

بررسی فقهی اوراق نقدی

پدیدآورنده (ها) : حائری، سیدکاظم

فقه و اصول :: نشریه فقه اهل بیت :: پاییز و زمستان ۱۳۷۸ - شماره ۱۹ و ۲۰ (ISC)

صفحات : از ۲۵ تا ۷۷

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/310284>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۵/۲۷

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 بر گرفته 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

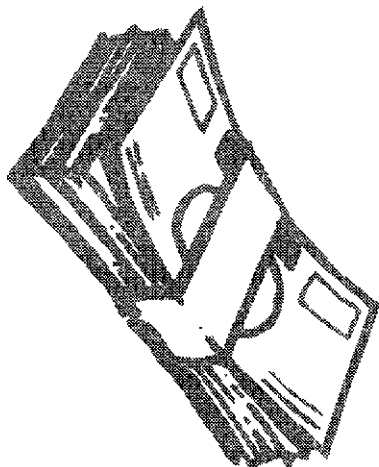
- گزارشی از طرح مآخذشناسی تربیت اخلاقی
- فضای صدور
- بررسی تطبیقی آرای فقهی حضرت امام خمینی(ره) و علامه نائینی پیرامون حوزه اختیارات ولی فقیه
- سلطنت مشروطه از منظر علمای مکتب سیاسی نجف
- پیشینه ی تاریخی ولایت فقیه از صدر اسلام تا دوران اخیر
- بررسی ادله قائلین به حرمت ریش تراشی در میان فقهای امامیه
- کاوشی نوین در مسأله زکات اسکناس
- بررسی تفاوت علت و حکمت
- اجرت المثل ایام زوجیت و نحله با نگرشی بر قانون حمایت خانواده مصوب اسفند ۱۳۹۱
- بررسی آرای امام خمینی (س) و خوئی پیرامون حدود اختیارات ولی فقیه
- اعتبار خبر واحد در علوم انسانی
- رابطه استضعاف و نجات از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری

عناوین مشابه

- بررسی رابطه بین دوره زمانی تشکیل کمیته حسابرسی و حسابرسی داخلی با خطای پیش بینی جریان های نقدی
- آتی با در نظر گرفتن ریسک پذیری شرکت های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران
- بررسی ارتباط افشای داوطلبانه جریان نقدی و پیش بینی ارزش شرکت در بورس اوراق بهادار تهران
- بررسی واکنش سهامداران بر اثر اعلان سود نقدی هر سهم در شرایط رکود و رونق در بورس اوراق بهادار تهران
- بررسی فقهی و اقتصادی ابزارهای جایگزین اوراق قرضه
- بررسی فقهی سود اوراق مشارکت دولتی در طرحهای عام المنفعه
- بررسی رابطه بین کمیته های سرمایه گذاری و دارایی های نقدی شرکت های پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران
- بررسی فقهی حقوقی تنزیل اسناد و اوراق بهادار با تاکید بر مقررات جدید بانکی
- بررسی پیشینه فقهی مبارزه با مواد مخدر و نقدی بر مجازات اعدام
- بررسی تاثیر نوسانات جریانانات نقدی بر ریسک سیستماتیک شرکتهای پذیرفته شده در بورس اوراق بهادار تهران
- بررسی فقهی - حقوقی اوراق استصناع موازی

بررسی نقشی

اوراق نقشی



سید کاظم حائری

مدخل:

می دانیم که نقود حقیقی متداول در زمان تشریح دین اسلام اعم از دینار طلایی و درهم نقره ای رفته رفته جای خود را در عصر حاضر به نقود اعتباری محض داده است. این دگرگونی پرسش هایی فقهی به دنبال داشته که ما در این بخش از بحث خود، به بررسی آنها می پردازیم.

نقد رایج عصر حاضر چیزی جز اوراق اعتباری محض نبوده و در ذات خود هیچ گونه ارزشی ندارند، یعنی از نوع کالا شمرده نمی شوند.

داد و ستد در گذشته های دور به صورت پایاپای انجام می شد؛ یعنی معامله کالا با کالا. هنوز هم گاه به صورت نادر، به ویژه در عرصه های روستایی و ساده زیست، چنین داد و ستدی وجود دارد.

گفته ها حاکی از آن است که در دوران باستان برای فرار از مشکلات نابسامانی داد و ستد پایاپای، یکی از کالاها برای قیمت گذاری سایر کالاها انتخاب شد. این کالا نقشی همچون نقش پول نقد کنونی را بر عهده داشت؛ مثلاً در ایران غلات و در برخی از



کشورهای دیگر چارپایان و در برخی دیگر کالاها، معیار قیمت گذاری سایر کالاها بوده است،^۱ تا این که بعدها برای سهولت بیشتر در این امر، طلا و نقره، به عنوان معیار قیمت گذاری کالاها برگزیده شد. این تحولات از حرکت نایستاد تا این که سکه های سلاطین به عنوان پول رایج به صحنه آمد؛ زیرا تقلبی نبودن و وزن سکه های سلطانی تضمین شده بود.

در آخرین تحوگ به تدریج پول رایج کنونی که از خواص کالا به طور کامل برهنه بود، معیار قیمت گذاری سایر کالاها شد.

تحول دیگری که در عالم داد و ستد رخ داد، این بود که مردم در سال های اخیر در کشورهای پیشرفته اقتصادی با چک های شخصی به اندازه موجودی نقدی خود در بانک ها به داد و ستد می پردازند.

در این جا در نگاه نخست پرسشی به ذهن تداعی می کند و آن این است که آیا پول های رایج ملحق به طلا و نقره است تا زکات به آنها تعلق بگیرد یا نه؟ دو نکته زیر منشأ اشکال در ملحق شدن این نقود به طلا و نقره است:

نکته نخست، که معمولاً بر آن پای می فشرند، این است که نصوص، فقط به طلا و نقره اختصاص دارد و تعمیم آن به اوراق نقد رایج کنونی، نوعی قیاس است که ما آن را قبول نداریم.

و بحث از امکان تعدی از طلا و نقره به اوراق اعتباری با این ادعا که عرف خصوصیت طلا و نقره را در باب زکات ملغی می داند، یا عدم امکان تعدی با این ادعا که سرایت از طلا و نقره به اوراق اعتباری نوعی قیاس است که از نظر ما مردود است، در امکان الحاق این اوراق به طلا و نقره و عدم امکان الحاق در باب بیع صرف نیز عیناً جاری است، زیرا در باب صرف از طرفی تفاضل حرام است و از طرفی درستی صرف به تحقق قبض مشروط است.

نکته دوم، قیاس اوراق بهادار رایج کنونی با چک های شخصی است، بنابراین همان گونه که به چک های شخصی زکات تعلق نمی گیرد، به این اوراق نیز زکات تعلق

۱. ر. ک، کلیات علم اقتصاد، باقر قدیری اصلی، ص ۱۸۴.

نمی‌گیرد. از طرفی ما به نیکی می‌دانیم که به چک‌های شخصی زکات تعلق نمی‌گیرد ولو این که فرض شود که موجودی ما به ازای آنها به صورت عین زکوی شامل طلا و نقره در بانک وجود داشته باشد، زیرا موجودی مزبور از دست صاحب چک خارج شده و به ملکیت بانک درآمده، گرچه ملکیت مزبور از راه قرض (استقراض بانک از صاحب موجودی) حاصل شده است. پرداخت زکات این موجودی - حتی اگر بانک آن را راکد نکرده و با آن داد و ستد کند - بردارنده چک واجب نیست. به خود چک نیز زکات تعلق نمی‌گیرد، زیرا به طور مستقل مال شمرده نمی‌شود.

بنابراین اگر گفته شود اوراق بهادار، بیانگر موجودی نزد دولت بوده و مشابه همین چک‌هاست و مالیت حقیقی در همین موجودی‌ها عینیت پیدا می‌کند نه در اوراق مذکور، احتمال تعلق زکات به این اوراق مشکل است.

اگر مبنا این باشد که خمس به مال هبه‌ای نیز تعلق می‌گیرد، اشکال بالا فی الجمله به باب خمس هم سرایت می‌کند؛ مثلاً اگر کسی مقداری از اوراق بهادار رایج کنونی را به دیگری ببخشد، مالیت حقیقی در این اوراق برای موهوب‌له، تجسم عینی پیدا نمی‌کند تا پرداخت خمس بر اوراق او واجب باشد؛ زیرا مالیت حقیقی از آن موجودی بوده که موهوب‌له هنوز آن را دریافت نکرده است، و می‌دانیم که قبض یکی از شرایط صحّت هبه است، پس وی هنوز موجودی را تملک نکرده تا خمس شاملش شود. موهوب‌له این حق را دارد در قبال تقدیم اوراق موهوبه به دولت، موجودی ما به ازای آنها را مطالبه کند؛ گویا واهب به موهوب‌له حواله داده است تا مبلغی از مایملک سپرده او در نزد دولت را به ملکیت خود در آورد. این حق همانند سایر حقوق چون حق شفعه یا خیار یا سرقفلی است و با این که این حقوق در مقابل مال قرار می‌گیرد، از اهل فتوا کسی آنها را مشمول خمس نمی‌داند.

اما اگر اوراق اعتباری رایج عصر حاضر را بسان چک و سند قلمداد نکرده و بگوئیم آنها به خودی خود به اعتبار این که از قدرت خرید برخوردارند، اموال بوده، و یا بیانگر توان خرید دارنده خود هستند؛ اشکالی که در خمس مطرح بود در این جا منتفی است، لیکن بنا بر فتوای معروف، اشکال دیگری در خمس و همچنین در ربا، نمایان می‌شود.



الف- اشکال در باب خمس:

بنا بر قول معروف پرداخت خمس سود حاصل از کسب، - حتی در اوراق مالی مورد بحث - واجب است؛ مثلاً اگر پیشه‌وری به مدت یک سال با صد دینار سرمایه مخمس کار کند و تا پایان سال آن را به ۱۵۰ دینار برساند، پرداخت خمس پنجاه دینار افزوده بر او واجب است، در حالی که می‌توان گفت اگر این افزایش ناشی از بالا رفتن تورم بوده، در حقیقت سودی عایدش نشده و به افزایش ناشی از تورم، خمس تعلق نمی‌گیرد.

ب- اشکال در باب ربا:

بنا بر قول معروف گرفتن زیادی - حتی در اوراق مالی متداول عصر حاضر - حرام است؛ مثلاً اگر کسی هزار دینار قرض کند و در مقابل آن ملتزم شود پس از یک سال هزار و دوست دینار به قرض دهنده برگرداند، ربا است. در حالی که می‌توان گفت اگر زیادی مزبور، از نرخ تورم بیشتر نباشد، گرفتن آن جایز است. با این بیان که اوراق مورد بحث مثلی به شمار می‌آیند؛ البته به این معنا که شکل ورق در مثلی بودن آنها لحاظ نشده؛ بلکه قدرت خرید مجسم در آنها در مثلی بودنشان لحاظ شده است، از این رو اگر پس از گذشت یک سال قدرت خرید مجسم در هزار و دوست تومان با هزار تومان سال گذشته برابری کند یا از آن کمتر باشد، در این فرض، زیادی به معنای حقیقی کلمه محقق نشده و ربا نیست.^۲ با توضیح بالا روشن شد فهرست بحث در این پیشگفتار در مسائل پنج گانه زیر خلاصه می‌شود:

مسئله نخست - علاوه بر طلا و نقره آیا به اوراق مالی نیز زکات تعلق می‌گیرد یا خیر؟
مسئله دوم - آیا به اوراق مزبور در مثل هبه یا در افزایشی که از نرخ تورم بیشتر نباشد، خمس تعلق می‌گیرد یا خیر؟

مسئله سوم - آیا اوراق اعتباری در حرمت اخذ زیادی، به طلا و نقره ملحق می‌شوند یا

خیر؟

۲. ر. ک، الاسلام بقود الحیاة، حلقة ششم، ص ۱۹، شهید صدر (رحمة الله علیه).

مسئله چهارم- آیا در داد و ستد این اوراق بسان داد و ستد طلا و نقره، قبض شرط است یا خیر؟

مسئله پنجم- آیا می توان زیادی در قرض را که از نرخ تورم بیشتر نباشد، تصحیح و جواز آن را از فقه استنباط کرد یا خیر؟ و اگر تورم کمتر شود، چه حکمی دارد؟ همین پرسش در ضمان های ناشی از غیر قرض مانند غصب نیز مطرح است.

مسئله نخست- علاوه بر طلا و نقره آیا به اوراق مالی نیز زکات تعلق می گیرد یا خیر؟

در این جا به ناچار باید دید آیا مقایسه اوراق مالی متداول کنونی با چک و سند با این ادعا که اوراق مزبور از میزان موجودی ما به ازای خود نزد دولت یا صادر کننده آنها حکایت می کند و ارزش مالی مستقلی ندارند، درست است یا نه؟

اگر این مقایسه درست باشد و فرض شود که موجودی شخص-ولو طلا و نقره- بر ذمه دولت یا صادر کننده اوراق باشد، و همانند امانت شمرده نشود که در خزانه دولت از آن نگاهیانی می شود، تعلق زکات در این فرض بی معناست. زکات در این جا نه به اوراق تعلق می گیرد؛ زیرا مالیت ندارد و نه به موجودی آنها؛ زیرا عین خارجی فرد، ملک مالک شمرده نشده، بلکه نوعی موجودی است بر ذمه دولت یا صادر کننده، و روشن است که پرداخت زکات مال قرض داده شده، بر قرض دهنده واجب نیست.

در واقع باید گفت مقایسه اوراق مالی کنونی با چک و سند قیاسی مع الفارق است، گر چه این قیاس در تاریخ گذشته درست بوده است.

توضیح مطلب:

چنان که صاحب نظران گفته اند^۳ چندین نقش در طول تاریخ بر اوراق مالی سپری شده است:

نقش نخست: نیابت از طلا و نقره اندوخته شده در خزانه صادر کننده اوراق:

۳. ر. ک، دروس دکتر داوری در دانشکده علوم اقتصادی دانشگاه شهید بهشتی درس ۲ و ۳.



در این شکل سپرده، اندوخته طلا و نقره در حقیقت ملک دارنده اوراق بوده و اوراق فقط حکم رسید آنها را داشته است.

در این فرض در صورتی که اندوخته مزبور، طلا یا نقره باشد، بدون اشکال پرداخت زکات آن بر دارنده اوراق (صاحب اندوخته) واجب است و در تعلق زکات فرق نمی کند طلا و نقره مسکوک باشد یا غیر مسکوک؛ با فرض مسکوک بودن و جوب مزبور روشن است، و در صورت مسکوک نبودن به این خاطر است که اوراق مزبور اموالی رایج شمرده می شود و رواج آنها نشان دهنده رواج طلا و نقره ما به ازای آنها است. پس با این مبنا که رایج بودن مال معیار تعلق زکات باشد؛ و مسکوک بودن - غیر از این که سبب رواج مال شود، - اعتبار دیگری ندارد؛ پرداخت زکات در این جا واجب است. لکن به روشنی پیدا است که چنین چیزی در جهان معاصر یافت نمی شود.

نقش دوم: پس از این که صادر کنندگان اوراق متوجه شدند از آن جهت که دارندگان اوراق، هرگز، همگی در یک آن، موجودی خود را مطالبه نمی کنند، لازم نیست از عین موجودی های آنان به میزان آن اوراق نگهداری کنند، تعهد پرداخت موجودی ها جایگزین نگهداری عین موجودی ها شد؛ بدین معنا که صادر کنندگان اوراق (رسید دهندگان) تعهد کردند هر کس در هر زمان و به هر اندازه از اوراق را به آنان تقدیم کند، همان مبلغ از موجودی را به او می پردازند.

می توان این تعهد را دو گونه تفسیر کرد:

۱- صادر کننده اوراق خود را به اندازه موجودی، به دارنده اوراق بدهکار می داند. در این فرض اوراق نیز مانند چک و سفته اند، با این فرق که - برخلاف نقش نخستین - مبین عین موجودی نیستند، بلکه بیانگر مقدار بدهکاری صادر کننده اند. در این جا باید گفت زکات بر دارنده اوراق واجب نیست، نه بابت اوراق، زیرا مال شمرده نمی شود و نه بابت موجودی - گرچه طلا و نقره باشد - زیرا وی مالک عین آن نیست و در حقیقت مالک بستانکاری خود از دیگران است.

