابل مهلت پرداخت می‌شود. (چه در موقع قرض گرفتن یا در موقع افزودن بر مهلت برای قرض قبلی). بنابراین اگر زیادی، به واسطه به کار گرفتن حیل‌ای از حیل‌های مشروع ربا حاصل شده باشد، ربا بر آن صدق نمی‌کند تا ظلم باشد.^۱

مقتضای حکمت در انشای عقد بیع این است که دو طرف عقد (عوض و معوض) از نظر ارزش مالی مساوی باشد و عدم تساوی از حیث مالیت، خلاف انصاف است. در بسیاری از حیل‌های ربا، عدم توازن و تساوی بین دو طرف معامله دیده می‌شود ولی این نکته باعث نمی‌شود که چنین معاملاتی حرام باشد؛ بلکه موجب کراهت آنهاست؛ چون لازم است در معاملات، هدف مؤمن، برآوردن حاجات مؤمن باشد نه به دست آوردن سود. نیز زیاده‌روی در سود، خلاف انصاف است.

همچنین در موارد حیل‌های ربا، فناء اموال نیست؛ زیرا وقتی بدل و عوض منتقل می‌شود، فناء اموال نیست. اگر در موردی فناء اموال صورت بگیرد، ناشی از عدم هوشیاری طرف معامله است. همین طور ترک اصطناع معروف یا جلوگیری از نیکوکاری یا ترک تجارت در حیل‌های ربا نیست؛ زیرا در حیل‌های ربا چه بسا پای معاملات دیگر پیش می‌آید که رغبت‌های تجاری یا استقراضی یا ربحتی دیگری

۱. معتمد تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۱.

ایجاد می‌شود. به همین جهت، بانک‌های بدون ربا در می‌یابند که متخصصان را در زمینه‌های تجاری، زراعی، صنعتی و... استخدام می‌کنند و حرکت تولید و توزیع، با مشارکت این بانک‌ها بیشتر می‌شود. بسیاری از شرکت‌ها و کارخانه‌ها به خاطر گرفتن وام ربوی از بانک‌ها، از نظر اقتصادی فلج شده‌اند؛ چون هر سال بر قسط‌های پرداختی آنها افزوده می‌شود؛ در حالی که در معامله با بانک‌های اسلامی بدون ربا، حرکت اقتصادی بیشتر می‌شود. بنابراین، هیچ کدام از علت‌ها و حکمت‌های تحریم ربا در موارد حيله‌های ربا وجود ندارد.

اشکال سوم

عقدها از امور قصدی هستند و تحقق آنها در خارج به تحقق قصد واقعی و جدی از آنها منوط است. به عبارت دیگر، مدار در تأثیر عقد، لُب و واقع عقد است، نه لفظ آن بدون قصد جدی. این نکته مهم به صورت قاعده «العقود تابعة للقصد» (عقد تابع قصد است.) مورد قبول همه فقیهان است. در حالی که در حيله‌های ربا این قاعده تحقق ندارد و طرفین برای فرار از ربا تنها ظاهر بیع را قصد می‌کنند و صورت معامله را تغییر می‌دهند؛ مثلاً صورت قرض با زیادی (که ربوی و حرام است) را به هبه یا بیع تغییر صورت می‌دهند، در حالی که قصد واقعی آنان همان قرض است و آثار عقد قرض را بر آن مترتب می‌کنند. روشن است که این تغییر صوری، اثری در تغییر حکم و حتی تغییر موضوع نخواهد داشت؛ زیرا بیع یا هبه یا عقد دیگری واقعاً قصد نشده‌اند و مقصود اصلی، همان قرض است که ربوی و حرام است، گرچه عقد با لفظ بیع ایجاد شده است. تغییر در تعبیر لفظی، چیزی را تغییر نمی‌دهد و نفعی نمی‌بخشد. بنابراین، حيله‌های ربا موجب جواز گرفتن زیادی در قرض یا در مبادله کالاهای هم‌جنس نمی‌شوند.

جواب

قاعده «العقود تابعة للقصود»، قاعده مسلم فقهی است^۱ که در صحت و حجیت آن جای بحث نیست. معنای این قاعده این است که بین قصد و نیت عاقد و عقدی که انشا می‌کند باید تطابق کامل وجود داشته باشد. این قاعده آیا در حیل‌های ربا رعایت نشده است؟ برای روشن شدن پاسخ، لازم است نگاه کوتاهی به این قاعده و مراد از آن داشته باشیم. باید توجه داشت که مطابقت مورد نظر این قاعده در سه مرحله باید رعایت شود:

الف. در مرحله انشا، لازم است لفظی که استعمال می‌شود با ماهیتی که انشا می‌شود مطابقت داشته باشد و الاً اصلاً قصد عقد محقق نشده است و در نتیجه، عقد واقع نخواهد شد. در بعضی از حیل‌های ربا، معنایی که قصد شده است قرض است و بیع نیست. بنابراین، بیع با تلفظ به تطابق بین لفظ و ماهیت مقصود نیست.

ب. مرحله مطابقت بین قصد انشاکننده و بین ماهیت عرفی عقلایی: چه بسا انشاکننده ماهیتی، معامله‌ای را قصد می‌کند و می‌پندارد که بیع است، ولی عقلاء آن را بیع نمی‌دانند. پس چنین مطابقتی نیز لازم است و الا عقد واقع نمی‌شود.

ج. مرحله وجود قصد جدی: معامله باید به قصد جدی، انشا شده باشد. اگر کسی لفظ را به شوخی استعمال کرده باشد، معامله واقع نمی‌شود.

این قاعده از جهات مختلف دیگر جای بحث دارد اما آن‌چه در این جا باید بررسی شود، مرحله دوم این قاعده است که آیا این چیزی که انشاکننده آن را بیع می‌داند، نزد عقلاء هم بیع هست و تمام ارکان و اجزا و شرایط بیع را دارد یا نه؟ هر عقدی دارای دو دسته شروط (عقلی و شرعی) است. از نظر فقیهان، شروط عقلی در

۱. القواعد الفقهية، ج ۳، ص ۱۳۵.

حقیقت، ارکان عقد هستند که اگر منتفی بشوند، ماهیت عقد منتفی خواهد شد. هر عقدی دارای شروط عقلی خاص خود است؛ مثلاً عقد بیع دارای سه دسته شروط عقلی (شروط عقد، شروط عوضین و شروط متبایعین) است که اگر هریک منتفی بشود ماهیت بیع منتفی خواهد شد. همچنین هر عقدی دارای شروط شرعی خاص به خود است؛ مانند عدم غرر، عدم ضرر و عدم سفهی بودن. با انتفای شروط شرعی، ماهیت آن منتفی نخواهد شد.

با توجه به آن‌چه بیان شد، باید دید مراد اشکال‌کننده که می‌گوید در موارد حیله‌های ربا، عقدی که به عنوان حیله و راه چاره برای فرار از ربا استفاده شده است، عقد واقعی نیست و ماهیت و حقیقت آن را ندارد، چیست و کدام یک از شرایط را ندارد؟

اگر مراد اشکال‌کننده این است که شروط شرعی عقد را ندارد، در جواب خواهیم گفت: با انتفای شروط شرعی، ماهیت منتفی نخواهد شد. به همین خاطر، عقلاً به بیع غرری نیز بیع می‌گویند؛ هر چند شارع به خاطر غرری بودن آن را باطل می‌داند.

اگر منظور اشکال‌کننده این است که حیله‌های ربا، فاقد شروط عقلی مأخوذ در بیع‌اند، در جواب خواهیم گفت: این شروط یا از ناحیه شروط عقد از بین رفته است یا از ناحیه شروط عوضین. انتفای این شروط، از ناحیه شروط متعاقدین، در بحث ما تصور ندارد.

یکی از شروط عقد بیع، آن است که عقد به صورت مبادله باشد و بعد از بیع، بایع مالک ثمن و مشتری مالک مثن شود و هیچ یک از بایع و مشتری نسبت مال دیگری ضمانتی نداشته باشد. به عبارت دیگر، تملیک در بیع، تملیک به وجه ضمان نیست؛ برخلاف قرض که تملیک به وجه ضمان است و قرض‌گیرنده ضامن است

مالی را که قرض گرفته در موعد مقرر، بدون هیچ گونه نقصی، به صاحبش برگرداند. در حیل‌های ربا، تملیک به وجه ضمان است. بنابراین بیع قصد نشده است. یکی دیگر از شرایط عقد این است که طرفین به آثار آن چه قصد کرده‌اند ملتزم بشوند. در حالی که در حیل‌های ربا، هیچ کدام از طرفین به آثار بیع ملتزم نیستند؛ بلکه به آثار قرض التزام دارند.

شرط دیگر عقد بیع، تساوی عوضین است و ثمن و مثن باید عرفاً با هم مساوی باشند (البته تساوی دقیق عقلی شرط نیست) و در بیع محاباتی این مساوات وجود ندارد و یک طرف قیمتش به مراتب از قیمت طرف دیگر، بیشتر یا کمتر است. این مساوات عرفی از شرط‌های عقلایی عوضین است که در حیل ربا (بیع محاباتی) از بین رفته است. یکی از شرایط عوضین در بیع این است که معوض، عین باشد؛ زیرا اگر معوض، منفعت باشد عقد اجاره خواهد بود.

یکی دیگر از شرایط عوضین در بیع این است که مالیت ثمن مقصود باشد، نه صفات خاص آن. به نظر می‌رسد اشکالی از ناحیه شرایط عوضین وجود ندارد. بنابراین، اشکال در دو جهت است:

۱. عدم تساوی طرفین در مالیت؛ ۲. عدم التزام به آثار بیع.

در جواب از اشکال اول (عدم تساوی در قیمت بازار)، می‌گوییم: تساوی در قیمت، شرط عقلایی بیع نیست تا با منتفی شدن آن، ماهیت بیع از بین برود؛ بلکه در صورتی که اختلاف بین عوضین زیاد باشد ممکن است بگوییم خیار غبن برای مغبون ثابت می‌شود، نه این که عقد منتفی یا عقد باطل شود؛ حتی چنین بیعی (بیع محاباتی) با وجود تفاوت فاحش بین قیمت مبیع و ثمن غرری هم نیست تا موجب خیار غبن شود؛ زیرا غرر و غبن در جایی است که مغبون، جاهل باشد و در جایی که طرفین با علم و آگاهی به تفاوت اقدام به معامله کرده باشند، غرری در کار نخواهد بود.

این معامله، معامله سفيه نیست؛ زیرا فرض این است که هیچ یک از طرفین سفيه نیستند. این معامله، معامله سفيهانه نیست؛ زیرا اولاً، با این که عوضین با هم از نظر ارزش مساوی نیستند اما به همین معامله با همین خصوصیت، غرض عقلایی تعلق گرفته است و طرفین به خاطر رسیدن به مقصودی به این معامله اقدام کرده‌اند. ثانیاً، عقلاً در ماهیت بیع، امری کلی را اعتبار کرده‌اند. این امر کلی این است که مبیع عینی باشد که به خاطر صفاتش در آن رغبت شود و در برابر آن بذل ثمن شود ولی قید نشده است که با مثنی مساوی باشد. بلکه هر ثمنی که طرفین بر آن توافق کنند کافی است. بنابراین، تساوی عوضین در مالیت، شرط عقلانی بیع نیست؛ تا با انتقای آن، عقد منتفی شود، بلکه نهایت چیزی که ممکن است بگوییم این است که شرط ضمنی ارتکازی است و تخلف آن موجب خیار می‌شود، ولی موجب بطلان معامله نمی‌شود. علاوه بر این، بسیاری از فقیهان معامله سفيهانه را باطل نمی‌دانند.^۱

اشکال دیگر، از نظر عدم التزام به آثار عقدی است که انشا شده است. شخصی که بیع یا هبه یا اجاره را به عنوان حیلۀ ربا انجام می‌دهد، ملتزم به آثار اینها نیست؛ بلکه آثار قرض را بر آن مترتب می‌کند که با قاعده «العقود تابعة للقصود» منافات دارد.

جواب این است که در حیلۀهای ربا، دو غرض نهفته است: غرض مستقیم و غرض نهایی. غرض مباشر و مستقیم در انشای حیلۀهای ربا، همان ماهیتی است که انشاء شده است و این ماهیت است که محلّل (حلال کننده) است؛ اگر چه غرض اعلی، ماهیت دیگر و حرام باشد. پس به دلیل قاعده «أما يحلل الكلام ويحرّم»^۲ (کلام، معامله را حلال و حرام می‌کند) ملاک و معیار آن عقدی است که مستقیماً

۱. مبانی منهاج الصالحین، ج ۷، ص ۱۸۶.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ابواب احکام العقود، باب ۱، ص ۵۰، حدیث ۴.

انشا شده است و به غرض نزدیک‌تر تعلق گرفته است، نه به غرض نهایی.^۱

به عبارت دیگر، هرگاه ماهیت عقدی حرام باشد اما نتایجی دارد که حرام نیستند، کسی که می‌خواهد به نتایج آن دست یابد، برای این که مرتکب حرام نشود، می‌تواند از عقدهای دیگری که حلال هستند به عنوان زاهی برای رسیدن به نتایج آن استفاده کند. این، تبدیل ماهیت باطل به ماهیت صحیح است نه این که حرامی بدون سبب حلال شود. بنابراین، حیل‌های ربا، عقدها و راه‌های صحیحی برای رسیدن به آن زیادی و منفعتی هستند که در ربا وجود دارد؛ بدون این که ربا تحقق پیدا کند. با این بیان روشن شد که عقدهای موجود در حیل‌های ربا مطابق نظر و قصد عاقد هستند و هیچ تخلفی در این زمینه وجود ندارد.

اشکال چهارم

موضوع ربا، معنایی عام (زیادی در مقابل مدت) است و از این معنا استفاده می‌شود که ربای حرام، منحصر در ربای قرضی و معاملی نیست؛ بلکه «زیادی در مقابل مدت» حرام است و چنین معنایی در حیل‌های ربا نیز موجود است. پس چون حیل‌های ربا در نهایت به «زیادی در مقابل مدت» می‌رسند، نمی‌توانند راهی برای خلاصی از ربای حرام باشند.

کسانی که این اشکال را مطرح کرده‌اند برای مدعای خود شواهدی ذکر کرده‌اند که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. ربا در لغت به معنای زیادی است، چنان که در *العین* و دیگر کتاب‌های لغت

آمده است:

ربا المال یربوا فی الربا. یعنی زیاد کرد.^۱

۱. *فقه الحیل الشرعیة*، ص ۷۷-۸۹.

این زیادی شامل هر نوع زیادی می‌شود، اگرچه از راه‌های جدید حاصل شود و منصرف است به زیادی و اضافه‌ای که در مقابل مهلت و اجل شرط و گرفته می‌شود.

۲. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً...﴾^۲

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! ربای مضاعف (به واسطه تصاعد در دیرکرد) نخورید.

از این آیه معلوم می‌شود که ربا منحصر در ربای قرضی و معاملی نیست، بلکه گرفتن مطلق زیادی تصاعدی در مقابل مدت حرام است.

۳. ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^۳

خداوند بیع را حلال و ربا را حرام کرده است.

این آیه در مورد مطلق ربا است و اختصاص به معامله خاصی ندارد.

۴. مناط حرمت ربا، مفاسدی است که در نصوص به آن اشاره شده است. این مناط در موارد متعدد حیل‌های ربا نیز موجود است. پس هر جا مناط ربا باشد، عنوان ربا هم به دنبالش می‌آید. بنابراین حرمت ربا شامل همه موارد حیل‌های ربا می‌شود.^۴
۵. تعدد موارد ربای حرام که شامل ربای قرض، ربای معاوضی (در مکیل و موزون)، ربای صرف و ربای نسیه می‌شود، دلیل است که موضوع ربا اعم و معنای عام (زیادی در مقابل اجل) است که همین معنا در حیل‌های ربا نیز موجود است.^۵

۱. کتاب العین، ج ۱، ص ۶۴۹؛ الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۲، ص ۱۷۱۰؛ مفردات

ألفاظ القرآن، ص ۱۹۳؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۱، ص ۲۱۷.

۲. سورة آل عمران، آیه ۱۳۰.

۳. سورة بقره، آیه ۲۷۵.

۴. فقه الحیل الشرعیة، ج ۲، ص ۵۲.

۵. همان، ص ۴۹-۵۰.

جواب

ربا دارای اقسام و درجاتی است. از یک جهت، ربا به دو دسته تقسیم می‌شود: ربای محض (جلی) و ربای مستتر (خفی). در روایات آمده که مراد از ربای محض، ربایی است که قرض‌دهنده هنگام قرض دادن شرط می‌کند که قرض‌گیرنده مقداری بیشتر به او بپردازد. چنین زیادی‌ای ربای محض و حرام است.^۱ ربای خفی آن است که قرض‌دهنده هنگام قرض شرط زیاده نمی‌کند اما انتظار دارد که قرض‌گیرنده موقع باز پرداخت به او مقدار بیشتری بپردازد. این زیادی حرام نیست اما چنین قرضی پیش خدا ثواب ندارد.^۲ مفسد ربای محض گسترده و شدید است ولی ربایی که در حيله‌های ربا وجود دارد ربای مخفی است که زمینه فساد اقتصادی ندارد.

از جهت دیگر، ربایی که در اسلام حرام شمرده شده است، ربای انشایی است؛ یعنی معامله‌ای که زیادی تصاعدی در مقابل اجل و مهلت و زمان باشد و انشای ربا و گرفتن زیادی از حین انشای عقد باشد. ماهیت ربا به دو صورت ممکن است حاصل شود. صورت اول این است که ماهیت ربا انشا می‌شود؛^۲ صورت دوم آن است که ماهیت ربا بر آثار و نتایج معاملات و ماهیات دیگر منطبق می‌شود. ماهیت ربا در صورت دوم حرام نیست. دلائل متعددی بر این نکته وجود دارد، از جمله:

الف. **﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾**^۳ خدا بیع را حلال و ربا را حرام کرده است.

مراد از حلّیت در این آیه، حلّیت وضعی یا حلّیت اعم از وضعی و تکلیفی است. در مفاد این آیه، معنای حلّیت وضعی و امضای ماهیت بیع وجود دارد. مراد از بیع، انشای بیع است. (انشای تملیک) پس معنای آیه این است که بیع انشایی حلال است

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۳۷، باب ۷، أبواب الربا، حدیث ۷.

۲. جامع احادیث الشیعة، ج ۲۳، ص ۴۸۴.

۳. سورة بقره، آیه ۲۷۵.

و در مقابلش ربای انشایی حرام است. (به دلیل انصراف و وحدت سیاق).

ب. آیات قبل از آیه تحریم ربا (در سوره بقره) دربارهٔ تحریم و تشویق بر صدقه دادن و انفاق از مال حلال و طیب است و بعد از آن، خداوند آیه تحریم ربا و حلال بودن بیع را نازل کرده است. پس این آیه مربوط به ربا و نسیه است. همین طور در آیه ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾^۱ (ربای مضاعف نگیرید...) مراد، ربای انشایی تصاعدی است، و شامل حیل‌های ربا نمی‌شود.

ج. فقیهان در تحریم ربای قرضی و معاملی به عموم آیات تمسک نکرده‌اند؛ بلکه سراغ ادله خاص رفته‌اند؛ حتی بعضی از فقیهان تصریح کرده‌اند که اگر این ادله خاص نبود، ربای معاملی حرام نبود!^۲

د. قرآن، کافران کفار و مشرکانی را که ربا را با بیع نسیه مقایسه می‌کردند و می‌گفتند ربا مثل بیع نسیه است و باید حلال باشد، سرزنش می‌کند و آنان را متوجه فرق بین این دو می‌سازد و می‌فرماید ماهیت بیع نسیه، بیع است و ربایی که در آن است ربای مستتر است که حلال است؛ اما ماهیت ربای نسیه، ربای محض است و حرام است.

بنابراین، مراد آیات و روایات از ربای حرام، ربای صریح است و اگر در موارد حیل‌های ربا نتیجه ربا (زیادی) حاصل شود، از قبیل ربای مخفی و مستتر است که شرعاً حرام نیست. اگر چه از نظر اخلاقی ممکن است سزاوار نباشد.

اشکال پنجم

عقل حکم می‌کند که در هر نظام قانون‌گذاری، اهداف و مقاصد قانون‌گذار (مقاصد الشریعه) رعایت شود. عقل هر حکمی را که مخالف روح قانون و ناسازگار

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۳۰.

۲. فقه الحیل الشرعیة، ج ۲، ص ۸۲.

با مقاصد الشریعه باشد، ممنوع می‌کند. این حکم عقلایی است که در قوانینی که بشر وضع می‌کند رعایت می‌شود. عقلاً در موقع قانون‌گذاری، معمولاً فلسفه و روح قانون خود را ذکر می‌کنند. شارع مقدس هم در باب ربا، قوانینی وضع و اراده کرده است که روح این قوانین باید محفوظ بماند. حیل‌های ربا، با روح قانون شرع سازگاری ندارد و شارع مقدس هرگز به جواز آنها راضی نمی‌شود.

جواب

حیل‌های ربا در حقیقت، از بندها و مواد دیگر قانون استفاده می‌شوند و با روح قانون، منافاتی ندارند. در حقیقت، این حیل‌ها نه خلاف قانون است و نه ضد مقاصد شریعت و قانون‌گذاری، بلکه راه‌هایی قانونی است، که از قسمت‌های دیگر قانون بیرون کشیده شده و از آنها استفاده شده است. به طور کلی، حیل در زمینه موضوع، اشکالی ندارد؛ به این صورت که تدابیری اندیشیده می‌شود تا افرادی از یک موضوع، از تحت آن خارج شوند؛ یا افرادی از خارج، به زیر چتر آن موضوع بیایند. حیل در زمینه حکم، و این که بخواهند با تدابیری حکم را عوض کند، امکان ندارد و با مقاصد شارع سازگار نیست. استفاده از حیل‌های ربا، حیل در زمینه حکم نیست؛ بلکه استفاده از بندهای دیگر قانون است که در همان مجموعه قوانین آمده است؛ البته در دو مورد نباید از حیل‌ها استفاده کرد:

۱. در موردی که قرائنی و دلائلی بر غرض مولی و مصلحتی که او در نظر داشته وجود داشته باشد و حیل و نتیجه آن بر خلاف این غرض باشد. در این صورت، حیل ممنوع است؛ زیرا فقیه در موقع استنباط حکم شرعی و استکشاف قانون کلی، باید غرض شارع را مراعات کند و استنباط خود را به غرض یا مصلحتی که مولی در نظر دارد مقید سازد یا استنباط خود را در محدوده غرض شارع توسعه دهد. به این کار، مراعات اغراض و مصالح در زمینه اثبات و دلالت می‌گویند.

۲. در موردی که مصالحی که شارع مقدس به آنها اهتمام دارد با بعضی از واجبات اجتماعی کفایی تراحم داشته باشد و حيله در ناحیه اولی، موجب تفویت ملاک اهم در ناحیه دومی شود؛ مثل این که واجب اهمی مانند دفع دشمنی که به مملکت اسلامی تجاوز کرده است با مصلحت دیگری تراحم شود و حيله موجب از بین رفتن ملاک در ناحیه واجب کفایی اهم شده و منجر به تسلط دشمن بر مسلمانان شود که در این صورت، حيله ممنوع است.^۱

کشف مقاصد شریعت بسیار مشکل است. تنها در صورتی که فقیه یقین به مقاصد شریعت پیدا کند، می‌تواند آن را به موارد دیگر سرایت دهد. در مواردی که حتی ظن به هدف و مقصد شارع داشته باشد نمی‌توان آن را به موارد مشابه تسری داد و با ظن، حلالی را حرام یا حرامی را حلال کرد. در مورد حرمت ربا نمی‌توان یقین پیدا کرد که گرفتن هرگونه زیادی با هر عنوانی از نظر شارع ممنوع است تا به موارد مشابه تسری داده شود. بنابراین، با تمسک به مقاصد الشریعه احتمالی یا مظنون، نمی‌توان در جواز حيله‌های ربا اشکال کرد.

اشکال ششم

اگر حيله‌های ربا جایز بود، چرا شارع مقدس و رسول اکرم صلی الله علیه و آله آنها را بیان نکرد؟ رأفت و مهربانی شارع اقتضا می‌کند برای این که مردم از یک طرف به اهداف و اغراض خود در معاملات برسند و از طرف دیگر دچار ربای حرام نشوند و در ورطه هلاکت و نابودی نیفتند و در جنگ با خدا و رسول قرار نگیرند، راه‌های فرار از ربا را برای آنان بیان کند. این که شارع مقدس این راه‌ها را بیان نکرده است، دلیل آن است که حيله‌های ربا از نظر شارع جایز نیستند.

جواب

در روایات صحیح، راه‌های نجات از ربای معاملی و ربای قرضی بیان شده است؛ از جمله روایات «بیع عینه» و «بیع به شرط قرض» در بیان حیل‌های ربای قرضی است. در بیان حیل‌های ربای معاملی می‌توان به اخبار «بیع به همراه ضمیمه» اشاره کرد.

اشکال به روایات

روایات حیل‌های ربای قرضی از نظر سند و دلالت، مخدوش‌اند؛ زیرا در اسناد آنها افراد ضعیفی مانند «محمد بن اسحاق بن عمار» و «علی بن حدید» هستند که توثیق ندارند و درباره آنها گفته شده که واقفی هستند. سایر روایات هم ضعیف‌اند. دلالتشان هم اشکال دارد؛ زیرا اولاً، «محمد بن اسحاق» صراً بوده است و دائماً در پی صحیح شمردن کارهای خود بوده و در موضع اتهام است. ثانیاً، قرائنی در این روایات است که نشان می‌دهد این روایات از معصوم صادر نشده است؛ زیرا در این روایات آمده است که ابن اسحاق روایت می‌کند: امام رضا علیه السلام مرا به این کار امر کرد. وی همین مطلب را از امام کاظم علیه السلام نقل می‌کند. وی در روایت مسعده از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که پدرش امام باقر علیه السلام این عمل را به او یاد داده است. بعید است که معصوم علیه السلام به چنین عملی اقدام کند؛ زیرا امام معصوم که به آفات ربا آگاه است، چطور متوسل به حیل‌هایی می‌شود که او را به غرض ربا می‌رساند. بعید نیست که مخالفان ائمه این روایات را جعل کرده باشند تا تبلیغاتی علیه ائمه علیهم السلام به راه بیندازند.^۱

جواب

۱. تمام روایات به محمد بن اسحاق بن عمار منتهی نمی‌شود؛ بلکه در همین باب، روایت عبدالملک بن عقبه، روایت مسعده بن صدقه و روایت سلیمان دیلمی آمده است.

روایت سلیمان دیلمی مرسله است ولی عبدالملک بن عتبه و روایت مسعدة بن صدقه موثق‌اند؛ زیرا مراد از عبدالملک، عبدالملک نخعی صراف است که ثقة بوده است.

۲. همه رجالی‌ها نگفته‌اند که محمد بن اسحاق واقفی است، بلکه نجاشی او را ثوثیق کرده و او را از اصحاب اجماع و در ردیف ابن ابی عمیر و صفوان داشته و فرموده است روایت او مشهور است و او دارای کتاب است. همچنین مفید او را از کسانی می‌داند که از امام رضا علیه السلام روایت کرده است و وی را از اصحاب خاص امام کاظم علیه السلام و مورد اعتماد آن حضرت معرفی می‌کند که اهل تقوا، علم و فقه است.^۱ ابن شهر آشوب نیز او را از راویان نص امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می‌داند.^۲

۳. «علی بن حدید»، واقفی نیست؛ زیرا از امام رضا علیه السلام و از امام ابی جعفر ثانی علیه السلام حدیث نقل کرده است. او اگر واقفی بود، این دو امام را قبول نداشت و از آنان حدیث نقل نمی‌کرد.

۴. اخبار عینه منحصر به این روایات (باب ۹ ابواب عقود) نیست؛ بلکه روایات مستفیضة دیگری هم وجود دارد. (روایات باب ۵ - ۸ ابواب احکام العقود).

۵. این اشکال که امام علیه السلام با آن مقام چگونه مرتکب این حيله‌های ربوی می‌شود، در صورتی وارد است که امام علیه السلام قرض‌دهنده باشد و بخواهد در مقابل نسیه دادن نفعی بگیرد. در حالی که در این روایات، امام علیه السلام قرض‌گیرنده بوده است و اضافه‌ای پرداخت کرده که کار مستحبی است؛ زیرا اضافه پرداخت شده، اگر تحت شرط ضمنی باشد حرام است و اما اضافه‌ای که قرض‌گیرنده به اختیار خود و بدون شرط قبلی به قرض‌دهنده پردازد، مستحب است و هیچ ایرادی ندارد.^۳

۱. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۲۴۸، باب ذکر الامام القائم بعد ابی الحسن علیه السلام، فی من روی النص علی الرضا علیه السلام.

۲. مناقب آل ابی طالب، ج ۳، باب امامت ابی الحسن الرضا علیه السلام.

۳. فقه الحیل الشرعیة، ج ۲، ص ۱۰۲ به بعد.

پس بین روایاتی که در زمینه تجویز راه‌های فرار از ربا وارد شده است، روایات فراوان معتبری وجود دارد که بر این مطلب دلالت دارد.

