

حیله‌های ربا

تاریخ تأیید: ۱۳۸۵/۹/۸

تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۸/۱

سیدحسین میرمعزی *

۹۵

چکیده

حذف ربا از نظام بانکی و بازارهای مالی کشورهای اسلامی، بدون شناخت روش حیله‌های ربا و تفکیک حیله‌های جایز از حرام ممکن نیست؛ از این رو مقاله حاضر به تبیین حیله و ارائه ملاک حیله‌های حرام و تطبیق آن بر ربا و حیله‌های آن پرداخته است.

در مقاله، حیله چنین تعریف شده:

حیله عملی است که به منظور تغییر حکم یک مصادق از راه تغییر عنوانی که بر آن منطبق است انجام می‌شود.

ملاک‌های حرمت حیله عبارتند از:

۱. هدف از این عمل فرار از حلال به حرام نباشد؛
 ۲. عملی که به منظور تغییر حکم انجام می‌دهد، فی نفسه حرام باشد؛
 ۳. دلیل حکم عنوان اول، بر حرمت عنوان حیله دلالت کند؛
 ۴. تعدی از دلیل حکم عنوان اول به عنوان حیله، به کمک نص دیگر ممکن باشد؛
 ۵. تعدی از دلیل حکم عنوان اول به عنوان حیله، به کمک عقل ممکن باشد.
- در مقاله، ملاک‌های پنجگانه پیش گفته بر حیله‌های ربا تطبیق، و افزون بر توجیه نصوص، برخی مصادیق حیله‌های حرام ربا در بانکداری بدون ربا ایران بیان شده است.

واژگان کلیدی: ربا، حیله، ربای معاملی، ربای قرضی.

مقدمه

امروزه بانک‌ها و بازارهای مالی، نقش مهمی در اقتصاد کشورها دارند؛ به گونه‌ای که تصور اقتصاد بدون این‌دو، مشکل است. از وظیفه‌های مهم بانک‌ها و بازارهای مالی، تجهیز و تخصیص منابع پولی است. اگر این‌دو در وظیفه خود کارا باشند، می‌توانند نقش مؤثری در توسعه کشورها داشته باشند؛ البته نظام بانکی و بازارهای مالی در غرب و بسیاری از کشورهای اسلامی، مبتنی بر قرض همراه با بهره (ربا) است. حدود سه دهه اخیر، کشورهای اسلامی در صدد حذف ربا از نظام بانکی و بازارهای مالی برآمدند. برای این کار باید عقده‌هایی را می‌یافتند یا اختراع می‌کردند که از سویی ربوی نباشند و از سوی دیگر بتوانند تجهیز و تخصیص منابع پولی و دیگر وظیفه‌های مفید بانک‌ها و بازارهای مالی را انجام دهند. در این راه، اگر ملاک دقیق و روشنی از حيله‌های ربا وجود نداشته باشد، احتمال گرفتار آمدن در دام ربا منتفی نیست.

به دلیل فقدان ملاکی روشن برای تفکیک بین حيله‌های حرام از راه‌های حلال فرار از ربا، همواره این موضوع بین فقیهان (اعم از شیعه و سنی) اختلافی بوده و امروز نیز این اختلاف باعث اختلال و ناهماهنگی در ساماندهی نظام بانکی و بازارهای مالی در کشورهای اسلامی شده است؛ از این‌رو تحقیق برای یافتن چنین ملاکی در زمان ما ضرورتی دوچندان دارد. در مقاله سعی بر آن است که به چنین ملاکی دست یابیم و براساس آن، نصوصی را که درباره حيله‌های ربا وجود دارد، توجیه و تبیین کنیم.

برای دستیابی به مقصود، ابتدا حيله تعریف؛ سپس مقتضای قاعده در باب جواز یا منع حيله بیان، و پس از آن به این بحث پرداخته شده که آیا قاعده در باب حيله استثنای پذیر است و شارع می‌تواند خلاف آن را به وسیله نصوص خاص تشریع کند؛ آن‌گاه نتیجه‌های به دست آمده را بر حيله‌های ربا تطبیق کرده، به بررسی و توجیه نصوص خاص درباره جواز حيله‌های ربا خواهیم پرداخت. در خاتمه برخی مصداق‌های حيله‌های ربا را که امروزه در بانکداری بدون ربا رایج است بررسی خواهیم کرد.

تعریف حيله

حيله در لغت، اسم احتیال از ماده حول (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ص ۷۷۱؛ فیومی،

۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۲۱۵؛ صفی پور، ۱۲۷۹ق: ج ۱، ص ۲۹۲) به معنای تیزهوشی، مهارت، دقت نظر، قدرت بر دقت تصرف، (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ص ۷۵۹) دستیابی به راه‌های پنهان برای تحصیل غرض (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ص ۲۶۷؛ طریحی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۵۹۹) و چاره‌جویی* به کار رفته است.

برخی معتقدند «دستیابی به راه‌های پنهان برای تحصیل غرض» که از کلمات راغب و طریحی و دیگران استفاده می‌شود، معنای عرفی حيله است (فضل‌اللهی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۱۹). حيله در نصوص، تعریف نشده؛ بلکه در همین معانی لغوی به کار رفته است.** در اصطلاح فقیهان، حيله در معنای خاصی به کار رفته است. فقیهان اهل تسنن در معنای اصطلاحی حيله به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. گروهی که معتقدند: حيله به مفهوم «توصل به راه‌های مباح برای انجام فعل حرام یا اسقاط واجب یا ابطال حق یا اثبات باطل است» (همان: ص ۱۲۰؛ ابن قدامه (عبدالله)، بی‌تا: ج ۴، ص ۱۷۹؛ ابن قدامه (عبدالرحمن)، بی‌تا: ج ۴، ص ۱۷۹؛ بهوتی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ص ۳۱۶).

۲. گروهی که حيله را به مفهومی عام‌تر تعریف کرده و به کار برده‌اند که افزون بر موارد پیشین، راه‌های حلال فرار از حرام یا دستیابی به حلال را نیز شامل می‌شود (ابن عابدین، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۶۰۲؛ شاطبی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۳۰۶؛ نووی، بی‌تا: ج ۱، ص ۴۶، نووی دمشقی، بی‌تا: ج ۸، ص ۹۶).

سرخسی معتقد است که نویسندگان جمهور عالمان به حيله جایز قائلند (سرخسی، ۱۴۰۶ق: ج ۳۰، ص ۲۰۹).

شاطبی نیز حيله را در معنای اعم به کار می‌برد و در تعریف حيله حرام می‌گوید: حيله حرام عبارت است از تلاش برای تغییر برخی احکام ثابت شرعی به احکام دیگر به واسطه فعلی که در ظاهر صحیح؛ ولی در باطن لغو است؛ اعم از این که

* در سوره نساء (۴) آیه ۹۸، «لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ».

** با جست و جوی واژه حيله و حیل در برنامه نور ۲ (جامع الاحادیث) و ملاحظه موارد استعمال این دو لفظ مدعا اثبات می‌شود. بنده جست و جو را انجام داده و اغلب موارد را ملاحظه کردم که در تمام روایات حيله به معنای چاره، راه حل شرعی برای برخی مشکلات، وسیله، خدعه و فریب به کار رفته است.

حکم تکلیفی باشد یا وضعی» (شاطبی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۳۰۶ - ۳۰۷).

علوانی از فقیهان معاصر اهل تسنن، تعریف مشابهی از حیلۀ شرعی و جایز ارائه کرده، می‌گوید:

حیله یعنی به واسطه‌ای که در اصل مشروع است، تبدیل یک حکم به حکم دیگر قصد شود (علوانی، ۲۰۰۲م: ص ۲۳).

در خصوص حیلۀ‌های حرامی که به‌وسیله عقود انجام می‌شود، عبدالله ابن‌قدامه می‌گوید:

حیله عبارت است از این‌که انسان به‌منظور انجام حرام الهی و مباح کردن ممنوعات شرعی یا اسقاط واجب یا دفع حق و مانند آن، عقد مباحی را اظهار کند و به‌وسیله آن حرام را اراده کند (ابن‌قدامه (عبدالله)، بی‌تا: ج ۴، ص ۱۷۹؛ ابن‌عدامه (عبدالرحمن)، بی‌تا: ج ۴، ص ۱۷۹).

فقیهان شیعه، حیله را به مفهوم عام به‌کار برده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ج ۴ ص ۴۹۰؛ محقق حلی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ص ۵۹۶؛ محقق بحرانی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۵، ص ۳۷۵؛ نجفی، ۱۳۶۷ق: ج ۳۲، ص ۲۰۳). برای نمونه، محقق حلی درباره حیله می‌گوید:

جایز است در اسقاط حکمی که اگر حیله نبود، ثابت بود، از حیل مباح؛ نه حرام، استفاده کرد» (حلی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ص ۵۹۶).

شهید ثانی نیز در تعریف حیله می‌فرماید:

مقصود از حیله، دستیابی به اسبابی است که احکام شرعی بر آن مترتب است، و این اسباب، گاهی حلال و گاهی حرام هستند (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۹، ص ۲۰۳)*.

چنان‌که ملاحظه شد، همه تعریف‌هایی که از شیعه و اهل تسنن نقل کردیم، در یک نکته مشترکند و آن این‌که حیله عبارت است از «عملی که به‌منظور تغییر حکم شرعی» انجام شود. اکنون این پرسش مطرح است که انسان چگونه می‌تواند حکم شرعی را تغییر دهد؟ بی‌تردید، انسان حکم شرعی را فقط از راه تغییر موضوع یا متعلق حکم می‌تواند تغییر دهد. مرحوم آیت‌الله بهبهانی در این باره می‌گوید:

حیله شرعی فقط درباره موضوعات احکام محقق می‌شود، نه خود احکام؛ زیرا

* ظاهراً مقصود شهید ثانی از سببی که حکم بر آن مترتب می‌شود، همان موضوعات احکام شرعی است؛ زیرا موضوعات شرعی از دیدگاه وی اسباب تشریع حکم هستند؛ پس این حیله، عملی است که برای دستیابی به موضوعی از موضوعات شرعی انجام می‌شود. در آینده مطلب را به تفصیل توضیح خواهیم داد.

احکام به حسب حکم شارع تحقق می‌یابد» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹ق: ص ۲۴۹ و ۲۵۰). چگونه می‌توان موضوع یا متعلق حکم شرعی را تغییر داد؟ قضایای شرعی، قضایای حقیقه‌ای هستند که در آن‌ها محمول، حکم شرعی و موضوع یا متعلق، عناوین افعال یا اشیا به حمل شایع است. بدین ترتیب، هر زمان که مصداق آن عنوان در خارج تحقق یابد، حکم آن عنوان بر آن مصداق خارجی مترتب می‌شود. در برخی موارد انسان می‌تواند با اسبابی، مصداقی را از تحت یک عنوان خارج؛ و تحت عنوان دیگری درآورد و بدین ترتیب، موضوع یا متعلق حکم را تغییر دهد؛ برای مثال، شراب، حرام و سرکه، حلال است. انسان می‌تواند با جوشاندن، شراب را به سرکه تبدیل، و از این راه حکم حرمت را به حلیت تبدیل کند. همچنین انسانی که در حضر است، روزه و نماز تمام بر او واجب می‌شود و بر مسافر، روزه واجب نیست و نماز شکسته واجب است. انسان می‌تواند با سفرکردن، حکم وجوب روزه و نماز تمام را به عدم وجوب روزه و وجوب نماز شکسته تبدیل کند. این تبدیل در جایی که موضوع حکم شرعی، عقد است نیز قابل تصور است. انسان می‌تواند مصداقی را از عنوان ربا خارج کرده، تحت عنوان بیع درآورد. برای نمونه، اگر فردی بخواهد به دیگری صد هزار تومان بدهد و پس از یک سال، صد و بیست هزار تومان از او بگیرد، اگر این کار را در قالب حقوقی قرض همراه با شرط زیاده انجام دهد، مصداق قرض ربوی است؛ اما اگر همین کار را در قالب بیع نسیه انجام دهد و صد هزار تومان را به صد و بیست هزار تومان به صورت نسیه بفروشد، این عمل، مصداق بیع است؛ بنابراین حیلۀ عبارت است از «عملی که به منظور تغییر حکم یک مصداق از راه تغییر عنوانی که بر آن منطبق است، انجام می‌شود».

