

بررسی فساد در جرایم اقتصادی ربا در فقه

(تاریخ دریافت ۱۴۰۴/۰۹/۱۷، تاریخ تصویب ۱۴۰۴/۱۱/۰۲)

دکتر خلیل اله احمدوند^۱

هیأت علمی دانشگاه رازی، کرمانشاه

علی حسین سنیح

دانشجوی کارشناسی ارشد، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه رازی، کرمانشاه

چکیده

ربا در فقه اسلامی به دو نوع ربای معاملی (فضل) و ربای قرضی (نسیه) تقسیم می‌شود و حرمت آن بر اساس مصلحت و جلوگیری از فساد اقتصادی و اجتماعی است. از دیدگاه شرع، ربا موجب اکل مال به باطل، کاهش فعالیت های اقتصادی مفید، ایجاد نابرابری درآمدی و رکود در تجارت و تولید می‌شود. این عمل باعث می‌شود طلبکار بدون انجام کار مفید از درآمد بالایی برخوردار شود و عدالت اقتصادی و توزیع عادلانه ثروت در جامعه مختل گردد. فلسفه تحریم ربا در اسلام، علاوه بر جنبه عبادی و اخلاقی، جنبه اجتماعی و اقتصادی دارد و هدف آن حفظ سلامت اقتصاد، ترویج کارهای نیک، جلوگیری از تن‌پروری و رشد متوازن جامعه است. بررسی دیدگاه‌های فقه‌های امامیه و اهل سنت نشان می‌دهد که اختلافات فقهی در جزئیات ربا وجود دارد، اما همگی بر آثار زیانبار آن تأکید دارند.

واژگان کلیدی: ربا، ربای معاملی، ربای قرضی، فساد اقتصادی، عدالت اجتماعی، فقه اسلامی

^۱ نویسنده مسئول

۱. مقدمه

جرایم اقتصادی در اصطلاح عبارت‌اند از: جرایمی که علیه اقتصاد کشور ارتکاب می‌یابند یا به این قصد انجام می‌شوند یا در عمل موجب اختال در نظام اقتصادی کشور می‌شوند. جرم اقتصادی جرمی نیست که ویژگی اقتصادی داشته باشد، بلکه جرمی است که آثار و تبعات سوء اقتصادی داشته باشد. اقتصاد در زندگی افراد جامعه، نقش بی‌بدیلی را ایفا می‌کند و به دلیل برخورد مستقیم با زندگی مردم، اساسی بوده و به هیچ عنوان نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ به نحوی که به نقل از معصومین، نابسامانی در حوزه اقتصاد نه تنها باعث اخلال در حوزه‌های دیگر زندگی می‌شود بلکه دین و معاد انسان را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. فساد اقتصادی به متمرکز کردن ثروتها گرایش دارد و نه فقط شکاف میان غنی و فقیر را افزایش می‌دهد که برای مرفهان، ابزارهای نامشروع حفاظت از موقعیت و منافعشان را تأمین می‌کند. فساد اقتصادی شرایطی را فراهم می‌نماید که در سایه آن، دیگر انواع جرایم تسهیل می‌یابند. بدون شک برقراری و حفظ نظم اقتصادی در گرو مبارزه با اخلاالگران در نظام اقتصادی و مجرمین اقتصادی است. مبارزه با جرایم اقتصادی هم موجب برقراری نظم اقتصادی می‌شود و هم از آثار و تبعات مضر اختال در اقتصاد کشور جلوگیری می‌کند. در اصول فقه یکی از مباحث مهم این علم، موضوع «دلالت کردن نهی بر فساد» است و این پرسش مطرح است که آیا نهی از یک عمل موجب فساد آن عمل می‌گردد یا نه؟ در این بحث فساد در مقابل صحت قرار دارد و صحت به معنای تام و واجد آثار بودن و فساد به معنای ناقص و فاقد آثار بودن می‌باشد. بر طبق هر یک از ابعاد مختلف فقه، فساد معانی متفاوتی پیدا می‌کند.

در قرآن کریم، آیاتی که فساد را بیان می‌نماید، بیشتر به تبیین برخی از مصداق‌های فساد پرداخته و هیچ یک از آیات درصدد حصر معنای فساد نمی‌باشند، به عبارت دیگر این آیات در مقام بیان موارد و مصادیق فساد است و در مقام تفسیر مفهوم آن نمی‌باشد، (جوادی آملی، تسنیم، ج ۲، ص ۵۶۴). به عنوان نمونه دو آیه شریفه ذکر می‌شود: — «ربک اعلم بالمفسدین» (یونس/۴۰) امام صادق (ع) می‌فرمایند: منظور از فساد در این آیه تبهکاری و نافرمانی خدا و رسول خدا است. (قمی، ج ۱، ص ۳۱۲)

با توجه به فرمایش امام و معنای جامع فساد که همان خروج از حالت اعتدال و بیرون شدن از مسیر حق است، معلوم می‌شود که به تمام گناهان صغیره و کبیره فساد اطلاق می‌گردد.

زیرا معصیت خروج از اطاعت خداست که ظهور در باید‌ها و نبایدهای الهی دارد و آدمی با نافرمانی، از اطاعت خداوند متعال و مسیر هدایت منحرف می‌شود. «و اذا تولی سعی فی الارض لیفسد فیها و یهلك الحرث و النسل والله لا یحب الفساد» (بقره / ۲۰۵) در این آیه مبارکه فساد مبعوض خدای سبحان بوده که مراد از آن فسادهای تشریعی^۱ می‌باشد. یعنی آن فسادی که پدید می‌آید، از ناحیه مخالفت با قانون شرع ناشی می‌شود. مجموعه برنامه‌های تشریعی اسلام برای اصلاح اخلاق و تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان می‌باشد که در اثر عمل به این برنامه‌ها و باید‌ها و نبایدها، انسان‌ها و جامعه بشریت حالتی معتدل پیدا می‌کند و هرگونه مخالفت با این برنامه‌های اعلام شده، خروج از حالت اعتدال و بیرون رفتن از مسیر حق خواهد بود و عمل مذکور به عنوان فساد توصیف می‌شود. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «من الفساد اضاعه الزاد و مفسده المعاد»، تباه کردن توشه آخرت و فاسد کردن سرنوشت، مصداق بارز فساد است. اشکال مختلف و جدید اقداماتی که موجبات فساد اقتصادی را در جامعه فراهم می‌کند و مردم را از نظر اقتصادی در تنگنا قرار داده و برخی از این اعمال، امنیت اجتماعی را مخاطره می‌اندازد قانونگذاران کشورهای جهان را به حرکت سریع در جهت جرم‌انگاری نسبت به این اعمال سوق داده و آنان را وادار به تصویب مقرراتی که مانع وقوع این اعمال شود می‌نماید (گلدوزیان، ۱۳۸۷: ۳۲).