اشکال هفتم

روایات متعددی بر عدم جواز حیل‌های ربا دلالت دارد که بعضی از آنها عبارتند از:

روایت یونس شیبانی

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّقَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ عَقْبَةَ عَنْ يُونُسَ الشَّيْبَانِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الرَّجُلُ يُبِيعُ الْبَيْعَ وَالْبَائِعُ يَغْلُمُ أَنَّهُ لَا يَسْوَى وَالْمُشْتَرَى يَغْلُمُ أَنَّهُ لَا يَسْوَى إِلَّا أَنَّهُ يَغْلُمُ أَنَّهُ سِيرَجٌ فِيهِ فَيَشْتَرِيهِ مِنْهُ قَالَ فَقَالَ يَا يُونُسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لِجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ كَيْفَ أَنْتَ إِذَا ظَهَرَ الْجَوْزُ وَأُورِثَهُمُ الدُّلَّ قَالَ فَقَالَ لَهُ جَابِرٌ لَا بَقِيَتْ إِلَيَّ ذَلِكَ الزَّمَانُ وَمَتَى يَكُونُ ذَلِكَ يَا أَبِي أَنْتَ وَأُمِّي قَالَ إِذَا ظَهَرَ الرَّبَا يَا يُونُسُ وَهَذَا الرَّبَا فَإِنْ لَمْ تَشْتَرِهِ رَدَّهِ عَلَيْكَ قَالَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَلَا تَقْرَبْنَهُ فَلَا تَقْرَبْنَهُ.^۱

یونس شیبانی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: مردی بیعی انجام می‌دهد در حالی که هم بایع می‌داند که طرفین بیع مساوی نیستند و هم مشتری، ولی مشتری می‌داند که مثن را به او (فروشنده) باز خواهد گرداند، پس از او می‌خرد. آن حضرت فرمود: ای یونس، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به جابر بن عبدالله فرمود: چگونه خواهی بود وقتی ستم ظاهر شود و مردم را ذلیل سازد؟ امام فرمود: جابر عرض کرد: آیا من تا آن زمان زنده خواهم ماند؟ پدر و مادرم فدایت، آن زمان چه موقع است؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: وقتی است که ربا در جامعه ظاهر می‌شود (رواج می‌یابد). امام صادق علیه السلام فرمود: ای یونس و این رباست، «آیا اگر آن را نخری به تو بر می‌گرداند؟» گفتم: بلی. آن حضرت فرمود: بدان نزدیک مشو، بدان نزدیک مشو.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۴۲، ابواب الاحکام العقود باب ۵، حدیث ۵.

جواب

این روایت از نظر سند، به خاطر مجهول بودن «یونس الشیبانی» ضعیف است. دلالتش نیز مربوط به بیع عینه نیست، زیرا روایت در مورد اشتراط بیع دوم در بیع اول است، به دلیل قول امام علیه السلام که فرمود: «و هذا الربا فان لم تشتروه رده عليك؟» و قبلاً گذشت که عینه در صورت عدم اشتراط صحیح است.

پس این روایت هیچ تعارضی با روایات بیع عینه ندارد؛ چنان‌چه دلالتش، اشکال در حيله را مختص به صورت اشتراط می‌کند.

روایت نهج البلاغه

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرِّضِيُّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام فِي كَلَامٍ لَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله قَالَ لَهُ يَا عَلِيُّ إِنَّ الْقَوْمَ سَيُفْتَنُونَ بِأَمْوَالِهِمْ إِيَّايَ أَنْ قَالَ وَ يَسْتَحِلُّونَ حَرَامَهُ بِالشُّبُهَاتِ الْكَاذِبَةِ وَالْأَهْوَاءِ السَّاهِيَةِ فَيَسْتَحِلُّونَ الْخَمْرَ بِالنَّبِيذِ وَ السُّخْتِ بِالْهَدِيَّةِ وَ الرِّبَا بِالْبَيْعِ.^۱

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: یا علی، به زودی مردم با اموالشان آزمایش می‌شوند... تا این که فرمود: مردم حرام را به واسطه شبهات دروغ، حلال می‌شمارند و خمر را به واسطه نبیذ، حلال می‌شمارند و رشوه را به عنوان هدیه و ربا را به عنوان بیع صحیح و حلال می‌شمارند.

جواب

دلالت این روایت - که در نهج البلاغه آمده است - مجمل است و نمی‌تواند با روایات مستفیضه معارضه کند. افزون بر آن، بخشی از بیع‌های حرام که اصطلاحاً به آنها بیع ربوی می‌گویند، مفاد روایه دوم بر آنها حمل می‌شود.^۲ بنابراین، این دو روایت نمی‌تواند دلیل بر عدم جواز حيله‌های ربا باشد.

۱. همان، ابواب الربا، باب ۲۰، حدیث ۴.

۲. فقه الحیل الشرعیة، ج ۲، ص ۵۷.

اشکال هشتم

شارع مقدس در موارد متعددی، فروختن همراه اضافه را حرام کرده است که این موارد ربای حقیقی نیستند؛ اما برای این که باب ربا باز نشود، احتیاطاً این موارد را هم حرام کرده است. این موارد عبارتند از:

۱. فروختن ۱۰۰ کیلو گرم برنج متوسط (مثلاً) به ۱۵۰ کیلو گرم برنج اعلا، چه نقد و چه نسیه: در این جا با این که طرفین معامله از نظر قیمت یکسان هستند و ربای حقیقی نیست ولی شارع آن را اجازه نداده و منع کرده است تا باب ربا باز نشود.

۲. ربای در معدود: نظر مشهور این است که ربای در معدود جایز است و می‌توان مثلاً ۱۰۰ عدد تخم مرغ را به ۱۵۰ عدد قرض داد، ولی آیه‌الله بروجردی و بعضی از شاگردان ایشان ربای در معدودات را نیز حرام می‌دانند. گروهی از قداما مانند سلار^۱، مفید^۲، قاضی^۳ و شیخ طوسی^۴ (در بعضی از کتاب‌هایش) نیز آن را حرام دانسته‌اند.

۳. بنابر نظر مشهور، معاوضه اجناس مکیل و موزون با اختلاف جنس، جایز است؛ مثل این که ۱۰۰ کیلو گرم خرما را که قیمتش برابر با ۵۰ کیلو گرم برنج است با ۱۰۰ کیلو گرم برنج به صورت نسیه یک ماهه معامله کند، که در این صورت برای بایع فایده حاصل شده است. بنابر نظر بعضی از قداماء، این حرمت به خاطر این است که باب ربای قرض بسته بماند.

۴. در مواردی که بایع دو قیمت قرار می‌دهد: یکی کمتر به عنوان قیمت نقدی و یکی بیشتر به عنوان قیمت نسیه بین نقد و نسیه بودن ثمن، روایاتی آمده است که

۱. المراسم العالیه و الاحکام النبویه، ص ۱۷۹.

۲. المقنعه، ص ۶۰۵.

۳. المذهب، ج ۱، ص ۳۶۳.

۴. المبسوط فی الفقه الامامیه، ج ۲، ص ۸۸.

بایع حتی اگر به صورت نسیه هم بفروشد نباید قیمت و ثمن بیشتر را بگیرد. شماری از این روایات عبارت است از:

الف. موثقه سکونی

و بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام قَضَى فِي رَجُلٍ بَاعَ يَتِيمًا وَ اشْتَرَطَ شَرْطَيْنِ بِالنَّقْدِ كَذَا وَ بِالنَّسِيئَةِ كَذَا فَأَخَذَ الْمَتَاعَ عَلَى ذَلِكَ الشَّرْطِ فَقَالَ هُوَ بِأَقْلُ التَّمَنِينَ وَ أَبْعَدُ الْأَجَلَيْنِ يَقُولُ لَيْسَ لَهُ إِلَّا أَقْلُ النَّقْدَيْنِ إِلَى الْأَجَلِ الَّذِي أَجَلُهُ بِنَسِيئَةٍ^۱

سکونی از جعفر و او از پدرش از پدرانش نقل می‌کند که فرمود: حضرت علی عليه السلام درباره مردی که بیعی انجام داده دو شرط کرده بود که این متاع به نقد این مقدار و نسیه این مقدار، و متاع را با این شرط گرفته بود، حکم کرد که باید به کمترین قیمت و بیشترین مهلت پردازد و فرمود: بایع فقط باید کمترین قیمت را تا مهلتی که تعیین کرده است بگیرد و بیش از این نمی‌تواند بگیرد و نمی‌تواند مهلت را کم کند.

بنابراین روایت، حتی اگر بایع شرط کرده باشد که قیمت نقدی متاع چقدر و قیمت نسیه آن اندکی بیشتر، و زیادی را در مقابل مهلت نسیه قرار داده باشد، به نحوی که قیمت واقعی متاع همان قیمت نقدی است که در این صورت دیگر ربایی در کار نیست؛ اما این صورت را نیز امام اجازه نداده است که فروشنده با گرفتن بیشتر از اصل قیمت، مهلت را زیاد کند.

ب. موثقه عمار

و بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۷، ابواب احکام عقود، باب ۲، حدیث ۲.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ رَجُلًا إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ وَأَمَرَهُ أَنْ يَنْهَاهُمْ عَنْ شَرْطَيْنِ فِي بَيْعٍ^۱

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مردی را به مکه فرستاد و به او فرمود که مردم مکه را از این که دو شرط در بیع قرار دهند (یکی قیمت نقد و دیگری قیمت نسیه) نهی کند.

این موارد، با وجودی که ربای حقیقی نیست ولی شارع برای مسدود کردن راه ربا، آنها را هم ممنوع کرده است. در حيله‌های ربا هم اگر چه ربای حقیقی نیستند اما شارع آنها را اجازه نداده است، تا منجر به باز شدن باب ربا نشود.

جواب

اولاً، این مواردی را که شارع ممنوع کرده است می‌پذیریم؛ زیرا نص خاص بر ممنوعیت آنها دلالت دارد، اما بقیه مواردی که نص نداریم به چه دلیل ممنوع باشد؟ به عبارت دیگر، نصوص مذکور تنها بر مورد خود دلالت دارد و قابل سرایت به حيله‌های ربا نیست؛ زیرا تعلیل و ملاک فراگیری که قابل تعدی باشد و شامل حيله‌های ربا شود، در آنها نیست.

ثانیاً، در معدودات، نظر صحیح این است که ربا ممنوع نیست. همین طور در جایی که طرفین معامله دو کالای غیر هم جنس باشند، نمی‌توان گفت که معامله ربوی است؛ زیرا شرط ربوی بودن معامله با زیادی، این است که طرفین دو متاع هم جنس باشند.

در موردی که بیع را به دو ثمن انجام داده باشد (نقداً به یک قیمت و نسیه به قیمت بیشتر) نظریه مشهور بین فقیهان، صحت چنین معامله‌ای است؛ چون با بیع با قیمت اول، بیع متاع را قصد کرده است و با زیادی، مهلت را؛ و گر نه ثمن و قیمت کالا مردد می‌شد و با تردید، حکم به صحت نمی‌کردند؛ زیرا یکی از شرایط صحت بیع این است که ثمن معین و مشخص باشد.^۲

۱. همان.

۲. فقه الحیل الشرعیة، ج ۲، ص ۵۷.

بنابراین، این دو روایت با این که موثقه‌اند ولی باز مشهور فقیهان بر طبق آنها فتوا نداده‌اند. بنابراین، این روایات قابل عمل کردن نبوده‌اند و نمی‌توانند دلیل بر عدم جواز حیل‌های ربا باشند.

اشکال نهم

رباخواران در قرآن نکوهش شده‌اند:

﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدَّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا * وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾^۱

به خاطر ظلمی که از یهودیان صادر شد، بخشی از چیزهای پاکیزه را که بر آنها حلال بود، حرام کردیم و همچنین به خاطر ربا گرفتن، در حالی که از آن نهی شده بودند.

یهودیان با این که از ربا منع شده بودند، ولی باز هم ربا در معاملات و اقتصادشان جریان داشت. آنان ابتدا حیل‌های ربا را جایز دانستند و بعد از آن، در موارد خاصی، صراحتاً ربا را جایز دانستند و بعد از آن به صورت مطلق، آن را اجازه دادند و گفتند: حرمت ربا مربوط به زمانی بود که مال قدرت استثماری نداشت ولی الان که قدرت استثماری دارد، باید ربا گرفت. ما مسلمانان نیز باید از اول جلوی این حیل‌های ربا را بگیریم تا به سرنوشت یهودیان دچار نشویم.

جواب

این آیات می‌تواند مؤید حرمت حیل‌های ربا باشد، ولی نمی‌تواند دلیل آن باشد، زیرا شکی نیست که یهودیان تدریجاً در ربا غوطه‌ور شدند و در ابتدا از حیل‌های محدود شروع کردند تا به حلال شمردن مطلق آن رسیدند؛ ولی کلام در این است که

۱. سوره نساء، آیه ۱۵۹-۱۶۰.

محور نکوهش آنان در این آیات چیست؟ مطلق گرایش آنان به سوی حیل‌ها یا حلال دانستن ربای حرام؟ ظاهر این است که محور آیات، مذموم شمردن حلال دانستن ربای حرام است.^۱ زیرا آنان در نهایت با این که خداوند آنان را از ربا نهی فرموده بود باز هم مرتکب ربا می‌شدند. بنابراین، آیه دلالتی بر تحریم حیل‌های ربا ندارد.

روایاتی که در مذمت ربای خفی وارد شده است، به خاطر عدم تعقل به اخلاق الهی است و دلالت بر مذمت تحریمی ندارد و نهایتش مذمت اخلاقی است.^۲

با توجه به مطالب بیان شده، هیچ یک از اشکالات نه گانه بالا وارد نیست و دلالتی بر حرمت و عدم جواز حیل‌های ربا ندارد. حال باید به بررسی اشکالات اختصاصی هریک از حیل‌ها پردازیم تا روشن شود که آیا آنها می‌تواند مانع از ارتکاب راه‌های فرار از ربای حرام باشد یا نه؟ در بخش‌های بعد، بررسی هریک از حیل‌های مطرح در ربای قرضی و معاوضی و اشکالات آنها را بررسی می‌کنیم.

۱. فقه الحیل الشرعیة، ج ۲، ص ۱۱۷.

۲. همان.

بخش سوم

حیله‌های ربای معاملی

حیله‌های ربای معاملی عبارتند از:

۱. ضمیمه کردن غیر جنس به ثمن یا مثنی؛ ۲. واسطه قرار دادن کالای غیر هم جنس؛ ۳. هبه طرفینی؛ ۴. هبه زیادی؛ ۵. قرض و ابراء؛ ۶. صلح مقدار زائد.

حیله‌های ربای معاملی

ربای معاملی آن مقدار اضافه‌ای است که در معامله دو متاع هم‌جنس با شرایط خاصی گرفته می‌شود.

همان‌گونه که فقیهان به تبعیت از روایات، ربا را به ربای معاملی و ربای قرضی تقسیم کرده‌اند، حیله‌های ربا نیز به حیله‌های ربای معاملی و حیله‌های ربای قرضی تقسیم می‌شوند. در این بخش، هر یک از حیله‌های ربای معاملی را به صورت جداگانه بررسی می‌کنیم.

مبحث اول: ضمیمه کردن متاع غیر هم‌جنس به ثمن یا مئمن

یکی از راه‌هایی که برای خارج ساختن معامله از ربوی بودن انجام می‌شود، این است که با ضمیمه و همراه کردن متاعی غیر هم‌جنس به ثمن یا مئمن، معامله را از صورت بیع هم‌جنس با زیادی که یکی از شروط بیع ربوی حرام است، خارج می‌کنند. آیا از نظر اسلام، چنین کاری صحیح است؟ آیا این عمل در جهت نفی و از بین بردن ربا سودمند خواهد بود؟

صاحب جواهر این راه را صحیح و سودمند دانسته:

لا خلاف بیننا فی أنّه یجوز بیع درهم و دینار بدینارین و درهمین و یکون من الصّحة بمنزلة ان یصرف کلّ واحد منهما الی غیر جنسه و ان لم یقصد ا ذلك و کذا لو جعل بدل الدینار او الدرهم شیء من المتاع و کذا مدّ من تمر و درهم بمدّین او امداد و درهمین او دراهم، اذ هو و ان لم یکن فی کل منهما جنس یخالف الآخر الا ان الزیادة تكون فی مقابل الجنس المخالف فی احدهما فهو فی الصّحة حیث ینذ کذی الجنسین و لا خلاف بیننا فی الجمیع بل الاجماع بقسمیه علیه بل المحکی منه مستفیض جداً ان لم یکن متواتراً.^۱

هیچ‌گونه اختلافی بین فقیهان ما نیست که بیع یک درهم و یک دینار، در مقابل دو دینار و دو درهم، جایز است؛ چون بیعی به منزله این است که هر یک از درهم و دیناری که در ثمن قرار دارد، در مقابل غیر جنسش در مئمن قرار می‌گیرد؛ اگر چه طرفین چنین چیزی را قصد نکرده باشند. اگر به جای درهم یا دینار، جنس دیگری قرار بدهند، همین طور است. اگر یک مدّ خرما و یک درهم را بفروشد به دو مدّ خرما یا به چند مدّ خرما یا به دو درهم یا به چند درهم، زیرا اگر چه در هر کدام طرفین جنسی نیست که با جنس دیگر مخالف باشد؛ اما زیادی، در مقابل آن جنس مخالف که در

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۴۹۱.

یک طرف وجود دارد، قرار می‌گیرد و از نظر صحت معامله، مثل جایی است که در هر طرف دو جنس وجود داشته باشد. بین فقیهان ما هیچ‌گونه اختلافی در صحیح بودن تمامی این اقسام نیست، بلکه اجماع محصل و منقول بر صحت آن قائم است و اجماع محکی به صورت مستفیض وجود دارد، اگر نگوییم متواتر است.

آیه‌الله سید احمد خوانساری این راه را قبول کرده و دلیل جواز آن را اجماع و روایات مستفیض دانسته است.^۱

آیه‌الله خویی نیز این راه را صحیح دانسته است.^۲

امام خمینی این طریق را برای رهایی از اشکال معامله دو متاع هم‌جنس با زیادی پذیرفته است اما آن را به عنوان راهی برای رهایی از ربا نپذیرفته است:

در این روایات (بیع بالضمیمه) دربارهٔ راه رهایی از معاملهٔ مثل با مثل با زیاده (دو برابر) با فرض این که قیمت بازاری آنها هم یکسان است سؤال شده است. ائمه علیهم‌السلام راه رهایی از بیع مثل به مثل را از طریق ضمیمه کردن متاعی غیر هم جنس، یاد داده‌اند؛ زیرا مجموع با این کار، غیر مماثل می‌شود و معامله بین دو مجموع واقع می‌شود... پس سزوار نیست که گفته شود این روایت برای رهایی از ربا وارد شده است، بلکه سزاوار است که گفته شده این روایات برای رهایی از معاملهٔ مثل به مثل با زیاده است.^۳

وی با توجه به کثرت روایات صحیحه - که بر جواز و صحت بیع بالضمیمه دلالت دارد - آن را پذیرفته است؛ اما آن را از حیل‌های ربا نمی‌داند، بلکه راهی برای رهایی از حرمت بیع مماثل با زیادی می‌داند.

۱. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۳، ص ۲۶۰-۲۵۹.

۲. منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۶۰، مسئله ۲۱۷.

۳. کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۴۸.

بنابراین، همه فقیهان وجود ضمیمه غیر هم‌جنس را راهی برای صحت بیع دو کالای هم‌جنس با زیادی دانسته‌اند؛ خواه بیع دو کالای هم‌جنس با زیادی را از باب ربوی بودن بیع حرام بدانیم یا جدای از عنوان ربوی بودن.

گفتار اول: حکم بیع بالضمیمه، تبدی است یا بر طبق قواعد است؟

یکی از مباحثی که در ضمیمه کالای غیر هم‌جنس برای رهایی از ربا مطرح است، این است که این راه حل تبدی است و شارع برای رهایی از ربا، تعبداً آن را صحیح دانسته یا این که راه حلی است بر طبق قواعد و اصول و اگر شارع در روایات، آن را بیان کرده است، بیان شارع، بیان ارشادی است؟

صاحب جواهر این راه حل را موافق اصول و قواعد دانسته و است:

ظاهر روایاتی که گذشت، این است که ضمیمه به شکلی که بیان شد، چه به دو طرف ضمیمه شود یا به یک طرف، از حیل‌های شرعی برای رهایی از ربا است، و بر طبق ضوابط و قواعد است و اثری از تعبد در آن نیست و شارع مقدس در روایات ما را بدان راهنمایی کرده است؛ و گر نه مبنای قاعده این است که با این کار، بیع متجانسین با زیادی بر آن صدق نمی‌کند و این به سبب آن است که اجزاء ثمن به نحو اشاعه، در مقابل اجزاء مثن قرار گرفته‌اند و تفاضل در جنس واحد در بیع وجود ندارد، به خاطر این که جنس دیگری به آن ضمیمه شده است. پس مراد اصحاب که گفته‌اند: هر جنسی در مقابل مخالف خود قرار می‌گیرد، همین معنایی است که ما گفتیم، نه این که مرادشان تبدی بودن حکم بیع بالضمیمه باشد؛ زیرا اگر تبدی باشد، دیگر حیل نخواهد بود و در این صورت که اجزاء ثمن به نحو

مشاع در مقابل اجزاء مثنی قرار بگیرد، بیع باطل خواهد بود.^۱

امام خمینی جواز بیع بالضمیمه را بر طبق قاعده دانسته است:

ظاهر از این روایت (صحیحہ عبد الرحمن بن حجاج)^۲ این است که علت صحت معامله، داخل شدن متاع غیر هم جنس و واقع شدن بیع، بین دو مجموعه است و همین موجب می شود معامله از عنوان معامله طلا با طلا و نقره با نقره که زیادی در آن موجب ربا است، خارج شود. از این روایت استفاده نمی شود که حتی اگر طرفین معامله قصد نکرده باشند تعبداً هر جنسی در مقابل جنس مخالف خود قرار گیرد، زیرا این امری عرفی است و قصد، امر دور از اذهان است و اعمال تعبد، مخالف حکم عقلا است و نیاز به تصریح از طرف امام دارد.^۳

آیه الله سید محمد کاظم یزدی حیلۀ بیع با ضمیمه را تعبداً جایز دانسته است:

آنچه گفته می شود که خروج از ربا از راه ضمیمه کردن به یک طرف یا دو طرف، یک راه حل تعبدی نیست، بلکه مقتضای قاعده است که شارع ما را بدان ارشاد کرده است؛ زیرا مجموع، در مقابل مجموع، قرار می گیرد و مثل این است که دو جنس هستند و دیگر تفاضل در جنس واحد صدق نمی کند؛ یا به خاطر این که اجزاء ثمن در مقابل اجزاء مثنی، به نحو اشاعه قرار می گیرند، پس تفاضل در جنس واحد پیش نمی آید، چون جنس دیگری به آن ضمیمه شده است، در این کلام اشکالات روشن و واضحی است.^۴

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۹۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۷۸، ابواب الصرف باب ۶، حدیث ۱.

۳. کتاب البیع، ج ۲، ص ۲۰۴.

۴. العروة الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۱، ص ۴۳، مسئله ۴۸.

با توجه به آن‌چه بیان شد، چون در صورت وجود ضمیمه کالای غیر هم‌جنس به یک طرف یا به دو طرف بیع، مورد از تحت عنوان بیع کالای هم‌جنس خارج شده و موضوع ربای معاملی منتفی می‌شود و این راه بر طبق قاعده است.

فرق بین این که چنین راهی چون بر طبق قواعد است جایز است یا از باب تعبد جایز است در این است که اگر از باب تعبد جایز باشد خروجش از تحت عنوان ربا، خروج حکمی خواهد بود و اگر بر طبق قاعده باشد خروجش، خروج موضوعی خواهد بود و اگر روایتی هم بر جواز چنین راهی نداشتیم با توجه به خروج موضوعی آن از تحت عنوان بیع کالای هم‌جنس، می‌توان به جواز و صحت آن حکم کرد.

گفتار دوم: ادله جواز حيله ضميمه

این راه بر طبق قواعد است؛ ولی با این حال، ادله متعددی برای این راه ذکر کرده‌اند. صاحب جواهر در بیان این ادله می‌نویسد:

در همه فروع این مسئله، اختلافی بین فقیهان شیعه نیست و اجماع محصل و منقول بر آن حاکم است و اجماع منقول آن اگر در حدّ تواتر نباشد، یقیناً در حدّ استفاضه است. افزون بر آن، اصل و عمومات نیز موافق جواز بیع بالضمیمه است و سیاق ادله‌ای که دلالت بر حرمت دارد و همچنین متبادر از آنها این است که مربوط به این فرض از مسئله نیستند و روایات مستفیضی که بین آنها روایات صحیح و غیر صحیح وجود دارد.^۱

جواز بیع بالضمیمه، مورد اتفاق علمای امامیه است. بین علمای اهل سنت، فقط شافعی و احمد بن حنبل با آن مخالفت کرده‌اند. اجماع و اتفاق فقیهان در این مسئله، مستند به ادله زیر است:

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۹۱.

۱. اصالة الصحة: اصل اولی در معاملات رایج بین عقلا و عرف، «جواز و صحت است، مگر این که دلیلی بر منع آن وارد شده باشد» در این جا حکم می‌کند بیع با ضمیمه صحیح باشد.

۲. عمومات جواز، مانند: «احل الله البيع» و «اوفوا بالعقود» که دلالت بر جواز تمام بیع‌ها و وفای به تمام عقدها، حتی بیع بالضمیمه، دارد و ادله حرمت ربای معاملی، منافاتی با آنها ندارد؛ زیرا ادله حرمت به حکم تبادر و سیاق، به غیر مفروض مسئله بیع بالضمیمه اختصاص دارد.

۳. روایات مستفیض، که زیاد هستند و ما در این جا فقط بعضی از آنها را از نظر سند و دلالت بررسی می‌کنیم.

الف. صحیحہ عبدالرحمن بن الحجاج

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن صفوان عن عبدالرحمن بن الحجاج، قال: سألته عن الصرف، فقلت الرقعة ربما عجلت فخرجت فلم تقدر على الدمشقية و البصرية و إنما يجوز نيسابور الدمشقية و البصرية. فقال: و ما الرقعة؟ فقلت: القوم يترافقون و يجتمعون للخروج فإذا عجلوا لم يقدروا على الدمشقية و البصرية، فبعثنا بالغله فصرفوا ألفا و خمسين منها بألف من الدمشقية و البصرية، فقال لا خير في هذا فلا يجعلون فيها ذهباً لكان زيادتها فقلت: اشترى ألف درهم و ديناراً بألفي درهم، فقال: لا بأس بذلك إن أبي كان أجراً على أهل المدينة مني، فكان يقول: هذا، فيقولون: انما هذا الفرار، لو جاء رجل بدينار لم يعط ألف درهم و لو جاء بألف درهم لم يعط ألف دينار، و كان يقول لهم: نعم الشئ الفرار من الحرام إلى الحلال.^۱

از امام درباره معامله درهم و دينار پرسیدم: چه بسا «رقعه» از شهر خارج می‌شوند و ما فرصت نمی‌کنیم که درهم‌های دمشق و بصری تهیه کنیم، در حالی که در نیشابور این درهم‌ها رواج دارد. امام فرمود: رقعه کیانند؟ عرض

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۷۸، ابواب الصرف باب ۶، روایت ۱.

کردم: گروهی از مردم که با یکدیگر جمع می‌شوند و برای سفر همراه می‌شوند و گاه در کار خود شتاب می‌کنند، در نتیجه مسافران فرصت نمی‌کنند که درهم‌های دمشق و بصری تهیه کند. در این اوقات ما درهم‌های کم ارزش خود را می‌فرستیم تا ۱۰۵۰ عدد از آنها را در مقابل ۱۰۰۰ درهم دمشق یا بصری معامله کنند. امام فرمود: خیری در این معامله نیست! چرا در مقابل درهم‌های زیادی، طلایی قرار نمی‌دهید؟ گفتم: آیا می‌توانم هزار درهم و یک دینار را به دو هزار درهم بخرم؟ فرمود: اشکالی ندارد. پدرم که در مقابل اهل مدینه از من جرأت بیشتری نشان می‌داد، همین حرف را می‌گفت و مخالفان می‌گفتند: این فرار از ریاست. اگر مردی یک دینار بدهد به او هزار درهم نمی‌دهند و اگر هزار درهم بپردازد، هزار دینار به او نمی‌دهند! پدرم در پاسخ می‌فرمود: چه نیکو است فرار از حرام به سوی حلال!

این روایت از نظر سند، صحیحه است. دلالتش بر جواز حیلۀ ضمیمه نیز واضح است.

۲. صحیحہ عبدالرحمن بن الحجاج

محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ایه عن ابن ابی عمیر عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابی عبد الله عليه السلام قال كان محمد بن المنكدر يقول يا ابا جعفر رحمك الله والله اننا لنعلم انك لو اخذت ديناراً و الصرّف بثمانية عشر قدزت المدينه على ان تجد من يغطيک عشرین ما وجدته و ما هذا الا فرار فکان ابی يقول صدقت و الله و لکنه فرار من باطل إلى حق^۱.

عبدالرحمن بن حجاج از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: محمد بن منکدر به پدر بزرگوارم می‌گفت: ابا جعفر عليه السلام به خدا قسم! ما می‌دانیم اگر در زمانی که نرخ مبادلۀ سکه‌ها، یک دینار در مقابل ۱۸ درهم باشد. اگر کلّ مدینه را بگردی کسی را نخواهی یافت که در مقابل یک

۱. همان، ص ۱۷۹، ابواب صرف، باب ۶، حدیث ۲.

دینار، بیست درهم بدهد و این کار (ضمیمه) جز فرار از ربا نیست. پدرم می‌فرمود: «به خدا قسم، راست گفתי، اما فرار از باطل به سوی حق است». روایت از نظر سند، صحیحه است و از نظر دلالت، با این که در متن حدیث صحبتی از «ضمیمه» نشده است ولی اگر بنا را بر این بگذاریم بحث در مورد ضمیمه قرار دادن متاع غیر هم جنس بوده است، اشکالی ندارد.

۳. صحیحه حلبی

محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بألف درهم ودرهم بألف درهم ودينارين إذا دخل فيها ديناران أو أقل أو أكثر فلا بأس به.^۱

امام صادق عليه السلام فرمود: معامله هزار و یک درهم با هزار درهم و دو دینار اشکال ندارد، هنگامی که دو دینار یا کمتر یا بیشتر، داخل در معامله باشد.

این روایت از نظر سند، صحیحه است و دلالتش بر جواز بیع بالضمیمه کاملاً روشن است.

۴. موثقه ابی بصیر

محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألتُهُ عن الدرّاهم بالدرّاهم و عن فضل ما بينهما فقال إذا كان بينهما نحاس أو ذهب فلا بأس.^۲

از امام صادق عليه السلام درباره معامله درهم در مقابل درهم بیشتر سؤال کردم، آن حضرت فرمود: هرگاه بین آنها مس یا طلا باشد، اشکال ندارد.

