

# اثر ماهیت سرمایه در تعیین حرمت و حلیت بهره پول\*

تاریخ تأیید: ۹۳/۱/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۷

غلامرضا مصباحی مقدم\*\*  
مجتبی سیدحسین زاده\*\*\*

## چکیده

در پژوهش‌هایی که تاکنون درباره بهره و ربا انجام گرفته، به دو معیار جهت تشخیص حرام یا حلال بودن بهره اشاره شده است. این دو معیار ناظر به ماهیت بهره و ماهیت قرارداد است. نتیجه‌ای که این دو معیار به ما می‌دهند این است که بهره از پیش الزام شده - اعم از ثابت و متغیر - که در قالب قرارداد قرض دریافت و پرداخت می‌شود، مصداق ربای محرم است.

در مقاله پیش‌رو نشان خواهیم داد که اگرچه این دو معیار جهت تشخیص حرمت و حلیت بهره لازم هستند؛ اما کافی نیستند و باید معیار دیگری - که مربوط به ماهیت سرمایه است - نیز به این دو اضافه شود؛ البته از آنجا که اکثر مناقشه‌های مربوط به بهره با سرمایه مالی و پول در ارتباط است، در تحقیق پیش‌رو تمرکز خود را بر روی سرمایه مالی قرار می‌دهیم. بر این اساس دو نوع منفعت برای این نوع سرمایه متصور است: الف) منفعت بالفعل؛ ب) منفعت بالقوه. نتیجه پژوهش این است که فقط در دو حالت، دریافت و پرداخت بهره جایز است: الف) در اساس بهره از پیش الزام نشده باشد؛ ب) اگر بهره از پیش الزام شده است؛ اولاً، در قالب قرارداد قرض نباشد؛ ثانیاً، منفعت سرمایه مورد مبادله بالفعل باشد.

**واژگان کلیدی:** بهره، ربا، سرمایه پولی، ارزش حقیقی، ارزش اعتباری، منفعت بالفعل، منفعت بالقوه.

طبقه‌بندی JEL: Z12، E40

۵۹

فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی / سال سیزدهم / شماره ۵۰ / تابستان ۱۳۹۲

\*. مقاله پیش‌رو مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «منطق شریعت در تحلیل و تحریم انواع بهره با تأکید بر ماهیت سرمایه» با راهنمایی آقای دکتر مصباحی مقدم است.

Email: gh.mesbahi@gmail.com.

\*\*\*. دانشیار دانشگاه امام صادق (ع).

Email: 14mojtaba@gmail.com.

\*\*\*. کارشناسی ارشد اقتصاد دانشگاه امام صادق (ع).

## مقدمه

نظریه‌هایی را که تاکنون درباره ربا و بهره ارائه شده است، می‌توان تحت دو عنوان کلی جای داد: الف) نظریه‌هایی که محور آنها ماهیت بهره است. ب) نظریه‌هایی که محور آنها ماهیت عقد و قرارداد است.

فارغ از ایرادها و انتقادهایی که به‌طور جداگانه به هر یک از این نظریه‌ها وارد است، یک خلأ اساسی و جدی در تمام نظریه‌های مربوط به ربا و بهره دیده می‌شود و آن این است که هیچ‌کدام از آنها به بررسی و مقایسه دقیق ماهیت پول‌های امروزی و پول‌های صدر اسلام و وجوه اشتراک و افتراق آنها نپرداخته‌اند. به بیان دیگر اگر به محور تمام بحث‌های انجام‌شده در این حوزه بنگریم به این نتیجه می‌رسیم که در این نظریه‌ها - که در قسمت بعد به‌طور خلاصه به آنها اشاره می‌کنیم - مناقشه یا بر سر تفاوت نوع بهره در اقتصاد امروزی و اقتصاد صدر اسلام است یا بر سر نوع قراردادی که بهره در قالب آن پرداخت می‌شود. به عبارت دیگر مناقشه این نظریه‌ها در این است که «آیا ربا منحصر به نرخ بهره فاحش بوده یا نه؟»، «آیا ربا مختص تمدید مدت بدهی بوده یا مربوط به اصل بدهی هم می‌شده است؟»، «آیا ربا مختص قرض‌های مصرفی بوده یا قرض‌های تولیدی را هم شامل می‌شود؟»، «آیا تفاوت ربا و بهره، ثابت و قابل پیش‌بینی بودن ربا بوده یا نه؟»، «آیا حکمت تحریم ربا در بانک‌های امروزی نیز وجود دارد یا نه؟»، «آیا از این جهت فرقی بین بانک‌های خصوصی و دولتی هست یا نه؟». به‌طوری که حتی در برخی نظریه‌ها مانند نظریه فرزین‌وش و ندری (۱۳۸۱) به صراحت ذکر شده است که متعلق ربا فقط قرارداد قرض است و ماهیت پول هیچ اثری در تحریم ربا ندارد.

این در حالی است که به باور ما یکی از مؤلفه‌های اصلی در تحریم ربا، ماهیت پول است. توضیح اینکه برای شکل‌گیری معامله، باید سه مؤلفه وجود داشته باشد: الف) سرمایه (یا همان دارایی و کالایی که موضوع مبادله است)؛ ب) بهره یا همان پاداش، سود و مابه‌ازایی که بین طرفین مبادله می‌شود؛ ج) عقد یا همان قراردادی که در قالب آن سرمایه و بهره بیان‌شده مبادله می‌شوند. در نظریه‌هایی که تاکنون درباره ربا و بهره ارائه شده به نوع سرمایه که موضوع مبادله است و بهره به آن تعلق می‌گیرد، اشاره‌ای نشده است. بر این

اساس واضح است که نمی‌توان بدون در نظر گرفتن نوع سرمایه، حرمت یا حلیت بهره مبادله‌شده را به‌طور دقیق مشخص کرد.

با توجه به توضیح‌های پیش‌گفته مشخص می‌شود که نوآوری تحقیق در این است که نشان می‌دهد اگرچه نوع بهره و نوع قرارداد در تعیین حرمت و حلیت بهره پول اثر به‌سزایی دارند؛ اما ماهیت پول و نوع سرمایه مالی مورد مبادله نیز در این امر نقشی کلیدی و مهم دارد که این امر در تمام نظریه‌های پیش‌گفته مغفول مانده است؛ حتی مقاله‌هایی هم که به نقد این نظریه‌ها پرداخته‌اند، از این مهم غافل شده‌اند؛ البته شایان ذکر است که در برخی از مقاله‌ها اشاره به ماهیت پول نیز شده؛ اما نه از این جهت که تأثیری در تعیین حکم بهره پول داشته باشد یا بخواهد معیاری را در تشخیص این حکم معرفی کند.

