



بررسی فقهی احکام بانک بخش اول

پدیدآورنده (ها) : صدر، سید محمد باقر

فقه و اصول :: نشریه فقه :: پاییز ۱۳۹۰، سال هجدهم - شماره ۳ (ISC)

صفحات : از ۱۳۷ تا ۱۶۸

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/985455>

دانلود شده توسط : مصطفی رستمی

تاریخ دانلود : ۱۴۰۱/۱۰/۱۳

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و برگرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



مقالات مرتبط

- فقه اخلاقی تربیتی فیض کاشانی
- تحریم ها به مثابه نقض تعهدات بین المللی دولت ها در زمینه حمایت از حقوق بشر
- تبیین و تفسیر فقهی و حقوقی بیماری ها و صدمات مسری و واگیردار
- مطالعه تطبیقی وجه التزام در قراردادهای
- حکم تبرج در آموزه های ثقلین
- خسارت ناشی از افت قیمت پول در فقه و حقوق
- بررسی اکتساب توکل از منظر فقه الاخلاق
- تبیین عوامل مؤثر و چالش های پیش روی توسعه زنجیره ارزش گوشت گوسفند در استان لرستان
- توسعه زنجیره ارزش محصولات کشاورزی صادرات محور در راستای تحولات جهانی مبتنی بر سیاست های اقتصاد مقاومتی
- واکاوی قانونی بودن و مشروعیت تحریم های یک جانبه اقتصادی تحت حقوق بین الملل
- آموزش جنسی به کودک و نوجوان از دیدگاه اسلامی و مطالعات روان شناختی
- شناسایی و ارزیابی زنجیره ارزش کسب و کارهای روستایی با قابلیت برندسازی (مورد مطالعه: منطقه ترکمن صحرای استان گلستان)

عناوین مشابه

- بررسی فقهی احکام بانک بخش ۲
- بررسی فقهی شرایط نایب در حج (بخش اول)
- بررسی احکام فقهی حقوقی خرید و فروش اعضای بدن
- بررسی فقهی فراگیری احکام مورد نیاز در کودکان همراه
- بررسی میزان و نحوه پوشش خبری داعش و مقایسه رعایت ملاحظات پوشش اخبار خشن و دلخراش (در دو بخش خبری ۲۱ شبکه اول سیما و خبر تاپ فایو (TOP۵) شبکه پرسی تی وی)
- بررسی سیاست اسلامی سازی دانشگاه ها در ایران: نقدی بر سند دانشگاه اسلامی (بخش اول)
- بازپژوهی مبادی فقهی مؤثر بر اجتهاد کارآمد مذاهب اسلامی (در بررسی رسانه و احکام رسانه ای)
- بررسی پدیده عکاسی در ساختارهای اجتماعی، با توجه به جایگاه حرم امام رضا (علیه السلام) با رویکردی روایی/ بخش اول شغل شریف
- بخش اول: مقالات و پژوهش های حقوقی: بررسی تطبیقی دوره ی آزمایشی در قانون مدیریت خدمات کشوری و قانون کار
- بررسی اثر تغییر نرخ تسهیلات اعتباری بانک ها بر سرمایه گذاری در بخش صنعت و معدن

بررسی فقهی احکام بانک^۱

بخش اول

سیدمحمدباقر صدر تقریر: سیدکاظم حائری*

چکیده: وام‌های متعارف و معاملات قرضی بانک‌ها، گاهی به صورت ودیعه گذاشتن مال (سپرده گذاری) در بانک با دریافت سود انجام می‌شود، و گاهی به صورت وام‌های بهره‌دار بانکی است. سود مورد دوم غالباً بیشتر از مورد اول است و این مقدار تفاوت، سود بانکی را تشکیل می‌دهد.

محور بحث این است که آیا می‌توان چنین معامله‌ای را از عنوان حرام یعنی «قرض ربوی» خارج و در عنوان غیرحرام داخل کرد؟
کلیدواژه: بانک غیر ربوی، سود بانکی، وام و معاملات بانکی، ودیعه گذاری بانکی، وام‌های بهره‌دار.

* آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر پس از فراغت از تألیف گران سنگ «بانک غیر ربوی در اسلام»، تدریس بحوث فقهی مربوط به بانک‌ها را آغاز کرد. این مباحث در ایام ماه مبارک رمضان سال ۱۳۸۹ هـ. ق ایراد شده است. آیت‌الله سیدکاظم حائری، یکی از شاگردان برجسته ایشان، دروس مزبور را به رشته تحریر درآورده، شیخ حیدر حب‌الله نیز متن آن را ویرایش و مصادر را استخراج و موضوعات را عنوان‌بندی کرده و مجله‌الاجتهاد و التجدید آن را برای نخستین بار به زبان عربی و برای چاپ به زبان فارسی در اختیار مجله فقه قرار داده است.

۱. ترجمه: عبدالله امینی پور.

مقدمه و مباحث مقدماتی

پیش از پرداختن به بحث اصلی، سه موضوع را به عنوان مقدمه مطرح می‌کنیم:

- الف) حقیقت و ماهیت قرض؛
- ب) حقیقت ربا در قرض؛
- ج) واقعیت عینی معاملات بانکی.

الف) ماهیت قرض و تعریف آن در فقه اسلامی

بحث از ماهیت قرض، در سخنان اصحاب فقه سابقه ندارد؛ جز اینکه شیخ اعظم انصاری، هنگام بیان حقیقت قرض در باب بیع (که آن را مبادله مال به عوض تعریف کرده) عبارتی را ذکر کرده؛ وی در انتقاد از تعریف مزبور گفته: «قرض، تملیک در مقابل ضمان و عوض است».^۲ در هر حال، تعاریفی که در تعریف قرض گفته شده یا ممکن است گفته شود (به عنوان معامله عقلایی که در شرع امضا شده)، چهار تعریف است:

۱. مبادله مال به عوض

قرض نیز مانند بیع، مبادله مال به عوض است؛ این مبنای کسانی است که قرض را نقض بر تعریف بیع، به مبادله مال به عوض قرار داده‌اند. طبیعی است که هر مبادله مال به عوض، قرض نمی‌باشد، و بر فرض، بخش خاصی از مبادله است؛ چراکه در قرض دو شرط گنجانده شده است:

۱. عوض در ذمه باشد، نه عین خارجی؛
۲. عوض از سنخ باب ضمان غرامت باشد، نه از سنخ باب ضمان

۲. شیخ انصاری، مکاسب، ج ۳، ص ۱۵.

معاوضاتی که جهات خارجی نیز علاوه بر قیمت اصلی عین، در غرض متعاملین دخیل اند.

با نبود یکی از این دو شرط، مبادله - برحسب ارتکاز عقلایی - قرض به شمار نمی آید.

شیخ اعظم مرتضی انصاری، اشکالی را بر این تعریف وارد کرده که خلاصه اش این است: اگر قرض مبادله مال در مقابل عوض باشد، ربای معاوضی در تعریف آن داخل می شود، در حالی که داخل در آن نیست^۳ [تعریف مانع اغیار نمی باشد].

مقصود ایشان آن است که مرتکز ذهنی اصحاب از معنای قرض، آنچه ذکر شد، نیست؛ چراکه اصحاب، ربای معاوضی را داخل در قرض ندانسته و حتی احتمال آن را نداده، با اینکه در مورد جواز ربا و عدم آن در مطلق معاوضه، غیر از بیع، بحث کرده و برخی قائل به حرمت آن شده و بعضی احتمال حرمت آن را داده اند.

آیت الله خوئی در تفسیر کلام شیخ اعظم - برحسب آنچه از تقریرات بحثش برمی آید - اینگونه بیان کرده:

ربا در ربای معاوضی، زیادی کمی است، نه زیادی قیمت؛ بنابراین اگر نقره ای را به نقره ای بیشتر مبدل کند، ربای غیر جایز است، گرچه در قیمت عوضین فرض تساوی شود. این ربا در باب قرض نمی آید، پس اگر ریال عراقی را (که) مقدار آن چهار درهم است) به چهار درهم تبدیل کند، ربا نمی باشد، گرچه نقره موجود در چهار درهم بیشتر از نقره در ریال باشد.^۴

۳. همان.

۴. سید ابوالقاسم خوئی، مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۶۹.

نقد تعریف اول:

مقصود از مبادله ریال به چهار درهم در باب قرض چیست؟

الف) اگر مقصود این است که تعیین بدل در [مفهوم] خود معامله قرض شرط شده، بنابراین در انشاء قرض، چهار درهم بودن بدل فرض شده، و این مبادله قرض نیست، حتی نزد کسانی که قرض را از باب مبادله مال به عوض دانسته اند؛ زیرا فاقد شرط دوم است، بلکه مبادله مزبور، بیع بوده و قطعاً ربوی حرام است؛

ب) اگر مقصود آن است که مقترض (قرض کننده) در مقام ادا، چهار درهم را به جای ریال داده، نه اینکه بدل مزبور در انشاء معامله قرض شرط شده باشد، ربا به هیچ وجه در قرض داخل نمی شود. بله، سخن و نزاع در خود ادای مزبور است، که اگر بنا گذاشتیم وفا و ادا جز تطبیق مافی الذمه بر عین خارجی نیست - چنان که نظر صحیح چنین است - اشکالی در وفا و ادا نیست، ولی اگر گفتیم ادا، معاوضه مستقلی است میان مافی الذمه و عین خارجی، اشکال ربا پیش خواهد آمد، خواه قرض را معاوضه بدانیم یا ندانیم.