مقتضای قواعد در باب جواز یا حرمت حیلۀ

لازم است ابتدا این امر را بررسی کنیم که ملاک حرمت حیلۀ، با صرف نظر از نصوص خاص، چه می‌تواند باشد. فقیهان شیعه و اهل تسنن کمتر در این باره سخن رانده‌اند. از کلمات برخی فقیهان اهل تسنن استفاده می‌شود که اگر حیلۀ به منظور تحلیل حرام یا تحریم حلال یا اسقاط واجب یا ابطال حق و یا تمویه باطل یا ادخال شبهه در حق باشد، حرام است (ر.ک: سرخسی، ۱۴۰۶ق: ج ۳۰، ص ۲۰۹؛ بهوتی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ص ۳۱۶). بر این اساس، ملاک حرمت حیلۀ آن است که به منظور زیر پا گذاشتن حق، قانون یا حکم الاهی انجام شود.

شیخ طوسی^{*} نیز چنین نظری دارد. وی می‌گوید:

در صورتی حيله جايز است كه فعل مباحی باشد كه به قصد رسیدن به نتیجه مباحی انجام شود؛ ولی اگر فعل حرامی را به منظور دستیابی به هدف مباحی انجام دهد، جایز نیست» (طوسی، بی‌تا: ج ۵، ص ۹۵؛ همو، ۱۴۱۷ق: ج ۴، ص ۴۹۱).

شاطبی معتقد است هر حيله‌ای كه اصل شرعی را از بین می‌برد یا مصلحت شرعی را نقض می‌كند، حرام است و اگر چنین نباشد، جایز است (شاطبی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۳۱۲)؛ بنابراین، ملاك حرمت حيله غیرجایز بودن قصد و هدف از آن نیست؛ بلکه حيله باید اصل شرعی یا مصلحت شرعی را از بین ببرد تا حرام شود.

با توجه به تعریف حيله، به‌نظر می‌رسد ملاك حرمت حيله یکی از چهار امر ذیل است:

۱. مباح نبودن هدف

چنان‌كه گذشت، حيله عملی است كه به‌منظور تغییر حكم انجام می‌شود. اگر هدف از این عمل، فرار از حرام به حلال باشد، حيله مباح است؛ ولی اگر هدفش فرار از حلال به حرام باشد و حيله را مقدمه‌ای برای ارتكاب حرام قرار دهد، جایز نیست. دلیل آن نیز این قاعده عقلی است كه مقدمه حرام اگر به قصد دستیابی به حرام انجام شود، حرام است.

۲. عملی كه انجام می‌دهد تا این تغییر حاصل شود فی‌نفسه حرام باشد

اگر آن عمل فی‌نفسه حرام باشد، حيله حرام است؛ زیرا هدف مباح، عمل حرام را حلال نمی‌كند؛ برای مثال سفر كردن برای فرار از وجوب روزه جایز است؛ ولی خوردن خمر و مست‌شدن بدین منظور جایز نیست.

۳. دلالت دلیل حكم عنوان اول به یکی از دلالت‌های معتبر لفظی بر حرمت عنوان حيله

پیش از این گذشت كه حيله عبارت است از «عملی كه به‌منظور تغییر حكم مصداق از راه تغییر عنوانی كه بر آن منطبق است، انجام می‌شود». این بدان معنا است كه دو عنوان برای مصداق وجود دارد: یکی عنوان اولیه كه موضوع حكم وجوب یا حرمت است و دیگری عنوانی كه برای فرار از حرمت یا وجوب بر مصداق منطبق می‌شود. در صورتی حيله جایز است كه دلیل حكم عنوان اول به یکی از دلالت‌های معتبر لفظی بر حرمت عنوانی كه حيله

با آن تحقق می‌یابد، دلالت نکند. در غیر این صورت، حيله حرام خواهد بود.

دلالت‌های معتبر لفظی به دو نوع دلالت مطابقی و التزامی و دلالت التزامی به مفهوم موافق (قیاس اولویت)، مفهوم مخالف، دلالت اقتضا و دلالت تنبیه یا ایما تقسیم می‌شود (مظفر، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۸۸ - ۱۸۳؛ حکیم، ۱۹۷۹م: ص ۳۱۶ - ۳۱۷).*

۴. امکان تعدی از ادله حکم عنوان اول به عنوان حيله از راه نص دیگر

در صورتی که بتوان به کمک نص دیگری از موضوع ادله حکم عنوان اول به عنوانی که با آن حيله تحقق می‌یابد، تعدی کرد، حيله حرام است.

مرحوم وحید بهبهانی برای تعدی از موضوع حکم به موضوع دیگر، راه‌هایی را ذکر می‌کند. در برخی از این راه‌ها، تعدی به کمک نص یا چیزی است که به نص رجوع می‌کند. این راه‌ها عبارتند از:

۱. اجماع؛
۲. قیاس منصوص‌العله؛
۳. قاعده ثابتی که از نص استفاده شده است؛
۴. قاعده مسلم نزد فقیهان شیعه مانند (البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر)؛
۵. اتحاد راه مسئلتین: دلیل دلالت می‌کند بر این که اگر با زنی که در عده طلاق رجعی است، زنا شود، آن زن بر زانی حرام مؤبد می‌شود. از این دلیل می‌توان به زنی که دارای شوهر است و با او زنا می‌شود، تعدی کرد؛ زیرا دلیل دلالت دارد بر این که مطلقه رجعی به حکم زوجه است؛
۶. عموم منزلت: مثل تنزیل تیمم به منزلة طهارت؛
۷. عموم مشابَهت: مانند «الطواف بالبيت صلاة»؛
۸. عموم بدلیت: مانند این که فقیهان حکم کرده‌اند که در تیمم باید مسح یمین بر یسار

* جلال‌الدین سیوطی شبیه این تقسیم را بیان می‌کند (سیوطی، بی‌تا: ج ۲، ص ۸۷). شایان ذکر است که اصولیون، برخلاف متطقیان دلالت تضمینی را جزء دلالت می‌شمارند. نکته دیگر آن که اصولیون، دلالت اشاره را چنین تعریف کرده‌اند: دلالت اشاره، دلالت لفظ است بر لازم بین بالمعنی الاعم یا لازم غیر بین و جزو ظهورات لفظی نیست؛ از این رو حجیتش مبتنی بر آن است که قطع‌آور باشد؛ برای مثال، دلالت دو آیه «و حملة و فصاله ثلاثون شهرا» و «والولدات یرضعن اولادهن حولین کاملین» بر این که اقبل حمل شش‌ماه است، از باب دلالت اقتضا است. همچنین اگر علت منحصره مستقلة از جمع بین دو دلیل یا بیشتر استفاده شود، از باب دلالت اقتضا است. ما در شرط بعدی به این گونه دلالت خواهیم پرداخت.

مقدم شود؛ زیرا تیمم بدل از وضو است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ص ۱۴۵ - ۱۵۱). چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این موارد، تعدی از موضوع یک دلیل به موضوع دیگر به کمک نص دیگر یا قاعده مستفاد از نصوص است؛ برای مثال، ممکن است یک نص یا قاعده مستفاد از یک نص موضوع نص دیگر را توسعه داده یا تضییق کند؛ مانند راه‌های ۵، ۶، ۷ و ۸ که از آن به حکومت یا ورود یاد می‌شود. اجماع نیز نزد شیعه، وقتی حجت است که کاشف از قول معصوم علیه السلام باشد؛ از این رو تعدی به وسیله آن ملحق به این قسم می‌شود. همچنین قاعده‌ای که نزد فقیهان مسلم است، اگر نصی بر آن دلالت نکرده باشد، از نصوص اصطیاد شده است؛ پس تعدی به وسیله آن قاعده به تعدی از راه نص رجوع می‌کند. قیاس منصوص‌العله نیز از این قسم است.

به هر حال، در بحث حيله با توجه به تعریفی که از آن ارائه شد، اگر بتوانیم از راه‌های پیش گفته، عنوانی که موضوع حکم اول است به عنوان حيله تعدی کنیم، در این صورت حيله جایز نیست.

۵. امکان تعدی از ادله حکم عنوان اول به صورت حيله به کمک عقل

در برخی موارد دیگر، تعدی از موضوع یک نص به سبب نص دیگر نیست؛ بلکه به سبب حکم عقل است. تعدی از راه «مناطق قطعی» و تعدی به «ملاک عدم الفرق» از این گونه موارد است.

مشهور فقیهان شیعه تعدی از این دو راه را جایز می‌دانند. به دلیل اهمیت این بحث در بحث‌های حيله‌ها، ناچاریم این دو راه را بیشتر توضیح دهیم؛ اما پیش از بیان هر یک از آن، ذکر این مقدمه لازم است که عالمان شیعه، عدم حجیت قسمی از قیاس را از ضروریات مذهب می‌دانند و آن قسمی است که علت از راه ظن غیر معتبر احراز شود؛ زیرا روایت‌های فراوانی از عمل به چنین ظنی نهی کرده‌اند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۲۱۳)؛ ولی اگر علت حکم در اصل از راه قطع یا ظن معتبر احراز شود و در فرع نیز وجود آن علت به همین راه احراز شود، اغلب قائل به حجیت قائلند و ادله ناهی از قیاس را ناظر به این دو قسم نمی‌دانند.* و در موارد بسیاری به این دو در مقام

* برای نمونه ر.ک: آملی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۵۲؛ محقق نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۶، ص ۱۹۳؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۱ق: ج ۱، ص ۳۴۰؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ص ۱۵۳-۱۴۵؛ محقق بحرانی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۵۶؛ محقق حلی، ۱۴۰۳ق: ص ۱۸۲ - ۱۸۷؛ فاضل تونی، ۱۴۱۲ق: ص ۲۳۶ - ۲۳۹.

استنباط استناد کرده‌اند.*

مرحوم آیت‌الله محمدتقی حکیم، پس از نقل قول‌های اهل تسنن درباره تعریف، انواع و حجیت قیاس، تحقیقی دارد که خلاصه آن چنین است: با تعریفی از قیاس که ما به آن رسیدیم، یعنی «مساوات یک موضوع با موضوع دیگر در علت حکم»، جایی برای بحث درباره حجیت آن و صحت استنباط حکم فرعی کلی از آن باقی نمی‌ماند؛ زیرا اگر علت حکم در اصل احراز شود و وجود آن علت در فرع نیز احراز شود، شکی در این‌که فرع نیز حکم اصل را دارد باقی نمی‌ماند؛ زیرا اگر مقصود از علت، علت واقعی تامه حکم باشد، تخلف علت از معلول آن جایز نیست و اگر مقصود وصفی باشد که شارع، حکم را دائرمدار وجود آن وصف در موضوع کرده، باز هم تخلف حکم اصل از فرع ممکن نیست؛ زیرا مستلزم خلف است. بر این اساس، حجیت قیاس با فرض احراز علت، جای شبهه نیست. محل شبهه در راه‌های احراز علت است. راه‌های احراز علت را به سه قسم می‌توان تقسیم کرد:

۱. راه‌های قطعی؛

۲. راه‌های ظنی به ظن معتبر که بر اعتبار آن دلیل قطعی وجود دارد؛

۳. راه‌های ظنی غیرمعتبر؛

حجیت راه قطعی، ذاتی است و راه‌های ظنی معتبر نیز دارای دلیل حجیت قطعی هستند. بر این اساس باید گفت: قیاس قطعی و قیاسی که علت در آن به راه ظنی معتبر مانند ظاهر نص احراز می‌شود، حجت است (حکیم، ۱۹۷۹م: ص ۳۲۴ - ۳۳۱). بنابراین، براساس اصطلاح و مبانی مشهور فقیهان شیعه، تعدی از موضوع یک دلیل به موضوع دیگر از دو راه امکان‌پذیر است: یکی از راه قیاس منصوص‌العله، یعنی قیاسی که علت در آن قیاس با نص احراز شده است؛ اعم از این‌که نص قطع‌آور باشد یا سبب ظن معتبر شود که

* برای نمونه رک: محقق بحرانی، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ص ۴۵، وحید بهبهانی، بی‌تا: ص ۳۸۹ و ۴۸۵؛ عاملی، بی‌تا: ج ۶، ص ۱۸۵ - ۱۹۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۲ق: ج ۶ ص ۱۱۸؛ میرزای قمی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۴۲۳؛ محقق نراقی، ۱۴۰۸ق: ص ۲۷۹ - ۲۸۱؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۲۲۲، ج ۲، ص ۳۷۳ - ۳۴۷؛ بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ص ۲۰۰ - ۲۰۹؛ سیدیزدی، ۱۳۷۸ق: ج ۱، ص ۲۲؛ شیخ اصفهانی، ۱۳۶۱ق: ج ۴، ص ۶۸؛ انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۵؛ منتظری، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۳۹۲ - ۳۹۳.