در اینجا لازم است پیش از ورود به بحث اصلی، دو نتیجه مهم حاصل از نقد و بررسی این نظریه‌ها را بیان کنیم: الف) اینکه اگر بهره از پیش الزام شده نباشد، دریافت و پرداخت آن مشکل شرعی ندارد؛ فارغ از اینکه در قالب چه عقدی پرداخت می‌شود یا ماهیت سرمایه‌ای که بهره به آن تعلق می‌گیرد، چیست؛ ب) نتیجه نیز این است که اگر بهره از پیش الزام شده باشد، نوع قرارداد در حلال یا حرام بودن آن مؤثر است؛ به‌طوری که اگر در قالب قرارداد قرض باشد، به‌طور مطلق حرام است، فارغ از اینکه نوع سرمایه چیست. دلیل این اطلاق نیز روایت‌هایی است که اشتراط هر نوع زیاده‌ای در قرارداد قرض را ربا می‌داند (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۴۰۹).

اما اگر بهره از پیش الزام شده باشد؛ اما در قالب قرارداد قرض نباشد، حکم فقهی دریافت و پرداخت بهره چه خواهد بود؟ هدف اصلی تحقیق پیش‌رو پاسخ به این پرسش است که بر این اساس پس از مروری بر تحقیق‌های انجام‌شده، تقسیم‌بندی اشیا در متون اسلامی را تبیین و تشریح می‌کنیم؛ سپس با استفاده از احکام فقهی این تقسیم‌بندی را کامل می‌کنیم و در پایان نیز جایگاه اثر ماهیت پول در تعیین حرمت و حلیت بهره پول را در این تقسیم‌بندی نشان می‌دهیم.

## ادبیات موضوع

شیخ عبدالعزیز جاویش (۱۳۸۳ق) طی سخنرانی‌ها و مقاله‌های متعدد مدعی بود که آنچه اسلام به اسم ربا تحریم کرده، ویژه بهره‌های فاحش است. وی در مقاله‌ای در مجله اللّواء چنین استدلال کرد: اولاً، اسلام ربای جاهلی را تحریم کرد و در ربای جاهلی، مقدار بهره به چند برابر اصل بدهی می‌رسید؛ ثانیاً، با توجه به آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا الربوا أضغافاً مضاعفةً» مطلق ربا حرام نشده؛ بلکه ربایی حرام شده است که وصف «أضغافاً مضاعفةً» داشته باشد و این وصف زمانی رخ می‌دهد که نرخ بهره فاحش باشد (بدوی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۴۲).

شلتوت (۱۳۹۵ق)، زرقا (۱۳۸۸ق)، موسوی بجنوردی (۱۳۷۷) و صانعی (۱۳۸۳) با استناد به ادله‌ای گرفتن بهره در قرض‌های مصرفی را حرام می‌دانند؛ اما گرفتن بهره در قرض‌های تولیدی و تجاری را حرام نمی‌دانند. اهم دلایل وی عبارت است از: «اختصاص ربای جاهلی به بهره قرض‌های مصرفی»، «قدر متیقن از آیه‌ها و روایت‌ها، تحریم ربای قرض‌های مصرفی است»، «ربا در قرض‌های تولیدی و تجاری ظلم نیست»، «ربای تولیدی اکل مال به باطل نیست»، «ظهور تعلیل روایت‌ها در ربای مصرفی است»، «سیره عقلا بر صحت ربای تولیدی است» و «عدم حرمت شرط به نفع وام‌گیرنده» (شلتوت، ۱۳۹۵ق، ص ۳۵۳ / زرقا، ۱۳۸۸ق، ص ۷۰ / موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ص ۴۳۳ / صانعی، ۱۳۸۳، ص ۲۸).

رشیدرضا (۱۴۰۶ق) در ذیل آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا الربوا أضغافاً مضاعفةً» می‌گوید مراد از ربا در این آیه، ربای جاهلی است؛ ربایی که طبری درباره آن می‌گوید:

رباخواری مردم در زمان جاهلیت به این صورت بود که وقتی کسی طلبی داشت و موعد آن می‌رسید، بدهکار می‌گفت: «طلب را به تأخیر انداز تا آن را اضافه کنم»؛ پس چنین می‌کردند و این همان ربای «أضغافاً مضاعفةً» بود که خداوند متعال در اسلام نهی کرد (رشیدرضا، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۷).

مجاهد نیز از /بوزید نقل می‌کند: «ربای جاهلی با دو برابر کردن مقدار طلب و افزودن در سن شتر بود؛ پس ربای جاهلی مربوط به گرفتن زیادی برای تمدید مهلت بدهی است» (همان). وی درباره آیه‌های ربا در سوره بقره نیز می‌گوید که ربای جاهلی مربوط به تمدید مهلت است و شامل جایی که کسی مالی را در اختیار دیگری قرار می‌دهد تا با آن کار کند

و سودی کم یا زیاد به صاحب مال پردازد، نمی‌شود؛ زیرا این قرارداد سودمندی است که دو طرف از آن سود می‌برند، در حالی که ربای جاهلی به زیان بدهکار بود، کسی که هیچ گناهی جز ناتوانی از پرداخت بدهی نداشت (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۶).

معرفت (۱۳۷۷) ربا را مختص بهره بانک‌های خصوصی می‌داند. به باور وی بانک، نهادی اقتصادی است که ضرورت اجتماعی، تأسیس آن را ایجاب کرده و در جهت چرخش حرکت اقتصادی در کشور فعالیت دارد. بانک در اساس برای سود گرفتن یا سود دادن پدید نیامده و این سوددهی و سودستانی امری تبعی است که از لوازم آن شمرده می‌شود. کار اساسی آن فعالیت در جهت سامان دادن به اقتصاد کشور است. از این رو نمی‌توان سود بانکی را - البته بانک‌های دولتی که سرمایه آن از بیت‌المال است - به حساب ربای محرم در آورد؛ زیرا هیچ‌یک از مفاصد ربا که لازم مساوی ربا یاد شده‌اند، در این مورد وجود ندارد و مانند ربا در خانواده است که در اساس ربا نیست (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۴۸).

فرزین‌وش و ندری (۱۳۸۱) بر این باور هستند که تمام اشکال قراردادی بهره از جمله ربا، ریشه در مفهوم بهره طبیعی دارد؛ بنابراین حرمت ربا حداکثر می‌تواند به معنای حرمت یکی از اشکال حقوقی باشد که بهره طبیعی در قالب آن به‌طور رسمی انعکاس پیدا می‌کند. براساس این دیدگاه، آمیزش مفهوم بهره قراردادی با بهره طبیعی توجه بیش از حد اندیشه‌وران مسلمان به شکل پولی قرض را سبب شده است. سیطره قرض پول در تحلیل‌های اقتصادی اندیشه‌وران مسلمان باعث شده است که مسئله ربا به یک پدیده پولی بدل شود؛ در حالی که ربا اختصاص به پول ندارد و متعلق آن قرض است. پول خواه خود سرمایه باشد و خواه وسیله‌ای برای انتقال سرمایه در هر حالت، درآمد ثانوی که مالک پول از به کارگیرنده آن مطالبه می‌کند، ریشه در درآمد اولی دارد که از سرمایه به‌دست می‌آید (فرزین‌وش و ندری، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰).