۲- صادر کننده اوراق هیچ مالی بر ذمه خود تعهد نمی کند و تنها برابر با اوراق صادر



شده، موجودی سپرده گذار را تعهد می کند؛ به این معنا هر کس هر مقدار از اوراق مذکور را به او بازگرداند، به همان مبلغ از موجودی را به او می پردازد. در سایه همین تعهد که ناشی از اطمینان مردم نسبت به تعهد کننده است—اوراق صادر شده ارزش یا قیمت پیدا می کنند. در این صورت اوراق مزبور چک یا سند نگشته، بلکه مالیت پیدا کرده و دارای ارزش شده اند و تعهد پرداخت موجودی از طرف صادر کننده به مثابه سبب، باعث اعتبار اوراق مزبور در اجتماع شده است.

در این جا این شبهه به نظر می رسد که چون عرف از مورد نص یعنی طلا و نقره تجاوز کرده، به اوراق مزبور نیز زکات تعلق می گیرد و به طلا و نقره از این جهت زکات تعلق می گرفت، که پول رایج بوده اند.

کدام یک از دو تفسیر بالا مطابق با واقع است؟ استاد ما؛ شهید صدر (ره) تفسیر دوم را به صواب نزدیک تر دانسته است. او در تأیید دیدگاه خود می گوید: از بین رفتن سند یا بی اعتبار شدن آن، به معنای منتفی شدن بدهی یا ناپودی آن نیست. در حالی که اگر پول نقد نزد شخصی فرسوده شود، حکومت آن را از اعتبار نمی اندازد و در تعویض آن با اسکناس نو اقدام نمی کند و صادر کننده خود را در برابر آن شخص، مسؤول پرداخت ارزش اسکناس های فرسوده یا از اعتبار ساقط شده نمی داند و در تعویض آنها درنگ می کند. گویی تعهد می کند برابر با قیمت اوراق به دارنده آنها طلا بدهد نه این که اوراق سبب شوند صادر کننده به اندازه قیمت آنها به دارنده آنها طلا بدهکار باشد. از این رو است که قانون، بین پول و سایر اوراق تجاری اعم از چک و سفته فرق گذاشته، زیرا به اوراق مزبور صفت نقدی و الزام به وفای به آن را بخشیده، در حالی که سایر اوراق تنها سند هستند و بیش از این اعتبار ندارند.^۴

به نظر می رسد گویا استاد شهید (ره) بخش پایانی این گفتار را به عنوان تأیید دیگری بر مقصود خود آورده و خواسته است بگوید: اگر کسی به عنوان مثال به سبب تلف کردن مال قیمتی شخص دیگری، به او بدهکار شود و بخواهد با اوراق مالی، دین خود را ادا

۴. ر. ک، البنك اللارويي، ص ۱۵۱، انتشارات «دار التعارف للمطبوعات»، بیروت.

نماید، بر بستانکار واجب است این اوراق را قبول کند و حق ندارد عین موجودی ما به ازای اوراق را مطالبه کند، در حالی که اگر بدهکار بخواهد با برخی از سندها (مثل چک و سفته) دین خود را ادا کند، حق الزام بستانکار را ندارد و بستانکار حق دارد آنها را نپذیرد.

در تفسیر آنچه گذشت گاه گفته می شود حکومت با اختیارات ولایی خود این آثار را به اوراق اعطا می کند، بدون این که از سند بودن - که حکایت از موجودی کند - خارج شوند، پس به رغم این که اوراق چیزی جز سند نبوده و اموال شمرده نمی شوند، حکومت با توسل به قدرت ولایت خود به بستانکار دستور می دهد آنها را به جای طلب خود قبول کند و اگر اوراق کسی بسوزد و یا قبل از پایان یافتن مدت اعتبارشان آنها را تبدیل نکند، دولت حق او را ساقط می کند.

این تفسیر گرچه ممکن است، لیکن از دو جهت جای تأمل دارد:

اولاً: چنین احتمالی علاوه بر بعید بودن، اطمینان به خلافش نیز هست، زیرا بهتر و شایسته تر است والی در هنگام برداشتن آثار سند و گذاشتن آثار مال به جای آن، با قدرت ولایت خود آنها را به طور مستقیم به مال تبدیل کند.

ثانیاً: برداشتن این آثار و گذاشتن آثار مال به جای آن به تنهایی سبب می شود عقلاً این اوراق را مال شمارند و از مجرد سند بودن خارج شود.

نقش سوم: نقش ثابت کنونی اوراق در جهان که در آن صادر کننده اوراق، پرداخت (عین) موجودی را هرگز تعهد نمی کند.

استاد شهید (ما(ره) گفته است: اگر در پی آنیم بدانیم اوراقی که تعهد پرداخت موجودی آنها به هنگام تسلیم این اوراق منتفی شده است، سند شمرده می شوند یا اموال، لازم است ببینیم نوع تعهد مفروض بخش گذشته که در این بخش منتفی شده است، چه حالتی از دو حالت بالا را دارد؟ آیا این تعهد به گونه تعهد بیان شده در تفسیر دوم است که صادر کننده اوراق هرگز خود را به دارنده آنها بدهکار نمی داند و نهایت تعهدش این است که برای جلب اعتماد مردم نسبت به اوراق، تعهد می کند هر کسی اوراق را به او تسلیم کند

موجودی را به او پردازد، یا حالت اول را دارد و صادر کننده، پرداخت دین را تعهد می کند؟

در صورت دوم قبل از لغو تعهد پرداخت، اوراق مورد بحث مال شمرده شده، در نتیجه پس از لغو نیز به ناچار مال به شمار می آیند، اما در صورت اول قبل از لغو تعهد، مال نبوده، بلکه سند و مدرکی است که مشخص می کند صادر کننده چه میزان به دارنده اوراق بدهکار می باشد.

در این جا باید دید قانون لغو تعهد پرداخت و چند و چون آن از دیدگاه فقه چگونه است؟ اگر قانون «لغو تعهد» به معنای لغو بدهی هایی است که اوراق نقدی گواه و سند آنها بوده و تبدیل دیون به اوراق نقدی الزامی باشد، آن اوراق به طور مستقل اموال تلقی می شوند و مجرد سند نخواهند بود. اما اگر قانون «لغو تعهد» به این معنا باشد که صادر کننده اوراق می تواند در عرصه داد و ستدهای داخلی به دیونی که اوراق نقدی نماینده و گواه آنها است، وفا نکند و وفا نکردن به خاطر اهمیت دادن به طلا و استفاده از آن در داد و ستدهای خارجی باشد، ضمن این که دیونی که این اوراق گواه آنهاست، از دیدگاه قانون به قوت خود باقی است، در این صورت حکم دیونی که اوراق مزبور گواه بر آنها بوده همان حکم قبل از قانون الغا است (یعنی دیون به قوت خود باقی است).^۵

به نظر من این احتمال که مال لغو تعهد را به گونه ای تفسیر کنیم که با فرض گواه بودن اوراق بر بدهکاری صادر کننده قابل جمع باشد، در روزگار ما وجود خارجی ندارد، زیرا اگر چنین تعهدی در داد و ستد خارجی یا داد و ستد دولت با خارج یافت شود و یا در موردی به طور تصادفی چنین تعهدی در داد و ستد خارجی ثابت شود، به این معنا نیست که مقدار معینی طلا و نقره یا چیز مشخص دیگری تعهد شده باشد، بلکه به این معنا است که متعهد تعهد کرده در هنگام سر رسید، بدهی خود را به صورت نقد برابر و متناسب با ارزش روز پردازد.

به عبارت دیگر موجودی متعلق به اوراق در محافل مالی جهان معاصر همانند گذشته نیست که کسی مبلغ مشخصی از شخص دیگر یا از صادر کننده آن بستانکار باشد،

و در واقع موجودی متعلق به اوراق برای هر دولتی عبارت است از مجموع قدرت و توان اقتصادی آن دولت اعم از کالا یا نیروی کار، بدین معنا نیست که -همچون اسناد- فلان مقدار از اوراق بیانگر فلان مبلغ باشد، بلکه بدین معنا است که اوراق به صاحبان خود امکان می دهد با عنایت به قانون عرضه و تقاضا و به اندازه رشد و شکوفایی اقتصادی کشور فلان مقدار از امکانات اقتصادی (کالا یا نیروی کار) را مالک شوند. یعنی هر چیزی به عنوان موجودی این اوراق فرض شود، آن چیز بخودی خود- حتی در عالم موجودی و در هر تجارتی چه داخلی، چه خارجی و از ناحیه هر شخص یا هر صادر کننده که باشد- محکوم نظام تورم و بالا رفتن و پایین آمدن نرخ تورم است؛ در حالی که اگر چیزی ما به ازای موجودی این اوراق باشد، یعنی اوراق، سند آن چیز باشد و آن را بر ذمه دولت یا صادر کننده ثابت کند، معقول نیست که دائم ارزش آن چیز کاهش یا گاه افزایش یابد، بدین معنا اگر سندی یک مثقال طلا بر ذمه کسی ثابت کند، همیشه این سند بیانگر بدهی همان یک مثقال طلا است و کم و زیاد نمی شود، در حالی که هویداست موجودی متعلق به اوراق، چنین وضعیتی ندارد، پس این موجودی هر چیزی فرض شود، عبارت است از مجموع موجودی کشور، خواه اندک باشد و خواه بسیار و در همه زمان ها این چنین است.

بر این اساس دیده می شود هر گاه اقتصاد یک کشور شکوفا شده و رشد کرده و درآمدهای آن افزایش یافته، ارزش اوراق مالی آن کشور در تجارت های خارجی و داخلی افزایش می یابد. و هر اندازه قدرت اقتصادی آن کشور ضعیف و از درآمدهای آن کاسته شود، ارزش اوراق مالی اش پایین می آید، کما این که قدرت اقتصادی آن کشور به هر اندازه باشد، بر مجموع نقدینگی کشور توزیع می شود. پس اگر دولت یا طرف صادر کننده بیش از قدرت اقتصادی خود پول چاپ کند، ارزش پولش پایین می آید، از این رو اگر کالاها و مجموع قدرت اقتصادی کشور به موجودی نامگذاری شود، نباید واژه موجودی یا واژه سند ما را بفریبید. در نتیجه امروزه بر همگان روشن است که اوراق مالی متداول، اموال شمرده می شوند و این طور نیست که نشان دهنده ذمه یا بدهکاری باشند.



در همین جا با این ادعا که عرف از موارد نص یعنی طلا و نقره فراتر رفته و پرداخت زکات هر چیزی را که پول (نقد) رایج شده، واجب دانسته است، شبهه تعلق زکات به اوراق مالی ظاهر می شود و عرف این طور می فهمد که تعلق زکات به خاطر ویژگی مخصوص طلا و نقره نیست، بلکه چون این دو عنصر پول رایج بوده اند، پرداخت زکاتشان واجب شده بود، کما این که گاه بر این مطلب شاهد آورده و می گویند پرداخت زکات طلا و نقره در صورتی واجب است که مسکوک یا پول رایج باشد. از سوی دیگر ادعا می شود که تجاوز عرفی مورد بحث، نوعی قیاس است. و همچنین در این جا احتمال دارد طلا و نقره با اوراق مورد بحث فرق داشته باشد.

در این موضوع اندکی بحث را گسترش داده و می گویم:

شریعت اسلام پرداخت مالیات را بر ثروتمندان واجب کرده و بخشی از آن را ملک دولت اسلامی یا امامت دانسته و بخش دیگری را به فقرا و نیازمندان و سایر هزینه های عمومی اختصاص داده است.

خداوند سبحان فرموده است:

۱- *واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسَهُ وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین واین السبیل ان کتتم آمتتم بالله وما انزلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان والله علی کل شیء قدیر^۶؛* ای مؤمنان! بدانید هر چه به شما غنیمت و فایده رسد، خمس آن مختص خدا و رسول و خویشاوندان او و یتیمان و فقیران و در راه ماندگان است و به آنها بدهید؛ اگر به خدا و به آنچه بر بنده خود در روز فرقان؛ روزی که دو سپاه کفر و اسلام روبه رو شدند، فرود آوردیم، باور دارید و خدا بر همه چیز تواناست.

۲- *یستلونک عن الانفال قل الانفال لله والرسول فاتقوا الله واصلحوا ذات بینکم واطیعوا الله ورسوله ان کتتم مؤمنین^۷؛* (ای رسول و جون امت)

۶. سوره انفال، آیه ۴۱.

۷. سوره انفال، آیه ۱.

دربارهٔ انفال از تو پرسند، بگو انفال، مخصوص خدا و رسول است. پس از خدا بترسید و به اصلاح و اتحاد بین خود پردازید و فرمانبردار خدا و رسولش باشید. اگر اهل ایمانید.

۳- وما افاء الله على رسوله منهم فَمَا أُوجِفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَسْلُطُ رِسَالَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. مَا اِفاءَ اللّٰهَ عَلَىٰ رَسُوْلِهِ مِنْ اَهْلِ الْقَرْيَةِ فَلِلّٰهِ وَاللّٰهُ لَلرَّسُوْلِ وَلِلَّذِي الْقَرْبِيُّ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا اَتَاكُمْ الرَّسُوْلَ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ^۸؛ و آنچه را خدا از مال آنها (یهودیان بنی نضیر) به رسم غنیمت باز داد، متعلق به رسول اوست. شما (سپاهیان اسلام برای به دست آوردن آن) هیچ اسب و شتری نتاختید (رنج نبرد نکشیدید) و لکن خدا رسولانش را بر هر که خواهد، مسلط گرداند و خدا بر هر چیز تواناست. آنچه خدا از اموال کافران آن دیار به رسول خود غنیمت داد، مختص خدا و رسول او و خویشاوندان و یتیمان و در ماندگان و رهگذران (از ایشان) است. این حکم برای آن است تا ثروت و دارایی در اغنیا و ثروتمندان شما خلاصه نشود و به آنچه رسول خدا بدان دستور دهد، چنگ زنید و از آنچه شما را منع کند، دست کشید و از خدا بترسید که عقاب خدا بسیار سخت است.

۴- خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصلّ عليهم ان صلواتك سكن لهم واللّٰه سميعٌ عليّم^۹؛ (ای رسول) از اموال مؤمنان صدقه بگیر تا بدین وسیله نفوس آنان را پاک و پاکیزه سازی و با دعای خیر خود آنها را یاد کن که دعای تو مایه آرامش آنهاست و خدا شنوا و داناست.

۵- اَتَمَّا الصَّدَقَاتِ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِيْنِ وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي



۸. سورة حشر، آيات ۶-۷.

۹. سورة توبه، آيه ۱۰۳.

الرقاب والغارمین وفي سبیل اللہ وابن السبیل فريضة من اللہ واللہ علیم حکیم^{۱۰}؛ یعنی مصرف زکات منحصرأً مختص به این هشت گروه است: فقیران، درماندگان، متصدیان جمع آوری و اداره صدقات، برای تألیف قلوب، آزادی بندگان، قرض داران، در راه خدا و برای در راه ماندگان؛ این (مصارف هشت گانه) فريضة و حکم خداست و خدا آگاه و حکیم است.

شاید عملاً در بسیاری از موارد بین آنچه از مالیات ها، تحت عنوان صدقات، به فقرا و نیازمندان اختصاص یافته و آنچه از آنها به حکومت یا امامت اختصاص یافته و یا تحت عناوین خمس و فیه و انقال سهمی برای آنها قرار داده است، بین دو نوع نیازمندی های مزبور فرقی نباشد، زیرا نیازمندی های حکومت، خود تعبیر دیگری از همین موارد کلی است؛ مگر این که بارزترین فرق عملی بین آن دو این است که به خویشاوندان پیامبر اجازه داده نشد برای رفع نیازهای شخصی خود از صدقه استفاده کنند، در حالی که اجازه دارند از غیر صدقه نیازهای خود را برطرف سازند. روایات بسیاری بر این حرمت وارد شده است، از جمله:

۱- وان الصدقة لا تحل لبني عبدالمطلب؛ صدقه برای فرزندان عبدالمطلب حلال نیست.^{۱۱}

این روایت به سند تام از محمد بن مسلم و ابی بصیر و زراره از امام باقر و امام صادق (ع) و ایشان از پیامبر (ص) نقل شده است.

۲- عبدالله بن سنان نیز به سندی تام از امام صادق روایت کرده است: لا تحل الصدقة لولد العباس نظراً هم من بني هاشم؛ صدقه برای فرزندان عباس حلال نیست، چون برای همسانان آنان از فرزندان هاشم حلال نیست.^{۱۲}

۱۰. سورة توبه، آیه ۶۰.