روایت از نظر سند، معتبر است. روایت، موثقه است، چون قاسم بن محمد که در سلسله راویان آن است، و ثقه است. دلالتش بر جواز حیلۀ ضمیمه نیز روشن است.

۱. همان، ص ۱۸۰، ابواب صرف، باب ۶، حدیث ۴.

۲. همان، حدیث ۷.

۵. روایت ابی بصیر

محمد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن صفوان عن ابن مسكان عن أبي بصير قال سألتُه عن السيف المقتضى ببيع الدراهم فقال إذا كانت فضته أقل من النقد فلا بأس وإن كانت أكثر فلا يصلح.^۱

ابو بصیر می‌گوید: از امام علیه السلام درباره شمشیر نقره کاری شده سؤال کردم که به درهم فروخته می‌شود؟ آن حضرت فرمود: هرگاه نقره آن کمتر از درهم‌ها باشد، اشکال ندارد؛ اما اگر بیشتر باشد، اشکال دارد.

روایت از نظر سند، موثق است؛ زیرا حسن بن محمد بن سماعة واقفی که ثقة است در سند آن است. روایت از نظر دلالت، اشکالی ندارد؛ زیرا امام فرموده است: هرگاه نقره‌اش کمتر از درهم باشد، اشکال ندارد؛ چون در این صورت، شمشیر، ضمیمه است و با این ضمیمه، بیع نقره به درهم بیشتر اشکال ندارد.

۶. صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج

محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألتُه عن رجل يأتي بالدراهم إلى الصيرفي فيقول له آخذ منك المائة بمائة وعشرين أو بمائة وخمسة حتى يراوضه على الذي يريد فإذا فرغ جعل مكان الدراهم الزيادة ديناراً أو ذهباً ثم قال له قد راد ذلك البيع وإنما أباعك على هذا لأن الأول لا يصلح أو لم يقل ذلك وجعل ذهباً مكان الدراهم فقال إذا كان آخر البيع على الحلال فلا بأس بذلك.^۲

عبدالرحمن بن حجاج می‌گوید: از امام علیه السلام درباره مردی سؤال کردم که دراهمی نزد صراف می‌آورد و می‌گوید: صد (درهم یا دینار) از تو می‌گیرم در مقابل صد و بیست تا، یا در مقابل صد و پنج تا، (گفتگو می‌کنند) تا بر چیزی که می‌خواهند راضی شود. وقتی که معامله را تمام کردند، به

۱. همان، ص ۲۰۰، ابواب الصرف، باب ۱۵، حدیث ۷.

۲. همان، ص ۱۷۹، ابواب الصرف، باب ۶، حدیث ۳.

جای درهم‌های زیادی، یک دینار یا مقداری طلا قرار می‌دهد و می‌گوید: «بیع را برای تو زیادتر می‌کنم و بر این دینار و طلای اضافی با تو معامله می‌کنم، برای این که بیع اول درست نبود. یا این حرف را هم نمی‌زند و طلا را به جای درهم می‌گذارد. آن حضرت فرمود: «وقتی که بیع در مرحله آخر صحیح باشد، این کار اشکالی ندارد.

روایت از نظر سند، صحیح است و دلالت دارد که اگر ضمیمه قرار بدهند بیع درهم و دینار با زیادی درست است.

۷. موثقه عبدالله بن سنان

محمد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن محمد بن زياد عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألتُهُ عن شراء الذهب فيه الفضة بالذهب قال لا يصلح إلّا بالدنانير والورق.^۱

عبدالله بن سنان می‌گوید: از امام صادق عليه السلام درباره فروش طلای مخلوط به نقره در مقابل طلا سؤال کردم، آن حضرت فرمود: درست نیست، مگر این که با آن دینار یا درهم باشد. (مراد از ورق، درهم است)

روایت از نظر سند، موثقه است؛ زیرا حسن بن محمد بن سماعة در سند آن است. روایت از نظر دلالت بر جواز بیع با ضمیمه دلالت دارد.

۸. مرفوعه معلى بن خنيس

محمد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن جعفر رَفَعَهُ إِلَى مَعْلَى بْنِ خَنِيْسٍ أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنِّي أَرَدْتُ أَنْ أُبَيْعَ تَبْرَ ذَهَبٍ بِالْمَدِينَةِ فَلَمْ يُشْتَرِ مِنِّي إِلَّا بِالدَّنَانِيرِ فَيَصِحُّ لِي أَنْ أُجْعَلَ بَيْنَهَا نَحَاسًا فَقَالَ إِن كُنْتُ لَا بُدَّ فَأَعِمْ فَلَيْكِنْ نَحَاسًا وَزَنًا.^۲

۱. همان، ابواب الصرف، ص ۱۸۹، باب ۱۱، حدیث ۳.

۲. همان، حدیث ۴.

معلی بن خنیس می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: می‌خواهم در مدینه شمش طلا بفروشم ولی کسی نمی‌خرد، مگر در مقابل دینار. آیا صحیح است که بین آنها مس قرار بدهم؟ آن حضرت فرمود: اگر ناچار هستی، پس باید مقداری مس به آنها ضمیمه کنی.

روایت از نظر سند، ضعیف است؛ زیرا مرفوعه مرسله است و معلی بن خنیس از نظر نجاشی ضعیف است. روایت از نظر دلالت، اشکالی ندارد و مربوط به جایی است که طرفین بخواهند زیادی بگیرند، باید ضمیمه داشته باشد.

۹. روایت ابن مسکان

محمد بن الحسن بإسناده عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَحْرٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مَوْلَى عَبْدِ رَبِّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْجَوْهَرِ الَّذِي يُخْرَجُ مِنَ الْمَعْدِنِ وَفِيهِ ذَهَبٌ وَفِضَّةٌ وَصَفَرٌ جَمِيعاً كَيْفَ نَشْتَرِيهِ قَالَ اشْتَرِ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ جَمِيعاً^۱

ابن عبدالله و (مولی عبد ربه) می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: چطور طلایی را که از معدن خارج می‌شود و در آن هم طلا و نقره و صفر هست، خریداری کنم؟ آن حضرت فرمود: آن را با مجموع طلا و نقره خریداری کن.

این روایت از نظر سند، ضعیف است؛ زیرا «ابی عبدالله مولی عبد ربه» مجهول است. روایت از نظر دلالت، تمام است.

از مجموع روایات مذکور، جز دو روایت اخیر که از نظر سند ضعیف بودند، بقیه از نظر سند اشکالی ندارند و دلالت روایت بر جواز اعمال حیل از طریق افزودن، «ضمیمه»، تمام است.

۱. همان، ص ۱۸۹، ابواب الصرف، باب ۱۱، حدیث ۵.

مبحث دوم: واسطه قرار دادن کالای غیر همجنس

بنابر نظر برخی، یکی از راه‌هایی که می‌توان با آن بیع ربوی را از موضوع ربوی بودن خارج ساخت، این است که یکی از طرفین معامله کالای خود را به کالایی غیر همجنس بفروشد و سپس با آن، کالای هم‌جنس با کالای اول را خریداری کند. مثلاً کسی که می‌خواهد صد کیلو گرم برنج را با صد و بیست کیلو گرم برنج معامله کند، برای این که معامله ربایی نشود، ابتدا صد کیلو گرم برنج خود را با صد و پنجاه کیلو گرم خرما معامله می‌کند و سپس صد و پنجاه کیلو گرم خرما را با صد و بیست کیلو گرم برنج معامله می‌کند.

بسیاری از فقیهان این راه را پذیرفته‌اند. شیخ طوسی می‌نویسد:

هرگاه صد درهم صحیح دارد و می‌خواهد با آن درهم شکسته‌ای که وزنشان بیشتر است خریداری کند پس با درهم‌های صحیح، طلا بخرد و با طلا درهم‌های شکسته را بخرد جایز است.^۱

علامه حلی نیز بر همین نظریه است و در کتاب‌های متعددی نظیر همین عبارت را آورده است.^۲ همچنین ابن حمزه طوسی،^۳ فیض کاشانی،^۴ بجنوردی،^۵ و سبزواری^۶ این راه پذیرفته‌اند. در مفتاح الکرامه که شرح کتاب قواعد الاحکام علامه

حلی است، آمده است:

۱. المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۲، ص ۹۶.

۲. نهاية الإحکام فی معرفة الأحکام، ج ۲، ص ۵۵۳؛ قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۲،

ص ۶۳؛ المختصر النافع فی فقه الإمامیة، ج ۱، ص ۱۲۸.

۳. الوسيلة إلى نیل الفضيلة، ص ۲۵۳.

۴. مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۳۳۳.

۵. القواعد الفقهیة، ج ۵، ص ۱۸۴.

۶. مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام، ج ۱۷، ص ۳۲۵.

است، آمده است:

در بین فقیهان، غیر از مقدس اردبیلی، کسی را نیافتم که در جواز (این راه‌ها) تأمل کرده باشد.^۱

گفتار اول: ادله

دلیل بر جواز چنین حيله‌ای، روایاتی است در این جا بعضی از این روایات را مطرح می‌کنیم:

۱. صحیح‌ه اسماعیل بن جابر

محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان عن ابن مسكان عن إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال سألتُهُ عن الرَّجُلِ يَجِيءُ إِلَى صَرَفِيٍّ وَمَعَهُ دَرَاهِمٌ يَطْلُبُ أَخُوهُ مِنْهَا فَيَقَاوِلُهُ عَلَى دَرَاهِمِهِ فَيَزِيْدُهُ كَذًا وَكَذَا بِشَيْءٍ قَدْ تَرَاضَيَا عَلَيْهِ ثُمَّ يُعْطِيهِ بَعْدَ دَرَاهِمِهِ دَنَائِيْرَ ثُمَّ يَبِيْعُهُ الدَّنَائِيْرَ بِتِلْكَ الدَّرَاهِمِ عَلَى مَا تَقَاوَلَا عَلَيْهِ مَرَّةً قَالَ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِرِضًا مِنْهُمَا جَمِيْعًا قُلْتُ بَلَى قَالَ لَا بَأْسَ.^۲

اسماعیل بن جابر می‌گوید: از امام باقر (علیه السلام) سؤال کردم: مردی نزد صراف می‌آید. او دراهمی دارد که می‌خواهد با دراهم بهتر از آن معامله کند. بر سر قیمت گفت و گو می‌کنند تا به یک قیمت، هر دو راضی می‌شوند. سپس آن مرد در مقابل دراهم صراف، به او دینار می‌دهد. سپس این دینارهای او را با دراهمی که قبلاً درباره قیمت‌اش صحبت کرده بودند، به همان قیمت معامله می‌کند. آن حضرت فرمود: آیا این معامله‌هایی که انجام شده، با رضایت طرفین بوده است؟ عرض کردم: بلی. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

۱. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۴، ص ۸۹.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۸۰، باب ۶، حدیث ۶.

این روایت هم سندش معتبر است و هم دلیل محکمی است بر جواز واسطه قرار دادن یک متاع غیر هم جنس برای معامله دو متاع هم جنس با زیادی یکی از دو طرف.

۲. خبر ابان بن عثمان

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ الدَّرَاهِمَ فِي الطَّعَامِ إِلَى أَجَلٍ فَيَحِلُّ الطَّعَامُ فَيَقُولُ لَيْسَ عِنْدِي طَعَامٌ وَ لَكِنْ أَنْظِرْ مَا قِيمَتُهُ فَخَذَّ مِنِّي ثَمَنَهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ.^۱

از امام صادق عليه السلام درباره مردی سؤال شد که دراهمی را می‌پردازد و طعامی را به صورت سلم خریداری می‌کند. وقتی که زمان تحویل طعام فرا می‌رسد، به خریدار می‌گوید: من طعام ندارم. بین قیمت آن چقدر است، قیمت طعام را از من بگیر. آن حضرت فرمود: چنین معامله‌ای اشکال ندارد.

این روایت مرسله و ضعیف است، زیرا در سند آن «بعضی اصحاب ما» آمده است که معلوم نیست مراد چه کسی است.

روایت از نظر دلالت هم صحبتی در آن از این که در زمان تحویل طعام، قیمت بالاتر رفته باشد، نیست و روایت از این نظر مطلق است؛ مگر این که بگوییم، غالباً این طور است که زمان تحویل کالا در معامله سلم، قیمت بالا می‌رود و به خاطر بالا رفتن قیمت، بایع از تحویل دادن جنس سرباز می‌زند؛ و الا اگر جنس ارزان تر شده باشد یا به همان قیمت باشد، چه دلیلی دارد که بایع جنس را تحویل ندهد؟ بنابراین، در آن جا که بایع می‌گوید: «بین قیمت این جنس چقدر است و قیمت آن را از من بگیر»، ظاهر در این است که این یک معامله جدید است و امام آن را اجازه داده است. علاوه بر این، با توجه به ضعف سند روایت، نمی‌توان به این روایت تمسک کرد.

۱. همان، ص ۳۰۵، ابواب السلم، باب ۱۱، حدیث ۵.

۳. صحیحہ یعقوب بن شعیب

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ بَاعَ طَعَامًا بِدَرَاهِمٍ فَلَمَّا بَلَغَ ذَلِكَ الْأَجَلَ تَقَاضَاهُ فَقَالَ لَيْسَ عِنْدِي دَرَاهِمُ خُذْ مِنِّي طَعَامًا قَالَ لَا بَأْسَ إِنَّمَا لَهُ دَرَاهِمُهُ يَأْخُذُ بِهَا مَا شَاءَ.^۱

یعقوب بن شعیب می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره‌ی مردی سؤال کردم که طعامی را به صورت نسیه فروخته است. هنگامی که وقت دریافت درهم می‌رسد، خریدار به او می‌گوید: من درهم ندارم، بیا طعام از من بگیر، آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد، زیرا او مالک درهم خود است و به هر قیمتی (و در مقابل هر چیزی) که بخواهد، می‌تواند بفروشد.

این روایت از نظر سند، صحیح است؛ ولی از نظر دلالت، بر بیع به قیمت زیادتر (همراه با زیادی)، دلالتی ندارد تا بگوییم با انجام بیع با کالای واسطه، اشکال ربا برطرف شده است.

پس هر سه روایت بر جواز راه فرار واسطه قرار دادن کالای غیر هم‌جنس دلالت دارد و دو روایت از این روایات (روایت اسماعیل بن جابر و روایت یعقوب بن شعیب) از سند صحیح‌اند. امام خمینی ضمن قبول سند و دلالت این روایات، آنها را در مقام رهایی از بیع مثل در مثل با زیادی دانسته است، نه برای رهایی از بیع ربوی.^۲

گفتار دوم: روایات مانع از بیع واسطه

در مقابل روایات جواز راه حل واسطه قرار دادن کالای غیر هم‌جنس، روایاتی از چنین بیعی منع کرده‌اند:

۱. همان، ص ۳۰۷، ابواب السلف، باب ۱۱، حدیث ۱۰.

۲. کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۴۷-۵۴۸.

۱. صحيحه خالد بن حجاج

محمد بن الحسن بإسناده عن مُحَمَّد بن أَحْمَد بن يَحْيَى عن يَتَقُوب بن يَزِيد عن خَالِد بن الْحَجَّاج قال سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ بَعَثَهُ طَعَامًا بِتَأْخِيرٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَلَمَّا حَلَّ الْأَجَلَ أَخَذَتْهُ بِدَرَاهِمِي فَقَالَ لَيْسَ عِنْدِي دَرَاهِمٌ وَلَكِنْ عِنْدِي طَعَامٌ فَاشْتَرِهِ مِنِّي قَالَ لَا تَشْتَرِهِ مِنْهُ فَإِنَّهُ لَا خَيْرَ فِيهِ.^۱

خالد بن حجاج می‌گوید: از امام صادق عليه السلام پرسیدم: من غذایی را به صورت نسیه به مردی فروختم. وقتی که موعد پرداخت دراهم رسید، رفتم و پولم را طلب کردم، او گفت: پول ندارم، ولی طعام دارم. بیا از این طعام بخر! آن حضرت فرمود: از او نخر! زیرا در آن خیر نیست.

این روایت از نظر سند، صحیح است. ولی دلالت بر منع واسطه قرار دادن غیر هم‌جنس ندارد؛ بلکه ظاهر روایت، کراهت چنین معامله‌ای است: «نخر، زیرا خیری در آن نیست.» بنابراین، با این روایت نمی‌توان بر منع و حرمت و عدم جواز این راه حل (واسطه قرار دادن کالای غیر هم‌جنس) استدلال کرد.

۲. صحيحه عبد الصمد بن بشير

محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن الْقَاسِمِ بنِ مُحَمَّدٍ عن عَبْدِ الصَّمَدِ بنِ بَشِيرٍ قَالَ سَأَلَهُ مُحَمَّدُ بنُ الْقَاسِمِ الْحَنَاطُ فَقَالَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ أَيْبَعُ الطَّعَامِ مِنَ الرَّجُلِ إِلَى أَجَلٍ فَأَجِئْهُ وَقَدْ تَغَيَّرَ الطَّعَامُ مِنْ سِغَرِهِ فَيَقُولُ لَيْسَ عِنْدِي دَرَاهِمٌ قَالَ خُذْ مِنْهُ بِسِغَرِ يَوْمِهِ قَالَ أَفَهُمْ أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّهُ طَعَامِي الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنِّي قَالَ لَا تَأْخُذْ مِنْهُ حَتَّى يَبِيعَهُ وَيُعْطِيكَ قَالَ أَرَزَمَ اللَّهُ أَتْفَى رَخْصَ لِي فَرَدَدْتُ عَلَيْهِ فَشَدَّدَ عَلَيَّ.^۲

محمد بن قاسم حنّاط به امام عليه السلام عرض کرد: خداوند امور شما را اصلاح فرماید! من مقداری طعام (گندم) به صورت نسیه به مردی فروختم، وقتی

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ابواب السلف، ص ۳۱۲، باب ۱۲، روایت ۳.

۲. همان، حدیث ۵.

موعد پرداخت می‌رسد، به سراغ خریدار می‌روم، در حالی که قیمت طعام (گندم) تغییر کرده است. بدهکار می‌گوید: من پول ندارم. آن حضرت فرمود: طعام را از او به قیمت روز بگیر. محمد بن قاسم حناط عرض کرد: خدا امر شما را اصلاح کند می‌دانم، ولی او می‌خواهد همان طعام را که از خودم خریده، به من بفروشد. آن حضرت فرمود: از او نگیر، تا این که طعام را بفروشد و پولش را به تو بپردازد. محمد بن قاسم گفت: خدا مرا ذلیل کرد، چون امام به من اجازه داده بود که متاع خود را به قیمت روز از او پس بگیرم (بخرم). ولی من دوباره سؤال کردم، کار بر من سخت شد.

روایت از نظر سند، موثق است؛ زیرا قاسم بن محمد جوهری که واقعی و ثقه است، در سند روایت قرار دارد. روایت، چون نام امام در آن ذکر نشده، مضمومه است. روایت از نظر دلالت، چون امام علیه السلام نهی کرده که همان متاع را به قیمت روز از مشتری بخرد، بر حرمت چنین بیعی دلالت دارد. بزرگوارانی مانند شیخ اعظم انصاری که با وجود چنین روایتی حکم به جواز داده‌اند، بین این روایت و روایات جواز جمع کرده و این نهی را حمل بر کراهه کرده‌اند؛ به این بیان که اخبار مجوزّه نصی دارد و ظهوری، همچنان که این صحیحیه نیز نصی دارد و ظهوری، اخبار مجوزّه نص در جواز و ظهور در عدم کراهت دارند. موثق مذکور، نص در کراهت و ظهور در حرمت دارد و مقتضای جمع عرفی، رفع ید از ظهور هر دو طایفه است و رجوع به نص دیگری، که نتیجه‌اش همان قول به کراهت است.

۳. صحیحیه محمد بن قیس

محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَنْفَرٍ عليه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مَنْ اشْتَرَى طَعَامًا أَوْ عِلْفًا إِلَى أَجَلٍ فَلَمْ يَجِدْ صَاحِبَهُ وَ لَيْسَ شَرْطُهُ إِلَّا الْوَرَقَ وَ إِنْ قَالَ خَذْ مِنِّي بِسَعْرِ الْيَوْمِ وَ رِقًا فَلَا يَأْخُذْ إِلَّا شَرْطُهُ طَعَامَهُ

أَوْ عَلَفَهُ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ شَرْطَهُ وَ أَخَذَ وَرِقًا لَا مَخَالَهَ قَبْلَ أَنْ يَأْخُذَ شَرْطَهُ فَلَا يَأْخُذُ إِلَّا رَأْسَ مَالِهِ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ.^۱

محمد بن قیس از امام باقر (ع) نقل می‌کند که فرمود: علی (ع) فرمودند: کسی که طعام (گندم) یا علف را به صورت سلم تا وقت معینی خریداری کند، ولی فروشنده نتواند (متاع را) تهیه کند و شرط کرده بود که در مقابل (علف یا گندم) پول (ورق) بپردازد. اگر فروشنده بگوید: به جای طعام یا علف، از من پول آنها را به قیمت روز بگیر! نباید بگیرد و تنها می‌تواند آن‌چه را که شرط کرده بودند (طعام یا علف) را بگیرد، پس اگر فروشنده نمی‌تواند آن متاعی را که شرط کرده‌اند، فراهم سازد و او ناچار است که پول بگیرد، تنها سرمایه خود را می‌تواند بگیرد (بیشتر از پولی که پرداخت کرده نمی‌تواند بگیرد) به دلیل آیه قرآن که می‌فرماید: نه ظلم کنید و نه مورد ظلم، واقع شوید.

روایت از نظر سند، صحیح است ولی دلالت آن مسلم نیست؛ زیرا بنابراین که فروشنده که می‌گوید: به جای علف و طعام، قیمت آن را، ورق (به قیمت روز) بگیر، اگر مرادش فسخ معامله نباشد، دلالت دارد، اما اگر مرادش فسخ معامله باشد، معامله دوم وجود ندارد و ربطی به بحث ما که واسطه قرار دادن کالای غیر هم‌جنس در معامله دیگر است، ندارد.

۴. صحیح محمد بن قیس

محمد بن یعقوب عن علی عن أبيه عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) قال قال أمير المؤمنين (ع) في رجل أعطى رجلاً ورقاً في وصيف إلى أجل مسمى فقال له صاحبه لا نجد لك وصيفاً خذ مني قيمة وصيفك اليوم ورقاً قال فقال لا تأخذ إلا وصيفه أو ورقه الذي أعطاه أول مرة لا يزداد عليه شيئاً.^۲

۱. همان، ص ۳۰۹، ابواب السلف، باب ۱۱، حدیث ۱۵.

۲. همان، حدیث ۹.

محمد بن قیس از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: حضرت علی علیه السلام دربارهٔ مردی که به مرد دیگر ورق داده بود و عبدی را به صورت سلف خریده بود و بعد فروشنده گفته است (در سر مهلت) من عبد پیدا نکردم، قیمتش را از من بگیر (به صورت ورق)، فرمود: «نباید بگیرد مگر کنیز یا ورقی را که بار اول به او داده است و چیزی نباید اضافه کند».

روایت از نظر سند، صحیح است ولی دلالتش جای اشکال دارد؛ زیرا در صورتی دلالت دارد که بگوئیم منظور فروشنده، معاملهٔ جدید باشد، نه فسخ کردن معاملهٔ اول. ولی اگر منظور فروشنده که می‌گوید: «قیمت روز عبد (برده) را، به صورت ورق بگیر» فسخ باشد. ربطی به بحث ما نخواهد داشت. چون معامله دوم صورت نگرفته است.

۵. صحیحہ حلبی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَسْلِمُ فِي الْغَنَمِ ثَنِيَانٍ وَ جَذَعَانِ وَ غَيْرَ ذَلِكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالَ لَا بَأْسَ إِنْ لَمْ يَقْدِرِ الَّذِي عَلَيْهِ الْغَنَمُ عَلَى جَمِيعِ مَا عَلَيْهِ أَنْ يَأْخُذَ صَاحِبُ الْغَنَمِ نَصْفَهَا أَوْ ثُلُثَهَا أَوْ ثُلُثِيهَا وَ يَأْخُذَ رَأْسَ مَالٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْغَنَمِ دَرَاهِمَ وَ يَأْخُذُونَ دُونَ شَرْطِهِمْ وَ لَا يَأْخُذُونَ فَوْقَ شَرْطِهِمْ وَ الْأَكْسِيَّةُ أَيْضًا مِثْلُ الْجَنْظَةِ وَ الشَّعِيرِ وَ الزَّعْفَرَانِ وَ الْغَنَمِ.^۱

عبید الله بن علی حلبی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام دربارهٔ مردی سؤال شد که تعدادی گوسفند را به صورت سلم خریداری کرده است. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد که اگر فروشنده نتوانست تمام گوسفندان را در سر موعد تحویل بدهد، صاحب گوسفندان (خریدار)، نصف یا ثلث یا دو ثلث آنها را بگیرد و قسمتی را که باقی مانده است، قیمتش را به نسبت آن از سرمایه بگیرد و کمتر از آن مقداری که شرط کرده‌اند بگیرند و بیشتر از آن نگیرند. اکسیه (لباس‌ها) هم مثل گندم و جو و زعفران و گوسفند است.

۱. همان، ص ۳۰۳، ابواب السلف، باب ۱۱، حدیث ۱.

روایت از نظر سند، صحیح است، اما از نظر دلالت در صورتی دلالت دارد که بگوییم مراد معامله جدید در مقدار باقی مانده است؛ ولی اگر منظور فسخ در مقدار باقی مانده باشد، دلالت بر محل بحث ما نخواهد داشت. پس دلالت این روایت چندان مسلم نیست. بین روایاتی که منع از آن استفاده کرده‌اند، تنها یک روایت وجود دارد که دلالتش مسلم بود و بقیه دلالتشان اشکال داشت؛ اما اگر دلالت این روایات را بپذیریم ممکن است بگوییم نهی در آنها را حمل بر کراهت می‌کنیم، زیرا بین این روایات و روایاتی که دلالت بر جواز می‌کردند، جمع می‌شود، به این ترتیب که ظاهر آن بر نص دیگری حمل می‌شود. پس این روایات نمی‌تواند از حيله واسطه قرار دادن متاع غیر هم‌جنس مانع شود. این راه چاره برای رهایی از ربا جایز است.

مبحث سوم: هبه طرفینی

یکی از راه‌های فرار از ربا هبه طرفینی است. مراد از هبه طرفینی این است که هریک از طرفین بدون هیچ شرطی متاع خود را به دیگری می‌بخشد که در این صورت اگر در یک طرف زیادی باشد اشکالی نخواهد داشت. این نوع از هبه با هبه معوضه تفاوت دارد. به همین خاطر، طبق نظر بسیاری از فقیهان، با هبه معوضه نمی‌توان معامله را ربوی بودن آن خارج کرد؛ اما با هبه طرفینی ممکن است. آیه‌الله گلپایگانی در تعریف هبه معوضه و فرق آن با هبه طرفینی می‌نویسد:

المراد من الهبة المعوضة هو أن يهبه الشيء و يشترط عليه الهبة اما بصورة شرط الفعل أو بصورة شرط النتيجة و الأول كأن يقول: «وهبتك هذا بشرط أن تهبنى كذا»، و الثاني أن يقول: «وهبتك هذا بشرط أن يكون ذاك ملكا لي»، و أما لو وهبه شيئا و وهبه الآخر شيئا كذلك فهو من باب المقابلة بالإحسان.^۱

۱. بلغة الطالب في التعليق على بيع المكاسب، ج ۱، ص ۴۲-۴۱.

مراد از هبه معوضه این است که فردی چیزی را به دیگری ببخشد و با او شرط کند که او هم چیزی به او ببخشد؛ به صورت شرط فعل یا به صورت شرط نتیجه. صورت اول مثل این که بگوید: «این را به تو بخشیدم به شرط این که فلان چیز را به من ببخشی». صورت دوم مثل این که بگوید: «این را به تو بخشیدم به شرط این که فلان چیز ملک من باشد» اما اگر اولی چیزی ببخشد و دیگری در مقابل چیزی به او ببخشد این از باب مقابله به احسان است.

هبه طرفینی آن است که طرفین در هبه به یکدیگر هیچ گونه شرطی نکرده باشند. این قسم از هبه در کلمات فقیهان به عنوان راهی برای فرار از ربا مورد بحث قرار گرفته است. محقق حلی بعد از بیان راه‌هایی برای فرار از ربا، درباره جواز استفاده از هبه طرفینی می‌نویسد:

... و همین طور (معامله از ربوی بودن خارج می‌شود) اگر هر یک از متعاقدين متاع خود را به دیگری ببخشد، ... البته همه این راه‌ها باید بدون شرط کردن باشد.^۱
صاحب جواهر،^۲ حسین آل عصفور بحرانی،^۳ مرحوم بجنوردی^۴ و... این راه را برای فرار از ربا جایز دانسته‌اند.

بنابر آن چه که از کلام فقیهان به دست می‌آید، اگر طرفین معامله به جای بیع و شراء، هر یک کالاهای خود را به یکدیگر ببخشند (البته نباید شرطی در کار باشد) زیادی متاع یکی بر دیگری در هبه، موجب ربا نمی‌شود؛ زیرا موضوع ربا که معامله و بیع است وجود ندارد. اما اگر به صورت هبه معوضه باشد یکی از معاوضات می‌شود که ربا در آن جریان دارد (بنا بر قول به جریان ربا در همه معاوضات) که در

۱. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۲، ص ۴۱.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۹۶.

۳. الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، ج ۱۱، ص ۳۶۱.

۴. القواعد الفقهية، ج ۵، ص ۱۸۶.

این صورت اگر یک طرف بیشتر باشد ربوی و حرام خواهد بود و نفعی برای فرار از ربا نخواهد داشت. صاحب عروه دربارهٔ جریان ربا در هبهٔ معوضه می‌نویسد:

و الظاهر جریانه فی الهبة المعوضة، كما اختاره المحقق فی الشرائع و صاحب الجواهر؛ لأنها و إن كانت هبة فی مقابلة هبة، إلّا أنّها فی اللب مبادلة بین الموهوبین.^۱

ظاهر این است که ربا در هبهٔ معوضه جاری می‌شود؛ همان طور که محقق در شرائع و صاحب جواهر این قول را انتخاب کرده‌اند؛ زیرا با این که هبهٔ معوضه، هبه در مقابل هبه است، اما در حقیقت، مبادله بین دو موهوب است.