در شرط چهارم بیان شد، و دیگری از راه تنقیح مناط قطعی، یعنی قیاسی که علتش با قطع احراز شده است. تنقیح مناط نیز خود بر دو قسم است؛ زیرا یا مناط حکم مقطوع است و یا عدم دخالت وصف موضوع حکم در مناط حکم مقطوع است (تعذی به ملاک عدم الفرق).^{*} در ادامه به بیان هر یک از این دو قسم با توجه به تعریف حيله می‌پردازیم.

أ. تعذی از راه مناط قطعی

اگر علت حکم در اصل منصوص نباشد بلکه از راه‌های دیگر به صورت قطع احراز شود و وجود آن در فرع نیز مقطوع باشد می‌توان حکم اصل را برای فرع اثبات کرد. از کلمات محقق عراقی استفاده می‌شود که احراز مناط حکم از چهار راه امکان‌پذیر است: از راه اجماع، دلیل عقل، استقرا احکام شرع و عدم معهودیت مثل این اعتبار در احکام شرع. وی معتقد است: احراز مناط در اکثر مواردی که به تنقیح مناط استناد می‌شود، از راه دو مورد اخیر است (محقق نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۶، ص ۱۹۵).

۱۰۴

برای نمونه علامه در مختلف می‌فرماید:

اگر بیع کلاب صید صحیح باشد، باید بیع کلاب اربعه صحیح باشد. اولی بالاجماع ثابت است؛ لذا باید دومی نیز چنین باشد. بیان ملازمه آن است که مقتضی جواز دو چیز است: یکی این که مبیع از چیزهایی باشد که نفع دارد و دوم این که نیاز به معاوضه آن وجود داشته باشد و این دو خصوصیت در کلاب اربعه نیز موجود است (روحانی، ۱۴۱۲ق: ج ۱۴، ص ۸۵-۸۶).

مثال دیگر آن که در روایتی از ابی‌عبدالله (ع) چنین سؤال شده است:

زنی فقط یک پیراهن دارد و فرزندی دارد که روی او بول می‌کند. این زن چه کند؟ امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: در روز یک بار لباسش را بشوید (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ص ۱۰۰۴).

* شایان ذکر است که حضرت آیت‌الله بروجردی بین الغای خصوصیت و تنقیح مناط فرق گذاشته و اولی را از مدالیل عرفی و دومی را از مدالیل عقلی دانسته‌اند (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۱ق: ص ۲۷۲). ولی از کلمات برخی همچون محقق بحرانی (محقق بحرانی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۴۶۹) و شهید ثانی (عاملی، ۱۳۸۶ق: ج ۱، ص ۵۲۶) استفاده می‌شود که الغای خصوصیت، همان تنقیح مناط است. به نظر می‌رسد تفکیک آیت‌الله بروجردی صحیح است؛ زیرا اگر عدم الفرق از مدالیل عرفی لفظ باشد، جزو ظهورات لفظی است و ادله حجیت ظهور شامل آن می‌شود و اگر از مدالیل عقلی باشد در صورتی حجت است که مقطوع باشد؛ زیرا حجیت قطع ذاتی است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، روایت درباره مادری است که فرزندش بر او بول می‌کند و فقط یک پیراهن دارد. برخی فقیهان از مادر به زن و مردی که مربی طفل هستند تعدی کرده‌اند. با این استدلال که شکی نیست که مناط عفو از نجاست تربیت و تصدی شؤون طفل است و زن یا مرد بودن و مادر یا مربی طفل بودن تفاوتی در حکم پدید نمی‌آورد (صالحی مازندرانی، ۱۴۲۱ق: ج ۳، ص ۳۵۴ - ۳۶۵).

بر این اساس، در حيله نیز اگر ملاک حکم عنوان اول به صورت قطع احراز شود و وجود آن ملاک در عنوان حيله نیز مقطوع باشد، در این صورت می‌توان حکم را از عنوان اول به عنوان حيله تعدی داد.

ب. تعدی به ملاک عدم الفرق

اگر حکم در اصل مبتنی بر وصفی باشد که در فرع مفقود است، ولی از راه قطع احراز شود که این وصف در مناط حکم دخیل نیست، حکم اصل برای فرع اثبات می‌شود. مرحوم حکیم در این باره می‌گویند:

«عالمان برای این مورد به قصه اعرابی مثال زده‌اند که به پیامبر ﷺ عرضه داشت: ای رسول خدا نابود شدم! حضرت فرمود: چه کردی؟ اعرابی گفت: در روز ماه رمضان با همسر خود مواجه کردم. حضرت فرمود: یک رقیه آزاد کن. عالمان از این روایت عدم خصوصیت اعرابی بودن را استفاده کرده و حکم را به تمام مکلفان داده‌اند. همچنین عدم خصوصیت مواجهه با اهل را استفاده، و زنا را به آن ملحق کرده‌اند و ...» (محقق نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۶، ۳۱۵).

شایان ذکر است که حضرت آیت‌الله بروجردی بین الغای خصوصیت مورد نص و تنقیح مناط فرق گذاشته و اولی را از مدلول‌های عرفی و دومی را از مدلول‌های عقلی دانسته است (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق: ص ۲۷۲)؛ ولی از کلمات برخی همچون محقق بحرانی (محقق بحرانی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۴۶۹) و شهید ثانی (عاملی، ۱۳۸۶ق: ج ۱، ص ۵۲۶) استفاده می‌شود که الغای خصوصیت، همان تنقیح مناط است.

به نظر می‌رسد تفکیک آیت‌الله بروجردی صحیح است؛ زیرا اگر عدم الفرق از مدالیل عرفی لفظ باشد، جزو ظهورات لفظی است و ادله حجیت ظهور شامل آن می‌شود؛ اما اگر عدم الفرق از مدالیل عقلی باشد، در صورتی حجت است که مقطوع باشد؛ زیرا حجیت قطع ذاتی است. در این صورت، داخل در بحث ما می‌شود. بر این اساس، در باب حيله‌های

شرعی نیز اگر بتوان حکم را از عنوان اول به یکی از راه‌های پیش‌گفته، به صورت حيله تعدی داد، حيله حرام است.

دلالت نص خاص برخلاف مقتضای قاعده در باب حيله

در بحث پیشین مقتضای قاعده را در باب حيله بیان کردیم و به این نتیجه رسیدیم که ملاک حرمت حيله وجود یکی از پنج امر پیش‌گفته است. در این صورت اگر نص معتبری بر جواز حيله‌ای که ملاک حرمت را دارد، دلالت کرد، قاعده چه اقتضا دارد؟ به نظر می‌رسد مسأله در مورد هر یک از ملاک‌های پنجگانه پیش‌گفته متفاوت است:

۱. اگر هدف مباح نباشد، حيله جایز نیست و نص خاص نیز نمی‌تواند جواز حيله را اثبات کند؛ زیرا این قاعده عقلی که مقدمه حرام، حرام است، استثنای پذیر نیست؛ از این رو نمی‌توان به ظاهر نص عمل کرد و باید آن را برخلاف ظاهر حمل کرد؛ وگرنه علم آن را به امامان معصوم علیهم‌السلام وا گذاشت؛

۲. اگر فعلی که انجام می‌شود جایز نیست و به عبارت دیگر حيله منهی است؛ در این صورت نص خاص بر جواز با ادله حرمت حيله تعارض می‌یابد و باید در این باره قواعد تعارض را اجرا کرد. اگر دلیل حرمت آن فعل، لفظی بود قواعد تعارض ادله لفظی، و اگر عقلی بود، قواعد تعارض عقل و نص جاری می‌شود؛

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

۴. اگر حرمت حيله از راه چهارم اثبات شود یعنی از راه تعدی دادن حکم عنوان اول، به عنوان حيله به کمک نص دیگر، در این صورت نیز باید مثل صورت پیشین قواعد باب تعارض ادله لفظی را اجرا کرد؛

۵. اگر حرمت حيله از راه پنجم اثبات شود، یعنی از راه تعدی به کمک حکم عقل، در این صورت باید، قاعده تعارض دلیل عقل و نقل جاری شود.

حيله‌های ربا

یکی از بحث‌های مهم که فقیهان درباره آن اختلاف فراوانی دارند و در زمان ما نیز در بانکداری و بازارهای مالی تأثیر فراوان دارد، حيله‌های ربا و به‌ویژه حيله‌های ربای قرضی

است. براساس مباحث پیشین نتیجه می‌گیریم:

حیلهٔ ربا، عملی است که به‌منظور تغییر حکم ربا در مورد یک مصداق از راه تغییر عنوانی که بر آن منطبق است، انجام می‌شود.

در این بخش، ابتدا براساس مباحث پیشین مقتضای قاعده را در حیل‌های ربا بیان کرده؛ سپس به بررسی نصوص می‌پردازیم؛ ولی پیش از آن باید این نکته را یادآور شویم که در باب حیل‌های ربا عملی که به‌منظور تغییر حکم انجام می‌شود، عمل اعتباری و انشایی است نه عمل تکوینی؛ برای مثال، به جای این که حیل‌زننده، انشای قرض کند، انشای بیع می‌کند و با این کار مصداق را از تحت عنوان قرض خارج و ذیل عنوان بیع داخل می‌کند. با توجه به این مطلب به بیان مقتضای قاعده می‌پردازیم.

مقتضای قاعده در حیل‌های ربا

براساس مطالب پیشین، حیل‌های ربا در یکی از پنج صورت ذیل حرام است:

۱. قصد ارتکاب حرام (گرفتن ربا)

اگر قصد فرد، گرفتن ربا است ولی در ظاهر از عقد دیگری استفاده می‌کند (برای نمونه، در حیل ربا، قرض، قصد جدی او قرض ربوی است ولی در ظاهر صورت‌سازی می‌کند)، مرتکب حیل حرام شده است. اگر فردی به قصد آن که یک میلیون تومان به دیگری قرض دهد و بیست درصد ربا بگیرد، در ظاهر کالایی را به قیمت یک میلیون تومان از او نقد بخرد و همان کالا را به او به یک میلیون و دویست هزار تومان نسیه بفروشد، بدون آن که به واقع خرید و فروش و نقل و انتقال ملکیت را قصد کند، بلکه قصد جدی او همان قرض ربوی باشد، چنین اقدامی که به‌منظور ارتکاب حرام انجام شده حرام است.

۲. استفاده از عقد حرام و باطل

اگر فرد برای تغییر حکم ربا بدون قصد ظاهرسازی و با قصد جدی از عقد دیگری استفاده کند ولی آن عقد دیگر خود جایز نباشد نیز چنین حیل‌ای جایز نیست؛ برای مثال، اگر به جای قرض ربوی از بیع ربوی استفاده کند، از آن جا که بیع ربوی نیز همچون قرض ربوی حرام است، چنین حیل‌ای جایز نیست.

۳. دلالت حرمت ربا بر حرمت عنوان حيله

اگر دليل حرمت ربا به يکي از دلالت‌هاي مطابقی، التزامی، تنبيه يا اقتضاء، به مفهوم موافق يا مخالف بر حرمت عنوان حيله دلالت کند، حيله حرام است. در باب ربا مثالی برای اين مورد نيافتیم و ذکر آن برای تکميل شروط بود.