۱۱. وسائل الشیعه، ج ۶، باب ۲۹، از ابواب من المستحقین للزکاة، ح ۲، ص ۱۸۶.

۱۲. همان، ح ۳.





از لحن بیشتر روایات مزبور^{۱۳} بر می آید واژه ای که در مقابل خمس در مقام بیان حرمت دریافت آن از سوی خویشاوندان پیامبر (ص) مطرح بوده، صدقه بوده است، نه واژه زکات. واژه زکات در اکثر موارد- که در آیات بسیاری در کنار واژه «صلوه» آمده است- در تاریخ نزول قرآن بر مالیات واجب اطلاق می شد.

شاید در آینده دوباره درباره این واژه سخن بگویم. بدون اشکال می توان گفت که بر آورده ساختن نیازهای مالی حکومت یا فقرا و نیازمندان یا سایر نیازهای اجتماعی، یکی از ملاک ها یا مهم ترین ملاک وضع مالیات ها بوده است. در این باره روایات بسیاری وارد شده از جمله:

ان الله عزوجل فرض للفقراء فی مال الاغنیاء ما یسمعهم ولو علم ان ذلك لایسمعهم لزداهم؛ خدا برای فقرا در اموال و دارایی ثروتمندان حق واجبی قرار داده است و اگر می دانست که این مقدار برای رفع نیاز آنان بس نیست آن را افزایش می داد.^{۱۴}

ذکر عنوان های یاد شده در آیات قرآنی یعنی مصرف زکات برای فقرا و مساکین، نیز گواه بر همین مطلب است و چه بسا که آیه «القیء» نیز گواه بر همین مطلب باشد. خداوند در این آیه می فرماید: «... کی لایکون دولة بین الاغنیاء منکم ...»^{۱۵}. و احتمال دارد که این بخش از آیه ملاک دیگری را برساند یعنی جلوگیری از انباشته شدن ثروت بی رویه نزد ثروتمندان.

ملاک احتمالی دیگر در زکات نقود این است که، مانع راکد شدن آن می شود زیرا رکود نقدینگی گاه سبب اختلال در اوضاع اقتصادی کشور می شود و چه بسا کلمه کنز (گنج) موجود در آیه زیر به همین معنا اشاره داشته باشد:

والذین یکنزون الذهب والفضة ولاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعداب

۱۳. همان، ج ۶، ب ۲۹-۳۴، از باب های المستحقین للزکاة.

۱۴. همان، ب ۱ از ابواب ما تجب فی الزکاة، ح ۲، ص ۳ و روایات دیگری در همین باب.

۱۵. سورة حشر، آیه ۷.

الیم؛ یوم یحیی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم وجنوبهم وظهورهم
 هذا ما کنتم تکتزون؛ و کسانی که طلا و نقره می اندوزند و در راه خدا اتفاق
 نمی کنند (ای رسول) آنان را به عذابى دردناك مژده ده. روزی که آن
 [گنجینه]ها را در آتش دوزخ بگدازند، و پیشانی و پهلو و پشت آنان را با آنها
 داغ کنند [و گویند:] «این است آنچه برای خود اندوختید، پس [کیفر] آنچه
 را می اندوختید بچشید. ۱۶»

چه بسا به همین سبب از طریق نص و فتوا ثابت شده است طلا و نقره زمانی متعلق
 زکات است که مسکوک یا نقد رایج باشد، زیرا شکل زینتی آنها زکات ندارد. شاید بدان
 علت که طلا و نقره زینتی چون نقد نیست، اندوختن و گنجور کردن آن سبب رکود
 نقدینگی و یا مانع گردش کار در بازرگانی نمی شود. از این رو در برخی از احادیث آمده
 است:

ان من سبک من الدرهم والدينار حلیاً او نحوه فراراً من الزکاة لم تجب علیه
 الزکاة ولیکنه قد منع نفسه من ریح المال اکثر مما منع من حق الله الذى یکون
 فیہ ۱۷؛ کسی که برای فرار از زکات، درهم و دینار را به زیور آلات یا
 همانند آن تبدیل کند زکات بر او واجب نیست، لکن او با این کار، خود را
 از سودی محروم کرده که از حق خدا-حقی که از پرداخت آن فرار کرده-
 بیشتر است.

شاید این روایت اشاره به این نکته داشته باشد که چون تبدیل سکه به زیور آلاتی که
 نتوان با آن دادوستد کرد، خلاف طبع انسان بوده و او را از داشتن نقد آتی و در گردش
 محروم می کند؛ شریعت اسلام به نهی که او را از این کار بازدارد پسندیده کرده است چرا که
 زیان چنین کاری از نفع آن بیشتر است در این صورت اگر بر حسب اتفاق این کار را انجام
 دهد، زکات بر او واجب نمی شود. اما آنچه به فزونی از انسان سرزند، اندوختن نقد رایج

۱۶. سوره توبه، آیات ۳۴-۳۵.

۱۷. وسائل الشیعه، ج ۶، ب ۱۱، زکاة الذهب والفضة.

یا سکه بوده و به همین سبب اسلام با وجوب زکات، مانع این کار شده است. این که نص و فتوا ثابت کرده در زکات طلا و نقره، سال شرط است، گواه بر احتمال بالا است. یعنی ملاک وجوب زکات جلوگیری از رکود نقد رایج است. و شاید رمزش این باشد که هر گاه شخص، نقدینگی خود را در جریان بازرگانی و داد و ستد و معاملات قرار دهد از گنج اندوزی رها می شود و بخشی از پول نقد او دچار رکود نخواهد شد. از این رو اسلام زکات پول رایج را واجب نکرده است. البته ناگفته نماند که در چارپایان نیز سال شرط است و این شرط مخصوص نقود نیست.

اما تجاوز وجوب زکات از طلا و نقره به اوراق اعتباری کنونی، گاه سبب این ذهنیت می شود که حکم عرف به الغاء خصوصیت طلا و نقره و تسری آن به اوراق اعتباری کنونی، مبتنی بر این فرض است که ملاک وجوب زکات در درهم و دینار چیزی جز برطرف کردن نیاز نیازمندان و تأمین هزینه های عمومی - که ملاکاً به طور کامل بین درهم و دینار و اوراق بهادار رایج کنونی مشترک است - نباشد. اما اگر در این مقام ملاک دیگری یعنی جلوگیری از گنج اندوزی و رکود نقدینه ها و ایستایی گردش پول را احتمال دهیم؛ احتمال دارد معیارهای بهینه سازی اقتصاد در اقتصاد قدیم و اقتصاد پیشرفته فرق داشته باشد زیرا نقد رایج در اقتصاد قدیم طلا و نقره بوده در حالی که اقتصاد پیشرفته متکی بر اوراق قراردادی و اعتباری است و فرق نمی کند که موجودی مقابل آنها کامل فرض شود یا ناقص، یا به طور کلی فاقد موجودی (پشتوانه) باشد، چرا؟ چون منابع نقود طبیعی، یعنی طلا و نقره به طور طبیعی در آن زمان محدود بوده در حالی که این محدودیت در نقود اعتباری روزگار ما به طور گسترده، شکسته شده است. فرض بدون پشتوانه بودن یا ناقص بودن این پشتوانه، امر روشنی است چون بنا به فرض مقید بودن دولت به پشتوانه کامل، دولت در تعیین پشتوانه، آزاد است اگر طلای دولت مثلاً کاهش یابد با کمال آزادی می تواند عنصر دیگری چون نفت را جایگزین آن نماید از این رو علی رغم اندوخته شدن مقادیر زیادی از نقود نزد برخی از مردم، دولت می تواند پول در گردش مورد نیاز کشور را نگاه دارد.

روشن است که نصابِ نخستِ زکات، در موازین اقتصادی امروز، کمیت ناچیزی است و میزانِ زیانِ آوریِ راكد نگاهداشتنِ نقود در اقتصاد نو، به تبع شرایطِ زمان و مکان متفاوت است، بلکه گاه مصلحت کشور اقتضا می‌کند دولت مقداری از نقود را راكد، و پول در گردش را کاهش دهد؛ زیرا گاه حجم بالای پول در گردش سبب تورّم و بالا رفتن قیمت‌ها می‌شود و به طبقه کم درآمد، زیان می‌رساند.

اما اگر بگوییم: اصل تعیین مورد و نصابِ زکات و مقدار واجب آن چیزی جز احکام ولایی نیست و تشخیص امور مزبور در هر زمان و مکان به دست ولیّ امر می‌باشد. گرچه اصل زکات حکمی الهی است - اشکال پیش گفته حل می‌شود، لیکن ما برای توسعه موارد زکات از موارد منصوصه، نیازی نیست به الغاء خصوصیت عرفی تمسک کنیم بلکه اساساً می‌گوییم: تعیین امور نه گانه معروف به عنوان اموال زکوی، حکم ولایی پیامبر اکرم بوده است و ولیّ امر در هر زمان حق دارد بر هر چیزی که مصلحت می‌بیند از جمله پول‌های متداول کنونی، زکات وضع کند.

دو امر زیر شاهد بر ولایی بودن جزئیات احکام زکات است:

امر نخست: مضمون بسیاری از روایات زکات این است که «پیامبر خدا برای نه چیز

زکات قرار داد و زکات چیزهای دیگر را عفو کرد.»^{۱۸}

مگر این که گفته شود: وضع زکات و برداشتن آن توسط پیامبر خدا (ص) بر ولایی بودن حکم، دلالت نمی‌کند؛ زیرا احتمال دارد پیامبر در زمینه وضع برخی قوانین تفصیلی از جانب خدا رخصت داشته است، همان طور که برخی از روایات از جمله روایات زیر بر همین مطلب دلالت دارد:

صدوق به سند خود از زراره نقل کرده است:

قال ابو جعفر (ع): كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة

وليس فيهن وهم يعني سهوا فزاد رسول الله (ص) سبعا وفيهن الوهم وليس

فيهن قراءة، فمن شك في الاوليئين اعاد حتى يحفظ ويكون على يقين ومن

۱۸. همان، ب، ۸، مما تجب فيه الزكاة.

شك في الاخيرتين عمل بالوهم^{١٩}؛ امام محمد باقر(ع) فرمود: خدا ده ركعت نماز قرائت دار و بدون وهم(سهو ناپذیر) بر بندگان واجب كرد. پس از آن پیامبر خدا هفت ركعت بدون قرائت و وهم پذیر بر آن ها افزود از این رو اگر نماز گزار در دو ركعت نخست شك كند باید نماز را اعاده كند تا به درستی ادای آن دو یقین كند و کسی كه در دو ركعت دوم شك كند، وظیفه اش عمل به وهم است.

همچنین فضیل بن یسار با سندی تام از امام صادق(ع) روایت کرده است كه پیامبر(ص) در موارد بسیاری قانون وضع می كرد: مانند دو ركعت آخر نماز و تحریم هر نوع شراب مست كننده علاوه بر خمر و غیر اینها.^{٢٠}

دوم- روایات وارده از امیر المؤمنین(ع) در باره وضع زكات در خصوص اسب: به روایت محمد بن مسلم و زراره در سندی تام، امام صادق و امام باقر(ع) فرموده اند:

وضع امیر المؤمنین(ع) علی العتاق الراعیة فی كل فرس فی كل عام دینارین و جعل علی البراذین دیناراً^{٢١}؛ امیر المؤمنین(ع) بر اسبان چرنده زكات وضع كرد؛ زكات سالانه هر رأس اسب سواری دو دینار و هر رأس اسب باركش يك دینار.

البته این سخن بر آن مبنا است كه اگر کسی غیر از خدا حق داشته باشد قانون وضع كند فقط پیامبر است و امام چنین حقی ندارد یا اگر این حق را برای امام نیز قائل شویم- كما این كه گاه از روایات اصول کافی باب «التفویض إلى الرسول والی الائمة» چنین حقی استشمام می شود- از منظر فقه اشكالی نیست در این كه زكات اسب و مالیات آن اگر واجب بوده، حكم دایمی نبوده است، بلكه حكمی بوده ولایی و مخصوص زمان امام امیر المؤمنین(ع)، از این

١٩. همان، ج ٥، ب ١، من الخلل الواقع فی الصلاة، ج ١، ص ٢٩٩.

٢٠. اصول کافی، ج ١، باب التفویض إلى الرسول والائمة، ح ٤، ص ٢٦٦-٢٦٧.

٢١. وسائل الشیعه، ج ٦، ب ١٦، مما تجب فیہ الزكاة، ح ١، ص ٥١.



رو هیچ یک از فقها به وجوب آن فتوا نداده‌اند و احتمال دارد که مالیات مزبور در همه احکام، از جمله حرمت خوردن آن برای ذوی القربی به زکات ملحق نباشد.

به هر حال حتی اگر نپذیریم که جزئیات احکام ثابت فقهی زکات، احکامی ولایی است با توجه به باور کردن اصل ولایت فقیه بدون اشکال می‌توان گفت ولی امر حق دارد آن طور که به مصلحت اجتماع می‌بیند بر اموال مردم مالیات وضع کند ولو این که مالیات مزبور در اصل، زکات شمرده نشود.^{۲۲}

اگر مبنا این باشد که احکام تفصیلی زکات، الهی است و ولایی نیست. در هنگام تعمیم زکات به اوراق مالی متداول روز و ادعای عرف مبنی بر الغای مخصوص بودن آن به موارد خاص. در تعیین نصاب با مشکل دیگری مواجه می‌شویم؛ و آن این که آیا طلا معیار قیمت اوراق است یا نقره؟

الغای خصوصیت درهم و دینار در باب زکات از ناحیه دیگری نیز مورد تردید قرار گرفته است و آن این که :

احتمال دارد چون امامان دیدند مصرف زکات از مسیر درست خود منحرف شد و ابزار امرار معاش ستمگران گردید، بر سود حاصل از کسب و کار، خمس وضع کردند و خمس حقی است که فقط به امام به عنوان منصب امامت تعلق دارد تا جای خالی زکات را با آن پر نماید، بنابراین هیچ انگیزه‌ای برای توسعه دایره زکات و تجاوز از اجناس نه گانه، بر جای نمی‌ماند.^{۲۳}

این مطلب زمانی درست است که خمس سود حاصل از کسب و کار در زمان پیامبر خدا(ص) وضع نشده باشد و ما در ادامه بحث بدین نکته خواهیم پرداخت انشاء الله. چکیده مطالب گذشته این است که - با فرض پذیرفتن الهی بودن احکام تفصیلی زکات

۲۲. اگر گفته شود که چگونگی اعمال ولایت به نشانه‌های شرعی نیاز دارد، می‌توان وضع زکات بر اسبان از ناحیه امیرالمؤمنین(ع) را یکی از نشانه‌های مورد نظر شمرد.

۲۳. کتاب الزکاه، آیه الله منتظری، ج ۱، ص ۲۸۲.

و ولایی نبودن آنها- توسعه دایره زکات از درهم و دینار به اوراق مالی متداول روز، خالی از اشکال نیست. اما ما بر اساس اصل ولایت فقیه معتقدیم ولی امر حق دارد با عنایت به محدوده مصالح اجتماعی، به اموال مردم مالیات ببندد و مهم نیست که احکام زکات اصطلاحی، از جمله حرمت هزینه کردن آن برای رفع نیاز ذوی القربی، شامل این گونه مالیات ها شود.

مسأله دوم: تعلق خمس به اوراق مالی:

دو اشکال در این باره گفته شد:

اشکال نخست: پس از اعتقاد به تعلق خمس به هبه و شرطیت قبض به عنوان یکی از مقومات آن، اگر گفته شود: به اوراق مالی موهوبه خمس تعلق می گیرد گفته خواهد شد: اگر اوراق مزبور به صورت چک و سند باشند معنا ندارد مشمول خمس شوند مگر به اندازه همان قیمت ناچیز ذاتی خود- اگر ذات آنها قیمتی داشته باشد- اما به قدرت خرید اعتباری آنها نیز خمس تعلق نمی گیرد کما این که معنا ندارد به موجودی مابه ازای آنها قبل از قبض، خمس تعلق گیرد، زیرا قبضی که تملیک آور است تحقق نیافته است.

پاسخ این اشکال، منحصر در یکی از سه وجه زیر است:

۱- اوراق مورد بحث تنها چک و سند نیستند بلکه جامعه ارزش مالی آنها را به صورت اعتباری پذیرفته است و تفصیل این امر در مسأله نخست دانسته شد. این پاسخ، پاسخ محکمی است و قابل اعتراض نیست.