بنابراین، با هبهٔ معوضه نمی‌توان معامله را از ربوی بودن خارج کرد و حتماً باید هبهٔ طرفینی بدون شرط باشد تا معامله از ربوی بودن خارج گردد.

مبحث چهارم: هبهٔ زیادی

هبهٔ زیادی، این است که طرفین، معامله را بین دو متاع مساوی انجام می‌دهند و مقدار زیادی در یکی از دو طرف را به دیگری هبه می‌کنند. مثلاً اگر دو کیلوگرم گندم در مقابل سه کیلوگرم گندم معامله شود، ربوی و حرام است. برای رفع این حرمت، معامله دو کیلوگرم در مقابل دو کیلوگرم انجام می‌شود و مالک یک کیلوگرم گندم اضافی، آن را به طرف مقابل هبه می‌کند.

صاحب جواهر این راه را پذیرفته است:

... و کذا لو تبایعا متساویا و هبه الزیادة الی غیر ذلک مما یشترک عن ینع المتجانس بمثله متفاضلاً لکن قال المصنف هنا من غیر شرط.^۲

و همین طور (از ربا خارج می‌شود) اگر بین دو متاع به صورت مساوی، ینع انجام دهند و زیادی را ببخشند و راه‌های دیگری که باعث می‌شود معامله از ینع دو کالاهای هم جنس به همراه زیادی خارج شود. البته مصنف

۱. العروة الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۱، ص ۹.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۹۶.

(محقق حلی) در این جا یک قید زده و فرموده است: این راه‌ها در صورتی

صحیح است که بدون شرط قبلی باشد.

حسین آل عصفور بحرانی،^۱ مرحوم بجنوردی،^۲ آیه‌الله بهجت^۳ و... این راه را پذیرفته و به جواز آن تصریح کرده‌اند.

بنابراین، در صورتی که یکی از طرفین واقعاً و بدون هیچ شرطی مقدار اضافه را به دیگری ببخشد، ربایی تحقق نخواهد یافت؛ زیرا دو عقد مستقل (بیع و هبه) هستند که هر یک شرایط صحت را دارند و صحیح واقع شده‌اند.

مبحث پنجم: قرض و ابراء

قرض و ابراء یعنی هر یک از طرفین معامله، کالای خود را به دیگری قرض می‌دهند و سپس ذمه همدیگر را بری می‌کنند و هر یک به دیگری می‌گویند هر چه از تو طلب داشتم به تو بخشیدم و تو را بری‌ء الذمه کردم.

صاحب شرائع (محقق حلی) این راه را مطرح کرده است:

... او اقراض (سلعته) صاحبه ثم اقراضه هو و تبارء.^۴

و همین طور معامله از ربوی بودن خارج می‌شود اگر یکی از طرفین متاع خود را به دیگری قرض بدهد. سپس دومی نیز متاع خود را به اولی قرض بدهد و همدیگر را بری‌ء الذمه کنند.

وی در بیان دلیل جواز چنین حيله‌ای می‌نویسد:

... إلى غير ذلك مما يخرج عن بيع المجانس بمثله متفاضل.^۵

۱. الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، ج ۱۱، ص ۳۶۱.

۲. القواعد الفقهية، ج ۵، ص ۱۸۶.

۳. وسیلة النجاة، ص ۴۷۱.

۴. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۲، ص ۴۱.

۵. همان.

(قرض دادن) و راه‌های دیگری که معامله را از بیع دو متاع هم جنس به همراه زیادی خارج می‌سازد.

از این عبارت معلوم می‌شود که وی این حيله را بر طبق قواعد دانسته است، نه به عنوان امر تعبدی؛ زیرا علت جواز این حيله، این است که با اعمال این حيله، بیع از حقیقت بیع دو متاع هم جنس خارج می‌گردد و در نتیجه، موضوع بیع عوض می‌شود و از ربوی بودن خارج خواهد شد.

حسین آل عصفور بحرانی،^۱ مرحوم بجنوردی،^۲ آیه‌الله بهجت^۳ و... این راه را برای نجات از ربا پذیرفته‌اند.

مبحث ششم: صلح مقدار زائد

صلح مقدار زائد این است که طرفین شرط کنند که بیع در مقدار متساوی مثل به مثل باشد و مقدار زیادی را با هم مصالحه کنند. تا بیع مثل در مقابل مثل و زیادی واقع نشود.^۴ این راه به عنوان راهی برای رهایی از ربا در کلمات فقیهان مطرح بوده است.

صاحب عروه در این زمینه می‌نویسد:

و منها: ان یصلح صاحب مقدار الزیادة للآخر و یشرط علیه ان یتبعه کذا بكذا مثلا بمثل.^۵

و از (حيله‌های ربا) این است که مالک زیادی، مقدار زیادی را به طرف مقابل صلح و شرط کند که این مقدار در مقابل این مقدار، مثل در مقابل مثل به او بفروشد.

۱. الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، ج ۱۱، ص ۳۶۱.

۲. القواعد الفقهية، ج ۵، ص ۱۸۶.

۳. وسیلة النجاة، ص ۴۷۱.

۴. مجله فقه اهل البیت، عدد ۲۷، ص ۳۰، مقاله الحیل الشریعه فی الربا، محسن خرازی.

۵. العروة الوثقی فیما تعم به البلوی، ج ۱، ص ۵۰.

مرحوم بجنوردی،^۱ مرحوم سبزواری^۲ و... این راه را پذیرفته‌اند. روشن است که این حيله از این جهت که موجب می‌شود معامله با زیادی به دو معامله مستقل تبدیل شود و موضوع ربا از بین برود، راه چاره صحیحی است.

ادله

دلیل بر نفوذ چنین راه حلی، ادله جواز و نفوذ صلح است که در روایات آمده است که متذکر بعضی از آنها می‌شویم:

۱. صحیحہ حفص بن البختری

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ الصَّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ النَّاسِ.^۳
صلح بین مسلمان جایز (نافذ) است.

این روایت از نظر سند، صحیح است و از نظر دلالت، اطلاق دارد. شیخ طوسی در تهذیب^۴ به سند خود از علی بن ابراهیم مثل این روایت را نقل کرده است. بنابراین، دو روایت داریم که دلالت دارند که صلح جایز است و نفوذ دارد.

از مجموع آنچه بیان شد و استدلالی که در ذیل کلام بعضی از فقیهان بود به دست می‌آید که معیار در جواز و صحت راه‌های فرار از ربا این است که بتوان با استفاده از این راه‌ها موضوع را تغییر داد و هرگاه موضوع تغییر کند حکم آن نیز تغییر خواهد کرد.

۱. القواعد الفقهية، ج ۵، ص ۱۸۶.

۲. مهذب الأحكام، ج ۲۱، ص ۷۱.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۴۴۳، کتاب الصلح، باب ۳، حدیث ۱.

۴. تهذیب الأحكام، ج ۶، ص ۲۰۸.

بخش چهارم

حیله‌های ربای قرضی

۱. بیع عینه
۲. خرید و فروش یا هبه به شرط قرض
۳. ضمیمه کردن
۴. اخذ زیادی در برابر عملیات اقراض
۵. تبدیل عملیات قرض به غیر قرض
۶. گرفتن زیادی در برابر تغییر مکان
۷. تبدیل قرض به دین (خرید و فروش اسکناس)
۸. تبدیل قرض به معامله‌ی ارزهای مختلف
۹. گرفتن زیادی برای شخص دیگری غیر از قرض‌دهنده
۱۰. پرداخت زیادی به عنوان حق بیمه دین
۱۱. بیع الشرط
۱۲. معامله‌ی سفته

حیله‌های ربای قرضی

ربای قرضی، آن‌زیادی است که در قرض شرط می‌شود تا هنگام بازپرداخت قرض، پرداخت شود. دریافت و پرداخت این‌زیادی حرام است. برای‌رهایی از ربای قرضی، راه‌های متعددی در کتاب‌های فقهی آمده است که در این بخش به بررسی هریک از این راه‌ها می‌پردازیم.

مبحث اول: بیع عینه

یکی از حیله‌های فرار از ربای قرضی، بیع عینه است که دارای اهمیت‌زیادی بوده و در روایات متعددی به آن تصریح شده است. برای روشن شدن حقیقت بیع عینه، به بیان «عینه» در لغت و اصطلاح می‌پردازیم.

گفتار اول: ماهیت عینه

۱. معنای لغوی عینه

در کتاب العین آمده است:

و العینه السلف.^۱

عینه، بیع سلف است.

در لسان العرب آمده است:

... و ذلك اذا باع من رجل سلعة بثمن معلوم الى اجل معلوم، ثم اشتراها منه بأقل من الثمن الذي باعها به، (الی ان قال) فان اشترى التاجر بحضرة طالب العینه سلعة من آخر بثمن معلوم و قبضها، ثم باعها من طالب العینه بثمن اكثر مما اشتراه الى اجل مستقّی، ثم باعها المشتري من بايع الاول بالنقد بأقل من الثمن الذي اشتراها به، فهذه ایضا عینه.^۲

۱. کتاب العین، ج ۲، ص ۱۳۲۳.

۲. لسان العرب، ج ۴، ص ۴۸۲.

این واژه در جایی به کار می‌رود که تاجر متاع خود را به شخصی به قیمت معلوم و تا مدتی معلوم (به صورت نسیه) فروخته باشد. سپس آن را به کمتر از قیمتی که فروخته است از او بخرد (به صورت نقد)... پس اگر تاجر در حضور خریدار (طالب عینه) متاعی را از دیگری به قیمت معلومی بخرد و آن را قبض کند، سپس آن را به خریدار (طالب عینه) به قیمت بیشتری به صورت نسیه (تا مهلت معین) بفروشد، سپس مشتری آن را به بایع اول به صورت نقد، به قیمت کمتری بفروشد این هم عینه است.

در مصباح المنیر آمده است:

... و فسرھا الفقہان بان یبیع الرَّجُلُ متاعه الی اجل ثمَّ یشتريه فی المجلس بثمان حالٍّ لیسلم به من الربا و قيل لهذا البیع عینہ، لانَّ مشتری السلعة الی اجل یأخذ بدلھا عیناً ای نقداً حاضراً.^۱

فقیهان (عینه) را تفسیر کرده‌اند به این که شخص متاع خود را به صورت نسیه می‌فروشد و سپس در همان مجلس آن را می‌خرد تا از ربا در امان باشد. به این بیع عینه از آن جهت عینه گفته می‌شود که مشتری متاع به صورت نسیه، بدل آن را عیناً (نقد و حاضر) می‌گیرد.

۲. معنای اصطلاحی عینه

ابن‌ادریس حلی می‌نویسد:

هو أنَّ یشتري سلعة بثمان مؤجل، ثمَّ یبیعها بدون ذلك نقداً، لیقضی دینا علیه، لمن قد حلَّ له علیه، و یكون الدین الثانی و هو العینة من صاحب الدین الأول، لیقضیه بها الدین الأول.^۲

بیع عینه آن است که مشتری کالایی را نسیه بخرد و سپس آن را به قیمتی کمتر به صورت نقدی بفروشد تا دین خود را که زمان ادای آن رسیده است

۱. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ص ۴۴۱.

۲. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۲۰۵.

ادا کند که در این صورت دَین دوم نسبت به صاحب دَین اول عینه است تا به وسیله آن دَین اول را ادا کند.

محقق اردبیلی می‌نویسد:

الظاهر عدم الخلاف في صحة البيع لو اشترى الانسان ما باعه نسيه قبل الاجل بازيد مما باعه، او انقص، و المثل حالا و مؤجلا، بجنس ما باعه و بغيره، بشرط ان لا يشترط في العقد الاول بيعه عليه. فكان الاجماع دليلا، و كذا ادلة صحة العقود، مثل (اوفوا)^۱ (و احل الله البيع)^۲ (و الناس مسلطون على اموالهم)^۳ و (التجارة عن تراض)^۴ و غير ذلك.^۵

ظاهر این است که هیچ خلافي در صحيح بودن بيع عینه نیست؛ به این صورت که انسان چیزی را که آن را به صورت نسيه فروخته است، پیش از موعد به قیمتی بیش از آن‌چه فروخته یا کمتر از آن خریداری کند، به صورت نقد باشد یا نسيه، به همان جنسی که فروخته یا به غیر آن، به شرط این که در عقد اول، بيع آن را شرط نکرده باشد. دليل صحت چنین بيعی اجماع و عمومات ادله صحت عقود مثل آیه «اوفو بالعقود» و «احل الله البيع» و «الناس مسلطون على اموالهم» و «التجارة عن تراض» و غير آن است.

صاحب رياض و صاحب جواهر^۶ نیز صحت این راه را مطابق با روایات و اجماع فقیهان دانسته‌اند.^۷

۱. سورة مائدة، آیه ۱.

۲. سورة بقره، آیه ۲۵۷.

۳. عوالی اللالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، ص ۲۲۲، ح ۹۹.

۴. سورة نساء، آیه ۲۹.

۵. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، ص ۳۳۰.

۶. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۱۰۸.

۷. رياض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلایل، ج ۵، ص ۱۳۴.

با توجه به معنای لغوی عینه و کلمات فقیهان، می‌توان «عینه» یا «بیع نقد و نسیه» را این طور تعریف کرد:

بیع عینه عبارت است از این که شخصی کالایی را به صورت نسیه بخرد و سپس به قیمت کمتری به صورت نقد یا نسیه به همان شخص بفروشد.

چنین معامله‌ای دو صورت دارد:

۱. صورت اول، جایی است که بیع دوم بعد از تمام شدن مهلت بیع نسیه صورت بگیرد. مشهور فقیهان قائل به جواز مطلق آن هستند؛ در مقابل کسانی که گفته‌اند اگر مثنی طعام باشد حرام است.

۲. صورت دوم، جایی است که بیع دوم قبل از تمام شدن مهلت بیع نسیه صورت بگیرد. بنابر نظر مشهور فقیهان، اگر انجام معامله دوم در ضمن معامله اول شرط نشده باشد، اشکالی ندارد.

گفتار دوم: عینه در روایات

دسته اول: روایاتی که بیع عینه را مطلقاً جایز دانسته است؛ مانند:

۱. صحیحہ اسماعیل بن عبد الخالق

محمد بن یعقوب عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ الْخَالِقِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الْعَيْنَةِ وَقُلْتُ إِنَّ عَامَّةَ تِجَارِنَا الْيَوْمَ يَغْطُونَ الْعَيْنَةَ فَأَقْصُ عَلَيْكَ كَيْفَ نَعْمَلُ قَالَ هَاتِ هَاتِ قُلْتُ يَا تَيْيَنَا الْمَسَاوِمُ يُرِيدُ أَلْمَالُ فَيَسَاوِمُنَا وَ لَيْسَ عِنْدَنَا مَتَاعٌ فَيَقُولُ أُرْبِحُكَ دَهْ بَارِدَةً وَأَقُولُ أَنَا دَهْ دَوَاوِدَهْ فَلَا نَزَالَ نَتَرَاوِضُ حَتَّى نَتَرَاوِضَ عَلَى أَمْرٍ فَإِذَا قَرَعْنَا قُلْتُ أَيْ مَتَاعٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَنْ أَشْتَرِيَ لَكَ فَيَقُولُ الْحَرِيرُ لِأَنَّهُ لَا يَجِدُ شَيْئًا أَقْلَ وَضِيعَةً مِنْهُ فَأَذْهَبُ وَقَدْ قَاوَلْتُهُ مِنْ غَيْرِ مَبَايَعَةٍ فَقَالَ لَيْسَ إِنْ شِئْتَ لَمْ تُغْطِهِ وَإِنْ شَاءَ لَمْ يَأْخُذْ مِنْكَ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَأَذْهَبُ فَأَشْتَرِيَ لَهُ ذَلِكَ الْحَرِيرَ وَأَمَّا كَسْبُ بَقْدَرٍ جُهْدِي ثُمَّ أَجِءُ بِهِ إِلَى بَيْتِي فَأَبَايَعُهُ فَرُبَّمَا أَزْدَدْتُ عَلَيْهِ الْقَلِيلَ عَلَى الْمُقَاوَلَةِ وَ رُبَّمَا أَعْطَيْتُهُ عَلَى مَا قَاوَلْتُهُ وَ رُبَّمَا تَعَاَسَرْنَا فَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ فَإِذَا اشْتَرَى مِنِّي لَمْ

يَجِدُ أَحَدًا أَغْلَىٰ بِهِ مِنَ الَّذِي اشْتَرَيْتَهُ مِنْهُ فَيَبِيعُهُ مَنَّىٰ فَيَجِيءُ ذَٰلِكَ فَيَأْخُذُ
الدَّرَاهِمَ فَيَدْفَعُهَا إِلَيْهِ وَرَبَّمَا جَاءَ لِيُحِيلَهُ عَلَىٰ فَقَالَ لَا تَدْفَعُهَا إِنَّمَا إِلَيَّ صَاحِبُ
الْحَرِيرِ قُلْتُ وَرَبَّمَا لَمْ يَتَّفِقْ بَيْنِي وَبَيْنَهُ الْبَيْعُ بِهِ وَأَطْلُبُ إِلَيْهِ فَيَقْبَلُهُ مِنِّي فَقَالَ أ
لَيْسَ إِنَّهُ لَوْ شَاءَ لَمْ يَفْعَلْ وَلَوْ شِئْتَ أَنْتَ لَمْ تَزِدْ فَقُلْتُ بَلَىٰ لَوْ أَنَّهُ هَلَكَ فَمِنْ
مَالِي قَالَ لَا بَأْسَ بِهِذَا إِذَا أَنْتَ لَمْ تَعُدْ هَذَا فَلَا بَأْسَ بِهِ.^۱

اسماعیل بن عبدالخالق می‌گوید: از امام رضا (ع) درباره عینه سؤال کردم:
همهٔ تجار ما امروزه عینه می‌دهند، آیا روش کار آنها را بیان کنم؟ آن
حضرت فرمود: بگو! عرض کردم: شخصی پیش ما می‌آید که قصد بیع
مساومه دارد و با ما مساومه می‌کند در حالی که ما متاعی نداریم. پس
می‌گوید: به تو ده یازده سود می‌دهم، و من می‌گویم که ده دوازده و با هم
چانه می‌زنیم تا به مبلغی توافق می‌کنیم. بعد می‌گویم چه متاعی می‌خواهی
برای تو بخرم؟ می‌گوید: حریر! زیرا چیزی که حمل و نقل آن از حریر
آسان‌تر باشد پیدا نمی‌کند. پس من می‌روم در حالی که تنها با او صحبت
کرده‌ام و بیعی انجام نداده‌ام! آن حضرت فرمود: آیا این طور نیست که تو
اختیار داری که اگر بخواهی متاعی را به او ندهی و او هم اختیار دارد که
اگر نخواهد از تو نگیرد؟ گفتم: بله! پس می‌روم و برای او حریر مورد
نظرش را می‌خرم، و به اندازهٔ توانم از ثمن کم می‌کنم (چانه می‌زنم در
خرید کالا) و او را به خانه می‌آورم و کالا را به او می‌فروشم، گاهی کمی
بیشتر از آن قیمتی که با هم گفت‌وگو کرده‌ایم و گاهی هم به همان قیمتی
که قبلاً صحبت کرده‌ایم، و گاهی کار بر ما مشکل می‌شود. پس چیزی
نیست (جنس پیدا نمی‌شود)، وقتی که او از من جنس را خرید، کسی را پیدا
نمی‌کند که بالاتر از قیمتی که از من خریده است به او بفروشد، بنابراین
متاع را به من می‌فروشد و متاع را می‌دهد و دراهم را می‌گیرد، و چه بسا

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۵۳، ابواب احکام العقود، باب ۸، حدیث ۱۴.

می‌خواهد با من حيله کند. آن حضرت فرمود: باید دراهم را فقط به صاحب حریر بدهی! گفتم: گاهی بین من و او اصلاً بیعی واقع نشده است، تنها من از او خواسته‌ام و او قبول کرده است. آن حضرت فرمود: آیا اختیار ندارد که اگر بخواهد، انجام ندهد و تو اختیار نداری که اگر بخواهی اضافه نکنی؟ گفتم: بله. اگر متاع از بین برود از مال من از بین رفته است. حضرت فرمود: اشکالی ندارد. اگر تو آن را بر نگردانی اشکالی ندارد.

این روایت از نظر سند، صحیحه است و بر جواز بیع عینه دلالت دارد.

۲. خبر حسین بن المنذر

وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ سَوْقَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَجِئُنِي الرَّجُلُ فَيَطْلُبُ الْعَيْنَةَ فَأَشْتَرِي لَهُ الْمَتَاعَ مَرَابَحَةً ثُمَّ أُبِيعُهُ إِتَاهُ ثُمَّ أَشْتَرِيهِ مِنْهُ مَكَانِي قَالَ إِذَا كَانَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ بَاعَ وَإِنْ شَاءَ لَمْ يَبِعْ وَكُنْتُ أَنْتَ بِالْخِيَارِ إِنْ شِئْتَ اشْتَرَيْتَ وَإِنْ شِئْتَ لَمْ تَشْتَرِ فَلَا بَأْسَ فَقُلْتُ إِنَّ أَهْلَ الْمَسْجِدِ يَزْعُمُونَ أَنَّ هَذَا فَاسِدٌ وَ يَقُولُونَ إِنْ جَاءَ بِهِ بَعْدَ أَشْهُرٍ صَلَحَ قَالَ إِنَّمَا هَذَا تَقْدِيرٌ وَ تَأْخِيرٌ فَلَا بَأْسَ^۱

حسین بن المنذر می‌گوید: به امام صادق عليه السلام عرض کردم: مردی پیش من می‌آید و خواهان عینه است. پس من برای او کالایی را به صورت بیع مَرَابَحَه می‌خرم و به او می‌فروشم. سپس در همان مجلس، همان کالا را از او می‌خرم! آن حضرت فرمود: اگر او اختیار داشته است که اگر بخواهد بفروشد و اگر نخواهد نفروشد و تو هم اختیار داشته باشی که اگر بخواهی خریداری کنی و اگر نخواهی خریداری نکنی، اشکالی ندارد. عرض کردم: اهل مسجد (مؤمنین) فکر می‌کنند این عمل باطل است و می‌گویند اگر معامله دوم بعد از چند ماه باشد درست است! آن حضرت فرمود: این تقدیم و تأخیر است و اشکالی ندارد.

۱. همان، ص ۴۱، ابواب الاحکام العقود، باب ۵، حدیث ۴.

دلالت حدیث بر جواز بیع عینه، بسیار خوب و روشن است و این حیلۀ را برای فرار از ربا تجویز می‌کند (با توجه به معنای لغوی عینه که بیان شد)؛ زیرا حقیقت و طبع عینه، فرار از ربا است. حدیث از نظر سند، ضعیف است، زیرا «حسین بن منذر» توثیق نشده است.

۳. صحیحۀ هَارُونِ بْنِ خَارِجَه

محمد بن یعقوب عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ قَالَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) عَيَّنْتُ رَجُلًا عَيْنَهُ فَحَلَلْتُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ أَفْضَيْتَنِي فَقَالَ لَيْسَ عِنْدِي فَعَيَّنَنِي حَتَّى أَفْضِيكَ فَقَالَ عَيْنُهُ حَتَّى يَفْضِيكَ.^۱

هارون بن خارجه می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: با مردی بیع عینه انجام دادم. وقتی موعد رسید به او گفتم: بدهی‌ات را پرداز، گفت: چیزی ندارم! با من بیع عینه انجام بده تا بدهی‌ام را پردازم! آن حضرت فرمود: با او عینه کن تا بدهی‌ات را پردازد.

این روایت از نظر سند، صحیحۀ است و از نظر دلالت هم صراحت در جواز عینه دارد. روایت، با توجه به حقیقت و طبع عینه - که راهی برای فرار از ربا است - دلالت بر جواز این حیلۀ دارد.

۴. صحیحۀ لیث مرادی

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ سَأَلَهُ رَجُلٌ زَمِيلٌ لِعُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ رَجُلٍ تَعَيَّنَ عَيْنَهُ إِلَى أَجَلٍ فَإِذَا جَاءَ الْأَجَلُ تَقَاضَاهُ فَيَقُولُ لَا وَاللَّهِ مَا عِنْدِي وَلَكِنْ عَيْنِي أَيْضًا حَتَّى أَفْضِيكَ قَالَ لَا بَأْسَ بِبَيْعِهِ.^۲

۱. همان، ص ۴۴، ابواب العقود، باب ۶، حدیث ۴.

۲. همان، حدیث ۵.

لیث مرادی از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند: مردی که دوست عمر بن حنظله بود از مردی سؤال کرد که بیع عینه را برای زمان معینی، معین کرده، ولی وقتی که مهلت سر می‌رسد و طلبکار درخواست طلب خود را می‌کند، می‌گوید: قسم به خدا چیزی ندارم ولی عینه به من بده، تا بدهی‌ام را به تو پرداخت کنم. آن حضرت فرمود: بیع عینه اشکالی ندارد.

روایت از نظر سند، صحیحه است و دلالت آن اشکالی ندارد.

۵. صحیحۀ ابی بکر حضرمی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَكُونُ لِي عَلَى الرَّجُلِ الدَّرَاهِمُ فَيَقُولُ بِنِي يَبْنَى أَقْضِكَ فَأَيُّهُ الْمَتَاعُ ثُمَّ اشْتَرِيهِ مِنْهُ وَأَقْبِضْ مَالِي قَالَ لَا بَأْسَ^۱.

ابوبکر حضرمی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی بیع عینه انجام داده است. سپس مهلت پرداخت دین او فرا رسیده، ولی چیزی ندارد تا دین خود را اداء کند. آیا می‌تواند از همان شخص طلبکار عینه گرفته و قرض خود را بردارد؟ آن حضرت فرمود: بله.

این روایت دلالتش بر جواز بیع عینه معلوم است و از نظر سند نیز صحیحه است.

۶. صحیحۀ منصور بن حازم

محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن سيف بن عميرة عن منصور بن حازم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طلب من رجل ثوباً بعينه قال ليس عندي هذه دراهم فخذها فاشتر بها فأخذها فاشتري بها ثوباً كما تريد ثم جاء به أشتريه منه فقال أليس إن ذهب الثوب فمن مال الذي أعطاه الدراهم قلت بلى قال إن شاء اشتري وإن شاء لم يشتري قلت نعم قال لا بأس به^۲.

۱. همان، حدیث ۲.

۲. همان، ص ۵۲، ابواب الاحکام العقود، باب ۸، حدیث ۱۲.

منصور بن حازم می‌گوید: از امام صادق علیه السلام دربارهٔ مردی پرسیدم که از مرد دیگری لباسی را به صورت عینه خریده است و در سر مهلت از او می‌خواهد که لباس را تحویل دهد! او در جواب می‌گوید: لباس ندارم! این درهم را بگیر و با آن لباس بخر! طلبکار نیز درهم را گرفته و پیراهنی را که می‌خواهد، تهیه می‌کند. سپس می‌آید تا پیراهن را از صاحب درهم بخرد! آن حضرت فرمود: آیا اگر پیراهن از بین می‌رفت، از مال شخصی رفته بود که درهم را به او داده است؟ عرض کردم: بله. آن حضرت فرمود: آیا اختیار دارد که اگر بخواهد بخرد و اگر نخواهد ترک کند و بایع هم اختیار دارد که اگر خواست بفروشد و اگر خواست نفروشد؟ گفتم: بله. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

ظاهر روایت این است که این شخص، به وکالت از صاحب پول برای او لباس را می‌خرد و بعد بار دیگر از او لباس را برای خود می‌خرد. این روایت هم دلالت صریح بر جواز بیع عینه دارد. از نظر سند نیز صحیحه است.

۷. صحیحه منصور بن حازم

محمد بن الحسن یاساده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن منصور بن حازم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يريد أن يتعين من الرجل عينة فيقول له الرجل أنا أبصر بحاجتي منك فأعطني حتى أشتري فيأخذ الدراهم فيشتري حاجته ثم يجيء بها إلى الرجل الذي له المال فيدفعه إليه فقال ليس إن شاء اشتري وإن شاء ترك وإن شاء الباعُ باعه وإن شاء لم يبع قلت نعم قال لا بأس^۱.

منصور بن حازم می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی می‌خواهد با مرد دیگری بیع عینه انجام دهد، طرف مقابل به او می‌گوید: من حاجت خود را بهتر از تو می‌دانم. درهم را به من بده تا بخرم. پس درهم را

می‌گیرد و کالای مورد نیاز او را می‌خرد. سپس پیش صاحب مال می‌آید و آن‌چه را خریده است به او می‌دهد. آن حضرت فرمود: آیا اختیار دارد که اگر خواست بخرد و اگر نخواست نخرد؟ و آیا فروشنده اختیار دارد که اگر خواست بفروشد و اگر نخواست نفروشد؟ عرض کردم: بله. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

ظاهر این روایت این است که شخص به وکالت از طرف صاحب دراهم، متاعی را برای او خریداری می‌کند و سپس آن را به صورت نسیه از او می‌خرد؛ زیرا گفته است من نیاز خود را بهتر می‌دانم. بنابراین آن متاعی را که نیاز دارد، با پول طرف مقابل به صورت نقد و به قیمت ارزان‌تر برای او می‌خرد، سپس آن متاع را به قیمت بیشتری از او به صورت نسیه برای خود می‌خرد.

این روایت از نظر سند صحیح است و بر جواز فرار از ربا دلالت دارد. اینها بخشی از روایاتی است که بر جواز بیع عینه برای فرار از ربا دلالت دارد. قبلاً بیان کردیم که این روایات از نظر سند و دلالت هیچ اشکالی ندارند. نکته قابل توجهی که در این روایات بدان تصریح شده، این است که خرید و فروش در آن جدی است و دو بیع مستقل از یکدیگرند.

دسته دوم: روایاتی که صحت و جواز عینه را به جایی مشروط کرده است که بیع دوم در بیع اول شرط نشده باشد.