۴. امکان تعدی از ادله حرمت ربا به صورت حيله يا نصی دیگر

تعدی از ادله حرمت ربای قرضی به عنوان حيله به سبب نص دیگر ممکن باشد در اين صورت حيله حرام است. مصداق روشن آن تعدی به وسيله قياس منصوص العله است. در آیات و روايت‌هايی به علت تحریم ربا اشاره شده است: از آیه کریمه «وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره (۲)، ۲۷۹) چنین استفاده می‌شود که زیاده گرفتن در قرض ظلم است و به دليل ظلم بودنش شارع از آن نهی کرده است. همچنین در پنج روايت معتبر علت تحریم ربای قرضی يا مطلق ربا بیان شده است. که به دو روايت اشاره می‌کنیم:

۱. عن محمد بن سنان أن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه في ما كتب من جواب مسائله: «وَعَلَّتْ تَحْرِيمُ الرِّبَا بِالنَّسِيئَةِ لَعَلَّ ذَهَابَ الْمَعْرُوفِ وَتَلَفَ الْأَمْوَالُ وَرَغْبَةُ النَّاسِ فِي الرِّبْحِ وَتَرْكُهُمُ لِلْقَرْضِ وَالْقَرْضُ صَنَائِعُ الْمَعْرُوفِ وَلِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْفَسَادِ وَالظُّلْمِ وَفَنَاءِ الْأَمْوَالِ» (شيخ صدوق، بی تا: ج ۳، ص ۵۶۶؛ عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۱۲۱، ح ۱۶).
۲. وَ سَأَلَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ عَلَّةِ تَحْرِيمِ الرِّبَا فَقَالَ: «إِنَّهُ لَوْ كَانَ الرِّبَا حَلَالًا لَتَرَكَ النَّاسُ التَّجَارَاتِ وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَحَرَّمَ اللَّهُ الرِّبَا لِيُبَيِّنَ النَّاسَ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ وَإِلَى التَّجَارَاتِ وَإِلَى الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ فَيَبْقَى ذَلِكَ بَيْنَهُمْ فِي الْقَرْضِ» (شيخ صدوق، بی تا: ص ۲۶۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۱۲۰، ح ۸).

بر اين اساس، علت تحریم اخذ زیاده در قرض، آثار مخرب آن است که عبارتند از ظلم، از بین رفتن کار نیک (مثل قرض)، فساد اموال (عدم جریان اموال در مجاری مفید) گرایش مردم به سودجویی و ترک تجارت و معاملاتی که مردم به آن نیازمندند. برای تعدی به سبب قياس منصوص العله دو شرط باید احراز شود: یکی آن که احراز شود علت منصوص، علت تامه حکم در اصل است. و دوم آن که وجود این علت در فرع احراز شود. انصاف آن است که در این نصوص علل متفاوتی ذکر شده است که برخی از آنها را نمی‌توان احراز کرد که علت تامه حرمت ربا هستند. گرایش مردم به سودجویی و ترک

قرض الحسنه ترک تجارت از این قبیلند؛ زیرا این علل در غیر ربا از عقدهای جایز نیز وجود دارند؛ برای مثال، تجویز تجارت نیز باعث تقویت انگیزه سودجویی و ترک قرض الحسنه می‌شود. کسی که می‌تواند پول خود را به انگیزه سود، با عقد مضاربه در اختیار عامل قرار دهد، به سمت قرض الحسنه نخواهد رفت.

برخی از علل را که می‌توان گفت علت تامه حکم است، همچون ظلم و فسادالاموال و ترک معروف، چنان کلی است که قابل احراز قطعی در فرع نیست. بر این اساس، باید گفت که امور ذکر شده در این نصوص، حکمت حرمت ربا هستند، نه علت آن، و حکم دائرمدار علت است، نه حکمت؛ با وجود این، همان‌گونه که حضرت امام خمینی ره نیز فرموده است (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۴۰۹) شارع نمی‌تواند حيله‌ای که تمام موارد ربا را پوشش می‌دهد و با حکمت حکم ربا منافات دارد، تجویز کند؛ زیرا این‌کار باعث لغویت حکم حرمت حيله شده، مخالف حکمت است. به عبارت دیگر، معنای این‌که حکم حرمت ربا دائرمدار حکمت نیست، آن است که احتمال دارد در موردی حکم باشد ولی حکمت آن نباشد یا بالعکس؛ ولی نباید عقدی را تجویز کرد که باعث لغویت حکم حرمت ربا به صورت کلی شود.

۵. امکان تعدی از ادله حرمت ربا به عنوان حيله به کمک عقل

اگر بتوان به کمک عقل، مناط حرمت ربا را به راه قطع احراز کرد و وجود آن را نیز در عنوان حيله احراز قطعی کرد، حيله حرام است. همچنین اگر بتوان به راه قطعی احراز کرد که عنوان حيله با عنوان ربا فرقی ندارد یا فرق فارق در حکم نیست، در این صورت نیز حيله حرام است. برای تعدی به ملاک عدم الفرق مثال‌های متعددی برای حيله‌های ربا می‌توان زد؛ برای نمونه اگر شارع شرط زیاده در قرض را حرام کند و کسی این حيله را به کار برد که زیاده را به شرط قرض هبه کند؛ یعنی به جای آن‌که قرض‌دهنده بگوید: یک میلیون به تو قرض می‌دهم به شرط آن‌که یک میلیون و صد هزار تومان پس دهی، قرض‌گیرنده بگوید صد هزار تومان به تو هبه می‌کنم به شرط آن‌که یک میلیون تومان به من قرض دهی، در این صورت آنچه تحقق یافته، قرض به شرط زیاده نیست؛ بلکه هبه به شرط قرض است. هیچ‌یک از فقیهان، حتی آنان که حيله‌های منصوص ربا را تجویز می‌کنند، این حيله را تجویز نکرده‌اند؛ زیرا بین این دو فرق فارقی نیافتند.

در خاتمه این بحث تذکر سه نکته ضرورت دارد:

۱. ممکن است تصور شود که اگر حیلۀ ربا عبارت باشد از عملی که به منظور تغییر حکم ربا درباره یک مصداق از راه تغییر عنوانی که بر آن منطبق است، انجام می شود، مصداقی برای حیلۀ جایز باقی نمی ماند؛ زیرا تغییر عنوان مصداق ربا باعث تغییر آثار آن مصداق نمی شود.

این تصور نادرست است. عناوین موضوع احکامند نه مصادیق؛ بنابراین، وقتی عنوان یک مصداق عوض شود احکام آن نیز عوض می شود؛ برای مثال، اگر عنوان قرض به صورت بیع تبدیل شود، همه احکام بیع در باب شرایط صحت، خیار، تلف و ضمان و مانند آن بر این مصداق بار می شود و به طور کامل قابل تصور است که یک مصداق وقتی مصداق قرض است ظلم باشد؛ ولی وقتی مصداق بیع است، عنوان ظلم بر آن صدق نکند. فرض کنید زید می خواهد شش میلیون تومان به عمرو بدهد و پس از یک سال هفت میلیون و دویست هزار تومان از او بگیرد. اگر شش میلیون تومان را قرض دهد و شرط کند که پس از یک سال هفت میلیون و دویست هزار تومان پس بگیرد، عنوان قرض ربوی بر این کار منطبق و حرام است؛ اما اگر این حیلۀ ربا به کار برد که ماشین عمرو را به شش میلیون نقد بخرد و به شرط آن که همان ماشین را به عمرو در ازای ماهانه پانصد هزار تومان اجاره به شرط تملیک دهد، عنوان بیع به شرط اجاره به شرط تملیک بر آن منطبق می شود. در این صورت اگر قصد بیع و اجاره صوری نباشد، آثار آن با آثار قرض ربوی بسیار متفاوت است؛ زیرا در این مدت ماشین در ملک زید و عمرو در جایگاه موجر امین است؛ پس هر گونه خسارت غیر عمدی که متوجه ماشین شود، بر عهده زید است و اگر ماشین به علت سماوی تلف شود، عمرو ضامن نیست؛ بنابراین نمی توان احراز کرد که این عقد مانند قرض ربوی ظلم است.

۲. بسیاری از عقدهای جایز را می توان به صورت حیلۀ ربا به گونه ای به کار برد که حکم تحریم ربا لغو شود یا با حکمت تشریع حرمت ربا در اغلب موارد منافات داشته باشد؛ برای مثال، خرید نقد و فروش نسیه، امری جایز است. اگر همین کار به صورت حیلۀ ربا چنین به کار رود که زید به جای آن که یک میلیون تومان به عمرو قرض دهد به شرط آن که پس از یک سال، یک میلیون و دویست تومان از او پس بگیرد، کالایی را به یک میلیون از

او بخرد به شرط آن که همان کالا را به یک میلیون و دویست هزار تومان به او به صورت نسیه یک ساله بفروشد، روشن است که اگر چنین عقدی تجویز شود، حکم شارع به حرمت ربا لغو می شود و با حکمت تشریع حرمت ربا منافات دارد.

در مثالی که در تذکر اول زدیم (بیع به شرط اجاره به شرط تملیک) اگر با شرط های ضمن عقد، همه تفاوت هایی که بین این عقد و قرض ربوی وجود دارد از بین برود، برای مثال شرط شود که هرگونه خسارت و تلف چه عمدی و چه غیر عمدی بر عهده مستأجر است و ... در این صورت جواز حيله به حرمت تبدیل می شود.

روایات های حيله های ربا

نتیجه بحث های پیشین این شد که حيله دو قسم است: حيله جایز و حيله حرام و طبق مقتضای قاعده، هر حيله ای که واجد شرط های پنجگانه پیشین باشد، حرام و گرنه جایز است. اکنون به بررسی روایات های حيله های ربا می پردازیم. روایات های حيله های ربا دو دسته اند: برخی بر حرمت حيله و برخی بر جواز دلالت دارند. روایات های دال بر جواز نیز دو گروهند: برخی درباره حيله های ربای معاملی و برخی درباره حيله های ربای قرضی هستند. در ادامه به ترتیب به بررسی نسبت این روایات ها با قاعده و با روایات های دیگر می پردازیم:

۱. روایات های حرمت حيله ربا

این روایات ها عبارتند از:

۱. قال علی علیه السلام «إن رسول الله صلی الله علیه و آله قال: «یا علی إن القوم سیفتنون بأموالهم، ویمنون بدینهم علی ربهم، ویتمنون رحمته، ویأمنون سطوته. ویستحلون حرامه بالشبهات الکاذبة والاهواء الساهیة فیستحلون الخمر بالنبید، والسحت بالهدیه و الربا بالبیع» (عبده، بی تا: ج ۲، ص ۴۹).

مضمون روایت آن است: زمانی خواهد آمد که مردم با شبهات کاذب و هواهای آشفته، حرام خدا را حلال می کنند و از جمله این که ربا را با بیع یا به سبب بیع حلال می کنند؛ از این رو، روایت با صرف نظر از سند آن از نظر دلالت ناظر به حيله های حرام است و با قاعده پیش گفته منافاتی ندارد.

۲. محمد بن إدريس فی اخر (السرائر) نقلا من کتاب مسائل الرجال عن أبي الحسن علی بن محمد علیه السلام أن طاهرا کتب إلیه یسأله عن الرجل یعطى الرجل مالا یبیعه شیئا بعشرين درهما،

ثم يحول عليه الحول فلا يكون عنده شيء فيبيعه شيئاً آخر، فأجابني عليه السلام ما تباعه الناس فحلال، وما لم يبايعوه فربا (حرّ عاملي، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۱۶۳، ح ۳).

از امام هادی عليه السلام درباره مردی سؤال می‌شود که مالی را به دیگری قرض می‌دهد و کنار آن، شیء کم ارزشی را به او به بیست درهم می‌فروشد. پس از یک سال بدهکار نمی‌تواند قرض خود را پس دهد؛ از این رو، طلبکار شیء کم ارزش دیگری را به او می‌فروشد (به قیمت به طور مثال بیست درهم و در مقابل به او یک سال دیگر مهلت می‌دهد). امام عليه السلام می‌فرماید: آن‌گونه که مردم معامله می‌کنند حلال و آن‌گونه که مردم معامله نمی‌کنند، حرام است.*

از کلام امام استفاده می‌شود که چون بین مردم چیز کم ارزش به بیست درهم خرید و فروش نمی‌شود، این معامله حرام است. روایت نیز به حيله‌ای ناظر است که در آن یا قصد جدی درباره بیع نمی‌شود و یا این بیع بین عاقلان صحیح نیست؛ در نتیجه این روایت نیز ناظر به حيله‌های حرام است و با قاعده پیش‌گفته منافاتی ندارد.

۲. روایت‌های جواز حيله‌های ربای معاملی

این روایت‌ها دو گروهند:

أ. روایت‌های بیع بالضمیمه

روایت‌های متعددی در بیع صرف، بیع همجنس با همجنس همراه با زیاده را در صورتی که با ضمیمه غیرهمجنس باشد، تجویز کرده‌اند (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۱۷۸، ح ۱، ۲، ۳، ۴، ص ۱۶۲، ح ۱، ص ۱۶۳، ح ۲). برای نمونه یک روایت را نقل می‌کنیم:

عن محمد بن يعقوب، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان محمد بن المنكدر يقول لأبي عليه السلام: يا أبا جعفر رحمك الله والله إنا لنعلم أنك لو أخذت ديناراً والصرف بثمانية عشر فدرت المدينة على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته، وما هذا إلا فرار. فكان أبي يقول: صدقت والله ولكنه فرار من باطل إلى حق. محمد بن الحسن باسناد عن ابن أبي عمير نحوه (همان: ص ۱۷۹، ح ۳).