در این مسئله تفسیرهای دیگری نیز وجود دارد که شیخ اعظم انصاری از آنها چشم پوشیده است.

در مقام ابطال تعریف مزبور برای قرض، علاوه بر آن که تعریف یادشده، برخلاف مرتکز عقلایی در باب قرض است (توضیح آن خواهد آمد)، می گوییم: تعریف مزبور با روایاتی که در باب بیع مثل به مثل وارد شده، مخالف است؛ روایاتی که مضمونشان چنین است:

هرگاه مبیعی مکیل و موزون باشد، زیاده در آن جریان ندارد، خواه معوض نقد باشد و یا بر ذمه، و هرگاه معدود [و شمارشی] باشد، میان عوض نقد و عوض بر ذمه، فرق گذاشته شده است. از روایات مزبور برمی آید که سنخ معامله - خواه عوض در آن نقد یا فی الذمه باشد - یکی بوده و بیع است.

۲. هبه عین [جنس] با استیمان مالی

۱۴۱



بررسی فقهی احکام بانک

محقق ایروانی [از حاشیه نگاران بر کتاب مکاسب شیخ] بیان کرده که قرض، هبه عین با استیمان طرف بر مالیت آن است. بنابراین [در مقام ادا] ردّ خود عین بر وی لازم نیست؛ چراکه عینی به وی هبه شده [و هبه تملیک است]، بلکه ردّ مالکیت [ارزش بازاری] بر وی واجب است؛ چراکه مالیت عین، نزد وی امانت بوده و امانات را باید برگرداند.

نقد تعریف دوم:

مالیتی که نزد مقترض به امانت گذاشته شده چیست؟ آیا [۱] همان مالیت موجود در ضمن عین است، یا [۲] مالیت موجود بر ذمه است، یا [۳] خود مالیت است، بدون آن که مقید به خارج یا ذمه باشد؟

الف) اگر اولی را بپذیریم، لازم می آید که مقترض، مالک همه عینی باشد که در خارج گرفته، گرچه فرض شود که مالیت آن هنوز بر ملک «مقرض» باقی مانده. بنابراین دست مقترض نسبت به عین، امانی بوده و لازم می آید مقرض و مقترض در آنچه که در خارج موجود است، شریک باشند، در حالی که به یقین این طور نیست؛

ب) اگر دومی را بپذیریم، لازم می آید که مالیت در مرتبه قبلی، بر ذمه مقترض فرض شود، تا فرض استیمان بر آن معقول به نظر آید. سخن ما در این است که چگونه مالکیت بر ذمه مقترض ثابت شده است؟

اگر قائل به فرض سوم شویم، اشکالش این است: مالیتی که طرف خارجی یا ذمی آن معین نشده باشد، فقط مفهومی از مفاهیم بوده و هیچ ارزشی ندارد و استیمان بر آن نیز معنا نخواهد داشت.

۳. تملیک بر وجه ضمان

شیخ انصاری بیان کرده که قرض، تملیک بر وجه ضمان است. مقصود ایشان - طبق آنچه آیت الله خوئی تفسیر و اختیار کرده - این است که: مقرض،

عین را به مقترض تملیک می کند، نه اینکه رایگان بدهد، تا نه چیزی [عینی در خارج] بر او باشد و نه چیزی را به عهده گیرد، مانند مثل و یا قیمت، و آن گاه از قبیل مبادله مال به مال بشود، بلکه عینی را در برابر ورود چیزی بر عهده اش تملیک می کند. چنان که هرگاه غاصب چیزی را غصب کند، خود آن چیز، به مجرد غصب، بر عهده وی است.

تفاوت بحث ما با ضمان ثابت در باب غصب، این است که در باب غصب، خود عین با همان تعین خارجی اش بر عهده غاصب است، لذا وقتی تلف شود، مالیت و نوعیت آن [مثل یا قیمت] بر عهده غاصب می ماند، اما در اینجا، عین از ابتدا به مقدار مالیت و نوعیت بر عهده مقترض داخل می شود و عین معین بر عهده وی نیست، بلکه بر اوست که مالیت را بازگرداند، نه عین را.^۵

نقد تعریف سوم:

اولاً: گاهی مالیت و نوعیت، در برابر عین، مستقل فرض می شود، و گاهی وجود تنزیلی از عین فرض می گردد؛ اگر وجود تنزیلی عین فرض شود، می گوئیم: عرف آن را وجود تنزیلی و مسامحی عین فرض کرده، در جایی که هنگام اضطرار، مراتب متأخری از نوعیت و مالیت از عین تنزیل شود، آن چنان که در باب غصب است؛ زیرا غاصب در درجه اول باید عین را بدهد، و اگر عین تلف شد، از باب اضطرار به وجود تنزیلی و مسامحی عین تنزل می کند، که در مثلی، مثل و در قیمت، قیمت است. از این رو اگر عین دوباره بازگردد، بر غاصب واجب است که عین را برگرداند.

اما در اینجا فرض آن است که ادای عین واجب نیست، حتی اگر موجود باشد، بلکه تنها ادای نوعیت و مالیت واجب است، در جایی که عین مملوک او شده و رد آن واجب نمی باشد. این بدان معناست که نوعیت و مالیت، مستقل

۵. شیخ انصاری، مکاسب، ج ۳، ص ۱۵؛ سیدابوالقاسم خویی، مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۶۸.

لحاظ شده‌اند، نظیر لحاظ کلی در مقابل فرد. این وضع به مبادله باز می‌گردد؛ زیرا قوام مبادله میان دو مال و عوض متباین نیست، بلکه ممکن است بین مصداق و کلی باشد؛ مانند آن که پیمان‌ه‌ای از گندم معین [خارجی] را در مقابل پیمان‌ه کلی مافی الذمه بفروشد.

ثانیاً: آیت‌الله خوئی میان باب عهده و ذمه خلط کرده؛ زیرا عهده، ظرف وجوب چیزی بر شخص است، ولی ذمه، ظرف استقرار مال است؛ و این دو گاهی قابل جمع می‌باشند؛ چنان‌که اگر کسی چیزی را غصب و اتلاف کند، ذمه اش به مال مشغول شده و واجب است آن را پرداخت و ادا کند؛ و گاهی ذمه و عهده با هم جمع نمی‌شوند؛ بلکه گاهی عهده موجود است، ولی ذمه موجود نیست؛ مانند آن‌جا که غاصب چیزی را غصب کند و عین مغضوب موجود باشد، در این صورت واجب است آن را رد کند، بدون آن‌که ذمه اش مشغول باشد؛ و گاهی ذمه موجود است بدون آن‌که عهده موجود باشد؛ مانند آن‌که مشتری چیزی را بخرد، ولی بایع عین را به وی تسلیم نکند، در این صورت ذمه مشتری به ثمن مشغول است، ولی تا بایع عینی را نداده است، ادای آن بر وی واجب نیست. *از تحقیقات کامپوز علوم اسلامی*

در باب قرض نیز هم ذمه مقترض مشغول می‌شود، و هم ادا بر وی واجب می‌شود، نه اینکه وجوب ادا فقط بر ذمه اش اثبات گردد. آنچه آیت‌الله خوئی در تعریف قرض فرموده، چگونگی اشتغال ذمه را تفسیر نمی‌کند. نهایت چیزی که وجود دارد، آن است که مالک، عین مزبور را به مقدار مالیت و نوعش، بر عهده مقترض گذاشته است.

۴. تملک با حیازت ضمان ید

مختار ما در تعریف قرض این است که، تعریف [مقترض] در آن با حیازت است و زمانی که مالک رنگ و نوع «ید» را تعیین کند، ضمان [وی بر پرداخت] ضامن به ید است.

ید دارای دو اقتضا و اثر طولی است:

۱. تملک به حیازت؛

۲. ضمان در طول تملک دیگری به سبب حیازت.

توضیح: وقتی کسی به سبب حیازت، چیزی را تملک کرد، بعد شخصی دیگر بر آن مال دست گذاشت، دو اقتضا دارد:

اول: تملک به حیازت؛ جز آن که ید مزبور به دلیل مسبوق بودن به ید دیگری، همه جا و در همه حال، مؤثر نخواهد بود؛ چراکه با اعتبار حیازت قبلی و مالک اول مخالف است.

بنابراین تأثیر ید مزبور، به رضایت مالک اول و اذن به حیازت دوم مشروط است تا با اعتبار ملک و اختیار مالک اول ناسازگار نباشد.

دوم: ضمان؛ اما چون ضمان به لحاظ اعتبار ملک اول است، این نیز به عدم رضایت و اذن وی در عدم ضمان، مشروط است و در غیر این صورت ضمانی وجود نخواهد داشت.