۲- اگر پذیرفته شود اوراق مذکور چیزی جز سند و چک نیستند، گفته خواهد شد: قبض هر چیزی وضعیت خاص خودش را دارا است. درست است که تملک مال موهوبه مشروط به قبض است لکن اگر یکی از مشتریان بانک برابر با مبلغی از موجودی حساب جاری خود در وجه دیگری چکی صادر کند عرف این عمل را قبض آن مبلغ می داند زیرا مقصود از قبض، فقط قبض با دست نیست. از این رو اگر کسی خانه ای را به دیگری ببخشد، قبض در این جا بدین معنا نیست که موهوب له خانه را در کف دست خود قرار

دهد بلکه کافی است که واهب از ورود او به خانه جلوگیری نکند و کلید خانه را تحویل او بدهد.

این پاسخ، پاسخِ ضعیفی است، گرچه قبض به معنای گرفتن با دست ظاهری بدن نیست و در هر چیزی شکلِ خاصِ خودش را دارد، لکن به هر حال معنای قبض، داخل شدن مال تحت سیطرهٔ گیرنده است، این مطلب در بارهٔ اعیان درست است. ولی در موارد ذمه، تحقق قبض بدون تطبیق آن بر اعیان از دیدگاه عرف معقول نیست. اگر قبض در باب دین تمام باشد، بدهکار از بدهکار بودن خارج، و مال از ذمهٔ او ساقط می‌شود زیرا مالک بر مال سیطره می‌یابد؛ در حالی که فرض ما در این جا خلاف این است.

۳- شرطیت قبض در باب هبه را انکار کنیم، زیرا این شرط یا عقلایی و عرفی است و یا تعبدی که به وسیله نص ثابت شده است.

حالت نخست - گاه گفته می‌شود: معنای عقلایی هبه این است که واهب به موهوب له اجازه دهد مالی را با حیازت به ملکیت خود در آورد و به معنای عقد تملیک نیست بنابراین حیازت به خودی خود تملک آور است چنان که حیازت چیزهای مباح از این قبیل است و مالی که قبلاً حیازت شده با حیازت مجدد قابل تملک نیست؛ زیرا کسی که بار نخست مالی را حیازت کرده، مانع حیازت مجدد همان مال، توسط دیگری می‌شود ولی اگر مالک اول حیازت دوم را اجازه دهد، ممنوعیت مزبور برداشته می‌شود.

اما اگر بگوییم از نظر عقل، هبه منحصر در مصداق یادشده نیست، پس رفع ممنوعیت از طرف مالک برای تملک دیگران از راه حیازت گرچه امری است عقلایی - و این امر شاید علی الاطلاق تحقق یابد همانند اعراض بی قید و شرط و یا اعراض برای شخص معینی همانند بخشیدن به آن شخص - و قوام هبه به این معنا از نظر عقل متوقف بر قبض است و لکن هبه به معنای تملیک که یکی از عقود است، گرچه امری است عقلایی، ولی قوام آن متوقف بر قبض نیست، بنابراین، قول به شرطیت عقلایی قبض در هبه در همه جا (علی الاطلاق) درست نیست و همین سخن در بارهٔ دین نیز وارد است.

حالت دوم- استفاده از روایات در باب شرطیت قبض در هبه، خالی از اشکال نیست؛ زیرا آن دسته از روایات که بر مقصود دلالت دارد از نظر سند تام نیست از قبیل سه حدیث منقول از امام صادق (ع) :

۱- روایت ابان از کسی که از امام صادق (ع) خبر داد که فرمود:

النحلة والهبة مالم تقبض حتى يموت صاحبها قال: هي بمنزلة الميراث وان كان لصبي في حجره واشهد عليه فهو جائز^{۲۴}؛ نحله و هبه اگر تا مرگ صاحبش قبض نشده باشد به منزله میراث است ولی اگر به پسر بچه ای که در دامن او در حال رشد است هبه یا نحله کند و بر آن گواهی گرفته باشد، جایز است.

۲- روایت ابی بصیر:

الهبة لا تكون ابدا هبة حتى يقبضها والصدقة جائزة عليه^{۲۵}؛ یعنی هبه تا قبض نشود هرگز هبه نیست و صدقه برای او جایز است.

۳- داوود بن حصین:

الهبة والنحلة مالم تقبض حتى يموت صاحبها قال: هو ميراث فان كانت لصبي في حجره فاشهد عليه فهو جائز^{۲۶}؛ امام (ع) در باره هبه و نحله ای که تا مرگ صاحبش قبض نشده باشد گفت: میراث است، پس اگر به بچه ای که در دامن او در حال رشد است، هبه و نحله کند و بر هبه خود به آن طفل گواهی گرفته باشد، جایز است.

و روایات تام السند نیز احتمالاً خدشه پذیراند از قبیل:

۱- محمد بن عیسی بن عبید روایت کرده است:

کتبت إلى علي بن محمد (ع): رجل جعل لك شيئاً من ماله ثم احتاج إليه

۲۴. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ب ۴، من الهبات، ح ۱، ص ۳۳۴-۳۳۵.

۲۵. همان، ب ۴، من الهبات، ح ۷، ص ۳۳۶.

۲۶. همان، ج ۱۳، ب ۵، من الهبات، ح ۶، ص ۳۳۷.

ایاخذہ لنفسه ام یبعث به إلیک؟ فقال: هو بالخیار فی ذلک ما لم یخرجه عن یدہ ولو وصل إلینا لرأینا ان نواسیہ وقد احتاج إلیہ^{۲۷}؛ یعنی به علی بن محمد (ع) نوشتم: مردی از مال خود ش چیزی برای تو قرار داده آن گاه بدان مال نیازمند شده است آیا مال را برای خویش بر دارد یا آن را برای شما بفرستد؟ امام پاسخ داد: تا زمانی که مال از دستش بیرون نرفته، مختار است و اگر به ما رسیده بود و ما او را نیازمند به آن مال می دیدیم، کمکش می کردیم.

از ظاهر این حدیث بر می آید که با وقوع قبض، الزام ثابت می شود و شاید حکم مزبور مخصوص امام باشد.

۲- امام صادق (ع) به روایت ابراهیم بن عبدالحمید فرموده است:

انت بالخیار فی الهبة مادامت فی یدک فإذا خرجت إلی صاحبها فلیس لك ان ترجع فیہ^{۲۸}؛ یعنی تا (مال موهوبه) در دست توست می توانی از تسلیم آن به موهوب له منصرف شوی (ولی) پس از آن که به سوی صاحبش روانه شود نمی توانی به آن رجوع کنی.

این حدیث بر الزام مطلق هبه پس از قبض دلالت می کند.

بنابر آنچه گذشت، مشکل است بتوان از اخبار هبه، شرطیت قبض را استنباط کرد.

آری- بنا بر ادعای عرف مبنی بر تجاوز شرطیت قبض از صدقه یا وقف به هبه، اگر در صدقه و وقف شرطیت قبض ثابت شود و احتمال داده نشود که نفوذ هبه از وقف آسان تر است- چه بسا بتوان برای اثبات مقصود به روایات صدقه و وقف، تمسک جست از قبیل این روایت:

محمد بن مسلم در سندی تام از امام محمد باقر (ع) آورده است:

۲۷. همان، ب ۴، از الهبات، ح ۸، ص ۳۳۶.

۲۸. همان، ب ۴، از الهبات، ح ۶، ص ۳۳۶ و ب ۱۰، ح ۴، ص ۳۴۲.

انه قال في الرجل يتصدق على ولده وقد ادركوا: إذا لم يقبضوا حتى يموت فهو ميراث فان تصدق على من لم يدرك من ولده فهو جائز؛^{۲۹} یعنی: امام در باره مردی که (از دارایی خود) به فرزندانش صدقه می دهد، گفت: اگر فرزندان بالغ بوده و تا مرگ پدر صدقه را قبض نکرده باشند، مال مزبور میراث است ولی اگر به فرزندان صغیر و نابالغش صدقه دهد، جایز است.

این روایت زمانی شاهد مدعی ما است که از آن برداشت شود که چون تا هنگام مرگ پدر، قبض صورت نگرفته، صدقه برای فرزندان بزرگ تحقق نیافته است، نه این که برداشت شود مرگ پدر پیش از قبض، سبب فسخ آن شده است و روایت عبید بن زراره از امام صادق (ع) با وجود مخدوش بودن سند آن، مثل همین روایت است.

اما در پاره ای از پاسخ هایی که علی بن جعفر از برادرش امام کاظم (ع) نقل کرده به شرطیت قبض تصریح شده است و برخی دیگر - اگر به تنهایی به آنها نگاه شود - بر عدم شرطیت قبض دلالت دارند.

الف: پاسخ هایی که در آنها به شرطیت قبض تصریح شده است:

۱- سألته عن الصدقة اذا لم تقبض هل تجوز لصاحبها؟ قال: اذا كان اب تصدق بها على ولد صغير فاتها جائزة لانه يقبض لولده اذا كان صغيراً، و اذا كان كبيراً فلا يجوز له حتى يقبض^{۳۰}؛ یعنی از امام (ع) پرسیدم: صدقه ای که قبض در آن محقق نشده آیا برای صاحبش جایز است؟ امام (ع) پاسخ داد: اگر پدر به فرزند صغیرش صدقه داده باشد، جایز است زیرا او برای فرزند صغیرش قبض می کند، و اگر فرزندش بالغ باشد تا زمانی که آن را قبض نکند، برای او جایز نیست.

۲- سألته عن رجل قال لآخر: هذه الجارية لك حياتك أيحلّ له فرجها؟

۲۹. همان، ب ۴ از احکام وقوف و صدقات، ح ۱، ص ۲۹۷.

۳۰. همان، ب ۵، از الهیات، ح ۵، ص ۳۳۸.

قال: يحل له فرجها ما لم يدفعها إلى الذي تصدق بها عليه، فإذا تصدق بها حرمت عليه^{۳۱}؛ از او پرسیدم: مردی به مرد دیگری می گوید: تا زنده ای این کنیز مال تو باشد آیا آن زن بر اولی حلال است؟ امام (ع) پاسخ داد: تا هنگامی که کنیز را به سوی دومی روانه نکرده باشد برای او حلال است، ولی پس از تحویل آن به دومی بر خویش حرام می شود.

یادآوری می شود که این بخش از روایت در باب «حییس» آمده است.

ب- پاسخ هایی که - اگر تنها به خود آنها نگاه شود- بر عدم شرطیت قبض دلالت

دارند:

۱- وسالته عن رجل تصدق على رجل بصدقة فلم يحزها هل يجوز ذلك؟ قال: هي جائزة حيزت ام لم تحز^{۳۲}؛ از امام پرسیدم: مردی به دیگری صدقه می دهد و هنوز دومی آن را حيازت نکرده است، آیا چنین صدقه ای جایز است؟ امام پاسخ داد: جایز است، چه آن را حيازت کرده باشد و چه نکرده باشد.

گرچه می شود- ولو به قرینه تصریحاتی که در گذشته در برخی از مسائل از امام در شرطیت قبض ذکر شد- روایت را بر عدم حيازت صدقه دهنده حمل کرده بر عدم حيازت صدقه داده شده و شاید «فاء» موجود در «فلم يحزها» نادرست باشد و درست آن «واو» باشد.

۲- وسالته عن الرجل يتصدق على الرجل بجارية هل يحل فرجها ما لم يدفعها إلى الذي تصدق بها عليه قال: إذا تصدق بها حرمت عليه^{۳۳}؛ از امام پرسیدم: مردی کنیزی را به مرد دیگری صدقه می دهد، آیا تا قبل از روانه کردن کنیز به سوی دومی کنیز بر خودش حلال است؟ امام پاسخ داد:

۳۱. همان، ب، ۱۴ از احکام وقوف و صدقات، ح، ۱، ص ۳۲۰.

۳۲. همان، ب، ۵ از الهیات، ح، ۵، ص ۳۳۸.

۳۳. همان، ب، ۱۴، از احکام وقوف و صدقات، ح، ۲، ص ۳۲۰-۳۲۱.



هنگامی که کنیز را صدقه دهد، بر خودش حرام می‌شود».

بخش اخیر پرسش و پاسخ - اگر به تنهایی به آن نگاه شود - بر عدم شرطیت قبض دلالت دارد؛ لکن - پس از تعارض آن با سایر تصریحات گذشته در برخی مسائل دیگر مبنی بر شرطیت قبض - می‌توان حمل کرد بر این که صدقه واقعی وقتی محقق می‌شود که اقباض، (تحويل دادن) صورت گیرد. بخش دیگری از پاسخ‌های امام درباره «حبیس» گواه بر همین برداشت است:

سأله عن رجل قال لآخر: هذه الجارية لك حياتك ايجل له فرجها؟ قال: يجل له فرجها ما لم يدفعها إلى الذي تصدق بها عليه فإذا تصدق لها حرمت عليه^{۳۴}؛ از امام (ع) پرسیدم: مردی به دیگری می‌گوید تا زنده‌ای این کنیز مال تو باشد آیا فرج کنیز بر اولی حلال است؟ امام (ع) گفت: تا زمانی که کنیز را به سوی صدقه داده شده روانه نکرده باشد، برای او حلال است، پس اگر او را به دومی تسلیم کند، بر خودش حرام می‌شود.

از پرسش و پاسخ روشن است که مقصود از بخشیدن، عملی کردن آن بخشش با تسلیم است، زیرا فرض این است که امام در همین نص، کنیز را پیش از تسلیم برای بخشنده، حلال کرده است. بنابراین به نظر می‌رسد که تصدق گاه در تصدق عملی یا تصدقی که قبض در آن صورت گرفته، استعمال می‌شده است.

حدیث دیگری که بر تفصیل بین هبه و صدقه ظهور دارد، قبض را در هبه شرط می‌داند، ولی برای صدقه چنین شرطی ذکر نکرده است، در این حدیث امام صادق (ع) به روایت ابان از ابی بصیر فرموده است:

الهبه لاتكون ابداً هبة حتى يقبضها والصدقة جائزة عليه^{۳۵}؛ یعنی هبه هرگز هبه نیست مگر این که آن را قبض کرده باشد و صدقه بر او جایز است ولی سند این حدیث تام نیست.

۳۴. همان، ب، ۱۴، از احکام و قوف و صدقات، ح، ۱، ص ۳۲۰.

۳۵. همان، ب، ۴، از الهیات، ح، ۷، ص ۳۳۶.



روایت دیگری در مورد صدقه یا صدقه و هبه وارد شده که گاه از آن عدم شرطیت قبض فهمیده می شود؛ امام صادق (ع) به روایت ابان از عبدالرحمن بن سبابة در این روایت فرموده اند:

إذا تصدق الرجل بصدقة أو هبة، قبضها صاحبها أو لم يقبضها، علمت أو لم تعلم، فهي جائزة، یعنی اگر کسی صدقه ای دهد یا مالی ببخشد، چه صاحبش آن را قبض کرده و چه نکرده و چه از آن آگاه شده و چه نشده، جایز است.

شیخ طوسی (ره) روایت را این گونه نقل کرده است ولی در نقل کلینی (ره) ابان روایت را از ابی مریم از امام باقر (ع) نقل کرده و عبارت «أو هبة»^{۳۶} در آن نیامده است.

روایت دیگری نیز در مورد هبه یا صدقه وجود دارد که چه بسا عدم شرطیت قبض، از آن قابل برداشت است. ابی المغرا با سندی تام از ابوبصیر از امام صادق (ع) نقل کرده است:

الهبه جائزة قبضت أو لم تقبض، قسمت أو لم تقسم، والنحل لا يجوز حتى تقبض، وإنما أراد الناس ذلك فأخطأوا^{۳۷}؛ یعنی هبه جایز است، چه قبض شده باشد و چه نشده باشد، چه تقسیم شده باشد و چه نشده باشد، و «نحله» تا زمان قبض جایز نیست، و مردم نحل را اراده کرده و به آن هبه گفتند.

گرچه در این روایت واژه «هبه» ذکر شده است، ولی احتمال دارد غلط باشد و درست آن، واژه «صدقه» باشد به قرینه این که ابوالمغرا روایت دیگری از ابی بصیر نقل کرده که شاید همان روایت بالا باشد؛ راوی در این روایت می گوید:

سالت أبا عبد الله (ع) عن صدقة ما لم يقسم ولم يقبض: فقال: جائزة إنما أراد الناس النحل فأخطأوا^{۳۸}؛ یعنی از امام صادق (ع) حکم صدقه ای را که تقسیم

۳۶. همان، ب، ۴، من الهبات، ح، ۳، ص ۳۳۵.