غنی‌نژاد (۱۳۸۸) با ارائه دو دلیل اثبات می‌کند که بهره و ربا تفاوت ماهوی دارند: الف) ربا درآمد ثابت از پیش تعیین شده است؛ در حالی که «بهره» درآمد متغیر غیرقابل پیش‌بینی است. ب) ربا، عایدی پول به‌صورت واسطه مبادله است؛ اما بهره بازدهی پول به‌صورت سرمایه است؛ بنابراین تحقق ربا منحصر به جوامع سنتی باستانی است (غنی‌نژاد، ۱۳۸۸، صص ۳۱۸ و ۳۲۲).

مهدوی، رجحان و ندری (۱۳۹۱) با بررسی فعالیت‌های بانک در قسمت دریافت سپرده به این نتیجه رسیده‌اند که نمی‌توان رابطه بانک و مشتری را براساس هیچ‌یک از عقود معین تعریف کرد؛ زیرا ویژگی این رابطه چنین است: الف) براساس دفترچه سپرده، بانک سپرده‌گذار را مالک سپرده می‌شناسد. ب) بانک ضامن مثل مال سپرده هر چند در صورت عدم افراط و تفریط است. ج) سپرده‌گذار به بانک اجازه می‌دهد که از مالش به هر شکل که صلاح بدانند، استفاده کرده و مثل آن را برای وی تضمین کند و نوع استفاده مدنظر نیست. د) طرفین توافق می‌کنند که سود معینی بر حسب زمان و میزان سپرده به حساب مفتوح در دفترچه سپرده واریز شود. ه) بانک پرداخت اصل و فرع را (به معنای نوعی فسخ یک‌جانبه قرارداد از طرف سپرده‌گذار) در هر زمانی که سپرده‌گذار اراده کند هر چند در سپرده‌های ثابت تضمین می‌کند. با دقت در موارد پیش گفته در می‌یابیم که قرارداد پیش گفته به لحاظ بند اول از ماهیت قرض خارج می‌شود و به لحاظ بند دو، سه و چهار از ماهیت ودیعه و عاریه خارج می‌شود. به لحاظ بندهای دو و چهار از ماهیت وکالت خارج می‌شود و به لحاظ همه بندها از ماهیت عقود مشارکتی مانند عقد مضاربه خارج می‌شود. از طرف دیگر پدیدساختن قیدهای جدید و تعریف نوع خاصی از قرارداد به منظور تطبیق قرارداد بانک و سپرده‌گذار با یکی از عقود معین در واقعیت خارجی، رابطه فیما بین را صوری کرده و نقض غرض شارع در بحث مربوط به حیل‌های ربا می‌شود. بر این اساس می‌توان قائل شد که رابطه حقوقی سپرده‌گذاران و بانک‌ها عقدی است جدید و تا زمانی که تابع اصول موضوعه نظام حقوقی اسلام باشد، بر طبق قاعده «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، مشروع، صحیح و لازم‌الاتباع خواهد بود (مهدوی، رجحان و ندری، ۱۳۹۱، ص ۲۲۰-۲۲۷).

گروهی نیز در صدد توجیه معامله‌های بانک‌های ربوی بوده و قائل به عدم وجود حکمت تحریم ربا در عملیات بانکی هستند. آنان مدعی هستند که در قرض ربوی، فرد نیازمند سراغ فرد ثروتمند می‌رود و تقاضای قرض می‌کند. فرد ثروتمند از اضطرار و حاجت شخص نیازمند سوءاستفاده کرده و بر وی شرط زیادی (ربا) می‌کند و فرد محتاج از روی ناچاری قبول می‌کند و این همان قساوتی است که اسلام به سبب آن ربا را تحریم کرده است؛ اما این مسئله در عملیات بانکی به‌طور کامل تغییر کرده است: الف) بانک از کسی تقاضای پول نمی‌کند بلکه این افراد پول‌دار هستند که طبق مصالحشان به بانک رفته

و تقاضای سپرده‌گذاری در بانک دارند. ب) این صاحب پول نیست که شرط زیاده می‌کند بلکه بانک است که با رعایت مصالح خود، نرخ بهره را به صاحب پول پیشنهاد می‌کند؛ بنابراین نه ظلمی به بانک می‌شود و نه به سپرده‌گذار که سودی افزون بر اصل سپرده‌اش دریافت می‌کند؛ بنابراین موضوع به‌طور کامل عوض شده است و لازم است که حکم نیز تغییر کند (موسایی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷).

همان‌گونه که پیش از این هم بیان شد، ملاحظه کردیم که دغدغه اصلی نظریه‌پردازان این حوزه فقط منحصر به دو مؤلفه از سه مؤلفه تشکیل‌دهنده معامله است؛ یعنی تکیه آنها یا بر روی نوع بهره است یا بر روی نوع قرارداد؛ اما اینکه سرانجام ماهیت پول چه اثری در حرمت و حلیت بهره پول دارد، در این نظریه‌ها مورد غفلت واقع شده است. باید توجه داشت که کارکرد پول در اینجا، واسطه‌گری نیست بلکه پول نقش اصلی معامله را بازی می‌کند. در حقیقت این معامله روی پول انجام می‌گیرد و سودی هم که دریافت و پرداخت می‌شود، در حقیقت سود همین پولی است که در قالب یکی از عقود مورد مبادله واقع شده است و ما می‌خواهیم در این تحقیق نشان دهیم که در چه شرایطی این سود حلال و در چه شرایطی حرام است.

## تقسیم‌بندی کالاها در متون اسلامی

جهت ورود به بحث لازم است که جایگاه پول را در فقه اسلامی بیابیم. به این منظور پس از تبیین مال و مالیت در دید فقیهان به تقسیم‌بندی اموال در فقه اسلامی می‌پردازیم تا جایگاه پول مشخص شود.

### ۱. تعریف مال

طبق تعریف به هر چیزی که بتوان آن را به تملک درآورد، مال می‌گویند (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۵۰). ابن‌اثیر (ابن‌اثیر، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۱۱۴) و کاشف‌الغطاء (کاشف‌الغطاء، ۱۳۴۰ق، ص ۲۰) نیز مشابه همین تعریف را برای مال ذکر کرده‌اند.

## ۲. مال و مالیت در دید فقیهان

فقیهان مذهب‌های گوناگون و از جمله فقیهان امامیه مانند علامه حلی رحمته‌الله و صاحب مکاسب هر چیزی را که منفعت محلله مقصوده داشته باشد، دارای مالیت می‌دانند. براساس این تعریف برای اینکه شی‌ای مال شمرده شود، باید سه شرط داشته باشد: الف) منفعت داشته باشد؛ ب) منفعت آن حلال (نزد شارع) باشد؛ ج) منفعت آن مقصود (نزد عقلاء) باشد (همان، ص ۲۲).

