

تحلیل فقهی – اقتصادی ربا در وامهای مصرفی و سرمایه‌گذاری و کاستیهای فقه متداول در کشف احکام شارع

دکتر بیژن بیدآباد^۱ عبدالرضا هرسینی^۲

واژه‌های کلیدی: ربا، بانکداری اسلامی، فقه

چکیده

در این مقاله با تحلیلی بر روش‌شناسی استنباط احکام در فقه به نارسائیهای موجود در این زمینه می‌پردازیم و با طرح مباحثی کوتاه در کتاب و سنت و اجماع و عقل و شهرت و سیره و قیاس و استحسان و استصلاح و سد ذرایع به این موضوع اشاره می‌شود که منبع اصلی فقه یعنی اولی الامر از منابع فقه حذف شده و لذا این تشتت آراء بعضاً کاملاً متضاد ایجاد گردیده است. در این ارتباط فتاوی‌ای عدیده‌ای مقایسه می‌شوند که همگی پاسخ به یک سؤال هستند. با تعریف و تحلیل ربا و بهره از لحاظ اقتصادی و فقهی و دیدگاه خاص قرآن در این زمینه و چگونگی خروج از حریم ربا و با توجه به اصل حکمت در اصول فقه به نتایج زیر می‌رسیم:

۱. وام‌دهنده باید در سود و زیان فعالیت اقتصادی وام‌گیرنده سهیم باشد.
۲. نرخ دریافت مازاد (بهره) به دلیل این که نمی‌توان نرخ بازدهی سرمایه را از قبل قطعاً مشخص نمود نباید از پیش مشخص و شرط شود.
۳. گرفتن بهره در قرض‌های مصرفی ربا تلقی می‌شود.

انتقال تموجات بازارهای تسهیلات و سپرده‌ها به بخش حقیقی اقتصاد منشاء نوسانات اقتصادی است. با توجه به اصل حکمت شارع با طرح یک الگوی ریاضی نشان می‌دهیم که ربا باعث ایجاد پدیده نوسات اقتصادی است و با حذف ربا و استفاده از نتایج سه‌گانه فوق می‌توان به سمت ثبات اقتصادی حرکت کرد. بدین ترتیب اگر بانک به عنوان یک نهاد، اقدام به عملیات فنی مالی و مشارکت در طرح‌های اقتصادی نماید، پس خود یک بنگاه اقتصادی است که می‌تواند منابع سپرده‌ای را اخذ و سپرده‌گذاران را در سود خود شریک نماید (یعنی عملکرد بانک به صورت یک شرکت سهامی خواهد بود) و فقط، باید به عنوان یک بنگاه اقتصادی عمل کند و نرخ بهره را از پیش شرط ننماید و در پایان دوره سود بانک را به نسبت سهم سپرده‌گذاران بین آنان تسهیم نماید. دوم اینکه، در کلیه فعالیت‌های مالی سرمایه‌گذاری بانک تأمین منابع می‌نماید و چون این تأمین منابع برای فعالیت اقتصادی می‌باشد، سود یا بهره می‌تواند بگیرد و سوم اینکه، بانک حق ندارد، از وام‌های مصرفی بهره دریافت کند.

bijan@yahoo.com

<http://www.bidabad.com>

^۱ عضو هیئت علمی پژوهشکده پولی و بانکی، بانک مرکزی

^۲ کارشناس پژوهشی پژوهشکده پولی و بانکی، بانک مرکزی ج.ا.

Economic- Jurisprudence Analysis of Usury in Consumption and Investment Loans And Contemporary Jurisprudence Shortages in Exploring Legislator Commands

Bijan Bidabad³
Abdolreza Harsini⁴

Keywords: Usury, Islamic banking, Jurisprudence

In this article by analyzing the inference methodology of jurisprudence commands we try to touch the existent shortages in its methodological aspects. By discussing on different sources of Islamic jurisprudence like Koran, Sunna (Tradition), convocation, reason, reputation, comparison, getting virtue, getting expedient, medium prevention, we will explicate that the authority (person who is allowed by the messenger or by someone whom is messenger allowed him) has been ignored in religious inference and thus these different ideas have been emerged in Islamic commands. In this regards many religious statements are compared who are different solutions to a unique problem. By defining and analyzing usury and interest in an economic-jurisprudential frame and specifically in Koran and with respect to wisdom (philosophy) principle in jurisprudence we conclude:

1. The loaner must share in profit and loss of the economic activity of loan receiver.
2. The rate of interest -because of inability to determine the capital productivity rate in advance- should not be determined and conditioned in advance.
3. Receiving interest in consumption loans is usury and not allowed.

Transformation of fluctuations in credit and deposit markets to real sector is the main initiation of real sector economic fluctuations. Respect to wisdom (philosophy) principle of religious legislation by introducing a mathematical model we show that usury causes economic fluctuations and by deleting usury from economy we conclude that economy will go toward more stability. Therefore bank as an economic institution can perform technical financial operations in economic projects. Thus, she is an economic firm and collects saving sources and share deposit holders in her profit. That is bank becomes a corporation and only should do as a firm and do not condition the interest rate in advance and at the end of period distribute the profit share of deposit holders. Second, in all financial investment activities bank finance the necessary sources and since this financing is an economic activity may earn profit or interest. Third, bank is not allowed to receive interest from consumption loans.

³ Professor of economics at Monetary and Banking Research Academy, Central Bank of Iran. bijan_bidabad@msn.com.

⁴ Research expert at Monetary and Banking Research Academy, Central Bank of Iran.

مبحث بهره در اقتصاد و همچنین در متون فقهی از جمله مباحث بحث انگیزی است که همچنان نظر بسیاری از محققین را به خود جلب نموده است. مسلماً ارائه نتایج قطعی‌تر در این مبحث از ابعاد مختلف می‌تواند باعث بهبود عملکرد نظام بانکی کشور نیز بشود. چه قانون بانکداری بدون ربا بر نگرش‌های فقهی و اقتصادی بر بهره و ربا تنظیم و عملاً دستور کار نظام بانکی و فعالیت‌های پولی کشور را مشخص می‌نماید. در این مقاله بهره و ربا را از دو سمت نگرش‌های اقتصادی و فقهی مورد بررسی قرار خواهیم داد. فرضیه‌ای که قصد بررسی آن را داریم این است که آیا بهره منتسب به اعطای وام برای هر منظور و در همه حال ربا تلقی می‌شود یا خیر؟ به عبارت دیگر همانند نظر برخی از فقها می‌توان از لحاظ اقتصادی و فقهی تفاوت‌هایی مابین وام‌های مصرفی و وام‌های سرمایه‌گذاری قائل شد. یعنی دریافت بهره از وام‌های مصرفی از مصادیق ربا خواهد بود ولی دریافت بهره از وام‌های سرمایه‌گذاری مصداق ربا را نخواهد داشت. قبل از ورود به این بحث به مواردی از اصول فقه در استنباط احکام می‌پردازیم.

فقه و علم^۵

فقه در لغت عرب به معنای فهم است و قرآن آن را به قلب^۶ نسبت داده که فرمود: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا»^۷ یعنی محل تفقه قلب است.^۸ علیرغم عمق معانی که در بطن کلمات متداول نظیر علم، فقه، استنباط، اجتهاد و نظائر آن وجود دارد ولی کمتر به عمق مفاهیم دقت می‌شود.^۹ به طور کلی علم در شریعت حقیقی دین جدا از علم به مفهوم متداول آن در جامعه می‌باشد. بررسی تاریخ زندگی انبیاء^{۱۰} نیز حاکی از این است که آنها امّی و بی‌سواد بوده‌اند و در عین حال اعلم علماء عصر خود هستند. پس انتساب علم به آنان حتماً به دلیل وقوع فرآیند دیگری است. برای مثال شخص رسول اکرم (ص) از سواد بهره‌ای نداشتند ولی در عالی‌ترین مراتب علم یعنی علم لدنی یا حضوری قرار داشتند. در قرآن کریم خطاب به آن حضرت آمده: «وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ»^{۱۱} همینطور خود حضرت کسب علم را بر هر مسلمانی واجب دانستند ولی خود سواد نداشتند. به صراحت می‌فرمایند: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِكَثْرَةِ التَّلَامُ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ أَنْ

^۵ برای بحث‌های کامل در این موضوع به کتب جناب حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، نظیر ولایتنامه، سعادتنامه و بشارت المومنین و مجمع السعادات رجوع نمایید.

^۶ قلب صنوبری در لغت عرب فؤاد گفته می‌شود که مظهر قلب به معنای دل است که مرکز جان است. فؤاد مرکز تن است. در قرآن کریم هر دو لغت به کرات استفاده شده.

^۷ سوره اعراف، آیه ۱۷۹. قلب دارند ولی فقه ندارند.

^۸ آیات بسیار دیگری وضوح همین معنی را می‌رسانند. آیه ۶۳ سوره منافقون و آیه ۸۷ سوره توبه: «وَطَبَعَ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» بر قلبهایشان مهر زده شد پس فقه (درک) نمی‌کنند. همچنین آیه ۱۲۷ سوره توبه: «صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بَأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ». خداوند قلب آنها را به دلیل اینکه فقه ندارند برگرداند. در سوره انعام آیه ۲۵ و اسرا آیه ۴۶ و کهف آیه ۵۷ می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ»، و بر قلبهای آنان پوشش گذاردیم تا درک (فقه) نکنند.

^۹ همچنین در آیه «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا تَفَرُّمٌ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ». سوره توبه - آیه ۱۲۲.

^{۱۰} - سوره عنکبوت - آیه ۴۸. پیش از این (ای محمد) نه می‌توانستی بخوانی و نه به دست خویش خط بنویسی.

یَهْدِيهِ»^{۱۱} پس علم و سواد متمایزاند و علم به نور تشبیه شده و سواد از ریشه سیاهی می‌تواند حتی در تقابل با علم و ضد آن نیز باشد. در قرآن علم منحصر به تقوا شده است و خداوند می‌فرماید «اتَّقُوا اللَّهَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ»^{۱۲} یعنی تقوا پیش بگیرد تا من به شما علم بیاموزم. پس استنباطی که بر مبنای علم باشد مسلماً با استنباطی که بر مبنای سواد باشد مغایر است و تفقه و فقه باید بر مبنای علم باشد نه سواد. چون در تعریف علم ذکر شد که نوری است که در قلب می‌تابد پس این علم جدا از سواد و محفوظاتی است که در حافظه نگهداری می‌شود. برخی از محققین اصول فقه را نیز علم نمی‌دانند بلکه آن را به فن نزدیک‌تر می‌دانند^{۱۳} و «اصول فقه» را «فن دستور استنباط» تلقی و تعریف می‌کنند. خود این فن استنباط نیز احتیاج به تعمق و تفکر عمیق دارد. کلمه استنباط از ریشه نَبَط و به معنی کشیدن آب از عمق زمین است و اجتهاد نیز در همین جهت معنی می‌یابد زیرا اجتهاد از نظر شیعه به معنای به کار گرفتن حد اعلائی کوشش برای یافتن حکم شرع است^{۱۴}. این احکام البته و صد البته در امور فرعی جزئی شریعت می‌باشد و فرع دین را شامل می‌شوند و نه اصل دین را. باید ذکر کرد که فقه و اجتهاد در احکام شرعی نیز پس از طی مراحل صعبی از تخلیه و تزکیه نفس می‌تواند حاصل شود و تنها به فراگیری کتب ختم نمی‌گردد. شهید ثانی در منیه المیردین می‌فرماید: «گمان مبر که فقه مطالب مدونه در کتب است بلکه فقه دیدن نور خدا با جمیع اشیاء است و هر کس مصداق *أَيَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ*^{۱۵} قرار گرفت فقیه آل محمد (ص) است». پس فقیه کسی است که هر جا نگاه کند نور خدا را ببیند و در این مرحله است که می‌تواند در جایگاه روایت قرار گیرد البته آن هم به شرط اذن و اجازه از صاحب فرمان، به عبارت دیگر در این شرایط است که بر اساس مقبوله عمر بن حنظله^{۱۶} صائن نفس و حافظ دین و مطیع امر مولی و مخالف عن الهوا و صاحب قوه القدسیه مجاز به دخالت در امور شرعیه اعم از روایت، فتوا، قضاوت، امامت جماعت و سایر مناصب دینی می‌باشد. علی ۵ به شریح قاضی می‌فرمایند: «هَذَا مَجْلِسٌ لَأَيِّجَلِّسُ فِيهِ إِلَانِي أَوْ وَصِي أَوْ شَقِي»^{۱۷} یعنی فقط نبی و فردی که وصایت نبی ۵ را دارد و یا شقی بر مسندی که تو شریح نشستی می‌نشیند. پس مساند دینی مختص مأذونین و مجازین از طرف معصوم می‌باشد و نه غیر که فرمود: «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ»^{۱۸} و اطاعت از کسانی واجب است که صاحب همین اذن و اجازه باشند. قرآن کریم در این مورد می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^{۱۹} اطاعت کنید خدا و

^{۱۱} - بحار الانوار، ملا محمد باقر مجلسی، ج ۶۷، باب ۵۲، ص ۱۳۹ و منیه المیردین شهید ثانی، ص ۱۵۹، فی التوکل علی الله تعالی و الاعتماد.

^{۱۲} - سوره بقره آیه ۲۸۲.

^{۱۳} - اصول فقه، دفتر اول، سید مصطفی محقق داماد، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دهم، ص ۹.

^{۱۴} - در تعریف اجتهاد گفته‌اند: «إِسْتِفْرَاحُ الْوُسْعِ فِي طَلَبِ حُكْمِ الشَّرْعِ»، همان ص ۱۳.

^{۱۵} - سوره بقره، آیه ۱۱۵. به هرجا روی کنید وجه (صورت) خدا را می‌بینید.

^{۱۶} - «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِتًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالَفًا عَلَيَّ أَهْوَاهِ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يُقَلِّدُوهُ». وسائل الشیعه، ج ۲۷، باب ۱۰، ص ۱۳۱ و بحار الانوار، ج ۲، باب ۱۴، ص ۸۸.

^{۱۷} - روضه کافی، ج ۷، کتاب القضاء و الاحکام، ص ۴۰۶ و حدیث ۲، ۲/۲.

^{۱۸} - سوره بقره، آیه الکرسی، کیست که بتواند نزد او شفاعت کند مگر به اجازه او.

^{۱۹} - سوره نساء آیه ۵۹.

اطاعت کنید رسول و صاحبان امر از بین خودتان را^{۲۰}. پس هرکسی با بررسی‌های خود احکامی از دین را حتی در امور بسیار جزئی استخراج و استنباط نماید قابل تبعیت نیست بلکه بر اساس فرمایش علی (ع) از مصدر شقاوت صادر می‌شود تا مصدر نبوت و یا وصایت. در این باب حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «فتوا دادن برای کسی که با صفاء باطنش و اخلاص عملش به وضوح و آشکارا نتواند از خدا استفتاء کند روا نیست و هرکس فتوا دهد پس به تحقیق حکم صادر کرده و حکم صحیح نیست مگر به اجازه خدا و کسی که با استفاده از خبر بدون آنکه بالعیین آن را دیده باشد حکم دهد همانا جاهلی است که از جهل خود حکم را اخذ کرده و به سبب حکم خود گناهکار است...»^{۲۱}. در این باب در قرآن کریم آمده است: «ای پیامبر بگو آیا چیزی را که درباره رزق و روزی خداوند بر شما نازل نموده دیده‌اید؟ اما شما بعضی را حلال و بعضی را حرام اعلام می‌دارید. ای پیامبر بگو آیا خداوند به شما چنین اجازه‌ای داده یا اینکه بر خدا دروغ و افترا می‌بندید؟»^{۲۲}. به عبارت دیگر حلال چیزی است که خداوند آن را حلال کرده و حرام چیزی است که خداوند آن را حرام کرده و بیان کننده حلال و حرام نبی یا کسی است که از جانب نبی با واسطه یا بلاواسطه مأذون و مجاز است زیرا این اجازه است که عمل را تصحیح می‌کند و علم را جانشین ظن می‌نماید و تحلیل و تحریم هرکس که به إذن خدا نباشد افتراء بستن به خدا است. بلکه حتی اگر بیان کننده حکم خدا هم باشد باز افتراء بستن بر خداست زیرا او چیزی گفته است که فقط مختص خداست مگر اینکه گوینده إذن از طرف خدا داشته باشد^{۲۳} زیرا خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»^{۲۴} یعنی حکم از آن خداوند است.

^{۲۰} - جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده در مقاله «حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی» در عرفان ایران شماره ۱۵، صفحات ۲۰-۵، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۲، تهران، می‌نویسند: «... و اما در اینجا این مسأله طرح می‌شود که اکنون که دسترسی امام برای مسلمین و شیعیان فراهم نیست، پس تکلیف مردم چیست؟ مثلاً بیعت معنوی، بیعت ولایتی، که یکی از ارکان شریعت مطهر اسلام بود و در زمان پیغمبر هم تشریح شد و مقرر گردید و هیچ دستور و آیه‌ای مبنی بر نسخ آن نرسیده است و ائمه هم، اوایل شخصاً بیعت می‌گرفتند و حتی خلفای جور هم بیعت می‌گرفتند، پس تکلیف مسلمانان در زمان غیبت چیست؟ جانشینان پیامبر، ائمه اطهار، همیشه در فشار و اختناق بودند. چنانکه داستانه‌های فراوانی از اختناق شدید در زمان ائمه به خصوص بعد از حضرت رضا (ع) در تواریخ ذکر کرده‌اند. ... بنابر این اگر خلفا می‌فهمیدند که امام بیعت می‌گیرد- با توجه به اینکه آنها توجه نداشتند بیعتی که امام می‌گیرد بیعت حکومتی و برای حکومت و جمع‌آوری طرفدار نیست- بنابر این جان امام و بلکه همه شیعیان ایشان در خطر بود. از این رو خلفا همواره مراقب ائمه بودند. بدین جهت بود که ائمه غالباً نمایندگان و مأموران معین می‌فرمودند که آن مأموران از طرف حضرت بیعت بگیرند و غالباً مجاز بودند که خود نیز نمایندگانی تعیین کنند. ... این توالی و تعاقب اجازه مشایخ و مربیان عرفانی را در تصوف «سلسله» اصطلاح کرده‌اند. ... سلاسل حقه که در قدیم متعدد بودند همه رشته اجازه خود را به علی (ع) می‌رسانند، چون اساس تصوف بر آن است که هرکسی باید از ید قبلی مجاز باشد. این رشته و سلسله مشایخ به اعتقاد پیروان راستین تصوف تا روز قیامت ادامه دارد. اما فقط سلاسل که به امامی برسد معتبر است. سلاسل هم که به امام برسد مسلماً باید به علی (ع) برسد، چون همه سلاسل از علی جاری شده و علی هم از پیغمبر اجازه داشته است. ...»

^{۲۱} - مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، ترجمه عباس عزیزی، انتشارات نبوغ، چاپ دوم، ۱۳۷۹، قم. باب ۶۳ فی الفتناء: قَالَ الصَّادِقُ (ع): «لَا تَجُلُ الْفِتْنَاءَ لِمَنْ لَا يَسْتَفْتِي مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِصَفَاءِ سِرِّهِ وَ إِخْلَاصِ عَمَلِهِ وَ عِلَانِيَةِ وَ بُرْهَانٍ مِنْ رَبِّهِ فِي كُلِّ حَالٍ لِأَنَّ مَنْ أَفْتَى فَقَدْ حَكَّمَ وَ الْحُكْمُ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِإِذْنٍ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ بُرْهَانِهِ وَ مَنْ حَكَّمَ بِالْحَبْرِ بِالْمُعَايَنَةِ فَهُوَ جَاهِلٌ مَأْخُودٌ بِجَهْلِهِ وَ مَأْتُومٌ بِحُكْمِهِ...»

^{۲۲} - سوره یونس آیه ۵۹. «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلَالاً قُلْ ءَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَلَمْ عَلَّمْنَا أَنْ لَا تُفْتَرُونَ»

^{۲۳} - برای شرح بیشتر در این موضوع به کتب جناب حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، نظیر ولایتنامه، سعادتنامه و بشارت المومنین و مجمع السعادات رجوع نمائید. همچنین به شرح ایشان در ذیل آیه ۵۹ سوره یونس در تفسیر بیان السعادة فی مقامات العباده رجوع شود.

^{۲۴} - سوره یوسف آیات ۴۰ و ۶۷ و سوره انعام آیه ۵۷.

این سوال پیش می‌آید پس تکلیف چیست؟ و از که باید احکام را پرسید و تبعیت کرد. در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^{۲۵} من هر لحظه (مستمراً) قرار دهنده یک خلیفه بر روی زمین هستم و همچنین می‌فرماید: «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»^{۲۶}، برای هر قومی هادی هست، «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ»^{۲۷} و برای هر امتی رسولی است. پس اطاعت این خلیفه یا هادی یا رسول که صاحبان اذن الهی هستند واجب است و ارائه طریق آنان در مورد احکام فقهی لازم الاتباع است. در فقه امامیه نیز جمهور علماء بر این نظر هستند که تقلید از میت جائز نیست و باید در هر زمان ولی حی و یا فقیه حی را یافت و از او تبعیت و تقلید نمود. منظور از طرح این مباحث این است که روش استنباط احکام در شرایط فعلی و به سبک موجود می‌تواند با اشکال همراه باشد و باید فقه پویای امامیه درصدد اصلاح روش شناسی استنباط احکام باشد. این روش شناسی عملاً به جایی بر می‌گردد که در تعریف فقیه به آن اشاره شد.

کتاب

در مبحث منابع فقه در اصول فقه اشاره به کتاب، سنت، اجماع و عقل می‌شود و این چهار منبع را منابع اساسی استنباط احکام می‌خوانند. در شرح و بسط هر یک از موارد فوق در کتب فقهی از دیدگاه فقه متداول بحث‌های زیادی شده و می‌شود ولی از دیدگاه این مقاله منبع اصلی فقه بلا اشاره مانده است. منبع اصلی فقه عترت یا اولی الامر است همراه با قرآن که در حدیث ثقلین^{۲۸} به صراحت فرموده است. در متن قرآن نیز آمده است که معنای قرآن بر همه کس واضح نیست و فرمود: «مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ»^{۲۹}. همانطور که فرمود: «لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»^{۳۰}. و علم هم همانطور که گفته شد باسواد متفاوت است و چه بسا عالمی که بی‌سواد باشد و چه بسا باسوادی که جاهل باشد. و از همین باب بود که فرمود: «فَسُئِلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^{۳۱}. این موضوع در تفسیر قرآن و استنباط احکام آنقدر مهم و حیاتی است که افرادی نظیر آیت‌الله خمینی در تفسیر سوره حمد از خود و فقهای همطراز خود سلب صلاحیت می‌کنند و می‌گویند^{۳۲}: «تقاضا شده بود که من یکی، دو مرتبه راجع به تفسیر بعضی آیات شریفه قرآن مطالبی عرض کنم. تفسیر قرآن یک مسئله‌ای نیست که امثال ما بتوانند از عهده آن برآیند. بلکه علمای طراز اول هم که در طول تاریخ اسلام، چه از عامه و چه از خاصه، در این باب کتابهای زیاد نوشته‌اند- البته مساعی آنها مشکور

^{۲۵} - سوره بقره- آیه ۳۰.

^{۲۶} - سوره رعد- آیه ۷.

^{۲۷} - سوره یونس - آیه ۴۷.

^{۲۸} - حدیث نبوی مورد قبول مذاهب شیعی و اهل تسنن: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا أَنْ تَمَسَّكُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَ عَثْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي». صحیح مسلم، جزء ۶ ص ۱۲۲. همچنین سنن ترمذی جزء ۲، ص ۳۰۷. در کتب احادیث شیعی به انشاء «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ أَلْتَقِلِينَ كِتَابَ اللَّهِ وَ عَثْرَتِي» آمده است. بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۰۳، باب ۱۴ من يجوز اخذ العلم منه. و ج ۲۳، ص ۱۱۴، باب ۷، فضائل اهل بیت ع.

^{۲۹} - سوره آل عمران- آیه ۷.

^{۳۰} - سوره بقره- آیه ۷۸. علم به کتاب ندارند جز افواهی و آنان جز گمان نیست.

^{۳۱} - سوره نحل- آیه ۴۳ و سوره انبیاء- آیه ۷. پس اگر نمی‌دانید از اهل ذکر سؤال کنید.

^{۳۲} - جملات ذکر شده با نوار سخنرانی ایشان تطبیق کامل دارد. معذالک نگاه کنید به تفسیر سوره حمد، آیت‌الله سید روح‌الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، صفحات ۹۴-۹۳ و تفسیر سوره حمد، چاپ پیام آزادی.

است- لکن هر کدام روی آن تخصص و فتی که داشته است یک پرده‌ای از پرده‌های قرآن کریم را تفسیر کرده است، آن هم به طور کامل ملموس بوده. مثلاً عرفایی که در طول این چندین قرن آمده‌اند و تفسیر کرده‌اند، نظیر محیی‌الدین^{۳۳} در بعضی از کتابهایش، عبدالرزاق کاشانی^{۳۴} در تأویلات، ملا سلطانعلی^{۳۵} در تفسیر^{۳۶}، اینهایی که طریقه‌شان طریقه معارف بوده است، اینها تفسیرهایی نوشتند خوب...».

علی ایحال علی‌رغم تمام این مباحث باید این موضوع را نیز مؤکداً ذکر کرد که حتی قرآن که به عنوان منبع اصلی تر فقه در این زمان ذکر می‌شود عملاً به فراموشی سپرده شده و فقها در بحثشان کمتر به قرآن اشاره کرده‌اند و در عمل بیشتر مصادیق احکام را از احادیث و اخبار اخذ می‌نمایند.^{۳۷}

سنت

استفاده از منبع سنت و حجیت آن هم خالی از اشکال نیست زیرا معصوم می‌فرماید: «إِنَّ عِلْمَ الْأَنْبِيَاءِ صَغْبٌ مُسْتَضْعَبٌ لِأَيِّحْتِمِلُهُ إِلَّا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ إِمْتَحِنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ»^{۳۸}. انواع سنت^{۳۹} اعم از عملی، امضایی یا تقریری و همچنین سنت قولی همگی از باب ایراد فوق دچار اشکال می‌باشند. در سنت عملی صدور عملی از معصومین برای فرد محرز می‌گردد و دلالتی که دارد آن است که آن عمل مجاز می‌باشد و یا ترک عملی از معصومین مؤید آن است که آن عمل واجب نمی‌باشد. نکته قابل توجه در این مبحث این است که الزاماً فعل معصوم نسبت به سایر افراد حجیت ندارد. چه دستوری و یا داروئی شفا دهنده فردی ولی کشنده دیگری است. سنت تقریری حاکی از آن است که فعلی در حضور معصوم واقع شده و معصوم آن را نهی یا رد نکرده است. سنت تقریری نیز حجیت نمی‌تواند داشته باشد چه بسا معصوم در شرایطی می‌بایست تقیه یا توریه می‌کرده‌اند و نتیجتاً سکوت ایشان دلالت بر تأیید عمل نمی‌تواند باشد^{۴۰} که فرمود: «الْتَقِيَةُ دِينِي وَ دِينِ

^{۳۳} محمد بن علی بن محمد عربی معروف به «ابن عربی»، «محبی‌الدین» «شیخ اکبر»، ۶۳۸-۵۶۰ هجری قمری از مشایخ صوفیه. همان گونه که در کلیه آثار آیت‌الله خمینی به وضوح مشهود است نمی‌توان اظهار ارادت ایشان به عرفای کامل الهی را نادیده گرفت. برای مثال در پیغام به گورباچوف (انوار تابان ولایت، مرکز چاپ سپاه، ۱۳۷۰، صفحات ۱۲۴-۱۲۳) می‌نویسند: «دیگر شما را خسته نمی‌کنم و از کتب عرفا بخصوص محبی‌الدین بن عربی نام نمی‌برم که اگر خواستید از مباحث این بزرگ مرد مطلع گردید تنی چند از خبرگان تیزهوش خود را که در این گونه مسائل قویاً دست دارند راهی قم گردانید تا پس از چند سالی با توکل به خدا از عمق لطیف تاریکتر از موی منازل معرفت آگاه گردند.»

^{۳۴} ملا عبدالرزاق بن جمال (جلال‌الدین کاشانی، مکتبی به ابوالغنائم و ملقب به کمال‌الدین از مشایخ صوفیه در قرن هشتم هجری می‌باشد.

^{۳۵} حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه از اقطاب صوفیه. شرح حال ایشان در کتاب نابغه علم و عرفان نگارش جناب حاج سلطانحسین تابنده، چاپ دوم، ۱۳۵۰، تهران، انتشارات حقیقت، آمده است.

^{۳۶} چاپ دوم تفسیر بیان السعادة في مقامات العبادة در چهار مجلد بزرگ به زبان عربی در سال ۱۳۴۴ هجری شمسی در چاپخانه دانشگاه تهران به طبع رسیده است. این تفسیر توسط دکتر حشمت‌الله ریاضی و محمدآقا رضاخانی به فارسی ترجمه شده است.

^{۳۷} متأسفانه به دلیل اختلاط احادیث موثق با اخبار ضعیف و حتی مجعول تنوع و تضاد روایات بسیار دیده می‌شود که این موضوع باب استنباط به رأی را باز می‌گذارد و این امر می‌تواند سبب انحطاط احکام اسلامی گردد که خطر خطیری برای فقه اسلام است.
^{۳۸} - اصول کافی جلد دوم، ص ۲۵۴، حدیث ۲.

^{۳۹} - سنت عملی: هرگاه صدور عملی از معصومین محرز گردد؛ سنت تقریری: عملی در حضور معصوم واقع شده و معصوم آن را نهی و رد نکرده باشد؛ سنت قولی به روایت، خبر و حدیث اطلاق می‌شود.

^{۴۰} - وَ عَنْ زُرَّارَةَ إِنَّهُ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنْ مَسْئَلَةٍ فَأَجَابَنِي ثُمَّ جَاءَ رَجُلٌ فَسَأَلَهُ عَنْهَا فَأَجَابَهُ بِخِلَافِ مَا أَجَابَنِي ثُمَّ جَاءَ آخَرُ فَأَجَابَهُ بِخِلَافِ مَا أَجَابَنِي وَ أَجَابَ صَاحِبِي فَلَمَّا خَرَجَ الرَّجُلَانِ قُلْتُ يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ (ص): رَجُلَانِ مِنَ أَهْلِ الْعِرَاقِ مِنْ شِيعَتِكَ قَدِمَا يَسْتَلِئَانِ

آبَائِي وَ لَأِيمَانٍ لِمَنْ لَاتَقِيَةَ لَهُ»^{۴۱}. سنت قولی، به روایات و اخبار و احادیث اطلاق می‌شود که بحث بسیار مفصلی در فقه دارد و اخبار از لحاظ راوی آنها و تکثر روایت و وثوق خبر طبقه‌بندی جداگانه‌ای دارند. علاوه بر این اخبار مجعوله فراوانی نیز وارد شده که تردید در سنت قولی را بیشتر می‌نماید. حجیت خبر از لحاظ فقهای امامیه و اهل تسنن از جمله مباحث عمده فقه می‌باشد. نکته قابل توجه در سنت قولی این است که فرمایشات معصوم و تجویزاتی است که برای شفای نفس مستمع یا مستمعین حاضر در آن وقت و مکان بوده و لزوماً برای سایرین تجویز نشده که آن حضرات در هر گروهی با توجه به «أَمْرُنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَيَّ قَدْرَ عُقُولِهِمْ»^{۴۲} فرمایش فرموده‌اند و فرمایشات ایشان مجوزی برای غیرمستمعین مستقیم آنها نیست. از طرفی نقل روایت خود تابع اذن و اجازه است و هرکسی از پیش خود نمی‌تواند خبری را نقل نماید بلکه همانطور که در میان فقها متداول است باید اذن روایت راوی معنعن به معصوم و برسد در غیر این صورت نقل روایت بدون اجازه و رضایت آن بزرگواران خلاف میل باطنی ایشان و حتی اسائه ادب به ساحت مقدس آن بزرگواران می‌تواند تلقی شود. همچنین نقل اخبار و روایت خود می‌تواند منتج به کذب گردد که: «الْخَبْرُ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ»^{۴۳}. پس اخبار ظنی الصدور و ظنی الدلالة می‌توانند باشند: «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»^{۴۴}. از طرفی پیغمبر (و همچنین امام) به مصداق «أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ»^{۴۵} قطعاً سلیقه‌ها و نظرات مختلفی در امور ساده داشته‌اند. هرکسی نمی‌تواند تشخیص دهد که این سنت از کدام دسته است.^{۴۶}

اجماع

فَأَجَبَتْ كُلُّ وَاحِدٍ بغير ما أَجَبَتْ بِهِ صَاحِبَهُ؟ فَقَالَ يَا زُرَّارَ: إِنَّ هَذَا خَيْرٌ لَنَا وَ أَتَقِي لَنَا وَ لَكُمْ وَ لَوْ اجْتَمَعْتُمْ عَلَيَّ أَمْرٍ وَاحِدٍ لَصَدَقْتُكُمْ النَّاسُ عَلَيْنَا وَ كَانَ أَقَلَّ لِبَقَائِنَا وَ بَقَائِكُمْ.

زراره گوید: از امام باقر (ع) مطلبی پرسیدم و جواب فرمود، سپس مردی آمد و همان مطلب را از آن حضرت پرسید و او بر خلاف جواب من به او پاسخ فرمود، سپس مرد دیگری آمد و به او جوابی برخلاف هر دو جواب گذشته فرمود. چون آن دو رفتند، به آن حضرت عرض کردم: ای فرزند پیامبر (ص) دو مرد از اهل عراق و از شیعیان شما آمدند و سوالی کردند و شما هر یک را برخلاف دیگری جواب فرمودید، فرمود: ای زراره اینگونه رفتار برای ما بهتر و ما و شما را بیشتر باقی می‌دارد و اگر اتفاق کلمه داشته باشید، مردم متابعت شما را از ما تصدیق می‌کنند (و اتحاد شما را علیه خود می‌دانند) و زندگی ما و شما ناپایدار گردد. (اصول کافی، ج ۱، ص ۸۴، حدیث ۵). نگاه کنید به سعادتنامه، جناب حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، تصحیح و تعلیقات حسینعلی کاشانی بیدختی، انتشارات حقیقت، ۱۳۷۹، تهران.

^{۴۱} - تقیه روش من و روش پدران من است و برای کسی که تقیه ندارد ایمانی نیست. اصول کافی، جلد دوم، ص ۲۱۹. وسائل الشیعه، جلد ۱۶، صفحه ۲۰۴.

^{۴۲} - به ما فرمان داده شد که با مردم به قدر عقل آنها سخن بگوئیم. اصول کافی، ج ۱، و ج ۸، ص ۲۳ و ۱۸۹؛ مستدرک ج ۱، باب ۲۰، ص ۱۳۳؛ بحار الانوار ج ۱، باب ۱، ص ۸۲.

^{۴۳} - خبر محتمل است یا دروغ باشد.

^{۴۴} - سوره یونس آیه ۳۶. و اکثر ایشان تبعیت نمی‌کنند جز از گمان و همانا که گمان بسنده از حق نمی‌کند. در سوره نجم آیه ۲۸ همین عبارت را اینطور می‌فرماید: «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». همانا تبعیت نمی‌کنند جز از گمان و همانا که گمان بسنده از حق نمی‌کند.

^{۴۵} - سوره کهف آیه آخر. من هم بشری هستم مثل شما.

^{۴۶} - فی‌المثل یکی از ائمه می‌فرماید: «من پنیر را بدون مغز گردو نمی‌خورم». بگویند: «پنیر تنها خوردن مکروه است». امام دیگری ممکن است ذائقه متفاوتی داشته باشند. این است که به کسانی اجازه نقل می‌دادند که بتوانند این دو نوع را تشخیص دهد.

منبع سوم در فقه اجماع به معنی اتفاق نظر است. براساس نظر اهل سنت اولین و مهمترین اجماعی که در اسلام پس از رحلت رسول اکرم (ص) اتفاق افتاد اجماع سقیفه بنی ساعده بود که مثال بارزی است در اینکه اجماع حجیت ندارد-گرچه شیعه سقیفه را اجماع نمی‌داند چون همه اهل حل و عقد نبودند و از بنی هاشم هم نبودند-زیرا اجماع صحابه پیغمبر بعد از رحلت آن حضرت بر این قرار گرفت که ابوبکر برای خلافت لایق‌تر است و خلافت به علی و سپرده نشد. آنجائیکه صحابه پیامبر اکرم که بعضاً کاتب وحی نیز بودند و زانو به زانوی آن حضرت نشستند دچار اشتباه شوند تکلیف دیگران روشن است. از نظر برادران اهل سنت اجماع به معنی اتفاق آراء فقهاء از منابع استنباط احکام و در عداد کتاب و سنت است ولی در فقه امامیه اجماع دلیل مستقلى نیست و فقط می‌تواند به عنوان وسیله کشف سنت و رویه معصوم و استفاده شود. البته چگونگی اجماع کاشف از قول معصوم شرح خاص خود را دارد که در این مقاله به آن وارد نمی‌شویم.

اجماع، در انواع اجماع محصل، اجماع منقول، اجماع سکوتی، اجماع مرکب و اجماع مستند^{۴۷} طبقه‌بندی شده که با توجه به اینکه اجماع می‌تواند مصلحت سیاسی را بر مصلحت دینی با اجتهاد بر علیه نص رجحان دهد، همه انواع آن دچار ایراد اساسی است.

عقل

فرقه امامیه به نحوی از انحاء دلیلیت عقل را قبول دارند ولی برادران اهل تسنن منبع احکام را منحصر به منقول می‌دانند و معقول را نمی‌پذیرند^{۴۸}. گرچه دلیل عقل به عنوان یکی از منابع استخراج و استنباط احکام مطرح می‌شود ولی ثغور آن مشخص نیست و مکاتب و مذاهب مختلف فقهی حدود متفاوتی را برای آن ترسیم می‌نمایند. دامنه دلیلیت عقل در استنباط احکام از اعتبار تا بی‌اعتباری عقل در نظرات و مکاتب مختلف گسترش دارد. نزاع تاریخی اخباریین و اصولیین در دلیلیت عقل از مشاجرات مهم در این زمینه می‌باشد که شدت این نزاع، گاه به تکفیر یکدیگر نیز رسیده است^{۴۹}. منظور از دلیل عقلی عبارت از هر حکم عقلی است که موجب قطع به حکم شرعی گردد. دلیل عقلی به مستقلات عقلیه و غیرمستقلات عقلیه طبقه‌بندی می‌شود. مستقلات عقلیه آن سلسله از احکام عقلی است که عقل مستقلاً و ابتدائاً به آن حکم می‌کند. غیرمستقلات عقلیه به مواردی اطلاق می‌شود که عقل پس از دریافت حکمی از شرع وارد تحقیق و بررسی می‌شود^{۵۰}.

^{۴۷} - اجماع محصل منظور اجماعی است که فقیه در آن مباشرتاً به تبع اقوال فقها و علماء مبادرت ورزیده و به یکی از طرق حسّی یا لطفی یا حدسی کاشف از قول معصوم باشد. در اجماع منقول شخص تحصیل کننده آن را برای دیگران نقل می‌نماید. منظور از اجماع سکوتی این است که فتوایی توسط فقیه صادر گردد و مدتی پس از انتشار آن کسی با آن مخالفت نکند. در اجماع مرکب منظور این است که گروهی از فقها مثلاً به حرمت چیزی نظر بدهند و سایرین به کراهت آن معتقد باشند که از ترکیب دو دسته نظر استنتاج می‌شود که آن امر واجب یا مستحب نیست. در اجماع مستند از آنجا که فقهای امامیه برای اجماع فقط نقش کاشفیت از سنت معصوم قائل‌اند و آن را منبعی مستقل به شمار نمی‌آورند لذا اگر اجماع را ولو محتملاً مستند به دلایل لفظی بینند آن را رد نموده و حجت نمی‌دانند. نگاه کنید به مباحثی از اصول فقه جلد دوم، منابع فقه، سید مصطفی محقق داماد، چاپ نهم، صص ۱۰۳-۹۸، نشر علوم اسلامی.

^{۴۸} - جلال الدین سیوطی شافعی، الحاوی، جلد دوم، صفحه ۱۵۹.

^{۴۹} - این دو گروه به علمای بالاسری و پائین‌سری نیز معروف هستند که در حرم معصوم گروه اول در بالای قبر و گروه دوم در پایین قبر نماز می‌گذارند.

^{۵۰} - نگاه کنید به مباحثی از اصول فقه جلد ۲، منابع فقه، مصطفی محقق داماد، چاپ نهم، نشر علوم اسلامی، صص ۱۴۲-۱۰۵.

بحث در مورد اینکه آیا عقل می‌تواند به عنوان منبع استنباط احکام باشد بسیار گسترده است، ولی فقط به ذکر این نکته اشاره می‌کنیم که قوه عاقله در افراد یکسان نیست و عقل معیار مطلق نیست که در همه افراد یکسان باشد. دلیل عقلی در فردی مثبت حکمی و در شخصی نافی آن حکم است. پس موضوع بحث به اینجا خلاصه می‌شود که عقل چه فردی باید منبع استنباط احکام قرار گیرد. مسلم است عقل انسان کامل که مراتب کمال را طی و مهذب به کمالات نفسانی است با عقل فردی که گرفتار خطوات شیطانی است، تفاوت دارد. در تعریف عقل است که: «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ»^{۵۱} یعنی عقل چیزی است که توسط آن بندگی خدا و کسب پنهانها را توان کرد و این عقل با عقل مصطلح متفاوت است و این عقل، عقال نفس است و عقل انسان کامل است. پس این منبع فقه نیز مجدداً ما را به استفاده از نظر ولیّ حی، در تشریح احکام می‌رساند. به عبارت دیگر، همانطور که گفته شد نباید از پیش خود به تفسیر یا تشریح احکام پرداخت، بلکه بایست به عترت یا اوصیاء یا صاحبان اجازه از طرف آنان چنگ زد و اخذ احکام کرد.

از جمله مواردی که مورد استناد و تحلیل فقها از جنبه‌های مختلف حجیت و سندیت اضافه بر چهار منبع اصلی فوق می‌باشد موارد زیر است:

شهرت

موارد جزئی دیگری از منابع فقه نیز مطرح است که هر کدام مشکل و کاستی خود را داراست. شهرت، اعم از روایی، مبتنی بر کثرت ناقلین و یا فتوایی، مبتنی بر کثرت فتوا دهندگان و یا عملی، مبتنی بر عمل مشهور فقها و یا کثرت استناد آنان می‌تواند از منابع فقه باشد. که با توجه به آیه: «قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ»^{۵۲} و آیه «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ»^{۵۳} و آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ»^{۵۴} و آیه «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^{۵۵} تکرار آیاتی با مضامین: «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»^{۵۶}، «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»^{۵۷}، «أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ»^{۵۸} تکیه‌گاه قراردادن این منبع جهت استنباط احکام خالی از اشکال نیست.

سیره

سیره در فقه به مفهوم رویه مستمر و بناء عملی مردم نسبت به فعل یا ترک فعل اطلاق می‌شود. سیره عقلاء و سیره اسلامی که منظور رویه عملی عقلا و مسلمین است نیز به شرطی که بتوان موافقت معصوم را نسبت به آن کشف نمود، می‌تواند از منابع فقه محسوب شود و همانطور که اشاره شد خالی از اشکار نیست و حجیت آن مورد اشکال است.

۵۱ - أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ، قَالَ: مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ. کافی، جلد اول، جزء الاول، کتاب العقل و الجهل، ص ۱۱.

۵۲ - سوره سبأ، آیه ۱۳. و کم هستند بندگان سپاسگزار من.

۵۳ - سوره یوسف آیه ۳۸. اکثر مردم سپاسگزار نیستند.

۵۴ - سوره العصر، آیه ۲. همانا انسان در زیان است.

۵۵ - سوره سبأ آیه ۲۸ و سوره اعراف آیه ۱۸۷. اکثر مردم نمی‌دانند.

۵۶ - سوره یونس، آیه ۵۵. اکثرشان نمی‌دانند.

۵۷ - سوره حجرات، آیه ۴. اکثرشان تعقل نمی‌کنند.

۵۸ - سوره انعام، آیه ۱۱۱. اکثر جاهلند.

قیاس

یکی از موارد دیگری که به عنوان منبع فقهی مورد اختلاف است قیاس می‌باشد. قیاس به معنی اثبات حکم در محلی به دلیل اثبات آن، در محل دیگر به واسطه شباهت به آن علت یا آن واقعه می‌باشد. برادران اهل سنت در باب حجیت قیاس اصرار می‌ورزند و برای حجیت آن به ادله کتاب و سنت و اجماع توسل می‌جویند. فقهای شیعی از عقل هم برای حجیت قیاس استفاده می‌کنند. قیاس مورد نظر فقهای شیعه، قیاس منصوص العله با قیاس منطقی می‌باشد که ظاهر قضیه قطع‌آور است. در این نوع قیاس یک صغری و یک کبری منطقی برقرار و حکم از آن استخراج می‌شود. این نوع قیاس در همه حالات قطع‌آور نیست و مثال‌های زیادی درباره نقص آن از لحاظ منطقی زده شده. قیاس دیگر قیاس اولویت است که در منطق به فحوای دلیل مشهور است. برای مثال، وقتی کسی حق ندارد بدون اجازه از درب منزل کسی وارد منزل شود حتماً هم از بالای دیوار اجازه ندارد وارد شود. قیاس مستنبط العله یا تنقیح مناط این است که علت حکم از طرف شارع بیان نمی‌شود و مجتهد با رأی خود نزدیک‌ترین علت را استنباط می‌کند و بر اساس آن قیاس انجام می‌دهد. قیاس بر اساس نظر و آراء مجتهد قرار دارد و به همین دلیل می‌تواند محل ایراد باشد. به همین دلیل برخی ابراز می‌دارند که «فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ فَاسَّ إِبْلِيسَ»^{۵۹}.

استحسان

قاعده استحسان به تعریف‌های مختلف به معنای عدول از قیاس جهت برتری دادن مصلحتی خاص می‌باشد. نظر مذاهب و مکاتب مختلف اسلامی در مورد استحسان متفاوت است. و مذاهب شیعه و شافعی و ظاهری با آن مخالفت دارند ولی حنفی و حنبلی و مالکی برای آن حجیت قائل می‌شوند.^{۶۰}

استصلاح

استصلاح (مصلح مرسله) به معنی مصلحت‌اندیشی و رعایت مصالحی که ملحوظ نظر شارع قرار نگرفته و از دید شارع رها شده و داخل در هیچ حکم کلی و جزئی شارع قرار نگرفته می‌باشد. مصلح مرسله در برخی رشته‌های اهل تسنن چون مالکی و حنبلی به عنوان طریق شرعی استنباط احکام در مواردی که نص و اجماعی وجود ندارد، می‌باشد ولی مذهب شافعی استنباط بر مبنای استصلاح را باطل می‌داند. در فقه امامیه نیز استصلاح را همانند استحسان، باطل می‌دانند.

سد ذرایع

همچنین سد ذرایع به معنی این است که هر عملی که عادتاً سرانجام منجر به مفسده‌ای می‌گردد، بایست ممنوع اعلام شود. فقهای امامیه در باب این موضوع به «مقدمه واجب» اشاره نموده که منظور انجام فعلی، قبل از فعل دیگر است و از عمل شارع، مبنی بر منع عمل اول برای جلوگیری از مفسده بعدی قاعده سد ذرایع را استنباط می‌نمایند که یک قاعده کلی نمی‌تواند باشد که در همه حال جاری گردد.

^{۵۹} - پس همانا اولین کسی که قیاس کرد ابلیس بود. کافی، ج ۱، ص ۵۸. و ج ۴، ص ۱۱۳، و التهذیب، ج ۴، باب ۷، ص ۱۶۰.
^{۶۰} - برای مثال اگر سفیهی وصیت کند اموالش در راه خیر صرف شود آیا این وصیت صحیح است؟ حکم فقهی این است که تصرف سفیه در اموالش نافذ نیست. ولی قاعده استحسان بر این حکم استثناء تعریف می‌کند و آن را به صحیح تبدیل می‌کند. نگاه کنید به، مباحثی از اصول فقه، سید مصطفی محقق داماد، چاپ نهم، صص ۱۸۰-۱۷۲.

شاید بحث روش استنباط در فقه را در اینجا با اشاره به این موضوع خلاصه کنیم که دستور شارع بر استنباط احکام نه سنت است و نه عقل و نه اجماع و نه قیاس و نه استحسان و نه استصلاح و نه سد ذرایع، بلکه دستور مشخص و مستقیم و منصوص شارع: *أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ*^{۶۱} می‌باشد، یعنی باید اطاعت از صاحبان امر نمود و این اطاعت اساس فقه است و شریعتی که صاحب امر بیان و تشریح می‌کند شریعت محمدی (ص) است و باید از آن اطاعت و به آن رفتار نمود.

قاعده سازی ما با روش‌ها و قواعد فقهی مصطلح و متداول شاید بیشتر موجب اشکال‌سازی در نحوه امور زندگی جامعه باشد تا رفع مشکلات آن. به هر حال به مسئله مورد نظر یعنی ربا و مصادیق آن باز می‌گردیم.

بهره

بهره از بُعد اقتصادی توسط اقتصاددانان زیادی تعریف شده و یکی از مهمترین متغیرهای اقتصادی است که در جهان اقتصاد نقش تعیین کننده دارد. یکی از نظریات قدیمی بهره را به عنوان قیمت پول تعریف می‌نماید. گرچه این تعریف در نظریات عامه پذیرفته است ولی از لحاظ تحلیلی با اشکال مواجه است زیرا قیمت یک واحد کالا برابر ارزش یک واحد از همان کالا است و این مورد درباره بهره صادق نیست چه ارزش یک واحد پول در هر مقطع از زمان مساوی مقدار آن است و ارزش یک واحد پول در یک واحد از زمان برابر ارزش یک واحد پول در مقطع زمان بعلاوه ارزش بهره آن است. به این ترتیب چیزی که ایجاد ارزش مازاد در ارزش پول می‌نماید بهره آن در طول زمان است و اگر بهره، قیمت پول باشد در واحدهای مختلف زمان، می‌تواند از ارزش واحد پول کمتر یا بیشتر باشد که تطابق با مفهوم قیمت ندارد.^{۶۲}

تعاریف مختلف دیگری که از بهره در نوشتارهای اقتصاددانان سلف مشاهده می‌شود غالباً به نحوی با ماهیت سرمایه‌ای که بهره از آن منتج می‌شود مرتبط است به عبارت دیگر درآمد منتج از دارایی‌های مختلف، کالای سرمایه‌ای، منابع مالی، ثروت، سرمایه انسانی، مدیریت همگی در تعاریف مختلف نمودهای متفاوتی پیدا می‌کند. این امر نیز ناشی از ابهام در تعریف سرمایه است. چه سرمایه خود نیز همانند بهره تعاریف مختلف و مصادیق بسیار زیادی دارد که می‌تواند منبع اختلاف در تعاریف بهره باشد. این تشتت در تعاریف می‌تواند لاقط در موضوعات خاصی به نحو مقتضی جهت حل و بحث موضوع مربوطه محدود شود. برای مثال زمین یا تکنولوژی را می‌توان در مسئله‌ای از عوامل تولید و جدا از سرمایه تلقی کرد و در مورد دیگری سرمایه تلقی نمود.

از دیدگاه اقتصاد دانان نئوکلاسیک بهره به عنوان اجری که از تعویق مصرف حادث می‌شود مطرح می‌گردد. به عبارت دیگر سرمایه‌دار از مصرف سرمایه خود در زمان حاضر صرف نظر می‌کند و آن را به وام می‌دهد تا در انتهای دوره با اصل و فرع سرمایه خود مصرف بیشتری داشته باشد. این تحلیل نیز می‌تواند انگیزه وام دادن را از سمت عرضه منابع سرمایه‌ای مطرح سازد. از سمت تقاضا برای منابع این بحث را می‌توان به این شکل مطرح نمود که سرمایه‌گذار برای اجرای مقاصد سرمایه‌گذاری و تولیدی خود به نحو اعم که به مفهوم تولید یا

^{۶۱} - سوره نساء- آیه ۵۹.

^{۶۲} - Turgot A.R.J. (1727-1781) نیز با این نظریه قدیمی موافق نیست. وی بهره را به عنوان بهای استفاده از ارزش دارایی در یک دوره زمانی معین تعریف می‌نماید. نگاه کنید به توتونچیان، ایرج (۱۳۷۹) صص ۲۰۱-۲۰۰.

خلق ارزش افزوده به معنای حسابداری ملی آن می‌باشد متقاضی منابع مالی است تا بتواند از خلق ارزش افزوده اسمی جدید کسب درآمد نماید. این بخش سمت تقاضا برای منابع را مشخص می‌کند. پس هرگاه نرخ بهره کمتر از نرخ بازدهی سرمایه باشد سرمایه‌گذار راغب به استقراض خواهد بود. این مکانیزم ساده مبنای انگیزه وام‌دهی و وام‌خواهی در نظریه نئوکلاسیک‌ها می‌باشد که در نظریات اقتصادی با دیدگاه‌های ریاضی نیز طرح شده است.

از این تحلیل در اینجا استفاده می‌کنیم و تأکید بیشتری به تفاوت‌های بهره و بازدهی سرمایه می‌نماییم. بهره را منتسب به سرمایه‌های مالی می‌نماییم و سرمایه‌های مالی سرمایه‌های اعتباری هستند که مربوط به اوراق و اسناد و یا مسکوکاتی می‌باشند که ارزش فیزیکی ناچیزی دارند ولی از ارزش اعتباری زیادی برخوردار می‌باشند. بازدهی سرمایه را نیز به هر نوع سرمایه به مفهوم اعم آن منسوب می‌نماییم. یعنی سرمایه را عامل تولیدی تلقی می‌کنیم که می‌تواند در کنار سایر عوامل تولید دسته بندی شده به خلق ارزش بپردازد. سرمایه‌های مالی نیز خود می‌تواند جزئی از این سرمایه به مفهوم عام آن تلقی شود.

حال عنصر ثالثی را به نام واسطه مالی یا بانک تعریف می‌نماییم که وظیفه تلافی عرضه و تقاضای منابع مالی را به عهده می‌گیرد. وظیفه بانک یا واسطه مالی جمع‌آوری منابع عرضه‌کنندگان سرمایه‌های مالی و فروش این منابع به سرمایه‌گذاران می‌باشد.^{۶۳} اگر بانک در این بازار به عنوان یک واسطه عمل می‌کرد یعنی درصدی از پرداختی‌های بهره‌ای سرمایه‌گذار به دارنده منابع مالی را به عنوان حق‌العمل از یک یا دو طرف معامله دریافت می‌نمود به وضعیت ساده‌ای می‌رسیدیم که از لحاظ فقهی نیز بسیاری از مشکلات تحلیلی آن رفع می‌گردید ولی بانک عملاً به عنوان یک حداکثر کننده سود عمل می‌کند تا دریافت کننده سود ثابت ناشی از حق‌العمل کاری مالی. به عبارت دیگر به جای اینکه برای بازارهای مالی یک طرف عرضه و یک طرف تقاضا داشته باشیم دو طرف عرضه و دو طرف تقاضا داریم یعنی بانک خود به عنوان تقاضاکننده منابع و عرضه‌کننده منابع هردو عمل می‌نماید. به عبارت دیگر با وجود بانک دو بازار به نام‌های بازار منابع سپرده‌ای و بازار منابع اعتباری ایجاد می‌گردد.

بانک به عنوان حداکثر کننده سود، تلاش بر این دارد تا فاصله نرخ بهره سپرده‌ها و نرخ بهره اعتبارات بیشتر شود. هر چه این فاصله تعریض گردد درآمد بانک افزایش می‌یابد و هر چه رقابت در بانکداری افزایش یابد این فاصله کمتر می‌شود. پس بانک یک واسطه مالی نیست بلکه یک بنگاه اقتصادی است و در دو بازاری فعالیت می‌کند که در هر دوی آنها بهره عامل اساسی در آن بازارها است. یکی بازار عرضه منابع مالی صاحبان منابع و تقاضای بانک و دیگری، بازار عرضه منابع بانک و تقاضاکنندگان منابع مالی. در بازار اول نرخ بهره برای منابع سپرده‌ای مطرح است و در بازار دوم نرخ بهره تسهیلات. به این ترتیب بانک هم وام‌گیرنده است و هم وام‌دهنده. حال می‌خواهیم از لحاظ اقتصادی و فقهی بررسی کنیم که آیا شرکت بانک در این دو بازار از بُعد نحوه استفاده منابع چه الزاماتی از لحاظ مفاهیم فقهی ایجاب می‌کند. به عبارت دیگر آیا همه دریافت‌ها یا پرداخت‌های بانک برای دریافت یا پرداخت وام ربوی تلقی می‌شوند و در چه حالات کلی این عملیات غیرربوی خواهند بود. به این منظور به تطبیق و مقایسه مفاهیم بهره و ربا و سود خواهیم پرداخت.

ربا در لغت به معنی «زیادی» است. در لسان العرب^{۶۴} آمده: «وَأَصْلُ فِيهِ الزِّيَادَةُ مِنَ الرَّبَا أَلَّا لَ إِذَا زَادَ أَوْ إِرْتَفَعَ وَنَمًا». یعنی «ربا در لغت به معنای یک نوع زیاده است که در اموال و ثروت به وجود می‌آید». در لغت نامه دهخدا^{۶۵} ربا به معنی سود و نفع زر (به نقل از برهان قاطع) آورده شده است. المنجد نیز ربا را به معنای افزایش و زیادی بطور مطلق معنا کرده است. در «قاموس المحيط» نیز آمده است: ربا در لغت به معنی مطلق زیادی است و رابیه که از ریشه ربا (ربو) در آیه «فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً»^{۶۶} آمده است به معنای «زیادی» است. در لغت نامه دهخدا ربا به عنوان یک کلمه عربی و مصدر به معنای افزون شدن و نشو و نما کردن به نقل از غیث اللغات و منتخب اللغات و مصادر اللغه زوزنی نیز ترجمه شده است. در معجم مفردات الفاظ القرآن، ربا در لغت به معنی زیادتی بر رأس مال معنی شده، اما در شرع افزایش مال به قسمی که دلیلی بر آن نباشد معنی شده است.^{۶۷}

ربا در قرآن

آیات زیر در قرآن کریم درباره ربا نازل شده است:

۱- مَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوًا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوًا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ^{۶۸}. آن زیادتی که شما دادید که بر اموال مردم بیافزاید نزد خدا هرگز نیفزاید و آن زکوتی که برای خدا می‌پردازید آنها مضاعف خواهند شد.

علامه طباطبایی^{۶۹} ربا را در این آیه به معنی نمو مال و زیاد شدن آن معنی می‌کند و بیان می‌دارد که مراد از ربا در این آیه ربای حلال، و مراد از زکات، زکات واجب است که به قصد رضای خدا داده شود و اضافه می‌نماید که در صورتی این ترجمه صحیح است که این آیه مکی باشد و اگر در مدینه نازل شده باشد، مراد از ربا همان ربا خواری حرام و مراد از زکات همان زکات واجب است و سپس ذکر می‌نماید که این آیه و آیات قبلش به آیات مدنی شبیه‌ترند تا به آیات مکی، و اینکه بعضی ادعای روایت یا اجماع منقول در این باب کرده‌اند اعتباری بر گفتارشان نیست.

۲- وَ أَخَذِهِمُ الرَّبُّا وَ قَدْ نُهِوا عَنْهُ وَ أَكَلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ أَعَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا^{۷۰}. ربا می‌گرفتند و نهی شده بودند از آن و اموال مردم را به باطل می‌خوردند و ما برای کافرینشان عذاب دردناکی مهیا کرده‌ایم.

۳- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَ اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ^{۷۱}. ای کسانی که ایمان آوردید ربا را به اضافه مضاعف نخورید و از خدا

^{۶۴} - لسان العرب، ابن منظور، جلد ۱۴، ص ۳۰۵.

^{۶۵} - علی اکبر دهخدا، چاپ مؤسسه دهخدا.

^{۶۶} - سوره حاقه - آیه ۱۰.

^{۶۷} - راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۹۲، انتشارات دارالفکر بیروت، لبنان.

^{۶۸} - سوره روم - آیه ۳۹.

^{۶۹} - علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، ذیل همین آیه.

^{۷۰} - سوره نساء - آیه ۱۶۱.

بترسید، باشد که رستگار شوید و بترسید از آتش که برای کافران مهیا شده خدا و رسول را فرمان برید باشد که مورد رحمت واقع شوید.

۴- الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ^{۷۲}. کسانی که ربا می‌خورند به پای نمی‌خیزند (قیام نمی‌کنند) جز مانند کسی که با تماس با شیطان آشفته شده است، این به واسطه آن است که گفتند: داد و ستد مثل ربا است و خدا داد و ستد را حلال و ربا را حرام کرده، پس هر کس که پندی از جانب پروردگارش به او آمد و باز ایستاد، برای اوست آنچه گذشته و کار او با خداست و کسی که بازگشت آناند یاران آتش که در آن جاویدانند.

۵- يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ^{۷۳}. خداوند، ربا را نابود و صدقات را افزون می‌کند و خدا هیچ ناسپاس بزه‌کار را دوست ندارد.

۶- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَّا تَظْلِمُونَ وَ لَّا تُظْلَمُونَ وَ إِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَ أُن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ^{۷۴}. ای کسانی که ایمان آوردید تقوا ورزید و آنچه از ربا مانده واگذارید اگر مؤمن هستید. و اگر نکردید پس جنگی از خدا و پیغمبرش را خواسته‌اید، و اگر توبه کردید برای شماس‌ت اصل امواتان، نه ستم کنید و نه ستم ببینید و اگر تنگدستی بود پس مهلتی تا فراخ دستی به او بدهید، و چنانچه بدو ببخشید برای شما بهتر است اگر بدانید.

تعریف فقهی ربا

فقه‌های شیعه و سنی در حکم ربا اتفاق نظر دارند و حرمت آن را به کتاب خدا و سنت یعنی کلمات معصومین و اجماع مسلمین ثابت شده می‌دانند. محمد حسن نجفی^{۷۵} و آیت الله خمینی^{۷۶} بر این نظرند که: بعید نیست حرمت ربا از ضروریات دین باشد. در اصطلاح فقهی ربا عبارت است از دریافت زیادی در مبادلات دو کالای هم جنس که موزون و مکیل باشند و یا دریافت اضافی در قرض. الزیادة علی رأس المال من أحد متساویین جنساً مما یقال أو یوزن^{۷۷}. محقق حلی^{۷۸} در تعریف ربا می‌نویسد: وَبَيَّنَّتْ [الرِّبَا] فِي كُلِّ مَكِيلٍ أَوْ موزون مَعَ الْجِنْسِيَّةِ وَ ضَابِطُ الْجِنْسِ مَا يَتَنَاوَلُهُ إِسْمٌ خَاصٌ. یعنی ربا ثابت می‌شود در هر چیزی که مکیل و موزون باشد با جنس خودش [و اگر زیادی باشد ربا است] و معیار جنس واحد این است که اسم خاص شامل او بشود. در

^{۷۱} - سوره آل عمران - آیات ۱۳۲-۱۳۰

^{۷۲} - سوره بقره - آیه ۲۷۵.

^{۷۳} - سوره بقره - آیه ۲۷۶.

^{۷۴} - سوره بقره - آیات ۲۸۰-۲۷۸.

^{۷۵} - در کتاب جواهر الکلام، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، محمد حسن نجفی.

^{۷۶} - تحریر الوسیله، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، موسسه انتشارات دارالعلم، قم، چاپ سوم ۱۳۷۵.

^{۷۷} - ادوار فقه استاد محمود شهابی، به نقل از کنز العرفان.

^{۷۸} - مختصر النافع.

شرايع الاسلام^{۷۹} در تعريف ربا آمده است: وَ هُوَ يُثْبِتُ فِي الْبَيْعِ مَعَ وَصْفَيْنِ: الْجِنْسِيَّةُ وَالْكَيلُ أَوْ الْوِزْنُ، فِي الْقَرْضِ مَعَ اِشْتِرَاطِ نَفْعٍ. يعنى ربا با دو وصف در بيع ثابت مى‌شود: ۱- جنس، ۲- موزون و مكيل بودن، و در قرض نيز با شرط نفع ثابت مى‌شود. شهيد اول^{۸۰} در تعريف ربا مى‌نويسد: الْمُتَجَانِسَانِ إِذَا قُدِّرَا بِالْكَيلِ أَوْ الْوِزْنِ وَ زَادَ أَحَدُهُمَا. يعنى ربا دو متجانس (هم جنس) هرگاه با كيل يا وزن اندازه‌گيرى شوند و در حالى كه يكي از آن دو جنس از ديگرى بيشتر باشد، ثابت مى‌شود.

در تقسيم‌بندي ربا بين علمای مذاهب اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. آيت الله خمينی^{۸۱} ربا را دو قسم مى‌داند: يکی رباى معاملی و ديگرى رباى قرضی. رباى معاملی آن است كه جنسى را كه مثلى است بفروشد در مقابل همان جنس با وزن بيشتر يا به همان وزن به ضميمه چيز ديگر مثل اينكه يك تن گندم را به فروشد به دو تن و يا يك تن و يك درهم. سپس ادامه مى‌دهند: «اقوى آن است كه رباى معاملی مختص به بيع نيست بلكه در ساير معاملات چون صلح و امثال آن نيز جريان دارد و حرمت اين قسم ربا دو شرط دارد، شرط اول اين است كه جنس مورد معامله به حسب عرف واحد باشد. بنابر اين هر چيزى كه به نظر عرف گندم يا برنج و يا خرما و يا انگور بر آن صادق باشد و عرف آن را يك جنس بداند، جايز نيست مقدارى از آن را در مقابل بيش از مقدار بفروشند، هر چند در صفات و خواص مختلف باشند. مثل گندم ممتاز و گندم معمولی ... و شرط دوم اينكه جنس مورد معامله مكيل و يا موزون باشد بنابر اين در جنسى كه با عدد سنجيده مى‌شود و يا با مشاهده خريد و فروش مى‌شود، ربا نيست». بنابر اين شرط نخست تحقق رباى معاملی، مكيل و موزون بودن شىء مورد معامله است. اين شرط نزد فقهای متقدم و متأخر مشهور است و اكثرأ بر اين عقیده‌اند. مرتضى مطهری^{۸۲} و محمد باقر صدر^{۸۳} معتقدند كه ربا در معدودات نيز جارى است. در بين متقدمان، شيخ مفيد^{۸۴} نيز ربا را در مكيل و موزون منحصر نمى‌داند. علت انحصار مكيل و موزون بودن شىء مورد معامله در تحقق رباى معاملی استناد به يك دسته روايات است كه در آنجا مكيل و موزون بودن را در رباى معاملی منحصر کرده است. منجمله روايت لَأ يَكُونَ الرَّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ^{۸۵} است. ربا در اشيايى كه مى‌آيد كه فقط با پيمانه يا وزن، اندازه‌گيرى مى‌شوند. دسته ديگرى از روايات، رباى معاملی را در اشيايى كه مكيل و موزون نيستند (در معامله بر اساس شمارش، متر يا مشاهده تعيين مى‌شوند) نفى کرده، معامله آنها را با مقدار بيشتر در يك طرف، بدون اشكال شمرده است^{۸۶}. حضرت فرموده‌اند: لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ كَيْلٌ وَ لَا

^{۷۹} - شرايع الاسلام.

^{۸۰} - لمعه دمشقيه.

^{۸۱} - تحرير الواسيله، ترجمه سيد محمد باقر موسوى همدانى، موسسه انتشارات دارالعلم، قم، چاپ سوم ۱۳۷۵. جلد سوم، صفحات: ۶۴-۶۸.

^{۸۲} - مرتضى مطهری، مسأله ربا، صفحات ۷۸ و ۷۹.

^{۸۳} - سيد محسن حكيم: منهاج الصالحين، با حاشيه سيد محمد باقر صدر، ج ۲، ص ۷۱.

^{۸۴} - مفيد، المقنعه، ص ۶۰۵.

^{۸۵} - از امام صادق ع در كتب اربعه (با كمى تفاوت در راويان سندها) نقل شده است.

^{۸۶} - منصوربن حازم از امام صادق ع درباره معامله يك گوسفند با دو گوسفند و يك تخم مرغ با دو تخم مرغ پرسيد.

وزن^{۸۷}. یعنی مادامی که به نحو پیمانانه یا وزنی معامله نشوند، بدون اشکال است. و این موضوع به مفهوم این است که کالا هنگام تحویل و هنگام پس گرفتن، وزن نشود^{۸۸}.

شرط دیگری که در تعریف آیت الله خمینی ذکر شده اتحاد در جنس می‌باشد. استناد ایشان به آن دسته از روایاتی است که برای تحقق موضوع ربا در معاملات اعلام می‌دارد که: دو شیء مورد معامله باید از یک جنس باشند از آن جمله روایت: *دَرَاهِمٌ بِدَرَاهِمٍ مِثْلِينَ بِمِثْلِ وَ حَنْطَةٌ بِحَنْطَةٍ مِثْلِينَ بِمِثْلِ*^{۸۹}. یعنی معامله دو برابر درهم در مقابل یک برابر و دو برابر گندم در مقابل یک برابر، ربا است. در حدیث دیگری است که: *إِذَا اِخْتَلَفَ الشَّيْئَانِ فَلَا بَأْسَ بِهِ مِثْلِينَ بِمِثْلِ*^{۹۰}. یعنی اگر دو شیء مورد معامله مختلف باشند معامله آنها همراه با زیادی - دو برابر در مقابل یک برابر - اشکالی ندارد. روایات در این باب فراوان و دلالت آنها بر این شرط روشن است به طوری که هیچ اختلافی بین متقدمان و متأخران از علما در لزوم این شرط برای تحقق موضوع ربا نقل نشده است.

در مبحث ربای قرضی، در تعریف آن گفته‌اند: هرگونه زیادی که در قرض شرط شود، اعم از این که آن زیادی عین یا کالا باشد، مثلاً ده درهم در مقابل دوازده درهم؛ یا عمل باشد، مانند ده درهم در مقابل ده درهم و دوختن لباس؛ یا انتفاع و منفعت بردن باشد، مانند ده درهم در مقابل ده درهم و انتفاع از شیئی که نزد مقرض به رهن گذاشته است؛ یا آن که زیادی صفت باشد، چنانکه شرط کند در مقابل شیء کهنه قرض داده شده تازه آن را دریافت کند. در ربای قرضی فرقی بین کالاهای مکیل، موزون، معدود و مشاهد نیست^{۹۱}.

خروج از حریم ربا

قبل از بیان راههای خروج از حریم ربا باید به این مطلب اشاره کرد که فقها حیل‌های شرعی جهت خروج از حریم ربا را جایز نمی‌دانند. به این معنی که اگر غرض اصلی گرفتن زیاده یا ربا باشد اما بخواهد با توسل به روشی آن را مشروع سازد از لحاظ فقهای شیعی جایز نیست بلکه حیل شرعی است گویا کلاه سر خدا می‌گذارد و بر این اساس دو بار مرتکب خطا گردیده اول به خاطر ربا دوم به خاطر حیل. در صحت این موضوع به دو قاعده مهم استناد کرد. اول اینکه *لِلْعُقُودِ تَابِعَةٌ لِلْقُصُودِ*. به این مصداق که اگر عقد به قصد فرار از ربا واقع شده و بدین وسیله گرفتن ربا را جایز نماید چون عقد تبعیت از قصد فاعلش می‌کند لذا حیل شرعی است. دوم آنکه *الاعمال بالنیات* می‌باشد. یعنی اعمال انسان براساس نیاتش سنجیده می‌شود. علیهذا در بحث ربا اگر باز هم غرض فرار از ربا باشد چون عمل مطابق نیت خلاف بوده عقد صحیح نیست و زیاده در حکم رباست.

^{۸۷} - حر عاملی. وسایل الشیعه، ج ۱۸، باب ۶ از ابواب ربا، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

^{۸۸} - از آن جمله روایتی در زمینه کالاهایی که مکیل و موزون نیستند پرسش شده است: *عن ابي عبدالله ؑ قال: سألته عن البيضة بالبيضة؟ قال: لا بأس به، والثوب بالثوبين، قال لا بأس به، والفرس بالفرسين، قال: لا بأس به.* از امام صادق ؑ درباره معامله یک عدد تخم مرغ با دو عدد از آن و یک لباس با دو لباس، یک اسب با دو اسب پرسیدم، فرمود: اشکال ندارد. ر.ک. طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، باب ۸ از ابواب التجاره، ص ۱۴۱، حر عاملی: وسایل شیعیه، ج ۱۸، ص ۱۵۳، باب ۱۶، از ابواب ربا.

^{۸۹} - راوی از امام صادق ؑ پرسیده است ربا چیست؟ وسایل الشیعه، ج ۱۸، باب ۶ از ابواب ربا، ص ۱۳۴.

^{۹۰} - وسایل الشیعه، ج ۱۸، باب ۹، از ابواب ربا، ص ۱۴۰.

^{۹۱} - روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله ج ۳، صفحات ۲۱۸-۲۱۴.

از گفتار فقها و روایات فراوان چنین استفاده می‌شود که به دو نحو می‌توان از حریم ربا خارج شد: یکی خروج حکمی، به این معنی که به رغم تحقق موضوع ربا، معهداً حرمت ربا از بین رفته و حکم ربا تخصیص^{۹۲} خورده و دیگری، خروج موضوعی است به این معنی که عمل به گونه‌ای انجام شود که موضوع و مفهوم ربا بر آن صادق نباشد، یعنی به اصطلاح تخصصاً از موضوع ربا خارج شده است. موارد قابل ذکر در خروج حکمی، ربا میان پدر و فرزند، زن و شوهر، مسلمان از کافر حربی می‌باشد. از موارد خروج موضوعی می‌توان به بیع عینیه^{۹۳}، بیع شرط^{۹۴}، خرید و فروش اسکناس داخلی به اسکناس ممالک دیگر (خرید و فروش ارز)، ضم ضمیمه غیرجنس^{۹۵}، هبه معوضه^{۹۶}، سپرده‌گذاری به نحوی که میزان بهره به اختیار مدیون باشد و در مدت مشخصی مثلاً اول هر سال محاسبه شود و انحصار حرمت در ربای مضاعف و عدم ربا در قرض‌های تولیدی و برخی مفرهای خروجی از بابت تعریف اشتغال ربا بر اجناس مختلف و نرخ‌های متفاوت اشاره نمود. همچنین تأکیدات زیادی در عدم مصداق ربا در جبران کاهش ارزش پول^{۹۷} و کاهش قدرت خرید در اثر تورم و گرانی (نه گران فروشی) و پرداخت مازاد در تأخیر تأدیئه دین ذکر شده است که به دلیل وسعت بحث از شرح آن خودداری می‌شود و در این مقاله تنها به عدم ربا در قرض‌های تولیدی می‌پردازیم.

علل و دلایل عقلی تحریم ربا در شرع توسط بسیاری از اندیشمندان اقتصاد اسلامی تحلیل گردیده است که بسیاری از آنان می‌توانند از لحاظ عقلی قانع کننده نیز باشند. دلایلی نظیر برقراری عدالت و برابری، تأمین نیازهای مالی، رشد بهینه اقتصاد و اشتغال کامل، توزیع عادلانه‌تر ثروت، ثبات اقتصادی و بسیاری موارد مشابه همگی به عنوان دلایل عقلی بر تحریم ربا ذکر می‌شوند^{۹۸}. مفسرین^{۹۹} حکمت‌هایی برای تحریم ربا ذکر

^{۹۲} - ما مِنْ عامٍ إِلَّا وَ قَدْ حُصَّ هِیچ عامی نیست که خاص نداشته باشد.

^{۹۳} - وجه معروف بیع عینیه آن است که شخص کالائی را به نسیه می‌خرد و همان کالا را با قیمتی کمتر نقداً به فروشنده می‌فروشد و پولی را از این بابت به وام دریافت می‌کند. حلیت این بیع در قرار ندادن شرط معامله دوم در معامله اول است. حسن محمدتقی جواهری، الربا فقهياً و اقتصادياً، صفحه ۲۴۱.

^{۹۴} - بیع شرط آن است که کسی کالائی را می‌فروشد تا زمان معین خریدار اصل کالا را عودت داده و وجه خود را دریافت کند. این عمل نوعی وام است. در مقابل استفاده از این وام فروشنده مبلغی را به عنوان اجاره یا استیفاء منفعت به خریدار می‌پردازد. پس فروشنده دریافت کننده وام و خریدار پرداخت کننده وام می‌باشد. ظرافت این بیع در این است که پس از فروش کالا توسط فروشنده به قیمت تراضی شده - حتی بسیار پائین‌تر از قیمت بازار - خریدار اسماً مالک کالا می‌شود و سپس کالا را اسماً در اختیار فروشنده اولیه قرار می‌دهد در نتیجه فروشنده اولیه مجازاً استفاده کننده کالا می‌شود. آنگاه استفاده کننده مبلغی را به عنوان صلح یا اجاره یا استیفاء نفع به صاحب کالا که در اینجا خریدار می‌باشد پرداخت می‌نماید. در شرح این موضوع مراجعه شود به: محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، جلد ۲۳، صفحات ۳۷-۳۶.

^{۹۵} - مثل اینکه یک تن گندم را به فروشد به دو تن گندم و یک درهم. رجوع شود به: روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، موسسه انتشارات دارالعلم، قم، چاپ سوم ۱۳۷۵. جلد سوم، صفحات: ۶۸-۶۴.

^{۹۶} - مقدار مساوی و همجنس را معاوضه و مازاد را به طرف دیگر معامله هبه نماید. نگاه کنید به: ربا و تورم، احمدعلی یوسفی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، صفحه ۱۲۷، ۱۳۸۱، تهران.

^{۹۷} - در این باب سه دسته نظریات وجود دارد. دسته اول به طور مطلق کاهش ارزش پول را جائز نمی‌دانند. دسته دوم در بعضی از معاملات جایز نمی‌دانند و دسته سوم آن را جائز و لازم می‌دانند. نگاه کنید به موسایی میثم (۱۳۷۶) تبیین مفهوم و موضوع ربا از دیدگاه فقهی (با توجه به روابط اقتصادی معاصر). پژوهشکده پولی و بانکی، فصل هفتم.

^{۹۸} - نگاه کنید به: M.Umer Chapra (2000)

^{۹۹} - نگاه کنید به تفاسیر قرآن منجمله: تفسیر کبیر امام فخر رازی در ذیل آیات ربا و مجمع البیان فی تفسیر القرآن نوشته ابوعلی فضل بن طبرسی و تفسیر نمونه من وحی القرآن که موارد فوق را ذکر کرده‌اند.

نموده‌اند که شامل رفتن مال بدون عوض، تعطیلی تجارت و جلوگیری از قرض و توزیع ناعادلانه ثروت، فاصله طبقاتی، سست شدن عواطف انسانی^{۱۰۰} و ازدیاد سوداگری و سود طلبی و دامن زدن به بحران‌های اجتماعی، ظلم، ضررهای اخلاقی و بسیاری دلایل دیگر می‌شود.^{۱۰۱}

از لحاظ اقتصادی با ملاحظه آراء مختلف می‌توان حکمت منع ربا را برای دریافت مازاد درآمد بدون قرار گرفتن در جریان ایجاد ارزش افزوده تلقی نمود. چه همانطور که گفته شد ربای معاملی معامله جنسی با مثل خودش است که به وزن یا اندازه بیشتر دریافت کند. کل ربای معاملی با تراشیدن واسطه معامله توسط کالای دیگر که از مثل کالای مورد نظر نباشد از لحاظ فقهی از ربوی به غیرربوی تغییر ماهیت می‌دهد. به عبارت دیگر با ضم ضمیمه غیرجنس یک تن گندم را می‌توان در پایان سال با ۵ تن گندم بعلاوه یک سیر نمک معاوضه کرد. اصل حکمت در مباحث اصول فقه ایجاب می‌کند که منظور شارع از وضع این قاعده بنای دیگری است نه فقط معامله تفاضلی. به عبارت دیگر، شارع حکیم بوده و از این باب نظرش بر تعویض جنسی با جنس هم مثلش نیست که آن را ربا و حرام خوانده باشد، بلکه می‌تواند، این باشد که فردی که در سود یا زیان فرآیند تولید ارزش افزوده سهم نیست چه سهمی از ارزش افزوده دارد؟ پاسخ می‌تواند این باشد که هیچ سهمی ندارد. این تفسیر دقیقاً با آیات شریفه قرآن و همچنین شریفه لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى^{۱۰۲} تطبیق دارد. این حکمت در مورد ربای قرضی نیز صادق است و به همین علت و حکمت است که ربای قرضی را حرام می‌نماید. به عبارت دیگر، اگر کسی مبلغی به فرد دیگری قرض دهد و در پایان دوره با مازادی آن را دریافت کند این مازاد حرام تلقی می‌شود. این موضوع از این باب می‌تواند تعبیر شود که قرض دهنده در جریان تولید و خلق ارزش افزوده قرار نگرفته است و چنانچه قرض گیرنده سود برد یا زیان کند، قرض دهنده بهره خود را مطالبه و دریافت می‌کند. این تفاوت ظریف در تطبیق و مقایسه ربای قرضی با مضاربه به وضوح روشن می‌شود که تفاوت این دو فقط در این است که اولی از پیش نرخ دریافت بهره را مشخص و دریافت می‌کند ولی در دومی سهمی از نرخ سود (یا زیان) فعالیت اقتصادی را دریافت می‌نماید. در مضاربه یا باقی عقود اسلامی تعیین نرخ از قبل به معنی این تلقی می‌شود که بدون هیچ کم و کاستی رقم سود برنامه‌ریزی شده برابر سود واقعی خواهد شد و این از لحاظ کلی با توجه به اینکه نرخ ریسک سرمایه‌گذاری در اقتصاد نمی‌تواند صفر باشد، کاملاً مغایر است. این موضوع نیز به وضوح از معنی آیه شریفه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَأْكُلُوا أَرْبَابًا أُضْعَافًا مُضَاعَفَةً^{۱۰۳} قابل استنباط است. به این معنی که حق دریافت بهره بر بهره را ممنوع می‌نماید و این حالت زمانی اتفاق می‌افتد که وام گیرنده از عهده بازپرداخت اصل و فرع وام برنیامده است و به ناچار ربح مرکب می‌پردازد. به عبارت دیگر این حالت زمانی مصداق دارد که اولاً وام دهنده در منفعت یا زیان شریک نیست، ثانیاً وام صرف خرید کالائی شده است که بی‌بازده بوده یا سرمایه‌گذاری منتج به بازدهی نشده است یا به بیان دیگر وام مصرفی بوده و وام سرمایه‌گذاری نبوده است. به همین دلیل است که در آیه إِنَّ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ

^{۱۰۰} - مستدرک الوسائل، ۱۳، ۳۳۲، ۱- ص: ۳۲۹، ۱۰۵۱۰-۱۵، وَ أُنِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع بَرَجَلٌ يَأْكُلُ الرَّبَا فَفَسَمَ مَالَهُ قِسْمَيْنِ فَجَعَلَ نَصْفَهُ فِي بَيْتِ الْمَالِ وَ أَحْرَقَ نَصْفَهُ وَ سَأَلَ الصَّادِقَ ع لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الرَّبَا فَقَالَ لِنَلَا يَتَمَنَّعَ النَّاسُ الْمَعْرُوفَ.

^{۱۰۱} - نگاه کنید به تبیین مفهوم و موضوع ربا از دیدگاه فقهی (با توجه به روابط اقتصادی معاصر)، میثم موسایی، پژوهشکده پولی و بانکی، صفحه‌های ۱۶-۱۵.

^{۱۰۲} - [متعلق] به انسان نیست مگر چیزی که با سعی او ایجاد شده باشد. سوره نجم- آیه ۳۹.

^{۱۰۳} - سوره آل عمران- آیه ۱۳۰، ای کسانی که ایمان آوردید ربا را به اضافه مضاعف مخورید.

فَنظَرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَإِنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ^{۱۰۴} عدم دریافت اصل و بهره وام را به عنوان صدقه مشخص می‌کند که اگر از وام گیرنده در عسرت او دریافت نشود بهتر است. و در تأیید این صدقه است که فرمود *يَمَحَقُ اللَّهُ الرَّبَا وَ رَبِّي الصَّدَقَاتِ*^{۱۰۵}. و بر همین اساس خوردن این مال را در آیه *وَ أَخَذِهِمُ الرَّبَا وَ قَدْ نُهِوا عَنْهُ وَ أَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ*^{۱۰۶} باطل و اخذ ربا ذکر فرمود که منهی است.

استدلال و توضیحات ذکر شده در تفسیر بیان السعاده في مقامات العباداة در ذیل آیه *فَالْوَا إِنَّمَا أَلْبَيْعُ مَثَلُ الرَّبَا وَ أَحَلَّ اللَّهُ أَلْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرَّبَا*^{۱۰۷} کاشف این موضوع است که تلقی ربا در عرب نه عین تعبیرات مذکور در متون فقهی است بلکه به نوعی دریافت جریمه تأخیر در تأدیه دین بوده است که معاملات را ربوی می‌کند. در این تفسیر آمده است^{۱۰۸}: «گفتند که بیع با زیاد کردن قیمت کالا مثل ربا است در زیادی، پس ربا صحیح است همان طور که بیع (خرید و فروش) صحیح است. پس تشابه بین آن دو در زیادی عوض واقع شده است و اصل در این زیادی همان رباست، و تشبیه در صحت نیست تا اینکه ایراد شود که اصل در صحت بیع پس شایسته بود که گفته می‌شد ربا مثل بیع است نه اینکه بیع مثل ربا است. پس این ایراد صحیح نیست. و اینکه در زیادی قیمت، بیع را به ربا شبیه دانسته است کنایه از تشبیه رباست به بیع از لحاظ حلال بودن بیع و اینگونه تشبیه برای آن است که نظر آنان رساتر بیان شود. پس خداوند قیاس آنان را باطل کرد و فرمود: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ أَلْبَيْعَ» و خداوند بیع را حلال قرار داد، این عبارت حال است به تقدیر قد یا عطف است. «وَ حَرَّمَ الرَّبَا» و ربا را حرام کرد، یعنی صحت و فساد به شبیه بودن در صورت آن نیست، بلکه صحت و فساد به سبب امر و نهی خداست. بعضی گفته‌اند: وقتی که وعده قرضی را که داده بودند می‌رسید و قرض دهنده می‌رفت و مطالبه می‌کرد، بدهکار می‌گفت: مدت را زیاد کن و من در مال زیاد کنم و با هم تراضی می‌کردند و به همان ترتیب عمل می‌کردند، وقتی که به ایشان گفته می‌شد این رباست می‌گفتند هر دو یکی است، مقصودشان این بود که زیاد کردن قیمت کالا هنگام فروختن و زیاد کردن در وام به سبب طولانی کردن مدت هر دو مساوی هستند. در جاهلیت مردم اینگونه تجارت کرده و سود می‌جستند که مالی را تا مدت معینی با سود معلومی می‌دادند، چنانکه رسم اهل زمان ما نیز هست. آن وقت می‌گفتند این سودی که ما می‌گیریم در مقابل این است که مال ما از تجارت کردن ایستاده و معطل مانده است، یا اینکه جنسی از قبیل گندم و جو را به قرض می‌دانند تا وقت خرمن گندم و جو، و آن موقع بیشتر از آنچه که داده بودند می‌گرفتند، و می‌گفتند که قیمت نقدی آن ده درهم است مثلاً، پس صحیح است که نسبه بفروشی به پانزده درهم و صحیح نیز هست که قرض بدهیم به پانزده درهم. چون در این عمل تمام تکیه بر سود است و توکل بر خدا ترک شده، و اعضاء و قوای بدن در طلب معاش که از بزرگترین اقسام عبادات است باز ایستاده و تعطیل شده است، و نفس از تضرع و پناه بردن به خدا و درخواست از او باز ایستاده است و به بدهکار ضرر زده شده است که مال او بدون عوض گرفته

^{۱۰۴} - سوره بقره- آیه ۲۸۰، و اگر تنگدستی بود پس مهلتی تا فراخ دستی به او بدهید، و چنانچه بدو ببخشید برای شما بهتر است اگر بدانید.

^{۱۰۵} - سوره بقره- آیه ۲۷۶، خداوند، ربا را نابود و صدقات را افزون می‌کند.

^{۱۰۶} - سوره نساء- آیه ۱۶۱، ربا می‌گرفتند و نهی شده بودند از آن و اموال مردم را به باطل می‌خوردند.

^{۱۰۷} - سوره بقره- آیه ۲۷۵، گفتند: داد و ستد مثل ربا است و خدا داد و ستد را حلال و ربا را حرام کرده است.

^{۱۰۸} - حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، بیان السعاده في مقامات العباداة، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۶. ترجمه محمد رضاخانی و حشمت الله ریاضی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، جلد سوم، صفحات ۱۵۰-۱۴۹، تهران، ۱۳۷۷.

می‌شود، و آن کار خوب و نیکو یعنی قرض الحسنه ترک می‌گردد. و همه این امور که مخالف با اراده خداوند بر بندگانش است موجب شده که خدای تعالی از ربا نهی کند، و در مورد فاعل ربا شدت عمل به خرج دهد». با این تفاسیر در مورد حکمت حرام بودن ربا می‌توان بحث را به اینجا خلاصه نمود که اگر منابع مالی استقراضی صرف مصرف شود پرداخت مازاد ربا و حرام تلقی می‌شود و اگر صرف سرمایه‌گذاری شود پرداخت مازاد سود و حلال تلقی می‌گردد.

دلایل فوق دلالت بر این دارد که حکمتی که شارع مد نظر قرار داده تا فعالیت‌های تولیدی شکل گیرد در موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱. وام‌دهنده باید در سود و زیان فعالیت اقتصادی وام‌گیرنده سهیم باشد.
۲. نرخ دریافت مازاد (بهره) به دلیل این که نمی‌توان نرخ بازدهی سرمایه را از قبل قطعاً مشخص نمود نباید از پیش مشخص و شرط شود.
۳. گرفتن مازاد در قرض‌های مصرفی ربا تلقی می‌شود.

اینطور به نظر می‌رسد که بر اساس همین توجه به حکمت تحریم ربا از باب مذکور در فوق بوده که برخی از فقهای شیعه و همچنین اهل تسنن قائل به عدم ربا در قرض‌های سرمایه‌گذاری شده‌اند. گرچه برخی این نظر را از حیل فرار از ربا می‌دانند ولی جمع ادله مختلف و دقت در جزئیات اشارات آیات قرآن کریم و احادیث و اخبار این استنباط را قوی می‌نماید که این نظر حیل‌های برای فرار از ربا نیست بلکه حکمت شارع در باب علت تحریم ربا را شامل می‌شود. البته حکمت تحریم ربا از وجوه اجتماعی نیز مکرر ذکر شده است که در اینجا از ذکر آن خودداری می‌شود^{۱۰۹}. این گروه بر این باورند که در زمان پیامبر اکرم (ص) و هنگام تشریح حرمت ربا، در عربستان ربا فقط در وام‌های مصرفی جریان داشت، زیرا بیشتر قرض‌ها در آن زمان برای تأمین نیازهای مصرفی بود و اسلام نیز چنین قرض‌هایی را حرام کرده بنا بر این وام‌های با بهره در امور تولیدی از شمول ادله ربا خارج هستند^{۱۱۰}. به طور مثال کسی که وامی می‌گیرد تا ساختمانی بسازد یا وام می‌گیرد تا منزلی بخرد در واقع از این پول سود می‌برد و کاملاً منطقی است که سهمی از این سود را به وام‌دهنده بپردازد. این سهم ممکن است صدی چند از فایده باشد و یا این که در اول کار به صورت عقد صلح این سهم به مبلغ مقطوعی یا صدی چند مقطوعی از سرمایه مورد توافق قرار گیرد. زیرا حقوقی را که هنوز تحقق نیافته است نیز می‌توان مورد عقد صلح قرار داد. به این طریق در این حالت روابط وام‌دهنده و وام‌گیرنده ترکیبی از مقررات فی‌المثل عقد مضاربه و عقد صلح است^{۱۱۱}.

نظرات فقهی و فتاوایی که علمای مذاهب شیعه و سنی نیز در باب خرید و فروش اسکناس داده‌اند، همین دیدگاه را تقویت می‌نماید، زیرا نظریات ارائه شده در حد کاملاً موافق و کاملاً مخالف مطرح است. به این معنی که بسیاری از فقها به دلیل اینکه اسکناس معدود است و قابل شمارش و مکیل و موزون نیست، خرید و فروش آن را حلال دانسته‌اند. زیرا آنها اسکناس را کالا توجیه نموده‌اند و عده دیگری از فقهاء، خرید و فروش اسکناس را حرام می‌دانند چون ربای قرضی است و استدلال این گروه بر این است که اسکناس وسیله خرید و

^{۱۰۹} - رساله رفع شبهات جناب حاج سلطان حسین تا بنده گنابادی. صفحات ۱۵۵-۱۵۲. انتشارات حقیقت، ۱۳۷۷، چاپ پنجم.

^{۱۱۰} - عبدالرزاق سنهوری: مصادر الحق فی الفقه الاسلامی، ج ۳، ص ۲۳۳.

^{۱۱۱} - مجموعه مقالات فقهی و اجتماعی، جناب آقای دکتر حاج نور علی تابنده مجذوب علیشاه، ص ۱۱۵، انتشارات حقیقت، چاپ اول، ۱۳۸۰.

فروش کالا و نماینده شمارش ارزش کالا است و به خودی خود مالیت ندارد. علی اکبر رشاد طی نامه‌ای از چند تن از علماء حوزه در مورد ربا استفسار نمود که در مورد سؤال مشخص زیر پاسخ‌های زیر را دریافت کرده است^{۱۱۲}:

سوال: آیا خرید و فروش اسکناس صحیح می‌باشد و آیا احکام ربای معاملی در آن جریان می‌یابد یا نه؟
پاسخ آیت الله سیستانی: خرید و فروش اسکناس جایز است و لکن فروش اسکناس به طور نسیه به اکثر از جنس آن جایز نیست و داخل در قرض ربوی است والله العالم.

پاسخ آیت الله محمد فاضل لنکرانی: چون ربای معاوضی در مکیل و موزون است و اسکناس از معدودات می‌باشد، لذا ربای معاوضی در آن جریان ندارد.

پاسخ آیت الله محمد تقی بهجت: خرید و فروش صحیح نیست.

پاسخ آیت الله ناصر مکارم شیرازی: اسکناس جزء معدودات است و قاعدتاً حکم ربا در خرید و فروش آن جاری نمی‌شود، ولی در اینجا مشکل دیگری وجود دارد و آن این است که در عرف عقلا اسکناس همیشه ثمن واقع می‌شود و جنبه مئمن ندارد. هیچ کس در عرف بازار نمی‌گوید من ده هزار تومان نقد را به شما می‌فروشم به یازده هزار تومان یک ماهه. مگر کسانی که بخواهند آن را حیلۀ فرار از ربا قرار دهند؛ یعنی در واقع می‌خواهد با ربا وام بدهد و نام آن را بیع می‌گذارد و این گونه فرارها اعتباری ندارد. تنها دو مورد استثناء در این مسئله وجود دارد: نخست خرید و فروش ارزهای مختلف که مثلاً دلار را به اسکناس مبادله می‌کنند و در عرف عقلا دیده می‌شود و دیگر معامله نقدی اسکناس‌های کوچک و بزرگ یا نو و کهنه با تفاوت مختصر به خاطر استفاده از نو بودن اسکناس یا کم حجم بودن آن در مسافرت و غیر آن، در غیر این دو صورت اسکناس مئمن واقع نمی‌شود.

پاسخ آیت الله سید کاظم حائری: خرید و فروش اسکناس صحیح است و احکام ربای معاملی یا معامله نقدین بر او جاری نیست ولی اگر در اثر مؤجل بودن یکی از آن دو اسکناس متقابل، مقدار مؤجل را افزایش دهد ملحق به ربای قرضی خواهد بود.

آیت‌الله خویی در این زمینه نیز این گونه اظهار نظر می‌کنند: همچنین معامله این پول‌ها که دین در ذمه باشد به نقدی با زیاده یا نقیصه ربا نیست^{۱۱۳}.

آیت‌الله یزدی در ملحقات عروه: اسکناس معدود است پس جایز است فروش آن به زیاده یا نقصان^{۱۱۴}.

آیت‌الله خمینی: معاملات بر اسکناس و مناط و نوت و سایر اوراق بهاداری که در زمان ما متعارف شده واقع شود چه یکطرفی باشد و چه طرفینی ظاهر این است که احکام بیع صرف بر آن جاری نیست و لکن تفاضل در آن به منظور ربا جائز نیست^{۱۱۵}. و آنچه در ایران به نام چک تضمینی نامیده می‌شود از اوراق نقدیه مثل دینار

^{۱۱۲} - نگاه کنید به ، احمد علی یوسفی، صفحه‌های ۳۱۸-۳۰۴.

^{۱۱۳} - توضیح المسائل، مسئله ۲۸۴۳.

^{۱۱۴} - ملحقات عروه ، مسئله ۵۶.

^{۱۱۵} - آیت الله سید روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، موسسه انتشارات دارالعلم، قم، چاپ سوم ۱۳۷۵، جلد سوم، مسئله ۳، ص ۶۹.

و اسکناس است و خرید و فروش آن رواست ... و جایز است به زیادتر معامله شود و ربا در آن نیست^{۱۱۶} - در این مسئله عدم ربا در اسکناس آن قدر بدیهی به نظر آمده است که چک تضمینی را به آن تشبیه کرده‌اند^{۱۱۷}.

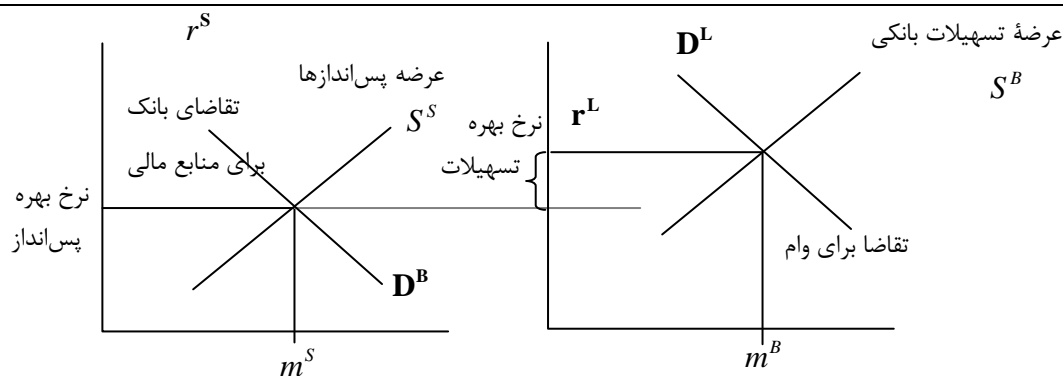
بررسی و مقایسه آراء فوق نشان می‌دهد که به فتوای برخی از علماء قرض اسکناس حلال و به فتوای برخی دیگر حرام و به نظر بعضی با ملاحظاتی حلال و یا حرام است. علت تناقض این آراء دو موضوع را به ذهن متبادر می‌نماید اول اینکه، روش استنباط احکام فقهی به شیوه فعلی، نیازمند بازنگری است و دوم اینکه، عدم توجه به اصل حکمت در مبنای استنباط احکام این نظرات نقیض را فراهم آورده است. این عدم توجه در بسیاری از موارد من جمله انواع دیه دیده می‌شود^{۱۱۸}. در باب مسئله اول باید این موضوع را مطرح نمود که اگر در این زمان از شارع دین همین سؤال می‌شد مسلماً یک پاسخ دریافت می‌نمودیم که نمی‌توانست جمع ضدین و آراء نقیضین باشد. پس روشی که ما را به نظر شارع برساند نباید روشی باشد که در حال حاضر در استنباط احکام بکار گرفته می‌شود. همانطور که در بخش ابتدایی این مقاله به ذکر آن پرداختیم روش استنباط احکام می‌تواند دچار خلل و سستی‌های زیادی باشد و لذا لازم است که رویه استنباط احکام با توجه به مطالب ذکر شده مورد تجدید نظر واقع گردد. یعنی باید صاحب امر را پیدا نمود و از او کسب تکلیف کرد. از طرفی روش‌شناسی یا متدولوژی استنباط احکام فقهی در شکل موجود خود نمی‌تواند در طبقه‌بندی روش‌شناسی علمی قرار گیرد. زیرا متدولوژی و روشی علمی است که در مورد یک مسئله خاص در شرایط مساوی به نتیجه یکسان برسد در غیر این صورت از قوانین علمی تبعیت نکرده است. اگر دو محقق با یک روش در مورد سوال یا مسئله‌ای یکسان به دو نتیجه متفاوت برسند معلوم است که یا روش علمی نیست یا تخطی از روش علمی صورت گرفته و الزامات و شرایط لازم برای آزمایش و تجربه یکسان نبوده است.

در باب موضوع دوم، حکمت اقتصادی تحریم ربا را مجدداً بررسی می‌کنیم. به طور کلی بسیاری از نوسانات اقتصادی که در بخش حقیقی اقتصاد ملاحظه می‌شود منشعب از نوسانات موجود در بازارهای پولی است. درباره این موضوع در اقتصاد بررسی‌های زیادی انجام شده است و این بحث از واضحات نظریات پولی در اقتصاد می‌باشد. چنانچه موجات بخش پولی در اقتصاد تسکین یابد بسیاری از نوسانات بخش حقیقی اقتصاد به تثبیت می‌گراید. عمده‌ترین اثر حذف ربا به معنی اتصال مستقیم بخش حقیقی اقتصاد به بخش پس‌انداز می‌باشد. همانطور که قبلاً ذکر گردید وقتی بانکها اقدام به رفتار بهینه و حداکثر کردن سود می‌نمایند بخش واسطه‌گری مالی به صورت یک بخش مستقل در اقتصاد فعال می‌شود و تفاوتی که در سمت تقاضای منابع با عرضه منابع در نرخ بهره استفاده از منابع توسط بانکها ایجاد می‌شود، علت ایجاد نوسان در بازارهای مالی را ایجاد می‌کند. از طرفی چون قراردادهای پرداخت و دریافت وام همگی مدت‌دار هستند، زمانی طول می‌کشد تا در صورت تغییر در عرضه یا تقاضای منابع پس‌اندازی و پایین آمدن نرخ بهره این اثرات به بخش عرضه و تقاضای تسهیلات منتقل شود. این تأخیر باعث ایجاد نوسان مداوم در بازارهای مالی می‌شود. این بحث در نمودار زیر نشان داده شده است:

^{۱۱۶} - تحریرالوسیله، جلد چهارم، مسئله ۱۱، ص ۵۶۱.

^{۱۱۷} - جناب آقای دکتر نورعلی تابنده، مجموعه مقالات فقهی و اجتماعی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۰، صفحات ۱۱۵-۱۱۴.

^{۱۱۸} - دیه عبارت از آن مالی است که جانی به خاطر جنایتش بایست بپردازد. ولی وی مخیر است تا از انواع دیه یکی را انتخاب نماید. برای مثال در قتل عمد دیه می‌تواند ۱۰۰ شتر یا ۲۰۰ رأس گاو یا ۱۰۰۰ رأس گوسفند یا ۲۰۰ خله (لباس) یا ۱۰۰۰ دینار طلا یا ۱۰۰۰۰ درهم نقره باشد. نگاه کنید به تحریرالوسیله، جلد چهارم، صفحات ۴۸۱-۴۷۱.



- S^B عرضه وام توسط بانک
- S^S عرضه منابع توسط صاحبان سپرده‌ها
- D^L تقاضای منابع توسط متقاضیان تسهیلات اعتباری
- D^B تقاضای بانک برای منابع مالی
- r^S نرخ بهره پس‌انداز
- r^L نرخ بهره تسهیلات
- m^S مقدار پس‌انداز
- m^B مقدار تسهیلات
- R^B درآمد بانک

درآمد بانک در زمان t برابر است با:

$$R_t^B = m_t^B r_t^L - m_t^S r_t^S \tag{۱}$$

در زمان تعادل خواهیم داشت:

$$m_t^B = D_t^L = s_t^B \tag{۲}$$

$$m_t^S = D_t^B = s_t^S \tag{۳}$$

حال شرایط جدیدی را در نظر می‌گیریم که تقاضا برای تسهیلات کم می‌شود در این حالت D_t^L به سمت چپ به D_{t+1}^L تغییر مکان می‌دهد. در تعادل جدید:

$$r_{t+1}^L < r_t^L \tag{۴}$$

خواهد بود اگر درآمد بانک منفی شود یعنی:

$$R_{t+1}^L = m_{t+1}^B r_{t+1}^L - m_t^S r_t^S < 0 \tag{۵}$$

نتیجتاً با توجه به قراردادهای مدت‌دار استقراری بانک عملاً در طول دوره $t+1$ بانک اجباراً بایست از منابع دیگر خود جبران زیان نماید تا در دوره بعد این جبران زیان را با جابجایی منحنی D^B به سمت چپ بپوشاند. یعنی:

$$r_{t+2}^S > r_{t+1}^L \tag{۶}$$

$$R_{t+2}^B = m_{t+1}^B r_{t+1}^L - m_{t+2}^S r_{t+2}^S > 0 \tag{۷}$$

با تعمیم این قضیه به وضوح مشاهده می‌کنیم که هرگاه تکانی در سمت عرضه منابع پس‌اندازی و یا تقاضا برای تسهیلات اتفاق بیافتد به دلیل مدت‌دار بودن قراردادهای این تکان به سرعت به بازار دیگر منتقل و نوسانات به صورت متناوب از این دو بازار به یکدیگر منتقل و بازارهای متصل به این دو را در نوسان دائمی قرار می‌دهد.

با بررسی علامت سه معادله (۱) و (۵) و (۷) به وضوح مشخص می‌شود که رفتار R^B در زمان‌های مختلف نوسانی می‌باشد. این نوسان است که به سایر بخش‌های حقیقی اقتصاد سرایت می‌کند. رفتار در دو بازاری که نمودار آن در صفحات قبل مشاهده شد می‌تواند بر اساس الگوهای تارنکبوتی ترسیم شود که نوسانات مختلفی را برحسب شیب منحنی‌های عرضه و تقاضا در نقاط مختلف منحنی‌ها خواهند داشت.

نرخ بهره در دو بازار مزبور به شکل زیر خواهد بود:

$$r_t^S = r^S(m_t^S) \quad (۸)$$

$$r_t^L = r^L(m_t^B) \quad (۹)$$

اگر بر اساس فروض فوق رابطه منابع دو بازار با یک دوره تأخیر تنظیم شود پس:

$$m_{t+1}^S = f(m_t^B) \quad (۱۰)$$

با جایگزینی (۸) و (۹) در (۱۰) خواهیم داشت:

$$r_t^S = r^S(f(m_{t-1}^B)) = r^S(f(r_{t-1}^L(r_{t-1}^L))) \quad (۱۱)$$

به عبارت دیگر نرخ بهره در بازار سپرده‌ها تابع نرخ بهره در بازار تسهیلات در دوره قبل خواهد بود. این تعدیل هنگامی کامل می‌شود که برگشت این مسیر نیز در دوره‌های بعدی وجود داشته باشد یعنی نرخ بهره در بازار تسهیلات خود تابع نرخ بهره در بازار سپرده‌ها در دوره قبل باشد، یعنی:

$$m_{t+1}^B = g(m_t^S) \quad (۱۲)$$

از جایگزینی (۱۰) در (۱۲) خواهیم داشت:

$$m_{t+1}^B = g(f(m_{t-1}^B)) \quad (۱۳)$$

این معادله یک معادله تفاضلی مرتبه دوم است که از خواص این نوع معادلات این است که به راحتی می‌توانند در طول زمان نوسان داشته باشند. این موضوع در مورد نرخ‌های بهره نیز صادق است. همچنین با جایگزینی (۱۲) در (۱۰) داریم:

$$m_{t+1}^S = f(g(m_{t-1}^S)) \quad (۱۴)$$

این معادله نیز همانند قبلی می‌تواند کاملاً نوسانی باشد. با جایگزینی (۱۲) در (۹) خواهیم داشت:

$$r_t^L = r^L(g(m_{t-1}^S)) = r^L(g(r_{t-1}^S(r_{t-1}^S))) \quad (۱۵)$$

معادلات (۱۵) و (۱۱) چون تابع m_{t-1}^S و m_{t-1}^B هستند و این دو متغیر بر اساس (۱۴) و (۱۳) می‌توانند کاملاً نوسانی باشند لذا نرخ بهره همانند میزان منابع سپرده‌ای پس‌انداز و تسهیلات اعطایی بانکی در هر دو بازار تسهیلات بانکی و سپرده‌های پس‌انداز می‌تواند نوسانی باشد.

نتیجه‌گیری

پس به طور خلاصه می‌توان ادعان داشت که با توجه به کلیه موارد بحث شده در این مقاله جهت‌گیری تشریحی شارع به ایجاد ثبات در بازارهای حقیقی اقتصاد با حذف بازارهای مواج پولی از طریق تحریم ربا بوده است. چنانچه نتیجه‌گیری را بپذیریم به این موضوع برمی‌گردیم اگر بانک به عنوان یک نهاد، اقدام به عملیات فنی مالی و مشارکت در طرح‌های اقتصادی نماید، پس خود یک بنگاه اقتصادی است که می‌تواند منابع سپرده‌ای را اخذ و سپرده‌گذاران را در سود خود شریک نماید (یعنی عملکرد بانک به صورت یک شرکت سهامی خواهد بود) و همان طور که در بخش احکام فقهی آمد فقط، باید به عنوان یک بنگاه اقتصادی عمل کند و نرخ بهره را از پیش شرط ننماید و در پایان دوره سود بانک را به نسبت سهم سپرده‌گذاران^{۱۱۹} بین آنان تسهیم نماید. دوم اینکه، در کلیه فعالیت‌های مالی سرمایه‌گذاری بانک تأمین منابع می‌نماید و چون این تأمین منابع برای فعالیت اقتصادی می‌باشد، سود یا بهره می‌تواند بگیرد و سوم اینکه، بانک حق ندارد، از وام‌های مصرفی بهره دریافت کند. این سه مورد که به طور خلاصه ذکر شد، با احکام فقهی شریعت مطهره^{۱۱۹} محمدی (ص) تطبیق دارد و می‌توان جزئیات اجرایی آن را با تنظیم قوانین نیز مطرح نمود.

منابع

- جناب آقای دکتر نورعلی تابنده، مجموعه مقالات فقهی و اجتماعی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۰.
<http://www.sufism.ir>
- جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده، مقاله «حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی» در عرفان ایران شماره ۱۵، صفحات ۲۰-۵، انتشارات حقیقت، تهران. <http://www.sufism.ir>
- جناب حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، رساله رفع شبهات. انتشارات حقیقت، ۱۳۷۷، چاپ پنجم.
<http://www.sufism.ir>
- جناب حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم هجری، چاپ سوم، ۱۳۵۰، تهران، انتشارات حقیقت. <http://www.sufism.ir>
- جناب حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، سعادتنامه، تصحیح و تعلیقات حسینعلی کاشانی بیدختی، انتشارات حقیقت، ۱۳۷۹، تهران. <http://www.sufism.ir>
- جناب حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، بیان السعاده فی مقامات العبادة، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۶. ترجمه محمد رضاخانی و حشمت الله ریاضی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، جلد سوم، تهران، ۱۳۷۷. <http://www.sufism.ir>
- جناب حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، ولایتنامه، انتشارات حقیقت، ۱۳۷۹، تهران. <http://www.sufism.ir>
- جناب حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، مجمع السعادات، انتشارات حقیقت، ۱۳۷۸، تهران. <http://www.sufism.ir>

^{۱۱۹} - در نظام‌های فعلی بانکی سپرده‌گذاران سهامدار بانک نیستند بلکه سپرده خود را در اختیار بانک می‌گذارند که او معاملات مجاز انجام دهد. انشاءالله در مقالات تکمیلی به بحث «شرکت سهامی بانک» خواهیم پرداخت.

- جناب حاج ملا سلطانمحمد بیدختی گنابادی سلطانعلیشاه، بشارت المؤمنین، انتشارات حقیقت، ۱۳۶۰، تهران. <http://www.sufism.ir>
- ابن منظور، لسان العرب، نشر ادب الحوزه، قم، ۱۴۰۵ قمری.
- ابوعلی فضل بن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۵ قمری.
- استاد محمود شهابی، ادوار فقه، جلد اول، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- امام فخر رازی، تفسیر الکبیر، دارالفکر، لبنان، ۱۴۱۵ قمری.
- انوار تابان ولایت، مرکز چاپ سپاه، ۱۳۷۰.
- بیدآباد، بیژن و عبدالرضا هرسینی (۱۳۸۲) شرکت سهامی بانک غیررئوی و بازبینی ماهیت ربوی و غیررئوی عملیات بانکی متداول. مجموعه مقالات سومین همایش دوسالانه اقتصاد اسلامی «نظریه اقتصاد اسلامی و عملکرد اقتصاد ایران»، ۳-۴ دی ۱۳۸۲، پژوهشکده اقتصاد، دانشگاه تربیت مدرس، صفحات ۲۲۴-۱۹۳، تهران. <http://www.bidabad.com>
- بیدآباد، بیژن و عبدالرضا هرسینی (۱۳۸۲) تحلیل فقهی- اقتصادی انواع بیمه و ویژگی‌های شیوه حکومت اسلامی. پژوهشکده پولی و بانکی، بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۲، تهران. <http://www.bidabad.com>
- ترمذی، سنن الترمذی، انتشارات دارالفکر.
- توتونچیان، ایرج (۱۳۷۹) پول و بانکداری اسلامی و مقایسه آن با نظام سرمایه‌داری، نشر توانگران.
- جامع الاحادیث، نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، دیسک فشرده CD.
- جلال الدین سیوطی شافعی، الحاوی.
- حر عاملی، وسایل الشیعه، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۳ قمری.
- حسن محمدتقی جواهری، الربا فقهياً و اقتصادياً، دارالمرتضی، چاپ دوم.
- راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، انتشارات دارالفکر بیروت، لبنان.
- روضه کافی، مرکز تحقیقات کامپیوتری اسلامی، دیسک فشرده CD.
- سید محسن حکیم، منهاج الصالحین، با حاشیه سید محمد باقر صدر، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت ۱۴۰۰ قمری.
- سید محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان. ترجمه فارسی انتشارات مؤسسه مطبوعات دارالعلم، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۷ قمری.
- سید مصطفی محقق داماد، مباحثی از اصول فقه، دفتر اول، مبحث الفاظ، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دهم.
- سید مصطفی محقق داماد، مباحثی از اصول فقه، دفتر دوم، منابع فقه، چاپ نهم، مرکز نشر علوم اسلامی.
- سیوری، جمال الدین المقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، المكتبة المرتضوية الاحیاء الآثار الجعفرية.
- سید روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، مؤسسه انتشارات دارالعلم، قم، چاپ سوم ۱۳۷۵.

- سید روح‌الله موسوی خمینی، تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، و تفسیر سوره حمد، چاپ پیام آزادی.
 - شهید اول، لمعه دمشقیه.
 - شهید ثانی، زین الدین الجبل العاملي، منية المریدین. مرکز تحقیقات کامپیوتری اسلامی، دیسک فشده CD.
 - شیخ کلینی، اصول کافی، جامع الاحادیث، نور ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، دیسک فشده CD.
 - شیخ مفید، المقنعه، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ قمری.
 - طوسی، تهذیب الاحکام، انتشارات صدرا.
 - عبدالباقی، محمد فؤاد، ۱۴۲۰ قمری، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان.
 - عبدالرزاق سنهوری مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی شماره‌های ۱۱۱ و ۱۱۲.
 - عبدالرزاق سنهوری مصادر الحق فی الفقه الاسلامی، دار احیاء التراث العربی، لبنان.
 - علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، چاپ مؤسسه دهخدا.
 - فضل الله، محمد حسین، من وحی القرآن، دارالزهراء، بیروت.
 - محقق حلی، المختصر النافع.
 - محقق حلی، شرایع الاسلام، انتشارات علمی تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
 - مرتضی مطهری، ربا، بانک و بیمه، انتشارات صدرا، چاپ اول ۱۳۶۴.
 - مسلم، صحیح مسلم، دارالفکر، بیروت، لبنان.
 - مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقه، ترجمه عباس عزیزی، انتشارات نبوغ، چاپ دوم، ۱۳۷۹، قم.
 - ملا محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، مؤسسه الوفا، چاپ دوم، لبنان، بیروت، ۱۴۰۳ قمری.
 - موسایی میثم (۱۳۷۶) تبیین مفهوم و موضوع ربا از دیدگاه فقهی (با توجه به روابط اقتصادی معاصر). پژوهشکده پولی و بانکی.
 - نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
 - نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، قم، ۱۴۰۷ قمری.
 - یزدی، ملحقات عروه، توضیح المسائل.
 - یوسفی، احمد علی (۱۳۸۱) ربا و تورم، بررسی تطبیقی جبران کاهش ارزش پول و ربا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- Chapra, U.(2000) why has Islam prohibited interest? Rational behind the prohibition of interest, Review of Islamic economics, No.9, 2000 / I42 H, pp. 5-20.
 - Mills, P.S. and Presley J.R. (1999) Islamic finance, theory and practice.
 - Mohammad Nejatullah Siddiqi (2000), Islamic banks concept, percept and prospects, Review of Islamic economics, No. 9, 2000 / I42 H, pp. 21-35.
 - Razavi, Mehdi(2000), islamic economics: a system design, college of economic affairs, Tehran.