۳۷. همان، ب، ۴، از الهبات، ح، ۳، ص ۳۳۵.

۳۸. همان، ب، ۱، از احکام وقوف و صدقات، ح، ۲، ص ۳۰۹.

و قبض نشده است، پرسیدم. امام (ع) پاسخ داد: جایز است همانا مردم «نحله» را اراده کرده و به خطا رفته اند.

اگر قائل به تفاوت جوهری بین نحله و هبه باشیم، روایت زراره که به سند تام از امام صادق (ع) نقل شده، تأییدی است بر اشتباه مردم در نام گذاری نحله و هبه به صدقه، نه در نام گذاری نحله به هبه. امام در این روایت فرموده است:

انما الصدقة محدثة انما كان الناس على عهد رسول الله (ص) يتحلون ويهبون ولا يبنون لمن اعطى الله شيئاً ان يرجع فيه قال: وما لم يعط لله وفي الله فانه يرجع فيه نحلة كانت او هبة حيزت او لم تحز^{۳۹}؛ یعنی صدقه واژه نویی است، مردم در عهد رسول خدا (ص) نحله و هبه می کردند و برای کسی که در راه خدا چیزی دهد، رجوع به آن شایسته نیست و چیزی که در راه خدا و برای خدا داده نشده باشد چه هبه باشد و چه نحله، چه حیازت شده و چه نشده، رجوع در آن جایز است.

به گمان من مراد از جدید بودن صدقه یا چیزی که مردم در آن به خطا رفته اند، وقف یا صدقه جاریه بوده و گر نه اصل تصدق بر مسکین و یتیم و اسیر در قرآن آمده و در عهد رسول الله (ص) نیز ثابت است.

به هر حال ظاهراً مراد از عدم قبض مذکور در روایت امام صادق (ع) به سند ابی المغرا از ابی بصیر، عدم قبض صدقه دهنده یا واهب است نه قبض توسط کسی که به او صدقه داده شده یا موهوب له است. این بخش «قسمت او لم تقسم» (تقسیم شده باشد یا نشده باشد) از سخن امام (ع) نیز قرینه ای است بر مطلب فوق، ظاهراً این بخش روایت به تقسیم ارث اشاره دارد و از بحث ما خارج است. اما در نقل دیگر ابی المغرا از ابی بصیر از امام صادق (ع) که ذکر آن آمد، به صراحت می رساند که قبض صدقه دهنده مراد است. در آن جا که روایت می کند: «سألت أبا عبد الله (ع) عن صدقة ما لم يقسم ولم يقبض ... یعنی از امام صادق (ع) حکم صدقه ای را پرسیدم که هنوز تقسیم و قبض نشده است ... مفروض

۳۹. همان، ب، ۳، از الهیات، ح ۱.

روایت این است که صدقه از مالی داده شده که هنوز تقسیم و قبض نشده است یعنی صدقه دهنده، هنوز سهم خود را نگرفته است. ابی المغرا از ابی بصیر و وی از امام صادق (ع) در روایت دیگری همانند روایت فوق می گوید:

سأله عن صدقة ما لم يقبض ولم تقسم قال: لا تجوز^{۴۰}، یعنی از امام (ع) پرسیدم: صدقه دادن از مالی که قبض و تقسیم نشده است چه حکمی دارد؟ امام پاسخ داد: جایز نیست.

سند این روایت تام نیست. در باره صدقه دادن چیزهایی که هنوز صدقه دهنده، خود آنها را قبض نکرده و یا در صورت مشارکت با دیگران هنوز سهم خود را جدا نکرده، روایات بسیاری وارد شده است.

و از مفاهیم روایات بالا احتمال می دهیم که مراد امام (ع) از قبض مذکور در عبارت «قبضها صاحبها أو لم يقبضها» که در روایت ابی مریم یا روایت عبدالله بن سبابة - که در گذشته ذکر شد - آمده است، قبض صدقه دهنده یا واهب بوده است نه صدقه داده شده یا موهوب له، بلکه شاید ظاهر روایات نیز همین برداشت را برساند زیرا ضمیر مضاف الیه کلمه صاحب را مؤنث آورده و آن را مذکر نیاورده است، اگر می گفت: «قبضها صاحبها أو لم يقبضها» معنای آن قبض گیرنده هبه یا صدقه می شد که طرف دیگر معامله در هبه یا صدقه بوده است، اما چون گفته است: «قبضها صاحبها أو لم يقبضها» منظورش صاحب صدقه یا هبه است و بالاخره گویی در صدقه دهنده و واهب ظاهرتر از صدقه گیرنده یا موهوب له است از این رو روایتی در دست ما نیست که بر عدم شرطیت قبض در هبه دلالت کند.

به هر حال اگر در شرطیت قبض در هبه شک کنیم با تمسک به اطلاق «أو فوا بالعقود» نمی توان این شک را زدود زیرا قطع داریم که پیش از قبض یا به خاطر عدم نفوذ و یا به جهت تزلزل آن و یا حداقل به خاطر حق تراجع و بازگشت، وفا واجب نیست، بنابراین در این جا نمی شود با تمسک به اطلاق دلیل وجوب وفا، نافذ بودن هبه را ثابت کرد.

۴۰. همان، ب، ۹، از احکام وقوف و صدقات، ح، ۶، ص ۳۱۰.

و نیز «ارتکاز عقلایی» - در صورتی که ثابت شود قبل از قبض، نافذ است - نمی تواند شک مزبور را بزداید. زیرا «ارتکاز عقلایی» تنها زمانی که ردع آن از طرف شارع اثبات نشود، حجت است. و ردّ نشدن آن نیز ثابت نشده است. پس روایاتی که شرطیت قبض از آنها فهمیده می شود حتی اگر فرض شود که از حیث سند یا دلالت ضعیف هستند بدون اشکال حداقل این احتمال را که شارع این ارتکاز عرفی را رد کرده باشد، از خود بر جای می گذارند. بلکه «اصالة الفساد» و «استصحاب عدم انتقال» می تواند مرجع زدودن شک باشد. بنابراین همان بنای فقها که قبض را شرط دانسته اند، درست است. از مجموع گفته های پیش، روشن می شود پاسخ درست به اشکال موجود در خمس اوراق مالی موهوبه، همان پاسخ اول، است مبنی بر این که این اوراق، اموال بوده و چک و سند نیستند.

اشکال دوم - اشکال دوم موجود در خمس، مربوط به خمس سود ناشی از کاسبی با اوراق مالی است. مثلاً در باره کسی که با سرمایه صد دیناری مخمس خود، به مدت یک سال کار کند و آن را به یکصد و بیست دینار برساند، معمولاً فتوا داده اند پرداخت خمس بیست دینار افزایش یافته، واجب است در حالی که ممکن است گفته شود: این فتوا گرچه در مورد دینار طلا مثلاً درست است، لیکن در نقد اعتباری و پول در حالات تورّم درست نیست، زیرا چه بسا صد و بیست دینار در سال دوم از حیث ارزش و قدرت خرید با صد دینار سال گذشته برابر، یا کمتر از آن باشد. در این فرض در حقیقت سودی عاید کاسب نشده تا پرداخت خمس آن واجب باشد.

در پاسخ به این اشکال می توان گفت: اگر این اوراق، قدرت خرید مجسم شمرده شوند، اشکال مذکور درست است چرا که بر قدرت خریدی که کاسب در آغاز سال مالک بوده، چیزی افزوده نشده بلکه تورّم سبب افزایش بیست دینار شده است. پس چرا باید پرداخت خمس این افزایش صوری واجب باشد؟ اما چنانچه اوراق مورد بحث همانند سایر کالاها اموال اعتباری به شمار آیند و دایم قدرت خرید یا ارزش خرید را با خود همراه داشته باشند، اشکال بالا نادرست است چون این اموال خواه ناخواه افزایش یافته و صد

دینار به صد و بیست دینار تبدیل شده و چاره‌ای جز پرداخت خمس مبلغ افزایش یافته، نیست.

مبنای اول باطل است زیرا فرض قدرت خرید که امری است معنوی و متبلور در یکی از اعیان، عرفی نیست و چیزی که عرف می‌فهمد، حالتی است معنوی که اعیان آن را در بر گرفته است.

پس مبنای دوم متعین و درست است که می‌گوید: اوراق مذکور به مثابه کالا بوده و قیمت آنها اعتباری است و نهایتاً قیمت آن متقوم به اعتبار است و قیمت حقیقی نیست. این مطلب برای ما نامانوس نیست زیرا ذهن ما در گذشته با قیمت‌های اعتباری غیر حقیقی انس داشته است چنان که قیمت بسیاری از سنگ‌های گرانبها نیز این چنین است. گاه دیده می‌شود منفعت اصلی و غیر اعتباری سنگ گرانبهایی همانند سنگ‌های زینتی بر منفعت سنگ ارزان قیمتی نه تنها افزون نیست بلکه کمتر است ولی قیمت اعتباری آن چندین برابر بیشتر از قیمت سنگ دوم است، این حالت صرفاً اعتباری است. آری فرق بین این اعتبار و اعتبار مربوط به اوراق این است که منشأ نخست، در اعتبار اوراق، شخص یا جهت معینی است و دیگران به خاطر قدرت یا سلطه او یا به انگیزه دیگر از او پیروی می‌کنند؛ در حالی که منشأ اعتبار در سنگ‌های قیمتی به طور مستقیم، جامعه است و در این جا این فرق وجود ندارد. پس همان گونه که طلا یا هر سنگ گرانبهایی ملکی کسی در سال دوم افزایش یابد، پرداخت خمس مقدار زیادی آن، واجب است -ولو قدرت خرید یا ارزش بازاری آن در سال پایین بیاید- حکم اوراق بهادار نیز این چنین است. این مطلب بماند.

و اشکال موجود در خمس سود ناشی از کسب و کار با اوراق اعتباری، که سود آنها از نرخ تورم بیشتر نشود اگر ناشی از قدرت خرید مجسم در اوراق باشد، در حقیقت در دو شاخه ظاهر می‌شود:

۱- در گذشته گفتیم: اگر کسی مثلاً بیست دینار سود کند، لیکن با توجه به قدرت و ارزش بازاری پول، سودی نکرده باشد، فرض این بود که خمس بر او واجب نیست؛ زیرا



سود حقیقی عایدش نشده است در عین حال به وجوب پرداخت خمس چنین سودی فتوا داده اند.

۲- اگر نتیجه عکس باشد یعنی تورّم در بازار کاهش یابد به گونه ای که شخص با سرمایه مخمس خود که صد دینار است بتواند کالاهای بیشتری خریداری کند این چنین شخصی سود کرده است و بنا بر فرض ما پرداخت خمس چنین سودی واجب است در حالی که فتوا پرداخت خمس چنین سودی را واجب نمی داند.

به حال حال دانسته شد فرض این اوراق به عنوان «قدرت خرید مجسم» نادرست است.

لیکن برای این اشکال دو تقریب دیگر وجود دارد؛ بنا بر یکی از آنها فرض تفکیک بین دو فرع بالا معقول است کما این که فرض برابری آن دو نیز معقول خواهد بود.

تقریب نخست:

بدون اشکال اگر مثلاً طلای ملکی کسی به سبب تجارت یا سببی دیگر، غیر از اسبابی که معاف از خمس هستند، افزایش یابد، پرداخت خمس مقدار افزوده، واجب است حتی اگر قیمت بازاری طلا به گونه ای کاهش یابد که قدرت و بهای بازاری طلای ملکی کنونی او که در کمیّت افزایش یافته از قدرت و بهای اصل طلای ملکی سال گذشته اش کمتر باشد، تفسیر پرداخت خمس در این جا علی رغم این که وی از حیث قدرت خرید و ارزش بازاری طلا زیانکار است نه سود کننده، چنین است که طلا دارای منفعت کاربردی و استعمالی است و از منظر منفعت استعمالی چنین انسانی سود کرده است زیرا در مقایسه با سال گذشته مقدار بیشتری طلا مالک شده؛ از این رو پرداخت خمس بر او، واجب است.

اگر ثبوت خمس، در این جا این گونه تفسیر شود: در مانحن فیه - یعنی در اوراق مالی اعتباری - غیر از منفعت بازاری، منفعت استعمالی قابل ذکری وجود ندارد پس منفعت استعمالی آنها در حقیقت با منفعت بازاری یکی می شود از این رو معیار سود و زیان، منفعت بازاری یعنی قدرت خرید مجسم در آنها است. درست است که این اوراق، قدرت



خرید مجسم نیستند بلکه همانند طلا ذاتاً اموال شمرده می شوند لیکن با طلا فرق دارند زیرا طلا - جدای از منفعت بازاری که معیار سود و زیان است - منفعت استعمالی نیز دارد لیکن کاربرد اموال مورد بحث (اوراق مالی اعتباری) فقط گردش بازاری است از این رو فقط ارزش بازاری آنها معیار سود و زیان است .

مقصود این سخن آن باشد که معیار در سودی که خمس به آن تعلق می گیرد، افزایش عینی است و این افزایش مشروط به افزایش منفعت استعمالی است، اشکال بر فتوای مشهور فقط در فرع نخست ثابت می شود، نه در فرع دوم؛ یعنی اگر مال (اوراق) او در سال دوم زیاد شود، لیکن به سبب تورم قیمت ها، قدرت و ارزش بازاری آن مال کمتر از قدرت و ارزش سال نخست باشد، به خاطر عدم تحقق شرط افزایش منفعت استعمالی، خمس بر او واجب نیست، بر خلاف مشهور که در این جا به پرداخت خمس فتوا داده اند. اما اگر مال او در سال دوم زیاد نشود، لیکن به خاطر کاهش تورم، قدرت خرید و ارزش بازاری آن مال افزایش یابد، در این جا قول مشهور درست است که پرداخت خمس را واجب ندانسته اند؛ زیرا عین مال افزایش نیافته است .

اما اگر مقصود آن باشد که افزایش منفعت استعمالی و افزایش عینی هر یک به تنهایی، معیاری جدا و مستقل، برای سود و به دنبال آن وجوب خمس هستند، یعنی با بودن هر یک از آن دو خمس تعلق می گیرد، وضع عوض می شود یعنی فتوای مشهور به وجوب پرداخت خمس در فرع اول، تمام و فتوای آنها به عدم وجوب در فرع دوم، ناتمام خواهد بود.

اما اگر معیار در وجوب پرداخت خمس، فقط افزایش منفعت استعمالی - بدون افزایش عینی - باشد، دو فرع بالا برابر می شوند، یعنی اشکال بر مشهور در هر دو فرع مسجّل می شود؛ زیرا برعکس قول مشهور، خمس در فرع دوم ثابت و در فرع نخست ثابت نیست .

چون سخن در باره اشکالات ناشی از تغییر نقود حقیقی به نقود اعتباری است، می گوییم: اگر این فتوای فقها در جهانی خالی از نقود اعتباری ملاحظه شود،





اشکال مزبور بر فتوای آنها در مورد نقود اعتباری در هر دو فرع بی مورد است، چرا که آنها به لحاظ افزایش منفعت استعمالی کالاهای حقیقی به پرداخت خمس حکم نکرده اند، یعنی افزایش منفعت استعمالی شرط ثبوت خمس در افزایش عینی نیست، چنان که به طور مستقل نیز معیار وجوب خمس نمی باشد، از این رو پرداخت خمس لباس های اضافی واجب است ولو این که از باب مثال منفعت استعمالی آنها به سبب گرمی هوا کاهش یابد، به گونه ای که منفعت استعمالی مجموع لباس های سابق و زیادی فعلی، کمتر از منفعت استعمالی لباس های سابق باشد. اگر لباس های مخمس زیاد نشده باشند، لیکن به عللی از قبیل سرد شدن هوا منفعت استعمالی آنها افزایش یابد، تا زمانی که این امر بر قیمت بازاری آنها اثر نکند یا تاجر فروش لباس ها نباشد یا قادر به فروش آنها نباشد، پرداخت خمس آنها واجب نیست؛ پس اگر افزایش منفعت استعمالی در باب خمس را در نزد فقها فاقد اعتبار بدانیم، موضوعی برای ملحق کردن قیمت بازاری اوراق به منفعت استعمالی آنها نمی ماند تا خمس بر آنها واجب گردد.