محقق ابروانی رحمته‌الله در تحقق مفهوم مال دو امر را معتبر می‌داند: یکی نیاز مردم در امر دنیا یا آخرت خود به آن شی؛ و دیگری انجام‌دادن کار و کوشش برای به‌دست‌آوردن آن شیء (ابروانی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵).

محقق نائینی رحمته‌الله چهار عنصر را در تحقق مالیت اشیاء مؤثر می‌داند: «داشتن منفعت یا خاصیت؛ عقلایی بودن نگه‌داری آن شیء؛ عقلا حاضر باشند به ازای به‌دست‌آوردن آن مالی پردازند و منفعت موردنظر از لحاظ شرعی حلال باشد (آملی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۶۴). شهید مطهری رحمته‌الله دو شرط را برای اینکه یک شیء مال باشد، ذکر کرده‌اند: الف) به حال بشر مفید باشد. ب) قابل اختصاص باشد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۴۵). آیت‌الله حکیم رحمته‌الله دو معیار را در این باره ذکر می‌کنند: الف) میل و رغبت مردم؛ ب) کم‌یابی آن شیء (حکیم، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۵ و ۳۲۵).

نظر امام خمینی رحمته‌الله نیز این است که مالیت هر چیزی هم از جهت اصل وجود مالیت و هم از نظر مرتبه و مقدار مالیت، تابع عرضه و تقاضاست؛ یعنی هر شی به مجرد اینکه برای آن تقاضا پدید آید، مالیت پیدا می‌کند و اگر تقاضا برای آن از بین برود، مالیت آن به‌طور کلی از بین می‌رود، همان‌طور که مراتب مالیت هم تابع فراوانی عرضه و تقاضاست (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۶۴)؛ البته وی در جای دیگر بیانی متفاوت دارند: «آن چیزی مال است که مورد رغبت و تقاضای عقلا واقع شود، به‌طوری که چنین رغبت و تقاضایی باعث شود که عقلا در عوض به‌دست آوردن آن بهایی پردازند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰).

شهید صدر رحمته‌الله نیز نظری مشابه نظر امام خمینی رحمته‌الله دارند (صدر، ۱۴۲۹ق، ص ۱۹۸).



### ۳. تقسیم‌بندی اموال در متون اسلامی

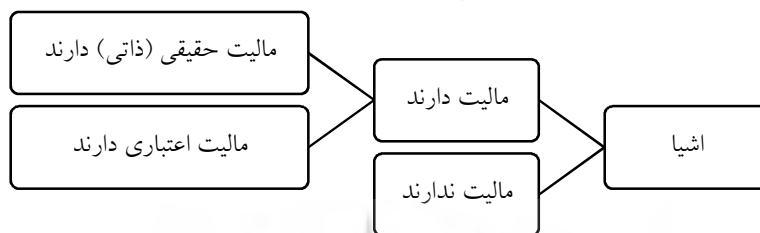
از نگاه اسلام مال و ثروت دو گونه است: چیزی که مالیت دارد؛ یعنی اولاً، منفعت حلال مقصود نزد عقلاء داشته باشد؛ ثانیاً، قابل اختصاص باشد و چیزی که مالیت ندارد؛ یعنی یکی از شرایط پیش‌گفته را ندارد. در علم فقه ذیل باب ضمان این تقسیم‌بندی تحت عنوان «مال متقوم» و «مال غیرمتقوم» یا «مال محترم» و «مال غیرمحترم» آمده است\* (کاشف الغطاء، ۱۳۴۰ق، ص ۳۳-۴۲)؛ اما اموال و اشیایی که مالیت دارند نیز به‌نوبه خود به دو نوع تقسیم می‌شوند: برخی از اشیاء ذاتاً مالیت دارند؛ یعنی مورد میل و رغبت مردم هستند و احتیاج‌های آنان را برطرف می‌کنند؛ مانند برنج، گوشت، پارچه و ... . برخی از اشیاء، مالیشان فقط اعتباری است؛ یعنی اگر قانون‌گذار جعل مالیت نکرده بود، هیچ ارزشی نداشتند. این نوع مالیت‌ها تابع اعتبار و قرارداد است و باید دید چه مالیتی را جعل کرده‌اند؛ به‌طور مثال، پول از اموالی است که مالیت آن فقط اعتباری است و اگر این اعتبار نبود، هیچ ارزشی نداشت و اعتبار مالیت در پول به این معناست که هزار تومان؛ یعنی این مقدار از قدرت خرید. این نشان‌دهنده آن است که مالک آن می‌تواند به این مقدار نیازهایش را برطرف کند؛ بنابراین پول مالی است اعتباری که اعتبارکنندگان برای آن در نظر گرفته‌اند تا

۶۷

\*. يعرف المال المتقوم بـ«أنه ما حازه الانسان فعلاً و جاز له الانتفاع به اختياراً و احاطه الشارع بالحماية و الصون بحيث يجب ضمانه على من يتلفه مثل العقارات و المنقولات و المطاعم المباحة في الشرع كالبر و الشعير و الخضروات» و من هذا يلاحظ أنه يشترط لاعتبار المال متقوماً اجتماع أمرين: الاول: الحيابة. فيخرج من ذلك غير المحاز و إن أمكن حيازته كالسمك في الماء. الثاني: إباحة استعماله و الانتفاع به شرعاً في حالة السعة و الاختيار فيخرج بذلك ما يباح في حالة الضرورة و الإكراه كالميتة و الدم. يعرف المال غير المتقوم بـ«أنه ما لا قيمة له في نظر الشارع و إن أبيع في حالة الضرورة لحفظ النفس البشرية أو الذي لم يحرز بالفعل و إن كان بذاته مباح الانتفاع به شرعاً». فمثال ما لا قيمة له في نظر الشارع الميتة و الدم و غيرهما و مثال ما لم يحرز بالفعل كالطير في الهواء و السمك في الماء. و يرد على هذا التعريف بأن الحيوان الضائع عن مالكة مال متقوم يضمن إذا قتله أحد و إن لم يحرز بالفعل. و قد اتفق الفقهاء على أن المال الذي حرم الشارع الانتفاع به في حالة السعة و الاختيار غير متقوم و إن حيز عليه بالفعل بالنسبة الى المسلم. فإذا أتلف شخص خمرأ لمسلم فإنه لا يضمنه لصاحبه لأن الخمر لا يعتبر من الأموال المتقومة في الشريعة الإسلامية. و ينقسم المال المتقوم بحسب طبيعته من حيث الثبات و الاستقرار إلى عقار و منقول. (كاشف الغطاء، ۱۳۴۰ق، ص ۳۳ - ۴۲)