۱. روایت قرب الاسناد

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ بَاعَ ثَوْبًا بِعَشْرَةِ دَرَاهِمٍ ثُمَّ اشْتَرَاهُ بِخَمْسَةِ دَرَاهِمٍ أَيْحِلُّ قَالَ إِذَا لَمْ يَشْتَرِطْ وَرَضِيَ فَلَا بَأْسَ.^۱

۱. همان، ص ۴۲، ابواب الاحکام العقود، باب ۵، حدیث ۵.

علی بن جعفر از پدرش موسی بن جعفر علیه السلام نقل می‌کند که از آن حضرت دربارهٔ مردی سؤال کردم که لباسی را به ده درهم فروخته است و سپس آن را به پنج درهم خریده است. آیا حلال است؟ آن حضرت فرمود: اگر شرط نکرده باشند و راضی باشند اشکالی ندارد.

مفهوم حدیث دلالت می‌کند که اگر شرط کرده باشند که آن لباس را به پنج درهم از او بخرد، معامله باطل است. پس عینه در صورت شرط رجوع باطل است. این روایت از نظر سند اشکال دارد؛ زیرا اولاً، سند کتاب علی بن جعفر و قرب الاسناد چندان قابل اعتماد نیست. ثانیاً، این روایت را عبدالله بن حسن نقل کرده است که توثیق ندارد. بنابراین، این روایت ضعیف است. منطوق روایت از مصادیق بیع عینه است که برای فرار از رباست، و روایت به جواز آن تصریح دارد. افزون بر آن، در روایات عینه - که بیان شد - باید بایع و مشتری اختیار داشته باشند، و این شرط صحت عینه است. بنابراین، در این روایت که فرموده است: «اگر شرط نکرده باشند»، این قید در حقیقت اشاره دارد به شرط صحت عینه (بیع عینه به شرطی صحیح است که در آن شرط نکرده باشند) و این روایت از نظر دلالت مخالف با روایات جواز عینه نیست.

این روایت به سند صحیح و با اندک تفاوتی از طریق دیگر نقل شده است.^۱ دسته سوم: روایاتی است که بر عدم جواز بیع عینه دلالت دارد؛ مانند:

۱. خبر یونس الشیبانی

محمد بن الحسن بإسناده عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ عَقْبَةَ عَنْ يُونُسَ الشَّيْبَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: الرَّجُلُ يَبِيعُ الثَّبَاعَ وَالثَّبَاعُ

يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَسْوَىٰ وَ الْمُسْتَرَىٰ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَسْوَىٰ إِلَّا أَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيَرْجِعُ فِيهِ
فَيَشْتَرِيهِ مِنْهُ قَالَ: فَقَالَ: يَا يُوسُفُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لِجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ:
كَيْفَ أَنْتَ إِذَا ظَهَرَ الْجُورُ وَ أَوْرَثَهُمُ الذُّلُّ؟ قَالَ: فَقَالَ لَهُ جَابِرٌ: لَأَبْقِيَتْ إِلَى
ذَلِكَ الزَّمَانِ وَ مَتَى يَكُونُ ذَلِكَ يَا أَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي؟ قَالَ: إِذَا ظَهَرَ الرَّبَا يَا يُوسُفُ
وَ هَذَا الرَّبَا فَإِنْ لَمْ تَشْتَرِهِ رَدَّهُ عَلَيْكَ قَالَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَلَا تَقْرَبْنَهُ فَلَا تَقْرَبْنَهُ.^۱

یونس شیانی می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: مردی بیعی را انجام می‌دهد و فروشنده و خریدار می‌دانند متاع این مقدار ارزش ندارد؛ اما خریدار می‌داند که به زودی آن را دوباره به فروشنده خواهد فروخت. یونس می‌گوید: آن حضرت فرمود: ای یونس، پیامبر اسلام (ص) به جابر بن عبد الله انصاری فرمود: در چه حالتی خواهی بود زمانی که ظلم آشکار شود و به دنبال آن ذلت بیاید؟ آن حضرت فرمود: جابر عرض کرد: آیا من تا آن زمان باقی خواهم ماند؟ پدر و مادرم به فدایت، آن زمانی چگونه زمانی است؟ پیامبر اسلام (ص) فرمود: زمانی است که ربا آشکار می‌شود. بعد حضرت صادق (ع) فرمود: ای یونس، این ربا است. آیا اگر آن را نخری، آن به تو بر می‌گرداند؟ عرض کردم: بله. آن حضرت فرمود: پس نزدیک آن نشو، نزدیک آن نشو.

در این روایت، لفظ «عینه» تصریح نشده است، ولی سؤال از حقیقت و واقعیت بیع عینه است؛ زیرا صحبت از فروختن چیزی به بیش از قیمت آن و سپس رجوع در آن و خریدن آن است، که از مصادیق بیع عینه است و پیامبر اکرم (ص) فرمود: به چنین بیعی نزدیک نشو.

این روایت از نظر سند، مخدوش است؛ زیرا در سند آن یونس شیانی است که توثیقی ندارد و فقط درباره او گفته شده است که از اصحاب امام صادق (ع) بوده و این اعم از توثیق است. پس حدیث از نظر سند، قابل اعتماد نیست.

این روایت در مورد جایی است که خرید و فروش صوری اتفاق افتاده باشد؛ به خاطر این که راوی می‌گوید: اگر فروشنده بار دوم متاع را از خریدار نخرد، خریدار آن را به او بر می‌گرداند (پس می‌دهد) در صورتی که در «عینه» این طور نیست و خریدار و فروشنده هر کدام اختیار دارند که بخرند یا بفروشند و بیع و شراء در آن جدی است. این روایت حمل می‌شود بر جایی که قصد جدی در انشای حقیقت بیع نباشد و دلالتی بر عدم جواز بیع عینه جدی ندارد.

۲. موقوفه عبدالرحمان

محمد بن الحسن بإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ النَّبَاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ: لَا تَقْبِضُ مِمَّا تُعَيِّنُ يَقُولُ لَا تُعَيِّنُهُ ثُمَّ تَقْبِضُهُ مِمَّا لَكَ عَلَيْهِ.^۱

کتاب بیع
فقه اصول

عبدالرحمن بن ابی عبدالله نقل می‌کند که امام فرمود: تصرف نکن (نگیر) آن چه را که در بیع عینه قرار گرفته است و می‌گوید عینه انجام مده که بعداً به جای دین خود، آن را بر داری!

همهٔ راویانی که در سند این روایت وجود دارند ثقة‌اند؛ اما روایت به امام معلوم نمی‌رسد و به همین دلیل موقوفه و ضعیف است. حدیث موقوفه در اصطلاح علم درایه، حدیثی است که سلسلهٔ اسناد آن به راوی ختم می‌شود و به معصوم علیه السلام منتهی نمی‌گردد. چنین روایتی در حقیقت، حدیث و حجت نیست.^۲ علاوه بر این، از نظر دلالت، ظاهرش این است که عینه را پذیرفته ولی فرموده است: «آن را به جای دین خود نگیر!» و این دلالتی بر نهی از عینه ندارد. بر فرض که این روایت بر نهی از عینه دلالت داشته باشد، با توجه به روایات فراوانی که صراحت در جواز عینه داشت، این نهی را حمل بر کراهت می‌کنیم.

۱. همان، باب ۶، حدیث ۹.

۲. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۳، ص ۲۷۷.

جمع بین این سه دسته از روایات، این است که بگوئیم روایات دسته اول ناظر به مواردی است که دو بیع مستقل و با قصد جدی تحقق پیدا کرده باشد اما روایات دسته سوم که عینه را جایز ندانسته است مربوط به مواردی است که بیع جدی صورت نگرفته است و از ابتدا طرفین می‌دانند که برای فرار از ربا به صورت ظاهری به چنین بیعی روی آورده‌اند و روایات دسته دوم که تفصیل بین صورت شرط و عدم شرط داده است، در حقیقت بیان روایات دسته اول است. پس از جمیع روایات این طور استفاده می‌شود که بیع عینه، بیعی جایز است و با توجه به معنای لغوی عینه که راهی برای فرار از ربا است، این روایات در حقیقت، این راه را جایز می‌داند و به آن تصریح دارد. از این رو، فقیهان بزرگی همانند صاحب جواهر آن را جایز دانسته و گفته‌اند در جواز آن مخالفی نیست.

مبحث دوم: خرید و فروش یا هبه به شرط قرض

یکی از راه‌های فرار از ربای قرضی این است که متاعی به کمتر یا بیشتر از قیمت خریده یا فروخته می‌شود یا هبه می‌گردد به شرط این که مبلغی به قرض گیرنده برای مدت معینی به قرض داده شود. با این کار سود و اضافه‌ای که مورد نظر طرفین است در قالب بیع یا هبه یا... ردّ و بدل می‌شود.

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

آیه الله خوئی می‌نویسد:

لا يجوز الاقتراض منه (البنك الأهلي الإسلامي) بشرط الفائض و الزيادة، لأنه ربا محرم و للتخلص من ذلك الطريق الآتي و هو: أن يشتري المقرض من صاحب البنك أو من وكيله المفوض بضاعة بأكثر من قيمتها الواقعية ١٠٪ أو ٢٠٪ مثلا على أن يقترضه مبلغا معينا من النقد، أو يبيعه متاعا بأقل من قيمته السوقية، و يشترط عليه في ضمن المعاملة أن يقترضه مبلغا معينا لمدة

معلومة يتفقان عليها. و عندئذ يجوز الاقتراض و لا ربا فيه. و مثل البيع الهبة بشرط القرض.^۱

قرض گرفتن (از بانک ملی اسلامی) به شرط پرداخت فایده و سود جایز نیست؛ زیرا ربای حرام است. برای رهایی از آن، این راه وجود دارد که قرض‌گیرنده از صاحب بانک یا وکیل او متاعی را ۱۰٪ یا ۲۰٪ بیش از قیمت واقعی آن می‌خرد، به شرط این که مبلغ معینی را به او قرض بدهد؛ یا متاعی را، به کمتر از قیمت بازار به صاحب بانک یا وکیل او می‌فروشد، و در ضمن معامله شرط می‌کند که مبلغ معینی را برای مدت معینی که توافق کرده‌اند، قرض بدهد. در این صورت قرض گرفتن جایز است و ربوی نیست. همین طور است هبه به شرط قرض.

با این روش، در حقیقت، موضوع ربای قرضی که قرض به شرط زیادتى است، منتفی می‌شود و تبدیل می‌شود به بیع به شرط قرض یا هبه به شرط قرض. از موارد بیع به شرط قرض، بیع محاباتی به شرط قرض است که در روایات امامان علیهم‌السلام مورد سؤال قرار گرفته و حکم آن بیان شده است.

گفتار دوم: بیع محاباتی به شرط قرض

بیع محاباتی این است که متاعی را به کمتر از قیمت آن (ثمن المثل) بفروشند.

۱. معنای لغوی بیع محاباتی

در لسان العرب آمده است:

حباة اعطاء و منعه... و منه اشتقت المحابة، و حابيته فى البيع محابة.^۲
«محابات» از «حبا» مشتق شده و به معنای بخشیدن و منع کردن است.

۱. منهاج الصالحين، ج ۱، ص ۴۰۶، البنك الأهلى الإسلامى، مسئله ۱.

۲. لسان العرب، ج ۲، ص ۲۰.

در قاموس المحيط آمده است:

حبابه محاباة و حباء؛ نصره اختصه و مال اليه.^۱

«محاباة» یاری کردن و اختصاص دادن و میل پیدا کردن به چیزی است.

در مجمع البحرين آمده است:

بيع المحاباة و هو ان يبيع شيئا بدون ثمن مثله، فالزائد من قيمة المبيع عن

الثمن عطيه يقال حاييته في البيع محاباة.^۲

«بيع محابات» این است که چیزی را به کمتر از ثمن المثل آن بفروشند.

پس آن مقداری از قیمت را که از ثمن بیشتر است به عنوان عطیه (هدیه)

به حساب می‌آورند. گفته می‌شود با او در بیع، محابات انجام دادم.»

۲. معنای اصطلاحی بیع محاباتی

شیخ انصاری در تعریف بیع محاباتی می‌نویسد:

بيع المحاباة (هو) ان يباع شي بأدون من ثمن المثل، فيكون الزائد من قيمة

البيع من المثلن عطية.^۳

بیع محاباتی آن است که متاعی را به کمتر از ثمن المثل بفروشند. پس آن

مقدار اضافه قیمت بیع (از کالا) هدیه خواهد بود.

آیه الله وحید بهبهانی درباره حکم معامله محاباتی می‌نویسد:

اعلم! ان جمعا من علماء الزمان ايديهم الله تعالى. اعتقدوا حيلة القرض

بشرط المعاملة المحاباتية و مرادى ههنا ان يبيع المقرض من المقرض بازيد

من ثمن المثل او يشرى منه بأنقص منه، او يؤجر بأزيد من اجرة المثل، او

يستأجر منه بأنقص منها او يبالغ كذلك، أو يعاوض كذلك، أو يملك منه

عينا أو منفعة بعقد هبة أو غيره.^۴

۱. القاموس المحيط، ج ۴، ص ۳۱۵.

۲. مجمع البحرين، ج ۱، ص ۴۵.

۳. کتاب المكاسب المحرمه و البيع و الخيارات، ج ۲، ص ۳۰۱.

۴. الرسائل الفقهية، ص ۲۴۱، القرض بشرط المعاملة المحاباتية.

بدان که گروهی از علمای زمان - ایدهم الله تعالی - به حیلۀ قرض به شرط معامله محاباتیۀ معتقدند. منظور من در این جا (از معامله محاباتیۀ) این است که قرض دهنده چیزی را به بیشتر از ثمن المثل به قرض گیرنده بفروشد یا به کمتر از قیمت از او خریداری کند یا به بیشتر از اجرت المثل به او به اجاره بدهد یا به کمتر از اجرت المثل از او اجاره کند یا به بیشتر یا کمتر از قیمت مصالحه کند یا معاوضه کند یا عین یا منفعتی را از طریق عقد هبه یا عقد دیگری به ملکیت او در آورد.

با توجه به تعریف‌های بالا و بعضی از تعاریف دیگری که در کلمات بزرگان آمده، مناسب است در تعریف بیع محاباتی (معامله محاباتی) بگوییم: معامله محاباتی آن است که در آن ثمن و مثنی از نظر قیمت یکسان نباشد، خواه چیزی را به کمتر قیمت بخرد یا به بیشتر از قیمت بخرد یا به کمتر از قیمت یا به بیشتر از قیمت بفروشد.

۳. بیع محاباتی در روایات

روایات جواز بیع محاباتی را می‌توان را به دو دسته تقسیم کرد:

۱. روایاتی که بیانگر جواز این حیلۀ در مرحله اصل قرض گرفتن وارد شده است.

۲. روایاتی که بیانگر جواز این حیلۀ در مرحله اذن در تأخیر ادای دین است.

دسته اول:

الف. صحیحۀ اسحاق بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): إِنَّ سَلْسِلَ طَلَبْتُ مِنِّْي مِائَةَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ عَلَى أَنْ تُرْبِحَنِي عَشْرَةَ أَلْفٍ فَأَقْرَضَهَا تِسْعِينَ أَلْفًا وَ أَيْبَعَهَا ثَوْبَ وَ شَيْءٍ تُقَوِّمُ بِأَلْفٍ دِرْهَمٍ بِعَشْرَةِ أَلْفٍ دِرْهَمٍ قَالَ: لَا بَأْسَ.^۱

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۵۴، ابواب الاحکام العقود، باب ۹، حدیث ۱.

محمد بن اسحاق بن عمار می‌گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: سلسیل (نام زنی است) از من صد هزار درهم قرض خواسته است که ده هزار درهم سود به من بدهد، من نود هزار درهم به او قرض داده و لباسی را که هزار درهم ارزش دارد، به ده هزار درهم به او فروخته‌ام. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

این روایت از نظر دلالت خوب است ولی در سند آن علی بن حدید است که شیخ طوسی او را تضعیف کرده است؛ البته بعضی از فقیهان معاصر^۱ او را امامی و ثقة دانسته و این روایت را صحیح شمرده‌اند.

ب. در روایت دیگری آمده است که آن حضرت فرمود:

لا بأس به اعطها مائة ألف و بعها الثوب بعشرة آلاف و اكتب عليها كتابين.^۲
اشکالی ندارد، صد هزار درهم به او بده و لباس را به ده هزار درهم به او بفروش و دو سند بر آن بنویس.

مراد امام از این که فرمود: «دو سند بر آن بنویس» این است که لازم است این راه به صورت دو معامله مستقل باشد و یک عقد در دیگری شرط نشده باشد. زیرا در صورت عدم شرطیت یکی برای دیگری، از صورت معامله به شرط زیاده خارج می‌شود.

این روایت از نظر سند اشکال دارد، ولی چون متن آن بر طبق قاعده است نیاز به بحث سندی ندارد و دلالت خوبی دارد.

ج. محمد بن سلیمان الدیلمی

بِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلِيمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رَجُلٍ كَتَبَ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ عليه السلام يَسْأَلُهُ أَنَّى أَعْمَلُ قَوْمًا أَيْبَعُهُمُ الدَّقِيقَ أَرْبَحُ عَلَيْهِمْ فِي الْقَفِيزِ دَرَاهِمَيْنِ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ وَ

۱. آیه‌الله سید موسی شبیری زنجانی که نرم افزار درایة النور بر اساس نظرات وی تنظیم شده است.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۵۴، ابواب الاحکام العقود، باب ۹، حدیث ۲.

أَتَيْتُهُمْ سَأَلُونِي أَنْ أُعْطِيَهُمْ عَنْ نِصْفِ الدَّقِيقِ دَرَاهِمَ فَهَلْ مِنْ حِيلَةٍ لَا أُدْخِلُ فِي
الْحَرَامِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَفْرَضَهُمُ الدَّرَاهِمَ قَرْضاً وَازْدَدَ عَلَيْهِمْ فِي نِصْفِ الْقَفِيزِ بِقَدَرِ
مَا كُنْتُ تَرْبِحُ عَلَيْهِمْ.^۱

محمد بن سلیمان دیلمی از پدرش نقل می‌کند که مردی نامه‌ای به امام
موسی بن جعفر علیه السلام نوشت و از آن حضرت پرسید: من با گروهی معامله
می‌کنم. آرد به آنان می‌فروشم و در هر قفیز دو درهم سود می‌گیرم و به
عنوان نسیه می‌فروشم. آنان از من خواسته‌اند که به جای نصف آرد، به آنان
درهم بدهم. آیا راهی هست که من مرتکب حرام نشوم؟ آن حضرت در
جواب نوشت: درهم را به آنان قرض بده و در قیمت نصف قفیز آرد، به
اندازه‌ای که سود می‌گرفتی، اضافه کن!

این روایت از نظر سند اشکال دارد؛ زیرا محمد بن سلیمان دیلمی، همان
نهادندی است که ضعیف است و نجاشی درباره‌اش گفته است: «جداً ضعیف است و
قابل اعتماد نیست.» پس این روایت قابل استناد نیست.

بنابراین، حدیث معتبری نداریم که بیع محاباتی به شرط قرض دادن را (در
مرحله قرض گرفتن) جایز بداند و باید به سراغ اصل و قاعده در محل بحث برویم.
اصل یا اصولی که در این بحث می‌تواند مورد استناد قرار گیرد، بر گرفته از
عمومات ادله امضا (افوفا بالعقود) و دلیل بر جواز چنین شرطی است. در مقابل، هیچ
دلیلی هم نداریم که بر خلاف این اصل باشد. پس با این که روایات دلالت بر جواز
ندارد ولی می‌توان جواز چنین شرطی را از اصل استفاده کرد.

دسته دوم: (روایات جواز بیع محاباتی در مقام تأخیر دین و اضافه کردن بر مهلت)

الف. صحیحۃ محمد بن اسحاق بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام يَكُونُ لِي عَلَى الرَّجُلِ دِرْهَمٌ فَيَقُولُ أَخْرَنِي بِهَا وَأَنَا أُزْبِحُكَ فَأَبِيعُهُ جَبَةً تُقَوِّمُ عَلَيَّ بِأَلْفٍ دِرْهَمٍ بِعَشْرَةِ آلَافٍ دِرْهَمٍ أَوْ قَالَ بِعَشْرِينَ أَلْفًا وَ أُؤَخِّرُهُ بِالْمَالِ قَالَ لَا بَأْسَ^۱

محمد بن اسحاق بن عمار می گوید: به امام رضا عليه السلام عرض کردم: از مردی دراهمی طلب دارم، می گوید به من مهلت بده! در عوض، من به تو سود می دهم! من لباسی را که هزار درهم است به ده هزار درهم به او می فروشم یا به بیست هزار درهم به او می فروشم و به او مهلت می دهم! آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

روایت از نظر سند، صحیحه است. روایت از نظر دلالت اشکالی ندارد و بیع محاباتی به شرط تاخیر در اداء قرض را جایز می داند.

ب. موثقه مسعدة بن صدقه

محمد بن یعقوب عن علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئل رجل له مال على رجل من قبل عينة عيئها إياه فلما حل عليه المال لم يكن عنده ما يعطيه فأراد أن يقلب عليه و يربح أبيعته لؤلؤاً أو غير ذلك ما يسوي مائة درهم بألف درهم و يؤخره قال لا بأس بذلك قد فعل ذلك أبي رضى الله عنه و أمرتني أن أفعل ذلك في شيء كان عليه.^۲

مسعدة بن صدقه می گوید از امام صادق عليه السلام سؤال شد: مردی از بابت بیع عینه از دیگری طلب دارد. وقتی مهلت پرداخت می رسد، بدهکار چیزی ندارد که بدهی خود را بپردازد. از او می خواهد دوباره به او قرض بدهد و سود بگیرد. آیا می تواند گوهری (لؤلؤ) را که صد درهم قیمت دارد به هزار درهم به او بفروشد و به او مهلت بدهد؟ آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

۱. همان، ص ۵۵، ابواب الاحکام العقود، باب ۹، حدیث ۴.

۲. همان، ابواب الاحکام العقود، باب ۹، حدیث ۲.

پدر بزرگوارم این کار را انجام می‌داد و به من نیز دستور داد در بدهی‌های او چنین کنم.»

این روایت نیز از نظر دلالت صراحت در جواز بیع محاباتی به شرط تأخیر انداختن ادای دین دارد. روایت از نظر سند، موثق است؛ زیرا در سند آن مسعده بن صدقه است که گفته شده شیعه نبوده اما وثاقت دارد و مورد اطمینان است.

ج. صحیحۃ عبدالملک بن عتبه

الکلبی عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عن علی بن الحکم عن عبد الملک بن عتبة قال سألت عن الرجل يريد أن أعينه المال أو يكون لي عليه مال قبل ذلك فيطلب مني مالا أزيده على مالي الذي لي عليه أستقيم أن أزيده مالا وأبيعه لؤلؤة سنوي مائة درهم بألف درهم فأقول أبيعك هذه اللؤلؤة بألف درهم على أن أؤخر ك بتمنها و بمالي عليك كذا وكذا شهراً قال لا بأس^۱

عبدالملک بن عقبه می‌گوید: از امام علیه السلام سؤال کردم: مردی از من می‌خواهد که مالی را به صورت بیع عینه به او بدهم یا از مردی طلبکارم. پس او از من مالی طلب می‌کند که به بدهکاری‌اش بیفزایم. آیا صحیح است که مالی بر آن بدهکاری‌اش بیفزایم و گوهری را که قیمتش صد درهم است به هزار درهم به او بفروشم، و به او بگویم این گوهر را به تو می‌فروشم به هزار درهم به شرط این که قیمت آن و بدهکاری‌ات را تا فلان موقع بپردازی؟! آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

این روایت از نظر سند، صحیح است؛ البته عبدالملک بن عتبه که مشترک بین ثقه و غیر ثقه است، در سند آن است، مگر این که بگوییم خود حدیث دلالت دارد که مراد از عبدالملک بن عتبه، صیرفی نخعی کوفی است که ثقه است. آیه‌الله خویی نیز بر این نظریه است که «این اشتراک به صحت روایاتی که از عبدالملک نقل شده

ضرری نمی‌زند. زیرا روایات از عبدالملک صیرفی کوفی است که کتاب دارد.^۱
روایت از نظر دلالت بر جواز بیع محاباتی به شرط تأخیر ادای دین، اشکالی ندارد.

د. روایت محمد بن إسحاق بن عمار

محمد بن الحسن یاسناده عن أبي علي الأشعري عن الحسن بن علي بن عبد الله عن عمه محمد بن أبي عبد الله عن محمد بن إسحاق قال قلت للرضا عليه السلام الرجل يكون له المال فيدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤة تسوي مائة درهم يأنف درهم و يوحّر عنه المال إلى وقت قال: لا بأس به قد أمرني أبي ففعلت ذلك وزعم أنه سأل أبا الحسن عليه السلام فقال مثل ذلك.^۲

محمد بن اسحاق بن عمار می‌گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: مردی که مالی طلب دارد، نزد بدهکار می‌رود و گوهری را که صد درهم ارزش دارد به هزار درهم به او می‌فروشد و در مقابل، طلب خود را به تأخیر می‌اندازد. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد. پدرم مرا به چنین کاری امر کرد و من هم انجام دادم.

این روایت از نظر دلالت، کاملاً واضح است؛ ولی از نظر سند، ضعیف است، زیرا محمد بن ابی عبدالله (عموی حسن بن علی بن ابی عبدالله) توثیقی ندارد.

ه‌صحيحه محمد بن ادریس

محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلًا من كتاب مسائل الرجال عن أبي الحسن علي بن محمد عليه السلام أن طاهراً كتب إليه يسأله عن الرجل يعطي الرجل مالا يبيعه شيئاً بعشرين درهماً ثم يخول عليه الخول فلما يكون عنده شيء فبيعه شيئاً آخر فأجابني عليه ما تبايعه الناس فحلّال وما لم يبايعوه قريباً.^۳

۱. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج ۱۱، ص ۲۴.

۲. وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۵۵، ابواب احكام العقود، باب ۹، حدیث ۶.

۳. همان، ص ۱۶۳، ابواب الربا، باب ۲۰، حدیث ۳.

طاهر به امام علی النقی (علیه السلام) نامه‌ای نوشت و از آن حضرت دربارهٔ مردی سؤال کرد که مالی به مرد دیگری می‌دهد و متاعی به قیمت بیست درهم به او می‌فروشد. سپس یک سال می‌گذرد، ولی بدهکار چیزی ندارد (تا بدهی خود را پردازد). پس متاع دیگری به او می‌فروشد! آن حضرت جواب دادند: آن چه را که مردم خرید و فروش می‌کنند، حلال است. و آن چه را که خرید و فروش نمی‌کنند، ربا است.

بنابر نظر برخی، منظور روایت این است که اگر این زیادی، در قالب بیع باشد، به این معنا که کالایی را به مبلغی فراتر از قیمت بازار می‌فروشد و در ضمن آن شرط می‌کند که دین او را به تأخیر بیندازد، حلال است؛ ولی اگر زیادی در برابر تأخیر باشد، ربا و حرام است. اگر منظور روایت این باشد، استدلال به آن درست است. بنابر نظر بعضی، مراد از «ما تبایعه الناس» بیع متعارف بین مردم و به قیمت بازار و روز است که حلال است و غیر آن ربا و حرام است. بنابراین، معنای روایت دلالتی بر جواز بیع محاباتی نخواهد داشت. چون دو احتمال در روایت مذکور وجود دارد، روایت مجمل می‌شود و نمی‌توان به آن استدلال کرد. علاوه بر این، بعضی در سند روایت خدشه کرده و گفته‌اند طاهر که در سند روایت وجود دارد شناخته شده نیست و به همین دلیل به این روایت نمی‌توان استدلال کرد. این اشکال وارد نیست؛ زیرا با کمی دقت معلوم می‌شود که طاهر در سند روایت نیست بلکه او فردی بوده که به امام (علیه السلام) نامه نوشته و سؤال پرسیده است و امام هادی (علیه السلام) این سؤال و جواب را نقل کرده است. بنابراین، روایت از این نظر اشکالی ندارد. همچنین این روایت به دو سند که یکی عبد الله بن جعفر حمیری و دیگری أحمد بن محمد جوهری است نقل شده است که با سند عبد الله بن جعفر حمیری، صحیح است.