تقریب دوم:

این که بگوییم: معیار در پرداخت خمس، افزایش قیمت بازاری است و این مطلب از فتاوی فقها فهمیده می شود، در آنجا که فتوا داده اند تاجری که می تواند کالای خود را بفروشد، خمس کالاهایی که در معرض فروش گذاشته و قیمت بازاری آن افزایش یافته، بر او واجب است. حال اگر بخواهیم اوراق مالی را با کالا مقایسه کنیم، خواهیم گفت: ما به این اوراق همیشه با دید تجاری نگاه می کنیم؛ زیرا منفعت استعمالی قابل ملاحظه ای ندارند؛ بنابراین افزایش قیمت بازاری آنها متعلق خمس می شود.

در این جا نیز می گوییم: اگر تعلق خمس به افزایش عینی مشروط به افزایش قیمت بازاری باشد، اشکال بر فتوای فقها فقط در فرع اول وارد است و اگر افزایش قیمت بازاری در مقابل افزایش عینی معیاری مستقل و جداگانه برای خمس باشد، اشکال بر فتوای آنها فقط در فرع دوم وارد است، و اگر افزایش قیمت بازاری بدون در نظر گرفتن افزایش عینی

تنها معیار خمس باشد؛ در هر دو فرع بر فتوای فقها اشکال وارد است. جز آن که این اشکال نیز بر ایشان وارد است، که بین قیمت بازاری و قدرت خرید خلط شده است، چرا که فقها افزایش قیمت بازاری را مشمول خمس دانسته و در افزایش قدرت خرید این چنین حکم نکرده اند. با ذکر چند مثال فرق بین این دو روشن می شود:

۱- اگر به سبب افزایش تولید یا واردات، همه کالاها غیر از لباس ارزان شوند و لباس قیمت گذشته خود را حفظ کند، قدرت خرید مجسم در لباس افزایش می یابد؛ زیرا صاحب لباس می تواند با فروش یا مبادله آن، مقدار بیشتری از سایر کالاها را مالک شود، با آن که ارزش بازاری لباس به حال خود باقی مانده است. برعکس اگر به خاطر کاهش تولید، ارزش سایر کالاها افزایش یابد و ارزش لباس تغییر نکند، قدرت خرید مجسم در لباس کاهش می یابد، با آن که ارزش بازاری آن کاهش نیافته است.

۲- اگر مثلاً به سبب افزایش تولید یا واردات قیمت همه کالاها از جمله لباس ارزان شود، قدرت خرید مجسم در لباس فرق نخواهد کرد، لکن قیمت بازاری آن کاهش می یابد. و اگر همه کالاها به سبب تورم یکنواخت گران شوند، قدرت خرید مجسم در لباس فرق نخواهد کرد، لکن قیمت بازاری آن بالا می رود.

معیار در قیمت بازاری، واحدی است که قیمت ها با آن مقایسه می شوند و معیار در قدرت خرید، سایر کالاها یا به عبارت دیگر اندازه تورم است.

در این جا خود اوراق، واحد سنجش قیمت ها می باشند؛ پس افزایش و کاهش در آنها بی معناست.

این گونه نیست که فقها صرف نظر از اوراق مالی، بر اساس افزایش یا کاهش قدرت خرید، فتوا به پرداخت یا عدم پرداخت خمس داده باشند سپس این حکم به اوراق مالی نیز سرایت کرده باشد، بلکه آنها فقط بر اساس افزایش قیمت بازاری به پرداخت خمس فتوا داده اند. آری اگر شغل کسی در بازار ایران صرافی و معاوضه دلار با تومان باشد، مصداق سخن فقها می شود که هنگام بالا رفتن قیمت بازاری کالا در نزد تاجری که قادر به فروش آن باشد، به خمس قائل شده اند، چرا که دلار در ایران کالا شمرده می شود و تومان

واحدی است برای سنجش قیمت ها، در حالی که در بازار امریکا عکس این مسأله صادق است.

اما اگر شغل کسی صرافی بین المللی باشد، تا زمانی که او در اندیشه صرافی است، قیمت دلار به هر اندازه کم و زیاد شود، سودی عاید او نخواهد شد. اما اگر اندیشه بهره برداری از کالای یکی از کشورها به مغز او خطور کند، پول آن کشور واحد سنجش قیمت خواهد شد، در غیر این صورت واحدی برای سنجش قیمت نخواهد داشت تا بتواند به وسیله آن سود خود را محاسبه کند. سود او به یکی از دو صورت تأمین می شود که این دو صورت در حالات اعتباری در واحد سنجش قیمت مندرج هستند: یا همان طور که در بازار رایج است، مبلغی نقد با مبلغ بیشتری از همان نقد مبادله کند، یا به قیمتی ارزان تر آن را بخرد و به قیمت بیشتری آن را بفروشد و در این جا افزایش عینی محقق می شود.

همچنین در کشوری که جز مبادله پایاپای چیز دیگری شناخته شده نیست، سود در غیر افزایش عینی منحصر در این است که چیزی را به قیمت پایین تر از قیمت متوقع بازار خریداری کند. و این نوع سود همان است که در کشورهای معمولی به صورت سود مندرج در واحد مقیاس قیمت - نقد رایج - وجود دارد.



سال ۵ / شماره ۲۰۱۹

۶۰

مسأله سوم: آیا اوراق اعتباری در مسأله حرمت تفاضل، به طلا و نقره ملحق می شوند یا خیر؟

طبیعی است که اشکال تفاضل در جایی است که دو طرف مبادله از یک جنس باشند و وحدت جنس امری عرفی است و در این جا مقصود از وحدت جنس این نیست که هر دو از کاغذ یا از فلز یا از چیز دیگری باشند، بلکه مقصود ارز واحد است؛ مثلاً تومان همه اش یک جنس است، خواه از کاغذ ساخته شده باشد و یا از غیر کاغذ؛ بنابراین آیا مثلاً گرفتن زیادی در تبدیل تومان به تومان جایز است یا نه؟

اشکال تفاضل در باب صرف (مبادله پول) از یکی از چهار صورت زیر ناشی می شود: دو اشکال نخست مطلق است و دو اشکال دیگر آن به نسبه اختصاص دارد.

صورت نخست: تعمیم (حکم) باب صرف طلا و نقره به اوراق اعتباری:

از این ادعا که عرف خصوصیت طلا و نقره را الغا نموده، برداشت می شود معیار در حرمت تفاضل، نقد رایج است. پس همان طور که تفاضل در تبدیل طلا به طلا و نقره به نقره حرام است، در اوراق مورد بحث نیز حرام است. ولی این تعمیم و تعدی با اشکال جدی مواجه است؛ زیرا احتمال می رود که این حکم مخصوص نقدین باشد و نمی توان به طور جزم و حتم ادعا کرد که معیار حرمت تفاضل رایج بودن نقد است. پاره ای از امور زیر احتمال فرق و عدم امکان تعدی و تعمیم را تأیید می کند:

امر نخست- حرمت تفاضل (زیادی) به فرض رایج بودن سکه طلا یا نقره اختصاص ندارد، بلکه این حرمت در ذات طلا و نقره ثابت است، گرچه پول نقد رایج نباشد، مگر این که فرض شود که طلا و نقره حتی غیر مسکوک آنها از منظر عرف اجتماع از نقدیت و ثمن قرار گرفتن بی بهره نیستند و همین ویژگی ملاک حکم است، نه رایج بودن نقد.

امر دوم- حکم حرمت تفاضل در مورد هر شیء قابل کیل و وزن ثابت است و اصلاً به طلا و نقره اختصاص ندارد.

امر سوم- حرمت تفاضل در اشیاء همجنس ثابت است حتی اگر از نظر مرغوب و نامرغوب بودن با هم اختلاف داشته باشند و این نشانگر آن است که این حرمت حکمی تعبّدی محض است و نکته عقلانی اقتصادی ثابت شده در حرمت تفاضل در اوراق نمی تواند در این جا ملاک حکم باشد، زیرا این نکته عقلانی (ثبوت سود بدون مقابل) اگر مؤثر باشد، در فرض معاوضه نوع مرغوب یک کالا با مقدار بیشتری از نوع نامرغوب همان کالا، محقق نمی شود؛ مگر این که همین نکته (ثبوت سود بدون مقابل) به طور مطلق ملاک حرمت تفاضل فرض شود، گرچه در برخی از موارد مختلف باشند. چنان که ذکر این نکته در برخی روایات به عنوان سبب حرمت تفاضل می تواند گواه بر مطلب بالا باشد. از جمله روایت زیر که سندش تام نیست و از علی بن موسی الرضا (ع) نقل شده است:

وعلّة تحریم الربا لما نهی الله عزّوجلّ عنه، ولما فیہ من فساد الاموال لانّ



الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً و ثمن الآخر باطلاً ببيع الربا و شراؤه و كس على كل حال على المشتري و على البائع فحرم الله عزوجل على العباد الربا لعله فساد الاموال كما حظر على السفیه ان يدفع إليه ماله لما يتخوف عليه من فساده حتى يؤنس منه رشد فلهذه العلة حرم الله عزوجل الربا و ببيع الدرهم بالدرهمين ...^{۴۱} یعنی نهی خدای عزوجل و تباه شدن اموال سبب تحریم ربا است زیرا انسان هر گاه یک درهم را به دو درهم بخرد، ارزش یک درهم یک درهم است و ارزش دو درهم دیگر باطل است؛ بنابراین به هر حال خرید و فروش ربا به خریدار و فروشنده خسارت می زند. خدای عزوجل به خاطر (جلوگیری از) تباهی اموال، ربا را بر بندگان خود حرام کرده است، کما این که تحویل دادن مال سفیه را قبل از این که در او نشانه رشد یافت شود، ممنوع کرده است، چرا که این ترس وجود دارد وی مالش را تباه گرداند و خدای عزوجل به همین سبب، ربا و فروش یک درهم به دو درهم را حرام کرده است».



صورت دوم: با تمسک به اطلاقات حرمت ربا ادعا شود که این اطلاقات دلالت دارد بر حرمت تفاضل در مطلق مبادله جنس با جنس؛ یعنی به پیمانهای یا وزنی بودن جنس مشروط نباشد بنا بر این، می توان گفت: اطلاق ادله مزبور اقتضا دارد که تفاضل در مبادله اوراق مورد بحث حرام باشد.

اما روایاتی که پیمانهای و وزنی بودن دو جنس را در حرمت تفاضل شرط دانسته^{۴۲}، با روایاتی که این شرط را نفی می کنند، تعارض دارند؛ مثل روایت صحیح محمد بن مسلم که گفته است:

سالت ابا عبد الله (ع) عن الثوبين الرديئين بالشوب المرتفع والبعر بالبعيرين
والداباة بالدابتين فقال: كره ذلك على (ع) فنحن نكرهه إلا أن يختلف

۴۱. همان، ج ۱۲، ب ۱، از ابواب ربا، ح ۱۱، ص ۴۲۵-۴۲۶.

۴۲. همان، ب ۱۶ و ۱۷، از ابواب ربا، ص ۴۳۴-۴۵۴.

الصنفان . قال : و سألته عن الإبل والبقر والغنم أو احدهن في هذا الباب قال : نعم نكرهه؛^{۴۳} یعنی از امام صادق پرسیدم : مبادله دو لباس پست با یک لباس برتر و یک شتر با دو شتر و یک چارپا با دو چارپا چه حکمی دارد؟ امام گفت : علی (ع) این کار را ناپسند می دانست؛ ما نیز آن را ناپسند می دانیم، مگر از دو صنف باشند . پرسیدم مبادله شتر و گاو و گوسفند یا یکی از آنها به این نحو چگونه است؟ فرمود: بلی ما چنین معامله ای را ناپسند می شماریم .

و در روایت صحیح ابن مسکان از امام صادق (ع) آمده است :

انه سئل عن الرجل يقول : عاوضني بفرسي وفرسك وازيدك قال : لا يصلح ولكن يقول : اعطني فرسك بكذا واعطيك فرسي بكذا وكذا^{۴۴}؛ یعنی در باره مردی که به دیگری می گوید : اسبت را با اسب من عوض کن ، من به تو سر می دهم ، از امام پرسیده شد و امام پاسخ داد: این معامله درست نیست ، لکن بگوید : اسبت را به فلان قیمت به من بده ، من هم اسبم را با فلان قیمت به تو می دهم .

پس اگر بین آن دسته از روایاتی که پیمانانه یا وزنی بودن دو جنس را شرط می دانند و دسته دیگر که نافی این شرط هستند ، تعارض و تساقط باشد - بنا بر مسلکی که می گوید : مرجع در هنگام ابتلای مخصص با معارض ، عام فوقانی است - به روایاتی که ربا را مطلقاً حرام می داند^{۴۵} ، رجوع می کنیم . لکن به گمان من مقصود بیش تر مطلقات وارده در ربا ، ربای قرضی است و ربای معامله ای را شامل نمی شود و ظاهر مطلقات قرآن نیز این گونه است ، مثل آیات زیر :

۱- آیه :

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفاً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ^{۴۶}؛

۴۳ . همان ، ب ۱۶ از ابواب ربا ، ح ۷ ، ص ۴۴۹ .

۴۴ . همان ، ب ۱۷ ، از ابواب ربا ، ح ۶۱ ، ص ۴۵۳ .

۴۵ . همان ، ب ۴ - ۴ ، از ابواب ربا ، ص ۴۲۳ - ۴۳۰ .

۴۶ . سوره آل عمران ، آیه ۱۳۰ .

یعنی ای مؤمنان! ربا مخورید که دائم سود بر سرمایه افزایش تا چند برابر شود
و از خدا بترسید تا شاید رستگار شوید.

پس اضعاف مضاعفه (چند برابر گرفتن) فقط در ربای قرضی محقق می شود.

۲- آیه:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ^{۴۷}؛ یعنی حال آن که خداوند بیع را حلال و ربا را حرام کرده است، هر کس پس از رسیدن پند و اندرز خدا به او از این عمل دست شوید، خدا از گذشته او درگذرد و عاقبت کار او با خدا باشد و کسانی که از این کار زشت دست نکشند، اهل جهنم اند و همیشه در آن عذاب کشند ... ای مؤمنان! از خدا بترسید و اگر براستی مؤمن هستی، زیادی ربا را نگیرید. پس اگر ربا را ترك نکردید، بدانید که به جنگ خدا و رسول او برخاسته اید و اگر از این کار توبه کنید، اصل مال، مال شماست و (در این صورت) نه به کسی ستم کرده اید و نه کسی به شما ستم کرده است و اگر از (بدهکار) تنگدست طلب دارید، بدو مهلت دهید تا توانگر شود و اگر بدهی تنگدست را بدو صدقه دهید، برای شما بهتر است ...

مقطع «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة» در آیه بالا به روشنی به ربای قرضی نظر دارد^{۴۸}. افزون بر این، دلالت دو روایت صحیح گذشته بر حرمت ربای معامله ای در

۴۷. سوره بقره، آیه ۲۷۵-۲۸۰.

۴۸. آری روایتی از مطلقات تحریم ربا وجود دارد که ناظر بر ربای معامله ای است و آن حدیث دوم باب ۶ از ابواب ربا در جلد ۱۲ وسائل ص ۴۳۴ است که سند آن تام و به صدوق می رسد و در کتاب فقیه، ج ۳، ح ۷۹۳ سند آن به ابن یزید باز می گردد.

چیزهای غیر پیمانه‌ای و غیر وزنی نمی‌تواند در برابر دلالت روایات صحیح که در شرطیت پیمانه‌ای و وزنی بودن صراحت دارد، ایستادگی کند.

صورت سوم: این صورت اختصاص دارد به زمانی که یکی از دو جنس مدت دار باشد:

برخی از روایات دلالت دارد بر حرمت گرفتن زیادی در حالتی که یکی از آن دو مدت دار باشد ولو مکیل و موزون نباشد. پس شرط کیل و وزن زمانی است که هر دوی آنها حال باشند. از قبیل روایت زراره به سند تام از امام محمد باقر(ع) که فرموده است:

البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يداً بيد ليس به باس^{۴۹}؛ یعنی یک شتر با دو شتر و یک چارپا با دو چارپا دست به دست معامله شود، اشکالی ندارد.

بر این مبنا که مقطع «یداً بید» موجود در روایت، ناظر به تحریم گرفتن زیادی در فرض نسیه باشد؛ مگر احتمال داده شود مقطع مزبور (یداً بید) ناظر به جهل به کیفیت و مشخصات شتر در نسیه باشد که در فرض حال بودن، جهالت مزبور با دیدن از بین می‌رود.