علامت و نشانه‌ای باشد بر قدرت خرید خاص و معین که در این اسکناس اعتبار شده است (موسوی بجنوردی و دیگران، ۱۳۷۵). قابل ذکر است که گروه دیگری از فقیهان نیز نظری مشابه دارند (شمس، مرتضوی لنگرودی و صالحی مازندرانی، ۱۳۷۵).  
با توجه به مطالبی گفته شده، می‌توانیم تمام اشیا را به صورت ذیل تقسیم‌بندی کنیم:

شکل ۱: تقسیم‌بندی اموال در متون اسلامی



تقسیم‌بندی اموال در متون اسلامی تا همین حد انجام شده است؛ اما به نظر ما این مقدار کافی نیست. توضیح اینکه هدف ما از تقسیم‌بندی اموال این است که اموالی که حکم فقهی یکسانی دارند، در یک گروه یا در یک زیرشاخه قرار بگیرند و برعکس، اگر دو کالا در یک زیرشاخه قرار گرفتند، حکم فقهی هر دو نیز یکسان باشد؛ به طور مثال، اگر کالاهای «الف» و «ب» در زیرشاخه «اموالی که مالیت حقیقی دارند» قرار گرفتند، آنگاه حکم فقهی هر دو نیز یکسان باشد. مزیت این کار این است که می‌توانیم ویژگی مشترک کالاهایی را که ذیل یک عنوان و در یک زیرشاخه قرار گرفته‌اند، استخراج کنیم. آنگاه با استفاده از این ویژگی مشترک - در صورتی که احراز کنیم که دو موضوع از همه جهت مشترک و مشابه هستند - حکم فقهی مربوطه را به دیگر کالاهایی که این ویژگی خاص را دارند، تعمیم دهیم. به این گونه ما به ملاک و مبنای حکم فقهی دست یافته‌ایم که قابل گسترش به مصداق‌های جدید حکم است؛ مانند: پول اعتباری، اوراق بهادار و ...

بنابراین اگر با بررسی مسائل و احکام فقهی به این نتیجه رسیدیم که به طور مثال اجاره تمام اموالی که فلان ویژگی مشترک را دارند، جایز است و اتفاقاً وجود همان ویژگی خاص، علت جواز اجاره بوده است، آنگاه می‌توانیم نتیجه بگیریم که اگر کالایی را یافتیم که آن ویژگی را داشت، پس اجاره آن نیز جایز است. نمونه کشف ملاک پیش‌گفته را در بحث انفال می‌بینیم: در روایت‌ها و فتوای فقیهان اغلب مصداق‌های انفال ذکر شده است و

بعضی از فقیهان تحت عنوان ما یختص بالنبی و الامام، انفال را طبقه‌بندی کرده‌اند که البته شامل خمس هم می‌شود و جامع و مانع نیست؛ اما امام خمینی علیه السلام با استفاده از برخی روایت‌ها به کشف ملاک «ما لا رب لها» برای انفال اقدام کرده‌اند. با بیان این ملاک می‌توان انفال را به موارد جدیدی مانند «فضا»، «عمق دریا»، و «اعماق زمین» گسترش داد. مقصود از این استخراج ملاک کاری مانند قیاس باطل در شریعت نیست؛ بلکه کاری مانند استنباط قاعده فقهی با استفاده از احکام موارد و مصداق‌های ذکر شده در روایت‌ها با الغای ویژگی است.

#### ۴. تکمیل تقسیم‌بندی اموال

پیش از ادامه بحث دوباره یادآوری می‌کنیم که تمام استدلال‌ها و نتیجه‌گیری‌های ما منحصر در سرمایه مالی (پول، شبه‌پول و ...) است و ارتباطی به دیگر انواع سرمایه مانند سرمایه فیزیکی ندارد و تحقیق درباره این نوع سرمایه‌ها مجال دیگری می‌طلبد.

با توجه به توضیح‌های قسمت پیش برای اینکه نشان دهیم که تقسیم‌بندی پیش‌گفته ناقص است، این‌گونه استدلال می‌کنیم که می‌دانیم درهم و دینار در زمان صدر اسلام که از جنس طلا و نقره بوده‌اند، افزون بر اینکه مالیت اعتباری (ناظر به جنبه پولی و مبادلاتی درهم و دینار) داشته‌اند، مالیت حقیقی نیز داشته‌اند؛ یعنی فی‌نفسه ارزشمند بوده‌اند؛ بنابراین واضح است که درهم و دینار در زیرشاخه «اموالی که مالیت حقیقی دارند» قرار می‌گیرند؛\* پس در این صورت باید احکام فقهی مربوط به آنها در تمام حالت‌ها یکسان باشد و به‌طور مثال نوع و چگونگی استفاده از آن اثری در حکم فقهی نداشته باشد؛ به‌طور مثال، بر این اساس باید بتوان ادعا کرد که در تمام حالت‌ها اجاره درهم و دینار باطل است. ما در ادامه استدلال می‌کنیم که به علت ناقص بودن تقسیم‌بندی پیش‌گفته نمی‌توان چنین ادعایی را مطرح کرد.

شیخ طوسی علیه السلام در کتاب المیسوط فی الفقه الامامیه ذیل کتاب - الاجاره می‌نویسد:

«يجوز إجارة الدراهم و الدنانير لأنه لا مانع منه، و لأنه يصح الانتفاع بها من غير استهلاك، مثل الجمال و النظر و الزينة و غير ذلك، فإذا ثبت ذلك، فيحتاج أن يعين جهة الانتفاع بها، فإن عين

\* البته اگر درهم و دینار را به لحاظ جنبه پولی و مبادلاتی نیز در زیرشاخه «اموالی که مالیت اعتباری دارند» قرار دهیم، باز هم نتیجه بحث فرقی نمی‌کند؛ چون در این حالت نیز باید احکام فقهی مربوط به آنها یکسان باشد.

صح و إن أطلق لم تصح الإجارة، و يكون قرضاً [لا إجارة]» (طوسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۰):  
 «اجاره درهم و دینار جایز است؛ چون مانعی برای آن وجود ندارد و به این دلیل که امکان استفاده از آنها بدون اینکه مستهلک شوند، وجود دارد؛ مانند منفعت زیبایی، نگاه کردن، زینت کردن و ...؛ البته در این صورت باید جهت و نوع انتفاع مشخص شود تا اجاره آنها صحیح باشد و اگر جهت انتفاع مشخص نشود، دیگر عنوان اجاره بر آن صدق نمی کند و در حقیقت ذیل عنوان قرض قرار می گیرد».

آیت الله خویی رحمته الله نیز در کتاب مبانی عروة الوثقی می نویسد:  
 «يجوز استیجار الدراهم و الدنانیر للزينة أو لحفظ الاعتبار أو غیر ذلك من الفوائد التي لا تنافی بقاء العين» (موسوی خویی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۴۳):  
 «اجاره درهم و دینار برای زینت و حفظ اعتبار و دیگر فوائد مشابه جایز است، تا زمانی که با شرط بقای عین منافات نداشته باشد».