این روایت‌ها، به جز یک روایت (همان: ص ۱۶۲، ح ۱)، از جهت سند صحیح و همگی درباره بیع صرف هستند و ظهور در معامله نقدی دارند. بی‌تردید عاقلان و عرف در

* روایت در مستطرفات السرائر به این صورت آمده است: وعنه عن طاهر، قال كتبت إليه أسأله عن الرجل يعطى الرجل مالا يبيعه به شيئاً بعشرين درهماً، ثم يحول عليه الحول، فلا يكون عنده شيء فيبيعه شيئاً آخر، فأجابني ما تباعه الناس حلال، وما لم يتبايعوه فربا (حلی، ۱۴۱۱ق: ص ۵۸۴).

صورتی که درهم‌ها از جهت کیفیت با هم یکسان نباشند، به چنین بیعی اقدام می‌کنند؛ چنان‌که در برخی روایت‌ها نیز به اختلاف کیفیت درهم‌ها تصریح شده (همان: ص ۱۷۸، ح ۱ و ص ۱۶۲، ح ۱)؛ ولی در روایت‌های دیگر به این مطلب تصریح نشده است؛ با وجود این، چون اگر درهم‌ها اختلاف جنس نداشته باشند، چنین معامله‌ای عقلایی نیست؛ پس باید بقیه روایت‌ها را نیز بر این صورت حمل کنیم.

روایت‌های پیش‌گفته دلالت دارند که چنین بیعی بدون ضمیمه حرام است و باید در برابر درهم‌های مازاد غله، به درهم‌های دمشق و بصری یک دینار یا دو دینار افزود تا همجنس با هم جنس مبادله نشود.

درباره روایت‌ها چند بحث مطرح می‌شود:

اول، در جایی که دو کالای همجنس با کیفیت‌های متفاوت به صورت نقد مبادله می‌شوند، یقین داریم که اگر کالای نامرغوب بیشتر از کالای مرغوب باشد نزد عرف و عاقلان ظلم نیست؛ بلکه اگر تساوی باشد ظلم است؛ بنابراین، ادله‌ای که حکمت حرمت ربا را ظلم، فساد و ... بیان می‌کنند، شامل این مورد نمی‌شوند و علت تحریم این مورد باید حکمت دیگری غیر از حکمت‌هایی باشد که در روایت‌ها برای حرمت ربا ذکر شده است. از سویی چون حکمت یا علت حکم را در این موارد نمی‌توان با عقل احراز کرد، حکم حرمت در این قسم، تعدی می‌شود و در صورتی که دلیل معتبری بر تجویز حيله خاصی دلالت کرد می‌توان در حد دلالت آن دلیل، به جواز حيله ملتزم شد. دلیل این امر نیز روشن است؛ زیرا از دو حال خارج نیست: یا ضمیمه باعث می‌شود این معامله عرفاً از تحت معامله همجنس با همجنس خارج شود یا چنین نیست:

در صورت اول، نصوص حرمت ربای معاملی شامل آن نمی‌شود و به هیچ‌یک از انواع تعدی نیز نمی‌توان از این نصوص به بیع با ضمیمه، تعدی کرد؛ زیرا نص دیگری که به ضمیمه ادله حرمت ربای معاملی بر حرمت این نوع بیع دلالت کند، وجود ندارد. از راه قیاس منصوص‌العله نیز نمی‌توان تعدی کرد؛ زیرا حکمت‌ها یا علت‌هایی که برای ربا ذکر شده، شامل این قسم نمی‌شود. همچنین تعدی از راه عقل ممکن نیست؛ زیرا عقل هیچ دلیلی بر حرمت این قسم نمی‌یابد و اگر ادله حرمت نبود، بی‌تردید به جواز آن حکم می‌کرد؛ در نتیجه حتی اگر دلیل خاصی بر جواز وجود نداشت، طبق قاعده باید به جواز بیع با ضمیمه حکم می‌کردیم.

در صورت دوم فرض بر این است که بیع با ضمیمه عرفاً از تحت معامله همجنس با همجنس خارج نمی‌شود. در این صورت، روایت‌های دال بر جواز بیع به ضمیمه، عموم یا اطلاق روایت‌ها دال بر حرمت بیع ربوی را تخصیص زده یا مقید می‌کردند.

بحث دوم این است که مورد نص، بیع صرف است. آیا می‌توان از این مورد به تمام مواردی که در آن عوض و معوض هم‌جنسند ولی در کیفیت با هم فرق دارند تعدی کرد؟ ممکن است این تعدی را تجویز کرده، بگوییم در این موارد عاقلان به ربا و زیاده حکم نمی‌کنند و چنین معامله‌ای را ظلم نمی‌دانند و فسادی در آن نمی‌یابند؛ پس اگر در شرع تحریم شده، به علل دیگری است که اعلام نشده در این صورت، اگر با ضمیمه در بیع صرف حرمت مرتفع شود در بیع یک کیلو گندم درجه یک با دو کیلو گندم درجه دو نیز باید با ضمیمه مرتفع شود؛ زیرا عرف فرقی بین این دو نمی‌یابد.

اگر این استدلال را بپذیریم، باید همان‌گونه که حضرت امام خمینی^{ره} فرموده (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۴۰۸)، بگوییم ضمیمه فقط در مورد بیع همجنس در جایی که کیفیت‌ها متفاوت است، حرمت را برمی‌دارد.

براساس مطالب پیش گفته روشن شد که نمی‌توان از این روایت‌ها استفاده کرد که در مطلق ربای معاملی و نیز در ربای قرضی، ضمیمه کردن شیء بی‌ارزش یا کم ارزش و قرارداد آن در برابر زیاده، حرمت ربا را مرتفع می‌کند.

ب. روایت‌های واسطه قراردادن کالای سوم

برای نمونه به نقل یک روایت بسنده می‌شود:

و عن محمد بن یعقوب، عن علی بن النعمان، عن ابن مسکان، عن إسماعیل بن جابر عن أبي جعفر^{ره} قال: سألت عن الرجل یجئ إلى صیرفی ومعه دراهم یطلب أجود منها فیقاوله علی دراهمه فیزیده کذا وکذا بشئ قد تراضیا علیه، ثم یعطیه بعد بدراهمه دانایر، ثم یبیعه الدنانیر بثلک الدرهم علی ما تقاولا علیه مره؟ قال: ألیس ذلک برضا منهما جمیعاً؟ قلت: بلی، قال: لا بأس. (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۱۷۸، ح ۵)

جابر از امام باقر^{ره} چنین می‌پرسد: فردی نزد صراف آمده از او درخواست می‌کند درهم‌هایش را با درهم‌های بهتری مبادله کند. صراف با او درباره نرخ مبادله

گفت و گو می کند و بر مقداری مازاد بر درهم هایش تراضی می کنند؛ سپس صراف در مقابل درهم هایش، دینار به او می دهد و دینارها را با درهم های که با هم توافق کرده بودند مبادله می کند. حضرت در پاسخ می فرماید: آیا این کار با رضای هر دو انجام می شود؟ جابر می گوید: بله. امام علیه السلام می فرماید: اشکالی ندارد.

درباره دلالت این روایت ها چند نکته قابل ذکر است:

اول این که روایت ها نیز مانند روایت های ضمیمه درباره بیع صرف است و در بیع نقدی ظهور دارد و عاقلان این گونه بیع را در جایی که درهم ها دارای کیفیت متفاوتند، به کار می برند.

دوم، ظاهر روایت ها آن است که دو طرف قصد جدی انجام دو معامله را دارند و صورت سازی نمی کنند.

سوم، ظاهر روایت ها این است که بیع دوم در بیع اول شرط نمی شود و دو بیع مستقل از یکدیگرند؛ به گونه ای که اگر در بیع اول درهم ها به دینار تبدیل شود ولی صراف به تبدیل دینار به درهم حاضر نشود، فروشنده درهم ها حق مؤاخذه ندارد.

چهارم این که، ظاهر روایت ها این است که خرید و فروش در هر دو معامله به قیمت بازاری درهم و دینار است.

پنجم، اگر فردی به جای آن که هزار درهم غله را با پانصد درهم مدنی مبادله کند، هزار درهم غله را به طور مثال صد دینار مبادله کرده و با دینارهای به دست آمده پانصد درهم مدنی بخرد، ربای معاملی محقق نشده و از ادله حرمت ربای معاملی نیز نمی توان به هیچ یک از انواع تعدی، به این مورد تعدی کرد. حتی به ملاک عدم الفرق نیز نمی توان تعدی کرد؛ زیرا عدم الفرق محرز نیست بلکه فرق محرز است؛ به هر حال در این جا دو بیع مستقل از هم است. بله اگر بیع دوم شرط بیع اول باشد، ممکن بود به ملاک عدم الفرق تعدی کرد؛ ولی چنان که گفته شد، ظاهر روایت ها این است که دو بیع مستقلند. نتیجه آن که روایت ها مطابق مقتضای قاعده هستند و چنین حيله ای جایز است، مگر آن که قصد جدی به انجام دو معامله نباشد و یا بیع دوم، شرط بیع اول قرار گیرد؛ از این رو روایت ها به بررسی سندی نیاز ندارند؛ زیرا اگر معتبر هم نباشند، بر حرمت چنین حيله ای دلیلی نداشتیم و با استناد به عموم «اوفوا بالعقود و احل الله البیع» باید به جواز و صحت آن حکم می کردیم.

۳. روایت‌های جواز حیل‌های ربای قرضی

أ. روایت‌های بیع‌العینه

این روایت‌ها نیز سه دسته‌اند:

ابن‌ادریس از قول شیخ طوسی در استبصار، بیع عینه را چنین تعریف می‌کند:
بیع عینه آن است که مشتری، کالایی را نسیه بخرد؛ سپس آن را به قیمتی کمتر به نقد بفروشد تا دین خود را که زمان ادای آن به صاحبش فرا رسیده ادا کند و دین دوم درباره صاحب دین اول عینه است تا به وسیله آن دین اول را ادا کند (حلی، ۱۴۱۱ق: ج ۲، ص ۲۰۵).

تعریف‌های دیگری نیز درباره بیع‌العینه وجود دارد؛ ولی به نظر می‌رسد این تعریف به آنچه در روایت‌ها آمده نزدیک‌تر است. شایان ذکر است که داشتن دین پیش از بیع عینه و استفاده از بیع‌العینه برای پرداخت دینی که وقت ادای آن رسیده، بیانگر کاربرد این بیع است و در صحت یا فساد بیع‌العینه نقشی ندارد. بر این اساس، بحث در این است که اگر کسی کالایی را به نسیه بخرد و بعد همان کالا را به قیمت کمتر به فروشنده به صورت نقد بفروشد، چه حکمی دارد. مقتضای قاعده پیش‌گفته آن است که چنین خرید و فروشی با شرط‌های ذیل صحیح است:

۱. قصد جدی درباره خرید و فروش وجود داشته باشد و دو طرف نخواهند ربا را در صورت بیع نسیه و نقد محقق کنند؛
۲. تجویز آن باعث لغویت حکمت حرمت ربا نشود؛
۳. به گونه‌ای نباشد که عقل بتواند به ملاک عدم‌الفرق از ادله حرمت ربا به این مورد تعدی کند؛ شرط دوم و سوم وقتی محرز می‌شود که در بیع اول، تحقق بیع دوم، بدون فاصله زمانی قابل اعتنا، شرط نشود؛ زیرا اگر چنین شرطی بشود، در همه موارد قرض ربوی می‌توان از این حیل‌ه استفاده کرد و به همان نتایج قرض ربوی بی‌هیچ کم و کاست دست یافت و در این صورت، حکمت حکم تحریم ربا لغو می‌شود و می‌توان به ملاک عدم‌الفرق از حرمت و فساد ربا به حرمت و فساد این مورد تعدی کرد.

اکنون به بررسی دلالت روایت‌های بیع‌العینه می‌پردازیم. روایت‌ها از نظر دلالت بر چهار قسمند:

قسم اول: روایت‌های که بر جواز و صحت بیع‌العینه به صورت مطلق دلالت می‌کنند (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۴۱، ح ۳، ص ۴۳، ح ۷ - ۱).