دو امر زیر گواه بر مطلب بالا است: *کامپوز علوم اسلامی*

۱- خود اصطلاح دست به دست کردن (یداً بید) در باره دو شیء غیر متجانس نیز وارد شده است، همانند صحیحۃ حلبی که گفته است:

سالت ابا عبدالله(ع) عن الزيت بالسمن اثنتين بواحد، قال: يداً بید
لاباس^{۵۰}؛ یعنی از امام صادق(ع) پرسیدم: معامله روغن با چربی دو به یک چه حکمی دارد؟ امام پاسخ داد: دست به دست آن اشکال ندارد.

۲- نص وارد شده است بر جواز (نسیه) به شرط توصیف خصوصیات مورد معامله،

۴۹. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ب ۱۷، از ابواب ربا، ح ۴، ص ۴۵۰ و حدیث ۶ همین باب در دلالت همانند حدیث ۴ است.

۵۰. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ب ۱۷، ح ۱۳، ص ۴۵۳ و حدیث ۱۴ همین باب و همچنین صحیحۃ دیگر حلبی در باب ۱۳ همین ابواب، ح ۲، ص ۴۴۳ از حیث دلالت.



از قبیل این که امام محمدباقر(ع) به روایت زراره در سندی تام فرموده است:

البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يدا بيد ليس به باس و قال: لا باس بالشوب
بالتوبين يدا بيد ونسيته إذا وصفتها^{۵۱}؛ یعنی یک شتر با دو شتر و یک چارپا با
دو چارپا دست به دست معامله شود، اشکال ندارد و امام(ع) افزود: معامله
یک لباس با دو لباس به صورت دست به دست و نسیه آن با ذکر مشخصات
اشکال ندارد.

احتمال دارد حکم نهی از نسیه یا مقید کردن آن به «دست به دست» شامل مطلق مبادله
کالا به صورت پایاپای یا در خصوص مبادله دو جنس یکسان باشد و اختصاصی به فرض
تفاضل نداشته باشد و به قرینه روایت سعید بن یسار که باسندی تام در کافی و تهذیبین وارد
شده است، می توان روایت بالا را حمل بر تقیّه کرد؛ سعید در این روایت گفته است:

سالت ابا عبدالله(ع) عن البعير بالبعير يدا بيد ونسيته فقال: نعم لا باس إذا
سميت الأستان جذعين أو ثنيتين، ثم أمرني فخططت على النسيته؛ یعنی از
امام صادق(ع) پرسیدم: معامله یک شتر با دو شتر به صورت دست به دست
و نسیه چه حکمی دارد؟ امام(ع) پاسخ داد: هرگاه در سن جذعین یا ثنیین
باشند، اشکال ندارد. آن گاه به من فرمود: نسیه را خط زنم.

صداق این روایت را در کتاب فقیه آورده و بر آن افزوده است:

لأن الناس يقولون: لا، فإنما فعل ذلك للتقية؛ یعنی به خاطر این که مردم
می گویند: نه، امام در فضای تقیه این چنین پاسخ داد.^{۵۲}

صورت چهارم: در صورت چهارم - که به زیادی در داد و ستد مدت دار اختصاص
دارد و صورت درست همین است - گرفتن زیادی در اوراق مدت دار مشمول ادله قرآنی و
روایی حرمت ربای قرضی می شوند و این مطلب به دو صورت زیر قابل تبیین است:

۱- اطلاق ربا شامل این صورت می شود، با این بیان که: ما احتمال نمی دهیم صرف

۵۱. همان، ح ۱، ص ۴۴۹.

۵۲. همان.

- در این که این معامله قرض است یا بیع، به تنهایی در صدق عنوان ربا یا عدم صدق آن خالت داشته باشد و قرآنی که موجب انصراف مطلقات موجود در آیات و روایات از ربای معامله ای است، شامل این معامله - که در روح با قرض فرق ندارد - نمی شود، از قبیل مطلقات موجود در مقاطع آیات پیش گفته (مقطع «وان تبتم فلکم رؤوس أموالکم» یا مقطع «أضعافا مضاعفة») که موجب انصراف دو آیه مذکور به ربای قرضی می شوند. پس روشن است که این نحو معامله (یعنی فروش مبلغی از اوراق به صورت نسیه در مقابل مبلغ کمتری از همان جنس به صورت نقد) با این دو تعبیر (یعنی دو مقطع فوق الذکر از آیات) بیان نمی شود.

۲- اگر بپذیریم اطلاق لفظی وجود ندارد، در تعدی عرفی شک نخواهیم کرد و نمی توان احتمال داد صرف دگرگون کردن صیغه قرض به صیغه فروش مدت دار بتواند مشکل ربا را حل کند و اگر غیر از این باشد، به طور گسترده و در همه شکل ها بدون استثنا می شود مشکل ربا را حل کرد؛ زیرا می توان هر نوع قرضی را به فروش مدت دار ارجاع داد.

اما داد و ستد دو سنخ از اوراق یعنی دو نوع پول مثل تومان و دلار اگر هر دو بصورت نقدی باشد، گرفتن مبلغ بیش تر چه تومان و چه دلار بدون اشکال جایز است. اما اگر یکی از آن دو مدت دار باشد - بنا بر این که شرطیت قبض مورد قبول نباشد که بحث آن در مسأله چهارم خواهد آمد - پس اگر مقداری از مبلغ اضافی، برای مدت دار کردن آن قرار داده نشود، بی اشکال است، ولی اگر مبلغی از اضافی برای مدت دار کردن آن اختصاص یابد، بیان اول از دو بیان مذکور (ادعای اطلاق لفظی) در این مقام جایگاهی ندارد؛ لکن بیان دوم یعنی تجاوز و تعمیم عرفی صدق می کند و تمام است.

مسأله چهارم: آیا اوراق اعتباری در مسأله شرطیت

قبض به طلا و نقره ملحق می شود یا خیر؟

مقصود ما در این جا شرطیت قبض در داد و ستد طلا با نقره است، نه طلا با طلا یا نقره با نقره، چرا که صحت مبادله طلا با طلا و نقره با نقره به طور هم سنگ و برابر مشروط به قبض نیست و چنین مبادله ای اشکال ندارد، مگر این که قبض یا عدم نسیه را در مطلق دو

شیئی متجانس شرط بدانیم. پس اگر در مطلق دو شیئی متجانس، قبض یا عدم نسیه را شرط بدانیم، طلا و نقره و اوراق اعتباری نیز مشروط به قبض می شوند و عدم نسیه اعم از قبض است. در حالی که در گذشته به ضعف این احتمال و احتمال حمل روایات آن بر تقیه اشاره کردیم. در جای خود در این مسأله تحقیق خواهد شد.

در روایات بسیاری^{۵۳} داد و ستد طلا با نقره مشروط به قبض شده است و روایات دیگری^{۵۴} با این روایات معارض اند. مشهور، قبض را شرط دانسته اند (اصل این بحث به جایگاه خود واگذار می شود) ولی مطلب مورد نظر ما در این جا این است که بنا بر شرطیت قبض در داد و ستد طلا با نقره، آیا شرطیت مزبور را تعمیم داده و داد و ستد دو سنخ از اوراق اعتباری را یعنی آن هنگام که مبادله با دو نوع از ارز است، نیز به این شرط مشروط بدانیم یا خیر؟

ظاهراً چنین تجاوز و تعمیمی مشکل است؛ زیرا این حکم از احکام تعبیدی محض است و ما ملاک آن را نمی دانیم و عرف تفاوت بین آن دو را بعید نمی شمارد. به ویژه این که این حکم به طلا و نقره مسکوک اختصاص نداشته تا بر همه نقدهای رایج حمل شود، مگر این که گفته شود: طلا و نقره قبل از تبدیل شدن به سکه از صفت نقد و معیار بودن برای قیمت گذاری بهره داشته اند و با توجه به همین صفت حکم، وجوب قبض صادر شده است.

مسأله پنجم:

اگر کسی مقداری از اوراق اعتباری خود را به کسی وام دهد و در مقابل آن مبلغ زیادتری که از نرخ تورم بیشتر نباشد، از وام گیرنده بازستاند، آیا از جنبه فقهی می توان این زیادتی را توجیه و تصحیح کرد؟ بر فرض پایین آمدن تورم، ضمانت نقص قیمت چه حکمی دارد؟ درباره سایر ضمانت ها مثل ضمانت غصب نیز همین پرسش وجود دارد.

برای تصحیح گرفتن زیادتی در قرض اوراق اعتباری بدون این که مستلزم ربا شود، دو

توجیه وجود دارد:

۵۳. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ب ۲، از ابواب صرف، ص ۴۵۸-۴۶۱.

۵۴. همان.

توجیه نخست: اوراق اعتباری، تجسم قدرت خرید هستند؛ از این رو اگر مقداری از قدرت خرید مجسم به کسی قرض داده شود، قرض گیرنده به همین مقدار قدرت خرید، به قرض دهنده بدهکار می شود و بر او واجب است در سر رسید، همان مقدار قدرت خرید را به قرض دهنده بازپرداخت نماید، پس اگر قدرت خرید مجسم در اوراق به سبب افزایش تورّم کاهش یابد، بر قرض گیرنده واجب است مقدار بیشتری از اوراق که برابر با قدرت خرید زمان قرض گرفتن باشد، به قرض دهنده بازپرداخت نماید.

این توجیه همان گونه که گرفتن زیادی را در صورت افزایش تورّم توجیه می کند، کاهش را نیز در صورت پایین آمدن تورّم توجیه می کند؛ یعنی اگر تورّم کاهش یابد، این حق بدهکار است که مبلغ کمتری از اوراق که برابر با قدرت خرید زمان قرض گرفتن باشد، به بستانکار بازپرداخت نماید، البته میزان کاستی اوراق باید برابر با میزان کاهش تورّم باشد؛ زیرا بدهکار در حقیقت قدرت خرید را از قرض دهنده، استقراض کرده است و اینک که زمان سر رسید فرا رسیده است، برگرداندن همان قدرت خرید به قرض دهنده بر او واجب است، و این قدرت در همین مبلغ کمتری از اوراق که می دهد، تجسم یافته است. در گذشته بطلان این مبنا ثابت شد؛ زیرا عرف نمی گوید یک امر معنوی (یعنی قدرت خرید مجسم) را قرض کرده است.

توجیه دوم- در این توجیه که قوی تر از توجیه نخست است، گفته می شود: اوراق مزبور اموالی اعتباری شمرده می شوند که قدرت خرید را بر دوش می کشند و چون مثلی هستند، قدرت خرید مجسم در آنها از صفات مثل شمرده می شود، پس به ناچار در هنگام بازپرداخت باید صفت مزبور آنها حفظ شود، از این رو اگر قدرت خرید آنها در هنگام بازپرداخت به سبب بالا رفتن تورّم کاهش یابد، واجب است مبلغ بیشتری بازپرداخت شود.

صورت مزبور، گرفتن زیادی در هنگام بالا رفتن تورّم را توجیه می کند، لکن کاهش را در هنگام پایین آمدن تورّم توجیه نمی کند، پس قرض گیرنده هم مقدار مال را بدهکار است و هم صفت (قدرت خرید) را، از این رو اگر قدرت خرید بالا رود، بر او واجب است به منظور حفظ کمیّت، خود اوراق را بازپس دهد و اگر قدرت خرید پایین آید، بر او



واجب است برای حفظ قدرت خرید، اوراق بیش تری برگرداند.

در مقام اشکال بر این توجیه گاه گفته می شود: پایین و بالا رفتن قدرت خرید فقط به اوراق اعتباری اختصاص ندارد، بلکه طلا و نقره نیز در قدیم به چنین اختلافی مبتلا بوده اند؛ زیرا گاه قدرت خرید مجسم در آنها بالا می رفت و گاه پایین می آمد و همچنین در هنگام مقایسه آن دو با یکدیگر بهای بازاری آنها نیز دچار چنین تنزل و صعودی بوده است. همه این تغییرات، حرمت زیادی یا ربا شمردن آن و یا مشمول این آیه بودن را «وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون»^{۵۵} زیر سؤال نمی برد، پس چرا ویژگی مزبور بر حکم اوراق اعتباری مؤثر باشد؟ بلکه کاهش و افزایش قدرت خرید از اموری است که همه کالاها به آن دچار می شوند؛ زیرا افزایش یا کاهش عرضه یا تقاضا یا کاستی آن یا عواملی از این قبیل، قدرت خرید کالا را افزایش و گاه کاهش می دهد، بنابراین، قدرت خرید از صفات مثلی کالا نیست تا واجب باشد بدهکار در هنگام بازپرداخت دین (همانند مثلیات) آن صفات را رعایت کند، پس چرا در خصوص اوراق اعتباری قدرت خرید را در صفات مثلی وارد کنیم؟!

آنچه که می توان به عنوان شبه پاسخی به این اشکال ارائه کرد، این است که: قدرت خرید به عنوان منفعت استعمالی در طلا و نقره و نیز در سایر کالاها معتبر نیست، بلکه آنچه معتبر است منفعت بازاری است. در عرف، منفعت استعمالی از صفات مثلی شمرده می شود، نه منفعت بازاری. به مجرد بیش تر شدن کمیّت، از دیدگاه عرف، زیادی، به طور حقیقی صدق می کند خواه این افزایش سبب بالا رفتن منفعت بازاری بشود یا نه، اما اوراق اعتباری متداول امروزی چون غیر از قدرت خرید، منفعت قابل ذکر دیگری ندارند؛ این ویژگی (قدرت خرید) در عرف به منزله منفعت استعمالی شمرده می شود، از این رو داخل در اوصاف مثلی است.

اما قدرت خرید یا نرخ تورّم با چه معیاری سنجیده می شود؟

استاد شهید ما(ره) در پاسخ به این پرسش گفته است: «این مطلب با ارزش صرفی طلا ارزیابی می شود»^{۵۶}. او در توجیه نظر خود چیزی نگفته است، شاید در توجیه سخن

۵۵. سوره بقره، آیه ۲۷۹.

۵۶. حلقه ششم از کتاب «الاسلام یقود الحیاة» ص ۱۹.



استاد بتوان ادعا کرد: این ارزیابی عرفی است، به اعتبار این که عرف از منظر پول نقد و ثمن ذاتی به طلا می نگرد.

شاید شیوه رایج در محاسبه نرخ تورم این گونه باشد که تورم تک تک کالاها را به دست می آورند و میانگین آنها را به عنوان نرخ تورم اعلام می کنند و این معیار شاید بهتر از معیار بالا باشد.

به هر حال توجیه بالا در باره روا دانستن و تصحیح گرفتن زیادی - در هنگام بازپرداخت قرض، برابر با نرخ روز تورم یا در مقایسه با ارزش روز طلا - هم پاسخ نقضی دارد و هم پاسخ حلی.

الف - پاسخ نقضی: طلا و نقره گرچه علاوه بر قدرت خرید، منفعتی استعمالی دارند، ولی غالباً از سکه آنها در منافع استعمالی استفاده نمی شده است مگر این که با ذوب کردن، به غیر سکه تبدیل شوند استفاده از قدرت خرید مجسم در طلا و نقره مسکوک، کاربرد شبه انحصاری این دو عنصر بوده است. پس اگر کاربرد اوراق اعتباری در قدرت خرید آنها منحصر شود و عرف به سبب همین انحصار قدرت خرید را در زمره صفات مثل قرار دهد و زیاد شدن کمیّت اگر با افزایش قدرت خرید همراه نباشد، زیادی صدق نمی کند از سوی دیگر، منحصر کردن کاربرد طلا و نقره مسکوک در قدرت خرید نیز سبب می شود قدرت خرید در صفات مثل قرار گیرد اگر این گونه باشد، گرفتن زیادی در طلا یا نقره مسکوک در هنگام پایین آمدن اتفاقی قدرت خرید هر یک از آنها روا و جایز خواهد شد و گمان نمی کنم کسی به این نتیجه گیری ملتزم باشد. آری فرق است بین طلا و نقره مسکوک با اوراق؛ زیرا منفعت اوراق منحصر است در قدرت خرید آنها؛ لکن منفعت ذاتی طلا و نقره مسکوک در قدرت خرید منحصر نیست؛ زیرا می توان - ولو با ذوب کردن - از منافع استعمالی آنها بهره برد با آن که غالباً طلا و نقره را برای کاربردهای استعمالی ذوب نمی کنند؛ زیرا به بهای سکه خسارت وارد می شود و کاربرد استعمالی سکه نیز نادر است به هر حال فرق ادعایی مذکور به عهده ادعا کننده آن گذاشته می شود.