پس مالک کسی است که سرنوشت ید دوم و شکل و رنگش را در دارا بودن دو اثر پیشین (ملکیت و ضمان)، و یا در مؤثر نبودن هیچ کدام، یا در تأثیرگذاری یکی از آنها تعیین می‌کند.

بنابراین به حصر عقلی چهار صورت پیش می‌آید:

صورت اول: ید دوم، در تملک و ضمان مؤثر قرار داده نشود؛ این صورت بر دو قسم است:

قسم اول: صاحب و مالک ید اول، مال را از باب تنزیل آن به جای ید اول، به ید دوم اعطا کند؛ یعنی به عنوان نیابت و امانت در اختیار او قرار دهد. این مانند حالتی است که در ودیعه و توکیل است. بنابراین ید دوم در ملک و ضمان مؤثر نیست؛ چراکه سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا گویا ید دوم نیست تا اثر جدیدی بگذارد؛

قسم دوم: عدم تأثیر ید دوم، از باب سالبه به انتفای موضوع نباشد.

چنان که در قسم اول بود. بلکه از این باب است که صاحب و مالک ید اول، تملک وی را تجویز نکرده است. بنابراین ید دوم، در اثر تملک مؤثر نخواهد بود، همان گونه که به عدم ضمان راضی نیست، پس ید دوم در ضمان نیز مؤثر نیست و این مانند عاریه است.

از آنچه گفتیم، نکته فرقی که علما بین ودیعه و عاریه گذاشته اند، آشکار می شود. آنان شرط ضمان را در ودیعه لغو، و در عاریه نافذ دانسته اند.^۶ عدم ضمان در ودیعه، به این دلیل است که ید دوم به جای ید اول، در حفظ مال فرض شده، گویا همان ید اول است و دیگر موضوعی برای ضمان نمی ماند، پس شرط لغو است؛ اما عدم ضمان در عاریه، به این دلیل است که صاحب ید [مالک] قصد ضمان نکرده است. بنابراین هرگاه آن را اراده و با شرط تعیین کند، به ناچار معین و ثابت خواهد شد.

صورت دوم: ید دوم، اثر تملک نداشته باشد؛ یعنی صاحب ید اول، به مالک بودن او راضی نباشد، و تنها اثر ضمان داشته باشد؛ یعنی صاحب ید اول راضی نیست که مالش هدر رود. همانند باب غضب، که غاصب به دلیل عدم اذن مالک، مالک نمی شود و در صورت تلف عین در دستش، ضامن خواهد بود؛ چراکه مالک راضی به هدر رفتن مالش نیست.

صورت سوم: ید دوم اثر تملک داشته باشد؛ یعنی صاحب ید اول به آن راضی باشد، ولی مؤثر در ضمان نباشد؛ چراکه مالک به رایگان بودن و هدر رفتن مالش راضی است؛ همانند باب هبه که تملک با حیازت ید دوم حاصل می شود و اثر عقد هبه، تعیین رنگ و شکل ید و ابراز رضایت مالک است. این همان نکته در قوام هبه به قبض است.

صورت چهارم: ید دوم دو اثر داشته باشد: یکی تملک به حیازت، و دیگری ضمان به ید؛ به این صورت که مالک به تملک صاحب ید دوم راضی

۶. اصفهانی، حاشیه مکاسب، ج ۵، ص ۳۸۸.

باشد، ولی به هدر رفتن مالش راضی نباشد. تفاوت این ضمان با ضمان در باب غصب این است که ضمان در اینجا به مجرد اخذ است، اما در غصب به تلف است؛ زیرا به مجرد اخذ مال توسط دومی، مال مالک تلف شده است؛ زیرا با حیازت ملک دومی می‌گردد.

آنچه گفتیم، دو امر ارتکازی را در باب قرض تفسیر می‌کند:
امر اول: عدم رجوع قرض به مبادله؛ با اینکه در همان زمان، باعث ضمان است؛

امر دوم: قوام قرض به قبض؛ چراکه علی القاعده این یک امر ارتکازی عقلایی است؛ زیرا اگرچه ممکن است قبض در بیع صرفاً حیثاً یک شرط تعبدی باشد، لکن بعید است در باب قرض نیز این گونه باشد؛ زیرا لزوم قبض در قرض، امری است که تمامی نگرش‌های فقهی شیعه و غیر شیعه و نیز قوانین عقلایی در طول هزاران سال، چه قوانین رومی، فرانسه و آلمانی تا به امروز بر آن توافق دارند. این همان مرتکز عقلایی در ذهن ماست. بعید است که توافق فوق، تصادفاً و اتفاقی روی یک امر تعبدی، میان گرایش‌های فقهی با همه اختلافاتشان و قوانین عقلایی، با همه تضارب و برخورد هایشان، انجام شده باشد. توافق مزبور در هبه و عاریه و ودیعه نیز جاری است.

معنای لغوی قرض، این مطلب را تأیید می‌کند. بنابراین دریافت قرض، به معنای «گرفتن» تفسیر می‌شود، چنان‌که «أقرض» به معنای اعطا، با انتظار پاداش همراه است.^۷

تمام این موارد از باب اخذ و اعطا است، نه انشای تملیک و تملک. از این رو تعریف برگزیده قرض، تمامی ارتکازات عقلایی را در این باب تفسیر می‌کند.

۷. ابن منظور، لسان العرب، ج ۷، ص ۲۱۷.

ب) حقیقت ماهیت ربا در قرض [ربای قرضی]

در مقدمه دوم، دو مسئله را بررسی می‌کنیم:

۱. حرمت مطلق ربا در قرض؛

۲. گونه‌های ربا در قرض.

۱. حرمت مطلق ربای قرضی

گاهی در حرمت ربا، در غیر موارد ربای معاوضی، اشکال می‌شود که به مکیل و موزون اختصاص دارد، چنان‌که در ربای معاوضی است. منشأ این اشکال، دو اشکال دیگر است:

اشکال اول: اجمال داشتن [مفهومی یا مصداقی] مطلقات و قصور ادله خاصه

حرمت ربای قرضی را به طور مطلق نمی‌توان اثبات کرد، نه با ادله عامه، نظیر آیه شریفه، و نه با ادله خاصه؛ زیرا:

الف) ادله عامه اجمال دارد؛ چون اگر اطلاق ادله را بپذیریم، حرمت مطلق زیاده تجاری لازم می‌آید؛ زیرا ربا در لغت به معنای زیاده است و این مستلزم تخصیص اکثر است؛ زیرا تاجر عادتاً به انگیزه زیاده و سود تجارت می‌کند و در جواز زیاده و سودهای متعارف در تجارت اشکالی وجود ندارد.

ب) از میان ادله خاصه، تنها چهار روایت هستند که می‌توان به آنها استدلال کرد:

روایت اول: داوود ابزاری روایت می‌کند که معصوم فرمود:

لا یصلح أن تقرض ثمرة و تأخذ أجود منها بأرض أخرى غیر

التي أقرضت منها؛^۸

درست نیست که ثمره و میوه‌ای را قرض دهی و بهتر از آن را

از زمینی دیگر، غیر از زمینی که قرض داده‌ای بگیری.

۸. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۹۴.



طبق تحقیقات ما تا عصر ائمه (ع)، در فقه اسلامی اسمی از دو اصطلاح مثلی و قیمی نبوده است و این دو کلمه در هیچیک از روایات در باب ضمانات و غیر آن وجود نداشت. یکی از تفسیرهای ابتدایی برای مثلی و قیمی در فقه اسلامی، مکیل و موزون است. گفته‌اند: مقصود از مثلی و قیمی، مکیل و موزون است و این گواهی می‌دهد که سیر و گردش اصطلاحات در زبان فقه اسلامی این گونه بوده است؛ یعنی هرگاه خواسته‌اند از مثلی سخن بگویند، به مکیل و موزون تعبیر می‌کردند.

نقد: اولاً، در روایت مزبور، شرط بهتر [اجودیت] و زیاده وجود ندارد؛ بلکه تنها از گرفتن «اجود» در مقام استیفای قرض نهی شده که این نهی در بسیاری از روایات دیگر هم آمده است. بنابراین روایت مزبور، به قرینه روایات جواز، حمل بر کراهت می‌شود؛

ثانیاً، این روایت ویژه مثلیات است که به قرینه قول حضرت «و تأخذ أجود منها»، حرمت مطلق استفاده نمی‌شود؛ زیرا حضرت گرفتن چیزی را فرض کرده که با آنچه داده، همجنس باشد، و گرفتن قیمت را فرض نکرده است؛ ثالثاً، سند این روایت به دلیل وجود داوود ابزاری، ضعیف است.

روایت دوم: حفص بن غیاث از امام صادق (ع) روایت می‌کند که فرمود:
الربا رباءان... أما الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً و
یشترط أن یرد أكثر مما أخذه فهذا هو الحرام؛^۹

ربا دو گونه است... اما ربای حرام آن است که شخصی قرضی دهد و در آن بازگرداندن بیشتر از آنچه گرفته را شرط کند؛ این حرام است.