قسم دوم: روایت‌های که بر حرمت به صورت مطلق دلالت می‌کنند (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۳۰۶؛ شوکانی، ۱۹۷۳م: ج ۵، ص ۳۱۸).
 قسم سوم: روایت‌های که بر فساد بیع‌العینه به صورت مطلق دلالت می‌کنند (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۴۵، ح ۸ و ۹).

قسم چهارم: روایت‌هایی که بین صورتی که بیع دوم شرط بیع اول است و صورتی که شرط نیست تفصیل قائل شده؛ اولی را ممنوع و دومی را جایز می‌کنند (همان: ص ۴۲، ح ۴، ۵، ۶).^{*}
 اکنون باید نسبت روایت‌ها را با قاعده پیش‌گفته بررسی کنیم؛ ولی پیش از آن ذکر این نکته لازم است که قاعده پیش‌گفته به وسیله دلیل خاص قابل تخصیص نیست. به عبارت دیگر، اگر فروش نسبه و خرید نقد دارای سه شرط پیش‌گفته نباشد، عقل به عدم جواز آن قطع می‌یابد و حکم قطعی عقل درباره سه شرط پیش‌گفته قابل تخصیص نیست. مگر آن‌که حکم عقل مقید به عدم ورود دلیل خاص، باشد و به وسیله دلیل خاص قطع عقل زایل شود و در مورد این سه شرط حکم عقل مقید نیست؛ از این رو باید روایت‌هایی را که برخلاف قاعده دلالت دارند، توجیه کرد و اگر قابل توجیه نیستند، علم آن را به صاحبانش واگذاشت.

با توجه به این نکته به بررسی سند روایت‌های پیشین نیازی نیست؛ زیرا گرچه اغلب این روایت‌ها ضعیفند، اگر همه از جهت سند صحیح باشند نیز باید در صورت دلالت برخلاف قاعده پیش‌گفته توجیه شوند. وجه جمع نیز آن است روایت‌هایی که بر جواز بیع‌العینه به طور مطلق دلالت می‌کنند، به صورتی ناظر هستند که طبق قاعده پیش‌گفته صحیح است و روایت‌هایی که بر حرمت یا فساد بیع‌العینه به طور مطلق دلالت می‌کنند، بر صورتی ناظر هستند که طبق قاعده پیش‌گفته حرام و باطل است و روایت‌های قسم چهارم نیز به موردی ناظر هستند که در آن بیع دوم در بیع اول به گونه‌ای شرط شود که در صورت تجویز، عقل با احراز عدم فرق بین این حيله و ربا برای عدم لغویت حکم حرمت ربا، به حرمت و فساد آن حکم کند.

ب. روایت‌های بیع محاباتی

بیع محاباتی به بیع به کمتر از ثمن مثل گفته می‌شود. از بیع محاباتی به صورت حيله‌ای برای فرار از ربا می‌توان استفاده کرد به این ترتیب که به جای آن‌که یک میلیون تومان با

* در روایت، حسین بن منذر مردد است و توثیق ندارد (ر.ک: موسوی خویی، بی‌تا: ج ۷، ص ۱۰۱).

بهره صد هزار تومان قرض داده شود، یک میلیون تومان قرض دهد و در معامله جداگانه‌ای کالایی را که هزار تومان می‌ارزد به صد و یک هزار تومان بفروشد. مقتضای قاعده در این بیع نیز همان است که در بیع عینه گفتیم؛ یعنی این بیع نیز به سه شرط پیش گفته صحیح است. روایت‌های صحیح و متعددی بر جواز چنین حيله‌ای دلالت می‌کنند. پیش از این گفتیم که این قاعده قابل استثنا نیست؛ پس باید نصوص خلاف قاعده را توجیه کرد. این روایت‌ها را که صاحب وسائل در باب ۹ از ابواب احکام عقدها جمع کرده است (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۵۴، ح ۱ - ۷)، از نظر دلالت به چهار گروه می‌توان تقسیم کرد:

یک. روایت قرض به شرط بیع محاباتی

۱. محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن حذید، عن محمد بن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن: ان سلسیل طلبت منی مائة ألف درهم علی أن یربحنی عشرة آلاف فأقرضها تسعين ألفاً، وأبیعها ثوب وشئ تقوم بألف درهم بعشرة آلاف درهم، قال: لا بأس.

روایت، دارای اضطراب در متن است. راوی ابتدا می‌گوید: «سلسیل از من صد هزار درهم قرض به شرط ده هزار درهم ربح را درخواست کرد» و در جمله بعد می‌گوید: «من نود هزار درهم به او قرض دادم و لباس و چیزی را که هزار درهم می‌ارزید، ده هزار درهم به او فروختم». گرچه در هر دو جمله ربح ده درصد است، رقم‌ها با هم همخوانی ندارد. افزون بر این، جمله اول، در شرطیت ظهور دارد؛ ولی جمله دوم چنین نیست. بنابراین، اگر مقصود - چنان‌که از ظاهر جمله اول پیدا است - قرض به شرط بیع محاباتی باشد، با همه روایت‌هایی که بر حرمت قرض به شرط زیاده دلالت می‌کنند، تعارض دارد؛ زیرا شکی نیست که بیع محاباتی نزد عرف زیاده شمرده می‌شود و چون روایت‌های حرمت قرض به شرط زیاده کثرت دارند و از نظر سند نیز صحیحند، باید از ظهور این جمله دست برداشت و آن را بر قرض و بیع محاباتی بدون شرطیت حمل کرد. در این صورت، به روایت قسم دوم ملحق می‌شود.

دو. روایت قرض و بیع محاباتی

۱ قال الكليني: وفي رواية اخرى لأبأس به اعطها مائة ألف وبيعها الثوب بعشرة آلاف واكتب عليها كتابين.

امام علیه السلام در این کلام که در پاسخ به پرسش مطرح شده در روایت پیشین است، تصریح کرده که باید دو قرارداد نوشته شود، نه آن که یکی شرط دیگری قرارگیرد. در این صورت، نه تنها با روایت های قرض به شرط زیاده منافاتی ندارد، بلکه براساس مقتضای قاعده نیز چنین حيله ای جایز است. به دلیل آن که اگر قصد جدی درباره هر دو عقد وجود داشته باشد نمی توان به ملاک عدم الفرق از ادله حرمت ربا به این مورد تعدی کرد؛ زیرا عدم الفرق محرز نیست؛ بلکه وجود آن محرز است. همچنین تجویز چنین معامله ای باعث لغو حکم حرمت ربا نمی شود؛ زیرا این دو عقد «در صورت عدم شرطیت یکی برای دیگری» نمی توانند آثار قرض به شرط زیاده را داشته باشند؛ به همین دلیل است که فقیهان با اتفاق بر این که قرض به شرط زیاده حرام است، اتفاق دارند که اگر زیاده شرط نشود، دادن آن حرام نیست^{*}

سه. روایت های مصالحه بر تأخیر دین در برابر بیع محاباتی^{**}

این روایت ها بر مصالحه دو طرف ظهور دارد که قرض دهنده مهلت ادای دین را به تأخیر اندازد و در مقابل، مدیون، کالایی را به بیع محاباتی به او بفروشد؛ به گونه ای که در صورت تأخیر دین، مدیون به فروش محاباتی ملزم است. در این صورت، این حيله مخالف مقتضای قاعده در باب حيله های جایز است؛ زیرا تردیدی نیست که تأخیر دین به شرط زیاده ربا و حرام است. همچنین تردیدی نیست که اگر تأخیر دین در قالب قرارداد صلح تجویز شود، حکم حرمت ربا لغو می شود. افزون بر این، عرف و عقل بین تأخیر دین به شرط زیاده و تأخیر آن در قالب چنین قراردادی فرقی نمی یابد؛ لذا از ادله حرمت ربا به این مورد تعدی می کند.

بر این اساس لازم است این روایت ها بر موردی حمل شوند که مصالحه به صورت عقد لازم مطرح نیست؛ بلکه دو طرف به یکدیگر وعده می دهند که چنین کاری را انجام دهند، بدون آن که مستلزم الزام قانونی برای دو طرف شود.

* در این باره روایت های متعددی نیز وجود دارد. ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، باب ۱۹ و ۲۰ از ابواب الدین و القرض.

** برای نمونه ر.ک، همان: ج ۱۸، ص ۵۴، ح ۳-۷.

چهار. روایت بیع محاباتی به شرط تأخیر دین

عبدالملک بن عتبہ می‌گوید:

از امام چنین پرسیدم: مردی از من می‌خواهد که مالی را به صورت عینہ به او بدهم یا پیش از آن، من از او مالی طلب داشتم و او می‌خواهد که مالی را بر آنچه از او طلب داشتم بیفزایم. آیا درست است که به او این مال زیاده را بدهم و لؤلؤیی که صد درهم می‌ارزد به هزار درهم به او بفروشم و به او چنین بگویم: این لؤلؤ را به هزار درهم به تو می‌فروشم به شرط آن‌که ثمن آن و مالی که از تو می‌خواهم را فلان قدر تأخیر بیندازم؟ حضرت در پاسخ فرمود: اشکالی ندارد (همان: ح ۴).

روایت در بیع محاباتی به شرط تأخیر دین ظهور دارد. براساس آنچه درباره دیگر اقسام گفتیم، چنین بیعی مخالف با مقتضای قاعده است؛ زیرا فرقی بین تأخیر دین به شرط زیاده و چنین معامله‌ای وجود ندارد و اگر چنین معامله‌ای تجویز شود، حکم حرمت ربا لغو خواهد شد؛ بنابراین روایت نیز باید در صورت امکان برخلاف ظاهر حمل شود و در غیر این صورت نمی‌توان به آن ملتزم شد و باید علم آن را به امامان اطهار علیهم‌السلام وا گذاشت.

۱۲۰

ج. روایت‌های بیع الخيار

بیع الخيار، بیعی است که در آن شرط می‌شود اگر تا مدت معینی مشتری ثمن را برگرداند، احق به مبیع باشد یا خیار فسخ داشته یا مبیع از آن او باشد (علامه حلی، بی‌تا: ج ۱، ص ۵۲۱؛ شیخ انصاری (الف)، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ص ۱۲۷). اهل تسنن بیع الخيار را با نام‌های «بیع الوفاء»، «بیع الأمانة»، «الرهن المعاد»، «بیع الطاعة»، «بیع الإطاعة» و «بیع المعاملة» می‌شناسند و آن را حیلہ ربا و حرام می‌دانند (ابن قدامه (عبدالله)، بی‌تا: ج ۴، ص ۱۱۶ و ۱۱۷؛ ابن قدامه (عبدالرحمن)، بی‌تا: ج ۴، ص ۷۰؛ بهوتی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ص ۱۷۱؛ ابن عابدین، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ص ۴۰۸؛ مجله المجمع الفقه الاسلامی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۲۷ - ۵۳۰؛ مصری، بی‌تا: ص ۱۷۲ و ۱۷۸؛ مترک، بی‌تا: ص ۲۷۷)؛ از این رو مجلس مجمع فقه اسلامی در نشست هفتم خود پس از بحث و بررسی درباره این عقد در بیانیه پایانی خود چنین آورده است:

این بیع در حقیقت قرض با بهره و حیلہ ربا است (مجله مجمع الفقه الاسلامی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۵۷).

توجیه حیلہ ربا بودن بیع الخيار چنین است که قرض گیرنده به جای این‌که یک میلیون با بیست در صد بهره برای یک سال از فردی قرض بگیرد می‌تواند ماشین خود را به

بیع الخيار به بايع بفروشد به این ترتیب که بگوید ماشین را به تو می‌فروشم به شرط آن که اگر پس از یک سال یک میلیون تومان را برگردانم ماشین از آن من باشد. قرض‌دهنده (مشتري) نیز می‌تواند ماشین خریداری شده را به دوست هزار تومان به فرد ثالث یا به فروشنده اجاره دهد و به این ترتیب به هدف خود از قرض ربوی نایل شود. مشهور فقیهان اهل تسنن می‌گویند: ثمن این بیع همان پولی است که قرض داده می‌شود و منفعت مبیع همان بهره قرض است؛ پس این معامله حیلۀ ربا و حرام است.