نتیجه اینکه اگر اجاره درهم و دینار برای منفعتی است که ناظر به جنبه پولی و اعتباری آنها است، جایز نیست؛ اما برای دیگر منافع، مانند مصارف تبلیغی و تزینی <sup>\*</sup> صحیح است. <sup>\*\*</sup>

بنابراین به نظر می رسد که سرچشمه تفاوت حکم در چگونگی استفاده از درهم و دینار باشد. در حالتی که اجاره درهم و دینار صحیح است، دریافت کننده به محض دریافت مال می تواند منفعت مورد نظرش را استیفا کند. در این حالت منفعت مورد نظر مستأجر منفعتی بالفعل است؛ به طور مثال، اگر مستأجر قصد استفاده تبلیغاتی از درهم و دینار را داشته باشد، می تواند پس از دریافت، آن را در ویتترین خود قرار دهد و از آن استفاده تزینی و تبلیغی بکند. در حالت دیگر چون منفعت مورد نظر منفعتی بالقوه است، حکم به عدم جواز اجاره درهم و دینار می دهیم. در این حالت، مسکوک بودن طلا و نقره است که برای مستأجر موضوعیت دارد؛ یعنی فقط مؤلفه ای که درباره استفاده از طلا و نقره مد نظر مستأجر است، مسکوک بودن [پول بودن] آن است [یعنی همان جنبه اعتباری درهم و دینار]؛ چرا که در غیر

\* منظور، مصرف هایی است که اصل سرمایه و مال حفظ می شود.

\*\* اجاره درهم و دینار با دو شرط جایز است: الف) داشتن منفعت عقلایی (مانند استفاده تزینی یا تبلیغاتی)؛ ب) بقاء اصل مال.

این صورت، مصرف مورد نظر، مشابه مصرف تزیینی و تبلیغی می‌شود و حکم جواز اجاره را پیدا می‌کند. از طرفی می‌دانیم که از نظر عقلاء، صرف مسکوک‌بودن یک چیز، ارزش و مطلوبیت بالذات ندارد؛ حتی اگر آن چیز طلا باشد! بلکه ارزش آن یک ارزش ثانوی و تبعی است؛ چون به علت اعتبار عرف - که پشتوانه آن است - می‌تواند کالاها و اموالی را تهیه کند که ارزش و مطلوبیت بالذات دارند؛ پس به‌طور خلاصه می‌توان این‌گونه گفت که در این حالت؛ اولاً، منفعت مورد نظر ناظر به مسکوک‌بودن درهم و دینار است؛ یعنی همان جنبه پولی و اعتباری؛ ثانیاً، صرف مسکوک‌بودن یک چیز ارزش و مطلوبیت بالذات ندارد. نتیجه این دو نکته این می‌شود که در این حالت منفعت مورد نظر، منفعتی بالقوه است و به همین علت در اینجا اجاره باطل است.

در این استدلال، دو فرضیه مطرح شده است که هر کدام نیاز به توضیح و تبیین بیشتر دارند. در اینجا به‌طور جداگانه به بررسی هر یک می‌پردازیم:

**فرضیه اول:** در حالتی که اجاره درهم و دینار صحیح است، منفعت مورد نظر مستأجر منفعتی بالفعل است؛ برخلاف حالت دوم. در اینجا منظور از منفعت بالفعل، منفعتی است که به‌طور دقیق در زمان اجرای عقد قرارداد آماده استیفا و بهره‌برداری باشد. بر این اساس در حالت دوم - که اجاره جایز نیست - وقتی درهم و دینار را به فردی اجاره می‌دهیم، منفعت آن بالقوه است و زمانی بالفعل می‌شود که در جریان کار تولیدی یا تجاری قرار بگیرد و کالایی به‌دست آید که مطلوبیت بالذات دارد؛ به‌طور مثال فرد مورد نظر آن پول را در یک کار تولیدی یا تجاری به‌کار می‌گیرد و به کالایی دست می‌یابد که برای وی مطلوبیت بالذات دارد؛ به‌طور مثال با آن لباس تهیه می‌کند یا آن را در راه کشت گندم مصرف می‌کند؛ بنابراین در این حالت چون هنگام انتقال پول از مؤجر به مستأجر منفعتی به مستأجر نمی‌رسد و مستأجر باید متحمل کار اضافی شود تا به منفعت مورد نظرش برسد؛ بنابراین در اینجا اجاره باطل است. توجه شود که منفعت در اینجا، منفعتی است که ناظر به نفس مال است، فارغ از اینکه فرد بخواهد از آن استفاده کند یا نکند، نه منفعتی که بعداً با تبدیل مسکوکات طلا و نقره یا همان پول قابل استیفاست.

**فرضیه دوم:** در حالتی که اجاره درهم و دینار باطل است، پول‌بودن و مسکوک‌بودن موضوعیت دارد، نه جنس پول؛ به عبارت دیگر برای طرفین عقد جنبه پولی و اعتباری

درهم و دینار موضوعیت دارد، نه جنبه حقیقی آن. برای اثبات این مطلب، یک روایت از امام کاظم علیه السلام ذکر می‌کنیم:

«عن ابی ابراهیم قال: لا تجب الزکاة فیما سبک، قلت: فإن کان سبکه فرارا من الزکاة؟ قال: أ لا تری ان المنفعة قد ذهبت منه فلذلک لا یجب علیه الزکاة» (طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۷، ب ۵، ح ۲):

«از امام هفتم پرسیده می‌شود: آیا زکات بر طلائی که به صورت شمش باشد واجب نمی‌شود، اگر برای فرار از زکات، درهم و دینار را شمش کرده باشند؟ امام در پاسخ فرمود: آیا نمی‌بینی که منفعت آن از بین رفته است؟! در این صورت زکات واجب نمی‌شود.»

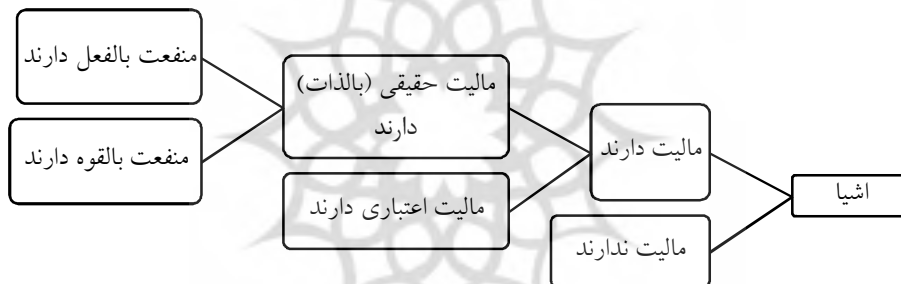
بنابراین از این روایت دو نتیجه می‌توان گرفت: اولاً، ارزش اعتباری درهم و دینار مورد توجه بوده است؛ ثانیاً، یکی از علل وجوب حکم پرداخت زکات درباره درهم و دینار، همین ارزش اعتباری آنها بوده است؛ چون امام فرموده شخصی که سکه‌های خود را تبدیل به شمش کرده، ویژگی پولی آن را از بین برده است، وگرنه ارزش ذاتی آن با تبدیل به شمش تغییر نمی‌کند (ابراهیمی، ۱۳۷۲، ص ۵۰).