این روایت به دلیل وجود شرط [زیاده] از روایت پیشین بهتر است.
نقد: اولاً، این روایت نیز به قرینه قول حضرت: «یرد أكثر مما أخذه» مثلی

۹. همان، ج ۱۸، ص ۱۶۰-۱۶۱.



است؛ چراکه تعبیر مزبور شامل صورتی می شود که کنیزی را بدهد و هزاران دینار بگیرد؛

ثانیاً، سند روایت به دلیل وجود قاسم بن محمد، ضعیف است.

روایت سوم: اسحاق بن عمار روایت می کند که امام موسی بن جعفر (ع)

فرمود:

سألته عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً، فيعطيه الشيء من ربحه، مخافة أن يقطع ذلك عنه، فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه، قال: لا بأس بذلك ما لم يكن شرطاً؛^{۱۰}

از حضرت درباره مردی سؤال کردم که مال قرضی از دیگری برعهده دارد و چون می ترسد رابطه قرضی میانشان قطع گردد [و دیگر به او قرض ندهد]، قرض مزبور را با سودی به وی می دهد. او هم می گیرد، بدون آن که بر وی شرط کرده باشد. حضرت فرمود: باکی نیست تا وقتی که شرط نباشد.

نقد: اولاً، روایت مزبور، به قرینه قول حضرت: «فياخذ ماله» اختصاص به مثلی دارد؛ چراکه حضرت تعبیر مزبور را در درهم و دینار به کار برده، به این لحاظ که آنچه را می گیرد، گویا همان است که داده؛ زیرا در آن جز مالیتی لحاظ نشده است. بنابراین تعبیر مزبور شامل قیمی (که ثمن آن را باز پس می گیرد) نمی شود؛

ثانیاً، سند روایت به دلیل وجود موسی بن سعدون در طریق شیخ، و علی بن اسماعیل در طریق صدوق، ضعیف است.

روایت چهارم: اسحاق بن عمار می گوید:

قلت لأبي ابراهيم (ع) الرجل يكون له على الرجل المال قرضاً فيطول مكثه عند الرجل، لا يدخل على صاحبه منه منفعة فينبه

۱۰. همان، ج ۱۸، ص ۳۵۴.



الرجل شيء بعد الشيء، كراهية أن يأخذ ماله حيث لا يصيب منه منفعة، أيحل ذلك؟ قال: لا بأس إذا لم يكن بشرط [و في طريق آخر:] إذا لم يكونا شرطاه؛^{۱۱}

به امام موسی کاظم (ع) گفتم: شخصی از دیگری مال قرضی طلب دارد؛ مدت طولانی نزد آن شخص بوده و مالک از آن سودی نبرده؛ به دلیل آن که مالش را نگیرد، چون سودی عائد وی نمی شود، سود و مالی بعد از مالی را از او می گیرد [مقداری را اضافه از مال داده شده می گیرد] آیا حلال است؟ فرمود: وقتی شرط نکند، باکی نیست. [در سند دیگر به سیغه جمع آمده:] وقتی آن را شرط نکرده باشند.

این روایت به دلیل اعتبار سندش، از روایات پیشین بهتر است.

نقد: مقصود از این روایت به قرینه «کراهیه أن يأخذ ماله»، مثلی است؛ اما اگر ادعا شود که مال در این گونه موارد منصرف به وجه نقد است، هر چیزی را می تواند با سودش بگیرد. پس آنچه گرفتن و رشد آن متعارف است، وجه نقد است.

این مشکل را از راه اعتبار و کامل کردن دلالت مطلقات و منع اجمال آنها می توان حل کرد. مطلقات مزبور، شامل سودهای متعارف تجاری نمی شود؛ زیرا ربای چیزی، به معنای زیادی آن است و این در مبادله عینی که قیمتش یک دینار در مقابل هزار دینار باشد، صادق نیست؛ چراکه در اینجا زیادی در خود آن چیز حاصل نشده، بلکه کم به زیاد مبادله شده است.

بنابراین ربا - به معنای زیاده در خود آن چیز - دارای سه مصداق است: مصداق اول: زیاده در قرض در مقابل مدت؛ مانند آن که شخصی در ذمه زید مقداری مال طلب دارد، و به شرط آن که ذمه زید از آنچه که معادل یک

۱۱. همان، ج ۱۸، ص ۳۵۸.

دینار است، بیشتر باشد، به او مهلت می‌دهد. در اینجا حقیقتاً زیادی در خود آن چیز (از آن جهت که زیادی از ذمه‌اش است) صادق است.

مصدق دوم: زیادی در خود قرض و ابتدأ در مقابل مدت؛ مانند آن که شخصی دیناری را به شرط پس گرفتن دو دینار، قرض دهد. این در حقیقت، زیادی در خود آن چیز نیست.

اگر قرض را به تفسیر اول، که به معاوضه برمی‌گشت، معنا کنیم، بازگشت قرض به ربای معاوضی خواهد بود، که در آن مثلث شرط است. چنان که در مصداق سوم خواهد آمد؛ و اگر به یکی از تفسیرهای دیگر معنا کنیم، که قدر جامع و مشترکی دارد (یعنی از دست برداشتن مقرض از خصوصیت عین در مثلثیات و از خصوصیت نوعیه که به رایگان در قیمت است)، آنچه باقی می‌ماند، مالیتی است که در آن قرض زیاد شده؛ بنابراین با تسامح عرفی، صادق است بگوییم زیاده در خود آن چیز است.

مصداق سوم: زیاده در معاوضه به شرط آن که ثمن، مثل مثنی و از جنس آن باشد؛ مانند گندم به گندم؛ زیرا در واقع زیادی در خود آن چیز بر آن صادق نیست؛ چراکه زیادی در مبادله، به دادن چیزی کم، در مقابل گرفتن چیزی زیاد باز می‌گردد (اما این غیر از زیادی خود آن چیز است)، ولی از آن جهت که خصوصیت عین در غرض‌های نوعی عقلایی دخیل نیست، و عرف از آن چشم می‌پوشد و تنها به جنس و مالیت آن چشم می‌دوزد و این دو در اغراض نوعی عقلایی دخیل اند، گویا در اینجا گفته می‌شود: گندم زیاد شده است.

با وجود اطلاق ادله حرمت ربا، گرفتن مستلزم تخصیص اکثر نیست، گرچه برخی موارد از آن خارج می‌شود؛ مثل بیع غیرموزون و مکیل، اما اسم این «تخصیص اکثر» نیست.

از آنچه گفتیم، بطلان عقیده گروهی از اهل سنت که معتقد به «عدم تمام بودن مطلقات با بیانی که گذشت یا مشابه آن» آشکار می‌شود؛ زیرا اخبار خاص آنان در نهایت تشویش و پراکندگی است، به گونه‌ای که برخی از آنان را

به انکار حرمت قرض ربوی کشانیده است.

همچنین بطلان عقیده گروهی از شیعیان که می‌گویند: قدر متیقن از ادله مطلقه حرمت ربا، ربای معاوضی است [نه قرضی]، آشکار می‌شود؛ زیرا قدر متیقن از مطلقات، ربای قرضی در مقابل مدت است؛ چون زیاد حقیقی یک چیز است و با اطلاقش شامل ربای قرضی ابتدایی و ربای معاوضی می‌شود، همراه با اشکال و خدشه‌ای که در خصوص آیه شریفه از جهت قرار دادن ربا در مقابل بیع است. گاهی گفته می‌شود مطلقات به ربای قرضی اختصاص یافته و ربای در بیع را شامل نمی‌شود.

اشکال دوم: تعارض روایات مکیل و موزون با ادله مطلقه حرمت ربای قرضی

روایاتی وجود دارد که دلالت می‌کنند: «ربا جز در مکیل و موزون نیست». گاهی ادعا می‌شود که روایات مزبور، هم شامل ربای معاوضی می‌شود و هم ربای قرضی را در بر می‌گیرد. بنابراین در غیر مکیل و موزون، با مطلقات حرمت ربا تعارض می‌کند و به دلیل اخص بودن، بر آنها مقدم می‌شود؛ چنان‌که با روایات حرمت ربای قرضی نیز به طور عام و خاص من وجه در تعارض است.

در فقه شیعه به این دو اشکال پرداخته نشده؛ فقه اهل سنت نیز تنها اشکال اول را متذکر شده و متعارض اشکال دوم نشده؛ چراکه روایتی نداشته‌اند تا دلالت کند بر اینکه ربا جز در مکیل و موزون نیست. بنابراین اشکال دوم بنابر مذهب شیعه قابل تصور است.

ممکن است دو عذر نادرست از سوی مشهور [که متذکر شده‌اند] ارایه شود:

عذر اول: ربای حقیقی به نظر فقها، ربای بیعی است؛ اما قرضی که در آن زیاد باشد، ربا نیست، بلکه به دلیل خاصی حرام است. بنابراین دلیل حلال بودن ربا در غیر مکیل و موزون، ارتباطی به قرض ربوی ندارد.

این عذر با گرایش کلی شیعی که نقل کردیم، متناسب است.