به این ترتیب، ما در دسته دوم، روایت صحیح و روایات مستفیضه‌ای وجود دارد که بر جواز بیع محاباتی به شرط تأخیر در ادای دین دلالت دارد. آیا می‌توان به مضمون آنها ملتزم شد؟

گفتار سوم: اشکال امام خمینی

امام خمینی روایات صحیح را مربوط به باب قرض ندانسته و روایات مربوط به باب قرض را ضعیف دانسته است که تمسک به آنها برای این منظور درست نیست:

فإنَّ الصَّحاحَ الْمُتَقَدِّمَةَ غَيْرَ مُرَبَّوْطَةِ بَابِ الْقَرْضِ وَ الرِّبَا الْمَعَامِلِيَّ، بِخِلَافِ تِلْكَ الرِّوَايَاتِ الْمُخْتَصَّةِ بِالْقَرْضِ. لَكِنَّهَا رَوَايَاتُ ضَعْفٍ إِلَّا رَوَايَةَ وَاحِدَةً مِنْهَا، وَ هِيَ مَا رَوَاهَا الشَّيْخُ (قَدْ تَسَّ سِرَّهُ)، بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ... وَ أَنْتَ خَيْرٌ: بِأَنَّ بَعْضَ الْأَعْمَالِ وَ مُشْتَمِلٍ عَلَى مَا لَا يَلِيقُ بِسَاحَةِ الْإِمَامِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)... وَ أَنْتَ خَيْرٌ: بِأَنَّ بَعْضَ الْأَعْمَالِ وَ إِنْ كَانَ مَبَاحاً فَرَضاً، لَكِنْ لَا يَرْتَكِبُهُ الْمُعْصُومُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) الْمُنَزَّهَ عَنْ ارْتِكَابِ مَا هُوَ مُوجِبٌ لَتَنْفَرِّ الطَّبَاعُ، كَتَحْصِيلِ النِّفْعِ بِالْحِيلَةِ، وَ... فَهَذِهِ الرِّوَايَاتُ نَظِيرُ رَوَايَاتٍ يَبِيعُ الْعَنْبَ لِمَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَجْعَلُهُ خَمِراً حَيْثُ اشْتَمَلَتْ عَلَى أَنَّ الْأُئِمَّةَ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) يَفْعَلُونَ ذَلِكَ، فَمِثْلُ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ غَيْرُ قَابِلَةٍ لِلْعَمَلِ بِهَا؛ لِاشْتِمَالِهَا عَلَى أَمْرٍ مُنْكَرٍ.^۱

روایات صحیح‌های که گذشت، مربوط به باب قرض و ربای معاملی نیست (مربوط به بیع دو متاع هم‌جنس با زیادی است)، بر خلاف این روایات که مختص به باب قرض است. این روایات هم، جز یک روایت، ضعیف‌اند. روایتی که ضعیف نیست، روایتی است که شیخ صدوق با اسناد خود از احمد بن محمد اشعری از ابن ابی عمیر از محمد بن اسحاق بن عمار... نقل کرده است. بقیه روایات ضعیف‌اند و بعضی از آنها مشتمل بر مطالبی هستند که مناسب با مقام امام (عَلَيْهِ السَّلَامُ) نیست... روشن است که بعضی از کارها حتی اگر

مباح هم باشد اما چون موجب تنفر طبع انسانی می‌شود، امام علیه السلام مقامش منزّه است از این که مرتکب آنها شود. کارهایی مانند جمع آوری منفعت از راه حیل‌های شرعی و... این روایات مانند روایات فروش انگور به کسی است که می‌دانیم آن را برای شراب‌سازی می‌خرد؛ زیرا آن روایات هم مشتمل بر این است که ائمه علیهم السلام چنین عملی را مرتکب می‌شوند. چنین روایاتی قابل عمل نیستند؛ زیرا در بر دارنده عمل خلافی هستند.

بنابراین، این روایات با این که از نظر سند و دلالت اشکالی ندارند؛ اما چون مضمون آنها مخالف مقتضای قاعده در باب حیل‌های ربا است (فرار از حرام به حلال) و اگر چنین معاملاتی تجویز شود حکم حرمت ربا لغو خواهد شد، باید آنها را بر خلاف ظاهر حمل کرد.

مبحث سوم: ضمیمه کردن

ضمیمه کردن، این است که هنگام قرض دادن مبلغی در مقابل مبلغ بیشتر، قرض‌دهنده کالایی را به مبلغ قرض اضافه می‌کند تا زیادی در مقابل آن کالا قرار گیرد؛ مثل این که صد هزار تومان و یک کیلو شکر را به مدت دو ماه قرض می‌دهد به صد و بیست هزار تومان، تا بیست هزار تومان اضافی در مقابل یک کیلو شکر قرار گیرد.

اشکال

آیه‌الله خوئی در بحث بانک‌ها این حیل رد کرده است:

و لا يمكن التخلص من الربا ببيع مبلغ معين مع الضميمة بمبلغ أكثر، كأن يبيع مائة دينار بضميمة كبريت بمائة وعشرين دنائير لمدة شهرين مثلاً، فإنه قرض ربوي حقيقة و ان كان بيعاً صورةً.^۱

۱. منهاج الصالحين، ج ۱، ص ۴۰۶.

رهایی از ربا از این راه امکان ندارد که مبلغ معینی را با ضمیمه چیز دیگری به مبلغ بیشتری بفروشند؛ مثل این که صد دینار را همراه یک کبریت به صد و بیست دینار، دو ماهه بفروشد. در حقیقت، این یک قرض ربوی است؛ اگر چه در صورت، بیع است.

از آن جا که قوام هر معاوضه‌ای، از جمله بیع، به این است که ثمن غیر از مثن باشد، این روش چون در آن مغایرتی بین ثمن و مثن نیست، بیع نیست و در حقیقت، قرض است؛ زیرا در قرض لازم نیست که تغایر و تمایز باشد و می‌توان چیزی را قرض گرفت و سپس با همان چیز، همان قرض و بدهی را پرداخت کرد. بنابراین، با ضمیمه کردن، قرض در همان قرض بودنش باقی می‌ماند و چون به شرط زیادی است ربوی است.

جواب

جواب‌های زیادی به این اشکال آیه‌الله خویی داده شده است. بهترین جواب، جوابی است که به صورت اشکال نقضی، بر ایشان وارد شده و گفته شده است: در فقه، سه نوع بیع داریم (بیع مزاینه،^۱ عرایا،^۲ محاقله^۳) که در آنها بین ثمن و مثن

۱. مزاینه: عبارت است از فروختن ربی که بر نخل است به تمری که چیده شده است که چنین معامله‌ای در فقه باطل است، به خاطر وجود غرور در آن. (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۴، ص ۹۳)

۲. عرایا: عبارت است از این که فردی از دیگری ربی را که بر نخل دارد بخرد و در مقابل به اندازه تخمینی از آن تمر به او بدهد تا خانواده‌اش رطب تازه بخورند. (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۴، ص ۱۰۱)

۳. محاقله: عبارت است از فروختن گندمی که در سنبل است و هنوز چیده نشده است در مقابل گندم چیده شده و از گاه جدا شده که این بیع نیز از نظر فقه باطل است زیرا منجر به غرور می‌شود. (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۴، ص ۹۸)

تمایزی نیست، ولی با این حال در اطلاق بیع بر آنها، هیچ اشکالی نیست. پس شرط بیع این نیست که تمایز و تغایر بین ثمن و مثن باشد.

از آن‌جا که صاحب عروه و محقق اصفهانی بر این نظریه‌اند که بیع، مطلق مقابله بین دو مال است و در قوام بیع، مطلق مقابله (مقابله کلی و فرد یا کلی و جزئی) کفایت می‌کند، پس این نقض بر مرحوم خوئی وارد است و اشکال ایشان وارد نیست.

اشکالات دیگری نیز بر این حيله سوم وارد شده که فقیهان به همه آنها جواب داده‌اند. حيله ضمیمه، در صورتی که مقدار ضمیمه عاقلانه و مورد قبول عرف باشد برای فرار از ربا بدون اشکال خواهد بود؛ زیرا با این روش معامله موضوعاً از قرض به شرط زیادی که موضوع قرض ربوی است خارج خواهد شد؛ اما در صورتی که یک چیز کم ارزش را ضمیمه کنند و در مقابل آن مبلغ زیادی را قرار دهند روشن است که شرع چنین راهی را برای فرار از ربا مفید نمی‌داند و نمی‌توانیم چنین راهی را برای فرار از ربا بپذیریم.

مبحث چهارم: اخذ زیادی در برابر قرض

این راه که گاهی از آن به «قرض به صورت جعاله» تعبیر می‌شود، عبارت است از این که قرض گیرنده اعلام می‌کند هر کس به من یک میلیون تومان به مدت یک سال قرض بدهد، صد هزار تومان به او خواهم داد و در نتیجه، در پایان سال یک میلیون و یکصد هزار تومان به قرض دهنده بر می‌گرداند.

در این جا، استحقاق گرفتن مبلغ اضافی، به واسطه عقد قرض نیست؛ بلکه به سبب عقد جعاله است و شبیه این است که فردی بگوید هر کس خانه مرا بفروشد، صد هزار تومان به او می‌دهم، که فروشنده (بنگاهی یا وکیل) این مبلغ را بر اساس عقد جعاله مالک می‌شود.

اشکال

شهید صدر در صحت این جعاله اشکال کرده است:

۱. مناقشه در صغری: ایشان بر این عقیده است که ارتکاز عقلا در این معامله، قرار گرفتن مبلغ جعل در مقابل عمل قرض دادن نیست و قرار دادن آن در مقابل عمل قرض تنها در لفظ است و قصد و معنا در کار نیست. هر چند با لفظ «جعل» از آن یاد شود. پس این معامله در حقیقت یک معامله ربایی است؛ اگر چه اسم جعاله بر آن بگذارند.

۲. مناقشه در کبری: با فرض این که قصدی در این جعاله وجود داشته باشد، چنین جعاله‌ای صحیح نیست؛ زیرا در جعاله باید عمل قابلیت اجرت داشته باشد تا امر به آن موجب ضمان گردد و اگر عملی اجرتی ندارد و ضمان بردار نیست، جعاله آن هم صحیح نیست. بر این اساس، جعاله بر قرض گرفتن صحیح نیست؛ زیرا «قرض دادن» از نظر عقلا، مالیت مستقل ندارد تا در مقابل آن اجرت یا جعلی قرار داده شود و آن چه مالیت دارد، همان مال قرض گرفته شده است. و برای عمل قرض دادن ضمانتی وجود ندارد و جعاله در جایی تحقق می‌یابد که ادله ضمان عمل ثابت باشد. پس این جعاله درست نیست.^۱

جواب

اشکال اول وارد نیست؛ زیرا همین مقدار قصد برای صحت عمل کافی است و در عرف زیاد دیده می‌شود که برای ترغیب شخصی به انجام معامله‌ای، هدیه‌ای به او پرداخت می‌شود (هدیه مشروط) و شرط این است که فرد به این معامله اقدام کند و از همین قبیل است جعاله در مقابل انشای قرض. اشکال دوم نیز وارد نیست؛ زیرا

۱. البنك اللاربیوی فی الاسلام، ص ۱۶۴-۱۶۸.

هیچ دلیلی نداریم ضمان در جعاله، غرامتی و به واسطهٔ اتلاف باشد، بلکه ممکن است از باب معاوضه باشد؛ چنان‌چه صاحب جواهر شرط صحّت جعاله را حلال بودن و عقلایی بودن آن دانسته است:

و کیف کان فهی تصح علی کلّ عمل مقصود للعقلاء علی وجه یخرج عن
کونه سفها کالأجاره (محلّ).^۱

جعاله بر هر عملی که حلال باشد و قصد عقلایی بر آن تعلق بگیرد و سفیهانه نباشد، مانند اجاره، صحیح است.

قرض دادن، عملیات عقلایی است که مقصود عقلاء قرار می‌گیرد و جعاله هم بر آن واقع می‌شود. چنان‌چه در روایت آمده است: شخصی خانه‌اش را به دیگری اجاره داده ولی (بعد پشیمان شده) خودش می‌خواهد در آن خانه بنشیند، پولی به مستأجر می‌دهد تا خانه‌اش را تخلیه کند و به جای دیگری برود، و امام فرمود اشکالی ندارد.^۲

حقیقت این است که اشکال اول شهید صدر وارد است؛ زیرا تصور عقلایی ندارد که شخصی قرض دادن را مورد عقد جعاله قرار دهد. اگر چنین فرضی بتوان کرد، صورتاً جعاله است ولی در حقیقت هیچ قصد جدی مستقلى به آن تعلق نگرفته است، بلکه همان پرداخت اضافه برای قرض است که موجب ربوی شدن آن می‌شود. بنابراین، نمی‌توانیم چنین راهی را برای فرار از ربا بپذیریم.

مبحث پنجم: تبدیل عملیات قرض به غیر قرض

منظور از این راه این است که شخصی که ده هزار تومان به دیگری بدهکار است، به بانک یا شخص ثالثی دستور بدهد که بدهی او را به طلبکار پرداخت کند و

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۳۵، ص ۱۹۲-۱۹۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۷۸، ابواب ما اکتسب به باب ۸۵ حدیث ۲.

ملتزم شود که در برابر اين کار او هزار تومان به عنوان اجرت پرداخت دین پردازد. بنا بر نظر برخی، چنین عملی موجب قرض ربوی نخواهد شد. مثلاً زید که ده هزار تومان به عمرو بدهکار است، به بانک دستور می‌دهد که بدهی او را که ده هزار تومان است به عمر پرداخت کند و در مقابل اجرتی بگیرد. این اضافه‌ای که به عنوان اجرت پرداخت می‌شود، موجب قرض ربوی نخواهد شد. اگر زید خودش از بانک ده هزار تومان قرض بگیرد و به عمرو پردازد و بعد به بانک بیش از مقداری که قرض گرفته پردازد این قرض ربوی و حرام خواهد بود.

برای توضیح بیشتر این طور می‌گوییم: زید که ده هزار تومان به عمرو بدهکار است، برای پرداخت بدهی خود، یکی از این دو کار را می‌تواند انجام دهد:

۱. ده هزار تومان از بانک وام بگیرد و خودش قرض خود به عمرو را ادا کند؛

۲. از بانک بخواهد که ده هزار تومان بدهی او به عمرو را پرداخت کند.

نتیجه در هر دو صورت، این است که زید بدهی‌اش را به عمرو پرداخت کرده و به بانک بدهکار شده است؛ ولی در صورت اول، زید ده هزار تومان از پول بانک را تملک می‌کند تا قیمتش را به بانک بدهکار شود. اما در صورت دوم، زید مالک چیزی نمی‌شود و از زمانی که بانک دین او را به عمرو پرداخت کرد، بدهکار بانک می‌شود.

در نتیجه، در صورت اول، زید نمی‌تواند چیزی بیش از آن‌چه از بانک قرض گرفته، پردازد؛ زیرا قرض ربوی می‌شود؛ ولی در صورت دوم، می‌تواند مبلغ بیشتری را به بانک پردازد، بدون این که موجب ربوی شدن قرض شود؛ زیرا در صورت دوم، زید، بانک را اجیر کرده و امر کرده به اتلاف دین به وجه ضمان (ضمان غرامت، به قانون امر به اتلاف) و چون در این صورت تملیک معاملی نیست، ربا هم در آن نیست.

اشکال

شهید صدر به این راه اشکال کرده است:

۱. اشکال در صغری: ارتکاز عرفی دلالت دارد که بانک نمی‌تواند بیش از مقداری که مأمور به پرداخت آن بوده است، بگیرد؛ زیرا در هر دو صورت، زید این مبلغ را به بانک بدهکار شده است و نمی‌توان گفت که در بدهکاری او بین این دو صورت فرق است.

۲. اشکال در کبری: اگر بپذیریم گرفتن مبلغ بیشتر در حالت دوم (امر به پرداخت بدهی) حرام نباشد، باید گرفتن آن در قالب عقد دیگری مثل جعاله باشد که آن هم مورد اشکال است که جعاله در چنین موردی صحیح نیست؛ زیرا در این جا جدای از اتلاف دین، کار دیگری انجام نشده است تا مستحق «جعل» باشد.^۱

جواب

آیه‌الله سند در پاسخ به این اشکال می‌گوید:

اولاً، اشکال در صغری وارد نیست؛ زیرا ارتکاز عقلاً بین این دو صورت از پرداخت فرق می‌گذارد و همین مقدار از فرق کافی است تا در صورت دوم، گرفتن مبلغ بیشتر جایز باشد.

ثانیاً، اشکال در کبری وارد نیست. زیرا طبق آن چه از کلام صاحب جواهر نقل شد، جعاله بر هر کاری که حرام و سفیهانه نباشد و مقصود عقلاء باشد، صحیح است و در این جا که امر به پرداخت بدهی می‌شود، کاری است که هم مقصود عقلاء است و هم حلال و مجاز است. این که جعاله باید در جایی باشد که ضمان بردار باشد، دلیلی بر آن نداریم.^۲

۱. البینک اللاربوی فی الاسلام، ص ۱۶۹-۱۷۰.

۲. فقه الحیل الشرعیة، ص ۱۸۱.

حقیقت این است که باید فرق گذاشت بین صورتی که پرداخت مستقیم به زید با پرداخت به طلبکار زید (که در حقیقت، پرداخت غیر مستقیم به زید است)، از نظر عملیات پرداخت یکسان است و صورتی که پرداخت غیر مستقیم (پرداخت به طلبکار) مستلزم عملیات بیشتری و هزینه‌های اضافی برای بانک باشد.

در صورتی که عملیات هر دو گونه پرداخت (مستقیم و غیر مستقیم)، یکسان باشد، مثل این که هر دو در همان بانک حساب بانکی دارند و برای بانک فرقی ندارد که پول را به حساب کدام یک واریز کند، در این صورت چطور می‌توانیم ملتزم شویم که بانک در برابر ابراء ذمه زید، پول بیشتری دریافت کند؟ در حالی که در قرض دادن و قرض گرفتن، مباشرت در قبض و اقباض شرط نشده است و زید می‌تواند بگوید «صد هزار تومان را که به من قرض داده‌ای به فرزندم یا هر شخص دیگری پرداخت کن، بر عهده من»، که در این صورت بانک عملیات اضافه‌تری انجام نداده است تا مستحق مبلغ بیشتر می‌شود.

بله، اگر عملیات پرداخت به دیگری (طلبکار) مستلزم فعالیت‌ها و هزینه‌های دیگری برای بانک باشد. بانک می‌تواند در مقابل آن هزینه‌ها، مبلغ بیشتری (به عنوان کارمزد) دریافت کند که در راه حل ششم به آن اشاره شده است؛ در حالی که در راه حل پنجم، قرض در جایی است که هیچ عملیات اضافه‌تری صورت نمی‌گیرد، بلکه تنها پرداخت به صورت غیر مستقیم است. بنابراین، اشکال اول شهید صدر وارد است و راه حل پنجم مفید نیست و موجب رهایی از ربا نمی‌شود.

مبحث ششم: گرفتن زیادی در برابر تغییر مکان

معمولاً محل پرداخت قرض، محل دریافت قرض است. اگر قرض گیرنده شرط کند که قرض را در محل دیگری پرداخت کند و قرض دهنده بپذیرد در برابر مبلغی

اضافه به قرض، طلب خود را در محل دیگر دریافت کند، آیا گرفتن این مبلغ زیادی بر قرض جایز است؟

بنابر نظر برخی، گرفتن این مقدار زیادی، اشکالی ندارد؛ زیرا این زیادی در اثر حقی است که طلبکار از خود اسقاط می‌کند (اسقاط حق‌المکان). شهید صدر این راه را اجازه داده، ولی فرموده است: این مقدار زیادی باید حدّ معینی داشته باشد و بانک یا طلبکار نمی‌تواند از این راه فایده کامل را بگیرد، مگر این که قرض ربوی باشد. بانک و طلبکار می‌توانند تنها در حدّ کارمزد تحویل پول در کشور یا شهر دیگر و ارسال آن به کشور یا شهری که در آن قرض گرفته است، مبلغی اضافه دریافت کنند.^۱

به نظر می‌رسد در این راه اضافه‌ای که دریافت می‌گردد، در مقابل کار مفیدی است که قصد عقلایی به آن تعلق گرفته است. این راه تنها در پرداخت‌های با مبلغ پایین که در آنها کارمزد قابل قبول و عقلایی و متناسب دریافت می‌گردد واقعی است؛ اما در مبالغ سنگین، کارمزد سنگین که جوابگوی سود پول باشد غیر عادی است و روشن است که قصد جدی دریافت و پرداخت کارمزد در آن وجود ندارد و چنین راه چاره‌ای مفید نیست و مانع از ربوی شدن اضافه پرداختی نمی‌شود.

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

منظور از این راه این است که به جای این که بانک صد هزار تومان را به صد و بیست هزار تومان قرض بدهد، برای جلوگیری از قرض ربوی، صد هزار تومان اسکناس را به صد و بیست هزار تومان اسکناس به مدت یک سال می‌فروشد. بنابر نظر برخی، در این صورت موضوع ربا محقق نمی‌شود؛ زیرا با این که ثمن از مثنی

۱. البنك اللاربوی فی الاسلام، ص ۱۷۱-۱۷۲.

زیادتر است و وحدت جنس هم دارند ولی چون ثمن و مثنی، مکیل و موزون نیستند، بیع ربوی نخواهد بود؛ زیرا ثمن و مثنی، اسکناس کاغذی است که نه مکیل است و نه موزون. پس بانک از این راه به فایده و سود خود خواهد رسید، بدون این که قرض ربوی باشد.

اشکال

اشکال اول: تبدیل ربای قرضی به ربای معاملی: در این صورت، موضوع ربای معاملی که خرید و فروش دو متاع هم جنس با زیادی است، تحقق می‌یابد؛ زیرا در باب صرف آمده است که در معامله طلا با طلا یا نقره با نقره باید برابری وزن و نقد بودن معامله رعایت شود و قبض در مجلس عقد صورت گیرد. حال سؤال این است که آیا با جایگزین شدن اسکناس کاغذی به جای درهم و دینار و طلا و نقره، این اسکناس‌ها حکم طلا و نقره را دارد و باید شرایط بیع صرف در آنها رعایت شود یا نه؟

جواب

حلّ این اشکال به روشن شدن ارزش و مالیت اسکناس بر می‌گردد که دو فرض دارد:

الف. مالیت اسکناس، مانند سند سفته، حاکی از امر دیگری است؛ یعنی پول کاغذی نشانه‌ای از دارایی طلا و نقره است و دارنده اسکناس معادل ارزش اسمی آن، مالک طلا و نقره‌ای است که در بانک مرکزی نگه‌داری می‌شود و به خاطر مشکلات حمل و نقل و نگهداری و...، از اسکناس به عنوان حواله کمک گرفته می‌شود. بنابراین فرض، همه احکام معاملات درهم و دینار، از جمله شرایط بیع صرف، در اسکناس هم باید رعایت شود.

ب. مالیت اسکناس به علت اعتباری است که دولت‌ها به آن می‌دهند، خواه پشتوانه داشته باشد یا نداشته باشد. در این صورت، هر برگ اسکناس حاکی از طلا و نقره نیست و رعایت احکام صرف در آن لازم نیست. پس اسکناس مانند دیگر معدودات است و گرفتن ربا و زیادی در آن طبق نظر مشهور اشکالی ندارد و می‌توان آن را با زیادی معامله کرد.

امام خمینی معامله اسکناس با زیادی را جایز دانسته است ولی اگر این کار برای فرار از ربا باشد، آن را باطل دانسته است:

لو وقعت المعاملة على النوت و المئات و الأوراق النقدية المتعارفة في زماننا من طرف واحد أو الطرفين فالظاهر عدم جريان أحكام بيع الصرف عليها، و لكن لا يجوز التفاضل لو أريد التخلص من الربا، فمن أراد الإقراض بربح فتخلص منه بيع الأوراق النقدية متفاضلا فعل حراما، و بطل البيع أيضا.^۱

اگر اسکناس‌های رایج در این زمان (نوت، منات) معامله شوند، احکام بیع صرف در آنها جاری نمی‌شود (خرید و فروش آنها با زیادی اشکالی ندارد)؛ ولی اگر این کار به قصد فرار از حرمت ربا باشد و کسی که می‌خواهد قرض ربوی بدهد، با استفاده از فروش اسکناس با زیادی بخواهد از حرمت آن فرار کند، کار حرامی انجام داده و بیع او نیز باطل است.

حقیقت این است که امروزه با توجه به وضعیت اقتصادی دنیا، تنها طلا و نقره پشتوانه مالی کشورها نیست؛ بلکه امور متعددی مانند صنعت، منابع، قدرت نظامی، پیشرفت‌های علمی و... پشتوانه پول کشورها محسوب می‌شود. بنابراین، خرید و فروش اسکناس، احکام خرید و فروش طلا و نقره را ندارد.

اشکال دوم: عرفی نبودن معامله اسکناس: بنابر نظر برخی، چنین معامله‌ای در عرف عقلا متداول نیست و داعی انگیزه‌ای بر این کار نیست.

۱. تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۵۳۹، مسئله ۳؛ استفتائات ج ۲، ص ۱۲۸ و ۱۴۸.

پاسخ: عرفى نبودن دليل بر عدم جواز نمى‌شود. وقتى شرايط جواز خريد و فروش شرعاً وجود داشته باشد و انگيزه، فرار از حرام به حلال - كه در روايات به عنوان امر خوبى قلمداد شده است - باشد، چرا جايز نباشد؟

اشكال سوم: تنافى با حكمت تحريم ربا: به نظر برخى، اگر اين روش عملى شود، راحت‌ترين راه براى گرفتن رباى قرضى است و فرد رباخوار مى‌تواند به آسانى به جاى قرض دادن اسكناس و گرفتار شدن در دام ربا، آن را بفروشد و به سود خود برسد.

اين اشكال سوم وارد است. از اين رو، فقيهانى همچون امام خمينى كه متوجه اين اشكال بوده‌اند، جواز خريد و فروش اسكناس را مقيد كرده‌اند كه براى فرار از ربا نباشد.

مبحث هشتم: تبديل قرض به معامله و خريد و فروش ارزهاى مختلف

منظور از اين راه، اين است كه اگر يك دلار در بازار ۹۰۰ تومان خريد و فروش مى‌شود، فروشنده دويست هزار تومان را در مقابل ۲۵۰ دلار به طور نسيه يك ماهه معامله مى‌كند؛ در حالى كه در بازار، دويست هزار تومان معادل ۲۲۲ دلار است. در اين معامله، به جاى قرض ۲۲۲ دلار و گرفتن ۲۵۰ دلار كه قرض ربوى مى‌شود، دويست هزار تومان پول ايرانى را به ۲۵۰ دلار آمريكا مى‌فروشد و با اين خريد و فروش همان نتيجه حاصل مى‌شود.

مرحوم شهيد صدر به اين حيله اشكال كرده است:

عرف در مورد پول‌ها و ارزها به ماليت‌ها توجه دارد، نه به خصوصيات آنها. در خريد و فروش نسيه ارزها هم ارتكاز عرفى اين است كه آنچه انجام مى‌گيرد، قرض است نه بيع.^۱

۱. البنك اللاربوى فى الاسلام، ص ۱۷۷-۱۷۸.

جواب این است که با توجه به بحث مالیت اسکناس - که گفته شد مالیت آن به اعتبار دولتی است، نه به پشتوانه طلا و نقره - و از آن‌جا که اعتبار دولت‌ها فرق دارد، ارزهای کشورهای مختلف از نظر ارزش و اعتبار کاملاً با هم متفاوت‌اند. بنابراین، خرید و فروش ارزها به هیچ وجه قرض نیست؛ بلکه بیع است؛ چنان‌چه امروزه ارتکاز عرفی هم همین است. و به نظر می‌رسد که این راه خالی از اشکال است؛ زیرا احکام صرف در آن جاری نیست.

مبحث نهم: گرفتن زیادی برای شخص دیگری غیر از قرض‌دهنده

بانک خود را وکیل و دیعه‌گذاران اعتبار می‌کند و اموال آنان را قرض می‌دهد. بانک با قرض‌گیرنده شرط می‌کند که مبلغی بیشتر از آن‌چه قرض گرفته است به بانک بپردازد و این زیادی به حساب بانک می‌رود، نه به حساب قرض‌دهنده که همان و دیعه‌گذار است.

شهید صدر می‌گوید:

این زیادی که بانک می‌گیرد ربا نیست؛ زیرا ربا به آن زیادی گفته می‌شود که صاحب مال (قرض‌دهنده) برای خودش شرط می‌کند و در این‌جا زیادی به صاحب مال بر نمی‌گردد. بلکه به بانک بر می‌گردد، که وکیل و واسطه است و این مثل آن است که زید یک دینار به خالد قرض می‌دهد و با او شرط می‌کند که در موقع ادای قرض یک درهم به فقیر بدهد.

این راه در صورتی مفید است که از ادله حرمت قرض ربوی استفاده شود. ربا در صورتی است که زیادی به مالک بر گردد، اما اگر گفتیم مفاد ادله حرمت قرض ربوی، عدم جواز هرگونه شرطی است، چه زیادی که در اثر این شرط حاصل می‌شود به قرض‌دهنده بر گردد یا به شخص دیگر، این راه، راه خوبی نخواهد بود.^۱

با توجه به روایت امام رضا (ع) (در جواب سؤالاتی که از آن حضرت شده بود) که می‌فرماید: «فبیع الربا و شراؤه و کس علی کل حال علی المشتري و علی البایع...»^۱؛ «بیع و شراء ربوی ضرر و نقص است بر مشتری و بایع در هر حال...»، از این روایت استفاده می‌شود حتی در صورتی که زیادی به غیر مالک بر می‌گردد، ربای حرام محسوب می‌شود؛ زیرا در این صورت هم وکس (نقص) بر مشتری است؛ زیرا این مشتری است که متحمل ضرر می‌شود. بنابراین، استفاده از این راه مشکلی را حل نمی‌کند.

مبحث دهم: پرداخت زیادی به عنوان حق بیمه دین

این راه را شهید صدر مطرح کرده است:

مراد از این راه، این است که همه بانک‌ها می‌دانند که بخشی از وام‌هایی که می‌دهند وصول نمی‌شود و از بین می‌رود. به این دیون، اصطلاحاً «دیون مرده» می‌گویند. بانک برای جبران خسارت ناشی از «دیون مرده»، مقداری فایده در نظر می‌گیرد که از وام گیرندگان گرفته می‌شود تا جایگزین این دیون مرده شود و سرمایه‌اش مستهلک نگردد. مسلم است که گرفتن چنین زیادی ربا و حرام است. به همین جهت، بانک سرمایه خود را نزد شرکت‌های بیمه، بیمه می‌کند و حق بیمه را از قرض گیرنده، وصول می‌کند.

بانک اگر بخواهد این حق بیمه را از قرض گیرنده بگیرد به دو صورت قابل تصور است که یک صورت آن قطعاً ربا است و آن صورتی است که خود بانک حق بیمه را به شرکت بیمه بپردازد و بعد آن را از مشتری دریافت کند و به عبارت دیگر، طرف قرار داد بیمه، بانک باشد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۲۱، ابواب الربا، باب ۱، حدیث ۱۱.

صورت دیگر آن است که بانک، قرض گیرنده را وادار می‌کند تا با شرکت بیمه قرار داد ببندد و مبلغی را که وام می‌گیرد بیمه کند و حق بیمه را نیز خودپردازد. گاهی بانک خود را وکیل قرض گیرنده، اعتبار می‌کند و حق بیمه را از او دریافت می‌کند و به شرکت بیمه می‌پردازد. آیا مجرد اشتراط این ضمان منجر به ربا خواهد شد یا نه؟

بیمه کردن دین، اگر به نحو ضمان معاملی و عقدی باشد که بانک با قرض گیرنده شرط کند که وامش را بیمه کند و تا مادامی که بیمه نکند به او وام نخواهد داد، چنین شرطی جایز است و موجب ربوی شدن قرض نخواهد شد. اگر گفتیم که بیمه کردن به نحو هبه معوضه است؛ به این صورت که بانک، قرض گیرنده را وادار می‌کند تا مبلغی را به شرکت بیمه ببخشد و با او شرط کند که در صورت عدم وصول وام، مبلغی را به بانک بپردازد (هبه کند)، چنین شرط بیمه‌ای، موجب ربوی شدن قرض می‌شود.