ب - پاسخ حلی: گفته شود هر چیز مثلی اوصاف گوناگونی دارد باید بدانیم کدام یک



از این اوصاف در مثلی بودن آن، دخالت دارد؟

۱- اوصاف ذاتی همانند سیاهی و سفیدی و هر صفت مشابه دیگر:

منظور ما از اوصاف ذاتی شیئی، اوصافی است که بستگی به نیاز انسان به آن شیئی یا مقایسه آن شیئی با اشیاء دیگر ندارد. رنگ یا طعم یک کالا گاه نیاز انسان را برمی انگیزد اگر چه گاه خود مطلوب و مورد نیاز است یا وسیله مقایسه کالاها قرار می گیرد؛ لکن به تنهایی با صرف نظر از خاستگاههای نیاز در انسان یا قرار گرفتن وسیله سنجش کالاها، صفات ذاتی کالا هستند،

۲- اوصاف نسبی ای که به ابزار سنجش و مقایسه با خاستگاه نیازهای استعمالی یا مصرفی مردم برمی گردد، از قبیل:

سرمازدایی لباس: این خاصیت با سرما سنجیده می شود و با گرم شدن هوا از بین می رود.

سیرکنندگی نان: گرسنگی انسان وسیله سنجش آن است و با سیر شدن، این خاصیت از بین می رود.

اثربخشی دوا در شفا: این خاصیت با بیماری سنجیده می شود و با بازگشت، سلامتی و بهبودی متفتی می شود.

این اوصاف معمولاً دو جنبه دارند: جنبه ذاتی که در درون کالا است و جنبه دیگر که خارج از حوزه آن است. از این رو هر یک از این اوصاف به هر اندازه به ناحیه ذاتی کالا برگردد، در قسم اول داخل می شود و از سوی دیگر هر اندازه به ناحیه دیگر کالا برگردد، صفات نسبی کالا شمرده می شود. مثلاً، سرمازدایی لباس، به هر اندازه ناشی از کلفتی لباس باشد، صفت ذاتی لباس است پس اگر کسی لباسی را عاریه کند و در هنگام برگرداندن به سبب استعمال، ضخامت آن کاهش و به همین سبب، خاصیت سرمازدایی اش کم شده باشد در حقیقت صفت ذاتی لباس؛ یعنی ضخامت آن تغییر کرده است یا خاصیت سرمازدایی اش به اندازه ای که ناشی از ضخامت باشد، کاسته شده است. اما اگر لباسی را عاریه کند و در هنگام برگرداندن به سبب گرم شدن هوا، خاصیت سرمازدایی آن متفتی شود، این امر تغییر در صفت ذاتی لباس شمرده نمی شود.

همچنین اگر دوا با گذشت زمان کهنه شود و برخی از خواص خود را از دست بدهد، صفت ذاتی آن تغییر کرده است؛ لکن اگر به سبب پیشرفت جامعه بشری در زمینه پیشگیری از بیماری‌ها، بیماری کاهش یابد و به همین سبب اثربخشی دارو کم شود، صفت ذاتی داروی مزبور، تغییر نکرده است.

همچنین اگر در اثر کاستن از اندازه نان تأثیرش در سیرکردن انسان‌ها کم شود صفت ذاتی نان تغییر کرده است؛ ولی اگر مردم با چیزهای دیگر خود را سیر کنند و به همین سبب از نقش نان در رفع گرسنگی خود بکاهند صفت ذاتی نان تغییر نکرده است.

۳- اوصاف نسبی ناشی از مقایسه کالا با سایر کالاها یا اموال، مانند گرانی و ارزانی و قدرت خرید:

این اوصاف نیز، اوصاف ذاتی شیئی شمرده نمی‌شوند؛ بنابراین دگرگونی‌های ناشی از ارزان یا گران شدن یک کالا یا کم و زیاد شدن قدرت خرید مجسم در آن، به ذات آن کالا بر نمی‌گردد.

و اوصافی که از منظر عرف در مثلی بودن شیئی دخالت دارند؛ یعنی داخل در آیه «إن تبتم فلکم رؤوس أموالکم» هستند قسمت نخست از اوصاف اند، از این رو اگر کسی بتواند با انجام عملیات خاصی سرمای شدید هوا را بشکند و در چگونگی هوا اثر گذارد و باعث شود منافع استعمالی یا قیمت بازاری لباس‌های زمستانی پایین آید، عرف نخواهد گفت او در لباس‌های زمستانی مردم اثر گذاشته است؛ آری اگر با آلوده کردن هوا به مواد شیمیایی به لباس‌ها ضرر بزند و مقاومت و دوام آنها را از بین برده یا کاهش دهد، می‌توان گفت: او ذات لباس‌ها را دگرگون کرده است.

این مطلب به طور نهایی نافعی ضمان اوصاف نسبی پیش گفته نیست؛ پس در مواردی می‌توان مدعی ضمان اوصاف قسم دوم شد در صورتی که یکی از ادله ضمان شاملش شود مثلاً اگر در سرمای شدید تابستان مقداری یخ غصب کند و در زمستان همان مقدار یخ را برگرداند، در اینجا گفته می‌شود: که ایجاد مانع بین مالک و بین بالاترین منفعت استعمالی یخ در روزهای گرم تابستان که با آمدن سرمای شدید، منتفی شده است موجب می‌شود که

غاصب ضامن منفعت استعمالی یخ باشد و برگرداندن مثل کفایت نمی کند و غاصب را از ضمان نمی رهند؛ زیرا یکی از اسباب ضمان یعنی «اضرار» بر ممانعت مزبور صدق می کند یا قاعده «لاضرر و لااضرار» در این جا بر ضمان دلالت دارد، حتی اگر برابر با یخ غصب شده، چیز دیگری برگرداند. لکن این بدین معنا نیست که منفعت استعمالی مورد بحث، که به سبب سردی هوا منتفی شده، از صفات مثل باشد به گونه ای که اگر چیزی برابر با آن را در زمستان برگرداند مثل را به او برنگردانده باشد. دلیلش این است که او اگر یخ را غصب نکرده بود؛ لکن با تأثیر شیمیایی در هوا موجب سردی هوا و به سبب آن سقوط منفعت استعمالی یخ شود، در برابر صاحب یخ ضامن چیزی نیست؛ چرا که سبب ضمان منفعت استعمالی در فرض نخست این نبود که «مثل» بر یخ زمستان صدق نکند تا گفته شود سرد کردن هوا نیز موجب از بین رفتن وصف منفعت شده، پس ضامن منفعت است؛ بلکه سببش این بود که با ایجاد مانع بین مالک و بین استفاده او از یخ در فصل تابستان، به او زیان زده است در حالی که در فرض دوم این نوع زیان زدن وجود ندارد؛ زیرا او با سرد کردن هوا صاحب یخ را از استعمال یخ بی نیاز کرده است و این طور نیست که مالک به مصرف یخ نیازمند بوده و غاصب بین مالک و یخ مانع ایجاد کرده باشد. رفع نیاز، اضرار نیست؛ بلکه اضرار آن است که علیرغم نیاز مالک، مانع استفاده او شود. آری چه بسا به لحاظ قسم سوم از اقسام وصف؛ یعنی به لحاظ منفعت بازاری، به او زیان رسانده است؛ چرا که او می توانست با فروختن یخ های خود سود کلانی نصیب خود کند؛ ولی پس از سرد شدن مصنوعی هوا، از تجارتمی سودآور محروم شده است؛ زیرا در آن هنگام کسی یخ او را خریداری نمی کند. با این حال دلیل «نقی ضرر» شامل زیان مزبور نمی شود. همان طور که استاد شهید ما(ره) در بحث «لاضرر» چنین گفته است:

ضرر نسبی چیزی است که از منظر عقل تجاری - نه از نظر عقل منفعت استعمالی - ضرر شمرده شود و با اضافه کردن به عقل تجاری سنجیده شود؛ این ضرر، ضرر مطلق نیست. از این رو دلیل «نقی الضرر» - بسان انصراف ادله احکام آب از آب مضاف - از ضرر مزبور انصراف دارد.

بنا بر آنچه گفتیم روشن شد که می توان بین کسی که پس از غضب یخ در تابستان قصد می کند آن یا مثل آن را در زمستان برگرداند و کسی که یخ را در تابستان قرض کرده تا با آمدن زمستان آن را پس دهد و در آغاز زمستان آن را برمی گرداند، فرق گذاشت. فرقش در این است که:

اولی ضامن فرق بین یخ تابستان و زمستان است؛ یعنی ضامن منفعت استعمالی یخ است؛ زیرا مالک را از منفعت آن محروم کرده است و برگرداندن همان مقدار یخ کافی نیست؛ بلکه واجب است مثلاً قیمت آن را برگرداند. دلیل آن نیز مثل قاعده لاضرر است. لکن دومی بنا بر یکی از دو توجیه زیر، غیر از برگرداندن همان مقدار یخی که در تابستان قرض کرده است، وظیفه دیگری ندارد:

توجیه نخست: دلیلی بر ضامن شدن بیش از مقدار یخی که قرض کرده در دست نیست؛ زیرا محروم کردن مالک از بهره یخ در تابستان با اجازه خود او بوده و با وجود اذن مالک، قاعده «لاضرر» شامل آن نمی شود و برای ضمان توجیهی باقی نمی ماند مگر اصل قرض که به قوت خود باقی است، و ما گفتیم فقط اوصاف ذاتی داخل در اوصاف مثلی است و در این جا، اوصاف ذاتی تغییر نکرده است. *روم ساری*

توجیه دوم: شریعت اسلام به صراحت و به طور قطع، گرفتن زیادی را در باب قرض نهی کرده است؛ اگر اوصاف مورد بحث، ذاتی، و داخل در مثل نباشد، نهی مزبور به ناچار اجازه نمی دهد، بدهکار را به جبران این اوصاف و اداری کردن در حالی که در باب غضب چنین نهی نیست، تا در برابر قاعده «لاضرر» - مثلاً - قد علم کند.

پیرو بیانات گذشته به گفتگو در باره اوراق مالی رایج در این زمان، باز می گردیم.

در این باب می توان بین اقسام ضمان تفصیل قائل شد:

ضمان غضب: اگر کسی هزار دینار غضب کند و پنجاه سال بعد پس از توبه به درگاه خدا بخواهد مبلغ غضبی را برگرداند، در صورتی که در این مدت در اثر تورم پی در پی، دینار کشور به طور وحشتناکی سقوط کرده باشد، باید مبلغی برگرداند که با تورم متناسب باشد و بازگرداندن مبلغ قدیم، کافی نیست؛ زیرا باید زیانی را که ارتکاز عقلایی به آن



حکم می کند، جبران نماید و در وجوب این جبران، می توان به قاعده «نفی ضرر» نیز متمسک شد.

اگر اشکال شود سقوط دینار سقوط منفعت بازاری و داخل در قسم سوم از اقسام سه گانه اوصاف شیئی مثلی است و داخل در قسم دوم یعنی منفعت استعمالی نیست و گفته شد زیان زدن به منفعت بازاری ضمان آور نیست؛ از این رو اگر کسی مقدار بسیاری کالا از نوع کالای موجود در نزد تاجر دیگر را وارد کند و با این کار؛ یعنی افزایش عرضه، از ارزش کالای آن تاجر بکاهد؛ در برابر او ضامن چیزی نیست و از قول استاد شهیدمان (ره) گفتیم: «زیان در منفعت تجاری، نسبی و مضاف است و دلیل «نفی ضرر» شاملش نمی شود».

در پاسخ خواهیم گفت: چون منفعت بازاری اوراق مزبور مطلوب همگان است، در حکم منفعت استعمالی است؛ یعنی تا زمانی که منفعت مزبور بسان منافع عمومی و مورد نظر آحاد مردم باشد؛ زیان به آن، زیانی است مطلق، یعنی نسبی و مضاف نیست؛ پس ادله «نفی ضرر» شاملش خواهد شد^{۵۷}؛ لکن در چیزهای مشابه با ضمان قرض، این گونه نیست؛ زیرا دلیل ضمان در این چیزهای مشابه با ضمان قرض، این گونه نیست؛ زیرا دلیل ضمان در این مورد بر بیشتر از ضمان خود شیئی قرض گرفته شده، دلالت می کند و در شیئی

۵۷. گاه گفته می شود: لازمه این قول آن است اگر حکومت مبلغ بسیاری پول چاپ و به بازار عرضه کند، و در اثر این کار قدرت خرید مجسم در پول در دست مردم، کاهش یابد، او به نحو واجب ضامن کاهش قدرت خرید اموال مردم است.

واقعیت چیز دیگری است؛ یعنی چون قدرت خرید مجسم در پول مردم از سلطنت سلطان و به لحاظ محدوده سیطره اش سرچشمه می گیرد، حکومت این حق و اختیار را دارد که سکه را افزایش دهد؛ از این رو عقل او را ضامن نمی داند؛ زیرا او خارج از چارچوب اختیار و حق خود چیزی انجام نداده است در صورتی که غضب این گونه نیست، بنابراین افزایش سکه از ناحیه سلطان به مثابه اکتشاف یک معدن طلا در عصر دینار طلایی است؛ در آن زمان هر کسی حق داشت به چنین اکتشافی دست زند گرچه پایین آمدن قدرت خرید دینارهای موجود در دست مردم را به دنبال داشت؛ و عقل حکم نمی کند اکتشاف کننده ضامن کاهش ارزش دینار مردم باشد با این که قدرت خرید مجسم در طلا نیز در آن عصر مورد ابتلای همه مردم بوده است، پس زیان ناشی از پایین آمدن قدرت خرید - اگر زیان شمرده شود - زیانی است مطلق، نه نسبی و مضاف.



قرض گرفته شده غیر از اوصاف ذاتی آن با معنایی که شرح داده شد، چیز دیگری در مثلی بودن آن دخالت ندارد یا در خصوص قرض می‌گوییم: حتی اگر فرض شود اطلاقی هست که بتواند ضمان قدرت خرید را ثابت کند، آن اطلاق به حرمت اخذ زیادی در قرض، که در شریعت قطعی است مقید می‌شود و تا زمانی که قدرت خرید مجسم خارج از اوصاف ذات (که از اوصاف مثل شمرده می‌شود) باشد، زیادی مزبور بر جبران قدرت خرید مجسم صدق می‌کند؛ آری اگر درست باشد که عرف این اوراق را قدرت خرید مجسم می‌شمارد، زیادی مزبور بر جبران قدرت خرید صدق نخواهد کرد در صورتی که در گذشته در باره این مطلب مناقشه کردیم.

آری اگر سلطان سکه قدیم را از اعتبار ساقط و سکه نویی را جایگزین آن کند، مقتضای قواعد حکم می‌کند بدهکار قرض خود را با سکه‌های نو ادا کند؛ زیرا رایج بودن سکه به همان معنایی که ما از ذاتی قصد کردیم از اوصاف ذاتی سکه است؛ و بر اساس قانون عرضه و تقاضا امری نسبی بین سکه و دیگر کالاها به لحاظ مقایسه بین آنها نیست. پس سقوط اعتبار سکه توسط سلطان با پایین آمدن قدرت خرید آن که ناشی از فراوانی آن یا کمبود دیگر کالاها است فرق دارد؛ بدین معنا که سقوط یاد شده تغییر حقیقی در نقد شمرده می‌شود و رواج آن از صفات مثلی است؛ پس ملتزم شدن به بازگرداندن سکه نو، التزام به پرداخت زیادی نیست تا عنوان ربا بر آن صدق کند.

روایات وارده در مسأله سقوط نقد از ناحیه سلطان که در وسایل الشیعه جلد ۱۲ باب ۲۰ از ابواب «صرف» دیده می‌شود؛ دچار تعارض اند. این روایات در باره نقد حقیقی و معتبر، یعنی دینار طلا و درهم نقره وارد شده است اما برای پی بردن به حکم نقد اعتباری محض بسان اوراق رایج عصر ما باید به «قاعده» رجوع کرد که شرح آن گذشت.

همه سخن ما در باره موضوعی که این مقدمه برای آن منعقد شده بود، به پایان رسید و آن پرسش و پاسخ‌های فقهی است که از تبدیل نقد حقیقی به نقد اعتباری ظاهر می‌شود.