پاسخ: اگر زیاده‌ای که در قرض وجود دارد در مقابل تأجیل (مدت) باشد، قدر متیقن از ربا است، بلکه ربای حقیقی است، و اگر زیاده ابتدایی باشد، برحسب فهم عرفی، در عنوان ربا داخل است.

عذر دوم: مشهور، اطلاق روایات خاصه در ربای قرضی را پذیرفته‌اند؛ از این رو به طور عام و خاص من وجه، میان آن روایات خاص و روایات «ربا جز در مکیل و موزون نیست»، معارضه برقرار می‌شود. روایات اخیر (لا ربا إلا فی المکیل و الموزون)، دارای دو معارض است:

معارض اول: روایات حرمت ربای معاملی، که نسبت بین آنها عام و خاص من وجه است؛

معارض دوم: روایات حرمت ربای قرضی که نسبت بینشان باز عام و خاص من وجه است.

لکن برخی از روایات تجویز ربا در غیر مکیل و موزون، در خصوص بیع وارد شده؛ چراکه دلالت دارند بر اینکه اشکالی به معاوضه جنس با زیاده نیست، هرگاه کیلی و وزنی نباشد. بنابراین اطلاقات روایات حرمت ربای معاملی، از این جهت ساقط است و به طور کلی معارضه به گونه عموم من وجه، میان روایات حرمت ربای قرضی با روایات تجویز زیاده در غیر مکیل و موزون باقی می‌ماند.

چند صورت متصور است:

الف) در اینجا یا باید قائل به ترجیح ادله حرمت ربای قرضی با لحاظ کردن ادات و ابزار عموم در روایت نبوی شویم، که با عمل اصحاب جبران شده است. آن روایت عبارت است از: «کل قرضٍ جرّ منفعه حرام؛ هر قرضی که سود به دنبال داشته باشد، حرام است».

درباره سند این روایت، برخی گفته‌اند که نبوی است، و معتقدان به جبران ضعف، آن را با عمل اصحاب جابر می‌دانند، در حالی که روایت مزبور

اصلاً نبوی نیست، بلکه از طریق اهل سنت از امیر مؤمنان علی (ع) روایت شده است.

در هر حال باید به تقدیم خبر منجبر به عمل اصحاب، به دلیل دارا بودن ادات عموم، قائل شویم.

ب) یا آن روایت را نپذیریم؛ چون اولاً، ترجیح ادات عموم را مطلقاً قبول نداریم؛ و ثانیاً بر جبران با عمل اصحاب سازگاری ندارد؛ ثالثاً، اصلاً معلوم نیست که اصحاب به این روایت استناد کرده باشند. بنابراین به ترجیح روایات حرمت ربای قرضی به لحاظ هماهنگی با اطلاق قرآن (که تحریم کننده ربا است) قائل می شویم؛ البته بنابر اینکه کتاب (قرآن) در مورد متعارضین، مرجح باشد، گرچه تعارضشان به نحو عام و خاص من وجه باشد.

ج) یا قائل شویم که دو گروه روایات با هم تعارض می کنند و ساقط می شوند؛ بنابراین به ادله مطلقه تحریم ربا مراجعه می کنیم. البته اگر دلیلی خاص بر جواز زیاده در غیر مکیل و موزون در بیع نبود، اخبار «ربا جز در مکیل و موزون نیست»، دارای دو معارض بود:

یکی دلیل حرمت ربای قرضی؛ و دیگری دلیل حرمت ربای معاملی.

این دو معارض را نمی توان بر اخبار «ربا جز در مکیل و موزون نیست» تقدیم کرد؛ چراکه خالی از مورد می ماند؛ بنابراین میان دو دلیل حرمت ربا در قرض و حرمت آن در بیع، تعارض می شود و نمی توان به عام فوقانی مراجعه کرد؛ چراکه عام فوقانی با اخبار «ربا جز در مکیل و موزون نیست» تخصیص خورده و از عام افتاده است.

توجیه مزبور نادرست است؛ زیرا این کار وقتی است که دلیل بر نفی حرمت زیاده به لسان حکومت نداشته باشیم، ولی اگر به لسان حکومت [تفسیر دلیل محکوم به توسعه یا تضییق] باشد، چنان که در قول حضرت (ربا جز در مکیل و موزون نیست)، نفی ربا به خاطر حرمت آن در غیر مکیل و موزون، به



لسان حکومت نفی شده، پس بر هر معارضی مقدم است، خواه اخص من وجه از آن باشد یا اخص مطلق.

مشکل را این گونه می توان حل کرد که فرمایش حضرت (ربا جز در مکیل و موزون نیست) را بر نفی حقیقی واقعی حمل کنیم؛ یعنی امام در صدد بیان این است که زیاده واقعاً در غیر مکیل و موزون محقق نمی گردد؛ بنابراین باید گفت: مراد از مکیل و موزون در اینجا، مثلی است و روایت به نکته عقلایی که پیشتر بیان کرده ایم، اشاره دارد؛ یعنی زیاده در بیع نزد عقلاً فقط در مثلی محقق می شود و غالباً در قیمی محقق نمی شود. پس روایات مزبور منحصرأً مختص به بیع خواهند بود و در فرض جاری نمی شوند.

اما اینکه تعبیر به مکیل و موزون آورد، به این دلیل است که طبق تحقیقات ما تا عصر ائمه (ع)، در فقه اسلامی اسمی از دو اصطلاح مثلی و قیمی نبوده است و این دو کلمه در هیچ یک از روایات در باب ضمانات و غیر آن وجود نداشت. یکی از تفسیرهای ابتدایی برای مثلی و قیمی در فقه اسلامی، مکیل و موزون است. گفته اند: مقصود از مثلی و قیمی، مکیل و موزون است و این گواهی می دهد که سیر و گردش اصطلاحات در زبان فقه اسلامی این گونه بوده است؛ یعنی هرگاه خواسته اند از مثلی سخن بگویند، به مکیل و موزون تعبیر می کردند. از این رو وقتی اصطلاح مثلی و قیمی وارد فقه شد، تعریف مثلی به مکیل و موزون (از باب مصداق بارز آن) باقی ماند.

اگر این تفسیر را برای روایات بپذیریم، عقلایی بودن مفادشان به کمک می آید و روایات مزبور به باب بیع اختصاص می یابند؛ اما اگر قائل به تفسیر مزبور نشدیم، و روایات را به دلیل لسان حکومت، از باب نبود موضوع [سالبه به انتفای موضوع] حمل کردیم؛ مانند «این عالم جاهل است» و یا «این جاهل عالم است» (گرچه جداً بعید است در لسان روایات آمده باشد) می گوئیم: روایات نفی ربا در غیر مکیل و موزون، به سه تعبیر وارد شده است:



۱. لاربا فی المکیل و الموزون؛^{۱۲}

در مکیل و موزون ربا نیست؛

۲. لاربا إلا فیما یکال أو یوزون؛^{۱۳}

ربا جز در مکیل و موزون نیست؛

۳. لاربا إلا فیما إذا کان فیہ کیل أو وزن؛^{۱۴}

ربا جز در آنچه کیل و وزن در آن باشد، نیست.

مقصود تعبیر سوم این نیست که در هر معامله‌ای که در مورد هر مالی واقع شود، جز مالی که با کیل و وزن فروخته شود، ربا نیست، تا با اطلاقش شامل قرض ربوی گردد، بلکه مقصود این است که در معامله‌ای که مکیل و موزون نباشد، ربا نیست؛ یعنی نیازی به کیل و وزن نداشته باشد. بنابراین معامله مزبور باید از سنخ معامله‌ای باشد که مکیل و موزون بودن آن به کیل و وزن نیاز داشته و غیر مکیل و موزون، نیازی به آن نداشته باشد و آن [معامله هم سنخ] بیع است. دو تعبیر نخستین نیز اگر ظهور در همین مطلب نداشته باشند، دست کم اجمالاً بر آن دلالت دارند.

اگر ظهور تعابیر مذکور در اراده کیل و وزن موجود در خود معامله را نپذیرفتیم، و قائل به اجمال هم نشدیم، روایات مزبور با آیه کریمه تعارض پیدا می‌کنند و از حجیت ساقط می‌شوند؛ زیرا نسبت آن روایات با آیه کریمه، در مقام نفی حرمت ربای قرضی در غیر مکیل و موزون، نسبت مقید به مطلق نیست؛ چراکه مرتکز بودن نکته حرمت ربای قرضی در ذهن عقلا، میان حرمت ربای قرضی در مکیل و موزون، و حرمت آن در غیر مکیل و موزون، ملازمه برقرار کرده است، به گونه‌ای که تقیید آیه، مانند دیگر تقییدات، تقیید قابل قبولی نیست و تفکیک میان آن دو ربا، عقلایی نمی‌باشد.

۱۲. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۸۱؛ وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۵۵.

۱۳. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۳۴؛ نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۳۴۳.

۱۴. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۳۴.