در پایان این قسمت باید اشاره کنیم که استفاده از دو اصطلاح «منفعت بالفعل» و «منفعت بالقوه» در آثار استاد مطهری علیه السلام نیز یافت می‌شود. وی در باب فلسفه تحریم ربا اشاره می‌کند که مال دو نوع منفعت دارد: الف) منفعت بالفعل؛ ب) منفعت بالقوه. در قرض‌های مصرفی، قرض‌گیرنده غرضش انتفاع به منافع بالفعل است؛ به طور مثال گندم را قرض می‌کند، برای آنکه بخورد؛ اما در قرض‌های تولیدی غرضش انتفاع به منافع بالقوه است؛ یعنی آنچه قرض می‌کند، به صورت مال‌التجاره است که منفعت بالفعل آن مقصودش نیست بلکه مقصود منافی است که از راه تجارت یا صنعت روی آن پیدا می‌شود. به عبارت دیگر در قرض‌های تولیدی اگر به روش قرض ربوی عمل شود، ظلم است؛ زیرا ممکن است مال‌التجاره قابلیت منفعتش به فعلیت نرسد و دریافت ثمن در برابر این قابلیت وقتی صحیح است که به فعلیت برسد؛ اما اگر به روش مضاربه عمل شود، محذوری ندارد. خلاصه آنکه ربا حرام است؛ زیرا از دو حال خارج نیست: الف) در قبال منافع بالفعل است؛ ب) در قبال منافع بالقوه. اولی فقط در قرض مصرفی مقصود است و اصطلاح معروف ایجاب می‌کند تحریم ربا را و دومی که در قرض‌های تولیدی مقصود است، وقتی می‌توان در قبالتش ثمن دریافت کرد که آفت غیرارادی به آن متوجه نشود و خلاصه به

شکل مضاربه صحیح است. آنچه بیان کردیم، درباره غیرپول است؛ اما پول چون مقصود بالغیر است، حکمش حکم همان غیر است (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۹۲).

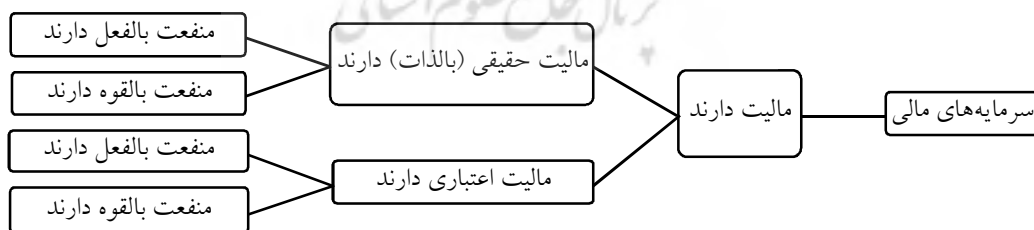
اکنون با توجه به بحث پیشین می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که اموالی که مالیت حقیقی دارند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: اموالی که منافع بالفعل دارند و اموالی که منافع بالقوه دارند. در حالت نخست اجاره آن مال صحیح است؛ یعنی دریافت یک مبلغ ثابت و از پیش الزام‌شده به وسیله دهنده مال در ازای تملیک منافع به گیرنده مال، اشکال ندارد؛ فارغ از اینکه گیرنده مال از این معامله سود می‌کند یا ضرر؛ اما اجاره مال در حالت دوم صحیح نیست؛ چون منفعت مال در این حالت بالقوه است. بنابراین می‌توانیم تقسیم‌بندی اموال را به صورت ذیل تکمیل کنیم.

شکل ۲: تقسیم‌بندی تکمیل‌شده اموال در متون اسلامی



البته از آنجا که استدلال‌های ما در تحقیق پیش‌رو منحصر در سرمایه مالی بود، می‌توان این تقسیم‌بندی را با اعمال تغییرهایی به صورت خاص برای سرمایه‌های مالی بازنویسی کرد:

شکل ۳: تقسیم‌بندی سرمایه‌های مالی

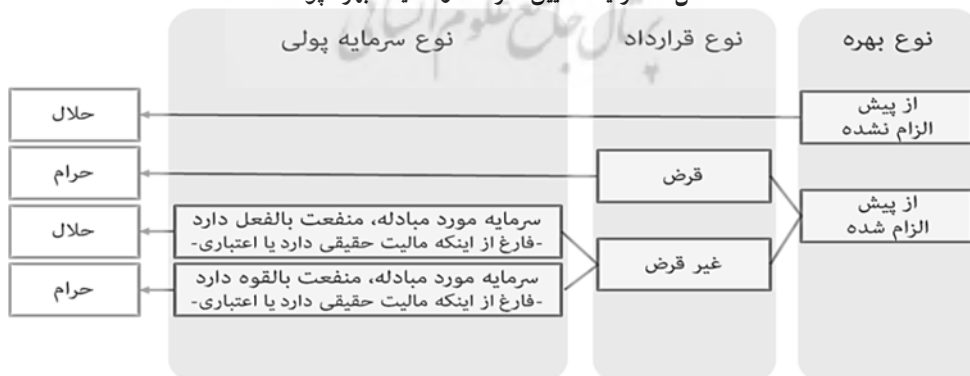


## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مطلب‌های پیشین، منطق شریعت در تشخیص حرمت یا حلیت بهره پول را می‌توان به صورت ذیل بیان کرد: اگر نوع بهره از پیش الزام شده نباشد، دریافت و پرداخت آن حلال است؛ فارغ از اینکه نوع قرارداد و نوع سرمایه و مال مورد مبادله چه بوده است؛ اما اگر بهره از پیش الزام شده باشد، در اینجا دو حالت پدید می‌آید: الف) این نوع بهره در قالب قرارداد قرض است که دریافت و پرداخت آن به طور مطلق حرام است؛ اعم از اینکه نوع سرمایه و مال مورد مبادله چه بوده است. ب) در قالب هر عقدی غیر از عقد قرض مانند عقد اجاره است. در اینجا دو حالت ممکن است پدید آید: حالت نخست این است که منفعت سرمایه مورد مبادله، بالفعل باشد، اعم از اینکه این سرمایه مالیت حقیقی دارد یا مالیت اعتباری مانند اجاره درهم و دینار برای مصارف تزینی و تبلیغی. در این حالت، اجاره صحیح است. حالت دوم این است که منفعت سرمایه مورد مبادله، بالقوه باشد، اعم از اینکه این سرمایه مالیت حقیقی دارد یا مالیت اعتباری مانند اجاره درهم و دینار به عنوان پول. در این حالت، اجاره باطل است.

در پایان باید متذکر شد که اگرچه استدلال‌ها و نتیجه‌گیری‌های ما مربوط به درهم و دینار می‌شد؛ اما از آنجا که این تقسیم‌بندی برای پول‌ها و سرمایه‌های مالی امروزی نیز صادق است، می‌توان نتیجه‌های مربوط به درهم و دینار را به پول‌های امروزی نیز تعمیم داد؛ چون برای این نوع پول‌ها نیز منافع بالفعل و بالقوه متصور است؛ بنابراین نتیجه نهایی تحقیق این است که نوع سرمایه پولی و نوع منفعت حاصل از آن در تعیین حرمت و حلیت بهره پول نقش کلیدی و اساسی دارد. خلاصه این نتیجه‌ها را می‌توان به صورت ذیل نشان داد:

شکل ۴: فرایند تعیین حرمت و حلیت بهره پول





## منابع و مأخذ

۱. جمعی از نویسندگان؛ پول در نگاه اقتصاد و فقه؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۵.
۲. ابراهیمی، محمدحسین؛ ربا و قرض در اسلام؛ قم: [بی‌نا]، ۱۳۷۲.
۳. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
۴. ایروانی، علی؛ حاشیة المکاسب؛ تهران: کیا، ۱۳۸۴.
۵. باقری، احمد؛ پول در متون فقهی؛ تهران: دبا، [بی‌تا].
۶. باهر، حسین؛ تحلیل مقایسه‌ای از بهره و ربا؛ تهران: انجمن خدمات اسلامی، [بی‌تا].
۷. بدوی، زکی‌الدین ابراهیم؛ نظریة الربا المحرم؛ قاهره: المجلس الاعلی، ۱۳۸۳ق.
۸. حکیم، محسن؛ نهج الفقاهه؛ قم: دارالفقه، ۱۴۲۱ق.
۹. داودی، پرویز، حسن آقا نظری و سیدحسین میرجلیلی؛ پول در اقتصاد اسلامی؛ قم: مهر، ۱۳۷۴.
۱۰. \_\_\_\_\_؛ و میثم موسایی؛ «پژوهشی درباره ربا و جبران کاهش قدرت خرید پول»؛ فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۱۵، ۱۳۷۹.
۱۱. رشیدرضا، محمد؛ الربا و المعاملات فی الاسلام؛ قاهره: دار ابن‌زیدون، ۱۴۰۶ق.
۱۲. \_\_\_\_\_؛ تفسیر المنار؛ بیروت: دار المعرفه للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ق.
۱۳. شمس، سیدحسین، مرتضی مرتضوی لنگرودی و اسماعیل صالحی‌مازندرانی؛ «احکام فقهی پول ۲ (مصاحبه)»؛ فقه اهل بیت علیهم‌السلام، ش ۹، ۱۳۷۶.
۱۴. صانعی، یوسف؛ فقه و زندگی؛ ربای تولیدی؛ قم: انتشارات میثم تمار، ۱۳۸۳.
۱۵. صدر، سید محمدباقر؛ اقتصادنا؛ قم: بوستان کتاب قم، ۱۴۲۹ق.
۱۶. طباطبایی‌بروجردی، سیدحسین؛ جامع احادیث الشیعه؛ قم: مدینة العلم، ۱۳۷۷.
۱۷. طوسی، محمدبن‌حسن‌بن‌علی؛ المبسوط فی فقه الامامیه؛ قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۱۸. عبداللهی، محمود؛ مبانی فقهی اقتصاد اسلامی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۹. غنی‌نژاد، موسی؛ «تفاوت ربا و بهره بانکی»؛ مجله نقد و نظر، ش ۱۲، ۱۳۸۸.

۲۰. فرزین‌وش، اسدالله و کامران ندری؛ «ربا، بهره قراردادی و بهره طبیعی (نقد مفهوم بهره در نظریات اقتصادی متفکرین مسلمان)»؛ مجله تحقیقات اقتصادی دانشگاه؛ تهران: ش ۶۰، ۱۳۸۱.
۲۱. قرضاوی، یوسف؛ «بهره بانکی همان ریاست»؛ فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۲. کاشف‌الغطاء، عباس؛ المال المثلی و المال القیمی فی الفقه الاسلامی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۴۰ق.
۲۳. مطهری، مرتضی؛ ربا، بانک، بیمه؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۲۴. \_\_\_\_\_؛ نظری به نظام اقتصادی اسلام؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
۲۵. معرفت، محمدهادی؛ «ربا از گناهان کبیره و استثنای پذیر است»؛ نامه مفید، ش ۱۳، ۱۳۷۷.
۲۶. موسویان، سیدعباس و حسن بهاری قراملکی؛ مبانی فقهی بازار پول و سرمایه؛ تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱.
۲۷. \_\_\_\_\_؛ «بهره بانک‌های دولتی»؛ فصلنامه مفید، ۱۳۷۷.
۲۸. \_\_\_\_\_؛ «نظریه‌های ربا و بهره»؛ فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، س ۷، ش ۲۷، ۱۳۸۶.
۲۹. \_\_\_\_\_؛ مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات سیزدهمین همایش بانکداری اسلامی؛ تهران: مؤسسه عالی بانکداری ایران، ۱۳۸۱.
۳۰. موسوی‌بجنوردی، سیدمحمد، مهدی آصفی، ابوطالب تجلیل، محمدهادی معرفت و سیدمحمدحسن مرعشی؛ «احکام فقهی پول»؛ فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۷، ۱۳۷۵.
۳۱. \_\_\_\_\_؛ قواعد فقهیه؛ تهران: مجد، ۱۳۸۵.
۳۲. موسوی‌خمینی، سیدروح‌الله؛ البیع؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۳۳. \_\_\_\_\_؛ المکاسب المحرمه؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی علیه السلام، ۱۳۷۳.

۳۴. \_\_\_\_\_؛ تحرير الوسیله؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی؛ قم: دارالعلم، ۱۳۶۷.
۳۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم؛ مبانی العروة الوثقی؛ قم: لطفی، ۱۴۰۸ق.
۳۶. مهدوی، اصغر آقا، سعید رجحان و کامران ندری؛ موضوع شناسی ربا در پدیده‌های بهنام بانک با استفاده از رویکرد سیستمی؛ تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱.
۳۷. نایینی، محمد حسین؛ المكاسب البیع؛ تحرير محمد تقی آملی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۸. نجفی خوانساری، موسی؛ منیة الطلاب؛ نجف: مرتضویه، ۱۳۹۹ق.
۳۹. نوری، شیخ حسین؛ مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۸ق.
۴۰. یوسفی، احمد علی؛ «پول جدید از نگاه اندیشمندان»؛ فقه اهل بیت علیهم السلام، س ۴، ش ۱۶، ۱۳۷۷.