این در حالی است که فقیهان شیعه براساس روایت‌های که درباره جواز بیع الخيار وجود دارد؛ مانند موثقه اسحاق بن عمار (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۱۹، کلینی، ۱۳۶۳: ج ۵، ص ۱۷۱، ح ۱۰) و صحیحۀ سعید بن یسار (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۱۸) بر جواز و صحت آن اجماع کرده‌اند. برخی از فقیهان همچون شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۱۹)، قاضی ابن برّاج (ابن برّاج، بی‌تا: ص ۵۴)، علامه حلی (علامه حلی، بی‌تا: ج ۱، ص ۵۲۱)، بر صحت بیع الخيار ادعای اجماع کرده‌اند. محقق کرکی نیز می‌گوید:

الاصل فی ذلک (ای فی صحتۀ اشتراط الخيار مع ردّ الثمن) قبل الاجماع منّا الاخبار عن اهل البیت (محقق کرکی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۲۹۲).

براساس آنچه درباره مقتضای قاعده در باب حیلۀ‌های حرام و جایز گفته شد می‌توانیم حکم بیع الخيار را استنباط کنیم. بر این اساس باید گفت: بیع الخيار به دو صورت قابل تصور است:

۱. حقیقت بیع الخيار قصد نشود؛ بلکه خریدار قصد کند پول را قرض و منفعت مبیع را بهره قرض قرار دهد؛ ولی این کار را در ظاهر در قالب بیع الخيار انجام دهد بدون آن که نقل و انتقال مبیع را قصد کند.

شکی نیست که در چنین صورتی معامله فاسد است؛ زیرا آنچه قصد شده (قرض ربوی) انشا نشده، و آنچه انشا شده (بیع الخيار) قصد نشده است. افزون بر این، آنچه متعلق قصد جدی قرار می‌گیرد، قرض ربوی است که حرام و باطل است. برخی از فقیهان اهل تسنن نیز که بیع الخيار یا بیع الوفاء را حیلۀ ربا شمرده و به حرمت و فساد آن حکم می‌کنند، کلماتشان به این صورت ناظر است.

۲. دو طرف معامله درباره حقیقت بیع الخيار قصد جدی داشته باشند و با این قصد نیز بیع الخيار را انشا کنند. در این صورت، چنین معامله‌ای جزو حیلۀ‌های شرعیۀ مجاز است؛ زیرا شرط‌های حیلۀ‌های شرعی مجاز را دارد.

توضیح مطلب این که فرض بر این است چنین فردی قصد جدی درباره بیع الخیار دارد و نقل و انتقال مبیع را قصد کرده و به آثار شرعی آن ملتزم است؛ بنابراین، به قصد ربا گرفتن، صورت سازی نکرده و شرط اول حیله های مجاز را دارد. از سویی، عقدی را که برای فرار از ربا استفاده کرده عبارت است از بیع به شرط خیار که مشمول احل الله البیع بوده و فی نفسه عقد جایزی است؛ در نتیجه، شرط دوم حیله های شرعی و مجاز را نیز دارد. همچنین نمی توان به ملاک عدم الفرق از ادله حرمت ربا به بیع الخیار تعدی کرد؛ زیرا فرق های بین قرض ربوی و بیع الخیار به صورت ذیل است:

۱. بیع الخیار فقط در مواردی عملی می شود که فرد نیازمند پول نقد، کالایی به قیمت یولی که نیاز دارد داشته باشد و آن کالا نیز قابلیت اجاره دادن به مبلغ مورد نظر خریدار را داشته باشد؛ اما قرض ربوی در غیر این موارد نیز جاری است.

۲. آثار این عقد با قرض ربوی فرق دارد. در بیع الخیار پول از ملک خریدار خارج و به ملک فروشنده وارد می شود و در مقابل مبیع از ملک فروشنده خارج و به ملک خریدار درمی آید. در مدت خیار اگر مبیع تلف شود، از مال خریدار شمرده می شود و اگر منافعی داشته باشد، از آن خریدار است؛ زیرا او مالک حقیقی مبیع به شمار می رود. اگر مبیع را اجاره دهد، مستأجر، امین شمرده، و تمام احکام اجاره بر آن بار می شود و از همه مهم تر ممکن است مشتری ثمن را در مهلت مقرر برنگرداند که در این صورت بیع لازم می شود و هیچ شباهتی با قرض ندارد.

از سوی دیگر تجویز چنین عقدی با حکمت تحریم ربا منافات ندارد؛ زیرا:

۱. چنین عقدی مصداق ظلم نیست. در این گونه موارد، تشخیص مصداق ظلم بر عهده عرف است و عرف، بیع به شرط خیار را در صورتی که قصد جدی به نقل و انتقال وجود داشته باشد، نوعی سرمایه گذاری می بیند که هیچ ظلمی در آن وجود ندارد. بی تردید اگر انسان، ماشین کسی را که نیازمند پول است به قیمت بازار بخرد و آن را اجاره دهد و از این راه درآمدی تحصیل کند، ظلمی تحقق نیافته است. حال اگر به او فرصت دهد در آینده اگر وضعیتش بهتر شد و توانست ثمن را بدهد ماشین خود را دوباره مالک شود، آیا عرف ظلمی احساس می کند؟ به طور مسلم چنین نیست، بلکه عرف این کار را نوعی کمک به کسی می داند که نیازمند پول است.

۲. تجویز چنین عقدی باعث فساد اموال (عدم جریان اموال در مجاری مفید) از بین رفتن کار نیک (قرض الحسنه) یا ترک تجارت و معامله های مورد نیاز مردم نمی شود؛

زیرا جریان پول در این راه همچون جریان پول در دیگر راه‌های سرمایه‌گذاری و کسب سود است. همان‌گونه که سرمایه‌گذاری از راه خرید مسکن بدون خيار فسخ و کسب درآمد از راه اجاره آن به فروشنده یا فرد ثالث باعث فساد اموال و از بین رفتن کار نیک و ترک تجارت نیست، به همین ترتیب، خرید مسکن با خيار فسخ به شرط رد ثمن بعد از یک سال و کسب درآمد از راه اجاره آن به فروشنده یا فرد ثالث نیز باعث تحقق این عنوان‌ها نمی‌شود؛ بلکه این کار، سرمایه‌گذاری مفید و مصداق تام فرار از حرام به حلال الاهی است؛ زیرا هم صاحب سرمایه از سرمایه‌گذاری سود می‌برد و در عین حال ریسک سرمایه‌گذاری (احتمال از بین رفتن یا خسارت دیدن کالایی که خریده است) را نیز متحمل می‌شود، و هم کسی که نیازمند پول است از این راه نیازش برطرف می‌شود و در عین حال این امکان را می‌یابد که دوباره پس از رفع حاجتش به کالای خود دست یابد.

روایت‌هایی که بیع‌الخیار را تجویز می‌کنند به این قسم ناظرند که فروشنده و مشتری قصد جدی درباره مفاد عقد دارند و صورت‌سازی نمی‌کنند. و می‌توان گفت: اهل سنت نیز که بیع‌الخیار را حرام دانسته‌اند، به‌صورتی که قصد جدی درباره مفاد بیع وجود ندارد ناظرند.

نتیجه

حیله‌های ربا، در صورتی که یکی از امور پنجگانه ذیل درباره آن‌ها صدق کند، حرام، و در غیر این صورت جایزند:

۱. قصد فرد، ارتکاب حرام (گرفتن ربا) باشد؛ به عبارت دیگر قصد فرار صوری داشته باشد؛
 ۲. عقدی که با آن حيله می‌زند فی‌نفسه حرام و باطل باشد؛
 ۳. دلیل حرمت ربا به یکی از دلالت‌های معتبر بر حرمت عنوان حيله دلالت کند؛
 ۴. تعدی از ادله حرمت ربای قرضی به عنوان حيله به سبب نص دیگر ممکن باشد؛
 ۵. تعدی از ادله حرمت ربا به عنوان حيله به کمک عقل ممکن باشد.
- بر این اساس می‌توان افزون بر حکم حيله‌های غیرمنصوص، حکم حيله‌های منصوص را استنباط و نصوص خلاف قاعده را توجیه کرد.

حیله‌های ربا در بانکداری بدون ربا

پس از پیروزی انقلاب اسلامی و تغییر قوانین مخالف شرع مقدس اسلام، قوانین و مقررات نظام بانکی نیز تغییر کرد و از سال ۱۳۶۳ قانون عملیات بانکی بدون ربا اجرا شد.

مطابق قانون عملیات بانکی بدون ربا بانک‌ها می‌توانند منابع خود و منابع حاصل از سپرده‌ها را به روش‌های یازدهگانه قرض الحسنه، فروش اقساطی، اجاره به شرط تملیک، جعاله، سلف، خرید دین، مضاربه، مشارکت مدنی، مشارکت حقوقی، مزارعه و مساقات اعطای تسهیلات یا سرمایه‌گذاری مستقیم کنند. این قانون گرچه از نظر فقهی مورد تأیید فقیهان محترم شورای نگهبان و مراجع تقلید وقت بود؛ ولی در مقام اجرا دچار اشکالاتی شد و در مواردی از روح قانون فاصله گرفت و حیل‌های ربا در آن راه یافت. در برخی موارد به دلیل عدم اطلاع از قانون بانکداری بدون ربا و فرق آن با بانکداری ربوی یا به دلیل اعتقاد به عدم فرق بین این دو نوع نظام بانکی، دو طرف معامله یا یکی از این دو، قصد جدی درباره مفاد عقود اسلامی نکرده؛ بلکه صورت عقد اسلامی را پوششی برای انجام عملیات قرض با بهره قرار می‌دهند. در برخی موارد نیز بانک‌ها به دلیل عدم آمادگی برای انجام مفاد واقعی برخی عقود اسلامی یا عدم اقتصادی بودن آن، به پیمودن راهی مجبور می‌شوند که گرچه از جهت فقهی قرض ربوی نیست، در مرحله اجرا به گونه‌ای اجرا می‌شود که عرفاً فرقی با قرض ربوی ندارد و می‌توان به ملاک عدم الفرق از ادله حرمت قرص ربوی، حرمت این موارد را استنباط کرد. در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

۱. حیلۀ ربا در تسهیلات فروش اقساطی

در این روش، بانک باید کالای مورد نیاز مشتری را به صورت نقد بخرد؛ سپس به صورت نسبی اقساطی به مشتری بفروشد. در تسهیلات با مبالغ کم، بانک مشتری را در خرید نقد کالا برای بانک وکیل می‌کند. گاه مشتری به جای این که به طور واقعی کالایی را بخرد، با پرداخت وجهی فاکتور صوری از مراکز فروش تهیه کرده آن را به بانک ارائه می‌دهد و بانک هم موضوع آن فاکتور را که وجود خارجی ندارد، به مشتری می‌فروشد؛ یعنی در ظاهر معامله بیع صورت گرفته؛ ولی در واقع پولی به متقاضی تسهیلات داده شده و بعد از مدتی همان پول با مقداری اضافه به بانک برگردانده شده است. این موارد به دلیل این که قصد جدی درباره بیع تحقق نمی‌یابد و در حقیقت برای قرض ربوی صورت‌سازی شده و شرط اول حیل‌های جایز را ندارد، حیلۀ حرام شمرده می‌شود.

۲. حلیه ربا در تسهیلات جعاله

در این روش، بانک باید در مقابل مبلغی معین که به صورت اقساط پرداخت می‌شود، انجام عملی را متعهد شده (جعاله اول) سپس آن را با قرارداد جعاله دیگری به عامل (پیمانکار) واگذارد. در برخی موارد، بانک مشتری را وکیل انعقاد قرارداد برای جعاله دوم می‌کند و مشتری در جایگاه وکیل بانک، جُعل لازم را برای انعقاد جعاله دوم از بانک می‌گیرد. گاه مشتری از ابتدا قصد دارد قرض با بهره بگیرد؛ از این رو از ابتدا، قصد جدی درباره جعاله اول یا دوم ندارد؛ بدین جهت از مفاد وکالت سرمی‌پیچد و جعاله دوم را منعقد نمی‌کند و پول دریافتی را در زمینه‌های دیگر مصرف می‌کند. یکی از مدیران عامل سابق بانک در این باره می‌گوید:

در حال حاضر، اغلب بانک‌ها تحت عنوان جعاله وجه نقدی را می‌پردازند؛ سپس مبلغ اولیه را به اضافه سود مقرر در اقساط معین از مشتری دریافت می‌کنند (امیراصلانی، بی‌تا: ص ۳۷).

این‌گونه موارد نیز به دلیل صورت‌سازی برای قرض ربوی، حیلۀ حرام شمرده می‌شود؛ زیرا شرط اول حیلۀ‌های جایز را ندارد.

۳. حلیه ربا در تسهیلات سلف

در این روش، بانک باید کالایی را به بیع سلف از متقاضی تسهیلات بخرد و پس از تحویل گرفتن کالا در سررسید معین، آن را در بازار به قیمت روز بفروشد. در صورتی که بانک بخواهد واقعی عمل کند، دو مشکل دارد: یکی آن‌که ممکن است قیمت کالا در سررسید کاهش یابد و بانک متضرر شود و دوم این‌که به تهیه مکان خاص برای تحویل کالا نیاز دارد. بانک‌ها برای دوری از این مشکلات به معاملات سلف غیر واقعی روی می‌آورند. در یکی از تحقیقات میدانی درباره معاملات سلف آمده است: خیلی از بانک‌ها امکانات لازم جهت تحویل گرفتن کالای مورد سلف را ندارند؛ بنابراین، در پایان مدت قرارداد از تحویل گرفتن آن خودداری، و گاهی درباره وکیل یا امین کردن مشتری جهت فروش کالا اقدام می‌کنند و بقیه صرفاً به دریافت اصل پول پرداختی به اضافه حداقل سود مورد انتظار بانک در معامله سلف بسنده می‌کند. همچنین شعبه‌هایی که مشتری را امین یا وکیل کرده‌اند، بر کار فروش کالا هیچ‌گونه نظارتی به عمل نمی‌آورند و مشتری وجه

حاصل از فروش را تمام و کمال به بانک نمی‌پردازد و صرفاً به پرداخت اصل پول دریافتی از بانک به اضافه حداقل سود مورد انتظار بانک بسنده می‌کند (همان: ص ۳۵).

این موارد در صورتی که از ابتدا قصد جدی درباره قرارداد سلف نباشد و این قرارداد در ظاهر پوششی برای قرض با بهره باشد، حیلۀ حرام است؛ زیرا شرط اول حیلۀ‌های جایز را ندارد و در صورتی که از ابتدا قصد جدی به مفاد بیع سلف باشد نیز به دلیل عدم فرق با قرض ربوی حیلۀ حرام شمرده می‌شود.

۴. حیلۀ ربا در تسهیلات مضاربه

در این روش، باید بانک، سرمایه لازم برای تجارت را در اختیار تاجر قرار دهد و در سود فعالیت تجاری با او شریک شود و اگر فعالیت مزبور به زیان منتهی شد، آن زیان را متحمل شود. در اغلب موارد بانک‌ها ابزارهای لازم برای کنترل و نظارت بر تاجر را در اختیار ندارند؛ از این رو، برای فرار از ضرر احتمالی، جبران خسارت را با شرط ضمن عقد به عهده تاجر می‌گذارند (موسویان، ۱۳۸۱: ص ۷۷) و افزون بر آن در عمل به گونه‌ای رفتار می‌کنند که عملاً مشتریان تحت عنوان مضاربه تسهیلات را از بانک‌ها دریافت کرده، همان مبلغ را به اضافه حداقل سود مورد انتظار بانک بازپرداخت می‌کنند (باوند، بی تا: ص ۳۱۶). این موارد نیز در صورتی که از ابتدا قصد جدی درباره قرارداد مضاربه نباشد و قرارداد مضاربه صوری باشد، حیلۀ حرام است؛ زیرا شرط اول حیلۀ‌های جایز را ندارد. و در صورتی که از ابتدا قصد جدی به مفاد مضاربه باشد نیز به دلیل عدم فرق با قرض ربوی، حیلۀ حرام شمرده می‌شود.

۵. حیلۀ ربا در تسهیلات مشارکت مدنی

به مقتضای قرارداد مشارکت مدنی، بانک‌ها باید با پرداخت بخشی از سرمایه مورد نیاز فعالیت‌های اقتصادی با فعالان اقتصادی شریک شده و در سود و زیان حاصله نیز سهیم باشند از آن جا که اغلب بانک‌ها (به‌ویژه بانک‌های تجاری) ابزار لازم برای نظارت و کنترل پروژه‌های اقتصادی را در اختیار ندارند، این گونه قراردادهای از مسیر طبیعی خود خارج می‌شوند. یکی از مدیر عاملان سابق بانک در این باره می‌گوید:

در مشارکت مدنی، بانک‌ها ملاحظه قانونی مربوط به پیش‌بینی سود را ندیده

می‌گیرند و از همان ابتدا، نرخ‌های مربوط به پیش‌بینی حداقل سود را بدون توجه به واقعیت و میزان سود محقق تعیین و محاسبه و از مشتری مطالبه می‌کنند (امیراصلانی، بی‌تا: ص ۳۶).

در این صورت نیز از دو حال خارج نیست: یا از ابتدا قصد جدی درباره مفاد قرارداد مشارکت وجود ندارد یا قصد جدی وجود دارد؛ ولی به گونه‌ای عمل می‌شود که عرفاً فرقی بین آن و قرض ربوی وجود ندارد. در هر دو صورت این حيله، حيله حرام است؛ زیرا در صورت اول، شرط اول جواز حيله وجود ندارد و در صورت دوم فاقد شرط پنجم است.

نتیجه

بررسی عملکرد بانک‌ها نشان می‌دهد در برخی موارد، مشتری به علل گوناگون از راه طبیعی و واقعی عقده‌های شرعی خارج شده و آن عقد را در عمل به حيله‌ای حرام برای ربا تبدیل می‌کند. همچنین بانک به دلیل آن‌که عمل به مفاد قراردادهای شرعی مشکل، هزینه‌بر یا ریسکی است در برخی موارد از راه طبیعی این قراردادها خارج و مرتکب حيله حرام می‌شود. بر مسؤولان نظام بانکی، به‌ویژه اداره نظارت و بررسی‌های بانک مرکزی است که به مسؤولیت خود عمل، و منشأ این امر را شناسایی و برطرف کنند.

منابع و مأخذ

۱. آملی، محمدتقی، کتاب المکاسب و البیع، تقریرات بحث آیت الله نائینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.
۲. ابن برآج، قاضی، جواهر الفقه، بی جا، بی نا، بی تا.
۳. ابن قدامه (عبدالله)، المغنی، دار الکتب العربی، بیروت، بی تا.
۴. امیراصلانی، اسدالله، مجموعه سخنرانی ها و مقالات سومین همایش بانکداری اسلامی، تهران، مؤسسه عالی بانکداری، بی تا.
۵. انصاری، مرتضی (الف)، الموسوعة الفقهية المیسرة، بیروت، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۶. — (ب)، کتاب الطهارة، قم، مؤسسه الهادی، اول، ۱۴۱۵ق.
۷. — (ج)، کتاب المکاسب، بی جا، المؤتمر العالمی بناسبة ذکر المئوية الثانية لمیلاد الشیخ الانصاری، اول، ۱۴۱۵ق.
۸. باوند، فرزاد، مجموعه سخنرانی ها و مقالات هشتمین سمینار بانکداری اسلامی، تهران، بی نا، بی تا.
۹. بحر العلوم، سید محمد، بلغة الفقیه، قم، منشورات مکتبة الصادق علیه السلام، چهارم، ۱۴۰۳ق.
۱۰. بهوتی، منصور بن یونس، کشف القناع، دار الکتب العلمیه، بیروت، اول، ۱۴۱۸ق.
۱۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، بیروت، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، دوم، ۱۴۱۴ق.
۱۲. حلّی، ابن ادريس، مستطرفات السرائر، قم، مؤسسه نشر اسلامی، دوم، ۱۴۱۱ق.
۱۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، دمشق، دار القلم و الدار الشامیه، اول، ۱۴۱۶ق.
۱۴. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، بی جا، بی نا، بی تا.

۱۵. شاطبی، ابراهیم بن موسی، *الموافقات فی اصول الشریعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۲ق.
۱۶. شوکانی، نیل الأوطار، بیروت، دارالجلیل، ۱۹۷۳م.
۱۷. صالحی مازندرانی، اسماعیل، *مفتاح البصیرة فی فقه الشریعه*، قم، انتشارات صالحان، ۱۴۲۱ق.
۱۸. صدوق، من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه نشر الاسلامی، دوم، بی تا.
۱۹. طوسی، الخلاف، تحقیق سیدعلی خراسانی و ...، قم، مؤسسه نشر اسلامی، اول، ۱۴۱۷ق.
۲۰. —، *المسبوط*، بی جا، بی نا، بی تا، ج ۵.
۲۱. —، *الاستبصار*، تحقیق سیدحسن خراسانی، دارالکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۳۶۳ش.
۲۲. طوسی، *تهذیب الاحکام*، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.
۲۳. عاملی (شهید ثانی)، *شرح اللمعة*، منشورات جامعة النجف الدینیة، دوم، ۱۳۸۶ق.
۲۴. —، *مسالك الأفهام*، بی جا، مؤسسه المعارف الاسلامیه، اول، ۱۴۱۳ق.
۲۵. عاملی، سیدمحمدجواد، *مفتاح الکرامه*، بی جا، بی نا، بی تا.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۲۷. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، *در المنصود*، قم، دارالقرآن الکریم، اول، ۱۴۱۴ق.
۲۸. مجله المجمع الفقه الاسلامی (انس زرقا)، *الدورة السابعة لمؤتمر مجمع الفقه الاسلامی*، العدد السابع، الجزء الثالث، ۱۴۱۲ق.
۲۹. محقق اردبیلی، *مجمع الفائدة والبرهان*، تحقیق اشتهااردی، عراقی و یزدی، قم، جامعه مدرسین، اول، ۱۴۱۶ق.
۳۰. محقق بحرانی، *الحدائق الناضرة*، تهران، مؤسسه نشر اسلامی، اول، ۱۴۱۰ق.
۳۱. محقق حلی، *الرسائل التسع*، تحقیق رضا استادی، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی، اول، ۱۴۱۳ق.
۳۲. —، *شرائع الاسلام*، تحقیق سیدصادق شیرازی، تهران، انتشارات استقلال، دوم، ۱۴۰۹ق.
۳۳. محقق خوئی، *مصباح الفقاهه*، قم، انتشارات داوری، اول، بی تا.
۳۴. محقق کرکی، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، تحقیق و نشر مؤسسه

- آل البيت (ع)، اول، ۱۴۰۸ق.
۳۵. محقق نراقی، عوائد الايام، قم، مكتبة بصيرتی، ۱۴۰۸ق.
۳۶. _____، مستند الشیعه، مشهد، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، اول، ۱۴۱۵ق.
۳۷. محقق نورى طبرسى، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، دوم، ۱۴۰۹ق.
۳۸. مصرى، رفیق یونس، الجامع فی اصول الربا، دمشق، دارالقلم، بی تا.
۳۹. مظفر، شیخ محمد رضا، اصول الفقه، قم، مؤسسه نشر اسلامى، بی تا.
۴۰. منتظرى، شیخ حسین علی، دراسات فی المكاسب المحرمه، قم، نشر تفکر، اول، ۱۴۱۵ق.
۴۱. موسوی خمینی، سیدروح الله، کتاب البیع، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چهارم، ۱۴۱۰ق.
۴۲. _____، لمحات الاصول، تقریرات بحث آیت الله بروجردی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، ۱۴۲۱ق.
۴۳. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، بی جا، بی نا، بی تا.
۴۴. موسوی قزوینی، سید علی، ینابیع الأحکام فی معرفه الحلال والحرام، قم، مؤسسه نشر اسلامى، اول، ۱۴۲۴ق.
۴۵. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، کتاب القضاء، قم، نشر خیام، ۱۴۰۱ق.
۴۶. موسویان، سید عباس، «مصادق های پنهان و آشکار ربا در نظام بانکی ایران»، فصلنامه تخصصی اقتصاد اسلامى، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، ش ۶، تابستان ۱۳۸۱ش.
۴۷. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تحقیق شیخ عباس قوچانی، دارالکتب الإسلامیه، دوم، ۱۳۶۷ش.
۴۸. نووی دمشقی، یحیی بن شرف، روضة الطالبین و عمدة المتقین، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۴۹. نووی، محیی الدین، المجموع، بی جا، بی نا، بی تا.
۵۰. وحید بهبهانی، الرسائل الفقهیّه، قم، تحقیق و نشر مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، اول، ۱۴۱۹ق.
۵۱. همدانی، آقارضا، مصباح الفقیه (طی)، تهران، منشورات مكتبة الصدر، چاپ سنگی، بی تا.