۲. روش های گرفتن زیاده در قرض

دومین مسئله ای که در ماهیت ربای قرضی باید بررسی کنیم، روش های گرفتن زیاده در قرض است. این مسئله را در دو مرحله پی خواهیم گرفت:

اول: روش هایی که با قطع نظر از مدت، وضع شده اند تا فایده را از ابتدا در قرض ایجاد کنند؛

دوم: روش هایی که در بقا، یعنی در مقابل مدت، وضع فایده می کنند.

الف) روش های وضع فایده:

روش اول: زیاده به نحو جزئیت از بدل گرفته شود، خواه از راه تملیک و یا تملک؛ به دیگر سخن، [زیاده مزبور] فعلی جهت تملیک درهم و یا نتیجه مالک شدن درهم باشد؛

روش دوم: زیاده به نحو شرطیت گرفته شود؛

روش سوم: زیاده به نحو تعلیق گرفته شود؛ یعنی قرض بر اعطای زیاده معلق گردد.

فرق روش سوم از اولی آشکار است، و فرق آن از دومی در این است که شرط در دومی به معنای فقهی آن، به مثابه التزام در التزام است؛ بنابراین اگر مثلاً در بیع، دوختن پیراهن را شرط کند، بیع بر دوختن پیراهن، معلق نمی شود؛ اما در روش سوم، شرط به معنای عقلی و منطقی آن قصد شده است؛ یعنی قرض جز با شرط زیاده نمی باشد.

بررسی روش اول:

الف) تصور و تعقل روش اول در قرض، به تعریف اول از تعاریف گذشته، بدیهی است؛ زیرا قرض - طبق این تعریف - مبادله است؛ به این صورت که گاهی دینار به دینار، و گاهی دینار به دینار و درهم مبادله می شود؛

ب) بنابر تعریف محقق ایروانی از قرض، عدم معقولیت آن از بدیهیات است؛ زیرا قرض به نظر وی جز هبه با استیمان مالیت و ارزش آن نیست.



از دیگر مفاسد ربا این است که رباخوار هنگامی که مال را اعطا می کند، در فکر نتیجه و موفقیت پروژه و اوضاع حاکم بر پروژه نیست، و تمام اهتمام او این است که مدیون تا چه مقدار قدرت دارد سود ربوی را بپردازد (اگر توان پرداخت آن را از راه دیگر نداشته باشد)؛ این در حالی است که اگر معامله براساس شرکت تجاری باشد، پرداخت کننده مال به تاجر نیز به موفقیت و ثمر رسانیدن پروژه می اندیشد.

بنابراین چون هبه مجانی است، فرض چیزی با زیاده و یا بدون آن در مقابل آنچه هبه کرده است، معقول نیست. استیمنان هم چون معاوضه نیست، نمی تواند در مقابل بدلی قرار گیرد که زیاده در آن به نحو جزئیت باشد؛

ج) بنابر مبنای آیت الله خوئی که قرض را نوعی تملیک می داند در مقابل ضمان، گرفتن زیاده به عنوان جزء، معقول است. اگرچه قرض مبادله نیست، اما در مقابل تملیک که ضمان باشد، تصور شده است. پس تصویر وضع فایده به نحو جزئیت، معقول است؛ به این صورت که: مقرض مال را در مقابل ضمان آن مال، همراه با اشتغال ذمه مقترض، به درهم [اضافی] تملیک کرده است؛

د) بنابر مبنای چهارم و مختار، که تملک و ضمان دو اثر حیازت و ید هستند و مالک فقط نوع ید را معین می کند، یعنی در تملک با ضمان اذن می دهد، گاهی گفته می شود: اخذ زیادی به نحو جزئیت در آن متصور نخواهد بود؛ زیرا ضمان به جعل مالک نیست، بلکه با گذاردن دست روی مال و تلف آن، طبق قاعده [علی الید] عبارت از ضمان ید ثابت بر [ذمه] است؛ چراکه وی به صرف گذاردن دست [در اختیار قرار دادن] مال را به واسطه تملک بر مالک تلف کرده؛ بنابراین دیگر جزء قرار دادن زیاده از مال معنا ندارد. نهایت چیزی که در دست مالک است، این است که تملک و ضمان به اذن او تمام خواهند شد.

اما نظر صحیح، معقول بودن جزئیت زیاده در اینجاست.

توضیح مطلب: ضمان در باب قرض، اگر چه ضمان غرامت است که نزد عقلا با خود ید و اتلاف آن ثابت می‌گردد، اما ضمان عقلایی غرامت، ضمان به مثل یا قیمت است، بدون زیاده و هر خصوصیت دیگری که اذن دهنده و اذن گیرنده سابق، ضمان به نحو مخصوصی را توافق کرده باشند. از این رو گفته‌اند: اگر آذن و مأذون‌له در ملکی، بر ضمان به قیمت با برعکس تبانی کنند، صحیح است.

خلاصه آن که: اگر ضامن و مضمون‌له غیر از مثل و قیمتی که به طبع اولی ثابت است، بر پول دیگری تبانی و توافق کنند، همان تعیین می‌شود؛ نه به آن معنا که با جعل مالک متعین است، بلکه به این معنا که از راه قانون ضمان غرامت، ثابت گردیده است. پس قانون ضمان غرامت، اثبات می‌کند که هر کس دستش را بر مال دیگری گذاشت و آن را در اختیار خود گرفت، ضامن است و ذمه‌اش به بدل واقعی مشغول می‌گردد، تا وقتی که توافق [به خلاف] بر بدل دیگری نکرده باشند، و در غیر این صورت با دست دیگری است؛ از این رو در بحث ما نیز ممکن است بر بدل دیگری که زیاده جزء آن باشد، توافق کنند.

بررسی روش دوم: شرط بودن زیاده، بر هر سه مبنا معقول است، ولی بر مبنای مختار معقول نیست؛ [البته] این شرط بنا بر مبانی مشهور است که الآن گفتیم و مجالی برای بررسی مبانی دیگر نیست.

توضیح مطلب: شرط - بنا بر مبانی مشهور - با گنجانده شدن در ضمن عقد تشکیل می‌گردد. فقها عقود را به عقود اذنی و عقود عهدی تقسیم کرده‌اند. عقود اذنی عبارت‌اند از معاملاتی که جز به اذن و ترخیص باز نمی‌گردند؛ نظیر ودیعه، عاریه، اذن در تصرف، اذن در بیع و شراء و حتی وکالت (بنا بر قولی)؛ اما عقود عهدی، عقود هستند که از دو التزام از جانب دو طرف معامله، تشکیل می‌یابند، به گونه‌ای که یکی از التزام به دیگری بسته شده و به آن مربوط

است. دربارهٔ قسم اول از عقود گفته‌اند که حقیقتاً عقد نیست؛ زیرا ربطی میان دو التزام از سوی دو شخص وجود ندارد. پس در لغت عقد نمی‌باشد و تنها عقد اصطلاحی است؛ چون عقد حقیقی، جز عقود عهدی نیستند.

از این رو شروط حقیقی را تنها به شروط واقع در ضمن عقود عهدی اختصاص داده‌اند؛ بنابراین می‌گوییم: قرض - بنا بر مبنای چهارم [مختار]، از عقود اذنی است؛ زیرا مالک جز اذن در تملک با ضمان، اختیار دیگری ندارد، پس برخلاف سه مبنای دیگر، شرط در آن معقول نمی‌باشد.

بنابر مبنای اول که قرض عبارت بود از معاوضه، شرط در آن، مانند دیگر شروط در معاوضات، معقول است و احکام شرط (اگر ادلهٔ تحریم ربا نبود) بر آن بار می‌شد. در مبنای دوم نیز که قرض را به معنای تملیک مجانی عین با استیمان مالیت آن تفسیر کرده بود، شرط متصور است؛ زیرا قرض، عقدی از عقود بوده و در آن جنبهٔ معاملیت وجود دارد و کمتر از عقد هبه نیست. پس همان گونه که در عقد هبه، شرط واهب بر متهدب [هبه گیرنده] صحیح است، در اینجا نیز شرط مقرض بر مقترض صحیح است. بنا بر مبنای سوم نیز که عبارت بود از قرض تملیک بر وجه ضمان، شرط صحیح است.

بررسی روش سوم: روش تعلیق، به خودی خود (با چشم‌پوشی از ادلهٔ حرمت ربا، طبق مبانی سه‌گانهٔ نخست) غیر معقول و غیر صحیح است؛ زیرا گفته‌اند که تعلیق، مبطل عقد است.

ممکن است گفته شود: بنا بر مبنای چهارم، فی ذاته و بدون در نظر گرفتن ادلهٔ حرمت، ربا معقول و صحیح است؛ زیرا عمده دلیل بر مبطل بودن تعلیق در عقد، اجماع است و قدر متقین از اجماع، عقود عهدی است، اما صرف اذن ممکن است که معلق بر امری و مشروط به آن باشد؛ مثلاً می‌گوییم: اگر فلان کار (مثل پیاده رفتن به کربلا) را انجام دهی، در تصرف مال مأذون هستی.

قرض بر مبنای چهارم، جز صرف اذن در تملک با ضمان نیست و تعلیق در آن، مانع ندارد؛ اما انصاف آن است که تعلیق بنا بر مبنای چهارم صحیح



نمی باشد (نه به دلیل وجود اجماع بر مبطل بودن تعلیق در عقود، تا گفته شود که اجماع مختص عقود عهدی است، بلکه) به این دلیل که تعلیق در قرض عقلایی نیست.