اگر قرض گیرنده مبلغی را به شرکت بیمه هدیه کند و شرط کند که در صورت وصول وام به بانک، شرکت بیمه مبلغی را به قرض گیرنده هبه کند تا بتواند دین خود را به بانک بپردازد، ربا نخواهد بود.

فایده این شرط این است که بانک (در صورت عدم وفاء) مالی را از شرکت بیمه به وکالت از قرض گیرنده می‌گیرد و آن را به جای دین خود حساب می‌کند و به دین خود می‌رسد.^۱

به نظر می‌رسد که این راه، راه خوبی است و موجب رهایی از ربا می‌شود؛ زیرا ضمانت گرفتن بر پرداخت قرض، امری مرسوم بوده است؛ البته در زمان‌های قدیم،

۱. البنك اللاربوی فی الاسلام، ص ۱۸۳-۱۸۰.

اشخاص تبرعاً یکدیگر را ضمانت می‌کردند، کما این که الان هم در مواردی این نوع ضمانت تبرعی از طرف اشخاص وجود دارد؛ اما شرکت‌های بیمه این ضمانت را با دریافت حق بیمه انجام می‌دهند و بانک هم از قرض‌گیرنده خواسته است که شرکت بیمه ضمانت او را بپذیرد تا به او وام پرداخت کند که این شرط موجب ربوی شدن نمی‌شود.

مبحث یازدهم: بیع الخيار

از این راه با عناوین مختلفی دیگری مانند بیع الشرط و بیع الوفاء نیز تعبیر شده است. مراد از بیع الخيار (بیع به شرط خيار) بیعی است که در آن شرط می‌شود اگر فروشنده تا مدت معینی ثمن (قیمت متاع) را به مشتری بپردازد، احق به مبیع (متاع فروخته شده) باشد یا حق فسخ داشته باشد یا مبیع از آن او باشد.^۱

بسیار اتفاق می‌افتد که فرد نیازمند به قرض، خانه یا اتومبیل یا متاعی دیگر از خود را در معرض فروش قرار می‌دهد و پول آن را دریافت می‌کند ولی با خریدار شرط می‌کند که اگر تا سر مهلت مقرر (مثلاً یک سال) ثمن و قیمتی را که دریافت کرده است به وی باز گرداند، خيار فسخ داشته باشد تا معامله را فسخ کند و او خانه و متاع خود را پس بگیرد. در این معامله هم فروشنده به مقصود خود (مبلغ مورد نیاز) دست می‌یابد و هم خریدار می‌تواند در برابر پرداخت پول به فروشنده، خانه را تملک کند و از سکونت در آن یا اجاره دادن آن بهره‌بردار. معمولاً قیمتی که برای فروش خانه یا متاع تعیین می‌شود، قیمت عادلانه نیست؛ بلکه بسیار کمتر از قیمت واقعی است و مقدار آن بستگی به نیاز فروشنده دارد. بیع الشرط در حقیقت، یکی از مصادیق خيار شرط است و در کتاب‌های فقهی بحث شده است و بسیاری از فقیهان

۱. رسائل المحقق الکرکی، ج ۱، ص ۱۷۷.

صحت آن را اجماعی دانسته‌اند؛ از جمله در تذکره^۱ و مسالک^۲ ادعای بر صحت آن ادعای اجماع شده است. صاحب جواهر می‌نویسد:

القسم الثالث خيار الشرط بالضرورة بين علماء المذهب، و الكتاب و السنة عموماً، و خصوصاً في بعض أفرادهم.^۳

قسم سوم از خيارات، خيار الشرط است که ضرورت بین علمای شیعه و عموماً قرآن و روایات و همچنین بعضی از روایات خاص بر جواز آن دلالت دارد.

ادله متعددی بر صحت بیع شرط ارائه شده است؛ از جمله:

۱. ادله عام، مانند «اوفو بالعقود» و «المؤمنون عند شروطهم»؛

۲. ادله خاص، که عبارتند از:

الف. موثقه اسحاق بن عمار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ سَأَلَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا عِنْدَهُ فَقَالَ رَجُلٌ مُسْلِمٌ اخْتِاجُ إِلَى بَيْعِ دَارِهِ فَجَاءَ إِلَى أَخِيهِ فَقَالَ أَيْبُكَ دَارِي هَذِهِ وَ تَكُونُ لَكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تَكُونَ لغيرِكَ عَلَى أَنْ تَشْتَرِيَ لِي إِنْ أَنَا جِئْتُكَ بِثَمَنِهَا إِلَى سَنَةِ أَنْ تَرُدَّ عَلَيَّ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهَذَا إِنْ جَاءَ بِثَمَنِهَا إِلَى سَنَةِ رَدِّهَا عَلَيْهِ قُلْتُ فَإِنَّهَا كَانَتْ فِيهَا غَلَّةٌ كَثِيرَةٌ فَأَخَذَ الْغَلَّةَ لِمَنْ تَكُونُ الْغَلَّةُ فَقَالَ الْغَلَّةُ لِلْمُشْتَرِي أَمْ لَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ اخْتَرَقَتْ لَكَانَتْ مِنْ مَالِهِ.^۴

شخصی که از امام صادق عليه السلام شنیده بود به من گفت: من نزد امام صادق عليه السلام بودم که شخصی از آن حضرت پرسید: مرد مسلمانی احتیاج دارد خانه‌اش را بفروشد. پیش برادرش می‌آید و به او می‌گوید: این خانه‌ام را به تو

۱. تذکرة الفقهاء، ج ۱۱، ص ۳۸.

۲. مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۰۲.

۳. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۳، ص ۳۲.

۴. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۹، حدیث ۱.

می‌فروشم؛ زیرا این مال تو باشد، بهتر است تا مال دیگری باشد. او شرط می‌کند که هرگاه قیمت آن را تا یک سال آوردم و به تو دادم، خانه‌ام را به من برگردانی. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد. اگر قیمت آن را تا یک سال آورد، خانه را به او برگرداند.

روایت از نظر سند، ضعیف است؛ زیرا شخصی در سند است که هیچ اطلاعی از او در دست نیست و آن شخصی است که اسحاق بن عمار روایت را از او نقل کرده و او از امام شنیده است. روایت از نظر دلالت، اشکالی ندارد. البته این روایت به نحو دیگری هم نقل شده است به این نحو که اسحاق بن عمار مستقیم از امام نقل می‌کند که در این صورت اشکال سندی ندارد و صحیحه می‌شود.

ب. صحیحه سعید بن یسار

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّا نَخَالِطُ أَنْاسًا مِنْ أَهْلِ السَّوَادِ وَغَيْرِهِمْ فَنَبِيعُهُمْ وَنَرْبِحُ عَلَيْهِمْ لِلْعَشْرَةِ اثْنَيْ عَشَرَ وَالْعَشْرَةَ ثَلَاثَةَ عَشَرَ وَتَوْخَرُ ذَلِكَ فِيمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ السَّنَةِ وَنُخَوِّهَا وَيَكْتَبُ لَنَا الرَّجُلُ عَلَى دَارِهِ أَوْ عَلَى أَرْضِهِ بِذَلِكَ الْمَالِ الَّذِي فِيهِ الْفَضْلُ الَّذِي أَخَذَ مِنَّا شَرَاءً قَدْ بَاعَ وَقَبِضَ الثَّمَنَ مِنْهُ فَتَعِدُهُ إِنْ هُوَ جَاءَ بِالْمَالِ إِلَى وَقْتِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ أَنْ تُرَدَّ عَلَيْهِ الشَّرَاءُ فَإِنْ جَاءَ الْوَقْتُ وَ لَمْ يَأْتِنَا بِالْأَمْوَالِ فَهُوَ لَنَا فَمَا تَرَى فِي الشَّرَاءِ فَقَالَ أَرَى أَنَّهُ تَكُ إِنْ لَمْ يَفْعَلْ وَ إِنْ جَاءَ بِالْمَالِ لِلْوَقْتِ فَرُدَّ عَلَيْهِ^۱.

سعید بن یسار می‌گوید: به امام صادق عليه السلام عرض کردم: ما با گروهی از مردم بیابان‌نشین و غیر آن معاشرت داریم و با آنان معامله می‌کنیم و در ده درهم، دو درهم یا سه درهم سود می‌گیریم و بدهی آنها را به تأخیر می‌اندازیم تا زمانی که با هم توافق کرده‌ایم؛ یک سال و مثل آن. وی می‌نویسد: آن شخص بر زمین یا خانه‌اش در مقابل آن مالی که از ما گرفته

۱. همان، ابواب الخیار، ص ۱۸، باب ۷، حدیث ۱.

است و در آن زیادی است، و ثمن آن را قبض کرده است که اگر در وقت معین پول و ثمن را آورد، مالش (خانه یا زمینش) را به او برگردانیم و اگر نیاورد، این زمین یا خانه از آن ما باشد. نظر شما درباره این معامله چیست؟ آن حضرت فرمود: نظرم این است که اگر ثمن را نیاورد، خانه و زمین از آن تو باشد و اگر ثمن را آورد خانه یا زمینش را به او برگردان. روایت از نظر سند، صحیحه است و دلالت آن نیز روشن است.

ج. موثقه معاویه بن میسره

محمد بن الحسن یسنادیه عن الحسن بن محمد بن سماعة عن أحمد بن أبي بشر عن معاوية بن ميسرة قال: سمعت أبا الجارود يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل باع داراً له من رجلٍ وكان بينه وبين الرجل الذي اشتري منه الدار حاصراً فشرط إن أتيتني بمالي ما بين ثلاث سنين فإلا دارك فأتاه بماله قال: له شرطه قال له أبو الجارود: فإن ذلك الرجل قد أصاب في ذلك المال في ثلاث سنين قال: هو ماله و قال أبو عبد الله عليه السلام: رأيت لو أن الدار احترقت من مال من كانت تكون الدار دار المشتري.^۱

معاویه بن میسره می گوید: از ابوالجارود شنیدم که گفت: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: مردی خانه‌اش را به دیگری می‌فروشد و بین این دو یک دیواری هست، پس در مهلت، مال او را می‌آورد. آن حضرت فرمود: باید به شرط عمل کند. ابوالجارود گفت: در طول این سه سال، این شخص با این پول کاسبی کرده و منافعی پیدا کرده است. آن حضرت فرمود: منافع از آن خود است. آیا اگر خانه آتش می‌گرفت به مال چه کسی ضرر می‌رسید؟ به مال مشتری ضرر می‌رسید.

این روایت از نظر سند، موثقه است؛ زیرا حسن بن محمد بن سماعة و احمد بن ابی بشر که در سند روایت قرار دارند واقفی ثقة‌اند. روایت از نظر دلالت نیز اشکالی ندارد.

د. اجماع

برخی فقیهان همچون شیخ طوسی^۱، قاضی ابن براج، علامه حلی^۲ بر صحت بیع الخيار ادعای اجماع کرده‌اند. شیخ طوسی در این زمینه می‌نویسد:

يجوز عندنا البيع بشرط... دليلنا: إجماع الفرق، و أيضا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الشرط جائز بين المسلمين، ما لم يمنع منه كتاب ولا سنة»^۳.

بیع الشرط از نظر ما (امامیه) جایز است... دلیل ما اجماع امامیه و روایت پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ است که فرمود: شرط‌هایی که خلاف کتاب و سنت نباشد بین مسلمانان اعتبار دارد.

بنابراین، با توجه به روایات صحیح و روایات دیگری که دلالت خوبی دارند، و قواعد فقهی نظیر «المؤمنون عند شروطهم»، در اصل صحت بیع الخيار (بیع الشرط)، اشکالی نیست و فتاوی فقیهان، بر جواز چنین معامله‌ای است. تنها سؤالی که باقی می‌ماند این است که آیا اگر بیع الخيار به قصد فرار از ربا باشد، باز هم جایز نیست؟

امام خمینی بیع الخيار را در صورتی جایز دانسته است که معامله صوری و حیل‌ای برای فرار از ربا نباشد. وی در پاسخ سؤالی در این زمینه می‌نویسد:

اگر بیع شرط، حیل و وسیله برای فرار از ربا باشد، حکم ربا را دارد و معامله باطل است؛ هر چند بیع شرط جدی، اگر حیل نباشد، از معاملات شرعی است.^۴

در صورتی که بیع الخيار با قصد جدی انجام شود، آثار خاص خود را دارد؛

از جمله:

۱. المذهب، ج ۱، ص ۳۵۳.

۲. تذکرة الفقهاء، ج ۱۱، ص ۵۹.

۳. الخلاف، ج ۳، ص ۱۹.

۴. استفتائات، ج ۲، ص ۱۳۸.

۱. پول از ملک مشتری خارج می‌گردد و وارد ملک فروشنده می‌شود و متاع از ملک فروشنده خارج می‌گردد و وارد ملک مشتری می‌شود.

۲. در مدت خیار، اگر میبع تلف شود از ملک مشتری تلف شده است و اگر منافعی داشته باشد از آن مشتری است؛ زیرا با توجه به بیع واقع شده، مشتری و خریدار، مالک واقعی متاع و میبع است.

۳. اگر بعد از بیع، خریدار متاع خریداری شده را اجاره بدهد، تمام احکام اجاره بر آن مترتب می‌شود؛ مثل این که اگر ناخواسته و بدون افراط و تفریط مستأجر، خسارتی به میبع برسد، مستأجر امین شمرده شده است و چیزی بر عهده او نیست.

۴. اگر فروشنده در مهلت مقرر پول را برنگرداند، بیع لازم خواهد شد.

۵. چنین عقدی مصداق ظلم نیست؛ زیرا عرف چنین عقدی را نوعی سرمایه‌گذاری می‌بیند که هیچ‌گونه ظلمی در آن نیست؛ زیرا اگر انسان متاع کسی را که به پول نیازمند است به قیمت عادلانه بخرد و از آن استفاده کند مرتکب ظلمی نشده است، مخصوصاً که اگر به او فرصت دهد تا در مهلت مقرر اگر توانایی مالی پیدا کرد پولی را که بابت قیمت متاع دریافت کرده است بپردازد و دوباره متاع خود را مالک شود که در این صورت عرف این کار نه تنها ظلم نمی‌داند بلکه آن را نوعی کمک برای حل مشکلات دیگران می‌داند.

۶. تجویز چنین عقدی باعث فساد در اموال، از بین رفتن زمینه کارهای نیک و... نمی‌شود؛ بلکه جریان پول در این راه، نوعی سرمایه‌گذاری و کسب سود حلال و عاقلانه و به نوعی فرار از حرام به سوی حلال است؛ زیرا هم صاحب سرمایه از سرمایه‌گذاری خود سود می‌برد و هم کسی که به پول نیاز داشته است، از این راه

نيازش برطرف مى‌شود؛ در عين حال كه امكان اين را دارد كه بتواند پس از رفع احتياج، به متاع خود دست يابد.^۱ شايد با توجه به اين آثار و ويژگي‌هاست كه طبق رواياتى كه ذكر كرديم، ائمه (عليه السلام) آن را براى براى رهاى از ربا تجويز و تأييد كرده‌اند.

مبحث دوازدهم: معامله سفته

منظور از اين راه، اين است كه افرادى كه سفته آنها اعتبار دارد، با دادن سفته به اشخاصى كه احتياج به پول دارند خود را بدهكار آنها نشان مى‌دهند. طلبكار صورتى، سفته را نزد شخص ثالث يا بانك مى‌برد و به قيمتى كمتر نقد مى‌كند. هنگام سررسيد، بانك به بدهكار صورتى مراجعه مى‌كند و تمام مبلغ سفته را از وي مى‌گيرد و بدهكار صورتى نيز مبلغى را كه به بانك پرداخته است از طلبكار صورتى مى‌ستاند. با اين كار، بدهكار صورتى مبلغ بيشترى از آنچه پرداخت كرده است، دريافت مى‌كند؛ بدون اين كه ربا باشد.

آيا چنين راه حلى براى فرار از ربا صحيح است؟

براى اين كه درستي يا نادرستي اين راه حل (معامله سفته) روشن گردد، بايد حقيقت سفته و انواع آن و فروش دين و حكم آن روشن شود.

گفتار اول: سفته

سفته، مانند چك، رسيد بدهى شخص است؛ يعنى سندی است كه فى نفسه اشكال ندارد، بلكه نشانه بدهى فى الذمه است. بنابر اين، بر گه سفته، خريد و فروش نمى‌شود، بلكه خريد و فروش بر چيزى واقع مى‌شود كه سفته حاكي از آن است و

۱. فصلنامه تخصصى اقتصاد اسلامى، شماره ۲۴، سال ششم، ص ۱۲۲-۱۲۳.

چون سفته حاکی از دین است، پس در حقیقت، در خرید و فروش آن معامله بر روی دین واقع می‌شود.

گفتار دوم: انواع سفته

۱. سفته حقیقی که نشانه بدهی واقعی است و امضاکننده آن حقیقتاً مبلغ ذکر شده را به دارنده سفته بدهکار است و سفته، مدرک بدهی اوست.^۱

۲. سفته صوری (دوستانه) که نشانه بدهی حقیقی نیست و برای غرض دیگری صادر شده است.^۲

از آن جا که خرید و فروش سفته از موارد و مصادیق خرید و فروش دین است و برای روشن شدن حکم خرید و فروش انواع سفته، ابتدا باید حکم خرید و فروش دین روشن شود.

گفتار سوم: فروش دین

فروختن دین در مقابل دین، که هم ثمن و هم مثن دین باشند، جایز نیست. فروختن آن قبل از حلول سر رسید به غیر دین، دو صورت دارد:

۱. فروختن به صاحب دین، که معمولاً نقد کردن دین قبل از موعد به قیمت کمتر رخ می‌دهد و این نوع تنزیل، بلا اشکال و جایز است.^۳ امام خمینی در این زمینه می‌نویسد:

يجوز تعجيل الدين المؤجل بنقصان مع التراضي، وهو الذي يسمى في لسان تجار العصر بالنزول، ولا يجوز تأجيل الحال ولا زيادة أجل المؤجل بزيادة.^۴

۱. تحرير الوسيلة، ج ۲، ص ۵۸۱.

۲. همان.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۷۶، ابواب الدين و القرض، باب ۳۲، حدیث ۱؛ وسیلة النجاة، ج ۲،

ص ۱۷۲؛ تحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۶۴۹، مسئله ۸؛ منهاج الصالحين، ج ۱، ص ۴۱۸.

۴. تحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۶۴۹، مسئله ۸.

نقد کردن دینی که هنوز سر رسید آن نرسیده است با کم کردن مقداری از مبلغ آن جایز است. این همان چیزی است که در اصطلاح تجار زمان ما «نزول» نامیده می‌شود، اما به تأخیر انداختن بدهی و دینی که سر رسید آن فرا رسیده است یا زیاد کردن مهلتی که از قبل تعیین شده است با زیاد کردن مبلغ بدهی جایز نیست.

۲. فروختن دین به فرد ثالث به صورت نقد، که چون فروش دین حاضر است، مشمول نهی از معاملات کالی به کالی نیست و علی‌القاعده صحیح است.^۱ بنابراین، در دین واقعی، خرید و فروش سفته به شخص ثالث درست است؛ زیرا چنین سفته‌ای حاکی از دین واقعی است.

امام خمینی جواز فروش سفته را مشروط بر این می‌کند که قصد طرفین، فرار از ربا نباشد.

آن‌چه بیان شد درباره سفته حقیقی و واقعی بود؛ اما اگر سفته صوری باشد فروش آن به شخص ثالث، مشکل است؛ زیرا اصلاً دینی وجود ندارد تا معامله‌ای بر روی آن صورت گیرد.

برای حل مشکل معامله بر روی سفته صوری، راه حل‌هایی مطرح شده است:

۱. امام خمینی می‌نویسد:

در صورتی که معامله سفته‌های صوری به یکی از این صورت‌ها برگردد اشکالی ندارد:

۱. بدهکار، طلبکار صوری را وکیل کند که با شخص سومی معامله‌ای بر ذمه او انجام دهد. (سفته او را بفرشد) بعد از این معامله، بدهکار مدیون شخص سوم می‌گردد و چون فرض شده است که معامله در غیر اجناس

۱. منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۴۱۸؛ استفتائات، ص ۱۳۰؛ توضیح المسائل، ص ۴۸۷.

ربوی است، معامله با مبلغ بیشتر یا کمتر صحیح است و همین عمل به منزله اجازه است که طلبکار صوری، آن‌چه را از فرد سوم گرفته است، به عنوان قرض برای خود بردارد و باید شرط کنند که سودی در کار نباشد. هنگامی که طلبکار صوری بیشتر از آن‌چه قرض گرفته است برمی‌گرداند، زیادی را مجاناً یا از باب استجباب شرعی حسن‌الاداء پرداخت کند و چون بدهکار صوری از آغاز قصد تبرع نداشته و قرار ضمنی آن دو هم این بوده است، می‌تواند به طلبکار صوری مراجعه کند و تمام مبلغی را که به فرد ثالث پرداخته است از وی باز پس گیرد.

۲. سفته صوری برای تنزیل و رجوع شخص ثالث به بدهکار صوری، موجب دو امر باشد:

الف. طلبکار صوری به مقدار سفته نزد بانک یا شخص دیگری دارای اعتبار شود و برای همین معامله این بار بر روی ذمه طلبکار صوری انجام گیرد و او مدیون شخص ثالث گردد.

ب. بدهکار صوری با دادن سفته متعهد می‌شود در صورتی که طلبکار صوری - که مدیون حقیقی فرد ثالث است - دین خود را ادا نکند، او این کار را انجام دهد و این التزام ضمنی است؛ زیرا در صورتی که بدهکار حقیقی دین خود را پرداخت نکند، به بدهکار صوری مراجعه می‌شود و پرداخت‌کننده اگر تبرعاً پرداخت نکرده باشد می‌تواند به بدهکار واقعی رجوع کرده و آن‌چه را پرداخت کرده، پس بگیرد. این التزام صحیح است؛ زیرا از قبیل ضمیمه کردن ذمه به ذمه است و مطابق قواعد اشکالی ندارد.

۳. صورت سوم، همان فرض دوم است، جز این که طلبکار صوری با فعل خود ضامن گردد. در صورتی که بدهکار صوری دین خود را ادا نکند، او بدهی را بردارد، یعنی نقل ذمه به ذمه در صورت عدم ادا باشد و این نیز بهره‌ای از صحت را داراست، گرچه خالی از اشکال هم نیست. اگر بدهکار

صوری آن‌چه را ملتزم گردیده بود، به فرد ثالث پرداخت کند، می‌تواند به طلبکار صوری مراجعه کند و پس بگیرد.^۱

آیه‌الله خوئی در مورد سفته‌های صوری می‌نویسد:

به این نوع سفته‌ها، سفته صوری و مجامله‌ای گفته می‌شود و فروختن آن به بانک، در واقع قرض کردن صاحب سفته از بانک و حواله کردن بانک به ذمه امضاکننده آن است، با این‌که در ذمه او طلبی ندارد. بنابراین، مبلغی را که بانک بابت مدت آن سفته کم می‌کند، ربا و حرام است؛ ولی می‌توان برای نجات از گرفتاری ربا، فروش این نوع سفته را به بانک به صورت معامله صحیح و شرعی در آورد، به این صورت که متعهد سفته به شخصی که سفته به حواله کرد او است، وکالت می‌دهد که مبلغ سفته را با کم کردن مقداری در ذمه او به بانک بفروشد، در صورتی که وجه سفته با نوع دیگری از پول معاوضه و فروخته می‌شود، مثلاً وجه سفته اگر ۱۰۰۰ تومان ایرانی است، آن را دو ماهه به ۵۰ دینار عراقی در ذمه متعهد صوری سفته بفروشد، و وکالت داشته باشد که آن را ۵۰ دینار عراقی را از جانب متعهد سفته، دو ماهه به ۱۰۰۰ تومان ایرانی به خودش بفروشد و به این ترتیب، ذمه صاحب سفته به مقدار مبلغی که متعهد سفته به بانک بدهکار گردیده است، بدهکار می‌شود؛ ولی چون در صحت این معامله لازم است که وجه مبلغ سفته با عوض آن مغایر باشد، نتیجه زیادی نخواهد داشت و در صورت یک نوع بودن پول، مانند ریال به ریال، این همان قرض با سود است که جایز نیست؛ یا این‌که چون بانک به صوری بودن سفته توجه دارد و با این فرض، وجه سفته را به صاحب سفته قرض می‌دهد، مبلغی را که از وجه سفته کم می‌کند، به عنوان کار مزد و حق العمل ثبت در دفاتر و تحصیل آن به موقع

۱. تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۶۱۲-۶۱۳، مسئله ۲.

و در سر رسید منظور می‌کند، در این صورت نیز اشکالی ندارد. همچنین مراجعه متعهد سفته، به کسی که از آن استفاده کرده است و گرفتن تمام مبلغ سفته، اشکال ندارد و ربا نمی‌شود، چون استفاده‌کننده سفته تمام مبلغ را به عهده او حواله کرده است و او هم پرداخت کرده است، پس ذمه صاحب سفته به همان مقدار که حواله کرده، بدهکار شده است.^۱

با توجه به آن‌چه از کلام امام خمینی و آیه‌الله خویی و دیگران به دست می‌آید که خرید و فروش سفته و حتی خرید و فروش سفته‌های صوری را با شرایطی جایز می‌دانند، پس تبدیل قرض به خرید و فروش سفته، راه خوبی برای فرار از حرمت ربا است و از مصادیق کلام امام علیه السلام است که فرمود: «نعم الشيء الفرار من الحرام الى الحلال».^۲ البته به شرط این که خرید و فروش دین و ضمانت ذمه بدهکار را قصد کرده باشند؛ نه این که بخواهند با این ظاهر خرید و فروش سفته برای ربای حرام کلاه شرعی درست کنند.

نتیجه

حیله، مکر، خدعه، کید و مانند آن، در عرف دارای معنای منفی و ناپسندند اما از نظر متون دینی دارای معنایی جامع هستند که شامل موارد پسندیده و ناپسند می‌شوند. حیله، مکر و مانند آن اگر برای ارتکاب حرام یا ظلم به دیگران استفاده شود، قطعاً ناپسند و حرام است؛ اما در صورتی که ظلمی در آن نباشد و برای فرار از حرام باشد، نه تنها اشکالی ندارد بلکه مورد رضایت خداوند است. خداوند در مواردی، خود راه فرار از حرام و رهایی از مخالفت با واجب را به پیامبرانش آموخته

۱. توضیح المسائل، ص ۵۴۹-۵۵۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۷۸، ابواب الصرف باب ۶، روایت ۱.

است تا گرفتار حرام یا ترک واجب نشوند؛ مانند عمل حضرت ایوب علیه السلام در وفای به قسم خود یا عمل حضرت یوسف علیه السلام در نگه داشتن بنیامین نزد خود. پیامبران در موارد دیگری، از این راه‌ها استفاده کردند تا از مخالفت با احکام الهی یا از آسیب‌های ظلم کافران و دشمنان در امان بمانند و آنان را به تفکر وادارند؛ مانند گفتار حضرت ابراهیم علیه السلام بعد از شکستن بت‌ها. همه اینها بیانگر این است که نمی‌توان به صورت کلی، حکم به حرمت حیل و مانند آن کرد؛ مگر این که در موردی نصّ خاص داشته باشیم یا از ادله معتبر دیگر، حکم حیل مورد نظر را استنباط کنیم.

حیل‌های شرعی، کم و بیش در همه ابواب فقه جریان دارد. مراد از حیل‌های صحیح شرعی، کارها و سخنانی است که به منظور تغییر و تبدیل موضوع حکم شرعی انجام می‌شود. از آن‌جا خداوند احکام شرع را بر اساس علم و حکمت بی انتهای خود انشا و وضع کرده است، هیچ تغییر و تبدیلی در احکام الهی راه ندارد و تنها از راه تغییر موضوع یا متعلق حکم است که می‌توان حکم شرعی را تغییر داد؛ زیرا با تغییر موضوع، حکم شرعی دیگری متناسب با موضوع جدید جعل و بر آن مترتب می‌شود. بر این اساس، ضابطه و ملاک کلی برای شناخت حیل‌های صحیح و جایز از حیل‌های غیر صحیح این است که اگر اعمال حیل‌های موجب تغییر موضوع شود آن حیل صحیح و شرعاً جایز است اما اگر موجب تغییر موضوع نشود صحیح نیست و هیچ تأثیری در تغییر و تبدیل حکم ندارد. بعضی از راه‌ها نیز با این که موجب تغییر موضوع نمی‌شود اما در صورتی که دلیل شرعی معتبر بر جواز آن داشته باشیم از باب تعبد جایز است.

ربا و گرفتن زیادی در قرض و معامله دو متاع هم‌جنس، یکی از محرماتی است که اسلام در آیاتی از قرآن و روایاتی متعدد به شدت از آن نهی کرده است. در نگاه اول، حرمت ربا اطلاق دارد و شامل همه انواع ربا می‌شود اما ربا در موارد

متعددی مانند ربای بین زن و شوهر، پدر و فرزند، مولی و عبد، مسلمان و کافر در روایات معتبر جایز شمرده شده و حکماً و تعبداً از تحت عمومات و اطلاقات حرمت ربا خارج شده است. همچنین موارد دیگری از قرض و معاملات کالاهای هم‌جنس با زیادی، موضوعاً از تحت عنوان ربا خارج هستند. مراد از حیلۀ ربا، انجام تغییرات و ارتکاب کارهایی است که موجب خروج موضوعی قرض یا معامله از مورد ربا می‌شود.

در روایات معتبر آمده است که مردم دربارهٔ جواز حیلۀ‌های شرعی از ائمه علیهم‌السلام نیز پاسخ آنان را داده‌اند. بعضی از این راه‌ها نیز جدید است و سابقه‌ای در روایات ندارد. از آن‌جا که ربا به ربای قرضی و ربای معاملی تقسیم می‌شود، حیلۀ‌های ربا نیز به همان دو دسته تقسیم می‌شوند. اشکالات متعددی بر صحت و جواز حیلۀ‌های ربا وارد شده است که آنها را در اشکالات عمومی (مشترک بین تمام حیلۀ‌های ربا) و اشکالات خاص (مربوط به هر حیلۀ خاص) بیان کردیم.

با توجه به روایات و ادلهٔ متعددی که فقیهان بدان‌ها استناد کرده‌اند، نمی‌توان به طور کلی، تمام حیلۀ‌های ربا را مردود دانست یا همهٔ آنها را قبول کرد؛ بلکه باید گفت، حیلۀ‌هایی که دلیل معتبر شرعی بر جواز آنها داریم و حیلۀ‌هایی که موجب تبدیل و تغییر موضوع می‌شوند و موضوع ربا را از بین می‌برند، به طور کلی جایزند؛ مگر در صورتی که دلیل معتبر بر حرمت و بطلان آنها داشته باشیم. بر این اساس، اختلاف اصلی در جواز و عدم جواز حیلۀ‌های شرعی ربا در این است که آیا ارتکاب آنها موجب تبدیل موضوع و در نتیجه خروج موضوعی مورد از عنوان ربا می‌شود یا نه؟ کسانی که حیلۀ‌های شرعی را جایز دانسته‌اند، بر این عقیده‌اند که چنین حیلۀ‌هایی موجب تغییر و تبدیل موضوع می‌شوند و معامله را از ربوی بودن خارج و به یک معامله یا دو معامله صحیح دیگر تبدیل می‌سازند و در نتیجه،

موضوع حرمت منتفی می‌شود. بر این اساس، در باب ربای معاملی، راه‌های متعددی برای رهایی از ربا وجود دارد که عبارتند از:

۱. ضمیمه کردن غیر جنس به ثمن یا مثنی؛ ۲. واسطه قرار دادن کالای غیر هم‌جنس؛ ۳. هبه طرفینی؛ ۴. هبه زیادی؛ ۵. قرض و ابراء؛ ۶. صلح مقدار زائد.
در باب ربای قرضی نیز راه‌های متعددی برای رهایی از ربا وجود دارد که عبارتند از:

۱. بیع عینه؛ ۲. خرید و فروش یا هبه به شرط قرض؛ ۳. ضمیمه کردن؛ ۴. اخذ زیادی در برابر قرض دادن؛ ۵. تبدیل عملیات قرض به غیر قرض؛ ۶. گرفتن زیادی در برابر تغییر مکان؛ ۷. تبدیل قرض به دین (خرید و فروش اسکناس)؛ ۸. تبدیل قرض به معامله ارزهای مختلف؛ ۹. گرفتن زیادی برای شخص دیگری غیر از قرض‌دهنده؛ ۱۰. پرداخت زیادی به عنوان حق بیمه دین؛ ۱۱. بیع الشرط؛ ۱۲. معامله سفته.
در مقابل، کسانی که حیل‌های شرعی را صحیح و جایز ندانسته‌اند، بر این عقیده‌اند که چنین حیل‌هایی کلاه شرعی‌اند و موجب تغییر و تبدیل موضوع نمی‌شوند و در نتیجه، حکم حرمت آنها به قوت خود باقی است.

فهرست منابع

۱. أحكام القرآن (الجصاص)، احمد بن علي جصاص، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ ق.
۲. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، محمد بن محمد مفيد، تحقيق و تصحيح: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ٢ جلد، چاپ اول، کنگره شيخ مفيد، قم، ١٤١٣ ق.
۳. اسباب النزول، علي بن احمد نيشابوري، ترجمه: عليرضا قراگزلو ذكاوتي، چاپ اول، نشر ني، تهران، ١٣٨٣.
۴. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ابو جعفر محمد بن حسن طوسي، چاپ اول، دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٣٩٠ ق.
۵. استفتانات، سيد روح الله موسوي خميني، ٣ جلد، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامي (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)، قم، ١٤٢٢ ق.
۶. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قطب الدين محمد بن حسين كيدري، چاپ اول، مؤسسه امام صادق (عليه السلام)، قم، ١٤١٦ ق.
۷. أصول الفقه، محمدرضا مظفر، ٢ جلد، انتشارات اسماعيليان، قم.
۸. اعلام الموقعين، ابن قيم الجوزيه، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثه، مصر، ١٣٨٩ ق.، ١٩٦٩ م.
۹. الاقناع في الفقه الامام احمد بن حنبل (الاقناع لطالب الانتفاع)، ابي النجا شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي، تصحيح: عبد اللطيف محمد موسى السبيكي، ٤ جلد، دار المعرفة، بيروت، بي تا.

۱۰. أنوار التنزیل و أسرار التأویل، عبدالله بن عمر بیضاوی، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۱۱. الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع (للفیض)، آل‌عصفور حسین بحرانی، تحقیق و تصحیح: محسن آل‌عصفور، ۶ جلد، چاپ اول، مجمع البحوث العلمیة، قم.
۱۲. ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، فخر المحققین محمد بن حسن بن یوسف حلّی، تحقیق و تصحیح: سید حسین موسوی کرمانی، علی‌پناه اشتهااردی و عبدالرحیم بروجردی، ۴ جلد، چاپ اول، انتشارات مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۷ ق.
۱۳. باب مدینة العلم، علی بن محمد رضا بن هادی کاشف الغطاء، مؤسسه کاشف الغطاء.
۱۴. بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، ۱۱۱ جلد، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۱۵. بداية المجتهد و نهاية المقصد، ابن رشد، تصحیح: محمد الامد، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. البداية و النهاية، ابن کثیر، انتشارات دار الحديث، قاهره، ۱۴۱۳ ق.
۱۷. بررسی طرق فرار از ربا، ناصر مکارم شیرازی، چاپ اول، قم.
۱۸. البلدان و فتوحها و احکامها، الامام احمد بن یحیی بن جابر البلاذری، تحقیق: سهیل زکار، چاپ اول، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. بلغة الطالب فی التعليق علی بيع المكاسب موضوع: فقه استدلالی، سید محمدرضا موسوی گلپایگانی، چاپخانه خیام، چاپ اول، قم، تقریر: سید علی حسینی میلانی، ۱۳۹۹ ق.
۲۰. بلغة الفقيه، محمد بن محمد تقی بحر العلوم، ۴ جلد، چاپ چهارم، منشورات مکتبة الصادق، تهران، ۱۴۰۳ ق.
۲۱. البنك الاربوی فی الاسلام، سید محمدباقر صدر، ۱ جلد، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ هفتم، بیروت - لبنان، ۱۴۰۱ ق.
۲۲. تاریخ تمدن، ویل دورانت، ترجمه: احمد آرام، چاپ دوم، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۴۳ ش، چاپ دوم.
۲۳. تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۲۴. تاریخ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب یعقوبی، دار صادر، بیروت.
۲۵. التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۲۶. تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی الحنفی، ۶ جلد، چاپ دوم، دار الكتاب الاسلامی، قاهره، بی تا.
۲۷. تحریر الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثة)، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی، تحقیق و تصحیح: ابراهیم بهادری، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۶ جلد، چاپ اول، قم، ۱۴۲۰ ق.
۲۸. تحریر الوسيلة، سید روح الله موسوی خمینی، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، قم.
۲۹. تذکرة الفقهاء (ط - القديمة)، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، چاپ اول، قم.
۳۰. تذکرة الفقهاء (ط - الحديثة)، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی، ۱۷ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۳۱. تفسیر القرآن العظیم، اسماعیل بن عمرو ابن کثیر دمشقی، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۳۲. تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، عبدالرحمن بن محمد ابن ابی حاتم، تحقیق: اسعد محمد الطیب، چاپ سوم، مکتبه نزار مصطفی الباز عربستان سعودی، ۱۴۱۹ ق.
۳۳. تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایر، چاپ چهارم، دار الكتاب، قم، ۱۳۶۷.
۳۴. التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عم رازی، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۳۵. تفسیر المنار، محمد رشید رضا، دار المعرفة للطباعة و النشر، بیروت، چاپ دوم، بی تا.
۳۶. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، چاپ اول، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۴.
۳۷. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - النکاح، محمد فاضل موحدی لنکرانی، تحقیق و تصحیح: حسین واثقی، عبادالله سرشار، سید عبدالحمید رضوی و رضا علی مهدوی، چاپ اول، مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، قم، ۱۴۲۱ ق.
۳۸. تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (وسائل الشیعة)، محمد بن حسن حر عاملی، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۳۰ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۰۹ ق.

۳۹. تکملة العروة الوثقى فيما تعم به البلوى، سيد محمد كاظم طباطبائي يزدي، تحقيق و تصحيح: سيد محمد حسين طباطبائي، ۲ جلد، چاپ اول، نشر كتابفروشي داورى، قم.
۴۰. توضيح المسائل (محشى)، سيد روح الله موسوى خمينى، تحقيق و تصحيح: سيد محمد حسين بنى هاشمى خمينى، دفتر انتشارات اسلامى (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)، ۲ جلد، چاپ هشتم، قم، ۱۴۲۴ ق.
۴۱. تهذيب الأحكام، ابو جعفر محمد بن حسن طوسى، ۱۰ جلد، چاپ چهارم، دار الكتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۴۲. تهذيب الأصول، سيد روح الله موسوى خمينى، ۲ جلد، انتشارات اسلامى، قم.
۴۳. جامع احاديث الشيعة، آقا حسين طباطبائي بروجردى، ۳۱ جلد، چاپ اول، انتشارات فرهنگ سبز، تهران، ۱۴۲۹ ق.
۴۴. جامع البيان فى تفسير القرآن، ابو جعفر محمد بن جرير طبرى، چاپ اول، دار المعرفة، بيروت، ۱۴۱۲ ق.
۴۵. جامع الشتات فى أجوبة السؤالات، ابوالقاسم بن محمد حسن گيلانى (ميرزاى قمى)، تحقيق و تصحيح: مرتضى رضوى، ۴ جلد، چاپ اول، مؤسسه كيهان، تهران، ۱۴۱۳ ق.
۴۶. جامع الشتات، (محمد) اسماعيل خواجهي مازندراني خاتون آبادى، تحقيق و تصحيح: سيد مهدى رجاى، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامى (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)، قم، ۱۴۱۸ ق.
۴۷. الجامع فى اصول الربا، مصرى، رفيق يونس، انتشارات الدار الشامية، بيروت، ۱۴۱۲ ق.
۴۸. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن احمد قرطبي، چاپ اول، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴.
۴۹. الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد حلّى، تحقيق و تصحيح: جمعى از محققين تحت إشراف شيخ جعفر سبحانى، چاپ اول، مؤسسه سيد الشهداء العلمية، قم، ۱۴۰۵ ق.
۵۰. جامع المدارك فى شرح مختصر النافع، سيد احمد بن يوسف خوانسارى، تحقيق و تصحيح: على اكبر غفارى، ۷ جلد، چاپ دوم، مؤسسه اسماعيليان، قم، ۱۴۰۵ ق.
۵۱. جامع المقاصد فى شرح القواعد، على بن حسين عاملى كركى (محقق ثانى)، ۱۳ جلد، چاپ دوم، مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۱۴ ق.
۵۲. جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، محمد حسن نجفى (صاحب الجواهر)، تحقيق و تصحيح: عباس قوجانى و على آخوندى، ۴۳ جلد، چاپ هفتم، دار إحياء التراث العربى، بيروت، بى تا.

۵۳. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن احمد بن ابراهيم آل عصفور بحراني، تحقيق و تصحيح: محمد تقی ايرواني و سيد عبد الرزاق مكرم، ۲۵ جلد، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامي (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)، قم، ۱۴۰۵ ق.
۵۴. الحيل الفقهية في المعاملات المالية، محمد بن ابراهيم، دارالسلام للطباعة و النشر و التوزيع، تونس.
۵۵. الخلاف، ابو جعفر محمد بن حسن طوسي، تحقيق و تصحيح: علي خراساني، سيد جواد شهرستاني، مهدي طه نجف و مجتبى عراقي، ۶ جلد، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامي (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)، قم، ۱۴۰۷ ق.
۵۶. الدر المنثور في تفسير المأثور، جلال الدين سيوطي، كتابخانه آية الله مرعشي نجفي، قم، ۱۴۰۴ ق.
۵۷. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، محمد بن مكى عاملی (شهيد اول)، ۳ جلد، چاپ دوم، انتشارات اسلامي (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)، قم، ۱۴۱۷ ق.
۵۸. دعائم الإسلام و ذكر الحلال و الحرام و القضايا و الاحكام، نعمان بن محمد مغربی ابن حيون، ۲ جلد، چاپ دوم، تحقيق و تصحيح: آصف فيضي، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم، ۱۳۸۵ ق.
۵۹. ربح از نظر اسلام، جواد خاوري، بی تا، بی نا، بی جا.
۶۰. ربا، بخش فرهنگي جامعه مدرسين، چاپ اول، انتشارات بوستان كتاب، قم، ۱۳۸۱.
۶۱. الربا فقهياً و اقتصادياً، حسن جواهری، نشر چاپخانه خيام، بی تا.
۶۲. رسائل المحقق الكرکی، علی بن حسين عاملی کرکی (محقق ثانی)، تحقيق و تصحيح: محمد حسون، ۳ جلد، چاپ اول، كتابخانه آية الله مرعشي نجفي و دفتر نشر اسلامي، قم، ۱۴۰۹ ق.
۶۳. الرسائل الفقهية، محمد باقر بن محمد اكمل وحيد بهبهانی، بی جا، بی تا.
۶۴. رساله توضيح المسائل، ناصر مكارم شيرازی، چاپ پنجاه و دوم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (عليه السلام)، قم، ۱۴۲۹ ق.
۶۵. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقی مجلسی اول، تحقيق و تصحيح: سيد حسين موسوی کرمانی، علی پناه اشتهاردی و سيد فضل الله طباطبائی، ۱۴ جلد، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگي اسلامي کوشانبور، قم، ۱۴۰۶ ق.
۶۶. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - كلاتر)، زين الدين بن علی عاملی (شهيد ثانی)، شرح: سيد محمد كلاتر، ۱۰ جلد، چاپ اول، ناشر كتابفروشي داوری، ۱۴۱۰ ق.
۶۷. رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل (ط - الحديث)، سيد علی بن محمد طباطبائی حائری، تحقيق و تصحيح: محمد بهره مند، محسن قدیری، کریم انصاری و علی مروارید، ۱۶ جلد،

- چاپ اول، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۴۱۸ ق.
۶۸. زبدة البیان فی أحكام القرآن، احمد بن محمد اردبیلی، تحقیق و تصحیح: محمدباقر بهبودی، چاپ اول، المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران.
۶۹. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، محمد بن منصور بن احمد حلّی (ابن ادريس)، ۳ جلد، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرّسين حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۰ ق.
۷۰. سفينة البحار، شیخ عباس قمی، ۸ جلد، چاپ دوم، دار الاسوه للطباعة و النشر، قم، ۱۴۱۶ ق.
۷۱. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، جعفر بن حسن نجم‌الدین محقق حلّی، تحقیق و تصحیح: عبد الحسین محمد علی بقال، ۴ جلد، چاپ دوم، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸ ق.
۷۲. شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه، ابن ابی الحدید عزالدین ابوحامد، تصحیح: محمد ابو الفضل ابراهیم، ۲۰ جلد، چاپ اول، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۳۷.
۷۳. شرح تبصرة المتعلمين، علی کزازی آقا ضیاء‌الدین عراقی، تحقیق و تصحیح: محمد حسون، ۵ جلد، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرّسين حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۴ ق.
۷۴. الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربية، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقیق و تصحیح: احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ۶ جلد، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۷۵. صراط النجاة، جواد بن علی تبریزی، ۷ جلد، بی جا، بی تا.
۷۶. صیغ العقود و الإیقات، مرتضی بن محمد امین انصاری دزفولی، تحقیق و تصحیح: محمد یوسف استرآبادی، چاپ اول، ناشر مجمع اندیشه اسلامی، قم، ۱۴۲۱ ق.
۷۷. صیغ العقود و الإیقات (المحشی)، ملا علی قاریوزآبادی قزوینی، شرح: المیرزا محمد علی التبریزی القراچه‌داغی، عبدالرحیم التبریزی، المیرزا محسن بن محمد، الشیخ مرتضی، تحقیق و تصحیح: جواد بیات، بهروز بیات، موسی بیات، میرزا محمد علی و میرزا رضا، چاپ اول، انتشارات شکوری، قم، ۱۴۱۴ ق.
۷۸. العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، تحقیق و تصحیح: احمد محسنی سبزواری، ۵ جلد، چاپ اول، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.
۷۹. العروة الوثقی فیما تعم به البلوی، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، ۲ جلد، چاپ دوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۹ ق.
۸۰. عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، محمد بن زین الدین ابن ابی جمهور، تحقیق و تصحیح: مجتبی عراقی، ۴ جلد، چاپ اول، دار سید الشهداء للنشر، قم، ۱۴۰۵ ق.

- ۸۱ غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، حمزة بن علي حسيني حلبی (ابن زهره)، چاپ اول، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، قم، ۱۴۱۷ ق.
- ۸۲ الفتاوی الکبری، احمد ابن تیمیه، دار المعرفة، بیروت، بی تا.
- ۸۳ فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، جمعی از پژوهشگران زیر نظر سید محمود هاشمی، تحقیق و تصحیح: محققان مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۳ جلد، چاپ اول، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۲۶ ق.
- ۸۴ فقه الحیل الشرعیة، الشیخ محمد السند، تقریر: مصطفی اسکندری، چاپ اول، دار الغدير، قم، ۱۴۲۲ ق.
- ۸۵ فقه الشيعة - کتاب الطهارة، سید ابوالقاسم موسوی خویی، تقریر: سید محمد مهدی موسوی خلخالی، ۶ جلد، چاپ سوم، مؤسسه آفاق، ۱۴۱۸ ق.
- ۸۶ فقه الصادق (علیه السلام)، سید صادق حسینی روحانی قمی، ۶ جلد.
- ۸۷ فلسفه التشريع فی الاسلام، صبحی محمضانی، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۷۵.
- ۸۸ فوائد الأصول للثانی، ۴ جلد، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
- ۸۹ القاموس الفقهي، ابو حبيب سعدي، چاپ اول، دار الفكر، دمشق، ۱۴۱۹ ق.
- ۹۰ القاموس المحيط، مجدالدین فیروزآبادی، دار المعرفة، بیروت، بی تا.
- ۹۱ قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، ۳ جلد، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۳ ق.
- ۹۲ القواعد الفقهية، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی بجنوردی، تحقیق و تصحیح: مهدی مهریزی و محمد حسن درایتی، ۷ جلد، چاپ اول، نشر الهادی، قم، ۱۴۱۹ ق.
- ۹۳ القواعد الفقهية (فوائد الأصول للثانی)، میرزا محمد حسین غروی نائینی.
- ۹۴ الکافي، محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۷ ق.
- ۹۵ الکافي فی الفقه، تقی الدین بن نجم الدین ابوالصلاح حلبی، تحقیق و تصحیح: رضا استادی، چاپ اول، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، اصفهان، ۱۴۰۳ ق.
- ۹۶ کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، تحقیق و تصحیح: دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، ۸ جلد، چاپ دوم، نشر هجرت، ۱۴۱۰ ق.

۹۷. کتاب المبسوط، شمس‌الدین السرخسی، تحقیق: محمدحسن، محمد حسن اسماعیل الشافعی، ۳۰ جلد، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
۹۸. کتاب المغازی، محمد بن عمر بن واقد الواقدی، چاپ اول، نشر دانش اسلامی، بی‌جا، ۱۴۰۵ ق.
۹۹. کتاب مقدس، انجیل لوقا.
۱۰۰. کتاب مقدس، انجیل متی.
۱۰۱. کتاب مقدس، عهد قدیم، سفر لاویان.
۱۰۲. کتاب مقدس، عهد قدیم، کتاب نجمیا.
۱۰۳. کتاب المکاسب المحرمة و البیع و الخيارات (ط - الحديثة)، مرتضی بن محمد امین انصاری دزفولی، ۶ جلد، چاپ اول، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، ۱۴۱۵ ق.
۱۰۴. کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، حسن بن ابی طالب یوسفی فاضل آبی، تحقیق و تصحیح: علی‌پناه اشتیاردی و آقا حسین یزدی، ۲ جلد، چاپ سوم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۰۵. کفایة الأصول، محمد کاظم خراسانی، مؤسسه آل‌البيت (علیه السلام)، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۰۶. کنز العرفان فی فقه القرآن، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله فاضل مقداد، تحقیق: سید محمد قاضی، ۲ جلد، چاپ اول، نشر مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۰۷. لسان العرب، جمال‌الدین محمد بن مکرم ابوالفضل ابن‌منظور، تحقیق و تصحیح: احمد فارس صاحب الجوائب، ۱۵ جلد، چاپ سوم، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۱۰۸. اللعة الدمشقية فی فقه الإمامیة، محمد بن مکی عاملی (شهید اول)، تحقیق و تصحیح: محمد تقی مروارید و علی اصغر مروارید، چاپ اول، دار التراث - الدار الإسلامیة، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۱۰۹. ما وراء الفقه، سید محمد صدر، تحقیق و تصحیح: جعفر هادی دجیلی، ۱۰ جلد، چاپ اول، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۱۱۰. المبسوط فی فقه الإمامیة، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق و تصحیح: سید محمد تقی کشفی، ۸ جلد، چاپ سوم، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، تهران، ۱۳۸۷ ق.
۱۱۱. مجمع البحرين، فخرالدین طریحی، تحقیق و تصحیح: سید احمد حسینی، ۶ جلد، چاپ سوم، کتابفروشی مرتضوی، تهران، ۱۴۱۶ ق.

۱۱۲. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد اردبیلی، تحقیق و تصحیح: آقا مجتبی عراقی، علی پناه اشتهااردی و آقا حسین یزدی اصفهانی، ۱۴ جلد، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۰۳ ق.
۱۱۳. محاضرات فی الأصول، سید ابوالقاسم الخویی، ۵ جلد، انتشارات انصاریان، قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۱۴. المختصر النافع فی فقه الإمامیه، جعفر بن حسن نجم الدین محقق حلّی، ۲ جلد، چاپ ششم، ناشر مؤسسة المطبوعات الدینیة، قم، ۱۴۱۸ ق.
۱۱۵. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلّی، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، ۹ جلد، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۱۶. مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، محمد بن علی موسوی عاملی، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۸ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
۱۱۷. المدونة الكبرى (مدونة الفقه المالکی و ادله)، مالک بن انس اصبحی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۱۱۸. المراسم العلویة و الأحکام النبویة، حمزة بن عبد العزیز سلار دیلمی، تحقیق و تصحیح: محمود بستانی، چاپ اول، منشورات الحرمین، قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۱۹. مسئله ربا، بانک یمه، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۴.
۱۲۰. المسائل الناصریات، علی بن حسین موسوی شریف مرتضی، تحقیق و تصحیح: مرکز پژوهش و تحقیقات علمی، چاپ اول، رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية، تهران، ۱۴۱۷ ق.
۱۲۱. مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، زین الدین بن علی عاملی (شهید ثانی)، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، ۱۵ جلد، چاپ اول، مؤسسه المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۲۲. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، میرزا حسین محدث نوری، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ۱۸ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۱۲۳. مستمسک العروة الوثقی، سید محسن طباطبائی حکیم، ۱۴ جلد، چاپ اول، مؤسسه دارالتفسیر، قم، ۱۴۱۶ ق.
۱۲۴. مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، مولی احمد بن محمد مهدی نراقی، ۱۹ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، قم، ۱۴۱۵ ق.

۱۲۵. مصروف التنمية الاسلامی، رفیق یونس مصری، نشر مؤسسه الرسالة، بیروت، ۱۹۷۷ م.
۱۲۶. مصادر الحق فی الفقه الإسلامی، السنهوری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۵۴ م.
۱۲۷. المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، احمد بن محمد مقرئ فیومی، چاپ اول، منشورات دار الرضی، قم.
۱۲۸. مصطلحات الفقه، میرزا علی مشکینی، بی‌جا، بی‌تا.
۱۲۹. معتمد تحریر الوسيلة، عباس ظهیری، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۴۲۴ ق.
۱۳۰. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، سید ابوالقاسم موسوی خویی، ۲۴ جلد، دارالزهراء، بیروت، ۱۹۸۹.
۱۳۱. المغنی و الشرح الكبير، عبدالله بن احمد ابن قدامه و عبد الرحمن بن محمد بن قدامه، دارالکتاب العربی، بیروت.
۱۳۲. مفاتیح الشرائع، محمد محسن فیض کاشانی، ۳ جلد، چاپ اول، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم.
۱۳۳. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (ط - القدیمة)، سید جواد بن محمد حسینی عاملی، تحقیق و تصحیح: محمد باقر حسینی شهیدی، ۱۱ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۳۴. مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، تحقیق و تصحیح: صفوان عدنان داودی مدارک الاحکام، چاپ اول، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان، ۱۴۱۲ ق.
۱۳۵. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، جواد علی، دار العلم، بیروت، ۱۹۷۱ م.
۱۳۶. المقنع، محمد بن علی بن بابویه صدوق، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه امام هادی (علیه السلام)، چاپ اول، مؤسسه امام هادی (علیه السلام)، قم، ۱۴۱۵ ق.
۱۳۷. المقنعة بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان عکبری مفید، چاپ اول، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۳۸. المكاسب المحرمة، سید روح الله موسوی خمینی، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۴۱۵ ق.
۱۳۹. مناقب آل ابی طالب، ابی جعفر محمد بن علی بن شهر آشوب السروی المازندرانی، ۴ جلد، چاپ دوم، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۱۴۰. منية الطالب فی حاشية المكاسب، میرزا محمد حسین غروی نائینی، تقریر: خوانساری، موسی بن محمد نجفی، ۲ جلد، چاپ اول، المكتبة المحمدية، تهران، ۱۳۷۳ ق.

۱۴۱. موسوعة الاقتصاد الاسلامی، محمد عبدالمنعم جمال، چاپ دوم، دارالکتب اللبنانی، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۱۴۲. موسوعة الإمام الخوئی، سید ابوالقاسم موسوی خوئی، تقریر: جمعی از بزرگان و اساتید، تحقیق و تصحیح: پژوهشگران مؤسسه احیاء آثار آیه الله العظمی خوئی، ۳۳ جلد، چاپ اول، مؤسسة احیاء آثار الإمام الخوئی، قم، ۱۴۱۸ ق.
۱۴۳. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی، تحقیق و تصحیح: بخش فقه در جامعه پژوهش های اسلامی، ۱۵ جلد، چاپ اول، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ۱۴۱۲ ق.
۱۴۴. من لا یحضره الفقیه قتی، محمد بن علی بن بابویه صدوق، ۴ جلد، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۴۵. منهاج الصالحین، جواد بن علی تبریزی، ۲ جلد، چاپ اول، مجمع الإمام المهدی، قم، ۱۴۲۶ ق.
۱۴۶. منهاج الصالحین (المحشی)، سید محسن طباطبایی حکیم، با تعلیقات سید محمدباقر صدر، ۲ جلد، چاپ اول، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۱۴۷. منهاج الصالحین (للخوئی)، سید ابوالقاسم موسوی خوئی، ۲ جلد، چاپ بیست و هشتم، نشر مدینه العلم، قم، ۱۴۱۰ ق.
۱۴۸. منهاج الصالحین، سید علی حسینی سیستانی، ۳ جلد، چاپ پنجم، دفتر حضرت آیه الله سیستانی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۴۹. المذهب، عبدالعزیز قاضی ابن براج طرابلسی، تحقیق و تصحیح: جمعی از محققان و مصححان زیر نظر جعفر سبحانی، ۲ جلد، چاپ اول، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۶ ق.
۱۵۰. مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام، سید عبد الأعلى سبزواری، تحقیق و تصحیح: مؤسسه المنار، ۳۰ جلد، چاپ چهارم، مؤسسه المنار، دفتر حضرت آیه الله سبزواری، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۵۱. المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، جمال الدین احمد بن محمد اسدی حلی، تحقیق و تصحیح: مجتبی عراقی، ۵ جلد، چاپ اول، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ ق.
۱۵۲. المذهب فی الفقه الامام الشافعی، ابی اسحاق الشیرازی، تحقیق و شرح: محمد الزحیلی، ۶ جلد، چاپ اول، دار القلم، دمشق والدار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۱۵۳. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

۴۰۰ ♦ راه‌های فقهی رهایی از مخالفت با احکام شرع

۱۵۴. نظریه الربا المحرم فی الشریعة الاسلامیة، ابراهیم زکی‌الدین بدوی، المجلس الاعلی لرعايه الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعیه، قاهره، ۱۳۸۳ ق.
۱۵۵. نهاية الإحكام فی معرفة الأحكام، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی، ۲ جلد، چاپ اول، مؤسسه آل البيت (علیهم‌السلام)، قم، ۱۴۱۹ ق.
۱۵۶. نهاية الأفكار، ضیاء‌الدین العراقي، ۴ جلد، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۵۷. النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، چاپ دوم، نشر دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
۱۵۸. النهاية و نکتها، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، محشی محقق حلی، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۱۵۹. الوسيلة إلى نیل الفضيلة، محمد بن علی بن حمزه طوسی، تحقیق و تصحیح: محمد حسون، چاپ اول، انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۸ ق.
۱۶۰. وسیلة النجاة، سید ابوالحسن اصفهانی، شرح: سید روح‌الله موسوی خمینی، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۴۲۲ ق.
۱۶۱. وسیلة النجاة، محمدتقی بهجت فومنی گیلانی، چاپ دوم، انتشارات شفق، قم، ۱۴۲۳ ق.

مجلات

۱۶۲. بینات، سال دهم، شماره ۳۷ و ۳۸.
۱۶۳. فصلنامه تخصصی اقتصاد اسلامی، سال ششم، شماره ۲۴.
۱۶۴. مجله فقه اهل البيت (علیهم‌السلام)، شماره ۲۷، پائیز ۱۳۸۰.