بنابراین بررسی اعمال جرم شده و تطبیق آن با مفاسد اجتماعی موجود و مشخص شدن مفاسدی که اعمال جرم نشده است می‌تواند در دستور کار قانونگذاران ایرانی قرار گیرد. در این کار تحقیقی سعی شده است فساد در جرم اقتصادی ربا مورد بررسی قرار داده شود. اقتصاد سالم یکی از نیازهای حیات جوامع بشری است و بدون داشتن یک اقتصاد پویا افراد جامعه نمی‌توانند به سعادت نایل آیند؛ و یک جامعه که از نظر اقتصادی در هم ریخته است یک جامعه رو به رشد نخواهد بود. اسام برای ایجاد محیط اقتصادی مناسب سیاست اقتصادی خاصی را ارائه داده و در این سیاست ضمن احترام به مالکیت خصوصی و تشویق و ترغیب مردم به تلاش و کوشش فراوان جهت بهبودی اوضاع مالی خود و جامعه از یک طرف با فقر و تنگدستی به مبارزه برخاسته و هم افراد را برای رهایی از آن به کوشش وادار می‌دارد و هم اولیاء جامعه را به برنامه‌ریزی دقیق و رفع مشکلات کلان اقتصادی جامعه

۱. فساد تشریعی در مقابل فساد تکوینی است که همان فساد در اصطلاح فلسفه است.

موظف می‌کند و هم روحیه دنیاگرایی را برای تعدیل تقسیم امکانات مادی در جامعه تقبیح دانسته است و روابط مالی افراد را قانونمند نموده و تحصیل مال بی جهت را تحت هیچ عنوانی جایز نمی‌داند و آن را «اکل المال بالباطل» محسوب کرده است.

دلالت نهی بر فساد، مقابل دلالت نهی بر صحت بوده و منظور از آن، این است که اگر عبادت یا معامله‌ای مورد نهی مولا واقع شود، آیا این نهی بر فساد دلالت می‌کند یا نه؛ برای مثال، مولا بگوید: 'لاتصلّ فی المكان المغصوب' یا 'لاتبع بیع الربا'. قبل از پرداختن به پاسخ این پرسش، بیان دو نکته ضروری است:

فساد در مقابل صحت است و صحت و فساد به حسب امور مختلف، معانی متفاوت دارند؛ بنابراین، عمل صحیح در عبادات، عملی است که از لحاظ دارا بودن اجزا و شرایط لازم با مأموریه مطابقت کند، و فساد به معنای مطابق نبودن مأموریه با مأتی به عمل انجام شده است. هم چنین، در عبادات، عمل فاسد به عملی می‌گویند که با مأموریه از نظر اجزا و شرایط لازم مطابقت نکند، و فساد به معنای مطابق نبودن مأموریه با مأتی به است. لازمه فساد عبادت، مجزی نبودن و لزوم اعاده آن است - چه به صورت 'آدا' در داخل وقت و چه به شکل 'قضا' در خارج وقت صحت در معاملات وصف عملی است که همه اجزا و شرایط معتبر را دارا باشد و معامله فاسد، معامله‌ای است که برخی از اجزا و شرایط را نداشته باشد. لازمه صحت معامله، ترتب اثر است؛ یعنی اگر بیع است، نقل و انتقال دارد؛ و اگر نکاح است، علقه زوجیت می‌آورد و لازمه فساد آن، عدم ترتب این آثار است.

۲. تعاریف اصطلاحات

۲-۱. تعریف فساد در معنای لغوی و مفهوم در فقه

«فساد» در لغت به معنای «تباه شدن»، «به ستم گرفتن مال کسی»، «ظلم و ستم»، «شرارت و بدکاری»، «تباهی»، «فسق و فجور» و «فتنه و آشوب» به کار رفته است و «فساد کردن» به معنای «فتنه بر پا کردن»، «یاغی شدن»، «لواط کردن»، «زنا کردن» و «نافرمانی و گناه کردن» به کار می‌رود (دهخدا، ج ۱۱، ص ۱۷۱۵۰) در لغت عرب «فساد» نقیض صلاح بوده و به معنای «بطلان»، «اضمحلال» و «تغییر» نیز استعمال شده است. (زبیدی، ج ۲، ۴۵۳؛ ابن منظور، ج ۱۰: ۲۶۸)

با دقت در معانی متعدد این کلمه، این نکته روشن می‌شود که همه این معانی در یک معنای جامع و کلی اشتراک دارند، به عبارت دیگر هر یک از معانی ذکر شده، مصداقی از

مفهوم کلی فساد می‌باشند.

بنابراین معنای کلی فساد را این گونه می‌توان بیان نمود: خروج از حالت اعتدال و مستقیم (راغب اصفهانی، ص ۳۷۹) که این خارج شدن ممکن است اندک یا زیاد باشد که در نفس آدمی، اشیا یا جامعه می‌تواند بروز نماید (خمینی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۳۹۳).

فساد در هر یک از علوم مفهوم ویژه ای داشته و به معنای خاصی به کار می‌رود. به عنوان مثال در فلسفه، فساد در مقابل کون و به معنای زوال صورت از ماده می‌باشد. (مصباح یزدی، ج ۲، ص ۲۵۶)

در مسائل عبادی که قصد قربت در آن مطرح است، فساد به معنای بطلان عمل است، لذا نهی از انجام عمل، موجب فساد و عدم ترتب آثار بر آن می‌شود. در معاملات، فساد به معنای بطلان عقد واقع شده می‌باشد که بر حسب موارد مختلف بین دانشمندان این علم اختلاف نظر وجود دارد (مظفر، ج ۱، ص ۳۵۰)

در فقه جزائی فساد به معنای عمل غیر مشروع و خلاف شرع بوده و به هرگونه اقدام بر معصیت اطلاق می‌شود (مجلسی، ج ۲۷، ص ۲۶۰؛ سجادی، ج ۳، ص ۱۴۱۳) که برای بعضی از این معانی جرم تعیین شده است.

۲-۲. تعریف جرم در معنای لغوی و مفهوم در فقه

جرم از نظر لغت به معنی گناه (المنجد، ذیل کلمه جرم) و انجام عمل نهی شده و یا ترک فعل توصیه شده است جرم در معنای فقهی آن، به معنی گناه و انجام عمل نهی شده و یا ترک فعل توصیه شده است. (المنجد، ذیل کلمه جرم) در اسلام هر عمل خارجی (چه فعل باشد چه ترک فعل) مغایر با اوامر و محرمات خداوند متعال جرم محسوب شده و مستحق مجازات است و از آن با تعبیر اثم، سیئه، سوء و جناح یاد شده است. ملاک اصلی جرم بودن عملی همان مخالفت با اوامر و نواهی است چه مفسده آن عمل متوجه شخصی مجرم باشد و چه متوجه دیگران و جامعه.

۲-۳. تعریف جرم اقتصادی در معنای لغوی و مفهوم در فقه

می‌توان گفت جرم اقتصادی آن عملی است که در آن به نظام اقتصادی کشور صدمه وارد کرده، به طور یکه نظام اجتماعی جامعه را تحت شعاع قرار می‌دهد و ربا، اختلاس، ارتشاء، احتکار، رقابت مکارانه، گرانفروشی، تقلب و دسیسه، جعل اوراق و اسناد بهادار و اسکناس و

نیز جرایم مالی که به صورت سازمان یافته چه در سطح ملی و چه در سطح بین المللی صورت می‌یابد نیز از جرایم اقتصادی محسوب می‌شود. به طور کلی هر عملی که اخال در نظام اقتصادی جامعه را فراهم نماید و قانون برای آن مجازات تعیین کرده باشد جرم اقتصادی است. در اسلام قواعد و اصول کلی وجود دارد که با تمسک به آن می‌توان هر عملی را که به نوعی تعرض به حقوق مالی افراد و جامعه باشد مجرمانه تلقی نمود، برخی از این اصول و قواعد عبارت‌اند از: اصل نفی ظلم: خداوند متعالی می‌فرماید: «و لقد اهلکنا القرون من قبلکم لما ظلموا» (یونس/۱۳)

۲-۴. تعریف ربا در معنای لغوی و مفهوم در فقه

معانی که در کتب لغت برای ربا ذکر شده با وجود تفاوت در برخی موارد به هم نزدیک بوده و بازگشت همه آنها به یک مفهوم است. راغب اصفهانی ربا را اینگونه تعریف کرده است: «الرَّبَا زِيَادَةُ عَلَى رَأْسِ الْمَالِ لَكِنَّ خُصَّ فِي الشَّرْعِ بِالزِّيَادَةِ عَلَى وَجْهِ دُونَ وَجْهِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ص ۱۸۷)

طبری نیز در جامع البیان ربا چنین تعریف کرده: «ربا زیادی بر چیزی است و ربا زیاده، ربا الشیء در جایی به کار می‌رود که چیزی بر آنچه بوده اضافه شود و آن چیز بزرگ‌تر شود. بلندی‌های زمین را رابیه گویند بخاطر بزرگی و اشرافش بر زمین صاف. (طبری، ۱۴۱۵ هـ.ق، ص ۱۳۹).

تعریفی که لسان العرب ارائه کرده چنین می‌باشد: «الأصلُ فيه الزيادةُ مِنَ المَالِ إذا زادَ أو ارتفعَ و نما» (مصری، م ۱۴۰۵ هـ.ق ج ۲، ص ۱۱۱۶). المنجد نیز ربا را به مطلق افزایش و زیادی معنا کرده است. (معطوف، ل ۱۳۶۱ ش، ص ۲۵۰).

۳. معیار تشخیص فساد

۳-۱. ملاک نبایدها

اولین مسئله ای که در فقه باید مورد سؤال قرار بگیرد این است که آیا احکام در واقع از مصالح و مفاسد تبعیت می‌کنند یا نه؟

در فقه امامیه «عقل»، به عنوان یکی از منابع استنباطی شناخته شده است، فقه پویا در اعصار مختلف با بهره مندی از عقل تحت لوای کتاب و سنت، پاسخگوی مسائل نوپیدای فقهی بوده است. کاربرد عقل در بین ادله استنباط احکام شرعی به دو گونه می‌باشد: کاربرد

استقلالی و کاربرد غیراستقلالی.

در کاربرد غیر استقلالی، عقل در استنباط احکام نقش ایفا می‌نماید، اما نه به عنوان دلیل مستقل، بلکه در خدمت منابع دیگر است. یعنی در فهم کتاب و سنت معصومین (ع)، جایگاه معتبری دارد. اما در کاربرد استقلالی، عقل هم در صغری و هم در کبری مسائل شرعی، حاکم است که در علم اصول فقه تحت عنوان مستقلات عقلیه مورد بررسی قرار می‌گیرد. برای استفاده از عقل در استنباط احکام، قواعد مختلفی توسط اصولیون به دست آمده است، مانند: قاعده «ملازمه حکم عقل و شرع»، «الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه» و «تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد».

نقش گسترده عقل در فهم بایدها و نبایدها و به عبارت دیگر مصالح و مفاسد، مبتنی بر این نظریه است که عقل مصالح و مفاسد را تشخیص می‌دهد. این نظریه در تاریخ مورد مخالفت‌های گسترده‌ای قرار گرفته است که در علم کلام به طور مبسوط بحث شده است. یکی از بزرگترین مخالفان «اشاعره» بودند.

اشاعره بر اساس مبانی اعتقادی خویش در مورد افعال خدا، منکر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد بودند و اعتقاد داشتند که نیک آن چیزی است که شارع نیکو می‌شمارد و زشت آن چیزی است که شارع زشت می‌شمارد. (الوردانی، ص ۶۵) بر اساس این مذهب، احکام شرعی از افعال خداست و افعال خدا به غرض خاصی مقید و محدود نیست، بنابراین کل احکام و مجموعه شریعت هدفی را دنبال نمی‌کند و سخن گفتن از علل احکام و حکمت جزئی احکام، نادرست می‌باشد.

در مقابل اشاعره، عدلیه معتقد است که در احکام، فساد و مصلحت نهفته است، زیرا خدای سبحان در ارسال رسل و انزال کتب و برای برخی از دستورات دینی هدف و غرضی را ارائه می‌نماید و بر اساس اعتقادات شیعه خدای سبحان در افعال خویش علت غایی دارد. بر این اساس، اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در فقه امامیه مورد پذیرش قرار گرفته است. هر چند در مورد لزوم وجود مصلحت و مفاسد، راه‌های متفاوت ارائه گردیده است، به عنوان نمونه برخی معتقدند که متعلق امر و نهی، پیش از تعلق امر و نهی خدا دارای مصلحت و مفاسد می‌باشد، اما در نظر برخی دیگر، وجود مصلحت در نفس جعل حکم کافی است و نیازی به وجود مصلحت یا مفاسد در پیش از تعلق امر و نهی نمی‌باشد (علی دوست، ص

به طور کلی در فقه شیعه، احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی پایه‌ریزی شده‌اند، یعنی واجبات تابع مصلحت‌های ملزمه و حرام‌ها تابع مفسده‌های ملزمه می‌باشند. در جایی که حکم به وجوب امری می‌شود، قطعاً در متعلق آن امر مصلحتی نهفته است، یادر موردی که حکم به حرمت چیزی صادر می‌شود، به طور قطع در متعلق آن یعنی در خود عمل، مفسده‌ای وجود دارد. این مصالح و مفاسد در واقع ملاکات و علل احکام

هستند و احکام نیز دائر مدار آنهاست (مطهری، ج ۲، ص ۳۷)

دلایل متعددی بر اعتبار قاعده «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» وجود دارد. از جمله می‌توان به برخی از آیات قرآن کریم و روایات که به مصلحت و مفسده موجود در متعلق حکم اشاره شده است، نام برد. در آیه مربوط به اقامه نماز «ان الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر» (عنکبوت، ۴۵) یا آیه مربوط به فرمان روزه «یا ایها الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون» (بقره، ۱۸۳) پیشگیری از امور زشت و فراهم شدن زمینه تقوی، فلسفه تشریع احکام شمرده شده است.

در برخی از روایات به طور صریح بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد تأکید شده است. امام رضا (ع) در جواب نامه «محمد بن سنان» می‌فرماید:

در نامه‌ات یادآور شده‌ای که برخی از مسلمانان می‌پندارند، تمام تکالیف و هر حلال و حرامی سببی ندارد، جز تعبد محض، که بندگان نسبت به پروردگار اظهار عبودیت می‌نمایند، اما هر کسی که چنین پنداری دارد، سخت در اشتباه است؛ زیرا در آن صورت ضرورتی نداشت تا از زشتی‌ها بازداشته شود و به خوبی‌ها دستور داده شود. بلکه تنها دستور کافی بود، چه زشت باشد، چه زیبا؛ زیرا هدف آزمایش بود نه رهنمود به سوی خیر و صلاح؛ ولی مشاهده می‌کنیم که هر چه خداوند دستور داده است، مصلحت مردم در آن مورد توجه قرار گرفته و مایه بقا و کمال آنان می‌باشد و مورد نیاز زندگی مردم است و هر چه را منع فرموده است، چیزهای بیهوده و مایه فساد، تباهی و نابودی کمال و شرف انسانی است و اگر برخی محرمات را در موقع ضرورت تجویز نموده، آن نیز به جهت مصلحت موقت بوده است، مانند آنکه شخصی را از هلاکت نجات دهد (شیخ صدوق، علل الشرایع، ج ۲، ص ۳۹۲)

در باب مصلحت و مفسده احکام، ذکر چند نکته ضرورت دارد:

الف) ممکن است مصلحت یا مفسده در یک حکم نوعی باشد، مثل «اکل مال غیر» یا «قتل نفس محترمه» که مفسده نوعی است (حسینی روحانی، ج ۳، ص ۱۷۱)

ب) در برخی از موارد مصلحت یا مفسده در متعلق حکم نیست، بلکه امور دیگری که خارج از فعل مورد حکم می‌باشد، علت تشریع شمرده شده است، به عبارت دیگر مصلحت و مفسده موجود در احکام، ملازم با وجود مصلحت یا مفسده در خود موضوعات نمی‌باشد، بلکه دلایل خارجی نیز می‌تواند، مؤثر در قانونگذاری باشد؛ برای مثال می‌توان به حکم شارع بر نجاست کفار اشاره نمود. نجس قرار دادن آنان نه به خاطر وجود نجاست در بدن‌های آنهاست، بلکه در نظر گرفتن مسائل سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و محافظت مسلمانان از معاشرت با کفار است، تا به این وسیله اخلاق، آداب و نوامیس مسلمانان محفوظ بماند (سیحانی، ج ۲، ص ۲۴۵)

ج) برخی از احکام، تکالیف آزمایشی هستند، لذا در این قبیل احکام، مصلحت و مفسده مراد نمی‌باشد، بلکه هدف شارع امتحان و آزمایش بندگان است.

د) در احکام تکلیفیه، مثل وجوب و حرمت، مصالح و مفاسد به متعلق احکام (افعال اختیاری مکلفین) تعلق می‌گیرد، اما در احکام وضعیه، مصلحت و مفسده در جعل این احکام است و در متعلق آنها نمی‌باشد (فیاض، ج ۴، ص ۳۶۸)

۳-۲. ضوابط تشخیص ملاک

آنچه که در مورد ملاکات احکام بیان شد، مربوط به مقام ثبوت بود. اکنون سخن در مقام اثبات و مرحله عملی است که آیا عقل می‌تواند این ملاکات را درک نماید و چه ضوابطی برای تشخیص این ملاک‌ها وجود دارد؟

در مورد اینکه، آیا عقل راهی برای درک این ملاک دارد یا نه، بین دانشمندان علم اصول دو دیدگاه مطرح است (علی‌دوست، ص ۱۲۲)

بر اساس نظریه اول، ملاک‌های احکام شرع تحت ضابطه مشخص و شناخته شده مبتنی بر عقل نمی‌باشد و عقل راهی به ادراک آنها ندارد و عقل در صورتی می‌تواند مصلحت یا مفسده نهفته در احکام را تشخیص دهد که بین ملاک‌های حکم عقل و شرع وحدت وجود داشته باشد، لذا هرگاه عقل، عملی را دارای مصلحت یا مفسده تام مشاهده و به حسن یا قبح آن فعل حکم نماید، در این صورت حکم شرعی از آن کشف می‌شود و گرنه با حکم عقل، بدون اینکه مناط قطعی حکم شرع به دست آید، نمی‌توان به حکم شرع رسید.

بنابراین هرگاه عقل ملاک عملی را به دست آورد و بخواهد به عنوان دلیل مستقل از کتاب و سنت بر وجوب یا حرمت آن فعل حکم نماید، این اشکال رخ می‌نماید که عقل توان درک

مصالح و مفساد واقعی موجود در افعال را ندارد، بنابراین عقل به عنوان یک دلیل مستقل از کتاب و سنت کارآیی ندارد.

دیدگاه دوم این است که فقیه می‌تواند در کشف ملاکات احکام از عقل یاری بجوید. بر طبق این دیدگاه، احکام شرع از مصالح و مفساد تبعیت می‌کنند و خدای سبحان در آیاتی از قرآن کریم، عقل را حجت معرفی می‌نماید و در روایات، معصومین عقل را رسول باطنی می‌شمارند، به طور کلی وقتی که اصل دین، اعتقاد به خدا و رسول خدا به عقل سپرده شده است، منطقی می‌باشد، در مواردی که عقل مناط حکم را قاطعانه درمی‌یابد، فهم فروع دین نیز به آن واگذار گردد.

سیره عملی فقها و حتی فقیهانی که منکر توان عقل در به دست آوردن ملاکات احکام می‌باشند، این است که در مقام فتوا می‌توان از عقل در درک معیار احکام بهره جست. البته پی بردن عقل بر مصالح و مفساد احکام، نیاز به تخصص کامل در فقه است. برخورداری از قوه اجتهاد، احاطه تام بر کلیت اسلام، تسلط بر ابواب مختلف فقه و آگاهی از اهداف کلی نهفته در شریعت اسلام، فقیه را در رسیدن به ملاکات احکام در موارد و موضوعات مختلف یاری خواهد داد تا او از آسیب‌ها و خطاها مصون بماند.

البته تذکر این نکته ضرورت دارد که منظور از عقل در این مباحث، گوهر عرشی خالص می‌باشد که به هوی و هوس آلوده نشده و تحت نفوذ سلیقه‌های شخصی قرار نگرفته باشد. روشن است که تمایز بین «عقل خالص» و «عقل اسیر» به هوی و هوس هر چند مشکل می‌نماید، اما مدعی فقاقت، باید بتواند آن دو را از هم تفکیک نماید. عقل خالص با یاری جستن از اهداف کلی شریعت ابزاری مطمئن در دست یابی به ملاکات احکام است، لذا هر فردی نمی‌تواند توهمات خود را در کنار ظواهر کتاب و سنت قرار دهد و آنچه را که روح قانون و هدف شریعت می‌پندارد در جایگاه نص قلمداد نماید.

۴. عنصر ضرر در جرایم اقتصادی

یکی از شرایط تحقق جرایم اقتصادی ایجاد ضرر و زیان به افراد جامعه است. در صورت عدم تحقق این شرط جرم اقتصادی محقق نشده است. البته این ضرر و زیان گاهی بالفعل است مثل ضررهایی که از گران فروشی، احتکار، ربا، قاچاق کالا، استفاده از اسناد و نوشته‌های مجعول به جامعه وارد می‌شود و گاهی بالقوه خواهد بود، مثل جعل اسکناس یا سکه یا اسناد. با توجه به اینکه هر نوع جرمی ماهیتاً در بردارنده نوعی ضرر و زیانی خواه مادی و

خواه معنوی به افراد جامعه م یباشد و اصولاً جرم انگاری نسبت به فعل یا ترک فعل توسط قانو نگذار ناشی از این است که این عمل برای امنیت جامعه و یا عدالتی که باید در جامعه افراد از آن برخوردار باشند مضر است، تصریح به عنصر ضرر در جرایم اقتصادی به این علت است که این گونه جرایم از نظر اقتصادی نظم جامعه را به شدت تحت تأثیر قرار می دهد و آثار آنی آن در جامعه از ضررهای جرایم دیگر بیشتر و ملموس تر است؛ و از طرف دیگر غالباً مرتکبین جرایم اقتصادی با انگیزه های مالی و مادی اقدام به این گونه اعمال مجرمانه نموده و تأثیر اعمال آنها گاهی تمام جامعه یا بخش قابل توجهی از آن را تحت شعاع قرار می دهد؛ بنابراین جرم انگاری در ای نگونه اعمال صرفاً جهت جلوگیری از ضررهای ناشی از آن است، چنانچه این اعمال در بردارنده ضرری نباشد نمی تواند در جرگه این جرایم محسوب شود. قاعده لاضرر: لا ضرر ولاضرار فی الاسام، حکم ضرری در اسام وضع نشده است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۴ ق، صص ۱۲).

۴. اقسام ربا

ربای محرم در شرع دو گونه است: ۱- ربای معاملی (فضل) ۲- ربای قرضی (ربای نسیه)

۴-۱. ربای معاملی:

هرگونه زیادی در معامله دو شی همجنس و یا معامله ای که بر زیادی یکی از عوضین باشد با فرض تحقق شرایط خاص ربای معاملی نامیده می شود. البته این زیادی یا عینی است مثل معامله یک من گندم با دومن گندم یا زیادی حکمی است مانند معامله یک من گندم به یک من گندم به نحو نسیه (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۳، ص ۳۳۶؛ خویی، ۱۴۱۰ هـ ق)

ربای معاملی اختصاص به بیع ندارد بلکه در سایر معاملات مثل صلح نیز جاری است و شرط آن دو چیز است اول آنکه عوض و معوض به دید عرف از جهت جنس یکی باشد پس هر چه که بر آن گندم یا خرما یا انگور صدق کند و حکم به یکی بودن جنس آن کنند بیع بعضی از آن با بعضی دیگر با اضافی جایز نیست اگر چه در صفات و خواص مختلف باشند، دوم آنکه: عوض و معوض از مکیل و موزون باشد پس در چیزی که با شمردن یا مشاهده فروخته می شود ربا نیست. (خمینی، ر؛ ۱۴۰۹ هـ ق، ص ۵۳۷)

۴-۲. علت تحریم ربای معاملی

ابن قیم در کتاب اعلام الموقعین علت تحریم ربای فضل را باب سد ذرایع می داند و می گوید:

ربا دو نوع است یک نوعش جلی و آشکار است و نوع دیگر خفی است. پس جلی بخاطر ضرر بزرگش حرام شده است و خفی حرام شده است چرا که ذریعه وسیله‌ای است برای ارتکاب ربای جلی بنابراین ربای جلی مقصود اصلی شارع است و دومی از باب وسیله تحریم شده است و مراد از جلی ربا نسبه است که در جاهلیت مرسوم بوده است. (ابن قیم، ۱۴۲۳ق، ص ۳۹۸)

همین مطلب را دکتر عبدالعظیم بدوی در کتاب الوجیز فی فقه السنه و الکتاب العزیز چنین مطرح می‌کند:

«رَبَا الْفَضْلِ مُحَرَّمٌ بِالسُّنَّةِ وَ الْإِجْمَاعِ، لِأَنَّهُ ذَرِيعَةٌ إِلَى الرَّبَا النَّسَبِيَّةِ» ربای معاملی به استناد سنت و اجماع حرام است، چرا که سببی است برای ربای نسبه. (بدوی، ع؛ ۱۴۱۲هـ، ص ۳۴۷)

مبنای سد ذرایع از مختصات اهل سنت است که در میان آنها مالکیه و حنابله قائل به آن می‌باشند (سبحانی، ۱۵۱، ۱۳۸۰) که البته مورد قبول امامیه نمی‌باشد. دلیل امامیه برای عدم پذیرش این مبنا این است که عملی که مقدمه و علت تامه برای عمل حرامی می‌باشد حرام نیست بلکه در نهایت می‌گوییم که عقل حکم می‌کند فلان عمل را مرتکب نشوی اما اینکه شارع هم چنین حکم کند معلوم نیست. موید این مطلب دیدگاه آیه الله سبحانی در الوسیط است، آنجا که می‌نویسد: سد ذرایع تعبیر دیگری از حرمت مقدمه‌ی حرام است. پس اگر مقدمه‌ی حرام را حرام بدانیم سد ذرایع نیز حرام است اما اگر مقدمه‌ی حرام را حرام ندانیم سد ذرایع نیز اعتباری نخواهد داشت، زیرا مقدمه‌ی حرام، حرام نیست به این دلیل که حرمت مقدمه تأثیری ندارد و فرض بر آن است که حرمت مقدمه‌ی حرام حرمت غیري است و ترک آن پاداش ندارد همان‌گونه که انجام آن مجازات ندارد. (سبحانی، همان، ۱۵۲)

اشکالی که به این مبنا - نظر ابن قیم - می‌توان وارد کرد این است که با پذیرش این مبنا بیع تفاضلی در صورتی حرام خواهد بود که مقدمه ربای جلی گردد که مفهوم مخالف آن یعنی بیع تفاضلی که مقدمه برای ربای جلی نگردد حرام نخواهد بود در این صورت معامله دو کیلو برنج مرغوب با دو کیلو برنج نامرغوب منجر به ربای جلی نمی‌شود چرا که باعث ربای جلی یعنی ربای نسبه نشده است.

آیه الله مکارم شیرازی در کتاب خطوط اصلی اقتصاد اسلامی ربای معاملی را زمینه‌ساز

ربای قرضی می‌داند: ممکن است فلسفه‌ی تحریم ربای معاوضی آن بوده که گاهی وسیله‌ای می‌شده‌است برای کلاه‌گذاری بر سر رباخواری در وام، به این صورت که فلان رباخوار یکصد من گندم را امروز به رعیت می‌فروخته که هنگام خرمن دویست من به او بدهند؛ یعنی وام را در صورت معامله‌ی جنس به جنس مطرح می‌ساخته که از سوی شارع مقدس اسلام، معامله‌ی جنس به جنس با تفاوت مقدار به کلی تحریم شده است. (مکارم شیرازی، ن؛ ۱۳۶۰ش، ص ۱۴۲) و نیز شهید مطهری این مبنا را به عنوان احتمال قوی مطرح نموده است.

ایشان در قسمتی از کتابشان مینویسد: «سابقاً که من این قضیه مطالعه کردم به نظرم این طوری که این حریمی است برای ربای قرضی یعنی ربای معاملی به این دلیل حرام شده که جلوی ربای قرضی گرفته شود یعنی اگر ربای معاملی حرام نباشد و فقط ربای قرضی حرام باشد همین حیل‌های ربایی که الان انجام می‌دهند رواج می‌یابد» (مطهری، م؛ ۱۳۶۴ش، ص ۴۶)

این ادعا که به ظاهر منطبق با نظر علمای عامه در باب سد ذرایع است دلیل محکم و مستدلی ندارد و مخالف نظر مشهور علمای امامیه است.

۳-۴. ربای قرضی:

ربای قرضی یا نسیه که در میان اعراب جاهلی و در صدر اسلام شناخته و رایج بود بدین صورت که برای اجل معینی پول قرض داده می‌شد تا در سررسید آن مقدار بیشتری پرداخت شود. (جعفرپور، ۱۳۸۰، ص ۱۹۳)

در تعریف و حرمت ربای قرضی اختلافی بین فقهیان نیست و صاحب جواهر ادعای اجماع بر حرمت آن دارد. (نجفی، همان، ص ۵)

در حقیقت ربای قرضی در نوع خاصی از عقد قرض تحقق می‌یابد که در آن شرط نفع و زیادی باشد، برای تفهیم بهتر موضوع ربای قرضی، عقد قرض را بعنوان یکی از عقود در ابواب معاملات فقه تعریف می‌کنیم:

«قرض، تملیک مال به دیگری به شرط همان است به این صورت که قرض کننده متعهد می‌شود که خود مال یا مثل و یا قیمت آنرا بپردازد و به کسی که مال خویش را تملیک دیگری کند مقرض و به کسی که آنرا می‌گیرد مستقرض گویند.» (محقق حلی،

ج؛ ۱۴۰۹هـ، ص ۸۳/ نجفی، همان، ص ۱/ خمینی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۵۱)

تعریف الموسوعه الفقهيه نیز به این شکل است: «دفعُ مالٍ إرفاقاً لمن يَنْتَفِعُ به و يَرُدُّ بَدَلَهُ» (وزاره الاوقاف، ۱۴۱۶ق ج ۳۳، ص ۱۱)

- تعریف لغوی قرض:

در بیان معنای لغوی قرض در مجمع البحرین می نویسد: «القرضُ ما تُعْطِيهِ غَيْرُكَ لِيَقْضِيَهُ وَ أَصْلُهُ الْقَطْعُ وَ هُوَ قَطْعِيهِ مِنْ مَالِكَ بِإِذْنِهِ عَلَى ضَمَانٍ مِثْلِهِ» (طریحی، ف، ۱۴۰۸ هـ ق ج ۴، ص ۲۲۶)

- برای تحقق ربای قرضی، زیادی در عقد دو صورت دارد:

صورت اول: شرط انتفاع در عقد قرض یعنی زیاده را از ابتدا در خود عقد قرض به نفع مقرض شرط کنیم، فرقی نمی کند که این زیاده عینی باشد مانند ۱۰ درهم به ۱۲ درهم یا فعلی باشد، مانند دوختن لباس برای قرض دهنده یا استفاده از منفعتی باشد مانند استفاده از عین رهنی که نزد قرض دهنده است یا صفتی باشد، مثل اینکه درهم های شکسته را قرض دهد و شرط کند که درهم های سالم بگیرد. شرط زیاده در قرض اختصاص به موزون ندارد و معدود و مشاهده کردنی را نیز در بر می گیرد (نجفی، ۱۳۶۵ش ج ۲۳، ص ۱ / شهید ثانی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۵۳ / خمینی، همان، ص ۱ / همو، ۱۳۷۹ش، ص ۵۴۲)

صورت دوم: دریافت زیاده در مقابل تاجیل و تمدید مهلت باشد اعم از اینکه عقد قرض حال باشد یا اینکه عقد موجل باشد و در آن مدت تعیین شده باشد مباحث مربوط به ربای قرضی در اینصورت مختص دین ناشی از عقد قرض نیست بلکه شامل دین ناشی از بیع نسبه، سلف، غصب و اجاره نیز می شود. در واقع در هیچیک از این عقود افزایش مقدار بدهی در اثر گذشت زمان و در مقابل تمدید مهلت جایز نمی باشد. (نجفی، همان، ص ۱۲۱ / انصاری، م؛ ۱۴۱۵هـ ق، ص ۲۲۱ / شهید اول، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۱ / شهید ثانی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۳۵ / خویی، همان، ص ۴۸ / بحرانی، ی؛ ۱۴۰۵هـ ق، ص ۱۳۵ / خمینی، ۱۳۷۹ش، ص ۵۲۷)

۵. فساد در ربا

منظور از فلسفه ای احکام پرداختن به چرایی احکام است. یکی از مسائلی که در شرع مقدس به آن تاکید شده تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است. با این توضیح که احکام اسلام بر اساس مصالح و مفاسد واقعی است. مرحوم محقق نائینی در این باره می فرماید: راهی برای انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلقات آن نیست؛ چه اینکه در افعال، قطع نظر از

امر و نهی شارع، مصالح و مفاسدی نهفته است و همین مصالح و مفاسد در واقع علل و ملاک‌های احکام‌اند. (کازمی خراسانی، ۱۴۰۹ ق ج ۳، ص ۸۹)

ربا نیز که در شرع مقدس حکم حرمت بر آن مترتب است از این امر مستثنی نیست. در این مبحث فلسفه‌ی تحریم ربا از دیدگاه آیات، روایات و اندیشمندان اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۵-۱. اکل مال ربوی به باطل

یکی از علل تحریم ربا در فقه اسلامی این است که ربا از مصادیق اکل مال به باطل محسوب می‌شود.

این تعبیر از آیه **يُؤْخَذُهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا** (۱۶۱، نساء) گرفته شده است.

در روایات نیز به این نکته اشاره شده است که از آن جمله در روایت محمد بن سنان از امام رضا (ع) چنین آمده است: **وَ عَلَيْهِ تَحْرِيمُ الرِّبَا لِمَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ وَ جَلَّ عَنْهُ وَلَمَّا فِيهِ مِنْ فِسَادِ الْأَمْوَالِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا اشْتَرَى الدَّرْهَمَ بِالدَّرْهَمَيْنِ كَانَ ثَمَنُ الدَّرْهَمِ دَرْهَمًا وَ ثَمَنُ الْآخَرِ بَاطِلًا فَبِيعَ الرِّبَا وَ شِرَائُهُ وَ كَسَّ عَلَى كُلِّ حَالٍ عَلَى الْمُشْتَرَى وَ عَلَى الْبَائِعِ...**

و علت تحریم ربا، نهی خداوند است از آن و به خاطر اینکه ربا موجب فساد اموال است. زیرا وقتی که انسان درهمی را به دو درهم خرید، ثمن درهم، یک درهم بیش نیست و در هم دیگر بیهوده خواهد بود، پس خرید و فروش ربوی در هر حال خسران و نقصی است برای مشتری و فروشنده ...

گر چه ممکن است گفته شود: ربا در عوض مدتی که سرمایه نزد قرض گیرنده می‌ماند که ممکن بود در آن مدت از ناحیه صاحب سرمایه مورد استفاده از طریق کسب و تجارت و غیره قرار گیرد، ولی باید توجه داشت که امکان استفاده‌ی مشروع از آن، امری احتمالی و بهره‌ی ربایی امری قطعی است، از این رو امر قطعی نمی‌تواند جای امر احتمالی قرار گیرد. (قربانی لاهیجی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۰)

۵-۲. ممانعت از فعالیت‌های مفید اقتصادی

قرض ربوی موجب قطع رابطه‌ی سرمایه و فعالیت اقتصادی می‌شود چرا که در معاملات ربوی، صاحبان سرمایه بدون اینکه به خود کمترین زحمتی بدهند همواره از یک سود قطعی برخوردار هستند و دائماً ثروتمندتر می‌شوند. این روش کسب درآمد موجب می‌شود

که فرهنگ کسب درآمد بدون زحمت در جامعه شایع شود؛ زیرا صاحبان سرمایه قیدی ندارند تا در فعالیت اقتصادی سرمایه گذاری کنند و همواره قرض ربوی داده و سود خود را می‌برند. (علوی، ۱۳۹۰، ص ۲۲)

این استدلال در روایات نیز وارد شده است؛

هشام بن حَکَم از امام صادق (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند:

الف - «أَنَّهُ لَوْ كَانَ الرَّبَا حَلَالًا لَتَرَكَ النَّاسُ التَّجَارَاتِ وَ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَحَرَّمَ اللَّهُ الرَّبَا لِتَنْفِرِ النَّاسُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ وَ إِلَى التَّجَارَاتِ مِنَ الْبَيْعِ وَ الشَّرَاءِ فَيَبْقَى ذَلِكَ فِي الْقَرْضِ»
اگر ربا حلال بود، مردم داد و ستد و کسب‌های سالم را که به آن نیاز دارند، ترک می‌کردند، از این رو خداوند ربا را حرام نمود تا مردم از حرام به سوی حلال و داد و ستدها بروند و به جای ربا به سوی قرض روی آورند.

ب- روایاتی که رباخواری را بدترین نوع درآمدها می‌دانند در همین راستا ذکر شده اند:

امام باقر (ع) می‌فرماید: «أَخْبَثُ الْمَكَاسِبِ كَسْبُ الرَّبَا»: کثیف‌ترین درآمدها، کسب ربوی است (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ص ۱۱۸)

در حدیث دیگری نیز وارد شده است که: وَمِنْ أَلْفَاظِ رَسُولِ اللَّهِ الْمُوجِزَةِ الَّتِي لَمْ يَسْبِقْ إِلَيْهَا: شَرُّ الْمَكَاسِبِ كَسْبُ الرَّبَا: از سخنان کوتاه و پرمعنای پیامبر (ص) که پیش از آن حضرت سابقه نداشته این است که فرمود: رباخواری بدترین نوع کسب هاست. (محدثنوری، ۱۴۰۸ ق، ص ۳۲۹)

۵-۳. ربا مانع از ترویج کارهای نیک (اصطناع معروف)

اسلام به برخی اصول در روابط اجتماعی و فردی اهمیت فراوانی می‌دهد و به مقولاتی چون تراحم، تعاطف، همدردی و روابط انسانی توجه بسیاری دارد؛ مانند دستگیری از نیازمندان که از مهمترین تعالیم اسلام است. مکتب حیات بخش اسلام برای ترویج این اصول و گسترش کارهای نیک و انسانی ربا را حرام می‌شمرد که ترویج قرض الحسنه و اهمیت به آن در همین راستاست. به طور کلی، انفاق، صدقه و قرض الحسنه در برابر رباخواری قرار دارند. اینها کارهای نیک خواهانه‌ای است که رواج رباخواری مانع رشد و گسترش آنها می‌شود. روایاتی نیز علت تحریم ربا را همین مسأله بر می‌شمرد:

۱- در صحیح هاشم بن سالم امام صادق (ع) می‌فرمایند:

«إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرَّبَّاءَ لِكَيْلَا يَمْتَنِعَ النَّاسُ مِنْ إِصْطِنَاعِ الْمَعْرُوفِ»

همانا خداوند ربا را حرام کرده است تا مبدا انسان‌ها از انجام کارهای نیک سرباز زنند. آنچه که از ظاهر این روایت مستفاد می‌شود این است که معروف یعنی کمک کردن در جایی که کسی احتیاج دارد و دیگری باید به او احسان و کمک بکند. به همین دلیل خدا ربا را حرام کرده، تا مردم از طریق قرض‌الحسنه برای هم کارگشایی کنند، نه از طریق ربا (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۸)

۲- محمد بن سنان از امام رضا (ع) نقل می‌کند که فرمودند:

«وَعِلَّةُ تَحْرِيمِ الرَّبَا النَّسِيَهَ لِعَلَّهْ ذَهَابَ الْمَعْرُوفِ وَ تَلَفُ الْأَمْوَالِ وَ رَغْبَةُ النَّاسِ فِي الرَّيْحِ وَ تَرْكُهُمُ الْقَرْضَ صِنَاعِ الْمَعْرُوفِ»

ربای قرضی به این جهت حرام است که کارهای نیک و کسب‌های حلال ترک می‌شود و اموال ربا دهندگان تلف می‌شود و مردم به سود رغبت پیدا می‌کنند و قرض را که از کارهای نیک است ترک نمایند. (همان، ص ۱۲۱)

این روایت در مقام بیان مصالح قرض‌الحسنه و مفسد ربای قرضی می‌باشد.

۴-۵. ایجاد اختلاف در آمد

نظام ربوی ربا موجب اختلاف شدید طبقاتی در جامعه می‌شود که در آن طبقه‌ی قوی، طبقه‌ی ضعیف را از بین می‌برد. رباخوار همواره سود می‌کند و هیچ‌گاه ضرر نمی‌کند و در مقابل قرض گیرنده تمام ضرر مال را متحمل می‌شود. بدیهی است که در چنین جامعه‌ای رباخواران روزبه‌روز غنی‌تر و دیگر اقشار ضعیف‌تر خواهند شد و اختلاف طبقاتی شدیدی در جامعه حاکم می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۱)

شایان ذکر است که علل فوق‌الذکر با اندکی تغییر در برخی کتب اهل سنت مذکور است. (سید سابق، بی تا ج ۳، صص ۱۳۵-۱۳۴ / صابونی، م؛ ۱۴۰۱هـ.ق، صص ۳۹۶-۳۹۴) اما همانند فقهای امامیه به مباحث مبسوطاً پرداخت نشده است. البته دیدگاه علمای اهل سنت با رویکردی متفاوت در کتب معتبر آن‌ها مذکور است که در ادامه به بیان نظریات علمای عامه در این باب می‌پردازیم.

۵-۵. دیدگاه حنابله

در اینکه علت حکم طبق نظر احمد بن حنبل چیست سه نقل وجود دارد که مشهورترین

آنرا مطابق کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه ذکر می‌کنیم. طبق این نقل ملاک تحریم زیادی، کیل و وزن همراه با اتحاد جنس است و فرقی هم نمی‌کند که کم باشد بطوریکه عملاً با پیمانه یا وزن معامله نشود یا اینکه زیاد باشد. بنابراین طبق این نظر معاملهی محدود همراه با تفاضل اشکالی ندارد هرچند گفته شده که مکروه است. (قدامه، بی تاج ۴، ص ۱۲۵/ جزیری، ۱۴۱۹ق ج ۲، ص ۳۰۴)

۵-۶. دیدگاه مالکیه

مالک بن انس درباره‌ی علت تحریم ربا قائل به تفصیل شده است: علت تحریم زیادی در طلا و نقره نقدبودن است. اما در مورد طعام بین ربای نسیه و ربای فضل تفاوت وجود دارد. در ربای فضل علت تحریم دو چیز است: اول اینکه طعام، مقتات باشد، یعنی قوت غالب انسان باشد. و دوم اینکه صلاحیت ذخیره را داشته باشد. (نراوی، بی تاج ۲، ص ۱۱۳/ قیروانی، بی تا، ص ۷۵) یعنی با گذشت زمان فاسد نشود. در ربای نسیه علت تحریم، صرف طعام بودن است، البته نباید جنبه‌ی دارویی داشته باشد. بنابراین در هرچه که غذای انسان است ربا لازم می‌آید و تفاوتی بین قابلیت ذخیره داشتن و مقتات بودن وجود ندارد. (جزیری، همان، ص ۳۰۶)

۵-۷. دیدگاه حنفیه

علت تحریم ربا در نظر حنفیه، مانند نظر حنابله می‌باشد با این تفاوت که ربا در طعام در صورتی که نصف صاع یا بیشتر باشد محقق می‌شود، اما اگر کمتر از نصف صاع باشد زیادی در آن صحیح است. طبق نظر حنفیه در معدودات ربا ثابت نیست؛ ضابطه‌ی کلی این است که اگر مبیع و ثمن همجنس باشند و با وزن و پیمانه معامله شوند، زیادی در عوضین صحیح نیست و فرقی نمی‌کند زیادی بخاطر مدت باشد یا غیر آن. (جزیری، همان/تهانوی، ۱۷۱۷هـ-ج ۱۴، ص ۲۷۶)

۵-۸. دیدگاه شافعیه

شافعیه امور ذکرشده در نبوی را به دو دسته تقسیم می‌کنند: ۱- نقد بودن ۲- مطعوم بودن

مراد از نقد همان طلا و نقره است و مراد از مطعوم نیز غذای غالب آدمی است، به عبارت دیگر چیزی که خداوند به قصد طعام بودن برای انسان خلق کرده است. بنابراین در هر چیزی که نقدیت و طعمیه وجود دارد ربا داخل می‌شود و در ثمن هم فرقی نیست که

مضروب باشد یا غیر مضروب. مطعوم بودن شامل سه دسته می‌شود که در روایت ذکر شده‌اند:

- ۱- چیزی که قوت انسان است مانند گندم و جو
- ۲- چیزی که برای سرگرمی است و حدیث به خرما اشاره کرده که شامل کشمش و انجیر نیز می‌شود.
- ۳- چیزی که برای اصلاح طعام و بدن است که حدیث بر نمک تصریح کرده و دارو و امثال آن به آن ملحق می‌شود.

بنابراین معامله‌ی هر چیزی که مقصود از خلقت آن خوراکی بودن نیست هرچند طعام باشد مانند پوست و استخوان، ربوی نیست. همچنین در طعام مخصوص حیوانات مانند علوفه نیز ربا لازم نمی‌آید. (همان، ص ۳۰۶)

نتیجه‌گیری

از جمله علل و عوامل حرمت ربا، فساد و نابودی اموال، کاهش فعالیت‌های تجاری و ایجاد رکود اقتصادی شمرده شده است و اینکه رواج رباخواری معاملات و مبادلات اقتصادی را کاهش می‌دهد. خداوند به این دلیل ربا را حرام کرد که این کار موجب فساد اموال می‌شود. رباخواری باعث می‌شود، طلبکار بدون انجام فعالیت اقتصادی مفیدی از درآمد بالایی برخوردار شود و این عمل به اقتصاد جامعه لطمه می‌زند. زیرا عده‌ای از افراد بدون استفاده از استعداد و نیروی خود و بدون هیچ نیازی به کار کردن با پولی که از راه ربا به دست می‌آورند، از امکانات و تولیدات جامعه استفاده می‌کنند؛ یعنی ربا بستری می‌شود برای رشد تن پروری، کندی تجارت، پدیداری رکود اقتصادی.

منابع و مأخذ

– القرآن کریم.

- ابن منظور. «لسان العرب»، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ ق.
- جوادی آملی، عبدالله. «تسنیم»، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
- حسینی روحانی، سید محمد صادق. «زبدۃ الاصول»، مدرسه امام صادق، قم.
- خمینی، سید روح الله. «تحریر الوسیله»، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ هـ ق.
- خمینی، سید مصطفی. «تفسیر القرآن الکریم»، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ هـ ق.
- خوئی، سید ابوالقاسم. «منهاج الصالحین»، قم: مهر، چ ۲۸. ۱۴۱۰ ق
- دهخدا، علی اکبر. «لغتنامه دهخدا»، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. «المفردات فی غریب القرآن»، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ هـ ق.
- الراغب الاصفهانی. «مفردات غریب القرآن»، بیجا: دفتر نشر دار الکتاب، چ ۱. ۱۴۰۴ ق.
- زبیدی، محمد مرتضی. «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت، المکتبه الحیة،
- سبحانی، جعفر. «تهذیب الاصول (تقریرات درس امام خمینی)»، قم، اسماعیلیان.
- سجادی، سید جعفر. «فرهنگ معارف اسلامی»، تهران، کومش، ۱۳۷۳.
- شهید ثانی. «مسالك الافهام»، مؤسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۶ هـ ق.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. «من لا یحضره الفقیه»، تهران، نشر صدوق، ۱۳۷۷.
- طبری، محمد بن جریر جامع البیان»، بیروت: دار الفکر. ۱۴۱۵ ق.
- علی دوست، ابوالقاسم. «فقه وعقل»، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.
- قمی، علی بن ابراهیم. «تفسیر علی بن ابراهیم»، قم، مؤسسه دارالکتاب، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر. «بحار الانوار»، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ هـ ق.
- محقق حلی. «شرایع الاسلام»، قم، استقلال، ۱۴۰۹ هـ ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی. «آموزش فلسفه»، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.

- مطهری، مرتضی . «ربا»، بانک، بیمه، قم: صدرا، چ ۱. ۱۳۶۴.
- مطهری، مرتضی . «اسلام و مقتضیات زمان»، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- مظفر، محمد رضا. «اصول الفقه»، نجف، دارالنعمان، ۱۳۹۰ هـ.ق.
- مکارم شیرازی، ناص . «القواعد الفقیه»، ج ۲. چاپ سوم. موسسه الامام امیرالمومنین. ۱۴۱۴ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر. «تفسیر نمونه»، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
- موسوی گلپایگانی، محمد رضا. «الدر المنضود»، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ هـ.ق.
- نجفی، محمد حسن . «جواهر الکلام»، قم: دار الکتب الاسلامیه، چ ۳. ۱۳۶۷.
- نجفی، محمد حسن. «جواهر الکلام»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- الوردانی، صالح. «عقائد السنه و عقائد الشیعۀ التقارب و التباعد»، ۱۴۱۹ هـ.ق.