عقلا برای مثال، قرض را بر نزول باران معلق نمی کنند و ادله شرعی صحت قرض، فقط بر امضای معامله عقلایی معروف میان مردم دلالت دارد، نه اینکه برای ادله مزبور، اطلاقی بیشتر از آن را دلالت کند. بنابراین دلیلی بر صحت قرض مزبور فی حد ذاته و بدون در نظر گرفتن دلیل حرمت ربا، نیست.

این احکام وقتی است که از دلیل حرمت ربا چشم پوشیم و معلوم شد که گرفتن زیاده به نحو جزئیت (در غیر از مبنای دوم)، و به نحو شرطیت (در غیر از مبنای چهارم) صحیح است و به نحو تعلیق اصلاً صحیح نیست؛ اما با توجه به دلیل حرمت ربا، اشکالی نیست که دلیل مزبور، قسم اول و دوم گرفتن زیاده به نحو جزئیت و شرطیت را تحریم کند؛ زیرا ربا جز الزام به زیاده از سرمایه ای که داده است، نیست؛ اما قسم سوم، که اخذ به نحو تعلیق بود - بنابراین آن که تعلیق مزبور فی حد ذاته صحیح باشد -، اثبات حرمت آن با ادله حرمت ربا، مشکل است؛ زیرا تعلیق، الزام به زیاده نیست؛ زیرا قرض بر زیاده معلق شده، و معلق با معلق علیه ملزم نمی گردد؛ زیرا با نبود آن منتفی می گردد.

آری، تمامی مفاسد ربا [وضعاً] بر آن بار می گردد. پس تعلیق مزبور، جز حيله ای جهت فرار از حرمت ربا نیست و تمامی مفاسدش بر آن بار می شود؛ یعنی ممکن است برای همیشه یا بیشتر اوقات، ارجاع دادن ربا به حيله، حرمت این عمل را به دلیل ادله حرمت ربا (از راه ملازمه عقلایی) اثبات کند، مگر آن که در اینجا فرقی میان این حيله مخصوص و دیگر حيله ها وجود داشته باشد؛ یعنی دیگر حيله ها بر حسب نتیجه، شخص را به دادن زیاده الزام کند، ولی این حيله مخصوص، چنین الزامی را ایجاد نکند.

نهایت امر آن که اگر زیاده را ندهد، کشف خواهد کرد که قرض باطل



بوده، لکن با این حال بعید است به تمام بودن ملازمه عقلایی در باب قرض قائل شویم. در هر حال روشن شد که قرض به نحو تعلیق فی حد ذاته، بدون در نظر گرفتن ادله حرمت ربا، صحیح نیست.

ب) روش های بقای فایده

روش اول: طلبکار زیاده را در مقابل مدت، بر بدهکار الزام کند. این الزام به سه روش صورت می گیرد:

۱. قرار دادن مبادله میان مدت و زیاده؛
 ۲. وضع زیاده به نحو جعاله؛ یعنی بگویید: هرکس طلبم را مدت دار بدهد، یک درهم به او می دهم. نظیر این سخن: هرکس گم شده ام را به من باز گرداند، یک درهم به او می دهم؛
 ۳. دائن، مدیون را به الزام حکم تکلیفی (جامع بین وفا و پرداخت فوری دین و دادن آن همراه با زیاده به عنوان بخشش) الزام کند.
- دلیل حرمت ربا، تمام این اقسام سه گانه را شامل می شود؛ خواه مقابله بین زیاده و مدت به نحو اسقاط حق فوریت دائن باشد، بنابر اینکه اسقاط، حق دائن و قابل اسقاط باشد (نزاعی که مربوط به نقد و نسیه است)، یا به نحو ایجاد حق تأجیل برای مدیون باشد، که حق دائن ساقط می گردد. بنابر امکان ایجاد چنین برای مدیون (نزاعی که مربوط به بحث نقد و نسیه است) و یا زیاده در مقابل اسقاط حق یا ایجاد حقی نباشد، بلکه در مقابل این باشد که اکنون طلبش را از وی نمی خواهد، در هر حال ملزم به زیاده است. این همان ربایی است که دلیل بر حرمت آن دلالت دارد.

روش دوم: زیاده در مقابل مدت قرار نگیرد، بلکه تأجیل، در ضمن عقد بیع محاباتی [مجانی یا کمتر از ثمن واقعی] شرط شده باشد؛ مثلاً مدیون چیزی را که قیمت آن هزار دینار است، به پانصد دینار به دائن بفروشد و در ضمن عقد، تأجیل دینی را که برعهده وی است، شرط کند. این نیز ربایی حرام

است؛ زیرا دائن وی را به جامع میان پرداخت فوری دین و بیع محاباتی ملزم می‌کند؛ زیرا بیع محاباتی چیزی است که مالیت عقلایی دارد، پس الزام وی به آن، الزام به زیاده از سرمایه است و این همان ربای محرم است.

در جواز این روش، روایاتی وارد شده و برخی فقها نیز به آن عمل کرده‌اند؛ اما نظر صحیح، عدم امکان عمل به روایات مزبور است؛ زیرا ظاهر روایات، چنان‌که معتقدان به آنها فهمیده‌اند، این است که ادله حرمت ربا را تخصیص نمی‌زنند، بلکه فقط راه فرار از ربا هستند. از این رو معتقدان به آن روایات، روش دیگری را برگزیده‌اند؛ به این صورت که چیزی را هبه کنند و در ضمن هبه، تأجیل دین را شرط نمایند.

بنابراین، مفاد روایات، عبارت است از انتقال حرمت مستفاد از آیه (آن‌گونه که عرف از واژه ربا می‌فهمد) از جایگاهش، که عبارت باشد از الزام به زیاده، شامل الزام به بیع محاباتی، به جای دیگر، مانند مبادله بین اجل و مال. گویا روایت می‌گوید بیع اجل و مدت دار جایز نیست، نظیر اینکه می‌گویند: بیع مصحف (قرآن) جایز نیست، یا می‌گویند: پاره‌ای از حقوق غیرقابل بیع‌اند؛ مثل حق حضانت و حق شفعه. این سخن مربوط به حرمت الزام به زیاده نیست. پس روایات مزبور، با ظاهر عنوان موجود در قرآن مخالف‌اند، نه آن‌که مقید آن باشند. پس با مخالفشان با قرآن، از حجیت ساقط می‌شوند.

افزون بر اینکه برخی از روایات، شامل الزام دائن بر مدیون نمی‌شوند. معلوم است که وقتی الزامی از سوی دائن نباشد، هیچ اشکالی در بیع محاباتی نخواهد بود؛ همان‌طور که اگر دائن ادای دینش را مطالبه ننماید و به تأخیر آن اجازه دهد، ولی مدیون می‌ترسد که دائن از تصمیم خویش پشیمان شود، از این رو در ضمن بیع محاباتی با دائن، تأجیل قرض را شرط می‌کند؛ این ربا نیست.

در میان روایات مزبور، تنها دو روایت است که به الزام (که قوام ربا به آن

است) تصریح شده است، و آن دو نیز به سبب معارضه با قرآن، از حجیت ساقط می‌شوند؛ چراکه تعدادشان آن قدر زیاد نیست، تا مستفیض و زیادی بودنشان باعث بعید دانستن سقوطشان باشد.

از آنچه گفته‌ایم، حکم ربا در «اخبار عینه» ظاهر می‌شود، که در آن راوی از امام (ع) سؤال می‌کند: آیا می‌توان مدت دین را حال و نقد کنم، [به این صورت] که نزد دائن بروم و از وی چیزی را که مبلغ آن به اندازه ده دینار است، به دوازده دینار با ثمن مؤجل در مدت شش ماه بخرم، سپس همان را نقدی به ده دینار بفروشم، که قبلاً ده دینار به وی مدیون بودم و آن را با این ده دینار ادا کنم، و دوازده دینار تا مدت شش ماه بر گردن من باقی بماند؟ امام (ع) فرمود: باکی نیست.

اکثر اخبار مزبور الزام از سوی دائن را دربر ندارند؛ فقط مدیون خودش از آن سؤال می‌کند. اگر هم اخبار مزبور دربردارنده الزام باشد، به سبب معارضه با قرآن (در جایی که به صورت قانون مقرر شده است) مانند: «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة؛ اگر در پرداخت مشکل داشت، تا وقت آسانی مهلت دهید»، ساقط می‌گردد.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ج) واقعیت خارجی معاملات بانکی^{۱۵}

پرداختن به تاریخچه مختصری از کار صرافی در نظام سرمایه‌داری اروپایی، خالی از فایده نیست.

کار صرافی از بدو پیدایش، نیاز مردم را در تبدیل ارز و پول داخلی به خارجی و برعکس، برطرف کرده و صراف‌ها از این راه روزی می‌خورند. بنابراین بر آنان لازم بود مقداری از وجوه نقدی را به صورت پول‌های

۱۵. این بحث به دلیل کمی وقت و کافی بودن دو بحث نخستین در توضیح راه‌کارها، لازم بود حذف شود، اما پافشاری برخی از حاضران در درس شهید، ایشان را وا داشت تا در این بحث وارد شود، گرچه به انگیزه زیاد شدن شمار دروس (مقرر).

مختلف، ذخیره کنند و این کار نیازمند صندوق‌های آهنی نسوز و قفل‌های آهنی محکمی بود تا اموال در آن ذخیره شود و از سرقت دزدان، سالم و محفوظ بماند. این وضعیت در زمانی بود که نظام اروپایی هنوز نمی‌توانست از سرقت‌های بسیاری که می‌شد، جلوگیری کند، لذا صندوق‌ها و قفل‌های آهنی را برای این منظور تدارک دیده بودند.

به مرور زمان سرمایه‌داران به فکر امانت گذاشتن اموالشان نزد صرافی‌های مذکور افتادند؛ چراکه مکان امنی برای حفظ اموال نداشتند، و به جای کاری که قبلاً انجام می‌دادند، نظیر پنهان کردن اموال زیر خاک یا لای دیوار و...، مبادرت به ودیعه گذاشتن اموالشان نزد آنان کردند. صراف‌ها هم اجرتی بابت حفظ اموال می‌گرفتند که از نظر کمی و زیادی برحسب میزان مال امانی، متفاوت بود.

پس از مدتی صراف‌ها برحسب تجاربشان دریافته بودند که هزینه دریافتی بابت آنچه نزد آنان به امانت گذاشته می‌شود، عادتاً از راه جایگزینی بیشتر از یک دهم، بلکه گاهی کمتر، تا به یک درصد کل سرمایه عایدشان نمی‌شود. در این زمان هنوز جنگ و نزاع میان زمین‌داران و ملاکان وجود نداشت، تا آنان را به نقد مقداری از اموالشان از صراف و برداشت مال وادارد. از این رو نه دهم و دیعه و سپرده‌ها را به تجار می‌دادند تا سود ببرند، به رغم آن که تجار از ودایع مزبور، چیزی را مالک نمی‌شدند.

میزان سود برحسب قانون عرضه و تقاضا متفاوت بود؛ چنان‌که در دیگر کالاها این‌گونه است. سپس صراف‌ها دریافته بودند که تجار از آنان قرض می‌گیرند و به جای پرداخت نقدی آنچه از آنان قرض گرفته‌اند، سند گرفته و به وسیله آنها از راه حواله به صراف‌ها، معامله می‌کردند. اینان آنچه را که قرض می‌گرفتند، جز در موارد اندکی نقد نمی‌کردند؛ هنگامی که احیاناً به هزینه کردن عین مال جهت ازدواج و مانند آن نیازمند می‌شدند، مبلغ بیشتر از مالی را که نزد صراف بود، گاه ده برابر، قرض می‌کردند. نتیجه آن که هرگاه ده دینار

را نزد شخص به ودیعه می گذاشتند، به اعتبار آن، نود دینار قرض می کردند. سپس نوبت به صنایع بزرگ و پروژه های عظیم، نظیر استخراج نفت رسید و مجریان پروژه، به اموال زیاد و هنگفتی جهت انجام پروژه نیازمند شدند. آنان نمی توانستند به زور و با استفاده از سلطه ای که بر مردم داشتند، اموال را جمع آوری کنند؛ چراکه این عمل، خلاف منطق سرمایه داری بود، همان گونه که از راه دریافت هدیه و بخشش نمی توانستند به جمع مال دست یازند؛ چراکه مردم بر اساس عقل مصلحت اندیش تربیت شده بودند، و هر کدامشان در امضای قوانین سرمایه داری و موفقیت آن به سبب مصلحت خاص و منفعت شخصی همکاری می کردند. از این رو چگونه می توانستند مجانی و به صورت اعانه ملی و بخشش، مال و دارایی خود را ببخشند؟!

اینجا بود که صراف ها به مجریان پروژه ها اعلام کردند: ما می توانیم مازاد اموال (سرمایه افزوده) مردم را برایتان جمع کنیم. بنابراین صراف ها بودند که باب «گرفتن مال از مردم به عنوان اقتراض با پرداخت سود» را گشودند. از این رو مردم اموال مازادشان را، به طمع گرفتن سود، به صراف ها دادند، حتی در زندگانی بر خود سخت می گرفتند و فشارها را تحمل می کردند. صراف ها در دادن سود، به کمترین مبلغ ممکن اکتفا می کردند و اموال مردم را جمع می کردند. آن گاه این اموال هنگفت و انباشته را به مجریان پروژه های مزبور با گرفتن ربا از ایشان، تقدیم می کردند.

این چرخه، به بی عدالتی و تبعیض طبقاتی عجیبی میان مردم منجر شد. اموال زیاد و منافع هنگفتی در جیب برخی از افراد و از جمله صرافی ها جمع شد، تا جایی که از این راه [صاحب قدرت و نفوذ شدند و] بر مناطقی حکومت می کردند و به ناحق در وضع قوانینی جهت حفظ منافع و معاملات ربوی شان، بر افراد تأثیر می گذاشتند. این کار در کشورهای اروپایی تحت اوضاعی خاص و حالات روحی معینی عملی می شد، و اگر در کشورهای دیگر - که با این کشورها از نظر توانمندی ها و ویژگی مختلف بودند - قانون

شرکت در تجارت به جای سپرده‌های ربوی، اجرا می‌شود، وضع بالکل دگرگون می‌گشت؛ یعنی خود صاحبان اموال در پروژه‌ها یا صنایع و شرکت‌ها شریک می‌شدند و از همان زیان یا سودی که نصیب مجریان پروژه‌ها و شرکت‌ها می‌شد، اینان نیز بی نصیب نمی‌شوند. در نتیجه عین همان سود برای صاحبان اموال حاصل می‌شد و پروژه و صنعت به پیش می‌رفت و از زیان‌های سرسام‌آور هم خبری نبود.

یکی از مفاسد ربا، کاهش سود تجارت است؛ به گونه‌ای که سود تجارت بیشتر از ارزش سود ربوی نخواهد بود، در حالی که گاهی تجارت (به دلیل آن که سودش خیلی بیشتر از ارزش سود ربوی است) مهم‌تر از پروژه دیگر است که تجار به آن روی آورده‌اند.

از دیگر مفاسد ربا این است که رباخوار هنگامی که مال را اعطا می‌کند، در فکر نتیجه و موفقیت پروژه و اوضاع حاکم بر پروژه نیست، و تمام اهتمام او این است که مدیون تا چه مقدار قدرت دارد سود ربوی را بپردازد (اگر توان پرداخت آن را از راه دیگر نداشته باشد)؛ این در حالی است که اگر معامله بر اساس شرکت تجاری باشد، پرداخت‌کننده مال به تاجر نیز به موفقیت و ثمر رسانیدن پروژه می‌اندیشد.

افزون بر آن که فعالیت‌های ربوی، همواره با فعالیت‌های تجاری و منافع تجاری در تناقض است؛ زیرا رباخواران برای تعیین میزان سود ربوی، قانون عرضه و تقاضا را در نظر می‌گیرند؛ هرگاه تجار نیاز شدید به مال و سرمایه پیدا کنند، از دادن مال جز با سود گران و گزاف امتناع می‌ورزند؛ و هرگاه نیاز تاجران کم باشد، اموال را در معرض همگان گذاشته و آن را در مقابل سود کم و ارزانی می‌دهند.

رایج شدن ربا به این صورت، در علم اقتصاد و اندیشه اقتصادی نیز تأثیر گذاشته است، از این رو از نظر علمی، توجیهات بی‌دلیلی برای گرفتن ربا ارائه می‌دهند.

به رغم آن که رباخواران (ربادهندگان) بر سر سفرهٔ اموال مردم، طفیلی بیش نیستند و توقع می‌رود بهره‌شان از بهره و سود صاحبان سفره کمتر باشد، ولی سودشان بیشتر است و این بدان خاطر است که سودشان تضمینی است، خواه تجارت سود کند یا زیان ببیند.

آنها خود را مالک دو مال در طول هم می‌بینند: یکی مالی که قرض داده‌اند، و دومی مدت؛ گویا مال به طور خودکار در گذر زمان و بر ذمهٔ مردم، رشد و ترقی می‌کند، بدون آن که به هیچ زحمتی توسط صاحب مال نیاز باشد! برای خود حق و الزام را در طول هم قائل‌اند: یکی الزام به پرداخت دین با وجود قدرت بر پرداخت، و دیگری الزام به سود در زمان عدم پرداخت دین.

اسلام - به منظور قطع کردن ریشه‌های ربا و فکر استحقاق الزام مزبور - تنها به منع از آن بسنده نکرده، بلکه به طور کلی از ایجاد معاوضه بر اصل و مدت، حتی با میل و رغبت مدیون و بدون الزام وی، منع کرده است.

در بخش دوم به بیان راهکارهای فقهی نسبت به احکام خاص معاملات بانکی خواهیم پرداخت.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی