

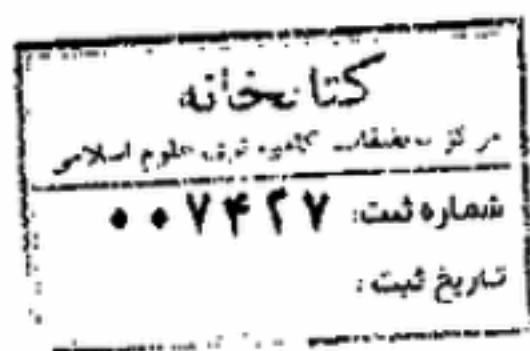
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# فِي الْفِقَّةِ الْمَعَاصِرِ

مُصَنَّفٌ  
بِإِسْنَادِ

بِإِسْنَادِ  
الْفَقَّاهِ

# بُحُورٌ فِي الْفِقْهِ الْمَعَاظِرِ



الجزء الخامس

Shiabooks.net



۴۹۰۷۲

تأليف  
عبدالله بن محمد بن  
عبدالله بن محمد بن



---

---

### بحوث في الفقه المعاصر / ٥

تأليف: الشيخ حسن الجواهري

نشر: مجمع الذخائر الإسلامية

ليتوغراف: صبا - قم

تاريخ الطبع: ١٤٢٧ هـ . ق

طبع: كوثر - قم

(الطبعة الأولى)

العدد: ٢٠٠٠ نسخة

**حقوق الطبع محفوظة**

www.zakhair.net \* // \* Email: info@zakhair.net

ردمك: ٠٠ - ٧٢ - ٨٥٨٩ - ٩٦٤



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام على أشرف  
الأنبياء والمرسلين محمد المصطفى وعترته الطاهرين



## هذا الكتاب

كان تقديمنا لهذا الكتاب «الربا فقهيًا واقتصاديًا» كأطروحة لشهادة البكالوريوس في أواخر سنة ١٩٧٠ م - ١٣٩٠ هـ<sup>(١)</sup> وهي السنة الدراسية المنتهية في كلية الفقه في النجف الأشرف، وقد حازت درجة «جيد جداً» من قبل الاستاذ المشرف عليها - ولكن بعد سنين وفي رمضانين أعدنا النظر في قسم منها وهو «البحث الفقهي» فقط، فكان البحث استدلالياً نتج من تعميق دراستنا لاصول الفقه وتطبيقها على المباحث الفقهية المدرجة في الرسالة سابقاً، وأما: البحث الاقتصادي فقد بقي على حاله.

ومن مميزات بحثنا هذا «وبالخصوص الفقهي» أنه لم يدرس عند أحد من الاساتذة العظام وانما اعتمد على البحث والجهد الشخصي لكليات أصولية وتطبيقها على مسائل بحيث يستنبط منها الحكم الشرعي. ومع هذا لم نغفل التنبيه الى آراء العلماء المشهورة في هذا المجال.

وكان الدافع لنا لطبع هذا الكتاب هو ما رأيناه من أن الطائفة الامامية الحقة تفتقر لهذا البحث المهم على مستوى طلاب الجامعات والمثقفين وطلاب الحوزات الدينية، اذ لم نجد كتاباً يوضح فيه بهذا المستوى هذه المباحث المهمة في هذا العصر الحديث وانما بحث علماؤنا الاعلام «رضوان

---

(١) كان تقديم هذا الكتاب الى الاستاذ المشرف «الدكتور عبدالرزاق محيي الدين» في

الله عليهم « في موسوعاتهم الكبيرة هذه الابحاث بلغة الفقيه البارع ، فكانت فائدتها خاصة بأهل الفن ، ونحن قد راعينا في هذه الدراسة التوضيح والتبسيط للعبارة ما أمكن .

كما أن الدافع الثاني هو ما نراه من تصميم وعزم وعمل على تغيير وضع المصارف الربوية الى اسلامية في جمهوريتنا الاسلامية ، لذا قد يكون في هذا الكتاب ما فيه نفع للباحثين عن التغيير المسؤول ، أو فيه ردع أو هداية لمن يعاند ويراهن على صحة الوضع السابق المتردي للمصارف وللوضع الاقتصادي ككل .

نسأل الله سبحانه وتعالى الاخذ بيد المسؤولين في جمهوريتنا الاسلامية لما فيه النفع والصالح في الدارين ، كما نسأله تعالى هدايتنا لتطبيق أحكامه في كل مجال ، والله هو الموفق .

## القسم الأول

### «الربا فقهيًا»

وقد تعرضنا في هذا القسم الى بايين :

الباب الأول : الربا عند ابناء العامة ، وقد اشتمل على اربعة فصول

هي :

الأول - الربا في القرآن .

الثاني - الربا في السنة .

الثالث - ربا البيع والقرض .

الرابع - الخروج الموضوعي والحكمي عن الربا .

الباب الثاني : الربا عند الامامية ، وقد اشتمل على مقدمة مع اربعة

فصول أيضاً وهي :

الأول - ربا المعاوضة .

الثاني - ربا القرض .

الثالث - الخروج الموضوعي والحكمي عن الربا .

الرابع - بعض المسائل المتفرقة المرتبطة بالبحث .





# الربا فى القرآن





## الباب الأول

### الفصل الأول

#### « الربا في القرآن »

وقد تعرضنا في هذا الفصل إلى الربا الجاهلي الذي يدعى أنه هو المحرم تحريم المقاصد . ثم تعرضنا إلى الربا الذي نهى عنه « بنو إسرائيل » ، كما تطرقنا إلى ربا العطية والأقوال فيه . كما أشبعنا البحث حول الفتاوى التي تفرق بين ربا القرآن والسنة مع مناقشة دليل الفرق الذي هو قاعدة « ما حرم سداً للذرائع يجوز عند الحاجة » كما ناقشنا القول القائل أن ربا السنة هو من مصاديق ما حرم سداً للذرائع ، وكذلك ناقشنا إباحة عند الحاجة .

#### معنى الربا:

الربا لغة : الزيادة المطلقة سواء كانت للشئ في نفسه أم بالنسبة إلى سواء وقد وردت لفظة الربا بهذا المعنى في القرآن الكريم ، قال تعالى :  
﴿فَإِذَا أُنْزِلْنَا عَلَيْهَا النَّعَاءُ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ﴾<sup>(١)</sup> أي علت وارتفعت ، وقال جل

شأنه : ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾<sup>(١)</sup> أي أكثر عدداً ، وهذا المعنى ذكرته كتب اللغة كالقاموس ومختار الصحاح وغيرهما .

الربا في القرآن : وقد وردت لفظة الربا في إثني عشر آية أكثرها لها أهمية خاصة في بحثنا ، وهي :

١ - قال تعالى : ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِيَرْبُؤَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُؤُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْطَعِفُونَ﴾<sup>(٢)</sup> .

٢ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ مِضَاعَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٣)</sup> .

٣ - ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدْعِهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾<sup>(٤)</sup> وَأَخَذَهُمُ الرَّبُّ وَقَدْ نَهَوَا عَنْهُ وَأَخْلَاهُمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا<sup>(٥)</sup> .

٤ - ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَهُمْ لَهْوًا وَيَقُولُونَ إِنَّمَا نَبْنِئُ مِثْلَ الرِّبَا وَاللَّهُ يَنْبِئُ حَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾<sup>(٦)</sup> يَمْضَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزْبِئُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُجِبُ كُلَّ كَفَّارٍ أَهِيمٍ ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ<sup>(٧)</sup> فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتِغُوا فَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ وَلَا تُحِلُّونَ<sup>(٨)</sup> .

وبعد عرض أهم آيات الربا يتعين علينا أن نعرف السمات القرآنية له ،

(١) النحل : ٩٢ .

(٢) الروم : ٣٩ .

(٣) آل عمران : ١٣٠ - ١٣١ .

(٤) النساء : ١٥٩ - ١٦٠ .

(٥) البقرة : ٢٧٥ - ٢٧٦ و ٢٧٨ - ٢٧٩ .

ليتسنى لنا معرفة الربا بصورة واضحة جلية في القرآن الكريم ومعرفة المقصود منه معاً . وأهم السمات التي ذكرتها الآيات هي :

١ ) أنه حرام ﴿أَحْلَ اللَّهُ النَّبِيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>(١)</sup> .

٢ ) أنه مقابل للبيع .

٣ ) أنه مقابل للصدقة وأنهما متضادان ، حيث إن الصدقة يريها الله والربا يحقه ﴿يُفْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيْىِ الصَّدَقَاتِ﴾<sup>(٢)</sup> .

٤ ) كان ديناً بزيادة و ﴿ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾<sup>(٣)</sup> و ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾<sup>(٤)</sup> و ﴿وَإِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ أَمْوَالُكُمْ﴾<sup>(٥)</sup>

إذ لو كانت الزيادة في مقابل معاملة حاضرة لما بقي محل لترك ما بقي من الربا ولا للكلام على ما سلف .

٥ ) ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً﴾<sup>(٦)</sup> ؛ وهذه الآية خصصت بالذكر معاملة معروفة في الجاهلية وفي صدر الاسلام ، وهي الدين الغالب فيه أن يصبح بالزيادة الربوية اضعافاً مضاعفة بالنسبة الى أصله .

٦ ) ﴿فَيُخْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَفُنَا عَلَيْهِمْ طَيْبَاتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ ... وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾<sup>(٧)</sup> ؛ وهذه الآية ذكرت الربا المحرم عند اليهود ، وأنهم أخذوه وقد نهوا عنه .

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) البقرة : ٢٧٦ .

(٣) البقرة : ٢٧٨ .

(٤) البقرة : ٢٧٥ .

(٥) البقرة : ٢٧٩ .

(٦) آل عمران : ١٣٠ .

(٧) النساء : ١٦٠ - ١٦١ .



وبعد عرض أهم سمات الربا في القرآن يستحتم علينا دراسة الربا الجاهلي «أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً»<sup>(١)</sup> وربا اليهود؛ لنرى بعد ذلك أن التحريم الوارد في القرآن الكريم هل يمكن تخصيصه بهما، أو تخصيصه بالربا الجاهلي إذا كانا متشابهين أم لا يمكن نظراً إلى الأخذ بالمعنى اللغوي للربا الشامل لكل ما انطبق عليه اللفظ؟

### ١- الربا الجاهلي :

وقد ذكروا أن الربا الجاهلي الذي كان يتعامل به في الجاهلية الذي يعبر عنه بالربا الذي لا شك فيه، كما عن الامام أحمد هو ربا «أتقضي أم تربى» وقد جعلت هذه العبارة عند بعض الفقهاء علماً على ربا الجاهلية الذي دل عليه النص، ويدعى أن له صورة متميزة عن الربا الذي كان شائعاً في الشرائع السابقة وعن الربا الذي عليه المجتمع في هذه الأيام - القرض بفائدة - كما يدعى أن ظاهر اللفظ في الآيات القرآنية هو حرمة هذا الربا فقط؛ لأنه هو المعهود لدى المخاطبين.

وتفصيله كما يقول ابن عباس: «كان الرجل منهم إذ دينه على غريمه فطالبه به، قال المطلوب منه زدني في الأجل وأزيدك في المال، فإذا قيل لهم هذا ربا، قالوا هما سواء، يعنون بذلك أن الزيادة في الثمن حال البيع والزيادة فيه بسبب الأجل عند محل الدين سواء»<sup>(٢)</sup>، وقد وردت بهذا المعنى كثير من الأخبار.

وهذا الربا يختلف عن ربا الفضل الذي يكون في العقود والزيادة فيه عند العقد، ويختلف أيضاً عن ربا النسيئة الذي يكون في القرض، لأن الزيادة في

(١) آل عمران: ١٣٠.

(٢) السنهوري / مصادر الحق: ج ٣، ص ٢٢٣. نذكر مصادر الرواية من كتب الحديث.

هذا الأخير تكون من أول الأمر ، بينما ربا الجاهلية تكون الزيادة فيه عند حلول الأجل إذا لم يسدد الدين .

وعلى هذا التمييز بين ربا الجاهلية وغيره ، ذهب إلى أن الفائدة المتعارفة في عصرنا الحاضر لم تكن محرمة في القرآن الكريم ، لأنها لم تكن داخلة في الربا الجاهلي<sup>(١)</sup> .

وهكذا نرى أن بعض علماء العامة وحتى بعض المعاصرين منهم ، يذهبون إلى أن الربا الجاهلي عبارة عن معاملة مخصوصة تختلف عن معاملات الربا التي كافحتها الشرائع السماوية وغيرها وما زالت مورد تعامل عند الناس ، وهو الذي أشارت إليه آية «أَضْغَاثًا مُضَاعَفَةً»<sup>(٢)</sup> .

وربما يؤيد أو يستدل لهذا الرأي ما روي عنهم بعبارة «أتقضي أم تربى» التي تدل على أن الزيادة تحصل الآن ، وهذا يختلف عن الربا المتعارف الذي تكون فيه الزيادة من أول الأمر ، كما أن الآثار وصفت حق الدائن قبل حلول الأجل بأنه دين أو حق أو مال من دون بيان منشأ هذا الدين أو الحق أو المال ، وإليك بعض الآثار التي تعتبر دليلاً على هذا الرأي عند العامة<sup>(٣)</sup> :

١- أخرج هذا الاثر الوارد عن مجاهد ابن جريير الطبري ، في تفسير قوله

(١) ذهب إلى ذلك جمع من العامة ، منهم السهوري وإبراهيم ذكي الدين بدوي ، ثم رجع هذا الأخير عن هذا في كتابه «نظرية الربا المحرم في الشريعة الإسلامية» . (تراجع مجلة القانون والاقتصاد) .

(٢) آل عمران : ١٣٠ .

(٣) ولا حاجة للتذكر هنا بأن هذه الآثار المروية عن الصحابة هي غير معتبرة عند الإمامية لعدم حجية قول الصحابة ، ولم يكن فهمهم حجة على غيرهم .

تعالى : ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرُّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا...﴾<sup>(١)</sup>

ونصه «حدثني محمد بن عمرو قال ثنا أبو عاصم عن عيسى عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال في الربا الذي نهى الله عنه : كانوا في الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين فيقول : لك كذا وكذا وتؤخر عني ، فيؤخر عنه»<sup>(٢)</sup>.

٢- وأخرج هذا الأثر جلال الدين السيوطي ونصه «وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير في الآية قال : إن الرجل كان يكون له على الرجل المال ، فإذا حل الأجل طلبه من صاحبه ، فيقول المظلوم أخرج عني وأزيدك في مالك فيفعلان ذلك ، فذلك الربا اضعافاً مضاعفة»<sup>(٣)</sup>.

٣- وأخرج هذا الأثر عن عطاء بن جبرير الطبري ونصه «حدثنا محمد بن سنان قال ثنا مؤمل قال ثنا سفيان عن ابن جريح عن عطاء قال : كانت ثقيف تدأين في بني المغيرة في الجاهلية ، فإذا حل الأجل قالوا نزيدكم وتؤخرون ، فنزلت ﴿لَا تَأْكُلُوا الرُّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾»<sup>(٤)</sup>.

٤- وهناك أثر مروي عن زيد ونصه : «إنما كان الربا في الجاهلية في التضعيف وفي السن يكون للرجل فضل دين فيأتيه إذا حل الأجل فيقول له تقضيني أو تزيدني ؟ فإن كان عنده شيء يقضيه قضي وإلا حوله إلى السن التي فوق ذلك : إن كانت إبنة مخاض يجعلها إبنة لبون في السنة الثانية ، ثم حقة ثم جذعة ثم رباعياً ، ثم هكذا إلى فوق ، وفي العين<sup>(٥)</sup> يأتيه ، فإن

(١) البقرة : ٢٧٥.

(٢) جامع البيان : ج ٣ ، ص ١٠١.

(٣) الدر المنثور للسيوطي ٢ / ص ٧١.

(٤) جامع البيان : ج ٤ ، ص ٩٠ و الدر المنثور : ج ٢ ، ص ٧١.

(٥) النقد الذهبي والفضي .

لم يكن عنده أضعفه في العام القابل، فإن لم يكن عنده أضعفه أيضاً، فتكون مائة فيجعلها إلى قابل مائتين فإن لم يكن عنده جعلها أربعمائة يضعفها له كل سنة أو يقضيه» قال: فهذا قوله: «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً»<sup>(١)</sup>.

وأخرج زرير رواية أخرى للأثر المروي عن زيد ونصها: «وعن زيد ابن أسلم قال: كان الربا الذي أذن الله فيه بالحرب لمن لم يتركه عند الجاهلية على وجهين، كأن يكون للرجل على رجل حق إلى أجل، فإذا حل الأجل قال صاحب الحق: أتقضي أم تربى، فإن قضاه أخذ منه والا طواه إن كان مما يكال أو يوزن أو يذرع أو يعد، وإن كان سناً رفعه إلى الذي فوقه وأخره عنه إلى أجل أبعد منه»<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد رجع عن هذا الرأي (اختصاص الربا المحرم بربا الجاهلية) بعض من قال به<sup>(٣)</sup> واستبعد ذلك الفهم لسببين:

الأول: «أنه غير معقول بتاتاً أن يكون الربا بالمعنى المعروف به منذ أقدم عصور التاريخ وهو القرض بزيادة مشروطة منذ ابتداء العقد، والذي كان متعاملاً به عند ظهور الإسلام، وهو الذي كافحته الشرائع القديمة سماوية ووضعية، غير معقول أن يكون هذا الربا غير محرم بالقرآن الكريم.

الثاني: أنه من المستبعد أكثر وأكثر، بل مما يكاد يحيله العقل أن يكون المرابون بالربا الجاهلي، وهم على مانعته من القسوة والشره البالغين - من التسامح والرحمة والرفق - بحيث لا يقتضون على الدين في

(١) جامع البيان: ج ٤، ص ٩٠.

(٢) تيسير الوصول: ج ١، ص ٣٤.

(٣) نظرية الربا المحرم ص ٣٢.

مقابل الأجل الأول مما يصوره ظاهر العبارة الماثورة في بيان الربا الجاهلي .

وفيما أرى أن الاستبعاد الثاني لم يكن وارداً فضلاً عن كونه مما يكاد أن يحيله العقل ، وذلك إذا نظرنا إلى صفة المرابين التي ذكروها لهم من القسوة والشره ، فهم بعملهم من اعطاء الدين من دون فائدة في الأجل الأول ، إنما يريدون أن يزيدوا من عملاتهم الذين يرتبطون معهم ويقعون في شراكتهم آخر الأمر . فالمرابي بنظره العارف بالأمور يدرك أن هذا المدين لا يمكنه سد الدين في أجله ، فلذلك يقدم على أقراضه بدون فائدة في الأجل الأول ، وبعد إنتضاء الأجل يأتيه المرابي ويضع شروطه على المدين بأضعاف مبلغ الدين ، ونتيجة لظروف المدين يقبل هذا الأضعاف من أجل الثاني ، وبذلك يقع في شراكتهم ، إذ من البعيد عدم تمكن المدين من إيفاء الدين في الأجل الأول وتمكنه من إيفاء الدين بعد الأضعاف ، فإذا هذا العمل من المرابين لم يكن بعيداً ونحن بكلامنا هذا لا نريد أن نقرر أن هذا العمل كان سائداً ومعروفاً آنذاك .

على أن الفهم من النصوص بأن المرابي لم يستوف على الدين الأول فائدة غير صحيح ، إذ أن النصوص بعضها يقول كان للرجل على آخر حق أو مال ولا تقول أن هذا الحق أو المال كان نتيجة عقد قرض ، إذ قد يكون هذا الحق أو المال المؤجل كان بصفقة عقد بيع نسيئة ، فيكون البائع قد استوفي فائدته في مقابل التأجيل تحت عنوان البيع ، وبعض النصوص وإن ذكرت لفظ الدين إلا أنها لم تذكر أن هذا الدين كان بعقد قرض مؤجل ، إذا من المحتمل أيضاً أن يكون هذا الدين نتيجة عقد بيع نسيئة .

وأما الاستبعاد الأول الذي ذكر ، فهو مبني على عدم وجود إنصراف مدعى في المقام ، وهذا الإنصراف إذا كان علاقة بين اللفظ وحصة خاصة من

المعنى منشأها كثرة وجود تلك الحصّة على سائر الحصص، فنحن سوف نرى فيما بعد أن هذا الإنصراف لم يكن حجة في المقام لأنه مستند إلى كثرة أفراد هذه النوع من «الربا الجاهلي» وهذه الكثرة لا تمنع من إنطباق لفظ الربا الواردة في القرآن على بقية أنواع الربا الأخرى، إذ لا تشكل قرينة عند السامع تمنع من التمسك بالإطلاق، وحينئذ يكون الاستبعاد للدعوى الإنصراف التي تدعى في محلها.

وأما إذا كانت دعوى الإنصراف التي هي عبارة عن دعوى وجود علاقة بين اللفظ وحصّة خاصة من المعنى منشأها كثرة استعمال الربا وإرادة الحصّة الخاصة «الربا الجاهلي» بحيث إما أن ينقل اللفظ من معناه المطلق إلى الحصّة الخاصة أو يكون هذا القرن قرينة على إرادة الحصّة الخاصة، فهنا تكون لفظة الربا منصرفة إلى هذا المعنى فقط، لأن الإطلاق هو عبارة عن عدم ما يدل على القيد بينهما ذلك القرن يدل عليه، وحينئذ لا يمكن استفادة الإطلاق منها فتختص الحرمة حينئذ بالربا الجاهلي. وهذه الدعوى الثانية إن كانت هي المقصودة من الإنصراف فلا استبعاد في المقام، ولكن هل هي دعوى صحيحة أم لا؟ فهذا مطلب آخر.

ولا نرى حاجة لجبر البحث إلى أن لفظة الربا المحلاة بالألف واللام هل هي للجنس أو للمعهد؟ كما فعل بعض الباحثين، فإنها وإن كانت للجنس فلا تفيدنا في المقام مادام الإنصراف إلى قسم خاص من الربا يمكن أن يدعى في المقام.

كما نرى من الخطأ البحث في عموم لفظة الربا، إذ لا عموم فيها كما هو واضح المراد من العموم المستفاد من اللفظ، فإن اللفظة إن كان فيها شمول فمن مقدمات الحكمة، ولذلك من الخطأ البحث في أنها عامة أو خاصة كما نقل ذلك عن المفسر القرطبي في الجامع لأحكام القرآن والفقهاء الشافعي

الكيهان راسي في كتابه أحكام القرآن وهو مخطوط في مصر، وقد نقل عبارته السيد محمد رشيد رضا في رسالته عن الربا ص ٢٤<sup>(١)</sup>.

وفي آخر البحث نرى من الأرجح تغيير خطة البحث من الاستبعاد وجنسية الألف واللام إلى مراجعة الآثار التي ذكرت، لنرى أن الآثار تثبت فقط المعنى الذي ذكر للربا الجاهلي المتقدم، أو أن الآثار التي تذكر للربا الجاهلي في ذلك الوقت لا تحصره في المعنى المتقدم للربا الجاهلي، وإنما تشمل معاملات أخرى أيضاً تسمى بربا الجاهلية.

ثم بعد ذلك نرى أن الآيات القرآنية التي نزلت في تلك الفترة من الزمن هل كان المقصود منها نوعاً خاصاً من المعاملات الربوية في ذلك الزمان أو لم يكن المقصود ذلك وهل تشمل كل المعاملات الربوية الموجودة في ذلك الوقت.

فنقول: أما البحث الأول: فإن الآثار المتقدمة وغيرها لا تحصر معنى «الربا الجاهلية» بالمعنى الذي ذكر، وهل يذكر له معنى آخر وهو «القرض بفائدة» فقد ذكر الفخر الرازي موضعاً المعاملة التي كانت جارية آنذاك فقال: «إعلم أن الربا قسمان: ربا النسيئة وربا الفضل. أما ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرأ معيناً، ويكون رأس المال باقياً، ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به»<sup>(٢)</sup>.

(١) عن نظرية الربا المحرم: ص ٤٩.

(٢) مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير / فخر الدين الرازي: ٧، ص ٩١ (طبعة مصر) المطبعة البهية.

وهذا وإن كان فهماً خاصاً له إلا أنه يكشف عن معاملة ذلك الزمان بحسب رأيه على الأقل، كما أن الآثار المتقدمة لم نستفد منها إلا فهمهم الخاص للربا المسمى بالجاهلي. وفي هذا المعنى الذي ذهب إليه الفخر الرازي ما ذكره الجصاص في أحكام القرآن إذ قال: «والربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدينار إلى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به، ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد، وإذا كان متفاضلاً من جنس واحد، هذا كان المتعارف المشهور بينهم ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لِّتَرْبُوهَا﴾ أي أموال الناس فلا يربوها عند الله»<sup>(١)</sup> فأخبر أن تلك الزيادة المشروطة إنما كانت ربا في المال العين لأنه لا عوض لها من جهة المقرض»<sup>(٢)</sup>.

إذن لم يكن معنى الربا الجاهلي ذلك المعنى الخاص الذي ذكر له، وإنما له معنى آخر كما تقدم، وربما يكون معنى «الربا الجاهلي» هو المعنى العام الشامل للتأخير في مقابل الزيادة والقرض بفائدة من أول الأمر، خصوصاً وأن كل أثر لا يحصر معنى «الربا الجاهلي» بما قاله، فلا مانع من المعنى العام للربا الجاهلي. نعم إن ما جاء في أحكام القرآن هو الحصر إذ يقول «ولم يكن تعاملهم بالربا إلا على الوجه الذي ذكرنا من قرض دراهم أو دينار إلى أجل مع شرط الزيادة». ولكن نقول أن الحصر لا وجه له لما ذكر من الآثار الكثيرة التي تدل على وجود ما يسمى بالربا الجاهلي المتقدم.

ثم على فرض أن يكون للربا الجاهلي ذلك المعنى الخاص الذي ذكر فقط وهو التأخير في سداد الدين في مقابل الزيادة، إلا أن هذا المعنى لم يكن دليلاً على استعمال لفظه الربا في ذلك المعنى فقط، بل يمكن أن تكون لفظة

(١) الروم: ٣٩.

(٢) أحكام القرآن: ٥٦٣/١، دار الكتب العلمية، بيروت.



الربا تستعمل في «الربا الجاهلي» وفي الربا غير الجاهلي الذي كان موجوداً في ذلك الزمان، وهو القرض بفائدة الذي كان شائعاً قبل الإسلام وفي الديانات السماوية قبل الإسلام والذي ردع عنه أيضاً.

وأما البحث الثاني: وهو هل أن المقصود من الآيات القرآنية الربا الجاهلي الذي هو بمعنى الزيادة في مقابل تأجيل الدين الأجل الثاني أو لا. وإنما تقبل هذه الدعوى إذا صرح بالنصوص الواردة في تفسير آيات الربا كلها بأن المراد ذلك المعنى من «ربا الجاهلية» أو أن يكون استعمال هذا المعنى من الربا الجاهلي بصورة كثيرة بحيث نقل المعنى العام للربا إلى هذا المعنى الجديد، باعتبار أن كثرة استعمال لفظ الربا وإرادة معنى خاص، يوجب أن يكون هذا الاستعمال الثاني هو المراد دائماً وينسى المعنى الأول، وحينئذ إذا جاءت لفظة الربا مطلقة فلا يمكن إرادة المعنى الأول منها، لأن اللفظة إنما يصار إلى إطلاقها إذا لم تكن هناك قرينة على القيد، وهذا المعنى الذي ذكرناه أو على الأقل القرن الخاص بين اللفظة وأرادة معنى معين بكثرة هو قرينة على القيد.

أما بالنسبة إلى النصوص والتصريح بأن المراد منها حصة خاصة من الربا فلم يرد ذلك في كل آيات الربا، نعم وردت الآثار في تفسير قوله تعالى: ﴿أَضْغَاثاً مُضَاعَافَةً﴾

بأن المراد منه الربا الجاهلي، وقد تقدم أن الآثار عن معنى الربا الجاهلي مختلفة ويمكن أن يراد جميعها. وأما بالنسبة إلى الاستعمال، فإن لفظ الربا لإشكال في استعماله في ذلك الزمان في الزيادة في القرض والزيادة عند حلول الأجل الذي هو «الربا الجاهلي» بالمعنى الأخص<sup>(١)</sup> ولم يكن أحد

(١) سوف نستعمل «الربا الجاهلي» بالمعنى الأخص للزيادة عند حلول الأجل فقط، ونستعمل لفظة «الربا الجاهلي» بالمعنى الأعم لما يعم هذا والزيادة عند القرض من أوّل الأمر.

الإستعمالين شائعاً بحيث يشكل قرينة على الإنصراف .

ثم إننا إذا شككنا في إستعمال لفظ الربا في ذلك الوقف ، أو شككنا في وجود شيوع يمنع من الإطلاق ، فالأصل هو عدم إختصاص اللفظة بالربا الجاهلي بالمعنى الأخص ، وعدم وجود شيوع مانع من التمسك بالإطلاق لأنه حادث والأصل عدمه خصوصاً مادام المعنى اللغوي عاماً .

ولكن : هذا الأصل الذي نريد أن نثبت به إطلاق لفظ الربا هو أصل مثبت ليس بحجة على ما قرر في محله في الأصول ، إذ أن ظهور اللفظ في الإطلاق أمر وجودي إستفدناه بحكم العقل من عدم التخصيص بحصة خاصة من الربا وهو الأصل المثبت ، ومادام هذا الأصل مثبتاً تبقى لفظة الربا مجعلة ، والقدر والتميقن منها هو المعنى الخاص .

نعم بإمكاننا أن نثبت الإستصحاب اللغوي في اللغة ، إذ ما دامت اللغة تعطي معنى عاماً للربا وهو مطلق الزيادة وهو معنى موجود قبل الإسلام ، فإذا شككنا في نقل هذا المعنى من العام إلى الخاص فالأصل عدم النقل ، أي بقاء المعنى اللغوي كما هو عليه من قبل ، وهذا ليس إستصحاباً شرعياً تعبدياً وإنما هو إستصحاب عقلائي عرفي يثبت به أن المعنى للفظ الربا عام وهو مطلق الزيادة .

وعلى ما تقدم تكون الآيات القرآنية غير خاصة بالربا الجاهلي بالمعنى الأخص سواء كانت الألف واللام للجنس أو للعهد ، وبهذا تبطل دعوى البعض من أن النهي القرآني لا يشمل القرض بفائدة . وهذه النتيجة التي وصلنا إليها بطريقتنا هذه هي مورد قبول قسم من علماء العامة وإن كان طريقهم إليها لا يخلو من ضعف كما تقدم ذلك .

## ٢- الربا الذي نهى عنه بنو إسرائيل :

« فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم . وبصدهم عن سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه ... » .  
ولمعرفة أن الربا الذي نهى عنه بنو إسرائيل ما هو؟ ينبغي أن نبحث أولاً عن جملة « وأخذهم الربا وقد نهوا عنه » فهل هي خبر عما نزل على النبي ﷺ وأن اليهود داخلين في الخطابات القرآنية أو هي خبر عما نزل على موسى ﷺ في التوراة وإنهم خالفوا شريعتهم وعصوها ؟ فإن كانت إخباراً عما نزل على محمد ﷺ فهو مبني على كون اليهود مخاطبين في الفروع وهو الصحيح - كما هو مكلفون بالأصول - إذا آيات القرآنية المشرعة وردت بلسان عام لكل الناس كما في ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ... ﴾<sup>(١)</sup>

﴿ وَهُوَ عَلَى النَّاسِ جَحْدٌ أَلْبَيْتَ مِنْ أَسْطِطَاعٍ إِنَّهُ سَجِيلٌ ﴾<sup>(٢)</sup> .

وما قيل من أنه لا يمكن « أن يكون اليهود مكلفين بالفروع ولا يقبل منهم الفعل » مدفوع بأن قبول الفعل موقوف على أمر إختياري ، وهو دخولهم في الإسلام ، كما في وجوب الصوم على المكلف المسلم الذي لا يقبل منه إذا لم يغتسل للجنابة قبل الفجر ، وبما أنه يتمكن من الفعل الإختياري قبل الفجر فيقبل منه إذا اغتسل ، فعلى هذا لا يكون هناك فرق بين الربا الذي نهى عنه المسلمون في العصر الجاهلي وبين ربا بني إسرائيل .  
وأما إذا كانت الآية إخباراً عما نزل على موسى ﷺ في التوراة فلا بد من الرجوع إلى الربا الذي ذكر فيها لتعرف سماته والنسبة بينه وبين الربا الجاهلي المتقدم ذكره .

(١) البقرة : ١٨٣ .

(٢) آل عمران : ٩٧ .

وأما ما ذكر من سمات الربا في الدين اليهودي<sup>(١)</sup> فهي :

١- أنه كان شائعاً في النقدين والطعام .

٢- ورد فيه النهي ، إلا أنه نهى عن أخذه من إخوانهم اليهود ، وعدم البأس عن أخذه من غيرهم ، ولكن الملاحظ هنا أن النهي لم يكن بشدة النهي الذي ورد في القرآن الكريم .

٣- الربا الذي حرم هو لدفع الظلم وإستغلال الحاجة .

وهذه المميزات وإن لم تكن مغايرة لسمات الربا القرآني ، إلا أن النهي القرآني عن الربا عام وشديد جداً ، فإن إستظهرنا أن الربا الذي نهى عنه بنو إسرائيل هو نفس الربا الذي ذكر أنه يسمى بربا الجاهلية ، إذن يبقى البحث السابق كما هو من ناحية سيره الإستدلالي ، وإن إستظهرنا من نصوص التوراة المذكورة في الفصل التمهيدي إختلاف في المعاملات الربوية عند بني إسرائيل عنها عند الجاهلية ، فهذا يكون دليلاً آخر على أن الربا الذي ذكره القرآن ، لا يقصد منه الربا بالمعنى الأخص ، وإنما يقصد منه الربا بالمعنى الأعم .

#### خاتمة في ربا العطية :

قال الله تعالى : ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبٍّ لِيَنْزِلُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزُبُّوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْغِفُونَ﴾<sup>(٢)</sup>

فقد ورد الربا في هذه الآية منكراً ولم يصرح بتحريمه ولم ينه عنه ، ولذلك فقد إختلف المفسرون في معناها على أقوال ثلاثة :

الأول : المقصود من الربا الهدية أو الهبة التي يراد بها عوض أفضل ،

(١) كما ذكر في الفصل التمهيدي لكيفية نشوء الربا من هذا الكتاب .

(٢) الروم : ٣٩ .

ولذلك تسمى بالربا الحلال ، لأنه لا إثم فيه ، ولكن ليس فيه ثواب أيضاً ، وبهذا القول آثار واردة عن فريق من الصحابة والتابعين .

الثاني : إعطاء المال لشخص بقصد تمويله تفضيلاً عليه غير قاصد ثواب الله تعالى .

الثالث : أن هذا الربا هو الربا المحرم ، ومعنى قوله تعالى ﴿وَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ﴾<sup>(١)</sup> أي لا يحكم به شرعاً لأخذه ، بل هو للمأخوذ منه ، وهذا القول أيضاً وردت فيه بعض الآثار .

والذي ذهب إليه الأكثر هو القول الأول ، والفرق بين هذه الآية وآيات الربا المتقدمة تعبيرها عن الربا بلفظ « آتيتم » بينما عبرت غيرها عنه بالأكل ، بالإضافة إلى خلوها من النهي والتحريم ومجيئها منكراً ، وقد إقتصرت على أنه لا يربوا عند الله .

وعند مراجعة الآثار التي ذكرت لهذه الأقوال ، فالذي عن رسول الله ﷺ لادلالة فيه على مدعاهم ، والذي يدل على المدعى لم يكن من قول الرسول ﷺ ولا نريد أن نقرر أن أقوال الصحابة ليست بحجة لاختلافها وتناقضها في بعض الأحيان الذي لا يمكن أن تكون كلها حجة ، بل نقول أنها فهم شخصي لهم لا يعدو حجته لهم .

ومن القريب جداً أن يكون معنى الربا في هذه الآية هو الربا الذي كان في ذلك الزمان وهو الربا الجاهلي بالمعنى الأعم حسب ما توصلنا إليه ، وقد نزلت هذه الآية وهي أول ما نزل فهيئت النفوس للتحريم الذي جاء على نحو التدرج في بيان الحكم كما يري ذلك بعضهم<sup>(٢)</sup> .

وعلى كل حال فإن كان معنى الربا في هذه الآية هو ما توصلنا إليه في

(١) الروم : ٣٩ .

(٢) نظرية الربا المحرم : ص ٧٧ - ٧٩ .

أبحاثنا السابقة عن الربا في القرآن ، فلم يختلف نهجنا العلمي بذلك ، وأن كان المراد منه « ربا العظيمة » الذي هو يتميز عن الربا الجاهلي بالمعنى الأخص ، فهذا سوف يكون مؤيداً على أن الربا في القرآن لم يقصد منه حصة خاصة من الربا ، بل يشمل كل ما كان موجوداً من معاملات ربوية في ذلك الوقت .  
ولا أدري لماذا يبحث أبناء العامة الربا في القرآن ويختلفون أشد الاختلاف في معنى الربا المحرم فيه ، مادامت السنة الشريفة وهي المصدر الثاني للتشريع قد بينت الربا المحرم بجميع أقسامه وشروطه ، فإنا فرضنا أن الربا المحرم في القرآن هو نوع خاص ، ولكن السنة حرمت بقية الأنواع ، أليس من اللازم الالتزام بتحريمها أيضاً ، إذن ما هي الفائدة من الاختلاف في المحرم بالقرآن مع الاتفاق تقريباً عند جميع المسلمين - بما فيهم علماء العامة - بأن السنة حرمت الربا المتعارف عندنا هذه الأيام وهو ربا القرض و ربا المعاملة ؟

ثم إنه من المعلوم جيداً بأن الاعتماد على القرآن لوحده في معرفة الحكم الشرعي معرفة كاملة غير صحيح ، إذ أن الصلاة والصوم مع أهميتهما لا يمكن إستفادة كفيتهما منه لوحده فضلاً عن الربا ، والسرف في ذلك هو أن القرآن كتاب اعجازي ، فقد لوحظ فيه الخطوط العريضة من سمات الإسلام ، فيذكر فيه وجوب وحرمة الشيء ، أما تفصيلات هذا الشيء من جميع الجهات فإنما تتكفلها السنة ، فمن غير المجدي أن يدرس الربا في القرآن منفصلاً عن السنة ، ولكن جرينا حسب طريقتهم في البحث .

ولعل جوابهم يكون عبارة عن معرفة الفرق بين ما حرّمه القرآن عما حرّمته السنة ، أي الفرق بين الربا الجلي والربا الخفي ، أو الربا المحرم لذاته والربا المحرم لسد الذرائع الذي يباح عند الحاجة .

ولأجل معرفة صحة هذا البحث لا بدّ من البحث في صحة ما أدعوه من

إختلاف في الحكم للربا الذي بينه القرآن عن الربا الذي بينته السنة، وهذا مبني على أن نرى أولاً أدلتهم في تحريم سد الذرائع الذي يباح عند الحاجة ونرى ثانياً هل أن تحريم الربا في السنة هو من هذا الباب أم لا؟  
ولانريد أن نطيل البحث لو لا أن صحة هذا المنهج من البحث وصحة الإختلاف في الحكم بين ما حرّمه القرآن وما حرّمته السنة مبنية على إستعراض أدلتهم في حرمة سد الذرائع تمهيداً لمعرفة أن ربا السنة هل هو مصداق من مصاديقه أم لا؟

ولذلك سنبحث في جهات ثلاثة حتى يتبين الأمر:  
الجهة الأولى: ذكر الفتاوى التي تثبت أنهم يفرقون بين ربا القرآن و ربا السنة.

الجهة الثانية: إستعراض سريع لأدلة القاعدة (ما حرم لسد الذرائع) مع المناقشة.

الجهة الثالثة: مناقشة كون ربا السنة هو مصداق ما حرم سداً للذرائع على القول بصحة القاعدة، مع مناقشة إباحته عند الحاجة.

أما الجهة الأولى: فقد ذكر ابن القيم في كتابه «أعلام الموقعين عن رب العالمين»<sup>(١)</sup> في بيان حكمة تحريم الربا الوارد في السنة فقال:  
«الربا نوعان: جلي، وخفي. فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي، فتحریم الأول قصداً وتحریم الثاني وسيلة. فأما الجلي فربا النسيئة وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية...»  
«وأما ربا الفضل فتحریمه من باب سد الذرائع كما صرح به حديث

أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإني أخاف عليكم الربا».

وبين بعد ذلك «أن تحريم النساء تحريم المقاصد وتحريم الآخر تحريم الوسائل وسد الذرائع، ولهذا لم يبيح شيء من ربا نسيئة، وأما ربا الفضل فأبيح منه ما تدعو عليه الحاجة - كالعرايا - فإن ما حرم سداً للذريعة أخف مما حرم تحريم المقاصد»<sup>(١)</sup>.

وقد ذهب السيد رشيد رضا في رسالته في الربا إلى أن المحرم هو ربا الجاهلية وحده، وهو الربا الوارد في القرآن الكريم وقد اعتبره هو الربا الجلي ويقول إن ربا النسيئة «ويقصد ربا النساء» وربي الفضل الواردين في الحديث إنما هو للكرهية لا للتحريم<sup>(٢)</sup>. ولعله رأى أن الحاجة في هذا الزمان موجودة دائماً لإباحة هذين النوعين من الربا، فحللتهما نتيجة أخذه بسد الذرائع وإلا كيف يفهم من الروايات التي ذكروها الكراهية مع التصريح بالنهي ولفظ الربا

(١) وكان الربا الذي عند ابن القيم يقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ - ربا النسيئة (ربا الجاهلية) وهو عبارة عن تمديد الأجل بزيادة الدين، وتأتي هنا جملة «إنقضى أم تربي» وهذا هو الأصل الذي حرم لما فيه من مفسدة، أي حرم لذاته.

٢ - ربا النساء، فهو وإن ذكرته السنة إلا أن أساسه هو ربا النسيئة (أنقضى أم تربي) وهو عبارة عن بيع المكيل بالمكيل أو الموزون أو الجنس بجنسه - من غير زيادة أو بغير جنسه مطلقاً - نسيئة لا فوراً، هذا عند الأحناف وتفصيله يأتي إن شاء الله تعالى، ولكن هنا نريد أن تبين إن ابن القيم اعتبر هذا مشيراً إلى ما ذكر فيه القرآن حيث إنه إذا حل الأجل ولم يتمكن المدين من السداد تأتي جملة (أنقضى أم تربي) وهو المحرم بالقرآن فيكون محرماً لذاته وإن ذكرته السنة.

٣ - ربا الفضل، وهو الوارد في الحديث الشريف الذي يمنع من بيع المكيل والموزون بجنسه مع التفاضل، وهو الذي قد حرم سداً للذريعة ويحل عند الحاجة.

(٢) الربا والمعاملات في الإسلام: ص ٥٢ - ٧٥ وما بعدها. ونظرية الربا المحرم: ص ٢٤٠ وما بعدها.



وشدة ما ورد من التهديد عليه بما لم يرد في مثله .

وقد ذكر بعضهم فقال: « فربا النسبته هو المقصود بالتحريم والمنع لذاته، وهذا يقتضي تحريم معاملات أخرى ليست مقصودة بالتحريم لذاتها، وهي النساء والفضل، ولكن منع وقوع المقصود بالتحريم لذاته لا يتم إلا بمنعها وتحريمها في حالات تكون فيها المظنة قوية في إمكان إتخاذها ذريعة إليه » وما يتم الواجب إلا به فهو واجب « فيكون الإمتناع منها مقصوداً به وجوب الإمتناع عن إتيان المحرم لذاته، فيكون هذا المحرم في الحقيقة وفي نهاية الأمر... »<sup>(١)</sup>.

ومن ذهب إلى هذا المذهب السنهوري بعد إقراره بأن تحريم الربا هو المبدأ العام الذي يتمشى في كل العصور وفي جميع الحضارات، إلا أنه ميز بين ربا الجاهلية من جهة وكل من ربا النسبته (النساء) وربا الفضل، وقال إن هذا التمييز من الوضوح والخطر بحيث لا وجه للمنازعة فيه<sup>(٢)</sup>.

وقال آخر « واعلم أن الربا على وجهين: حقيقي ومحمول عليه. أما الحقيقي فهو الديون... والثاني ربا الفضل والأصل فيه الحديث... وهو مسمى بربا تغليظاً وتشبيهاً له بالربا الحقيقي... ثم كثر استعمال الربا في هذا المعنى حتى صار حقيقة شرعية فيه أيضاً »<sup>(٣)</sup>.

أما الجهة الثانية: وهي عبارة عن إستعراض أدلة قاعدة أن ما حرم سدا للذرائع يباح عند الحاجة. وقبل أن نستعرض الأدلة يحسن بنا أن نذكر تعريفها ومعناها، وقد اختلفوا في بيانها، فقد ذكر ابن القيم أن الذريعة « مسا

(١) نظرية الربا المحرم: ص ١٤٩.

(٢) السنهوري مصادر الحق: ج ٣، ٢٣٧.

(٣) حجة الله البالغة: ج ٢، ٦٤٧.

كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء»<sup>(١)</sup>. وقد إعترض عليه أستاذنا بقوله «إلا أن تعميم الشيء فيه يجعله غير مانع من الغير لدخول جميع الوسائل المفضية إلى غير الأحكام الشرعية، وهو ما لا يتصل بحثه بوظيفة الأصولي، فالأنسب تعريفها بـ (الوسيلة المفضية إلى الأحكام الخمسة) ليشمل بحثها كل ما يتصل بالذريعة وأحكامها من أبحاث»<sup>(٢)</sup>.

ولا أرى للاعتراض مجالاً يرد فيه حيث إن كلام ابن القيم في سد الذرائع إلى المحرمات وفتحها إلى الواجبات، أي أن الكلام في كل مقدمة إلى فعل فإن كان الفعل محرماً فقد حرمت مقدمته مثلاً وإن كان الفعل واجباً فقد وجبت مقدمته، وليس الكلام في الأحكام الشرعية التي هي وجوب وحرمة ترتبط بالشارع المقدس، فلا داعي لجعل الوسيلة مفضية إلى الأحكام الشرعية أو الإحكام الخمسة الذي يجعل المقدمة مقدمة للوجوب وللحرمة لا للواجب والحرام فمن الأفضل أن يبقى تعريف ابن القيم على وضعه وعمومه فنرى الشيء وحكمه ونعطي حكم وسيلته حكم نفس الشيء وهو مورد البحث.

وقد وضحت الذرائع بقول سلام «الذرائع إذا كانت تفضي إلى مقصد هو قرينة وخير أخذت الوسيلة حكم المقصد، وإذا كانت تفضي إلى مقصد ممنوع هو مفسدة أخذت حكمه، ولذا فإن الإمام مالكا يرى أنه يجب فتح الذرائع في الحالة الأولى لأن المصلحة مطلوبة، وسدها في الحالة الثانية لأن المفساد ممنوع»<sup>(٣)</sup> وهنا خصصت الذرائع بحكم الوجوب والحرمة فقط، وعلى كل حال فإن الذي ركز عليه الباحثون هو الذريعة المفضية إلى

(١) اعلام الموقعين : ج ٣، ١٤٧.

(٢) الأصول العامة للفقهاء المقارن / للسيد محمد تقي الحكيم : ص ٤٠٨.

(٣) الأصول العامة للفقهاء المقارن : ص ٤٠٧، عن المدخل للفقهاء الاسلامي : ص ٢٦٦.

مفسدة . وكما اختلفوا في معناها اختلفوا في حكمها ، فذهب بعض إلى أن الوسيلة تأخذ حكم ما تنتهي إليه كما ذهب إلى ذلك ابن القيم ، ولكن المالكية والحنابلة ركزوا في الحرمة على خصوص الوسيلة الموضوعة للأمور المباحة ولكن يقصد فاعلها التوصل بها إلى المفسدة<sup>(١)</sup> .

أدلة على هذه القاعدة : وقد ذكرت لهذه القاعدة أدلة من الكتاب والسنة والعقل . فقد ذكر ابن القيم أدلة كثيرة من الكتاب والسنة كان فيها حكم الوسائل وما تفضي إليه واحداً ، فخرج بنتيجة أن الشارع يعطي الوسائل دائماً حكم ما تنتهي إليه ، منها قوله تعالى :

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾<sup>(٢)</sup>

وقوله تعالى :

﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾<sup>(٣)</sup> .

وأورد عليه : بعدم وجود تصريح « بأن التحريم فيها جميعاً إنما كان من أجل كونها وسيلة إلى الغير لا لمفاسد في ذاتها توجب لها التحريم النفسي كضربهن بأرجلهن والنظر إلى الأجنبية »<sup>(٤)</sup> .

نعم قد يحتاط الشارع فيحرم مقدمات فعل قد اهتم به بدرجة كبيرة ولكن هذا غير القاعدة في حرمة كل ما يؤدي إلى المحرم ، وحينئذ فإن كانت هناك قرينة تدل على أن التحريم للوسيلة لأنها وسيلة إلى المحرم كما نرى ذلك ظاهراً في الآيتين فهو ، وإن لم تكن هناك قرينة تدل على ذلك وشككنا في أن التحريم للمقدمة هل هو لمفسدة في ذاتها أو لكونها وسيلة ، فمقتضى

(١) نفس المصدر : ص ٤٠٩ ، عن المدخل للفقه الاسلامي : ص ٢٦٩ .

(٢) الانعام : ١٠٨ .

(٣) النور : ٣١ .

(٤) الاصول العامة للفقه المقارن : ص ٤١٠ .

الإطلاق إن التحريم لمفسدة ذاتية في الفعل ، حيث إن التحريم إذا كان للوسيلة فإنه يحتاج إلى بيان زائد ، وهو غير موجود مع كون المولى في مقام البيان كما هو الفرض .

و خلاصة القول : أنا لانمنع أن يكون الشارع مهتماً ببعض أحكامه ، فيمنع بعض المقدمات الموصلة أو التي تؤدي إلى المحرم رأساً ، إلا أن هذا لا يجعلنا نستفيد قاعدة عامة تقول أن كل محرم تكون وسائله محرمة أيضاً عند الشارع سواء كانت موصلة أم لا وسواء كانت تؤدي إلى المحرم رأساً أم لا ، ويكفي عدم العموم أو الإطلاق على القاعدة . وبعبارة أخرى : أن قاعدة « أن المصالح والمفاسد تابعة لمستعلقات الأحكام » مخصصة ببعض التحريمات التي تكون ذريعة ووسيلة للمحرم ، فإن ثبت الدليل المخصص خالفنا القاعدة وإلا فالأصل هو الالتزام بها وهي تثبت أن التحريم لمفسدة في متعلق الحكم .

و أما الدليل العقلي : فقد ذكر ابن القيم وغيره « إذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه ، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه ، ولو أباح الوسائل أو الذرائع المفضية إليه ، لكان ذلك نقضاً للتحريم وأغراء للنفوس به ، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء »<sup>(١)</sup> .

وهذه الدعوى إن وجد ابن القيم لها بعض الأمثلة ، فيأتي فيها الكلام المتقدم من أن الوسيلة لعل فيها مفسدة مستقلة فحرمها ، وأما إذا افترضنا أن شيئاً قد حرمه المولى نتيجة لوجود مفسدة فيه ، وأما وسيلته لم تكن فيها تلك المفسدة فتبعاً للقاعدة القائلة أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ، فإن

المولى سوف يحرم ذلك الشيء فقط دون وسيلته . نعم نشترط أن لا يكون حكم الوسيلة مضاداً للتحريم مثلاً لتعذر امتثالهما ، وهذا هو الذي يفضي إلى نقض التحريم لا الإباحة التي ذكرها ابن القسيم ، فإنها لاتفضي إلى نقض التحريم كما هو واضح .

إذن لا دليل على أن الشارع إذا حرم شيئاً فليزمه أن يحرم طريقة ووسائله المؤدية إليه ، وبذلك تبطل قاعدة سد الذرائع وفتحها . نعم لقد تطرق لقسم من هذه المسألة علماء الإمامية تحت عنوان مقدمة الواجب ، واختلفت أقوالهم فيها أيضاً ، ولكن الذي انتهى إليه المتأخرون هو عدم وجوب المقدمة شرعاً ، وقد إستدل لهم شيخنا المظفر بقوله « وذلك لأنه إذا كان الأمر بذي المقدمة داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به ، فإن دعوته هذه - لا محالة لحكم العقل - تحمله وتدعوه الى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلاً له ، ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لاتبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى مع علم المولى - حسب الفرض - بوجود هذا الداعي ، لأن الأمر المولوي - سواء كان نفسياً أم غيرياً - إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به ، إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لداعي ، بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل »<sup>(١)</sup> .

وبهذا نعرف أن الذريعة للواجب حكمها عقلي وهو لا يستلزم حكماً شرعياً دائماً ، ويكفي للشارع أن يعتمد على الحكم العقلي ولا يجعل حكماً شرعياً إذا لم يكن في الذريعة ما يوجب جعل حكم الحرمة مثلاً لعدم وجود مفسدة فيها .

(١) أصول الفقه / للمظفر : ج ٢ ، ٢٩٣ .

وقد تطرق علماء الإمامية لقسم آخر من هذه المسألة، وهو ذريعة الحرام تحت عنوان مقدمة الحرام، ولكن لم ينتهوا إلى حرمة المقدمة للحرام، إذ بإمكان المكلف أن يأتي بمقدمة الحرام ولا يأتي بنفس الحرام. نعم إذا كانت مقدمة الحرم بمثابة العلة التامة التي لم يتمكن من عدم إتيان الحرام إذا جاء بها فهي محرمة أيضاً. وبهذا نعرف أيضاً أن ما يرد على لسان الشارع من ردع عن المقدمات التي هي علة تامة للمحرمات إنما هو من قبيل الإرشاد إلى حكم العقل. وبعد كل هذا يتضح لنا من هذا البحث أمور:

- ١- أن الذريعة (المقدمة) ليس لها حكم ما تؤدي إليه شرعاً دائماً.
- ٢- أن الذريعة لها حكم عقلي وهو كاف عن ورود أي حكم شرعي. هذا في ذريعة الواجب، أما في ذريعة الحرام فهو كذلك إذا كانت ذريعة الحرام علة تامة للحرام.
- ٣- بما أن الذريعة خالية عن الحكم الشرعي في بعض الموارد لعدم وجود مفسدة فيها، فهي لا تستدعي عقاباً مستقلاً عن العقاب على ما تؤدي إليه، لعدم وجود حكم واقعي على الذريعة<sup>(١)</sup>.
- ٤- كل ما ورد من الأوامر الشرعية - في مسألة يكون العقل حاكماً فيها - تكون إرشادية لحكم العقل.

٥- إن هذه المسألة هي من صغريات حكم العقل الذي يحكم بوجود ملازمة بين الحكم على شيء والحكم على مقدمته (سواء كانت مقدمة الواجب أو الحرام إذا كانت علة تامة للحرام)، لا أنها اصل في مقابل بقية

(١) نعم يوجد استثناء لهذا الكلام، وخلاصته هو أن بعض الذرائع يستوجب مخالفتها العقاب، ولكن لا من باب مخالفة الحكم الواقعي الذي لا وجود له، وإنما من باب التجري كما في بعض الأمور التي ينفذها الشارع بفضاً شديداً لكثرة مفسدها، وقد لا يكون هذا الكلام استثناء، لأن كلامنا في العقاب على الفعل لو كان محرماً. وهذا العقاب للتجري لا على الفعل لو كان الفعل محرماً.

الأصول كما ذهب إليه بعض من العامة .

وأما الجهة الثالثة : و نتكلم فيها بنقطتين :

الأولى : أن تطبيق ما حرم سداً للذريعة على ربا الفضل والنساء تطبيق خاطيء .

الثانية : لو قلنا أن ربا الفضل والنساء حرم سداً للذريعة فلماذا يباح عند الحاجة ؟

أما النقطة الأولى : فلنا أن نتسائل أولاً عن سر فهمهم بأن ربا الفضل والنساء قد حرم من باب سد الذريعة ، وقد يكون جوابهم هو أن الربا الجاهلي الذي حرم في القرآن قد عرفوا حكمته أو علته ، وهي دفع الظلم كما ذكر ذلك في الآية القرآنية ، أما ربا الفضل أو ربا الفضل والنساء عند بعضهم ، فلم يعرفوا حكمته تحريمه ، فذهبوا إلى أن تحريمه كان من باب سد الوصول إلى ربا الجاهلية .

ويرد على أصل هذا المسلك : أننا مهما تفكرنا في معرفة علة الحكم لا يمكننا الوصول إليها إذالم يبين الشارع لنا العلة بنفسه ، نعم قد نصل إلى معرفة حكمته الحكم أو بعض حكمته بتفكرنا ، ولكن دفع الظلم الذي بينه القرآن الكريم هل هو علة أو حكمه ؟

والجواب : أنه من غير المعلوم أنها علة يدور مداره الحكم وجوداً وعدماً ، بل من غير المعلوم انه حكمه منحصرة حتى يتحتم علينا أن نبحث عن حكمه تحريم السنة لربا الفضل ، ونضع انفسنا في ضيق من عدم معرفة الحكمة فنلتجئ الى التحريم من باب سد الذريعة . ألا نحتمل أن السنة بينت حكماً للربا لعله وحكمة متميزة عما ذكر في القرآن الكريم ؟ ثم إذا كان ربا الفضل أو ربا الفضل والنساء إنما حرم سداً للذريعة فلماذا ذكرت السنة بعض

## الإستثناءات فحكمت بحليتها ؟

وأما النقطة الثانية : فعلى فرض أن ربا الفضل قد حرم من باب سد الذريعة لربا الجاهلية ، ولكن ما هو الداعي إلى القول باباحته عند الحاجة ؟  
نقول : لم نجد دليلاً لهم في كتبهم يستدل به على هذا عدا ما ذكر من أن حرمة أخف مما حرم لذاته أو أن حرمة مجازية أو بالتبع أو غير ذلك مما لا يمكن أن يعتبر دليلاً .

و تحقيق الحال : إذا كان المراد من الحاجة هي الضرورة فحينئذ الإباحة صحيحة ولكنها ليست مختصة بما حرم سداً للذرائع ، وإنما كل حكم شرعي فهو يباح عند الضرورة للقاعدة للقائلة « أن الضرورات تبيح المحظورات » الذي مستندها هو حكم عقلي وهو عبارة عن سقوط التكاليف غير المقدورة من المنجزية لعدم إمكان الزجر عما لا يقدر المكلف عن الإمتناع عنه ، إذ كيف يمكن زجر من لا يتمكن من الإنزجار ولا قدرة عنده على الإنزجار والإمتناع ؟

وإذا كان المراد من الحاجة شيء آخر - كما هو المراد - أي أن المراد منها الحاجة العرفية فلا دليل على الإباحة لمجرد الحاجة وإن كانت حرمة من باب سد الذريعة إلى الفساد ، إذ ما دام الحكم الذي هو الحرمة مثلاً فعلياً ، فمقدماته كلها فعلية منجزة يجب إجتنابها . ولا أدري لماذا ألحق ابن القيم ربا النساء بالربا الجاهلي المحرم لذاته ؟ وحتى إحتمال أن الربا الذي يحصل نساء قد يكون في آخر الأمر آيلاً إلى ربا النسينة حيث إن المدين قد لا يتمكن من سداد دينه عند الأجل فتأتي جملة « أتقضي أم تربى » وبهذا يكون كربا الجاهلية لا يسوغ أن يجعله ربا محرماً لذاته لأنه يكون حسب رأيه ذريعة إلى ربا الجاهلية ، بالإضافة إلى غفلته من أن التحريم لربا النساء عام ، وقد يتمكن المدين في موارد من سداد دينه في الأجل ، فلا تأتي جملة « أتقضي أم



تربي» وحينئذ تكون حرمة عند ابن القيم «فيما أرى - من باب سد الذرائع قطعاً حسب منهجه في البحث، فتباح عند الحاجة، ثم هل يعقل أن يكون نوع واحد من الربا في بعض موارد محرمات الذرائع وفي بعض آخر محرماً تحريم المقاصد؟.

وقد تقدم منا القول بأنهم إنغمروا في هذا البحث لعدم معرفتهم علة أو حكمة تحريم ربا الفضل؟ وهل يجب أن نعرف حكمة أو علة كل تحريم ورد على لسان الشارع المقدس؟ وما هو الدليل على هذه الدعوى؟ ألم يكن عقل الإنسان قاصراً عن إدراك علة كون صلاة الصبح ركعتين والظهر أربع؟

ثم إذا تنزلنا وقلنا ان النصوص القرآنية بينت الحكمة من تحريم الربا وهي منع الظلم كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup> والحث على التعاون والبر بالصدقة والقرض الحسن والحث على الأخذ بأسباب الكسب المشروع التي ليس فيها أكل بالباطل أو لا يدخلها الربا وتنزلنا أيضاً وقلنا ان الحكم يدور مدار حكمته أو علته هذه، فيمكن القول أن نفس هذه الحكمة أو العلة موجودة في ربا الفضل والنساء، فإن الشارع يمنع منه كي لا يكون ظلم للناس من حيث إن المساوي في مقابل المساوي في الكيل أو الوزن، أما الزائد فلا يكون في مقابله شيء فهو ظلم شرعاً، أو أن الشارع يريد حث الناس على التعاون والقرض الحسن، فمنع من التفاضل وبيع النساء. أو على الأقل نقول: أن التفاضل أو بيع النساء في الجنسين المتحددين أو المختلفين هو ظلم عند الشارع وإن لم يكن ظلماً وجداناً وعرفاً، وهذا هو معنى التوسعة في موضوع شيء الذي يسمى بالحكومة، كما اعتبر الشارع الطواف بالبيت صلاة مع أنها وجداناً وعرفاً ليست بصلاة، وبهذا تكون الحكمة موجودة في

تحريم التفاضل كما هي موجودة في تحريم ربا الجاهلية .  
وأما ما ذكر دليلاً لهم - من أن ربا الفضل حرم سداً للذرائع - كما جاء في حديث أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإني أخاف عليكم الربا » فإنه ليس بدليل على أنه ليس فيه ربا وإنما هو مقدمة للوصول إليه كما فهمه بعضهم ، بل إن معناه أن الربا الذي نهى بتلك النواهي الشديدة يخاف النبي ﷺ على أصحابه من الوقوع فيه كما إذا قال أحد « إني أخاف عليكم النار » . هذا بالإضافة إلى أن كثيراً من الأحاديث التي ذكرت هذا المعنى من الربا لم تذكر جملة « فإني أخاف عليكم الربا » وكيف نفهم من هذه الجملة ما فهموا من أنه مقدمة للربا مع التصريح بالأحاديث الكثيرة بأن بيع حنطة بحنطة مع التفاضل يبدأ بربا ؟

هذا كله بالإضافة إلى أن أصل الدليل الذي يستندون إليه - في تحريم ربا الجاهلية تحريم المقاصد دون غيره - غير تام ، إذ أن دليلهم هو الآية القرآنية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بَعْضٌ مِّنْكُمْ يَكْفُرُ بِالَّذِي هُوَ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ أَن يَأْكُلَهُمْ طِغْيًا ۚ ذَٰلِكَ هُوَ كُفْرًا ۚ فَمَن فَعَلَ ذَٰلِكَ فَإِنَّهُ يَكْفُرُ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَن تَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ١٣٠﴾ (١)

حيث إدعوا أن المحرم من الربا هو ما كان أضعافاً مضاعفة وهو ربا الجاهلية الذي تصير المائة آلفاً مؤلفة وهو الربا الجلي . وهذا الإستنتاج غير صحيح وذلك أن ﴿أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ وصف للربا لا لرأس المال ، وإذا كان كذلك فينبغي أن لا يحرم من الربا إلا ما يبلغ ستمائة في المائة ( ٦٠٠ في المئة ) وذلك لأن كلمة أضعاف جمع ، والضعف يكون بقدر الأصل مرتين ، ومرتين في ثلاثة يساوي ستة ، ولا قائل بذلك قط (٢) .

(١) آل عمران : ١٣٠ .

(٢) من هدى النجف / نحو تفسير علمي للقرآن / احمد الوائلي / العدد ٦ / ص ٤٠ عن الربا في القانون الاسلامي / ... محمد عبيد الله دراز ، مجلة الاسلام السنة ١٣ / ص ٦٨ - ٧٣ .

ولكن القائل بهذا كما يبدو قد إستدل بمفهوم الوصف ، إذ اعتبر أن  
 أضعافاً قيد للحكم وهو المنع ، بينما أن أضعافاً هي قيد للموضوع وهو الربا  
 فلا يكون للوصف مفهوم . ولو سلمنا بوجود المفهوم للوصف وإن كان الوصف  
 قيداً للموضوع - على خلاف ما نبتنى - فهو فيما إذا لم تكن هناك قرينة على  
 خلافه ، وهنا القرينة موجودة وهي أن الربا ليس دائماً هو ﴿أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً﴾  
 فجاءت الآية مورد الغالب لا الحصر . وبهذا إنتهى الكلام في الفصل الأول  
 والحمد لله أولاً وآخراً .

الربا فى السنة



## الفصل الثاني

### « الربا في السنة »

وتعرض في هذا الفصل لذكر الأحاديث التي وردت في الباب مع ذكر مدلولاتها ، مع النظر إلى ما قد يدعى من التعارض والترجيح والتأويلات والنسخ .

أما الأحاديث : فهي على طائفتين :

١- أحاديث الأصناف الستة التي تنهى عن التعامل في أصناف معينة إذا لم تراعى شروط قد عينتها .

٢- أحاديث « لا ربا إلا في النسيئة » التي تنهى عن نوع معين من الربا ، وظهرها الحصر .

أما الطائفة الأولى :

فقد ذكرتها أكثر الكتب الفقهية مرفوعة عن عدد كبير من الصحابة ، منهم الخلفاء الراشدون وغيرهم ، وأشهر هذه الروايات رواية أبي سعيد الخدري في صحيح مسلم عن رسول الله ﷺ قال : «الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل ، يدأ بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى ، الآخذ والمعطي فيه سواء» و

في لفظ آخر «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز»<sup>(١)</sup>.

ونحن وإن كنا تناقش في سند أكثرها، إلا أننا نقطع بصدور بعضها من النبي ﷺ وحينئذ يكون ما تسالمت عليه الروايات حجة. وقد ذكر في معنى هذه الطائفة من الأحاديث بأنها «تشترط في مبادلة هذه الأصناف «المماثلة والحلول» عند اتحاد البدلين، كقمح بقمح، وذهب بذهب، وتشترط الحلول فقط عند اختلاف جنس البدلين كقمح بتمر، وذهب بفضة، وينتج عن مخالفة شرط المماثلة ما يسمى بربا الفضل، وينتج عن مخالفة شرط الحلول ما يسمى بربا النسيئة»<sup>(٢)</sup>.

ونحن إذ نفهم من هذه الطائفة فهماً مخالفاً وهو أن الأحاديث ذكرت صورة إتحاد البدلين واشترطت في هذه الصورة أن يكون البدلان مثلاً بمثل ويدأ بيد فإذا اختل أحد هذين الشرطين حصل الربا فضلاً عن إختلالهما، فلو باع كيلو من الحنطة بكيло ونصف منها نقداً، حصل ربا الفضل، وإذا باع كيلو من الحنطة بكيло من الحنطة نسيئة، فأيضاً حصل الربا الذي يسمونه ربا النسيئة، وهو في الحقيقة «ربا فضل»، لأن الفضل هنا حكمي وهو الأجل الذي له قسط من الثمن - كما سيأتي - ولم يكن في مقابله شيء.

أما الفهم المتقدم بالنسبة لما إذا اختلف البدلان كحنطة بتمر، فالروايات لا تذكر في هذه المعاملة أي شرط (لا التساوي ولا الحلول). وأما جملة «لا تبيعوا منها غائباً بناجز» فإن الضمير في منها يرجع إلى ما تقدم، وما تقدم هو صورة كون البدلين من جنس واحد كذهب بذهب، فيكون معناها لا تبيعوا مثقالاً من الذهب بمثقال منه نسيئة وهذا ربا لأن المثقال في المقابل

(١) سبل السلام / للصنعاني: ٣٧، ٣. ونيل الأوطار / للشوكاني: ٥٩٧، ٥.

(٢) نظرية الربا المعمر: ص ٨٩.

المثقال، أما الأجل فلم يكن في مقابله شيء، فحصل الربا الذي فيه الزيادة الحكمية<sup>(١)</sup>.

نعم أن الحديث المشهور لعبادة بن الصامت عن رسول الله ﷺ الذي يقول: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»<sup>(٢)</sup> هو الذي يحرم بيع النسيئة إذا اختلفت الأجناس وظاهره أيضاً كذلك.

ونحن وإن سلمنا أن عبادة هذا هو الانصاري الخزرجي المدني الشقة، لاعبادة المجهول الذي يقال عنه أنه ابن أخ أبي ذر، وبهذا تكون الرواية من ناحية السند معتبرة، فإن الجملة الشرطية التي تقول: «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد» يحتمل فيها معنيين متباينان على وجود المفهوم للجملة الشرطية الذي نقول به في صورة وجود انحصار بين الشرط والجزاء.

المعنى الأول: أن يكون موضوع الجملة هو «البذلان» والشرط باختلافهما وأن يكون يداً بيد. وحينئذ يكون معناها إذا لم يختلف البذلان ولم يكونا يداً بيد فلا تبيعوا كيف شئتم، وهذا غير ما ذكره، لأن هذا عبارة عن كون البذلين من جنس واحد ولم يكن البيع يداً بيد، فحصل ربا النسيئة أي

(١) إن المدة المشترطة للمشتري لها مالية عند العقلاء للمشتري، ولذا إذا أراد شخص بيع شيء نسيئة فهو يزيد على الثمن عما لو أراد بيعه حالاً، وقد عرفت هذه الحقيقة عند الفقهاء بقولهم «لأجل قسط من الثمن». نعم في بعض الأوقات توجد قرينة تدل على أن الأجل ليس فيه مالية للمشتري وقد يكون حقاً للبائع كما إذا باع شيئاً وهما بملكه فيشترط الأجل حتى يصل إلى بلدته ويستلم الثمن هناك، أو كانا في صحراء يخافا السارق.

(٢) سهل السلام / للصنعاني، ج ٣، ٣٧. ونيل الاوطار / للشوكاني، ج ٥، ٣٠٠.



الربا الذي تكون فيه الزيادة حكمية، أما ما ادعوه، «عبارة عن صورة اختلاف الجنسين، ولم يكن يداً بيد، فيكون البيع باطلاً وحراماً» فإن هذا لم يذكر حكمه في الرواية.

المعنى الثاني: أن يكون موضوع الجملة هو «اختلاف الأصناف» والشرط هو يداً بيد، فيكون المفهوم إذا كانت الأصناف مختلفة ولم يكن البيع يداً بيد فلا تبيعوا كيف شئتم، وهذا وإن كان يوافق ما قالوه إلا أنه خلاف ظاهر «إذا» التي هي ظاهرة في الشرطية، فيكون الاختلاف هو الشرط لا أنه هو جزء الموضوع.

ولكن الحق هو: أن كل جملة إذا كان فيها شرطان، كما إذا قلنا إذ جاءك الشيخ محمد وكان معماً فأكرمه، فإن الشرط الأول الذي هو مجيء شيخ محمد يكون موضوعاً والشرط هو كونه معماً، فهنا كذلك إذ أن قوله ﷺ «فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد» فإن اختلاف الأصناف وإن كان ظاهره الشرطية إلا أن مجيء الشرط الثاني يخرج عن الشرطية ويجعله موضوعاً، والشرط يكون هو الثاني فقط «وهو يداً بيد»، فإذا لم يكن يداً بيد وكانت الأصناف مختلفة فلا يجوز البيع نسيئة، وحينئذ يتم ما استفاده القوم من المفهوم، إلا أن هذا لا يخرج عن دائرة الظهور.

ولو قلنا بالمعنى الثاني كما هو الظاهر، فإن هذه الرواية تكون ظاهرة في إنحصار علة صحة بيع البدلين المختلفين إذا كان يداً بيد، وبهذا تعارض روايات وردت عن أهل البيت عليهم السلام<sup>(١)</sup> يدل منطوقها على عدم البأس في هذه

(١) وروايات أهل البيت عليهم السلام يجب الأخذ بها حتى عند العامة، لأن رواياتهم عليهم السلام لم تكن رأياً شخصياً لهم حتى لا يكون حجة على غيرهم، وإنما يصرحون بأن أقوالهم هذه هي عن رسول الله ﷺ، وحينئذ يلزم الباحث الفحص عن وثيقة هؤلاء الأئمة فإن ثبتت عندهم الوثيقة ووثيقة

## الصورة .

منها ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل يشتري سمناً ففضل له فضل أيحل له أن يأخذ مكانه رطلاً أو رطلين زيت ؟ قال : إذا اختلفا وتراضيا فلا بأس <sup>(١)</sup> .

ومنها موثقة سماعة ، قال : سألته عن الطعام والتمر والزبيب ، فقال : لا يصلح شيء منه إثنان بواحد ، إلا أن يصرفه نوعاً إلى آخر ، فإذا صرفته فلا بأس إثنين بواحد وأكثر من ذلك <sup>(٢)</sup> .

ولكن هذين الروايتين مطلقتان لصورة النسيئة فيمكن تقييدهما ، ولكن ذكر فقهاء الإمامية أن روايات بيع الطعام بالطعام سلفاً التي هي صريحة ببيع النسيئة تجوز ذلك « كما سيأتي ذلك مفصلاً عند بحث الربا عند الإمامية » .  
وحيث يمكن الجمع بينهما برفع اليد عن الإلزام الذي هو ظاهر من منطوق رواية عبادة بن الصامت ، فيكون صحة بيع البدلين المختلفين إذا كان يداً بيد كما ذكرت رواية عبادة ، وإذا لم يكن يداً بيد كما قالوا بدلالة الروايات عن أهل البيت عليهم السلام ، ونلتزم بكراهة الصورة الثانية « إذا لم يكن يداً بيد » للروايات عن أهل البيت عليهم السلام التي تعبر عن هذه المعاملة بأنه « يصلح » الذي أستفيد منه الكراهة .

وفي الحقيقة أنه يوجد تعارض ثلاثي الأطراف بين منطوق رواية عبادة

→ من روى عنهم فيلزمهم الأخذ برواياتهم ، ولهذا أوردناها هنا لإلزامهم بإرجاع الوسائل : ج ١٨ / باب ٨ من أبواب صفات القاضي ، ح ٦٧ و ٨٥ و ٨٦ ، ص ٦٩ و ٧٤ . « عن جابر قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام إذا حدثني بحديث فأستدله لي ، فقال : حدثني أبي عن جدي عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن الله تبارك وتعالى ، وكلما حدثك بهذا الإسناد » .

(١) وسائل الشريعة : ج ١٢ ، باب ١٣ من أبواب الربا ، ح ١١ ، ص ٤٤٥ .

(٢) وسائل الشريعة : ج ١٢ ، باب ١٣ من أبواب الربا ، ح ٥ ، ص ٤٤٣ .

ومفهومه وروايات أهل البيت عليهم السلام ، فإن منطوق رواية عبادة ظاهرها الإلزام في بيع المتخالفين يدأ بيد ، والمفهوم ظاهره عدم جواز بيع المتخالفين نسيئة ، وروايات أهل البيت عليهم السلام تقول بجواز بيع المتخالفين نسيئة .

ونحن إذا لم ننكر مفهوم رواية عبادة فنحل التعارض - مع الاحتفاظ بوجود المفهوم - برفع الإلزام الذي في منطوق رواية عبادة ، وحينئذ يرتفع التعارض ، إذ المنطوق يقول إذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدأ بيد من دون الإلزام بهذه الصورة ، والمفهوم يقول إذا اختلفت الأصناف فلا تبيعوا كيف شئتم إذا كان يدأ بيد . وهذا المفهوم بقرينة روايات أهل البيت عليهم السلام التي تجوز ذلك وتقول لا يصلح نحمله على الكراهة وبهذا يحل التعارض .

ولكن نقول : إن التحقيق الذي إنتهينا إليه في دراسة الربا عند الإمامية إنتهى بنا إلي عدم وجود<sup>(١)</sup> رواية صريحة تجوز بيع الطعام بالطعام نسيئة ، بل وجود روايات عن أهل البيت عليهم السلام تقيد البيع في المتخالفين بالنقد ، وقد رأينا إن هذه الروايات لمعارض لها كما سيأتي البحث عن هذا في محله (الربا عند الإمامية) ، ولهذا إنتهى بنا الأمر إلى تحريم هذه الصورة .

ثم إن هذا النوع من الربا لم يكن معروفاً في الجاهلية بأنه ربا ، وإنما أطلق الشرع عليه لفظ الربا ، فهو حقيقة شرعية لاعرفية .

### وأما الطائفة الثانية:

وظاهرها حصر الربا في النسيئة ، وأشهرها حديث أسامة والبراء بن عازب :

١ - « حديث أسامة : عن أبي صالح الزيات أنه سمع أبا سعيد

(١) يراجع الربا عند الإمامية من هذا الكتاب .

الخدري يقول: الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم، فقلت له فإن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد سأله. فقلت سمعته من النبي ﷺ أو وجدته في كتاب الله؟ فقال: كل ذلك لا أقول، وأنتم أعلم برسول الله ﷺ مني، ولكن أخبرني أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال «لا ربا إلا في النسيئة» رواه البخاري ومسلم واللفظ للبخاري<sup>(١)</sup>. وقد روي هذا الحديث في الصحاح بألفاظ أخرى هي «إنما الربا في النسيئة» و«إن الربا في النسيئة» و«لا ربا فيما كان يداً بيد»<sup>(٢)</sup>.

٢- حديث البراء بن عازب: فقد روي بألفاظ ثلاثة، إثنان في الصحيحين وثالث في خارجهما.

اللفظ الأول: روي البخاري من حديث ابن جريح عن عمرو بن دينار وعامر بن مصعب عن أبي المنهال قال: سألت البراء بن عازب وزيد بن أرقم عن الصرف، فقال: كنا تاجرين على عهد رسول الله ﷺ فسألنا رسول الله ﷺ عن الصرف، فقال: «إن كان يداً بيد فلا بأس، وإن كان نساء فلا يصلح».

اللفظ الثاني: روي مسلم عن محمد بن حاتم عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي المنهال، قال: باع شريك لي ورقاً نسيئة إلى الموسم أو إلى الحج، فجاء إلي فأخبرني فقلت: هذا لا يصلح، قال: قد بعته في السوق فلم ينكر ذلك علي أحد، فأتيت البراء بن عازب فسأله، قال: قدم النبي ﷺ المدينة ونحن نبيع هذا البيع فقال: «ما كان يداً بيد فلا بأس، وما كان نسيئة فهو ربا» وأنت زيد بن أرقم فإنه أعظم تجارة مني فأتيته، فسأله فقال مثل ذلك» ويوجد سند آخر لهذا الحديث رواه البخاري عن علي بن المديني عن سفيان بن عيينة... الخ وثالث رواه النسائي عن محمد بن منصور عن سفيان

(١) نظرية الربا المحرم: ص ٨٧.

(٢) نفس المصدر عن تكملة (المجموع شرح المذهب للنووي): ج ١، ٢٦ و ٢٧ و ٥٠.

بن عيينة... الخ.

اللفظ الثالث: رواه عبدالله بن الزبير الحميدي (صاحب الشافي وشيخ البخاري) عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي المنهال، قال: باع شريك لي بالكوفة دراهم بدراهم بينهما فضل، فقلت: ما أرى هذا يصلح. فقال لقد بعتهما في السوق فما عاب ذلك علي أحد، فأتيت البراء بن عازب فسألته فقال قدم النبي ﷺ المدينة وتجارتننا هكذا وقال «ما كان يداً بيد فلا بأس، وما كان نسيئاً فلا خير فيه» وأنت زيد بن أرقم فإنه كان اعظم تجارة مني، فأتيته فذكرت ذلك فقال: صدق البراء»<sup>(١)</sup> هذه هي ألفاظ الحديثين.

فأما حديث البراء وزيد، فلان تعب أنفسنا في بيان معارضته لحديث الأصناف الستة، وبيان التأويلات التي ذكرت لها للجمع بينه وبين حديث الأصناف الستة، وذلك لأن سنده غير معتبر، إذ أن زيد بن أرقم الأنصاري الخزرجي ليس بممدوح إن لم يكن مذموماً، وأما البراء بن عازب ففيه مدح وذم، على أن في رجال السند لهذه الروايات عمرو بن دينار وهو مشترك بين الثقة والمجهول، وأما اللفظ الأول الذي فيه بالإضافة إلي عمرو بن دينار عامر بن مصعب فهو لم يذكر في كتب الرجال التي وقعت في يدي، هذا بالإضافة إلى جهالة آخرين في سلسلة الأسناد.

وأما من ناحية المتن، فإن الرواية باللفظ الأول واردة في الصرف (ذهب بفضة) وأما اللفظ الثاني فإن فيه بيع الورق نسيئة فهو أيضاً في نطاق الصرف. وأما اللفظ الثالث الذي روي خارج الصحيحين فهو خطأ كما ذكر ذلك البيهقي فقال بأن الصحيح هو بيع الورق بالذهب كما أخرجه مسلم<sup>(٢)</sup>. وحينئذ إذا كانت هذه الألفاظ واردة في بيع الصرف، فإن للصرف أحكاماً مستقلة كما

(١) نظرية الربا المحرم: ص ٨٨، عن تكملة المجموع شرح المذهب للنووي: ج ١، ص ٥٠ و ٥٦.

(٢) يراجع للتوسع: نظرية الربا المحرم: ص ٩٣ وما بعدها.

نعلم ، اي أن الذهب والفضة لها أحكام من ناحية الربا ولها أحكام أخرى من ناحية بيع الصرف ، فمن ناحية الربا في صورة كون البديلين من جنس واحد يشترط التماثل والحلول ، وأيهما لم يحصل حصل الربا ، أما من ناحية الصرف ففي صورة اختلاف الجنسين (الذي يمكن حمل الرواية عليه) يشترط التقابض في المجلس ، فإن لم يتقابضا بل كان البيع نسيئة فيبطل البيع لعدم تحقق شرط بيع الصرف ، وحينئذ لا تكون معارضة لروايات الأصناف الستة ابداً . وسوف تأتي لهذا الرأي الذي رأيناه أدلة أخرى .

إذن لم يبق لدينا إلا حديث أسامة الذي يحصر الربا في النسيئة ، فهو وإن لم يبايع علياً عليه السلام ولم يشهد معه شيئاً من حروبه وتوجد أخبار بدمه ، بالإضافة إلى وجود بعض المنافيات عنده كما ذكر ذلك أهل الرجال ، إلا أن تأميره على الجيش من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقوله أبي جعفر عليه السلام في حقه «أسامة بن زيد قد رجع فلا تقولوا إلا خيراً»<sup>(١)</sup> كل هذا يبين أنه لم يكن كذوباً مذموماً فتقبل روايته .

ولكن رواية أسامة إذا نظرنا إليها فنراها مطلقة تشمل كلا معنيي النسيئة ، المعنى الأول : ربا النسيئة الذي هو عبارة عن الربا الجاهلي الذي يدعى أنه قد حرّمه القرآن الكريم وهو الزيادة في مقابل الأجل الثاني ، المعنى الثاني : ربا النسيئة الذي ذكرته السنة ، اي ذكره حديث الأصناف الستة ، وهو عبارة عن حرمة بيع كيلو من الحنطة بكيло من الحنطة نسيئة ، وبيع مثقال من الذهب بمثقال من الذهب نسيئة .

وأما رواية الأصناف الستة فهي تذكر نوعين من الربا أيضاً : النوع الأول : بيع كيلو من الحنطة بكيло ونصف منها نقداً ، فإنه يسمى

(١) الظاهر أنه رجع عن عدم مبايعته لعلي عليه السلام .

بربا الفضل ، وأيضاً بيع مثقال من الذهب بمثقال ونصف نقداً .

النوع الثاني : بيع كيلو من الحنطة بكيلو منها نسيئة ، فإنه يسمى بربا النسيئة أو النساء . وحينئذ يقع التعارض بين حديث أسامة وحديث الأصناف الستة في النوع الأول من حديث الأصناف الستة ، فإن بيع كيلو من الحنطة بكيلو ونصف نقداً ( وكذلك الشعير والتمر والملح ) يكون حراماً نظراً إلى حديث الأصناف الستة ، وحللاً بالنظر إلى حديث أسامة ، لأنه يحصر الربا في النسيئة فقط . ولكن الذي أراه أن ابن عباس والروايات التي تروى عنه كلها إنما تحرم بيع النقد نسيئة ، أما غير النقد ( الطعام ) من الأصناف الستة فلا ، وإليك الأحاديث :

١ - « سمعت أبا سعيد الخدري يقول : الدينار بالدينار ، والدرهم بالدرهم فقلت له : فإن ابن عباس لا يقوله ... الخ » .

٢ - « سمعت أبا أسيد الساعدي ، وابن عباس يفتي الدينار بالدينارين ، فقال له أبا أسيد الساعدي وأغلظ له ... الخ » .

٣ - أنه سأل ابن عباس عن بيع الذهب والفضة فقال « هو حلال بزيادة نقصان إذا كان يداً بيد » .

٤ - « سألت ابن عباس عن الصرف ، فقال يداً بيد » .

٥ - « سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف فلم يريا به بأساً »<sup>(١)</sup> .

وعلى هذا فسوف نرى أن ابن عباس فهم من حديث لاربا إلا النسيئة حصر الربا في النقد بالنسيئة ، إما في غير النقد فلم يفهم ذلك ، وحينئذ تكون المعارضة في النقيدين ، إذ أن حديث الأصناف الستة يشترط عدم الزيادة والحلول نقداً بينما لا ربا إلا في النسيئة يشترط الحلول فقط وإن كان

(١) نظرية الربا المحرم : ص ١٠١ ، عن تكملة المجموع شرح المذهب للنووي : ج ١ / ٢٦ - ٣٢ .

متفاضلاً، أما النسيئة فيعبرها سواء كانت من دون زيادة كبيع مثقال من الذهب بمثقال نسيئة، أو مع الزيادة كبيع مثقال من الذهب بمثقال ونصف نسيئة، فإن اللفظ مطلق فلا وجه لما قيل من أنه يحرم النسيئة من دون زيادة كالربا الجاهلي الذي ادعوه.

وعلى هذا يمكن القول بأن حديث لاربا إلا في النسيئة إنما جاء في الصرف (دراهم بدنانير) كما تصرح بذلك بعض الروايات عن ابن عباس، فهي تنظر إلى أحكام الصرف وتقول لا بد من أن يكون يداً بيد، وأن التفاضل جائز، وأما إذا كان نسيئة (فهو حرام وباطل وربا).

وأما إذا كان النقدان من جنس واحد، فهو مورد التعارض، إذ أن بعض ما نسب إلى ابن عباس من قول هو جواز (الدرهم بالدرهمين والدينار بالدينارين نقداً) وهذا هو الذي تحرره رواية الأصناف الستة أيضاً، فالنتيجة يقع التعارض في صورة واحدة ومورد واحد، وهو إذا كان البدلان من جنس واحد، فرواية الأصناف الستة تشترط التماثل نقداً، بينما رواية أسامة لا تشترط ذلك. إذن لا تعارض في ربا الفضل كله في جميع الأصناف الستة. وأما إذا لم نرتض الفهم الخاص لابن عباس، وأخذنا بالطلاق حديث أسامة فالتعارض يقع في صورة بيع البدلين إذا كانا من جنس واحد بالتفاضل نقداً، فإن حديث الأصناف الستة يقول أنه ربا، بينما حديث أسامة يقول أنه ليس بربا «ولا تعارض في صورة بيع البدلين إذا كانا من جنسين نسيئة كما تقدم»<sup>(١)</sup>.

وإذا أردنا أن نطبق قواعد التعارض، فإن روايات الأصناف الستة هي المقدمة باعتبار شهرتها وكثرتها، بينما رواية أسامة لمفردها قد أخذ بها ابن

(١) قد يكون في خصوص هذه المعاملة شرط كاللغابض في المجلس إذا كان البدلان من النقد، إلا أن هذا حكم آخر من ناحية الصرف.



عباس وإبن عمر وبعض الصحابة، ولكن الأولين رجعا عن الحصر فيما بعد فقالا بحرمة ربا الفضل، فقد روى مسلم عن أبي نضرة قال: «سألت إبن عمر وإبن عباس عن الصرف فلم يريا بأساً. فاني لقاعد عند أبي سعيد الخدري فسألته عن الصرف فقال: ما زاد فهو ربا. فأنكرت ذلك لقولهما. فقال: لا أحدثك إلا ما سمعت من رسول الله ﷺ جائه صاحب نخلة بصاع من تمر طيب - وكان تمر النبي ﷺ هذا اللون - فقال النبي ﷺ: أنى لك هذا؟ قال: إنطلقت بصاعين فاشتريت به هذا الصاع، فإن سعر هذا في السوق كذا وسعر هذا كذا. فقال رسول الله ﷺ: ويلك أريت، إذا أردت ذلك فبيع تمرك بسلعة، ثم أشر بسلعتك أي تمر شئت، قال أبو سعيد: فالتمر بالتمر أحق أن يكون ربا، أم الفضة بالفضة؟ قال: فأتيت إبن عمر بعد فنهاني، ولم أت إبن عباس. فحدثني أبو الصهباء: أني سألت إبن عباس رضي الله عنهما بمكة فكرهه»<sup>(١)</sup> وغيرها. وفي بعض الروايات أنه لم يسمع من النبي ﷺ حديث لا ربا إلا في النسيئة وإنما كان يقوله برأيه<sup>(٢)</sup>.

وروى الحاكم رجوع ابن عباس لما ذكر له (أي لإبن عباس) أبو سعيد ألا تتقي الله، حتى متى يأكل الناس الربا، أو ما بلغك أن رسول الله ﷺ قال: التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة يداً بيد عيناً بعين، مثلاً بمثل فما زاد فهو ربا، ثم قال وكذلك ما يكال ويوزن أيضاً، فقال إبن عباس لأبي سعيد: جزاك الله الجنة ذكرتني أمراً قد كنت أنسيته فانا أستغفر الله وأتوب إليه، فكان ينهى عنه بعد ذلك<sup>(٣)</sup>.

(١) نظرية الربا المحرم: ص ١٠١.

(٢) «انما هذا شيء كنت أقوله برأىي ولم أسمع فيه شيء» المصدر السابق: ص ١٠٠.

(٣) نظرية الربا المحرم: ص ١١٢. ونيل الاوطار / للشوكاني: ج ٢٩٨، ٥، ذكر القصة بالاجمال. وكذلك ذكرت قصة رجوعه أكثر الكتب الفقهية والروائية.

وإذا صحت هذه الرواية، فالجمع بينها وبين قوله سمعت أسامة يقول عن رسول الله ﷺ هو أنه سمع الحديث ولكن أخذ يجتهد في معناه ويفسره بفهمه ولربما لم يسمع سؤال أسامة للنبي ﷺ عن أي شيء كان، وإنما سمع الجواب فقط، فأخذ باطلاقه. وأما غيرهما من الصحابة<sup>(١)</sup>، فإن البراء وزيد، قد تقدم الكلام عنهما وأن روايتهما ليست بحجة، وأما معاوية فهو ممن لا يحتج بقوله أيضاً وأما عبدالله بن الزبير فهو ضعيف في الغاية، نعم عبدالله بن مسعود نقل عنه القول أيضاً «لا بأس بالدرهم بالدرهمين»<sup>(٢)</sup> ولكن لم نعرف شيئاً عن إبراهيم التيمي والأعمش اللذين وردا في السند، بالإضافة إلى رجوعه أيضاً إذ ينقل أنه قال «يا معشر الصيارفة أن الذي كنت أبايعكم لا يحل، لا تحل الفضة إلا وزناً بوزن»<sup>(٣)</sup>.

هذا ويمكن أن يقال بأن التعارض هنا إنما هو بين منطوق حديث الأصناف الستة، ومفهوم لا ربا إلا في النسبته، فإنه بالمفهوم يعارض تحريم ربا الفضل الذي هو محرم بالمنطوق وحينئذ تقدم المنطوق على المفهوم لأنه أقوى أو أظهر.

وقد ذكر بعض العامة تأويلات للجمع بين الحديثين، فلم تصل الحالة عندهم إلى التعارض، ومن تلك التأويلات:

١ - ما نقل عن الشافعي بقوله «يحتمل أن يكون (أن الراوي وهو أسامة) سمع رسول الله ﷺ يسأل عن الربا في صنفين مختلفين (ذهب

(١) «كالبراء وزيد ومعاوية وعبدالله بن الزبير».

(٢) نظرية الربا المحرم: ص ١٠١.

(٣) نفس المصدر: ص ١١٥، عن تكملة المجموع: ج ١، ٣٩، إن هذا الذي نقل عن عبدالله بن مسعود لم يسمعه من الرسول ﷺ وإنما سمع من أصحاب الرسول ﷺ أنه لا تصلح الفضة إلا وزناً بوزن.

بفضة)، (وتمر بحنطة) فقال: إنما الربا في النسيئة، فحفظه فأدى قول النبي ﷺ ولم يؤد مسألة السائل»<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا الحمل لا يحل التعارض، لأن التعارض هو في ربا الفضل في جميع الأصناف أو في النقيدين (ذهب بذهب وفضة بفضة) فتحله رواية أسامة إذا كان نقداً وتحرمه رواية الأصناف الستة إذا كان نقداً.

٢- ما نقل عن المارودي من علماء الشافعية بحمل «لا ربا إلا في النسيئة» على ما إذا كان البدلان من جنس واحد، فتجوز مبادلتهم نقداً مع التماثل بينهما، ولا يجوز ذلك نساء مع تأجيل أحد البديلين<sup>(٢)</sup>.

وهذا التأويل لا يحل التعارض الذي بيناه أيضاً، إذ أن البديلين إذا كانا من جنس واحد، وكانا متماثلين فلا يجوز تأجيل أحد البديلين، وهذا مورد قبول كلا الحديشين، حيث إن حديث الأصناف الستة يقول في صورة اتحاد الجنس باشتراط التماثل أولاً والحلول ثانياً، فإذا لم يحصل الشرط الأول حصل ربا الفضل، وإذا لم يحصل الشرط الثاني وهو الحلول حصل ربا النسيئة الذي هو ربا فضل أيضاً حيث إن الفضل هنا حكمي لا حقيقي، لأن للاجل قسطاً من الثمن، وكذلك حديث «لا ربا إلا في النسيئة» فإننا قلنا أنه في صورة اتحاد الجنس وكانا متماثلين إلا أنه لا يصح نسيئة. وهو لا يحل التعارض، إذ التعارض كما قلنا سابقاً هو في حصر الربا في النسيئة فقط، بينما حديث الأصناف الستة يبين الربا في الفضل أيضاً.

٣- ما نقل عن العلامة ابن رشد أنه قال: «يحتمل أن يريد بقوله: «لا ربا إلا في النسيئة» من جهة أنه الواقع في الأكثر. وإذا كان هذا محتملاً والأول نص وجب تأويله على الجهة التي يصح الجمع بينها». وقريب من

(١) المصدر السابق: ص ٨٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٩٠.

هذا التأويل ما نقل عن ابن حجر وابن القيم إذ قالوا بأنه يحتمل أن يراد به حصر الكمال وأن الربا الكامل إنما هو في النسيئة، غير أن ابن القيم يبنى يأويله على أن ما يراه من أن ربا النسيئة محرم لذاته، وأن ربا الفضل محرم لسد الذريعة، وما حرم سداً للذريعة يباح عند الحاجة<sup>(١)</sup>.

وهذا الكلام وإن كان مقبولاً فيخرج حديث أسامة عن كونه كلاماً حقيقياً، إلا أن هذا الكلام ليس مبتنياً - كما ذكر ذلك ابن القيم - على ما يراه من أن ربا النسيئة محرم لذاته وأن ربا الفضل محرم لسد الذريعة، بل إذا كانا كلاهما محرّمين لذاتهما، فيمكن أن يكون «لا ربا إلا في النسيئة» محمولاً على المجازية، باعتبار أنه الواقع في الأكثر خارجاً، وحينئذ يكون كمعنى «لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد» أي لا صلاة كاملة، لا أنها تنقي حقيقة الصلاة. وعلى هذا فمن ينكر مبنى ابن القيم - كما تقدم ذلك منا - يمكنه قبول هذا الوجه من التأويل.

هذا وقد ذكر جمع من العامة أن رواية «لا ربا إلا في النسيئة» منسوخة، ولكن لم يثبت ذلك، ومجرد احتمال تأخر حديث الأصناف الستة لا يصلح لاثبات النسخ.

### وخلاصة القول:

أن التعارض بين حديث الأصناف الستة وحديث أسامة إما أن يرفع بأحد الوجوه التي ذكرناها، وأما أن يستحكم التعارض فتطبق أحكامه من ترجيح لأحد الحديثين، وإذا لم نستطع الترجيح واستحكم التعارض فيتساقط الحديثان في مورد المعارضة وهو «ربا الفضل» وحينئذ يمكننا

(١) نفس المصدر : ص ٩١.

تحريم ربا الفضل بالإجماع الذي يمكن ادعاؤه بعد رجوع قسم من الصحابة حيث كانوا قائلين به، فإن الصحابة الذين قالوا بحديث «لا ربا إلا في النسب» هم: عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر، عبدالله بن مسعود، عبدالله بن الزبير، أسامة بن زيد، زيد بن أرقم، البراء بن عازب، ومعاوية بن أبي سفيان» وقد رجع من هؤلاء كما تقدم ابن عباس وابن عمر وابن مسعود، وأما عبدالله بن الزبير وزيد بن أرقم والبراء بن عازب، فإن لم تقبل روايتهم كما تقدم فعدم قبول آرائهم أولى لأننا نعلم آراءهم مستندة إلى رواياتهم، وأما معاوية فأمره واضح، فلم يبق إلا أسامة وهو لا يضر بإعتقاد الإجماع الذي تقوم حججته على حساب الإحتمال<sup>(١)</sup>.

ثم إن لنا طريقاً لإسقاط رواية أسامة: وهو عبارة عن إعراض الأصحاب عنها، فإنهم يروونها في كتبهم ولم يفت بها أحد، وحتى الذين رووا الرواية رجعوا عنها فيما بعد كما رأينا ذلك، إذن ليس ذلك إلا لأنهم إطلعوا على عيب فيها فأعرضوا عنها، وحينئذ لا يكون هناك تعارض ويكون ربا الفضل محرماً كما ذكرته رواية الأصناف الستة، وإلى هنا تم الكلام في الفصل الثاني وهو الربا في السنة.

(١) إن فتوى الفقيه في مسألة شرعية الحجة تعتبر إخباراً حدسياً عن الدليل الشرعي، وهذا الخبر الحدسي يحتمل فيه الإصابت والخطأ معاً، فإذا تعددت الأخبار الحدسية بدرجة توجب ضالة احتمال الخطأ في الجميع وبالتالي زوال هذا الإحتمال عملياً وواقعياً. فهذا هو الإجماع الذي لا يضر في حججته مخالفة شخص واحد من علماء المسلمين.

# ربا البيع والقرض



## الفصل الثالث

### « ربا البيع والقرض »

وفي هذا الفصل تعرضنا لما تعرض له الفقهاء في باب البيع من الربا، وقد اعتمدوا في بيانه على السنة النبوية، حيث إن الآيات القرآنية كما يدعون قد نزلت في تحريم ما يسمى بربا الجاهلية، وقد تقدمت المناقشة فيه، وقد تكلمنا في هذا الفصل بصورة مشبعة عن العلة، وتحديد ربا البيع حسب ما فهمه الفقهاء من الأحاديث، مع مناقشة لما عرضناه من أفكارهم.

وفي الأخير: تعرضنا أيضاً لربا القرض الذي لم يكن له أهمية كبيرة عندهم فأحله بعضهم وشكك في حرمة البعض الآخر، لعدم وجود نص عندهم يعتمدون عليه - كما يدعون - لذا قسمنا الفصل إلى قسمين:

١ - ربا البيع.

٢ - ربا القرض.

#### القسم الأول: ربا البيع:

تمهيد - قد اعتمد الفقهاء من العامة على أحاديث الأصناف الستة التي تقدمت الإشارة إليها، وهي دالة على حرمة التفاضل عند إتحاد الجنس في البديلين من الأصناف الستة التي ذكرتها الروايات، ودالة أيضاً على حرمة



النساء إذا اختلف الجنس في البدلين، ولكنهم اختلفوا في غير الأصناف الستة، فمن قائل بأنها غير مقصودة بذاتها، ولذا يتعدى حكم الربا إلى كل شيء، وجدت فيه أوصاف الأصناف الستة، وما ذكر الأصناف الستة في الأحاديث الاكتمال للمعاملات التي كانت في ذلك الزمان، ومن قائل بعدم تعدي حكم الربا إلى غيرها، إما لعدم جواز القياس عندهم، أو لأنهم يحتاجون في جريانه إلى دليل خاص في باب الربا، ولم يدل عندهم دليل على ذلك، وبما أن الرأي الثاني الذي ذهب إليه الظاهرية وقتادة وداود<sup>(١)</sup> وغيرهم هو مخالف لما ذهب إليه الجمهور من الفقهاء من التعدي إلى غير الأصناف الستة، فسوف نتعرض له فيما بعد، بعد ما نبين إختلاف الجمهور القائل بالتعدي، لإختلافهم في فهم الصفات أو العلة التي لا بد من توفرها في الشيء الذي تثبت حرمة ويكون ربا.

### جمهور الفقهاء :

ونحن إذ نؤيد ما ذهب إليه الجمهور من عدم الجمود على الأصناف الستة التي ذكرتها الأحاديث، لما رأينا من عدم وجود تخصيص في الأحاديث بالأموال الربوية وإنما ذكرت الأصناف الستة فيها وهو لا يدل على التخصيص من دون ذكر قرينة عليه يستفاد منها الحصر مثلاً، ولكن هذا لا يفرض علينا قبول أدلتهم في التعدي كما سنرى ذلك فيما بعد.

ولنا أن نستدل على أن الربا لا يختص بالأصناف الستة بالروايات المروية عن أهل البيت عليهم السلام خصوصاً الإمام الصادق عليه السلام والباقر عليه السلام التي تذكر فيها الكيل والوزن وأن شرطه التساوي وعدم جواز التفاضل في صورة إتحاد

(١) الغلاف للشيخ الطوسي: ج ١، ص ١٩٩، ونظرية الربا المحرم: ص ١٥٦.

الجنس ، [ونحن نعلم أن الأمتعة افترقت عما كانت عليه في زمان النبي ﷺ ، إذ أن بعض الأجناس كان في زمان النبي ﷺ مكيلاً ثم أصبح في زمان الإمام الصادق عليه السلام موزوناً وبالعكس لأن ما بينهما قرن ونصف حدثت فيه تحولات اجتماعية كثيرة نتيجة للتلاقح الحضاري .

ومن الملاحظ أن الكر والصاع والمد والرطل كانت أسامي لمكايل خاصة في عصره عليه السلام وتبدلت إلى الأوزان بعد ذلك ، والخلاصة أن إنقلاب الأجناس من جهة تعيين مالميتها بالكيل إلى الوزن وبالعكس أمر واضح جداً<sup>(١)</sup> فلو كان الربا في الأصناف الستة بالخصوص كما يقولون وأن روايات الكيل والوزن معرفة مشيرة إلى أنواع خاصة في زمان الرسول ﷺ لما ذكرت في زمان الإمام الصادق والباقر عليه السلام ، أو كان على الأئمة عليهم السلام أن ينهوا إلى هذه الظاهرة ، فعدم التنبيه هو إطلاق مقامي بأن المراد من الكيل والوزن لا بما هما معرفان ، وإنما للكيل والوزن مطلقاً موضوعية في تحقق الربا .

وبعبارة أخرى : أن الكيل والوزن في زمان الرسول ﷺ إذا كان مشيراً إلى أصناف خاصة كانت هي مكيلة أو موزونة في ذلك الزمان ، فلماذا يبقى هذا العنوان بنفسه في زمان الإمام الصادق عليه السلام من دون إشارة إلى أن الكيل والوزن مشير ومعرف ، مع العلم أن أشياء مكيلة أو موزونة وجدت أو سوف توجد على مر الزمان ، فعدم ذكر أو إشارة إلى الأصناف الستة ، وذكر الكيل والوزن دليل على أن الأساس في حرمة التفاضل في المتعائلين هو أن يكونا مكيلين أو موزونين ، وسيأتي زيادة توضيح في بحث الربا عند الإمامية .

(١) الموجود بين [ ... ] كأنه زائد لا يؤثر في سير الاستدلال .

ما هي العلة التي يتعدى بها إلى غير الأصناف الستة<sup>(١)</sup> :

وقد اختلف الفقهاء في ذلك :

(١) قالت الحنفية : - والحنابلة في ظاهر مذهبهم - أن العلة لمعرفة الأموال الربوية أمران :

١ - أن يكون المال مما يوزن كالذهب والفضة ، أو مما يكال كالحنطة والشعير والتمر والملح ، أي يكون مقدراً .

٢ - أن يتحد الجنس في المالين المتبادلين ، فإن توافر جزء العلة حرم التفاضل والنساء ، وإن كان الجزء الأول حرم النساء فقط .

وإنما قلنا الحنابلة يوافقون الأحناف في الظاهر لأنه قد روي « عن أحمد روايتان أحدهما كأبي حنيفة ، والأخرى الكيل والمأكولية ، ولا يكفي الوزن عنده »<sup>(٢)</sup> ولأن العلة عند الحنابلة في ربا النساء كالعلة عند الأحناف أيضاً ولكنهم يصرحون « بأن ربا النسيئة يجري في كل جنسين اتفقا في علة الربا الفضل ليس أحدهما نقداً »<sup>(٣)</sup> .

(٢) قالت الشافعية : إن العلة في الحنطة والشعير والتمر والملح هي الطعم ، وفي الذهب والفضة هي الثمنية ، وأما اتحاد الجنس فهو شرط بحسب المذهب الجديد للشافعي ، فإن لم يتحد الجنس وكان أحدهما نسيئة حصل

(١) وتسمى العلة التي يتعدى بها إلى غير الأصناف الستة عند الأصوليين بتخريج المناط « وهو أن ينص الشارع على حكم في محل دون أن يتعرض لمناطه أصلاً » كتحريرهم الربا في البر فيعم إلى كل مكيل من طريق استنباط عفته ، بدعوى استفادة أن العلة في التحريم هو كونه مكيلاً أو غير ذلك ، وهذا هو قسم من أقسام الاجتهاد في العلة .

الأصول العامة للفقه المقارن / للسيد محمد تقي الحكيم : ص ٣١٥ ، عن روضة الناظر .

(٢) كنز العرفان في فقه القرآن / المقداد السيوري ج ٢ / ٣٦ - ٣٧ .

(٣) نظرية الربا المحرم : ص ١٦٨ .

ربا النسيئة .

٣) وقالت المالكية : إن العلة في الذهب والفضة هي الثمنية ، وفي الأربعة الأخرى الإقتيات والأدخار . وأما إتحاد الجنس فهو شرط أيضاً ، فإن لم يتحد الجنس وكان أحدهما نسيئة حصل ربا النسيئة .

ولكن : علة ربا النسيئة إن أخذنا بها على إطلاقها فمعنى ذلك لا يجوز إسلام النقدين في بقية الأصناف ، وهذا هو مجمع على جوازه من قبل الفقهاء ولذلك يضطر من قال بعلة ربا النسيئة من تخصيصها ، فالأحناف إشتراطوا لجريان ربا النساء في الموزونين إن تتفق طريقة وزنهما ، وحيث لا يجري ربا النساء عندهم في بدلين يوزن أحدهما بالقبان بالحديد ويسوزن الآخر بالمشاقيل كالذهب والفضة ، وأما الشافعية والمالكية ، فقد اعتبروا الإجماع مخصصاً للحديث الذي يقول « فإن إختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » - على ما فهموه - فقالوا إن في الأصناف الستة جنسين ، جنس الإثمان وجنس المطعومات <sup>(١)</sup> .

وهنا مذاهب غير مشهورة تخالف المشهورة في فهم العلة التي توجب التحريم وهي :

٤) « وقال ابن سيرين العلة ذات وصف واحد وهو الجنس فأجرى الربا في الثياب والحيوان والخشب وكل شيء هو جنس واحد » .

٥) « وقال ربيعة العلة ذات وصفين جنس تجب فيه الزكاة ، فأجرى الربا في الحبوب التي تجب فيها الزكاة وفي النعم أيضاً » .

٦) « وقال سعيد بن جبير ذات وصف واحد وهو تقارب المنفعة ، فأجرى الربا في الجنس الواحد لاتفاق المنفعة وكل جنسين يقارب نفعهما

(١) سبل السلام : ج ٣ ، ص ٣٨ . ونيل الاوطار : ج ٤ ، ص ٣٠١ - ٣٠٢ .

كالتمر والزبيب...»<sup>(١)</sup>.

والبارز من هذه الأقوال هو قول الحنفية والشافعية، نتعرض لهما ولحجيتهما وأما رأى الحنابلة والمالكية فلمشابهته من بعض الوجوه لقول الحنفية والشافعية تعرضنا لها أيضاً بالتبع.

### حجج كل من الفريقين

(١) حجة الحنفية: الذين يقولون بأن العلة هي القدر وإتحاد الجنس. وملخص دليلهم عبارة عن أن قول النبي ﷺ (الحنطة بالحنطة) معناه البيع وهو لا يجري بإسم الحنطة، إذ الإسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعهما أحد لأنها ليست بمال المتقوم، فعلم أن المراد الحنطة التي هي مال متقوم، والطريق الذي نعرف به أن المال متقوم هو الكيل أو الوزن، فصارت صفة الكيل أو الوزن ثابتة بمقتضى النص، ويقال إن ما ثبت بمقتضى النص فهو كالمنصوص. بالإضافة إلى ما ورد في بعض الروايات عن الرسول ﷺ: «وكذلك ما يكال ويوزن» فكل هذا يثبت أن القدر بالكيل أو الوزن هو المعتبر في التحريم.

وأما اتحاد الجنس، فلقول النبي ﷺ (الحنطة بالحنطة مثل بمثل) فقد أوجبت المماثلة لجواز العقد ولا يتصور ثبوت الحكم بدون محله (وهي المماثلة) فعرفنا أن المحل الذي ليست فيه مماثلة في القدر لا يكون جائزاً «لإنتفاء الحكم بإنتفاء موضوعه» وهو عقلي<sup>(٢)</sup>. وعرفنا أيضاً أن المحل الذي لا يقبل المماثلة لا يكون مال الربا أصلاً. والقاطع للنقاش كما يقال هو شرط المماثلة، والمماثلة هنا بذكر الحنطة والشعير وغيرهما تدل على

(١) الخلاف: ج ١، ص ٢٠٠ طبعة طهران.

(٢) كانت هذه القاعدة ودليها زيادة منا على ما استدل به الأحناف في كتبهم، أوردناها للمناسبة.

المماثلة المسامحية لا المماثلة الحقيقية<sup>(١)</sup>.

وأما الحنابلة : فهم لا يختلفون عن الأحناف إلا في إعتبارهم إتحاد الجنس في البديلين شرطاً في ربا الفضل لاجزاء علة كالأحناف ، وهذا هو مضمون إحدى الروايتين عن أحمد كما تقدم<sup>(٢)</sup>.

ثم إن ما يقال من رد الأحناف بأن التعليل بالقدر ليس صحيحاً ، باعتبار أنه لا يصح أن يكون مؤثراً في الحكم ، بل هو كما نقول بالنسبة للأصناف الستة أنها تباع أو تنقل أو تعد أو تذرع ، ومادام ليس في هذه الأوصاف وصف مؤثر فكذلك الوزن والكيل ، مردود بإمكان أن تقول الأحناف أن التحريم في الربا لمنع الغبن الذي يقع وتحقيق العدل في المعاملات بمقارنة التساوي ، وذلك بالكيل أو الوزن ، إذن هناك فرق بينهما وبين النقل والبيع والعد والذرع ، فلا يمكن أن يستفاد من عدم وجود وصف مؤثر في بعضها عدم وجود وصف مؤثر في الكل حتى الكيل والوزن .

نعم قد يقال : إن العلة لو كانت هي الكيل والوزن لكان في ذكر هذه الأوصاف الستة تكراراً وهو زيادة في غير محله ، بالإضافة إلى أن إعتبار الوزن هو علة يقتضي عدم جواز إسلام الذهب والفضة في باقي الموزونات ، وهذا يتصادم مع الإجماع على جواز ذلك . وحينئذ إما أن يرفعوا اليد عن ربا النساء ويقولون بكراهة بيع الأجناس المختلفة نسيئة كما ذهب إلى ذلك بعض ، أو يضطروا إلى التكلف لإخراج هذه الحالة من ربا النسيئة على أساس

(١) يوجد إختلاف حول المثلى ، وتعريفه : ما تسارت إجزاؤه من حيث القيمة ، فهل المراد من المثلى تساوى الأجزاء تسارياً حقيقياً أو تساوياً مسامحياً ؟ أما هنا فواضح أن المراد من المثلى هو التساوى المسامحي لأنه ذكر الحنطة والشعير والملح والتمر ، والتساوى الحقيقي هنا غير متحقق ، المكاسب / لشيخنا الأنصاري : ج ١ ، ص ١٠٥ .

(٢) أعلام الموقعين : ج ٢ ، ص ١٣٧ ، ونظرة الربا المحرم : ص ١٦٨ .

فهمهم المتقدم، ولذا قالوا بأن الوزن في الذهب والفضة بالمثاقيل وفي غيرها بالقبان، فلم يتفق البدلان في علة الوزن، فكأنها مختلفان وزناً، وهذا تكلف واضح.

وأخيراً: فقد إعترض على الأحناف أيضاً بالنسبة لإتحاد الجنس، فقالوا بأنه لا ينبئ عن أي أهمية خاصة، فالملائم أن يكون شرطاً لعلة.

وكل هذه الإعتراضات على الأحناف إنما تكون واردة إذا كانت علتهم التي ذكروها لحصول الربا ليس منصوفاً عليها، كما رأينا ذلك بالنسبة لأحاديثهم التي رووها، فلا يفيد تأييدهم لرأيهم بأن العلة في هذه الأصناف الستة الذي عطف بعضها على بعض إنما يناسب أن تكون واحدة في الجميع، وهذا إنما يحصل بالوزن والكيل وإتحاد الجنس الذي هو موجود في الكل، بخلاف من قال إن العلة في الذهب والفضة شيء، وفي باقي الأصناف الأربعة شيء آخر، بل لا يفيد قولهم بأن الأحاديث أوجبته المماثلة، والتماثل المنضبط إنما يكون بالكيل والوزن، وأن المماثلة إنما تتحقق بحسب الصورة وبحسب المعنى، والأول يتحقق بالقدر، والثاني بإتحاد الجنس، لأن كلامهم هذا لا يخرج عن الإحتمال أو الظن الذي لا دليل على إعتباره هناكما سيأتي في رد بقية المذاهب في إعتبارها العلة للتحريم.

(٣) حجة الشافعية: في أن العلة هي الثمنية والطعم.

وملخص دليلهم هو عبارة عن أن الشارع قد شرط لجواز البيع في الأصناف الستة شرطين زائدين هما (المساواة واليد باليد) فالموجب لزيادة هذين الشرطين معنى في المحل ينبئ عن زيادة خطر، وزيادة الخطر كما يقال في الذهب والفضة لا يكون إلا الثمنية، لأنهما خلقا لذلك وبالثمنية حياة الأموال، وزيادة الخطر في الأشياء الأربعة الأخرى لا يكون إلا الطعم لأن بالطعم حياة النفوس، فعرفنا أن العلة الموجبة لهذين الشرطين هي الطعم

والثمنية .

ويؤيد هذا ظهور السر في تعدادها ، فقد ذكر الشارع جميع الأثمان وهي الذهب والفضة ، ولما كان يشق ذكر جميع المطعومات فقد نص من كل نوع على اعلاه ، فذكر الحنطة وهي أنفس المطعومات لبني آدم ، والشعير وهو أنفس علف للحيوان ، والتمر وهو أنفس الفواكه ، والملح وهو أنفس التوابل . إذن لا يوجد تكرار غير مستحسن في تعدادها<sup>(١)</sup> .

وأما المالكية : فيتشابه قولهم مع الشافعية إلا أنهم يختلفون عنهم في علة الأصناف الأربعة ، إذ قالوا بأن العلة هي الإقتيات والإدخار معاً ، ودليلهم هو « أن الشارع ذكر أربعة أصنافاً قاصداً بكل منها التنبيه على ما في معناه ، فيدل البر والشعير على أصناف الحبوب المدخرة ، ونبه بالتمر على جميع أنواع الحلاوات المدخرة كالسكر والعسل ، ونبه بالملح على جميع التوابل المدخرة لإصلاح الطعام ، وكلها يجمعها الإقتيات والإدخار مما دل على أنها العلة في التحريم »<sup>(٢)</sup> .

وقد أورد على المالكية وجود كثير مما يدخر ولا يقع فيه الربا عندهم ، مما دعاهم إلى القول بأن العلة مختلفة في الربا ، فمنها الإقتيات والإدخار ، ومنها الحلاوة والإدخار ، ومنها التأدم والإدخار ، ومع هذا نجد كثيراً مما يدخر لا يقع فيه الربا ، فالباذنجان والجزر واللفت والسلق والقرع ... إلخ كل هذا يجوز فيه إثنان بواحد يبدأ بيد من جنس واحد ، فكل القيود التي ذكروها لاتفيدهم ، لأن كثيراً مما لا يتفكه فيه كالبصل والثوم والكمون ومن الفواكه الإجاص والكمثرى وغيرها التي لا يدخل فيها الربا عندهم .  
وخلاصة الكلام : أن ما ذكره المالكية والشافعية وحتى الأحناف

(١) مصادر الحق للسنهوري ١٨٤/٣ .

(٢) نظرية الربا المحرم : ١٧٨ .



لا ينسجم مع البحث الفقهي المستند إلى الدليل، وكل ما ذكره لا يسعدوا أن يكون احتمالاً للعلة، وإن كان احتمال الشافعية أرجح عند البعض، ولكن كل هذا لا يفيد، لأن كلامنا في دلالة دليل شرعي على هذا الإحتمال أو ذاك، ولا من دليل يثبت ذلك، وإذا كان كل مذهب قد أبطل بقية ما قيل أنه علة فلم يبق إلا ما ذكره هو وجمع له المؤيدات، فإن هذا لا يفيد الظن بالعلة. على أن الظن لا يفني من الحق شيئاً ما لم يأت دليل خاص عليه.

نعم نحن نتيقن وجود علة للحكم في الجملة، ولكن ما ذكر من الروايات عند أبناء العامة لا يبين صراحتها، وكل ما سلك من المسالك لا يفيد ظناً فلا يكون دليلاً بل يبقى على مسرح الإحتمال، ولذلك فسوف يتصادم ما ذهب إليه الجمهور من عدم خصوصية لهذه الأصناف الستة وما هو الظاهر من عدم حصر العلة في شيء معين حتى يتعدى إلى غيرها، وإن تعددها بالخصوص يعلم معه أنه لو كان النظر إلى أمر اشتركت فيه هي وغيرها لجاء بيان ذلك، وما لم يأت حسب رواياتهم يفهم أن لها خصوصية خاصة.

#### السنهوري يرجح حجة الشافعية

وقد ذكر السنهوري «... أن الاعتبار الذي وقف عنده الشافعي إعتبار اجتماعي إقتصادي، فنفذ بذلك إلى لب الموضوع، وتغلغل في الصميم منه، أما الاعتبار الذي وقفت عنده الحنفية فهو إعتبار منطقي أقرب إلى الشكل منه إلى الجوهر، ولذلك لا نتردد في ترجيح مذهب الشافعي، فإنه يقف من الأشياء الستة المذكورة في الحديث الشريف عند المعنى البارز الذي ينبغى الوقوف عنده»<sup>(١)</sup>.

(١) مصادر الحق: ١٨٤/٣ وما بعدها.

ثم ردّ السنهوري حجج الحنفية فقال ما ملخصه :

« ١ - فالشارع عند ما قال الحنطة بالحنطة ، نظر دون شك إلى معنى في الحنطة ، وهذا المعنى لا يخرج عن أن يكون الطعم أو الكيل ، ومعنى الطعم لخطره أولى من معنى الكيل لتفاهته . ثم أن معنى الطعم لا يجعل تعاقب الأشياء الأربعة محض تكرار إذ هي تتفاوت في هذا المعنى ... وكذلك عند ما قال الشارع الذهب بالذهب نظر دون شك إلى معنى في الذهب ، وهذا المعنى لا يخرج عن أن يكون الثمنية أو الوزن ، ومعنى الثمنية أولى بالاعتبار ... »

٢ - وليس من الضروري أن المحل الذي لا يقبل المماثلة لا يكون مالاً ربوياً ...

٣ - وقد تكون الحاجة إلى الأشياء داعية إلى وجوب منع احتكارها أو التلاعب في أسواقها ومن ثم يكون التأثير الحاجة في الحرمة لا الإباحة .

٤ - وليس من الضروري أن تتوحد العلة في الأشياء الستة لمجرد عطفها بعضها على بعض ، فمن الجائز أن تنتظمها علتان أو أكثر ...<sup>(١)</sup> .  
ولكن كل ما ذكره السنهوري من وجوه للترجيح لاتعدوا أن تكون احتمالات قد لا تكون راجحة<sup>(٢)</sup> ، ولكن مع هذا هل دل دليل على هذا

(١) نفس المصدر السابق : ١٨٤ - ١٨٧ .

(٢) إذا كان السنهوري بهذه المترتبة من الاستدلال إذ يدعى أن معنى الطعم أعظم من معنى الكيل . فقد يتكلم معه بنفس المستوى ، فيقال أن الكيل أهم من الطعم لما فيه من منع التباين والفرر ومنع الظلم . ولذا نرى كثيراً من الآيات القرآنية تشير إلى أهمية التقدير منها : ﴿ الْكَيْلُ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ ﴾ ﴿ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ أَلْسِنَتِكُمْ ﴾ ﴿ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُلْقُوا فِي الْأَرْضِ مُغْتَبِسِينَ ﴾ (الشراء : ١٨١ - ١٨٣) ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ

الإحتمال؟ على أن الموهنات لهذه إحتتمالات التي رجحها السنيهوري كثيرة أيضاً؛ فمنها أن الطعم لو كان حقاً هو العلة فما هو الوجه لهذا التعدد الخاص من الطعم؟ وما ذكر من أن الحنطة هي أنفس المطعومات لبنى آدم والشعير أنفس مطعوم للحيوان والتمر أنفس الفواكه والملح أنفس التوابل، كل هذا إنما هو ترقيع لرد الإشكال لادليل على صحته وإلا فمن قال أن الشعير أنفس مطعوم لكل الحيوانات؟ ولماذا لم يكن الماء الذي هو أساس كل شيء هو أنفس مطعوم للأحياء؟ وإذا كان الشافعية قد إستدلوا باللفظ البارز (لفظ الطعام) فأين ما يدل بلفظ بارز من النصوص على العلة في النقيدين على أن الأدلة واضحة تسرد تدل على أن المقصود بالطعام هو القمح كما في حديث أبي سعيد «كنا نخرج على عهد رسول الله ﷺ صدقة الفطر صاعاً من طعام أو صاعاً من الشعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من أقط» فلم يوقع إسم الطعام إلا على البر وحدة، وهذه الرواية وإن لم تكن حجة عندنا لأنها فهم خاص لأبي سعيد إلا أنها حجة عندهم كما هي طريقتهم في الإحتجاج على الأحكام الشرعية بمثل هذه الروايات.

وبعد هذا العرض على هذه المسالك يمكن القول بأنه لم تظهر لنا علة يقصد أن تكون هي المؤثرة في الحكم في الربا، وإلا لدل عليها بأي طريق، ولا يمكن القول بعدم تمكن الشارع من بيانها، إذ لا مانع عقلي من بيان ذلك، إذن إما أن نتعبد بما ذكره الشارع من ذكر الأصناف الستة فقط ونحرم الربا فيها فقط ونحله فيما عداها، أو نفحص أكثر في الأحاديث التي تروى عن النبي ﷺ ولو لم تكن من طرق أبناء العامة لنرى هل صرح بهذه العلة التي

→ غَيْرُهُ وَلَا تَتَغَسَّرُوا بِالْجُبَانِ وَالْبِيزَانِ إِنِّي أَرَاكُمْ يَغْتَرِبُونَ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ غَدَابَ يَوْمٍ مُجِيعٍ • وَيَا قَوْمِ الْجُبَانِ وَالْبِيزَانِ بِالْقُسْطِ وَلَا تَتَغَسَّرُوا النَّاسُ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَغْتَوِا فِي الْأَرْضِ مُنْجِدِينَ ﴿٨٤﴾ (هود: ٨٤).

يجري الربا معها أم لا ؟

وهذا يحتم علينا مراجعة أحاديث الشيعة التي تروى عن النبي ﷺ بتصريح أهل البيت  الذين يقولون قولنا هو قول رسول الله ﷺ وقول رسول الله ﷺ هو قول جبرائيل ، وقول جبرائيل هو قول الله تعالى ، وهذا ما سنراه فيما يأتي عند الكلام حول الربا عند الإمامية وسوف نرى أن الإمامية لم يبحثوا عن علة تحريم الربا التي لم يذكرها المعصوم  بحيث يدور معها الحكم وجوداً وعدماً ، وإنما ذكر الإمامية موضوع الحرمة ، كما ورد ذلك عن أئمتهم سلام الله عليهم ، وبما أن موضوع الحكم عندهم عام فهو ينسجم مع من يرى تعدي الحرمة من الأصناف الستة إلى كل مكيل أو موزون في حالات خاصة .

### تحديد ربا البيع

وقد اتفق العامة على أن الربا لا يكون إلا في البيع ولا يشمل كل المعاوضات<sup>(١)</sup> ويرد عليهم مخالفة إطلاق الروايات الكثيرة التي وردت في التأكيد على (المثل بالمثل) والباء هنا للمعاوضة إلا أنها حرف وليست بإسم ، على أنه لم يذكر دليل لهم يخص الربا في البيع<sup>(٢)</sup> . وعلى ما أنفقوا عليه ينقسم الربا في البيع إلى قسمين :  
ربا الفضل - ربا النسيئة .

### أما الأول : تحديده .

المذهب الحنفي قال : يتحقق ربا الفضل باجتماع علة الربا عند الحنفية

(١) المحلى ، ابن حزم : ٤٦٧/٨ .

(٢) سيأتي بحث مفصل عن شمول الربا للمعاوضات عند البحث عن الربا عند الإمامية : ١١٦ .

وهي (القدر وإتحاد الجنس) فكل مكيل أو موزون من جنس واحد إذا بيع متفاضلا تحقق فيه ربا الفضل، والمراد من المماثلة هي المماثلة في القدر لا في الصفة وإلا إذا تماثل القدر والصفة لم يبق هناك معنى للمبادلة.

المذهب الشافعي: قال كذلك يتحقق ربا الفضل بتحقيق علة الربا، وهي عندهم الطعم والشمية مع وجود شرط وهو إتحاد الجنس، فكل مطعوم إذا بيع متفاضلا تحقق فيه ربا الفضل، وكذلك إذا بيع الثمن في الثمن وكانا من جنس واحد كالذهب بالذهب أو الفضة بالفضة وجب التماثل وإلا فسد البيع. ويدهي أن تكون هناك إختلافات بين المذهبين في تطبيق ربا الفضل وقد يتفق المذهبان في تحريم بعض الأشياء أو تحليلها<sup>(١)</sup>.

المذهب المالكي: ويتحقق ربا الفضل بتحقيق علة الربا عندهم، وهي في الأصناف الأربعة الإقتيات والإدخار وفي الذهب والفضة الشمية، فكل ما يقتات ويدخر كالتمر بالتمر والسكر بالسكر يجري فيه ربا الفضل. وكذلك الذهب بالذهب والفضة بالفضة لإتباع إيمان، وفي الكل الجنس متحد لأنه شرط.

وأما المذهب الحنبلي: فقد قلنا أنه لا يختلف عن الأحناف إلا في اعتبارهم الجنس في البدلين شرطاً في ربا الفضل لا جزء علة كالأحناف وهو مضمون إحدى الروايتين عن أحمد.

وأما الثاني: تحديده.

« فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف ما شئتم إذا كان يداً بيد » الأصل.  
وعلى الفهم المتقدم للأصل نحدد ربا النسيئة عند المذاهب فنقول:

(١) راجع مصادر الحق للسنهوري: ١٨٨/٣ - ١٨٩ ونظرية الربا المحرم: ص ١٧٢ وما بعدها.

أما المذهب الحنفي : فهو يجري ربا النسيئة بوجود أحد شطري العلة وهي (القدر والجنس) فيكون في حالتين :  
١- أن يكون كل من البديلين مكيلاً أو موزوناً ، سواء اتحد الجنس أم لم يتحد .

٢- أن يكون البدلان من جنس واحد ، سواء كانا مكيلين أو موزونين أو غير ذلك . ففي الحالة الأولى : لا يجوز البيع نسيئة ويجوز يداً بيد . ولكن هذه القاعدة تؤدي إلى غلق باب السلم في الذهب والفضة ، وهو تسليف الثمن وتأخير الثمن المكيل أو الموزون ، وقد رخص به النبي ﷺ . ويقفل كذلك باب بيع الموزونات بنقد مؤجل ، ومن أجل هذا قسمت الحنيفة الموزونات إلى قسمين :

أ- النقد (الذهب والفضة) ويوزن بالمشاقيل .

ب- الموزونات الأخرى من حديد ، نحاس ، سكر ، ونحوها وتوزن بالقبان ، وهذان القسمان لا يتحدان في صفة الوزن ، ومن ثم تجوز مبادلة أحد القسمين بالآخر نسيئة . وإنما يضطر الأحناف إلى هذا لأجل الإجماع على جواز إسلام النقدين في باقي الموزونات كما تقدم .

وفي الحالة الثانية : إذا كان البدلان من جنس واحد ولم يكونا مكيلين أو موزونين كالحيوان في الحيوان لم يجز البيع نسيئة ويجوز يداً بيد<sup>(١)</sup> . ودليلهم أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة ، وهذا دليل على أن مجرد اتحاد الجنس علة لتحريم النساء ، فيكون الربا في المذهب الحنفي على النحو الآتي :

١- في الموزون بالموزون من جنس واحد .

(١) مصادر الحق للسنهوري : ١٩٠/٣ .

٢- في المكيل بالمكيل من جنس واحد.

ويجري فيه كل من ربا الفضل والنسيئة

٣- في الموزون بالموزون من جنسين مختلفين.

٤- في المكيل بالمكيل من جنسين مختلفين.

ويجري فيه ربا النسيئة فقط

٥- في الموزون بالمكيل.

٦- في المكيل بالموزون.

ولا يجري فيه ربا أصلاً

وبالأولى يجوز البيع نسيئة لو اختلف الجنس في غير المكيل

والموزون.

وأما المذهب الشافعي: فكذاك يجري ربا النسيئة بوجود أحد شطري العلة عند الشافعية وهي الطعم أو الثمن، إتحد الجنس أو اختلف، فلا تجوز النسيئة في التمر بالتمر، ولا التمر في القمح، ولا تجوز النسيئة في الذهب بالذهب ولا في الذهب بالفضة، ولا تجوز النسيئة في بيع مطعوم كالقمح في الحديد وفي غير المطعوم بغير المطعوم كالجص في الجص أو الجص بغيره. وتجوز النسيئة في بيع المثلن بالمثلن مطعوماً أو غير مطعوم كالأزر في الفضة<sup>(١)</sup>. وكذلك يختلف المذهبان في تطبيقات ربا النسيئة كما اختلفا في تطبيقات ربا الفضل<sup>(٢)</sup>.

وأما المذهب المالكي: فأيضاً يتحقق ربا النسيئة عندهم كالشافعية في النقدين وفي التمر بالتمر والتمر بالسكر لانهما طعام للآدمي قابلان للاقتيات والإدخار.

(١) نفس المصدر: ص ١٩١-١٩٢، راجع للتوسع.

(٢) نفس المصدر: ص ١٩١-١٩٢، راجع للتوسع.

### موارد الاختلاف بين المذاهب :

توجد موارد اختلفت فيها المذاهب من ناحية الربا وعدمه لاختلاف المبنى عندهم فمنها : أن بيع النحاس مثلاً أو الجص بالجص مع التفاضل لا يجوز عند الأحناف والحنابلة لوجود علة ربا الفضل وهي الكيل أو الوزن مع اتحاد الجنس عند الأحناف وهي الكيل أو الوزن عند الحنابلة مع إعتبارهم إتحاد الجنس شرطاً ، ولكن هذه المعاملات كلها جائزة عند الشافعية والمالكية لأنها ليست برؤية لعدم وجود الطعم عند الشافعية ولا الإقتيات والإدخار عند المالكية ، ولعدم وجود الثمنية عندهما معاً .

ولكن إذا بيع البطيخ بالبطيخ أو البيض بالبيض نقداً مع التفاضل ، فإنه لا يجوز عند الشافعية لوجود الطعم الذي هو العلة في الربا بينما يجوز ذلك عند المالكية لعدم قابليتهما للاقتيات وللادخار ، وكذلك يجوز عند الأحناف والحنابلة لعدم القدر<sup>(١)</sup> .

وفي ربا النسيئة : فإن المكيلات والموزونات غير المطعومة وغير الإثمان تحرم فيها النسيئة عند الأحناف والحنابلة لوجود القدر ، أما عند الشافعية فإنها لا تحرم وكذلك المالكية لعدم الطعم عند الأول والإدخار عند الثاني وعلى العكس من ذلك تحرم النسيئة عند المالكية والشافعية فيما هو غير مقدر ولكنه مطعوم قابل للادخار ، ولا يحرم عند الحنفية والحنابلة لعدم وجود القدر<sup>(٢)</sup> .

وأما ما لا يتحقق فيه القدر والطعم أو الثمنية أو الإدخار كالحيوان بالحيوان فإنه يجوز بيعه نسيئة عند الشافعية والمالكية لعدم الطعم أو

(١) أي في ذلك الزمان لم يكن البطيخ موزوناً وكذلك البيض ، أما في زماننا فهما موزونان فيجرى فيهما الربا على مسلك الأحناف .

(٢) نظرية الربا المحرم : ١٧٢ - ١٧٤ .



الإدخار، ولا يجوز ذلك عند الأحناف لوجود إتحاد الجنس الذي هو علة كاملة لربا النسيئة. وعلى العكس من ذلك الحديدي فإنه لا يجوز نسيئة عند الأحناف والحنابلة لأنه مقدر ويجوز عند الشافعية والمالكية لأنه ليس طعاماً ولا قابلاً للإقتيات والإدخار.

### تنبيه:

إن هذه الأمثلة التي ذكرت، وذكر اختلاف المذاهب الأربعة فيها من ناحية كونها ربوية أم لا، إنما تصح في بعض الأماكن وفي بعض الأوقات، باعتبار أن البطيخ والبيض مثلاً عد عندهم غير موزون ولا مكيل، بينما يمكن أن يكون مكيلاً أو موزوناً في مكان آخر أو في نفس المكان ولكن في وقت آخر، وحينئذ تختلف الفتوى حسب اختلاف العادة. وكذلك بالنسبة لبعض أمثلة ما لا يمكن إدخاره في وقت، ويمكن إدخاره في وقت آخر كما في زماننا الذي يمكن فيه إدخار أكثر المطاعم كالبيض مثلاً فبما قابل للإدخار بواسطة الآلات الكهربائية.

وربما يعترض على هذا الكلام فيقال: بآتنا لانعرف كيف كان يباع كل صنف على عهد الرسول ﷺ «فإن رجعوا إلى أن يجعلوا لأهل كل بلد عادته حصل في الدين لعباً إذا شاء أهل بلد أن يستحلوا الحرام ردوا كل ما كانوا يبيعونه بكيل إلى الوزن وما كانوا يبيعونه بوزن إلى كيل»<sup>(١)</sup>.

وهذا الاعتراض وإن كان على أصل اعتبار الكيل والوزن إلا أنه يمكن أن يكون اعتراضاً على اختلاف الأوزان والمكاييل من مكان إلى آخر ومن زمان لآخر، ولا أدري كيف يكون هذا إشكالاً إذ من يقول باعتباره لا يفرق

(١) المعلى، ابن العزم: ٤٨٤/٨.

بين أن تكون الحنطة أو غيرها مكيّلة أو موزونة فإنها مادة ربوية . نعم لو أعترض بارجاع المكيّل إلى المعدود لإخراجه عن الربا فله وجه ، ولكن جوابه بأن المتبع هو عادة أهل البلد لا أن كل إنسان يتبع عمله الشخصي . ومع هذا كله فإن عندنا روايات تدل على إعتبار الكيل والوزن عند المتبايعين ففي صحيحة الحلبي « في رجل إشتري من رجل طعاماً عدلاً بكيّل معلوم ثم أن صاحبه قال للمشتري إبتع مني هذا العدل الأخير بغير كيل فإن فيه مثل ما في الآخر الذي إبتعته . قال : لا يصلح إلا بكيّل . قال : وما كان عن طعام سميت فيه كيلاً فإنه لا يصلح مجازفة هذا مما يكره في بيع الطعام »<sup>(١)</sup> .

وهي ظاهرة في إعتبار المكيال والوزن عند المتبايعين ففي صحيحة لاحلبي « في رجل إشتري من رجل طعاماً عدلاً بكيّل معلوم ثم إن صاحبه قال للمشتري إشتري إبتع مني هذا العدل الأخير بغير كيل فإن فيه مثل ما في الآخر الذي إبتعته . قال : لا يصلح إلا بكيّل . قال : وما كان عن طعام سميت فيه كيلاً فإنه لا يصلح مجازفة هذا مما يكره في بيع الطعام »<sup>(٢)</sup> .

وهي ظاهرة في اعتبار المكيال عند المخاطب وفي عرفه وإن لم يكن كذلك في عرف الشارع ، بإعتبار أن الكراهة هنا بمعنى المبغوضية التي تستوجب التحريم . وعلى هذه الرواية - وهي دليل شرعي حجة - لا يلتفت إلى كلام المعترض لأنه اجتهاد - لو صح تعبيرنا - في مقابل النص . إذن صح تنبيهنا على أن الأمثلة التي ذكرت إنما تصح في بعض الأوقات

(١) المكاسب لشيخنا الأنصاري : ١٩٠/١ . والصحيحة عبارة عن كون سلسلة السند كلهم من النقات العدول الإمامية ، فهي حجة في أعلى مراتب الحجية عند الإمامية .

(٢) المكاسب لشيخنا الأنصاري : ١٩٠/١ . والصحيحة عبارة عن كون سلسلة السند كلهم من النقات العدول الإمامية ، فهي حجة في أعلى مراتب الحجية عند الإمامية .

وفي بعض البلدان حسب اختلاف العادة ، والمعتبر لثبوت الحكم هو وجود موضوعه عند العرف وعند المتبايعين ، فلو إنتفى الموضوع فلا يأت الحكم لإنتفاء موضوعه ، وقد عرفنا أن الموضوع هو كونه موزوناً أو مكيلاً أو مدخراً أو مطعوماً أو قوتاً أو غير ذلك عند العرف وعند المتبايعين .

### القسم الثاني: ربا القرض:

وقد اختلفوا في حرمة ، وإستدل البعض على حرمة بأمور:

- ١ - القياس ، فانهم قاسوه على الربا المنصوص عله .
- ٢ - حديث سوار : « كل قرض جر نفعاً فهو ربا » أو « فهو باب من أبواب الربا » .

٣ - قول النبي ﷺ : « القرض صدقة » فلا ينبغي لك أن تأخذ من صاحبك منفعة ، حيث إن القرض عبادة وصدقة ، فحكم الإنتفاع عليه كحكم الإستئجار على سائر أمور الدين من الإفتاء والوعظ ... الخ<sup>(١)</sup> .  
والمقصود من ربا القرض هو أن يشترط في القرض نفع للمقرض ، إما إذا لم تكن المنفعة مشروطة في القرض بل جاءت تطوعاً من المستقرض ، فلا بأس بها لأنه قرض لم يجز منفعة ، ولقوله ﷺ : « فإن خياركم احسنكم قضاءً » .

ولكن القياس الذي ذكره هنا إنما نشأ من مشابهة ربا القرض لربا الجاهلية في أخذ المال في مقابل الأجل ، وهذه المشابهة سوف نناقشها عند ذكر دليل المشابهة .

وأما حديث سوار ، فقد نقله علماء العامة عن علي رضي الله عنه وقد نقله الإمامية

(١) الربا والمعاملات في الاسلام : ٤٥ .

عن النبي ﷺ ويحتمل أن يكون عن علي عن النبي ﷺ إلا أن علياً ﷺ لم يصرح به بإعتبار أن قوله هو قول الرسول ﷺ فيكون الحديث معتبراً حينئذٍ<sup>(١)</sup>. ولكن ذهب بعض من فقهاء العامة إلى أن ربا القرض لم يرد فيه حديث صحيح، والحديث الذي أخرجه صاحب (بلوغ المرام) عن علي ﷺ اسناده ساقط وسوار متروك الحديث<sup>(٢)</sup>.

وأما استدلالهم بقول النبي ﷺ «القرض صدقة» فلا يمكن أن يكون دليلاً على حرمة ربا القرض، ويمكن مناقشة ما قيل - من أن القرض عبادة وصدقة فحكم الإنتفاع عليه كحكم الاستئجار على سائر أمور الدين من الإفتاء والوعظ - كبروياً بأن نقول بإمكان أخذ الأجرة على إتيان العبادة المستأجر عليها بداعي إمتثالها لا على نفس الإتيان كي ينافي عباديتها، فيكون أخذ الأجرة - كما أفاده في الكفاية - من قبيل الداعي إلى الداعي<sup>(٣)</sup> وقد أفتى بجواز أخذ الأجرة على الواجب الكفائي بهذا النحو السيد الإمام الخوئي حفظه الله تعالى<sup>(٤)</sup>.

وأما صفروياً فلا يمكننا أخذ الأجرة أو النفع على القرض الذي هو عبادة وصدقة لدليل خاص في المقام يأتي عند بحث ربا القرض عند الإمامية.

(١) ولكن هذا الاحتمال غير صحيح لأن الإمامية يصرحون بأن الرواية نبوية، ولو كانت عن الإمام علي ﷺ لما صرحوا بذلك ولقد كان لهم بها شأن آخر.

(٢) الربا والمعاملات في الإسلام: ٢١.

(٣) كفاية الأصول للأخوند: ١٩٧/١.

(٤) المسائل المنتخبة: ٣٥. مسألة ١٠٢ «الأحوط قصد القرية في التفسير، فلا يجوز أخذ الأجرة عليه، ولا بأس بأخذ الأجرة على المقدمات، أو أن يكون التفسير بقصد القرية، ويكون أخذ الأجرة داعياً إلى ذلك».

وقد ذكر السنهاوري دليلاً على حرمة ربا القرض فقال: لأن الزيادة تشبه الربا والتحرز من حقيقة الربا وعن شبهة الربا واجب. ولكن فيما نرى أن الشبه بالمحرم لوحده لا يسوغ لنا أن نعطي حكم المحرم للشبيه، إلا أن يكون الشبه من جميع الجهات وقد رأينا أن الشبه هنا ليس من جميع الجهات فلا يكفي هذا لإعطاء الحرمة لربا القرض. على أن التحرز عن شبهة الربا ليس واجباً دائماً، إذ قد تكون شبهة الربا في بعض الموارد حكيمية فلا يجب التحرز عنها. ثم إن هذا الدليل الذي ذكره السنهاوري - فيما أرى - يعود إلى القياس الذي ذكر كدليل على حرمة ربا القرض حيث قاسوه على الربا المنصوص العلة. وهذا القياس الذي ذكره وكل قياس عندهم له أركان أربعة هي:

١ - الأصل: وهو الجزئي الأول المعلوم ثبوت الحكم له (كربا الجاهلية) في المثال.

٢ - الفرع: وهو الجزئي الثاني المطلوب إثبات الحكم له (كربا القرض) في المثال.

٣ - الجامع: وهو جهة الشبه بين الأصل والفرع كالزيادة على أصل المال في المثال.

٤ - الحكم: وهو المعلوم ثبوته في الأصل والمراد إثباته في الفرع كالحرمة في المثال.

وهذا القياس بأركانه الأربعة الذي يسمى بعرف المنطقة (التمثيل) لا يفيد إلا الاحتمال لأنه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر أو أمور أن يتشابه في الحكم أيضاً. نعم كلما قويت وجوه الشبه يقوى عندنا الاحتمال حتى يكون ظناً، وهو في هذه الحالة لا يخرج عن القيافة التي لاتغني من الحق شيئاً.

نعم قد نستفيد أن الجامع (جهة المشابهة) علة تامة لثبوت الحكم في

الأصل ، وبما أن العلة لا يتخلف عنها معلولها ، فنستنبط على نحو اليقين أن الحكم ثابت في الفرع لوجود علته التامة . ولكن إثبات أن الجامع هو العلة التامة لثبوت الحكم في المسائل الشرعية ليس لنا طريق إليه - كما قلنا سابقاً - إلا من ناحية الشارع نفسه كما إذا نص الشارع على العلة بنفسه ، وحينئذ يخرج عن إسم القياس بإصطلاح الفقهاء ويكون حجة . أما في موردنا فلم ينص الشارع على العلة في ربا الجاهلية ، فضلاً عن معرفة وجودها في ربا القرض ، وحينئذ يكون القياس في هذا المورد غير مفيد إلا الاحتمال .

وقد إستدل بعض الفقهاء على أن القرض المطلق ليس ببيع إستناداً إلى حديث الرسول ﷺ : «القرض صدقة» ولكن إذا زيد فيه شرط النفع يصير بيعاً لأنه يفوت كونه تبرعاً فيكون الفضل أيضاً ربا .

وقد أورد عل هذا القول عدة مؤاخذات ، ملحظها هي :  
أولاً : أن القرض لانسلم أنه يصدق عليه أنه معاوضة إبتداء وإنتهاء لأنه لا عوض له في الحال .

ثانياً : أن الشرط خلاف مقتضى العقد لأن مبنى القرض على التبرع ، وإذا كان الشرط خلاف ذلك فإنه يفسده ، ولكن القرض من العقود التي لا تفسد بالشروط الفاسدة ، بل الشرط يكون لغواً والعقد صحيحاً ، وإذا بقي القرض على صحته لم يصير بيعاً .

ثالثاً : أن الفقهاء يصرحون بأن النفع المشروط في القرض شبيه بالربا ، فلو قلنا بإستحالة القرض بشرط النفع إلى البيع - كما عن القائل - لصار النفع ربا حقيقة لا شبيهاً بالربا .

وإلى هنا لم يتم دليل عند العامة على حرمة ربا القرض ، ولعله لهذا ذهب بعض الفقهاء منهم إلى كراهية ربا القرض .

وقد ذهب بعضهم للتفريق بين الزيادة الصريحة في القرض ويقصد بها

شرط زيادة الشيء الذي اقترض عند الوفاء وبين المنفعة التي يجبرها القرض كما إذا شرط ردّ الأجود مما أخذ عند الوفاء واعتبر الزيادة الصريحة هي التي حرّمها النص القرآني وهي ربا الجاهلية التي هي عبارة عن حقيقة الربا وماهيته، وأما القرض الذي جبر منفعة فهو الذي يحرمه الحديث المروي، وقد تكلف كثيراً لإرجاع كلام الفقهاء في هذه المسألة إلى المنفعة بمعناها الضيق لا الزيادة الصريحة<sup>(١)</sup>.

وهذا الكلام بالإضافة إلى عدم دليل يدل على هذا التمييز، فإن الفرق بين ربا الجاهلية وبين الزيادة الصريحة في القرض واضح كما تقدم مراراً، إذ أن الأول لا تكون الزيادة فيه من أول الأمر، وإنما تكون عند الوفاء في صورة عدم تمكن المقرض من سداد دينه، أما الثاني فالزيادة فيه عند العقد فليس القرض الذي إشتطت فيه الزيادة الصريحة هو مما حرّم بالقرآن الكريم حتى يكون الحديث الشريف في معنى آخر. بالإضافة إلى أن الحديث الشريف عام يشمل كل قرض جرنفعاً، سواء كان هذا النفع هو زيادة أو صفة كاشتراط ردّ الأجود أو كتابة السفتجة<sup>(٢)</sup> أو غير ذلك، فما هو الدليل على جعل فرق

(١) نظرية الربا المحرم: ٢٠٦ - ٢١٣. وكان من الأصح أن يعبر عن المنفعة التي يجبرها القرض كما إذا شرط ردّ الأجود بالمنفعة بمعناها الواسع لا الضيق، ولكنه تسامح بذلك.

(٢) والسفتجة تكون زيادة حكمية بإعتبار أن صاحب العين العظيمة الحمل يدفع المدين لأجل أن يستلمها في بلد آخر. فإن كان هذا قرضاً فهو قد أقرض مالا وإنفع به. إذ رفعت عنه كلفة نقل المال وهو أجرة الطريق، وإن كان بيعاً فهو مبادلة مال بمال نسيئة. (هذا ما ذكره الدليل لهم على أن السفتجة مبطلّة) راجع نظرية الربا المحرم: ٢١١ - ٢١٢.

وكذلك ذكرت رواية عن عمر تنهى عن ذلك. وأما نحن: فنرى في كلام القوم إختلافاً واضحاً في معنى السفتجة. إذ منهم من يفسر السفتجة بالعين العظيمة الحمل، ومنهم من يفسرها بمطلق الهوالة سواء كانت لعين عظيمة الحمل أو لورق أو ذهب. ونحن لانوافق على حرمة السفتجة

بين الزيادة وبين النفع الذي هو كرد الأجود ؟ ولذا نجد ابن حزم يصرح بأن القرض يدخل فيه الربا في صورة «إشتراط أكثر مما أقرض أو أقل مما أقرض أو أجود مما أقرض أو أوفى مما أقرض، وهذا مجمع عليه وهو في الأصناف الستة منصوص عليه... وهو فيما عداها شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل»<sup>(١)</sup>.

وهذا الكلام وإن كنا لا نوافق على قسم منه وهو (اشتراط ردّ الأدون الأنقص) إذ الربا المحرم هو إشتراط الزيادة سواء كانت عينية أو حكمية، أما إشتراط النقيصه أو الأدونية فهو ليس ربا فلا يكون محرماً، وكل الحوالات التي تكون هي من قبيل إشتراط المحول إعطاء أنقص مما أخذ، وهو في حقيقته قرض، إذ أن المحول له هو المقرض، والمحول هو المقرض، ويشترط المقرض ردّ الأنقص ولم يقل أحد بحرمة من الفقهاء المعروفين. ولكننا على كل حال: نستفيد من كلام ابن حزم عدم الفرق بين شرط الزيادة أو شرط ردّ الأجود وهو المطلوب، وسوف يأتي تفصيل عند البحث عن القرض الربوي عند الإمامية ويتضح أنه ليس كل شرط في القرض هو المحرم وإنما الشرط الذي يجبر نفعاً للمقرض عرفاً هو المحرم فقط.

→ بمعنيها. أما رواية عمر فليست حجة علينا لأنها ليست رواية عن النبي ﷺ.

وأما ما ذكر فمناقشته هي بأن هذه العملية هي قرض إلا أنه لم يجز منفعة، وإنما هو قرض دفع به الضرر على المقرض، ودفع الضرر ليس جراً للنفع كما هو واضح، وحينئذ فإن لم يصدق النفع لا تكون العملية القرضية محرمة.

(١) المحلى، ابن حزم: ٤٩٤/٨، ولا نوافق أيضاً على كلامه القائل بأن الشرط الذي ليس في كتاب الله فهو باطل إذا أكثر الشروط التي يشترطها المتعاملون ليست في كتاب الله تعالى مع الحكم بصحتها عند الفقهاء.





انواع البيع



## الفصل الرابع

### «أنواع البيع»

وهو يشتمل على بحثين مهمتين :

الأول : ما ذكر من التخلّص الموضوعي للربا ، كبيع العينة وبيع الوفاء ، وحط وتعجل ، والبيع مع السلف . مع مناقشة من يقول بالحرمة .  
الثاني : ما ذكر من التخلّص الحكمي للربا كبيع العرايا وبيع المصوغ وبيع ما دخلته الصنعة بوجه عام وبيع الدراهم والدنانير المسكوكة مع مناقشة ذلك . ثم ختمنا البحث عند العامة بخاتمة مفيدة .

#### البحث الأول: التخلّص من الربا موضوعاً:

ذكر بعض الفقهاء وجود عقود ظاهرها مشروع إلا أنها تعتبر ربوية لبعض الوجوه ، فمن تلك العقود :

##### ١- بيع العينة :

وهو عبارة عن أن تباع السلعة بضمن مؤجل ، ثم يشتريها البائع من

المشتري بثمان معجل أقل مما باع به. «وقد قال بحرمة هذا البيع مالك وأحمد لأنها حيلة لربا النسيئة» وقد إحتج لهؤلاء «بحديث عائشة حينما أخبرتها أم محبة بأنها كانت لها جارية، فباعتها لزيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى عطاءه، وأنه أراد بيعها، فابتاعها منه بستمائة، فقالت عائشة بنسما شريت وبسما إشتريت فأبلغني زيداً أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب. فقالت لها: رأيت إن لم آخذ منه إلا رأس مالي؟ فقالت: «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف»<sup>(١)</sup>.

وقد إستدل ابن القيم على تحريم العينة بما روي عن الأوزاعي عن النبي ﷺ أنه قال: «يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع» ثم قال: «وهذا الحديث وإن كان مرسلًا فإنه صالح للإعتضاد به بالإتفاق... فإنه من المعلوم أن العينة عند من يستعملها إنما يسميها بيعاً، وقد إتفقا على حقيقة الربا الصريح قبل العقد، ثم غير إسمها إلى المعاملة وصورتها إلى التبايع الذي لا قصد لهما فيه البتة، وإنما هو حيلة ومكر وخديعة لله تعالى»<sup>(٢)</sup>.

ولنا أن نقول: لا دلالة فيما نقل عن عائشة على الحرمة، لأنه فهم خاص لها حجة عليها، وليس هو أثراً عن النبي ﷺ حتى يكون معتبراً، وأما الحديث الذي رواه ابن الأوزاعي فلا يستفاد منه تحريم هذه الطريقة التي ذكرناها، بل يفهم منه أنه قد يستحل الربا بالبيع ولكن أي بيع يستحل فيه الربا فيكون حراماً؟ فهذا غير واضح من الحديث، بالإضافة إلى إرساله كما ذكر، والإعتضاد غير محقق، وإما ما ذكره ابن القيم من عدم القصد إلى بيع العينة فهي دعوى من دون دليل، إذ القصد أمر نفساني يكشف عنه الإنشاء من قبل

(١) نظرية الربا المعمر: ٢٠٢، عن القرطبي: ٣٥٩/٣-٣٦١.

(٢) نيل الأوطار: ٢٠٦/٥-٢٠٧، عن نظرية الربا: ٢٠٤.

المتعاملين .

وفيما أرى أن صحة هذا البيع مما ينسجم مع القواعد العامة في البيع إذا أخذنا بظاهره ولم يلزم المشتري بالبيع ثانية<sup>(١)</sup> كما هو مفروض البحث هنا، فحينئذ لا توجد شائبة ربا، وذلك لأن العقد الأول الذي توفرت فيه كل شروطه - كما هو الفرض - حتى القصد إليه فهو بيع صحيح وكذلك البيع الثاني . فلم يحصل من البيع الأول لوحده ربا، ولا من العقد الثاني كذلك، نعم حصل من مجموع العقدین نتيجة الربا، وهذا لم يكن محرماً في أصل الشرعية، نعم ظاهر النواهي عن المعاملات الربوية متجهة إلى حصول الربا في معاملة واحدة إذا توافرت شروط معينة، ونحن إذا لاحظنا ما وقع في بيع العينة فلم نجد تلك الشروط التي تقدمت متوافرة، فلم يحصل الربا في المعاملة .

وأما قول ابن القيم من أنهم إتفقوا على حقيقة الربا الصريح قبل العقد فهو إن كان يريد من حقيقة الربا تحديده شرعاً فهو مصادرة على المطلوب، وأما قوله أنهم لا قصد لهم بالتبايع فهو أول الكلام لأن القصد إلى التبايع الأولي موجود وكذلك الثانوي، وإنما كانت عندهم غاية من البيعين، وهي لا تتنافى مع قصد التبايع، ولذلك نشترط كل الشروط المعتبرة فيهما، وأما إذا افترضنا عدم وجود قصد إلى التبايع فالعقد باطل من ناحية عدم القصد لا من ناحية حصول الربا. هذا كله مضافاً إلى أن الحيلة التي تجري لأجل الهروب من الحرام إلى الحلال لا يوجد دليل على تحريمها خصوصاً عند العامة الذين هم

(١) وأما مع إلزام (المشتري بالبيع ثانية) في البيع الأول فهنا بحث طويل عند الإمامية حول بطلان هذه المعاملة ولكن لا للربا، وتوجد روايات عن الأئمة عليهم السلام تدل على البطلان بآتي الكلام عنها مفصلاً.

أول من قال بالحيل<sup>(١)</sup>.

نعم ربما تفصل في بيع العينة بين بيعين :

الأول : وهو ما تقدم الذي يكون ظاهره عبارة عن بيعين لم يحصل ارتباط شرعي بينهما ، حصل منهما نتيجة الربا القرصي ، وحينئذ يكون الحكم ما تقدم من عدم دليل على الحرمة لعدم شمول دليل الربا لما هو ظاهر من البيعين .

الثاني : أن يكون البيع الأول مرتبطاً بالبيع الثاني ، أي لو لا البيع الثاني لما حدث البيع الأول وحينئذ يكون هذان البيعان صورتها ما تقدم ، ولكن روحهما هو القرض الربوي قد توصلنا إليه بهذا الثوب من المعاملة ، إذ القرض هو تمليك مع الضمان وهو حاصل من المعاملتين ، فلا يجوز فيه الزيادة لأن أدلة حرمة ربا القرض تشمله .

وهذا التصوير الثاني - وإن لم يكن مقصوداً لمن حرم بيع العينة من أبناء العامة ، حيث إن الأدلة التي ذكروها لا تربط بين البيعين على نحو لولا البيع الثاني لما حصل البيع الأول كما هو ظاهر من حديث عائشة - فإن كان هو المقصود ففيه شائبة ربا باعتباره قرضاً قد ألبس ثوب البيع<sup>(٢)</sup> .

ولكن هذا الدليل على البطلان ينجس مع الفكرة القائلة أن وراء الألفاظ لباً قد قصده المتعاقدان ، والإعتبار باللب ، وأما على المسلك القائل أن ألفاظ المعاملات لا واقع لها إلا الإنشاء لأنها أمور اعتبارية لا واقع لها إلا الإنشاء وأما ما ورائها فهو داعي للمتعاقدين ، فيكون عندنا عقدان قد شرط العقد

(١) وتوجد روايات تحبذ الحيلة التي يهرب بواسطتها الإنسان من الحرام إلى الحلال ولكن لم يربا البيع لا في ربا القرض سيأتي ذكرها عند بحث الحيل في ربا الإمامية .

(٢) هذا الكلام منا كدليل على البطلان . وتوجد أدلة أخرى على البطلان كالروايات المروية عن أهل البيت عليهم السلام في هذه الصورة يأتي الكلام عنها عند البحث في ربا الإمامية .

الثاني في العقد الأول، ولا ربط للعقد الأول بالقرض كما لا ربط للعقد الثاني كذلك، وحينئذ ينبغي بحث المسألة على مقتضى القاعدة أولاً ثم بحثها على مستوى الروايات الواردة في المقام، وهذا ما سنبحثه في بيع العينة عند الإمامية.

ثم إن من جملة ما إستدل به أبناء العامة على حرمة بيع العينة هو ماوراه ابن عمر «أن النبي ﷺ قال: إذا ضنّ الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة واتبعوا أذناب البقر وتركوا الجهاد في سبيل الله أنزل الله بهم بلاءاً فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم»<sup>(١)</sup>.

وهذا الحديث لا دلالة فيه على تحريم العينة لأنه قد قرن العينة بالأخذ بأذناب البقر والإشتغال بالزرع وهو غير محرم، فالسياق لا يدل على الحرمة.

ثم انهم قد ذكروا في تسمية هذا العقد بالعينة وجوهاً: منها أن المشتري يأخذ بدل سلعته عيناً أي نقداً حاضراً، ومنها أن البائع يعود إليه عين ماله بعد أن باعه.

## ٢- بيع الوفاء:

وهو عبارة عن أن يبيع البائع العين على أنه إذا رد على المشتري الثمن ردّها له، وقد ذكر أن فيه حيلة للربا، لإنتفاع المشتري ببيع المبيع مدة بقائه في يده، «وقد قال بعض الفقهاء بحله لحاجة التخلّص من الربا».

وقد ذكر بعضهم أن هذا «من قبيل الرهن لا يملكه المشتري، ولا ينتفع

(١) نيل الأوطار: ٥/٣٢٠.



به إلا بإذن مالكة وهو (المشتري) ضامن لما أكل من ثمره واتلف من شجره ويسقط الدين بهلاكه»<sup>(١)</sup>.

ومن العجيب حقاً أن يعبر عن هذا أنه من قبيل الرهن، مع التصريح بأنه بيع، فالتكلف في هذا القول واضح لمخالفته ظاهر العقد بل وصريحه، ثم ما معنى أن يذكر لفظ (المشتري) إذا قبلنا أنه رهن؟! وكذلك لا ينقضي العجب من قولهم أن فيه حيلة للربا لا تتفاد المشتري ببيع المبيع مدة بقائه في يده، وهل أن بيعاً يشترط فيه المشتري خيار الفسخ إلى مدة معينة إلا من هذا القبيل؟ ولا ندري لماذا قال بعض الفقهاء بحله لحاجة التخلص من الربا؟ فأى ربا هنا حتى نتخلص منه بهذه المعاملة؟!

والحق أن هذه معاملة فيها شرط صحيح لم يخالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وهي عبارة عن بيع شيء مع اشتراط على المشتري بإرجاع المبيع إذا أرجع إليه الثمن في مدة معينة أو دائماً<sup>(٢)</sup>، وهذا هو ما يسمى بالبيع الخياري، أي أن الخيار في الفسخ العقد موجود للبائع عند إرجاع الثمن، وبهذا يتمكن المشتري من التصرف بالمبيع لأنه ملكه ملكاً مستلزماً بالعقد الذي فيه خيار للبائع.

### ٣- حظ وتعجل :

وقد بين ابن رشد صورة هذه المعاملة فقال: «يتعجل الدائن في دينه المؤجل عوضاً يأخذه وإن كانت قيمته أقل من دينه»<sup>(٣)</sup>.

(١) نظرية الربا المحرم: ٢٠٥.

(٢) ذكر المشهور أن عدم ذكر مدة للشرط يحصل الشرط غررياً والشرط إذا بطل بطل العقد، ولكن الرأي الصحيح أنه إذا فسد الشرط لكونه غررياً فلا يبطل العقد.

(٣) بداية المجتهد: ١١٩/٢.

وأجاز هذه المعاملة ابن عباس، وزفر من الحنفية، ومنعها جمع منهم ابن عمر من الصحابة ومالك وأبو حنيفة والثوري. وقد ذكر في سند من لم يجزها أنها «شبهة بالزيادة مع النظرة المجمع على تحريمها، ووجه شبهها بها أنه جعل للزمان مقداراً من الثمن بدلاً منه في الموضعين جميعاً».

وفيما اراه أن هذه المعاملة أيضاً منسجمة مع القواعد العامة في البيع بشرط أن لا يكون الجنسان ربويين، لأنها تقرر أن للأجل قسطاً من الثمن، وهي قاعدة مقبولة رفعنا اليد عنها في قضية الربا حيث إن الشارع المقدس في قضية القرض وفي قضية البيع مع شروط معينة<sup>(١)</sup> لم يقبل هذه القاعدة، ولكن في غير هذين الموردين تجري هذه القاعدة على حسب مجراها، وهنا «أي في مورد التعجيل يسقط شيئاً من ماله» فهو شيء مقبول، ولم يرد فيه نهى ومنع، ولو لا أن النهي وارد في صورة الزيادة في مقابل الاجل لما قلنا بالمنع والبطلان. إذن لا حاجة لصحة هذه المعاملة من إيجاباد رواية كما فعل المجيزون بما روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ لما أمر بإخراج بني النضير جائه ناس منهم، فقالوا: يا نبي الله، إنك أمرت بإخراجنا ولنا على الناس ديون لم تحل، فقال رسول الله ﷺ: «ضعوا وتعجلوا» فلم يكن هذا الحديث مجوزاً للمعاملة، وإنما القواعد العامة هي القاضية بصحة المعاملة، وهذا شاهد على ذلك.

كما وردت صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ في الرجل يكون عليه دين إلى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول: «أنقذني من الذي لي كذا وكذا وأضع لك بقيته، أو يقول: أنقذني بعضاً وأمد لك في الأجل فيما بقي، فقال: لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ما له شيئاً يقول الله عزَّ

(١) كأن يبيعه منا من الحنطة بمن ونصف نسيئة. وأما إذا باعه منا من الحنطة تقدماً بمن نسيئة فهذا الاجل له قسط من الثمن على القاعدة فتكون الزيادة حكمية ربوية.

وجل : ﴿فَلَكُمْ رُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup> «(٢)» .

ولكن لنا أن نقول إن عنوان المسألة يختلف عن الدليل الذي ساقه القوم عليها كما يختلف عن الصحيحة التي ذكرناها وذلك : لأن المسألة هي في صورة وقوع معاملة الدين المؤجل بعوض ، أما دليل القوم فلا ينظر إلى وجود معاملة بين الدين وما ينقد حالا ، إذ يقول : « ضعوا وتعجلوا » وهذا ليس معاملة وإنما هو عبارة عن وفاء المدين بعض دينه مع إبراء ذمته من الزائد وكذلك الصحيحة التي سقناها إذ تقول : « أنقذني من الذي لي كذا وكذا واضع لك بقيته » ، وعلى هذا فمدلول الروايتين هو صحة هذه العملية حتى إذا كان ما في الذمة وما يأخذه الدائن هو من جنس واحد لأنه ، عبارة عن أخذ شيء من الدين قبل الاجل وأبراء المدين من الباقي وهو لا بأس به قطعاً .

#### ٤ - البيع مع السلف<sup>(٣)</sup> أو الصفقتان في صفقة :

وقد ذكر له عدة معاني ، ومن جملة ما ذكر من المعاني هو ما ذكره سماك « هو الرجل يبيع البيع فيقول : هو بنسأ « اي بنسيئة » بكذا وهو بنقد بكذا وكذا » وقد رويت عدة روايات تنهى عن بيع وسلف وعن شرطين في بيع ، وفي حديث آخر عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ من باع بيعتين في بيعة فله أو كسهما أو الربا » وفي لفظ آخر : نهى النبي ﷺ عن بيعتين في بيعة ، وفي لفظ حديث آخر : نهى النبي ﷺ عن صفقتين في صفقة ، وعن ابن

(١) بقرة : ٢٧٩ .

(٢) وسائل الشيعة : ج ١٣ ، باب ٢٢ من أبواب الدين ، ص ١٢٠ ، حديث ١ .

(٣) السلف هو القرض في لغة أهل العجاز .

حبان موقوفاً<sup>(١)</sup> «الصفقة في الصفقتين ربا»، وقد روي عن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ بعث عتاب بن أسيد إلى مكة وقال «أنهم عن شرطين في بيع وعن بيع وسلف، وعن بيع ما لم يقبض وعن ربح ما لم يضمن»<sup>(٢)</sup>. وقد ذكرت لهذه الأحاديث - كما قلنا - معاني مختلفة، فمنها ما ذكره سماك «هو الرجل يبيع البيع فيقول: هو بنسأ (أي بنسيئة) بكذا وهو ينقد بكذا وكذا» وحينئذ إذا كان هذا هو معنى الأحاديث فإنها تبطل المعاملة لا للربا كما هو ظاهر من أكثر الأحاديث. نعم رواية أبي هريرة التي ليست حجة عندنا - لما ذكره أصحاب الرجال فيه - ورواية ابن حبان الموقوفة التي ليست بحجة عند الجميع تذكر أن المعاملة ربوية وباستثناء هذين الروایتين، فالنهي الذي جاء في المعاملة لم تكن فيه لفظة الربا.

ولعل بطلان هذه المعاملات من ناحية فقدانها شرطاً من شروط صحة البيع وهو تعيين الثمن، فإنه هنا مردد وغير معين، بالإضافة إلى أن البائع لم يقصد ثمناً معيناً. هذا كله إذا أنشأ البائع البيع على هذه الصورة، وإما إذا لم ينشئ البيع على هذه الصورة، وإنما أتفقاً على البيع النقدي بالثمن الأقل، أو إتفقاً على البيع النسيء، بالثمن الأكثر ثم بعد ذلك أنشأ البيع مع القصد إلى ثمن معين، فإن البيع هنا صحيح ولا شائبة للربا أصلاً، لأن الثمن في مقابل المثلث وإن كان الثمن أكثر من قيمة المثلث، فأن هذا ليس بربا كما هو واضح. ثم إنه يمكننا أن نذكر معاني أخرى للبيع مع السلف على سبيل الإحتمال وهي:

- ١ - أن يبيع منه شيئاً ليقرضه، أو يؤجله في الثمن ليعطيه على ذلك ربهاً.
- ٢ - أن يبيعه إما حالاً أو سلفاً بمائة من دون تعيين أحدهما.

(١) الموقوف عبارة عن إسقاط الراوى الذى بعده، ويصح أيضاً إذا لم يذكر المروى عنه من هو.

(٢) هذه الروايات كلها عن كتاب نظرية الربا المحرم: ٢١٣ - ٢١٥.

٣- أن يشتري سلفاً ، وحينئذ لا يجوز لي أن أبيع المثل الذي لم أقبضه .  
ولكن المعنى الثالث ساقط إطلاقاً ، لأن البيع على البائع جائز بالتولية  
وبغيرها بشرط أن لا يكون ربا ، أما على غير البائع فهو الذي لا يجوز إلا  
تولية ، وحينئذ يكون إطلاق منع البيع غير صحيح ، ويكون المعنى هو المنع  
من الشراء سلفاً وبيعه على غير البائع قبل القبض بغير التولية .

وأما المعنى الثاني فهو على خلاف لغة أهل الحجاز الذي يسمون السلف  
قرضاً ، ويكون البيع باطلاً لعدم تعيين أن البيع نقد أو سلف . وأما المعنى  
الأول : فإن كان شرطاً في ضمن عقد ، فيجب أن ننظر إلى هذا الشرط ، فإن  
كان مخالفاً لكتاب الله أو لسنة رسوله فهو حرام وإلا فلا بأس به لانه شرط في  
ضمن العقد ، وليس هذا من القرض الذي جر نفعاً ، بل هو من البيع الذي جر  
قرضاً أو نفعاً وهو لا بأس به . نعم لو كان إعطاء الربح على مجرد التأجيل فهو  
ربا أو بحكم الربا كما دلت عليه روايات « أتقضي أم تربى » ولكن الربح في  
البيع لأجل التأجيل .

أما البيعتين في بيعة : فقد ذكرت لها معاني مخالفة لما تقدم :

١ - فقد فسرهما الشافعي على نحوين :

أ - أن يقول : بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا .

ب - أن يقول : بعثك هذا العبد - مثلاً - بألف على أن تبيعني أو فلان  
( أي يبيعي فلان ) الدار بكذا ، أو يقول : أبيعك داري هذه بكذا  
على أن تبيعني غلامك بكذا فإذا وجب لي غلامك وجبت لك  
داري <sup>(١)</sup> .

٢ - أن يسلفه ديناراً في قفيز حنطة إلى شهر ، فلما حل الأجل وطالبه

(١) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للمصنف : ٤٣٣/٣ وما بعدها . وفتح القدير : ٢١٨/٥ .

بالحنطة قال بعني القفيز الذي لك علي إلى شهرين بقفيزين ، فصار ذلك بيعتين في بيعة ، لأن البيع الثاني قد دخل على الأول فيرد إليه أو كسهما وهو الأول<sup>(١)</sup>.

فأما التفسير الأول للشافعي فهو المعنى الذي ذكر للبيعتين في بيعة ، وقد قلنا فيه أن البيع باطل لتردد الثمن عند العقد ، بل لم يحصل قصد إلى أحدهما بالخصوص . أما التفسير الثاني للشافعي فهو لا يبطل المعاملة لأنه من قبيل الإلتزام في الإلتزام ويشمله قوله ﷺ : «المؤمنون عند شروطهم» أو «المسلمون عند شروطهم» .

وأما المعنى الثاني : فهو وإن كان من قبيل بيع ما لم يقبض إلا أن بيعه على البائع بغير جنسه<sup>(٢)</sup> لا بأس به كما تقدم ، فلا يصح أن يكون البيعتين في بيعة المنهي عنه معناها هو هذا ، إذن يتعين أن يكون معناها هو ما ذكرناه سابقاً .

### تنبيهان :

الأول : أن الحرمة التي أطلقت على بيع العينة ، والوفاء ، وحط وتعجل ، والبيع مع السلف من قبل بعض العامة ، مع عدم ذكر دليل يعتد به على الحرمة ، لا ينسجم مع تحليل ربا الفضل بحجج مختلفة وهو الذي فيه دليل واضح على الحرمة ، وليتهم قالوا بحرمة ما كان فيه دليل واضح ولم يقولوا بحرمة ما ليس فيه دليل أو ما هو مشكوك الدليلية حتى يكون قولهم منسجماً مع القواعد الأصولية للاستنباط . ومن جملة من قال بحرمة العينة بلا أن يكون له دليل واضح هو ابن القيم ، بينما ربا الفضل لأنه قد حرم - حسب مدعاه - من باب

(١) نظرية الربا المحرم : ص ٢١٤ ، هامش ٣ .

(٢) كما في صورة بيعه بغير جنسه فلا يصح أن يكون النهي شاملاً لهذا .

## سد الذريعة .

الثاني : وقد تعرض الإمامية لهذا البحث وخلاصة ما ذكر فيه هو : أن الروايات في صورة بيع الشيء نقداً بكذا ونسيئة بكذا متعارضة ، فبعضها تجعل هذا البيع الذي عبرت عنه الروايات « شرطين في بيع » باطلاً كما في موثقة عمار<sup>(١)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث « أن رسول الله بعث رجلاً إلى أهل مكة وأمره أن ينهاهم عن شرطين في بيع » ، وبعض الروايات تصحح هذا البيع بأقل الثمنين إلى أبعد الإجلين كصحيحة<sup>(٢)</sup> محمد بن قيس البجلي عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام من باع سلعة فقال : إن ثمنها كذا وكذا يبدأ بيد ، وثمنها كذا وكذا نظرة ، فخذها بأي ثمن شئت واجعل صفقتها واحدة فليس له الاقلهما وإن كانت نظرة ، وفي مضمون هذه الرواية موثقة السكوني<sup>(٣)</sup> .

ثم إنه بعد تحكم المعارضة بين الروايات ، ذهب السيد المرتضى في الناصريات بواسطة الجمع بين الروايات إلى حمل الروايات الناهية على الكراهة حيث إن الروايات المجوزة تقول أن البيع مشروع « خذها » . ولكن هذا الجمع لا يمكن المساعدة عليه حيث إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أرسل إلى أهل مكة ينهاهم عن شرطين في بيع ، فهذا الإهتمام من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم يدل على أن النهي غير قابل للحمل على الكراهة .

وذهب بعض : إلى أن الروايات المجوزة هي في صورة كون البيع قد أنشئ ، حالاً ، بأن باعه بدينار كلي في الذمة ، فأن قال : ونسيئة بكذا فمعناه أمهلك سنة على أن تعطي دينارين ، فتكون الزيادة في مقابل الاجل ( وهو

(١) الوسائل : ٣٦٧/١٢ ، رواية ٣ ، باب ٢ من ابواب احكام العقود .

(٢) الوسائل : ٣٦٧/١٢ ، رواية ١ ، باب ٢ من ابواب احكام العقود .

(٣) الوسائل : ٣٦٧/١٢ ، رواية ٢ ، باب ٢ من ابواب احكام العقود .

فاسد وحرام) لأنه داخل في الربا حكماً أو موضوعاً كما دلت عليه الروايات، وحينئذ فالروايات المانعة تقول: لا يعمل هذا العمل فإنه حرام، وأما الروايات المجوزة فهي تقول إذا عمل هذا العمل فيثبت أقل الثمنين لأبعد الأجلين (أي التمليك لأجل الزيادة باطل، أما البيع الأول الحال فهو صحيح).

وقال بعض: أن الروايات المجوزة كصحيفة محمد بن قيس وموثقة السكوني ناظرة إلى صورة تلف المبيع الذي يبيع يبيعين (نقدًا ونسيئة) فإن البيع فاسد وقد أعطى البائع إلى المشتري المبيع وقد تلف بيده، فيكون المشتري ضامناً، وحينئذ ماذا يعطي المشتري إلى البائع؟ الجواب هو: يعطي المشتري أقل الثمنين، لأن الملاك في باب الضمان في القيميات هو قيمة يوم الضمان وهو الثمن الأقل ولو كان في أبعد الأجلين.

ولكن نقول: الجمعان (الثاني والثالث) لا يمكن المساعدة عليهما لعدم وجود شاهد عليهما، فهما جمعان تبرعيان. نعم لو كانت رواية أبي هريرة أو الموقوفة المتقدمة في أول البحث معتبرة لكان شاهد جمع فيكون الجمع الثاني معتبراً، ولكن الروايتين كماترى.

وهناك جمع رابع: ذهب إليه السيد<sup>(١)</sup> اليزدي فقال: أن الروايات المانعة مطلقة لما نهى عنه ولغيره وهو ما إذا قال: بعث هذا المال إلى شهر بألف وإلى سنة بألفين والمشتري يقول قبلت. ولكن الروايات المجوزة التي تقول يثبت البيع بأقل الثمنين مؤجلاً، هي في مورد واحد وهو بعته نقدًا بكذا ونسيئة بكذا.

ولكن هذا الجمع أيضاً غير صحيح لعدم الفرق بين الصورتين (إلى شهر

(١) تعلية السيد اليزدي رحمه الله على المكاسب: ١٧٧/٢.



بكذا وإلى سنة بكذا)، (و نقداً بكذا ونسيئة بكذا) على أن الروايات التي تنهى عن شرطين في بيع يكون القدر المتيقن منها هو (النقد والنسيئة) بالإضافة إلى أن الروايات المجوزة مطلقة لما إذا باع إلى شهر بكذا وإلى سنة بكذا ولا جمع عرفي بينهما.

### البحث الثاني: الخروج من الربا حكماً:

وقد ذكر الفقهاء جملة من الموارد تكون خارجة عن حكم الربا وهي:

#### ١- بيع العرايا:

يقول ابن القيم «وأما ربا الفضل فأبيع منه ما تدعوا اليه الحاجة كالعرايا، فإن ما حرم سداً للذريعة أخف مما حرم تحريم المقاصد» ثم يقول «إن تحريم ربا الفضل إنما كان سداً للذريعة كما تقدم بيانه، وما حرم سداً للذريعة أبيع للمصلحة الراجعة كما أبيع العرايا من الربا الفضل»<sup>(١)</sup>.

ومن الجدير بالذكر التنويه إلى أن فقهاء العامة غير متفقين تماماً على حكم بيع العرايا، بل وعلى تحديد موضوعه فقد قال مالك بالجواز وقال الشافعي يجوز بيع العرايا وهو بيع التمر على رؤوس النخل خرصاً بمثله من التمر كيلاً، ويجوز فيما دون خمسة<sup>(٢)</sup> أوسق قولاً واحداً وفي خمسة

(١) أعلام الموقعين: ٢/ ١٤٠-١٤٢.

(٢) الأوسق ستون صاعاً، والصاع تسعة أرطال بالعراقي، فيكون خمسة أوسق تساوي الفين وسبعمئة رطل بالعراقي، وبالمعيار المعمول في هذا العصر على ما حسبه تساوي ثمانمائة وسبعة وأربعين كيلو غراماً.

أوسق على قولين، وفيما زاد على خمسة أوسق لا يجوز، وأختلف قوله فقال في «الام»: الغني والفقير والمحتاج سواء، وقال في «إختلاف الأحاديث والإملاء»: ولا تجوز إلا للفقير وهو إختيار المزني. وقال أبو حنيفة: لا يجوز ذلك في القليل والكثير وهو ربا<sup>(١)</sup>. واحتج له مقلدوه بما صح من طريق عمر «نهى رسول الله ﷺ عن المزبنة، والمزبنة أن يباع ما في رؤوس النخل من ثمر بتمر مسمى بكيل إن زاد فلي وإن نقص فعلي»<sup>(٢)</sup> وغيرها.

ونحن نقول: أنه لا حجة لهم في ذلك، إذ أن المزبنة التي ذكر النهي عنها لا ينكرها أحد من العامة، وإنما الكلام في حلية العرايا التي نقلت بالتواتر عندهم، والعجب من أبي حنيفة تحريمه بيع العرية الذي جاء به نص بالجواز كما سيأتي، وتحليله ما لم يرد فيه نص من بيع الجوز على رؤوس أشجاره بالجوز المجموع<sup>(٣)</sup>.

وأما النصوص التي يستند إليها في حلية العرايا فكثيرة منها ما روي من طريق «إبن أبي شيبه نا إبن المبارك عن عثمان بن حكيم عن عطاء عن إبن عباس قال: الثمر بالتمر على رؤوس النخل مكايلة إن كان بينهما دينار أو عشرة دراهم فلا بأس به» وهذا خبر صحيح<sup>(٤)</sup>، «و رويننا من طريق مالك عن نافع عن إبن عمر عن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ رخص لصاحب العرية أن يبيعها بخرصها من التمر»<sup>(٥)</sup>. وعن الشافعي

(١) الخلاف: ٢٠٩/١، طبعة طهران.

(٢) المحلى: ٤٥٩/٨، طبعة بيروت.

(٣) نفس المصدر المتقدم: ٤٠.

(٤) نفس المصدر المتقدم: ٤٦١.

(٥) نفس المصدر المتقدم: ٤٦٣.

«العريّة أن يأتي أوان الرطب وهناك قوم فقراء لا مال لهم، ويريدون إبتياح رطب يأكلونه مع الناس ولهم فضول تمر من أقواتهم فأبيع لهم أن يشتروا الرطب بخرصها من التمر فيما دون خمسة أوسق نقداً»<sup>(١)</sup>.

ومن مجموع هذه الأقوال التي تقدمت، نشاهد عدم الإتفاق على معنى محدد للعريّة، بل للمزبنة عند أبناء العامة، فقد ذكر قسم منهم كما ذكرت الروايات بأن العريّة هي عبارة عن بيع الرطب على النخلة بتمر منها، ولكن ذكر الشافعي معنى آخراً للعريّة لا نعلم ما هو دليله عليه، فقد ذكر أن معناها هو شراء الرطب الذي على النخلة بتمر على الأرض.

وفيما نرى أن المزبنة هي الأصل في التحريم، ومعناها ما تقدم ذكره في الروايات، وأما العريّة فهي الإستثناء الذي حلل وهي مخصوصة بالنخلة أو النخلتين أو فيما دون خمسة أوسق كما ذكرت ذلك الروايات. وبعبارة أوضح أن تعارض الذي نشأ من تحريم بيع المزبنة وتحليل بيع العرايا مرفوع بنفس الفاظ الأحاديث حيث إن النهي عن بيع المزبنة عام يشمل كل رطب على النخلة إذا بيع بالتمر أما الجواز في العرايا فهو مخصوص ببيع الرطب على النخلة أو النخلتين، إذا أراد من لا مال له شراؤه أو إذا أراد الضعيف شراؤه فقد جوز الشارع له الشراء فيما دون خمسة أوسق بتمر منها، فيكون العام مراداً به غير هذه الصورة، وهذا جمع عرفي، وبهذا نعرف أن المزبنة هو بيع الثمر على النخل بتمر منها<sup>(٢)</sup>.

ويتبين مما تقدم أن جواز التفاضل بين الرطب والتمر في بيع العرايا إنما هو للنص الذي ورد عندهم كالمتواتر لا للحاجة كما قال ابن القيم، فإن الحاجة إذا قال بها نص أخذنا بها وإلا فلا، ولسنا بحاجة إلى دليل يدل على

(١) نفس المصدر المقتدم: ٤٦٢.

(٢) وسيأتي تفصيل ذلك في البحث عن المزبنة والعرايا عند الإمامية.

حرمة كثير من الحاجات عند الناس . على أن الحاجة التي قيل بها غير محدودة وغير محدودة وغير معلومة . نعم إذا كانت الحاجة بمعنى الضرورة التي تباع أكل الميتة وشرب الدم ، فإنها لا تختص في العرايا ، بل تسري في جميع الأفعال المحرمة ، ولكننا نقطع بعدم إرادة الضرورة من الحاجة هنا ، إذ يمكن أن تؤدي هذه الحاجة ببيع التمر والرطب ، ثم يشتري بالثمن رطباً . وهذا وإن كانت فيه كلفة كما في كل شيء يريد الإنسان تحقيقه إلا أنه لم يصل إلى مرحلة الضرورة التي تباع المحظور .

كما أننا الآن لسنا بصدد التحقيق في علة المنع من بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر منها ، وإلا لاثبتنا أن العلة ليست هي الربا ، وإنما هي إتحاد الثمن والمثمن كما سيأتي تحقيقه عند بحث الربا عند الإمامية .

## ٢- بيع المصوغ :

وقد ذكر العامة أن الحاجة تدعو إلى إباحة التفاضل ، فيجوز بيع الصياغة المباحة كخاتم الفضة ، وحلية النساء بفضة أو ذهب من مثلها متفاضلاً ، والفضل في نظير الصياغة . ويقول ابن القيم : « إن كانت الصياغة مباحة كخاتم الفضة وحلية النساء وما أبيع من حلية النساء وغيرها ، فالعاقل لا يبيع هذه بوزنها من جنسها ، فإنه سفه وإضاعة للصنعة . والشارع أحكم من أن يلزم الأمة بذلك ، فالشريعة لا تأتي به ولا تأتي بالمنع من بيع ذلك وشرائه لحاجة الناس إليه ، فلم يبق إلا أن يقال لا يجوز بيعها بجنسها البتة ، بل يبيعها بجنس آخر ، وفي هذا من الحرج والعسر والمشقة ما تنفيه الشريعة »<sup>(١)</sup> .

وبعد أن ذكر السهوري كلام ابن القيم في الجواز قال: «وقد جوز الشارع بيع الرطب بالتمر لشهوة الرطب، وأين هذا من الحاجة إلى بيع المصوغ الذي تدعوا الحاجة إلى بيعه وشرائه. فلم يبق إلا جواز بيعه كما تباع السلع...»<sup>(١)</sup>.

ولاندري لماذا لم يقل ابن القيم أن العاقل لا يبيع الحنطة الرديئة بالحنطة الجيدة من دون تفاضل، فإنه سفه وإضاعة للجودة، والشارع أحكم من أن يلزم الأمة بذلك، فالشريعة لا تأتي به ولا تأتي بالمنع من بيع ذلك وشرائه لحاجة الناس إليه... الخ، فإن منهجه الذي سلكه يلزمه أن يقول هذا أيضاً، ولا يحدث أي شيء زائد على ما فعله هنا، إذ كل ما فعله هنا مخالفة النص الصريح. فلتكن مخالفة النص في موردين، أحدهما هنا والآخر في بيع الحنطة الرديئة بالحنطة الجيدة متفاضلاً.

ثم إننا لا نرى توجيهاً لهذا المسلك من إباحتها بيع المصوغ بجنسه متفاضلاً إلا أن يقصد من الحاجة الضرورة التي تبيح المحظور، وإلا كيف يفتي بالجواز مع وجود نصوص صريحة في حرمة هذه المعاملة يرونها أبناء العامة أنفسهم؟! فقد أخرج مسلم وغيره القصة التي وقعت بين عبادة ومعاوية عن أبي الأشعث أنه قال: «غزونا غزاة وعلى الناس معاوية، فغنمنا غنائم كثيرة فكان مما غنمنا آنية من فضة فأمر معاوية رجلاً ببيعها في أعطيات الناس، فتنازع الناس في ذلك، فبلغ عبادة ابن الصامت ذلك فقام فقال: إني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلا سواء بسواء عيناً بعين ومن زاد أو ازداد فقد أربى، فرد الناس ما أخذوا، فبلغ ذلك

معاوية فقام خطيباً فقال: إلاً ما بال رجال يتحدثون عن رسول الله ﷺ أحاديث قد كنا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه، فقام عبادة بن الصامت فأعاد القصة ثم قال: لنحدثن بما سمعنا من رسول الله ﷺ وإن ذكره معاوية - أو قال وإن رغم - ما أبالي إلاً أصحابه في جنده في ليلة سوداء»<sup>(١)</sup> قال حماد هذا أو نحوه.

وعن عطاء بن بشار: «أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال أبو الدرداء: سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن مثل هذا الامثلاً بمثل. فقال له معاوية: ما أرى بمثل هذا بأساً. فقال أبو الدرداء: من يعذرني عن معاوية؟ أنا أخبره عن رسول الله ﷺ وهو يخبرني عن رأيه لا أسألك بأرض كنت بها، ثم قدم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب فذكر له ذلك، فكتب عمر بن الخطاب إلى معاوية أن لا تبع ذلك الامثلاً بمثل وزناً بوزن»<sup>(٢)</sup>.

ومن هذه المحاورات نفهم أن النهي الذي ورد على لسان النبي ﷺ مطلق شامل لمنع بيع الذهب بالذهب مع التفاضل سواء كان أحدهما عمله حلالاً أو حراماً، فلا وجه للتفصيل الذي ذكره ابن القيم<sup>(٣)</sup> بين المصوغ إذا كان حلالاً فيجوز بيعه بجنسه متفاضلاً وبين المصوغ إذا كان حراماً فلا يجوز، وإلاً لاحتج معاوية بهذا.

ثم بالنظر إلى هذه الروايات، فإن كان المقصود من الحاجة التي تبيح هذه المعاملة هي الضرورة، فلا ضرورة هنا، إذ يمكنه أن يبيع المصوغ بشيء من غير جنسه، ثم يشتري بذلك الشيء ذهباً أو فضة. نعم نحن لا ننكر أن يكون

(١) تفسير القرطبي: ٣/٣٩٤ - ٣٥٠، ونظرية الربا المحرم: ١٠٢.

(٢) جامع الأصول: ٤٦٨/١.

(٣) أعلام الموقعين: ٢/١٤٠.

في هذا العمل كلفة، إلا أنها لا تصل إلى مرحلة الضرورة التي تبيح المحرمات.

ومع غض النظر عن هذه الروايات المصرحة بعدم الجواز، فإنه يكفينا عمومات النهي عن الربا للردع عن هذه المعاملة، إذ أن الأصل في المعاملات الربوية هو الحرمة فإذا شككنا أن هذه المعاملة الربوية هل جوزها الشارع عند الحاجة؟ فالأصل هو التحريم.

وفيما أرى أن النهج الذي سلكه ابن القيم والسنهوري مع وجود هذه الروايات وإعراضهم عنها هو إمتداد للنهج الذي كان موجوداً سابقاً عند البعض وأعرضوا عنه، وهو النهج القائل بإخضاع الأحكام الشرعية إلى عقل الإنسان، فما وافق العقل أخذ به وما خالفه طرح كما فعل ذلك إبليس حيث أخضع حكم الله بالسجود لآدم إلى عقله فرآه مخالفاً له حيث إنه خلق من نار وأن آدم خلق من طين، فكيف يسجد له؟

وهذا هو أحد معاني القياس التي نودي بها كحجة على الحكم الشرعي، ولذا جاء في الرواية أن أول من قاس برأيه إبليس، وأن السنة إذا قيست بحق الدين، فكان ابن القيم والسنهوري أخضعا الروايات لعقلهما فرأيا أنها مخالفة للعقل فطرحاها وقالوا بحلية بيع المصوغ من الذهب بالذهب متفاضلاً كما تقدم. ولكن ننبه إلى أن هذا المعنى من القياس أعرضوا عنه وقالوا بالقياس المتعارف عندهم اليوم كحجة على الحكم الشرعي<sup>(١)</sup>.

ولعل السنهوري يقصد الاستدلال به حيث يريد قياس حاجة بيع المصوغ على حاجة بيع العرايا، وهو إنما يصر إليه - على مسلكهم - في صورة عدم وجود نص في المورد، بالإضافة إلى أن القياس الذي يريد

(١) للتوسع يراجع كتاب الاصول العامة للفقه المقارن: ٣٠٦-٣٠٧.

الإستدلال به غير تام، إذ أن الأصل الذي يريد أن يسري الحكم منه إلى الفرع هو مورد الكلام، إذ من قال أن بيع الرطب بالتمر لشهوة الرطب حتى تكون الحاجة إلى بيع المصوغ مثلها حكماً؟! ولكن الظاهر من كلام السنهاوري أنه يريد الإستدلال بقياس الأولوية حيث يقول: «وأين هذا من الحاجة إلى بيع المصوغ الذي تدعوا الحاجة إلى بيعه وشرائه، فلم يبق إلا جواز بيعه كما تباع السلع...».

وهو لا يتم أيضاً على مسلك من لم يعمل بالعلة إلا إذا كانت منصوصة من قبل الشارع، لأن إباحة بيع «الرطب بالتمر» العرايا لم تذكر علة من قبل الشارع المقدس، وأما فقهاء العامة الذين يكتفون بالعلة المستنبطة فيتم القياس عندهم، ولذا فقد ذكروا له عللاً «كدفع مشقة الانتظار إلى أن يصبح الرطب تمراً، أو من أجل طعام الأولاد رطباً أو غير ذلك» إلا أن هذه العلل لا تخرج عن كونها محتملة فلا يمكن الإعتماد عليها.

وحيث لا يمكن إجراء قياس الأولوية لعدم إحراز علة التجويز في بيع المصوغ على مسلكنا، هذا بالإضافة إلى إمكان بيع المصوغ بأكثر من قيمته، فيحصل على ثمن الهيئة التي بذل في مقابلها عمل ولكن لا بالطريقة الربوية، وإنما ببيع المصوغ بالتمر، ثم يشتري بالتمر الذهب الذي أراده في مقابل المصوغ، فلا يصح حصر السنهاوري «فلم يبق إلا جواز بيعه كما تباع السلع»، هذه هي أهم الإشكالات على كلام السنهاوري وقد أعرضنا عن إشكالات أخرى كفساد بعض المقدمات في كلامه.

### ٣- بيع ما دخلته الصنعة بوجه عام:

وقد أجز هذا قياساً على جواز بيع المصوغ بجنسه متفاضلاً متى قامت الحاجة إلى ذلك. وملخص كلامهم هو أن الصنعة إذا دخلت على شيء



تخرجه من جنسه كما عن أبي حنيفة، وقال الشافعي لا تخرجه عن جنسه (فالصنعة لها قيمة كما يقول ابن القيم، فلا تضيع على صاحبها)<sup>(١)</sup>.

ويرد على هذا الكلام ما تقدم من أنهم يقولون بجوازه عند الحاجة أو قياساً أي أنه ربا موضوعاً إلا أنه لا يشمل حكم الربا للحاجة مثلاً، بينما نرى دليل أبي حنيفة يحاول إخراج هذه المعاملة عن الربا موضوعاً. وأما الشافعي فهو لا يخرجه عن الربا موضوعاً.

وأما السهوري فهو يقول شيئاً لا يلزم منه الحكم بالحلية والجواز، إذ يقول: «أن الصنعة لها قيمة، فلا تضيع على صاحبها» وهذا لا يلزم منه الحكم بحلية ما دخلته الصنعة بجنسه مستفاضلاً، إذ يمكن قبول كلام السهوري مع تحريم هذه المعاملة للنصوص الشرعية، وحينئذ نبيع ما دخلته الصنعة بغير جنسه، ثم نشترى بهذا الجنس الجديد مقدار الجنس الذي كنا نريده في مقابل الجنس الذي دخلته الصنعة، وبهذا نكون قد عملنا بالنصوص وبقولنا أن الصنعة لها قيمة فلا تفوت على صاحبها. هذا بالإضافة إلى عدم قبولنا الحكم في الأصل (و هو جواز بيع المصوغ) فعدم قبولنا له في الفرع بالأولية.

#### ٤ - بيع الدراهم والدنانير المسكوكة :

قال بعضهم ما ملخصه : أنه يجوز أن يشتري التاجر الدراهم والدنانير المسكوكة بالورق مع التفاضل، والفاضل أجره السكة، ولا يكلف الانتظار إلى أن يسك له ورقة فيفوته السوق، وهذه حاجة قد قامت تبرر التفاضل في بيع الدراهم المسكوكة حتي لا تفوت مصلحة راجحة. وهذا أيضاً كسابقه،

(١) مصادر الحق للسهوري : ٢١٥/٣.

بالإضافة إلى أن النهي الوارد عن بيع الذهب بالذهب وعن الفضة بالفضة مطلق يشمل هذه المعاملة ، خصوصاً مع إدعاء العامة بأنه ربا أجزى عند الحاجة ، بخلاف ما إذا قلنا أنه خارج عن الربا موضوعاً ، فلا تشمله روايات النهي .

### الخاتمة:

وبعد أن تكلمنا عن الربا عند العامة بفصوله الأربعة المتقدمة ، ورأينا وجود تيار يحاول تحليل الربا ، وتخصيص حرمة بالربا الجاهلي فقط ، كما رأينا ما يروى عن عمر « أن آية الربا من آخر ما نزل من القرآن ، وأن النبي ﷺ قبض قبل أن يبينه لنا ، فدعوا الربا والريبة » ، « لقد خفت أن نكون قد زدنا في الربا عشرة أضعافه بمخافته » ، أو يقول : « تركنا تسعة أعشار الحلال مخافة الربا »<sup>(١)</sup> .

ولا أدري كيف يترك الرسول ﷺ أمته في حيرة من أمرها بالنسبة إلى أحكام الله تعالى ، ولم يبين لها حكم الربا ؟! فإن هذا أمر لا يستقيم لمثل الرسول ﷺ إلا أن يكون قد عهد لفرد من أفراد الأمة بموجب نص الهي يبين الأحكام التي بقيت من دون بيان كما يقول عمر : « وددت لو أن رسول الله عهد إلينا فيهن عهداً ينتهي إليه ، الجدة والكلالة وأبواب من الربا » وإن لم يكن قد عهد « وهو المعصوم » فلا يمكن أن يترك الربا من دون بيان أحكامه كاملة . وبما أن الرسول ﷺ قد مات ولم يبين لنا أحكام الربا وكذلك الجد والكلالة كما يقول عمر فلا بد من عهد عهده ﷺ إلى فرد منصوص عليه من السماء لأنه ﷺ « لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » . وهذا دليل

آخر نضيفه إلى الأدلة الكثيرة على النص الإلهي للمخلافه إذا قبلنا كلام عمر .  
وإذا لم نرتض هذا القول فمعنى ذلك أن الرسول ﷺ قد ترك أمته من دون بيان لبعض أحكامها ، وهذا لا يمكن أن ينسب إلى النبي ﷺ : «الذي أكمل الدين ورضي الإسلام ديناً للبشرية» فضلاً عن صدوره منه . ولو قدمنا ما قدمه الله بالنص ، وأخرنا ما أخره الله لما أصبحنا كما يقول عمر : «إنا والله لا ندري لعلنا تأمركم بأمور لا تصلح لكم ، ولعلنا ننهاكم عن أمور تصلح لكم» .

هذا ، ولكن القول بأن آخر ما نزل من القرآن هو آية الربا ، غير صحيح كما ذكر ذلك أبي ابن كعب وسعيد بن جبير والحسن وقتادة بأن آخر آية نزلت من القرآن ولم ينزل بعدها شيء هي آية ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾<sup>(١)(٢)</sup> .

ثم إننا والعامّة الذين يدعون رحيل النبي ﷺ من دون بيان أحكام الربا كاملة ، لا بد لنا - طلباً للحق - أن نرجع إلى من يدعي بأن الرسول ﷺ قد عهد بالنص إلى من يخلفه لنرى تحديد الربا وحكمه عندهم ، فإن كان دليلهم يمكن الإعتماد عليه أخذنا به ، وإلا فلا يمكننا الرجوع إليه أيضاً .  
وإلى هنا انتهى الحديث عن الربا عند العامة ، وسوف نبحث الربا عند الإمامية إن شاء الله تعالى .

(١) التوبة : ١٢٩ .

(٢) التبيان للشيخ الطوسي : ٨٦٩/١ .

الربا عند الامامية



## الباب الثاني

### « الربا عند الإمامية »

وسوف نتكلم في هذا الباب عند فصول أربعة مع مقدمة تمهيدية ، وهي :  
الفصل الأول : يشتمل على الربا في المعاوضات ، ونتعرض فيه إلى  
الصرف بما يتصل بالمقام .

الفصل الثاني : نتكلم فيه عن الربا في القرض .

الفصل الثالث : نتكلم فيه عن الخروج الموضوعي والحكمي للربا .

الفصل الرابع : نتكلم فيه عن مسائل متفرقة مرتبطة بالبحث .

#### تمهيد:

ولا بأس لنا بذكر مقدمة تمهيدية قبل الدخول في بحث الربا المعاوضي  
والقرضي ، لنكون على بينة من بعض الأمور ، وهي :

(١) إن الآيات القرآنية التي تقدم ذكرها « في الفصل الأول من الربا عند  
العامّة » هي تعتبر كقانون عام عرضه الشارع حول نظراته عن الربا : فبين  
تحريمه وقبحه ، وهدد مرتكبيه بأشد التهديد والوعيد ، إذن كل ما صدق عليه  
عنوان الربا فهو حرام على نحو القضية الحقيقية . نعم تعرضت السنّة النبوية

والولوية للتوسع تارة وللتضييق أخرى، وحينئذ يكون المراد الجدي من الربا شاملاً لما تكفلت السنة ببيانه، وتوضيح ذلك: أن الآيات القرآنية مطلقة في تحريم الربا<sup>(١)</sup> ونحن نأخذ بإطلاقها وإن كان مورد نزولها خاصاً، لأن المورد لا يخصص الوارد، فهي تشمل كل ما كان ربا بالمعنى اللغوي، وتشمل أيضاً ما حكم الشارع بأنه ربا فيكون حراماً، وبذلك يكون الربا شاملاً لما بينته السنة باعتبار أنها تحقق العنوان فينطبق الحكم عليه قهراً.

(١) قد يقال أن المراد من ﴿الله البئيع وخرم الربا﴾ (البقرة: ٢٧٥) هو الحلية الوضعية والحرمة التي هي حرمة تملك الزيادة التي هي الربا، فهي ناظرة إلى أن تملك الزيادة فاسد كما في قوله تعالى ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ (البقرة: ١٨٧).

وأما الحرمة التكليفية لإنشاء المعاملة الربوية فهي مستفادة من قوله تعالى: ﴿وذرُوا ما بيني وبين الربا إن كنتم مؤمنين﴾ فإن لم تظفروا فأذنوا بخرب من الله ورسوله﴾ (البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩) إذا لاذن بالمحاربة مع الله والرسول يدل على أن غير المتجنب من الربا قد فعل فعلاً حراماً أوجب الاذن بالمحاربة، لا فقط فساد تملك الزيادة، ولكن يرد عليه: أولاً أن ظاهر التحريم هو التكليف كما في قوله تعالى: ﴿فقد لا أجد في ما ألوجي إلي شخراً على طاعم يطعته...﴾ (الأنعام: ١٤٥)، فإن إسناد التحريم إلى الفعل ظاهر في التكليف، نعم نسبة الحرمة إلى الأعيان قيل أنها مجملة كـ ﴿حرمت﴾ غنيمتكم أمها تكم...﴾ (النساء: ٢٢).

وأما قوله: ﴿ولا تأكلوا﴾ فهي أيضاً تكليف وإن كان يلزم منه الوضع والفساد أيضاً، وعلى تقدير التسليم فلا يقاس ﴿ولا تأكلوا﴾ الذي هو نهى على مادة التحريم. وثانياً: لو كان ﴿خرم الربا﴾ ظاهراً في الفساد فمن أين أثبت أن الفساد في الزيادة لا في الأصل؟ بل أن هذا يستوقف على البحث في هذه الجهة. وثالثاً: إذا الغينا ظهور ﴿خرم الربا﴾ في التكليف يلزم إلا نأخذ بدلالة ﴿ذرُوا﴾ لأنه محتمل الكراهة، والمحاربة أيضاً لا تدل على الحرمة إلا بالإطلاق لقوله ﴿فإن لم تظفروا﴾ الشامل للمستحل وغيره، ومع الإغماض عن الإطلاق لا دافع لاحتمال أن يكون الربا محاربة مع قيد الاستحلال لأنفس العمل وحده، وعلى كل حال: فإن الحرمة المستفادة من الآية القرآنية، وبقيّة الآيات مطلقة تشمل حتى إنشاء المعاملة الربوية.

وأما الروايات التي وردت في نهي أكل الربا وفاعله وكاتبه ومنشه فتدل على حرمة الإنشاء للمعاملة أيضاً.

ولا نرى حاجة لأن نسلك ما سلكه أبناء العامة من البحث عن الربا في القرآن والبحث عن الربا في السنة منفصلاً كلا على حدة، مادام الإمامية يعتبرون القرآن والسنة كليهما مصدرين للتشريع، والفقيه يبحث عن الحكم الشرعي<sup>(١)</sup> سواء كان مصدر تشريعه القرآن أو السنة.

(٢) قد ذكرت جملة من الروايات أن الربا من الكبائر<sup>(٢)</sup> وحرمتها واضحة ضرورية، فإذا ضمنا إلى آية الربا القائلة: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتِغُوا فَلََكُمْ رُوُسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَغْلِبُوهَا وَلَا تَغْلِبُوهَا<sup>(٣)</sup> والآية القائلة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>(٤)</sup> ينتظم لنا دليل منطقي يحكم بقتل آكل الربا في الجملة في بعض الأحوال، هذا بالإضافة إلى الروايات الصريحة في الباب، ويمكن وضع الدليل المنطقي المستخرج من الآيتين بهذا الشكل:

فإن لم تذرُوا ما بقي من الربا فأذنوا بحرب من الله ورسوله .  
الذين يحاربون الله ورسوله ... أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم ... الخ فالنتيجة هي : فإن لم تذرُوا ما بقي من الربا فأذنوا بالقتل أو الصلب أو تقطيع الأيدي والأرجل . وهذا الإستدلال المنطقي إنما يكون صحيحاً لو قلنا أن الإذن بمحاربة الله والرسول، هي نفسى محاربة الله

(١) ويبحث أيضاً عن بعض الموضوعات المستنبطة كالصعيد والكنز والمقاواة والوطن وما شابه ذلك .

(٢) وسائل الشريعة : ٢٥٢/١١ حديث ١ - ٢ . من باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس .

(٣) البقرة : ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٤) المائدة : ٣٣ .



والرسول ولم نقل بخصوصية شهر السلاح لا خافة الناس والسعي في الأرض فساداً في آية: ﴿الَّذِينَ يُخَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾<sup>(١)</sup> وفي كلا الأمرين توقف، إذن يبقى عندنا الروايات التي تدل على قتل آكل الربا وسوف يأتي البحث في دلالتها على ذلك.

(٣) إنما يؤخذ بالروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام إذا كان سندها معتبراً وصحيحاً وهي إنما تكون حجة عند الإمامية لما يروونه من عصمة الأئمة عليهم السلام كالنبي صلى الله عليه وآله مع فرق بينهما من ناحية نزول الوحي على النبي دون الإمام. وأما من لم يعتقد عصمتهم من أبناء العامة، فأيضاً يلزمهم الأخذ بها إذا كان رجال السند ثقات، حيث ثبت عن الأئمة عليهم السلام قولهم أن ما نقوله هو عن آبائنا عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرائيل عن الله عز وجل، فإذا صحت هذه الروايات فيجب الأخذ بأقوالهم.

ونحن إختصاراً عن ذكر كل سند الرواية إلى الإمام عليه السلام نذكر الراوي عن الإمام فقط ورأينا في الرواية، ونذكر المصدر الذي نقلنا عنه الرواية، فمن أراد أن يعرف ويحقق السند من مجتهدي أبناء العامة أو غيرهم فما عليهم إلا الرجوع إلى المصدر لمعرفة رجال السند.<sup>(٢)</sup>

(٤) ثم إن هذه الروايات أكدت القانون العام الذي ذكره القرآن الكريم، وهي على طوائف قد وردت من الجانبين: منها ما عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنية كلها بذات محرم في

(١) المائدة: ٣٣.

(٢) نبه إلى أن أكثر الروايات الموجودة في المصادر التي نذكرها لم يذكر فيها جميع سلسلة السند، وإنما تروى الرواية من قبل الشيخ الطوسي عن شخص، وبينهما اشخاص ذكرهم في كتاب آخر، فينبغي لمن أراد أن يعرف صحة السند من البحث عن الأشخاص الذين هم بين الراوي الأول كالشيخ الطوسي والكليني والصدوق مثلاً وبين الرجال الموجودين في كتاب الوسائل مثلاً.

بيت الله الحرام<sup>(١)</sup>، ولا حاجة لعرضها إذ هي متواترة معنى على الأقل، ومع هذا قد يدعى أن التهديد قد جاء على سبيل المبالغة والمجاز، ويستدل له بعدم تشريع الحد على المرابي والرابي، بينما شرع الحد على الزاني والزانية في الشريعة، وباختلاف الروايات في بيان أشديته من الزنا، ولكن يمكن أن يجاب: بأن الروايات تدل على ثبوت قتل آكل الربا في الجملة في بعض الأحوال (كما إذا كان مستحلاً على تفصيل يأتي إن شاء الله تعالى) وقد اُفتي بذلك من القدماء الشيخ المفيد وإبن إدريس ومن المتأخرين جمع كثير من العلماء كما سيأتي، إذن لم يثبت أن الربا بجميع أقسامه ليس عليه حد، ولكن يمكن القول بأن قتل آكل الربا هو لإستحلاله، أي لإنكاره ضرورة من ضرورات الإسلام ولا ربط له بالتحريم والأشدية، وحينئذ يكون الحد لا لأكل الربا وإنما لإنكاره الضروري.

نعم لم يدل دليل على وجود ملازمة بين أشدية الجرم وبين تشريع حد عليه، بل لعل العكس هو الصحيح في بعض الموارد كما هو الظاهر من الآية القرآنية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ وَفَنَّا مِّنكُمْ مِّثْلًا قَاتِلْ مِثْلَ مَا قُتِلَ مَنَ النَّعْمَ يَخْخَمُ بِهِ دُوا عَذْلٍ مِّنْكُمْ هَذَا بَالِغُ الْكَفَّةِ أَوْ كَفَارَةُ طَعَامٍ مُّسَاجِينَ أَوْ عَذْلُ ذَلِكَ صَبِيحًا لِّبَذْوَقٍ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَن عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾<sup>(٢)</sup> فهي متكفلة لثبوت الكفارة.

وبما أن الكفارة والحد جزاء على المكلف لردعه عن المخالفة فلا يفرق الأمر من هذه الناحية، ولذا نجد كثيراً من الأحكام المتفق على أشديتها لم يشرع الحد عليها (كترك الصلاة) ومعنى هذا أن الحد على شيء يعني أن الجرم قابل للتخفيف بالحد أو بالكفارة، وما لم يذكر له حد أو كفارة، فمعناه

(١) وسائل الشيعة: ٤٢٢/١٢ - ٤٢٨، باب ١ - ٢، من أبواب الربا، ح ١٩.

(٢) المائدة: ٩٥.

أنه جرم غير قابل للتخفيف. وليس هذا الكلام قاعدة عامة وإنما المقصود منه عدم وجود ملازمة بين أشدية الذنب ووضع كفارة أو حد عليه، على أن العقوبة قد تكون على أساس نكات موضوعية إجتماعية.

وأما اختلاف الروايات فهو طبيعي بإعتبار إختلاف أقسام الربا وأشخاصه وأزمانه والإصرار عليه، وإستحاله وعدمه، وما إلى ذلك من خصوصيات كثيرة تجعل الربا يختلف عقابه بإختلافها.

(٥) ثم إن الإجماع قد انعقد على حرمة الربا في الجملة، وحكى الشيخ الطوسي إجماع المؤمنين، بل المسلمين على الحرمة. نعم خالف بعض الصحابة في بعض أقسامه، منهم ابن عباس، ولكنهم رجعوا عن قولهم: «لا ربا إلا في النسيئة» - كما تقدم - ومنهم معاوية الذي لا يعتني بقوله وروايته، فقد كان يقول إن التحريم عن النبي ﷺ في الدينار المضروب والدرهم المضروب لا في التبر من الذهب والفضة ولا في المصوغ بالمضروب.

وعلى هذا فيمكن أن يدعى الإجماع من جميع الأمة الإسلامية على الحرمة في الجملة، إذ هي معلومة عند جميع المسلمين كمعلومية وجوب الصلاة والصيام بل عند غير المسلمين أيضاً، وحينئذ ليس من الجزاف إعتبار حرمة الربا من الضروريات التي يكون لمنكرها الكفر والقتل كما صرحت بذلك الروايات.

(٦) ثم لا يخفى أن التحريم الوارد في الربا إرشاد إلى بطلان المعاملة أيضاً، والوجه في ذلك قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>(١)</sup> فإنه يرشدنا إلى بطلان المعاملة المستفاد من مقابلته لصحة البيع، إذ أن أحل الله البيع معناه تجويزه تكليفاً ووضعاً<sup>(٢)</sup>، فالحرمة التي تكون في مقابلة معناها

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) حتى لو جعلنا الحكم الوضعي منتزعا عن الحكم التكليفي، فيدل على التكليف ثم الوضع.

منعه تكليفاً ووضعاً ، وهذا هو المستظهر عرفاً من المقابلة في الآية الكريمة .  
ثم إن الأخبار الكثيرة الواردة في أن الربا أعظم من الزنا وأن الأخذ للربا  
والمعطي والشهود كلهم في النار تدل على الحرمة التكليفية أيضاً . وقد ذكر  
الشيخ الأنصاري رحمته أن الربا هو الجامع بين أكل المال بالباطل وبين إرتكاب  
الموبقة ، وهذا هو المستفاد من الروايات كما تقدم .

### هل المعاملة الربوية فاسدة مطلقاً أو يفسد منها خصوص الزيادة؟

وبعد أن قلنا أن المعاملة الربوية محرمة وباطلة ، فهل البطلان للمعاملة  
كلها أو لخصوص الزيادة ؟ وإنما يأتي هذا التساؤل لأن الحرمة للمعاملة  
لا تستبطن إبطالها ، وحينئذ فالبطلان الذي إستفدناه من مقابلة الحرمة للحل  
ما هو حده ؟

وللجواب على هذا التساؤل يجب علينا النظر الى الروايات التي تقول  
« لعن الله بائعاً ومشتريه » أو الى الرواية التي يسأل فيها الامام عليه السلام عن معاملة  
ليست بربوية فيقول : لا بأس في المعاملة الربوية . ومن هذه النصوص يفهم  
العرف أن اصل المعاملة باطلة حيث إن البأس أو اللعن قد توجه الى نفس  
المعاملة .

ويرد على هذا ان لعن البائع لا يدل على كون المحرم هو البيع ، وكذلك  
البأس فانه من غير الواضح أنه راجع الى نفس المعاملة ، إذن لابد لنا من  
التحقيق في معرفة معنى الربا الذي توجه البأس له لنرى ما هو معناه ؟  
والجواب : عند إستعراض الآيات القرآنية والروايات الواردة في الباب يعلم  
أن المراد من الربا المحرم هو معناه اللغوي الذي هو مطلق الزيادة المأخوذة  
بلا مقابل ضمن شروط وقيود خاصة في المعاملة وفي القرض ، ورواية

الصدوق<sup>(١)</sup> بإسناده عن محمد ابن سنان أن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله «... لان الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمن الآخر باطلاً، فبيع الربا وشراؤه وكس على كل حال...» تدل على أن مراد الشارع من حرمة الربا حرمة الزيادة.

وبعد أن عرفنا ذلك فإن الزيادة مرة تدخل المعاملة على نحو الجزء ومرة تدخلها على نحو الشرط.

فعلى الأول: كما إذا باع مناً من الحنطة بمنين منها، فالزيادة هنا ليست متميزة عن رأس المال حيث إن كل حبة مقابل حبتين فتبطل المعاملة من أساسها. بل يمكن إستناد الفساد - كما عن الجواهر - إلى قاعدة تبعية العقود للقصور، ضرورة أن البائع والمشتري إنما بذل المثل في مقابلة المثلين، فإن لم يتم له بطل العقد، وليس هذا كبيع الشاة والخنزير التي يبطل من الثمن ما قابله، فيبقى الآخر بما قابله منه، لان البطلان في الزيادة هنا بلا مقابل [أي وصف الجودة وغيرها لا يقابل عرفاً بالمال، وإنما يوجب زيادة في القيمة] وهو أمر غير مقصود للمتعاملين، فلو صح العقد وقع ما لم يقصد وما قصد لم يقع كما هو واضح<sup>(٢)</sup>.

وعلى الثاني: وهو ما إذا كانت الزيادة بنحو الشرط، فيمكننا أن نقول بفساد المعاملة أيضاً إذا كان يتحقق منه عنوان الزيادة في الربويين فيكون حاله حال الجزء، ولذلك فإن اشتراط الاجل في أحد المتماثلين ربا، وبعبارة أخرى: إن الشرط الفاسد إذا كان وجوده مخللاً بشرائط صحة المعاملة فهو فاسد ويفسد العقد أيضاً بلا خلاف لعدم دخوله في اطلاقات صحة البيع، وأما

(١) الوسائل: ١٢/٤٢٥، رواية ١١.

(٢) جواهر الكلام: ٢٣/٣٣٥.

إذا كان دخوله غير مخل بشرائط الصحة فهو يفسد فقط وتشمل العقد  
اطلاقات صحته<sup>(١)</sup>.

ومن نافلة القول أن نقول بأن كل الشروط التي نشترطها (غير ما مثلنا به  
الذي لا يخل بشرائط الصحة) في الربا يخل بشرائط الصحة حيث إن صحة  
المعاملة هو التماثل ولا يحصل بالشرط، إذن تكون أصل المعاملة باطلة<sup>(٢)</sup>.  
ولا يمكننا الالتزام بأن المثل في مقابلة المثل والشرط الزائد يبطل فقط،  
وذلك لأن الشرط الزائد إذا كان وجوده مخللاً بشرائط الصحة للمعاملة - كما  
هو الفرض - فعدم الصحة متوجه الى كل المعاملة، بالإضافة الى أن البأس  
إنما توجه الى المعاملة الربوية وهي مبينة لمعاملة المثل بالمثل بحيث إذا  
وجدت الاولى لم توجد الثانية، وكذلك إذا وجدت الثانية لم توجد الاولى، إذ  
بوجود معاملة المثل بالمثلين يأتي عنوان الحرمة، لا انه شيء اجتمع فيه  
المحلل والمحرم.

وأما آية ﴿وَإِنْ تُبْتَغُوا فَلَئِنْ تَبْتَغُوا فَلَئِنْ تَبْتَغُوا فَلَئِنْ تَبْتَغُوا﴾<sup>(٣)</sup> فبالإضافة إلى اختصاصها  
بصورة الجهل فهي منزلة على التقاص حيث إن مقابلة عند الطرف الآخر،  
فهي لا تدل على الصحة. ودعوى أن المثل في مقابلة المثل والزيادة تكون  
في مقابلة الجودة أو الوصف أو الأجل، مدفوعة بعدم تقابل الأوصاف

(١) مثلاً إذا باعه شيئاً بشرط أن يخطب له ثوباً غير معين والمدة غير معينة، فهذا شرط فاسد إلا أن  
أصل العقد غير منهي عنه، فنشتمله اطلاقات صحة البيع. وأما إذا باعه شيئاً معيناً بشرط ألا يسلمه  
المبيع الى مدة غير معينة فهذا يوجد غرراً في البيع فيكون باطلاً فلا تشمله اطلاقات صحة البيع.  
(٢) نعم هناك خلاف بين الفقهاء في أن الشرط الفاسد هل يفسد المعاملة أم لا؟ وهذا الخلاف هو في  
غير صورة ما إذا كان الشرط الفاسد قد أزال ركناً من أركان صحة المعاملة وإن كان الصحيح أيضاً  
في هذا الخلاف هو عدم سريان الفساد إلى أصل المعاملة.

بالأعواض، بل الأوصاف هي سبب الزيادة، فتكون كل حبة من الحنطة مقابلة بحبتين، فتبطل كل المعاملة. وخلاصة الكلام أن الأدلة هنا تنهى وتضع البأس في المعاملة الربوية، فتكون أصل المعاملة باطلة، وإذا قلنا أن الزيادة ترجع لصاحبها فقط فليس من باب أن المعاملة صحيحة والزيادة باطلة، بل من باب المقاصة في المثل.

وقد ذهب بعض أساتذتنا إلى أن المعاوضة الربوية حرام، ولكنها في بعض الموارد محكومة بالفساد وهي الموارد التي فيها زيادة مالية، بخلاف الموارد التي فيها الزيادة عبارة عن شرط العمل، فالشرط يكون باطلاً ولكن المعاملة صحيحة. ودليل ذلك هو: أن من شرائط صحة المعاملة في العوضين اللذين من جنس واحد هو المماثلة، ودليله هو الروايات، «فمنها صحيحة عبدالرحمن ابن أبي عبدالله<sup>(١)</sup> قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير؟ فقال: لا يجوز إلا مثلاً بمثل. ثم قال إن الشعير من الحنطة» إذن بيع مَنْ من الحنطة بِمَنْ ونصف<sup>(٢)</sup> ليس إنشاؤه مثلاً بمثل - والذي أمضاه الشارع هو المثل بالمثل - فتكون المعاملة فاسدة.

وأما بيع مَنْ من الحنطة بِمَنْ بشرط خياطة الثوب، فهنا العمل المشروط في باب المعاملات ليس كالعمل المشروط في باب الإجارة، إذ الإجارة على العمل إذا وقعت فالمؤجر يملك العمل في ذمة الأجير، وأما العمل المشروط في باب المعاملات فهو ليس تملكاً للعمل وإنما هو التزام المشروط عليه بالعمل، ولهذا فيكون التملك في المثال المتقدم هو بين المتماثلين، غاية الأمر أحدهما ملتزم بالخياطة فهو زيادة فيكون داخلاً تحت عنوان الربا فيكون حراماً إنشاؤه وفاسداً شرطه. ولكن فساد الشرط لا يسري إلى فساد

(١) الوسائل: ١٢/٤٣٨، رواية ٢.

(٢) وكذلك بيع مَنْ من الحنطة بِمَنْ وحق السرقة.

المشروط، لتحقق شرط البيع في المتجانسين وهو المماثلة<sup>(١)</sup>. ونحن بإمكاننا أن نقول: لماذا حكم ببطالان المعاملة فيما إذا باع مناً من الحنطة بمن بشرط أن يدفع أحدهما كيلوين منها، إذ بناء على ما تقدم يكون الشرط فاسداً وهو لا يفسد العقد.

وقد يجاب: بأن الفهم العرفي الإرتكازي في الشرط إذا كان مالا، هو عدم المماثلة في المعاملة، وحينئذ هنا نقول أن مناسبة الحكم وهو الربا والموضوع وهو عدم التماثل تقتضي توسيع الموضوع وهو عدم المماثلة لما إذا كان الشرط عملاً وإن كان الدليل الدال على الحرمة هو لا يشمل الزيادة العملية، فتكون المعاملة باطلة.

اللهم إلا أن يقال: إن العرف والمرتكز العرفي يفرق بين الشرط بزيادة كيلوين والشرط إذا كان عملاً فيرى عدم التماثل في الأول دون الثاني.

#### وجه لعدم فساد المعاملة الربوية المعاوضية:

قد يقال<sup>(٢)</sup>: أن مبغوض الشارع إذا كان مسبباً عن المعاملة مثل بيع السلاح لأعداء الدين في حرب المسلمين، فحينئذ لا تكون المبغوضية في الإنشاء وإنما في ملكية السلاح لأعداء الدين بأي طريق كان كالهبة أو المصالحة. وأما إذا كان النهي عن المعاملة بالمعنى المسببي غير مبغوض للشارع، فالنهي لا يوجب فساد المعاملة كما التزم به الشيخ النائيني رحمته الله في الأصول، وحينئذ نقول: إن النهي الذي توجه إلى بيع عشرة كيلوات من الحنطة بتسعة منها لا يجعل المبغوض ملكية المشتري للعشرة بأي طريق كان، إذ لو وهبه عشرة كيلوات لم يكن هذا مبغوضاً، وحينئذ نستكشف أن

(١) هذا التفصيل للشيخ الأستاذ آية الله الميرزا جواد التبريزي تعرض له في بحثه مستطرداً.

(٢) ذكر هذا الاستدلال الشيخ الوحيد الخراساني في بحثه الاصولي مستطرداً.



المبفوض هو ملكية المشتري العشرة بالتسعة بالبيع فيكون النهي غير مقتضي للفساد لأن المسبب غير مبفوض .

ولا أرى حاجة للرد على هذا الاستدلال بعد البيان المتقدم خصوصاً إذا التفتنا إلى أن أدلة صحة المعاملة في الرويات مشروطة بالتساوي في القدر، وهو غير موجود هنا فلا يكون هذا مشمولاً لأدلة صحة البيع فيكون باطلاً<sup>(١)</sup> . هذا كله بالنسبة للربا في المعاملة .

### وأما الربا في القرض:

فقد يقال بحرمة أصل القرض أيضاً، وذلك لما روي عن النبي ﷺ «كل قرض يجبر منفعة فهو حرام»، «كل قرض يجبر منفعة فهو فاسد» إذ الحرمة والفساد لأصل القرض وهاتان الروايتان نقلهما العامة عن علي عليه السلام ولكن قالوا بأن السند ساقط وسوار الذي روى الرواية متروك الحديث . وقد نقلهما الإمامية عن النبي ﷺ ولم يرويا من طرقنا، بل يظهر من بعض الأخبار ردّهما إذ يسأل الإمام عليه السلام «إن من عندنا يروون كل قرض يجبر منفعة فهو فاسد، قال عليه السلام أو ليس خير القرض ما جر نفعاً»<sup>(٢)</sup> .

نعم الروايات التي وردت عن الإمامية التي تقول بجواز أخذ الزيادة في القرض ما لم يكن شرطاً وأمثالها<sup>(٣)</sup>، نفهم منها أن الزيادة إذا كانت في عقد القرض بواسطة الشرط في العقد فهو الذي فيه بأس، وحينئذ نرجع إلى كلامنا السابق لنرى أن الشرط في هذا العقد هل يخل بشرائط الصحة أم لا؟ فنقول: إن الشرط للزيادة في عقد القرض هو شرط فاسد للنهي عنه إلا أنه لا يخل

(١) ولا نرى حاجة للتعرض هنا لرد معنى الاستدلال لأن البحث فقهي .

(٢) الوسائل: ١٠٣/١٣، باب ١٩ من أبواب الدين القرض، ح ٤ .

(٣) نفس المصدر: ح ٣ .

بشروط العقد، ولذا لا يفسد العقد القرضي.

وتوضيح ذلك: أن القرض هو تمليك مال على وجه الضمان، والضمان في القرض عبارة عن إنتقال نفس العين إلى العهدة بالغاء خصوصياتها الشخصية، ولذا لا يحتاج في القرض إلى تعيين عوض، لأنه ليس إلا تمليكاً مع التضمن لما ملكه، إذن ليس في القرض إعتبار المبادلة بين المالكين كما في البيع، ولذا فإن شرائط صحة القرض متوفرة حتى مع وجود الشرط الفاسد، فإن ألغي الشرط الفاسد يبقى العقد صحيحاً، ولهذا فرقنا بين بطلان المعاملة الربوية وصحتها في القرض مع بطلان الشرط فقط.

ومما يمكن أن يكون دليلاً على صحة العقد القرضي مع بطلان الشرط للزيادة فقط هو ما رواه الصدوق<sup>(١)</sup> بإسناده عن أبان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر<sup>(ع)</sup> في الرجل يكون عليه دين إلى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول: أنقذني من الذي لي كذا وكذا واضع لك بقيته أو يقول أنقذني بعضاً وأمد لك في الأجل فيما بقي، فقال: لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً يقول الله عز وجل ﴿فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تْخْلِفُوهَا وَلَا تَنْظِفُوهَا﴾<sup>(٢)</sup>. فالإمام يقول لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس المال هي التي فيها بأس، فيكون القرض الذي هو تمليك في مقابل الضمان على حاله.

(٧) إسقاط حقوق المرابي: قد ذكرت الروايات أيضاً إسقاط الحقوق التي منحت لكل فرد عن المرابي فحرمة من تولى المناصب القضائية ومنصب الإفتاء والإمامة والشهادة، وكذلك إسقاط حقوق معاونين للمرابي من الأخذ والكاتب والشاهدين بالإضافة إلى لعنهم، وذلك لما رواه محمد بن

(١) الوسائل: ١٣/١٢٠، باب ٣٢ من أبواب الدين. والظاهر أن أبان هنا هو أبان بن عثمان لأن أبان بن عثمان يروي عن محمد بن مسلم كما في جامع الرواة فتكون الرواية معتبرة (صحيحة).

(٢) بقرة: ٢٧٩.

علي بن الحسين عن عبدالله بن أبي يعفور قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : « أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ، ويعرف باجتناّب الكبائر التي أوعدها الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف وغير ذلك ... »<sup>(١)</sup>.

وهذه الصحيحة عامة لكل من لا تكون عنده عدالة ، ومن جملتهم المرابي ، وحينئذ يحرم من كل شيء من الحقوق التي يعتبر فيها العدالة ، من شهادة أو إمامة أو منصب إفتاء وقضاء وكذلك معاون للمرابي والشاهد والاخذ والعطي حيث شملهم اللعن<sup>(٢)</sup> وإنهم مع المرابي سواء في الوزر ، فهم فساق يحرمون من هذه الحقوق .

#### تنبيه:

إن هذه الأدلة المتقدمة إنما ذكرناها - كما تقدم - لبيان حرمة الربا كقانون عام عرضته الشريعة الإسلامية عن الربا وفساد المعاملة الربوية المعاوضة ، فهي تكون حجة لكل قسم من أقسام الربا التي نعرضها فيما بعد التي هي ربا حقيقة أو ربا بحكم الشارع كما في ربا المعاوضة كما سيأتي . ويفيدنا هذا القانون العام كعموم فوقاني نرجع إليه عند العلم بأن الموضوع ربوي ، ولكن نشك في إستثنائه من الحرمة لدليل قاصر ، فهو يكون مرجعنا عند الشك في هذه الصورة .

كما أننا نرجح ذكر عام آخر أكبر من هذا العام مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أو غيره من عمومات الحل ، ونجعله عموماً فوقانياً نرجع إليه عند الشك في

(١) الوسائل : ٢٨٨/١٨ ، باب ٤١ من أبواب الشهادات ، ح ١ .

(٢) الوسائل : ٤٢٩/١٢ - ٤٣٠ ، باب ٤ من أبواب الربا .

إندراج موضوع تحت تحديدات الربا التي ذكرتها السنة إذا كانت الشبهة مفهومية لا مصداقية .

وإنما جعلنا القانون العام هو عموم حرمة الربا لترجع إليه عند الشك في إستثناء فرد من الحرمة لأن العمومات القرآنية التي تقدمت وكذلك الروايات تحرم موضوعاً واحداً وهو الربا ، وهو عبارة عن مطلق الزيادة المأخوذة بلا مقابل شرعاً أو حقيقة سواء كانت في البيع أو في القرض ، وهذا بخلاف البيع الذي فيه أخذ الزيادة إلا أن العرف يرى أن هذه الزيادة لها مقابل .

نعم العرف يرى أن الزيادة قد تكون في مقابل الوصف أو الجودة ، ولكن الشارع لا يرى مقابلتها بالمال ، وقد يرى العرف أن الزيادة في مقابل الأجل ، ولكن الشارع منع ذلك .

والخلاصة : إن الموضوع المحرم في الآيات والروايات هو الزيادة بلا مقابل شرعاً في البيع والقرض ، لهذا سوف نتكلم عن البيع في فصل كما نتكلم عن القرض في فصل آخر مستقل لمعرفة التفصيلات التي ذكرها الشارع في البيع وفي القرض إضافة إلى العنوان المشترك بينهما المشمول لادلة التحريم .



ربا المعاوضة



## الفصل الأول

### « ربا المعاوضة »

ونتكلم في أن الربا يثبت في مطلق المعاوضات والمبادلة بين المالكين حتى الصلح ، كما نتعرض للقول بثبوت الربا في الهبة المعاوضة وعدم ثبوته كما في الوفاء والغرامة والقسمة ، ثم نتعرض للاركان الثلاثة التي لا بد منها لتحقيق الربا ونحقق الحال فيها مفصلاً ، ثم نتعرض إلى بيع الصرف بما يتصل بالمقام مع ذكر شروطه وجملته ما يتعلق ببيع الذهب والفضة من مسائل .

ونحن نطلق على هذا الربا عنوان الربا المجازي ، حيث إن بيع الحنطة الجيدة بالحنطة الرديئة مع التفاضل شيء عقلائي ، إلا أن الشارع وسع موضوع الربا إلى هذه المعاملات فأصبحت موضوعاً للحرمة . ولا بد لنا من إستعراض الروايات الواردة في الباب لتحديد الربا في المعاوضات . والروايات على طوائف .

(١) صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال : يا عمر قد الله البيع وحرم الربا ، بع وأربح ولا تربه ، قلت : وما الربا ؟ قال : دراهم بدرهم مثلين بمثل ، وحنطة بحنطة مثلين بمثل ، وروى الصدوق بإسناده عن



عمر بن يزيد نحوه<sup>(١)</sup>، ومثل هذه الرواية روايات كثيرة تدل باطلاق سؤال السائل وإطلاق الجواب على شمول الربا لكل مثلين بمثل سواء كانا في بيع أو في معارضة غير بيعية، وهذا الإطلاق مستفاد من حرف الباء، إذ هو للمعاوضة فدل على معنى المعاوضة بمدلوله الحرفي، ولا حاجة للنظر في سند هذه الروايات لأنها في أعلى مراتب الصحة.

(٢) صحيحة الحلبي (التي لها ثلاثة أسانيد) جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الأشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يداً بيد، فأما نظرة فلا يصلح»<sup>(٢)</sup> وهناك روايات أخرى ذكرت لفظ البيع، ولا يخفى أن ذكر لفظ البيع لا يجعل الربا مختصاً به لعدم إفادة الحصر منه، وذكره إنما جاء لغلبة أفراد البيع في ذلك الوقت، ولا حاجة أيضاً للتنبيه على سند الروايات فإنها في أعلى مراتب الصحة.

(٣) صحيحة الحلبي الثانية عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: الكيل يجري مجرى واحد، قال: ويكره قفيز لوز بقفيزين... ولكن صاع حنطة بصاعين تمر، وصاع تمر بصاعين زبيب إذا اختلف هذا، والفاكهة اليابسة تجري مجرى واحد، وقال: لا بأس بمعاوضة المتاع ما لم يكن كيلاً أو وزناً «كيل أو وزن خ ل»<sup>(٣)</sup>.

وتوجد روايات أخرى سندها تام أيضاً ذكر فيها لفظ المعاوضة، وهذه الروايات ذكرت المعاوضة بمعناها الإسمي، وهي أيضاً مطلقة لكل معاوضة سواء كانت بيعية أو غير بيعية.

(٤) صحيحة سيف التمار قال قلت لأبي بصير: أحب أن تسأل أبا

(١) الوسائل: ٤٣٤/١٢، باب ٦ من أبواب الربا، ح ٢.

(٢) الوسائل: ٤٤٢/١٢، باب ١٣ من أبواب الربا، ح ٢.

(٣) نفس المصدر: ح ٣.

عبدالله ﷺ عن رجل أستبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق، قال: فسأله أبو بصير عن ذلك فقال: هذا مكروه، فقال أبو بصير: ولم يكره؟ فقال: أن علي بن أبي طالب ﷺ كان يكره أن يستبدل وسقاً من تمر المدينة بوسقين من تمر خبير ولم يكن علي ﷺ يكره الحلال<sup>(١)</sup>، ورواها الكليني باضافة جملة زائدة وهي «لأن تمر المدينة أدونهما ولم يكن علي ﷺ يكره الحلال».

وتوجد روايات أخرى ذكر فيها لفظ المبادلة أيضاً وسندها معتبر. وهذه الروايات ذكرت الاستبدال الذي هو معنى المعاوضة الاسمي، وهو مطلق لكل إستبدال سواء كان في بيع أو في غير بيع، فإن كان الإستبدال في غير البيع فهو الذي يكون ظاهراً عقداً مستقلاً، قد نصطلح عليه عقد المبادلة ويشمله «أو هوأ بالعقود» أو «تجارة عن تراض» وهو عبارة عن وقوع كل من المالين بدل الآخر وهو الذي كان سائداً قبل ظهور النقود الذي يسمى بعقد المقايضة الذي لا يتميز فيه البائع عن المشتري ولا الثمن عن الثمن، ولذا لا يكون هذا النوع من العقود بيعاً. ثم إننا عبرنا عن الرواية بأنها صحيحة لأن سيف التمار هو ابن سليمان التمار الكوفي الثقة، وسند الشيخ إلى ابن محبوب صحيح.

وبعد عرض هذه الأدلة الواردة في ربا المعاوضة - التي كانت الطائفة الاولى مطلقة، وكانت الثانية قد ذكرت لفظ البيع، والثالثة قد ذكرت لفظ المعاوضة والرابعة قد ذكرت الاستبدال، وكلها ذكرت المتجانسين إذا كانا مما يكال أو يوزن، فاشتراط المساواة - نقول:

إن الادلة المتقدمة نستفيد منها حرمة الربا لمطلق المعاوضة والمبادلة بين المالين وما ذكر من أن الانصراف إنما يكون الى البيع والتبادر أيضاً كذلك

(١) الوسائل: ١٢/٤٤٧، باب ١٥ من أبواب الربا، حديث ١.

مردود بأنه إنما نشأ من كثرة أفراد البيع لا من كثرة الإستعمال بحيث نقل المعنى العام للمعاوضة الى البيع . وعلى هذا فلا وجه لاختصاص الربا في البيع كما فعل العلامة الحلي<sup>(١)</sup> .

وقد ذكر في دليلهم أن المتبادر من إطلاق الروايات هو البيع والقرض «أما غيرهما فلا يعلم جريانها فيه فيبقى على أصل الإباحة المؤيد بظواهر الآيات والأخبار الدالة على حصول الإباحة بالتراضي ، وعلى حصر المحرمات ، وليس هذا منها ، وأن الناس مسلطون على أموالهم ، خرج البيع والقرض وبقي الباقي»<sup>(٢)</sup> وذلك : لعدم التمكن من التمسك بالتبادر مع تصريح الروايات بأن الربا يقع في المعاوضة والمبادلة وإطلاقهما يشمل غير البيع ، والإنصراف يرد عليه ما تقدم .

وبهذا نعرف أيضاً أن لا وجه لتعريف الربا بأنه «بيع أحد المتماثلين المقدرين بالكيل أو الوزن في عهد صاحب الشرع ﷺ أو في العادة ...» كما فعل صاحب المسالك ، كما لا وجه أيضاً لما ذكر في منهاج السيد الحكيم ﷺ في تعريف ربا المعاملة بأنه «بيع أحد المتماثلين بالآخر مع زيادة عينية ...»<sup>(٣)</sup> لما تقدم من إطلاق الروايات التي عرضنا قسماً منها .

وأما ما ذكر كدليل على شمول الربا لكل معاوضة من التمسك بمعنى الربا اللغوي الذي هو الزيادة «فيخرج ما هو حلال بالاجماع ويبقى الباقي تحت التحريم»<sup>(٤)</sup> فهو لا ينسجم مع ما تقدم من العموم الفوقاني «أوفوا بالعقود» الذي ذكرنا الرجوع إليه عند الشك في دخول معاملة ما تحت موضوع الربا ،

(١) وكذلك العامة كما تقدم ذلك : ٦٦ .

(٢) مفتاح الكرامة للعاملي : ٥٠٣/٤ .

(٣) منهاج الصالحين : ٤٠/٢ .

(٤) مفتاح الكرامة : ٥٠٣/٤ .

حيث إننا نعلم بأن المعنى اللغوي للربا وهو مطلق الزيادة من غير عوض مراد من الربا الشرعي - كما تقدم - مع ملاحظة حدود توسيع الشارع لموضوع الربا ، وما دمننا قد شككنا في دخول المعاوضات غير البيع - كما هو المفروض من المستدل - يتحتم علينا الرجوع إلى العموم الفوقاني الذي تقدم ذكره فتحل المعاملة .

إذن الدليل الصحيح ما أستدل به المشهور وهو الاقوى ، فيجري الربا في مطلق المعاوضات كالصلح <sup>(١)</sup> والمبادلة والمعاوضة للاطلاق ، بل يمكن أن يقال بجريان الربا « في الهبة المعاوضة » كما اختاره المحقق في الشرائع وصاحب الجواهر رحمهما الله « لأنها وإن كانت هبة في مقابل هبة إلا أنها في اللب مبادلة بين الموهوبين » <sup>(٢)</sup> وكذلك يجري الربا في الإبراء بشرط الإبراء ، وقد ذكر بعض الفقهاء إنصراف الأخبار عن الهبة والإبراء فإن تم الإنصراف فهو وإلا فيجري فيهما الربا .

ولنا أن نقول أن الهبة المعاوضة تتصور على نحوين :  
الأول : ما هو المعروف من أن يهب شخص شيئاً ويشترط على المتهب شيئاً فالهبة هنا عبارة عن تمليك شيء مجاناً ، وأما إشتراط شيء على المتهب فهو لا يخرج الهبة عن كونها مجانية ، ولذا لو تخلف المتهب لم تقع الهبة باطلة ، إذن ليس مقتضى عقد الهبة هنا تقابل بين المالين فلا يتحقق موضوع الربا .

الثاني : أن يهب شيئاً مقابل هبة الآخر ، فتكون الهبة مقابل الهبة ، وقد استشكل في صحة هذه المعاملة بعض المحققين ومنهم السيد الخوئي رحمهما الله

(١) فإن الصلح وأن كان قوامه بالطرفين لا بالمالين إلا أن متعلقه قد يكون المال ، ليهدق عنوان المقابلة بين المالين والمبادلة بينهما أيضاً .

(٢) المروة الوثقى : ٩/٣ - ١٠ .

حيث ناقش في صحة المعاملة المذكورة : بأن المبادلة لابد أن تكون بين مالين موجودين ، أما خارجاً وأما إعتباراً في الذمة ، وأما ما كان موجوداً في زمان وانعدم فلا معنى لتبديله . والمقام من هذا القبيل ، حيث إن تملك الأول ينتهي أمدته بقول الشخص ( ملكت ) فإذا جاء الشخص الثاني وقال ( ملكت ) فيكون تملكه هذا بأزاء تملك غير موجود فعلاً ، فيكون العوض معدوماً حين ذكر العوض ، ولا يكون المعدوم المطلق معوضاً . ولذلك لو أراد الشارع أن يمضي هذه المعاملة فيستلزم إمضاء المعدوم وهو غير صحيح . نعم يمكن أن يقع العقد على شيء موجود فعلاً أو يمكن أن يتحقق في المستقبل <sup>(١)</sup> . وهذا الكلام مستند إلى أن معنى الهبة هو المعاوضة بين الفعلين لا نفس العينين .

ويمكن أن يناقش بأن يقال : حتى لو قلنا بأن الهبة بين الفعلين ، ولكن المراد من الفعلين هو المسبب الحاصل من الإيجاب والقبول ، فيكون المراد من الفعل التملك وهو موجود وليس بمنعدم ، وحينئذ تكون المعاملة صحيحة ، والهبة تبقى على معناها الحقيقي ، وأما إذا قلنا أن الهبة المعاوضة هي في اللب مقابلة بين المالين فيكون المال الموهوب من الأول موجوداً حين هبة الثاني ، فتكون المعاملة أيضاً صحيحة . ولكن هل يجري فيها الربا ؟ والجواب : هو أنا إذا اخترنا أن الهبة المعاوضة هي التقابل بين التملكين فلا يحصل الربا ، وإن اخترنا إن معناها اللبي هو التقابل بين المالين فيحصل الربا مع الزيادة واتحاد الجنس ، لأن المعاملة تكون صورتها صورة هبة . وهناك نوع من التعاوض لا بعنوان المعاوضة كوفاء الديون ، كما إذا كان المدين الذي عليه ثمانية قد أعطى عشرة ، فأن المعطى إلى الدائن عوض عما

(١) مصباح الفقاهة : ٦٦/٢ - ٦٧ .

في ذمة المدين ، وحينئذ إذا قصد المدين الوفاء بالعشرة في مقابل الثمانية - لا أنه أعطى الثمانية عوضاً عما في ذمته ووهب الزائد - فهل هذا ربا تشمله أدلة الحرمة ؟

وللجواب على ذلك : لا بدّ من مراجعة الأدلة التي دلت على تحديد الربا في المعاوضات ، وقد قلنا سابقاً أنها دلت على حرمة الزيادة في المعاوضة أو المبادلة في المتماثلين ، وهنا إذا كان إعطاء العشرة بعنوان الوفاء فلا يستحقق موضوع الحرمة . هذا والمسألة يمكن أن تطرح في باب القرض ، إذ هذا قد يكون من القرض ، الذي جر نفعاً ، فإن لم يكن بشرط فهو جائز .

والحق أن إيفاء ما في الذمة إذا لم يكن بعنوان الصلح ، بل كان بعنوان الوفاء فهو لا يمكن أن يحقق موضوع الحرمة ، إذ لا تبادل ولا تعاوض حيث إن الدائن ملك المال إلى المدين على وجه الضمان ، والآن المدين يريد أن يفي بما في ذمته لأنه ضامن للمال فهو وفاء ، فقهرأ يطبق الكلى على الفرد ويكون الزائد هبة أو مالاً قد اعرض عنه صاحبه ، وحتى لو قلنا أنه معاوضة في الحقيقة ، فإن الأخبار الدالة على الحرمة منصرفة عنها لأنها ناظرة إلى المعاوضات التي تحصل عند الناس ابتداءً ، أما ما يكون معاوضة ابتدائية وإنما يسمى معاوضة بعد الانتهاء فتتصرف عنه الأدلة المحرمة ، بل تشمله روايات « خير القرض ما جر نفعاً » إذ لم يكن بشرط .

ونفس الكلام نقوله عن الغرامة والقسمة ، كما إذا أتلف زيد مناً من الحنطة الجيدة وبعد ذلك دفع إلى المالك مناً ونصفاً من الردئية ، فهنا لا تعاوض ابتدائي وإنما هناك إتلاف وغرامة ، وبعد تحقق الغرامة يقال حصلت المعاوضة فهي معاوضة مجازية بعد تمامية عنوان الغرامة ، فلا يكون موضوعاً للحرمة أي لا تكون أخبار الحرمة شاملة لها . وكذلك القسمة ، إذ هي تمييز بين الحقين فلو كانت الشركة بالمناصفة واقتسما بالثلث والثلثين

من الجيد والرديء فهو ليس بربا لأن القسمة تميز الحق، وإن حصل عنوان التعاوض بعد التمييز.

ثم أنه قد ادعي بأن ظاهر بعض الأخبار المنع من الغرامة في المثل مع الزيادة كما في صحيح الحلبي قال: «وسئل عن الرجل يشتري الحنطة ولا يجد عند صاحبها إلا شعيراً أ يصلح أن يأخذ إثنين بواحد؟ قال: لا، إنما اصلهما واحد» وكذلك صحيح هشام «عن الرجل يبيع الرجل الطعام الاكرار، فلا يكون عنده ما يتم له ما باعه فيقول خذمني مكان قفيز حنطة قفيزين من شعير حتى تستوفي ما نقص من الكيل، قال عليه السلام لا يصلح لأن أصل الشعير من الحنطة...»<sup>(١)</sup> وكذلك ما في قرب الإسناد عن رجل اشترى سمناً ففضل له فضل أيحل له أن يأخذ مكانه رطلاً أو رطلين زيت؟ قال: إذا اختلفا وتراضياً فلا بأس<sup>(٢)</sup>. ولكن كل هذه الروايات ظاهرة في المبادلة لا الوفاء، لأن الوفاء لا بد أن يكون بتطبيق الكلبي على فرد<sup>(٣)</sup>، أما إذا أعطى من غير جنسه فهو معاوضة وإذا صارت كذلك فيقع الربا فيه، ولذا لا يحتاج الوفاء الى رضا صاحب المال إذا أعطي من مصاديق ما في الذمة بينما إذا أعطينا صاحب المال من غير مصاديق ما في ذمتنا فيحتاج الى رضاه وهذا هو معنى المعاوضة، إذ لا معنى لانطباق ما في الذمة على غير فرد، إلا بافتراض تحقق المعاوضة.

وقد يؤيد هذا الكلام بتعبير الروايات فقد ذكر لفظ الوفاء في الإعطاء من

(١) الوسائل: ٤٣٨/١٢، باب ٨، رواية ٤٠٦.

(٢) الوسائل: ٤٤٥/١٢، باب ١٣، رواية ١١، وهي ضعيفة بعبد الله بن الحسن فإنه مجهول.

(٣) الوفاء لفة هو «إعطاء حقه كاملاً» وليس معناه إبراء ذمة النفس حتى يكون بغير الجنس أيضاً.  
المنجد: ٩١١.

نفس الجنس<sup>(١)</sup>» عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يبعث بمال إلى أرض، فقال للذي يريد أن يبعث به: أقرضينه وأنا فيك إذا قدمت الأرض قال: لا بأس» ووردت لفظة الاستيفاء في إعطاء الشعير بدل الحنطة كما في صحيحة هشام بن سالم<sup>(٢)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام فقال الراوي «خذي مني مكان كل قفيز حنطة قفيزين من شعير حتى تستوفي ما نقص من الكيل. قال: لا يصلح...».

فالخلاصة: هي أن الربا لا يجري في الوفاء إذا كان من نفس الجنس، وأما الوفاء من غير الجنس الذي لا يكون إلا بتوسط المعاوضة فيجري فيه الربا مع الزيادة.

وبعد هذا العرض المتقدم يمكننا القول بأن ربا المعاوضة كما ذكره المشهور هو: «مبادلة أو معاوضة المتماثلين إذا قدرأ بالكيل أو الوزن وزاد أحدهما على الآخر» والزيادة الحقيقية النقدية في المكيل والموزون مع المثلية في البدلين هي ما يسمى بربا الفضل أو ربا الزيادة، مثل بيع من من الحنطة بمئين منها، أو مبادلة درهم بدرهمين أو دينار بدينارين، أما الزيادة المعنوية في المكيل والموزون مع المثلية في البدلين - كما لو كان أحدهما نقداً والآخر نسيئة مثل مبادلة من من الحنطة نقداً بمن من الحنطة نسيئة - فهو المسمى بربا النسيئة، ولا يتوهم بوجود تناقض من قبل الشارع حيث أُلغى أن يكون للأجل قسطاً من الثمن في الربا القرضي فكيف هنا جعل للأجل قسطاً من الثمن؟ إذ يقال أن الأجل له قسط من الثمن هو القاعدة العامة، ولكن الشارع ألغى هذه القاعدة في بعض الموارد (كالقرض).

ثم إن هذا التقسيم ذكر في كتب العامة - كما تقدم - وهو تقسيم صحيح

(١) الوسائل: ٤٨٠/١٢، باب ١٤ من أبواب الصرف، ح ٢.

(٢) الوسائل: ٤٣٨/١٢، باب ٨ من أبواب الربا، ح ١.



ناشئ من إختلاف الزيادة إلى عينية وحكمية . ثم إن ربا الفضل لا يقدم عليه العقلاء ، إلا إذا كان الطرف الناقص مشتملاً على وصف يقع في مقابل المقدار الزائد في الطرف الآخر ، وحينئذ يكون البائع قد تعلق غرضه بتحصيل كمية أكثر ، والمشتري تعلق غرضه بتحصيل كمية خاصة ، ولذلك يرضى بهذه المعاملة ويقدم عليها ، ولذا قد يقال بعدم معرفة حكمة لتحريمه كما في ربا النسئنة فتكون حرمة تعبدية .

وقد يقال في حكمته على وجه الإحتمال ما ملخصه : أن تحريم ربا الفضل لأجل ترويج النقد وتوسيطه في المبادلة ، وعدم اكتنازه عند الناس ، وبهذا يصبح النقد مقياساً للمالية ، وهو امر يسهل الكثير من المصاعب التي كانت موجودة في بيع الامتعة بالامتعة .

وأما ربا النسئنة فهو هنا ما تقع الزيادة فيه في مقابل التأجيل والإمهال سواء كان التأجيل إستقلالياً كما في الربا الجاهلي الذي تقدم « كان الرجل منهم إذا حل دينه على غريمه فطالبه به قال المطلوب منه له زدني في الأجل وأزيدك في المال فيتراضيان عليه ... » أو كان التأجيل ضمناً كما في القرض والبيع المثلي نسئنة . وربا النسئنة هو الربا الواضحة حكمته من أنه يخرب البيوت ويسبب المفاصد الإجتماعية والإختلال الإقتصادي وتقسيم المجتمع إلى طبقتين وما إلى ذلك من المفاصد .

وبما أن بحثنا الآن في الربا المعاوضي نتعرض لما قاله مشهور الفقهاء من أن الأموال التي يدخل فيها الربا المعاوضي هي ما اجتمعت فيها هذه الأمور الثلاثة معاً وهي :

(١) المثلية في البدلين .

(٢) الكيل أو الوزن .

(٣) الزيادة سواء كانت حقيقة أو معنوية .

وكل هذه الأمور الثلاثة دلت عليها الأخبار .

أما المثلية في البدلين : فهو واضح من المثلية التي وردت في الأخبار الكثيرة ، ومعها تحرم الزيادة وتجب المساواة ، وباختلاف المثلية لا بأس بالتفاضل ، ولا حاجة لذكرها هنا بالخصوص .

وأما الكيل أو الوزن : فقد صرح باعتباره في روايات كثيرة أيضاً ، منها : الموثقة التي رواها عبيد بن زرارة قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن <sup>(١)</sup> . وهناك طائفة من الروايات تنفي البأس عن التفاضل إذا لم يكن مكيلاً أو موزوناً <sup>(٢)</sup> .

وقد اكتفى الإمامية بهذه الروايات التي تشخص موضوع الربا المعاملي على وجه العموم في كل متماثلين إذا كان من المكيل والموزون عن البحث حول العلة التي بموجبها حرم التفاضل في الاصناف الستة عند العامة ، ولو أطلع السنيوري وأبناء العامة على هذه التصريحات في الرواية لتحديد الموضوع العام للربا وعرفوا أن ما قاله الأئمة عليهم السلام هو مستند إلى النبي صلى الله عليه وآله عن الله تعالى لما قالوا بترجيح حجة الشافعية في معرفة العلة على الحنفية لو انتهجوا منهج الحق من الأخذ بالنص .

وأما الزيادة : فقد صرحت الروايات أيضاً بحرمتها في المكيل والموزون إذا كانا متماثلين ، فمنها صحيحة أبي بصير وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال : الحنطة والشعير رأساً برأس لا يزداد واحد منهما على الآخر <sup>(٣)</sup> .

وهناك روايات ذكرت عدم البأس من كونهما سواء بسواء ومعنى ذلك بمفهوم المخالفة هو وجود البأس إذا لم يكونا كذلك ، منها موثقة سماعة قال :

(١) الوسائل : ٤٣٤/١٢ - ٤٣٥ ، باب ٦ من أبواب الربا ، ح ٣ وغيره .

(٢) الوسائل : ٤٣٤/١٢ - ٤٣٥ ، باب ٦ من أبواب الربا ، ح ٣ وغيره .

(٣) الوسائل : ٤٣٨/١٢ ، باب ٨ من أبواب الربا ، ح ٣ .

سألته عن الحنطة والشعير فقال : إذا كانا سواء فلا بأس ... الخ<sup>(١)</sup> ولا يضر إضرارها لأنه ناشئ من تقطيع الروايات ( على يد من جمع الحديث وبوبه ) للأمانة في النقل ، وهذه الروايات وإن كانت بصدد بيان أن الحنطة والشعير أصلها واحد ، إلا أنها أيضاً تبين البأس في الزيادة .

هذا ، ويمكن الإستدلال على عدم صحة الزيادة بالروايات الكثيرة التي ذكرت المثلية ، حيث إن المثلية كما يجب أن تكون باتحاد نوع البدلين ، يجب أن تكون باتحاد القدر أيضاً ، فإن زاد أحدهما على الآخر لم تحرز المثلية فيكون ربا .

ثم إنهم ذكروا أنه باطلاق الزيادة الواردة في الروايات يفهم المنع في الزيادة العينية ( الحقيقية ) والزيادة الحكمية ( المعنوية ) أي كلما تحقق عنوان الزيادة بأي شكل كان فهو ربا ، والزيادة لها أشكال :

الشكل الأول : إذا كانت الزيادة عينية على وجه الجزئية من مثل العوضين أو غيره . وهنا عدم تحقق المثلية المشترط في الروايات مفهوماً ومنطوقاً واضح .

الشكل الثاني : إذا كانت الزيادة عينية على وجه الاشتراط بحيث لم تكن الزيادة في مقابل شيء ، فأيضاً هنا لم تتحقق المثلية في العوضين المتماثلين .

الشكل الثالث : إذا كانت الزيادة غير عينية وكانت مالا كاشتراط سكنى دار أو خياطة ثوب ، فأيضاً لم تتحقق المثلية ولم تكن سواء بسواء .

الشكل الرابع : إذا كانت الزيادة حكمية كما إذا باع مناً من الحنطة بمن إلى شهر . ولكن بعض الفقهاء ذكر : إن القدر المتيقن من الزيادة هي العينية أو ما

(١) نفس المصدر : ص ٤٣٩ ، ج ٦ .

بمنزلتها<sup>(١)</sup>، وأما إذا كانت الزيادة حكمية فمقتضى عمومات الحل الجواز .  
ولكن يمكن أن يستدل لكون الزيادة الحكمية ربا بصحيفة محمد بن  
قيس<sup>(٢)</sup> قال: « قال امير المؤمنين عليه السلام : لا تبع الحنطة بالشعير إلا يداً بيد  
ولا تبع قفيزاً من حنطة بقفيزين من شعير » فنحن إذا علمنا أن الحنطة  
والشعير هما مثلان في باب الربا، فعدم جواز البيع نسيئة يكون لأجل الاجل  
الذي له قسط من الثمن، فتحصل الزيادة الحكمية المحرمة .  
ولكن قد يقال بأن المنع الوارد في هذه الرواية ليس من باب الربا، لأن  
المثلية هنا متحققة عرفاً فيحتمل أن يكون النهي حكماً خاصاً في «الحنطة  
والشعير»<sup>(٣)</sup> وبهذا لا تكون الرواية دليلاً على حرمة بيع كل متماثلين نسيئة .  
وعلى هذا فتكون الزيادة الحكمية في بيع المتماثلين غير منهي عنها في  
الروايات فلا تكون محرمة خصوصاً إذا لم يصدق عليها عنوان الزيادة  
المحرمة . ولعله لأجل هذا ذكر صاحب الجواهر رحمته «إذا كانت الزيادة  
حكمية، كالاجل فلا خلاف محقق معتد به في عدم الجواز»<sup>(٤)</sup> وذكر صاحب  
الشرائع رحمته « لا يجوز إسلاف أحدهما (المتماثلين) في الآخر على  
الأظهر»<sup>(٥)</sup>.

ثم أنه حتى إذا نظرنا إلى الروايات الواردة في القرض التي تقول «إنما  
جاء الربا من الشروط» وسلمنا أن البيع نسيئة للمتساويين شرط، وأن بيع

(١) العروة الوثقى : ٥/٣ .

(٢) الوسائل : ٤٣٩/١٢ ، باب ٨ من أبواب الربا ، ح ٨ .

(٣) كالحكم في بيع الصرف ، ويؤيده الخبر العامي « يبيعوا الذهب بالورق والورق بالذهب ، والبر  
بالشعير والشعير بالبر كيف شئتم يداً بيد » .

(٤) جواهر الكلام : ٣٤٠/٢٣ .

(٥) جواهر الكلام : ٣٤٠/٢٣ .

المثل بمثله نسيئة هو قرض خصوصاً في النقود، فمع ذلك لا يفيد في التحريم وذلك لأن الشرط الذي يأتي منه التحريم هو الشرط للمقرض، وأما هنا فالشرط هو للمقرض فلا تحريم.

ولكن الحق: أن بيع المثل بمثله نسيئة ليس هو قرضاً لأن القرض هو التملك مع الضمان إلى مدة والمقروض إنه أنشأ البيع وقصد معناه حقيقة وهو مبادلة مال بمال نسيئة، وحينئذ يكون الاجل زيادة في أحد العوضين عرفاً وعقلاً - كما تقدم - فتشمله أدلة الحرمة لعدم وجود التماثل، لأن في أحدهما مناً من الحنطة وفي الآخر مناً مع الاجل، وبما أن الأجل، له قسط من الثمن فحصل الربا<sup>(١)</sup>.

ثم إن بعض الشروط التي تذكر في بيع المتماثلين قد لا يصدق عليها عنوان الزيادة عرفاً كاشتراط كنس المسجد أو إعطاء شيء للفقير أو إتيان الصلاة في أول الوقت أو المواظبة على صلاة الليل وأمثال ذلك. إذن ليس كل شرط في أحد العوضين يتحقق به الربا.

ثم إنه لاجل أن نكون على معرفة أكثر بهذه الأركان الثلاثة للربا، نرى من الجدير بالامر تحديدها بصورة واضحة، فنرجع إلى الأدلة المعتبرة لمعرفة ضابط كل واحد من هذه الأركان.

(١) قد يقال إن بيع المثل بمثله نقداً ليس قرضاً، ولكن بيع المثل بمثله نسيئة هو قرض، حيث إن المدين إذا بقي عند الشيء الذي استدانه إلى نهاية الأجل وأعطاه إلى الدائن فقد برأت ذمته وهذا معناه أن بيع المثل بمثله نسيئة هو عبارة عن قرض لأنه حقيقة هو تملك مع الضمان، وعلى هذا فيكون مثال الربا الحكمي في صورة قرض فلان شيئاً إلى سنة مع شرط تأجيل الدين الذي على - ستة أشهر أو في صورة بيع شيء مثلي بمثله نسيئة مع شرط تأجيل الدين الذي على إلى سنة.

## ١- ضابط المثلية في البدلين:

إننا إذا نظرنا إلى الروايات الواردة في الباب نراها قد ذكرت لتحديد المثلية عناوين مختلفة وأمثلة كثيرة، فمنها ما ذكر بالتصريح باتحاد النوع<sup>(١)</sup>، وقسم منها دل بمفهومه على اتحاد الجنس<sup>(٢)</sup>، وقسم آخر دل بمنطوقه على اتحاد الجنس<sup>(٣)</sup> وقسم منها ذكر اتحاد الصنفين بالمفهوم<sup>(٤)</sup>، وأكثر الروايات ذكرت التماثل بين العوضين، بينما ذكرت روايات أخرى كون أحدهما أصلاً للآخر<sup>(٥)</sup> أو فرعين لأصل واحد<sup>(٦)</sup>.

وقد ذكر الفقهاء التعبير باتحاد الجنس كشرط لتحقيق الربا في المعاملة، أو كون أحدهما أصلاً للآخر، أو كونهما فرعين من جنس واحد، مع تصريحهم بأن المراد من الجنس هنا هو معناه اللغوي العرفي وهو الذي يسمى بالنوع عند المناطقة الذي يختلف بالفصل المقوم.

ولكن لما ذكر في الجواهر من أن الوصول إلى معرفة الذاتيات - حتى يعرف النوع، ويفرق بينه وبين الجنس والصنف - متعسر، لا نرى لزماً علينا أن نعبر بالجنس خصوصاً إذا نظرنا إلى أكثر الروايات التي عبرت بالمثليين والشيثيين. ومن الأمثلة التي ذكرت لها نعرف أن المراد هو الاتحاد بين شيئين بالعنوان الخاص الذي لا يكون عنوان أخص منه، نعم قد يختلف هذان الشيطان بالوصاف ولكنهما متحدان عنواناً.

(١) الوسائل: ٤٤٣/١٢، باب ١٣ من أبواب الربا، ح ٥.

(٢) المستدرک: ٤٨٠/٨.

(٣) الوسائل: ٤٤٨/١٢، باب ١٦ من أبواب الربا، ح ٣.

(٤) نفس المصدر: ص ٤٤٩، ح ٧.

(٥) الوسائل: ٤٣٨/١٢، باب ٨ من أبواب الربا، ح ١ و ٤.

(٦) الوسائل: ٤٣٨/١٢، باب ٨ من أبواب الربا، ح ١ و ٤.

وبهذا نعرف أن الروايات التي ذكرنا إختلافها إنما تشير إلى إتحاد العناوين كحنطة جيدة بحنطة رديئة ، أو حنطة حمراء بحنطة صفراء ، أو تمر زهدي بتمر عمراني أو حنطة بدقيق ، أو دقيق بسويق فإن كل هذه الأفراد متحدة بالعنوان وإن كانت مختلفة بالصفات ، وحتى الروايات التي ذكرت إتحاد الصنفين لا يراد منها الصنفين المنطقيين ، وإنما المراد ما ذكرناه بقرينة الأمثلة التي ذكرت له . وهذا الاتحاد في العنوان والتماثل إنما يكون معتبراً إذا كان عند العرف كذلك ، فيكون الميزان في المثلية هو إتحاد العناوين بحسب الفهم العرفي ، خصوصاً إذا لاحظنا أن الشارع يخاطب الناس ، ولا يخاطب قسماً منهم ، ولعل الإتحاد بالعنوان عرفاً يكشف عن الإتحاد في الحقيقة النوعية .

وأما إختلاف العنوان (كالحنطة والشعير) فيجرب فيه الربا لما ذكرته الروايات من أن الشعير من الحنطة وأنها هي أصله<sup>(١)</sup> ، وقد قالت الروايات بأن الربا يثبت بين الأصل والفرع ، كما ذكرت الروايات أيضاً جريان الربا بين فرعين لأصل واحد وإن كانا مختلفي العنوان كاللبن والزبد ، أو كالسويق والدقيق<sup>(٢)</sup> .

وقد نقول باستثناء الآخرين من عمومات الحل حيث حكم الشارع بربوبيتها من باب توسيع موضوع الربا إلى ما يشمل الإختلاف بالعنوان بهذا المقدار (أي بتغير الصورة) فتكون أدلتها حاكمة على أدلة الربا في موضوعه . نقول : أن مسألة الحنطة والشعير لا ينبغي الاشكال في حكمها من حيث

(١) الوسائل : ٤٣٨/١٢ ، باب أن الحنطة والشعير جنس واحد في الربا . ح ١ .

(٢) الدقيق هو الطحين ، والسويق هو دقيق مقلو من الحنطة أو الشعير كما في مجمع البحرين :

توفر الأدلة وضوحها في هذا المورد ، فمن الروايات صحيحة<sup>(١)</sup> هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « سئل عن الرجل يبيع الرجل الطعام الاكرار فلا يكون عنده ما يتم له ما باعه ، فيقول له خذمني مكان كل قفيز حنطة قفيزين من شعير حتى تستوفي ما نقص من الكيل قال : لا يصلح لان أصل الشعير من الحنطة ولكن يرد عليه الدراهم بحساب ما نقص من الكيل » . وصحيحة أبي بصير<sup>(٢)</sup> عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « الحنطة والشعير رأساً برأس لا يزداد واحد منها على الآخر » . والصحيحة الحلبي<sup>(٣)</sup> عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « لا يباع مختومان من شعير بمختوم من حنطة ، ولا يباع إلا مثلاً بمثل والتمر (الشن خ ل) مثل ذلك ، قال وسئل عن الرجل يشتري الحنطة فلا يجد صاحبها إلا شعيراً يصلح له أن يأخذ اثنين بواحد ، قال إنما أصلهما واحد وكان علي عليه السلام يعد الشعير بالحنطة » .

ومع هذا فقد حصل الاختلاف بين أبناء العامة أنفسهم ، وبين الإمامية أيضاً ، فذهب قسم إلى إتحاد الحنطة والشعير في المثلية والعنوانية ، بينما ذهب قسم آخر إلى أنهما مختلفان في العنوانية والمثلية<sup>(٤)</sup> ولعل توجيه

(١) الوسائل : ج ١٢ ، ص ٤٣٨ ، باب ٨ من ابواب الربا ، ح ١ .

(٢) نفس المصدر : الرواية الثالثة .

(٣) نفس المصدر : الرواية الرابعة .

(٤) وقد ذهب الاختلاف بين أبناء العامة ، بين مدرسة أهل الحديث وأهل الرأي ، فالأولى كان مركزها في المدينة وعلى رأسها مالك بن أنس وهو قد تعرض لهذه المسألة في الموطأ وذهب إلى إتحاد الحنطة والشعير في الجنس واعتمد في ذلك على إجماع فقهاء المدينة ، بينما الثانية التي مقرها الكوفة وعلى رأسها أبو حنيفة ذهب إلى أن الحنطة والشعير شيان . وأما فقهاء الخاصة : فابن الجنيدي وابن عقيل وابن إدريس ذهبوا إلى التعدد باعتبار اختلاف الحنطة والشعير لغة وحساً وصورة ولوناً وطعماً وادراكاً ، وهذا حسب مسلكتهم في الأصول من عدم حجية خبر الواحد الذي



الاختلاف في هذه النقطة راجع إلى قوله ﷺ (لأن أصل الشعير من الحنطة) أو (وأن أصل الشعير من الحنطة) أو (وأن أصلهما واحد)، فما هو المراد من هذا الكلام، وهل يمكن أن يستفاد منه قاعدة كلية في المقام فتكون الأشياء من أصل واحد نوعاً واحداً يحرم الربا فيها؟

وقد ذكر البعض احتمال أن يكون المراد من (أن أصلهما واحد) أنهما كانا في بداية الأمر بذراً من نوع واحد، ثم نتيجة للتحويلات - والتطورات واختلاف المناخ واختلاط هذا البذر مع بذور أخرى - تعدد هذا البذر لهذين النوعين وهذا واضح إذا لاحظنا إن حبة واحدة ربما تختلف ثمارها باختلاف الأرض والماء والهواء وتربيتها وتركيبها، فيحتمل أن يكون الشعير مثلاً في الأصل منشعباً عن الحنطة.

وهذا وإن كان كلاماً عاماً حيث إن جميع الأشياء الممكنة في العالم أصلها واحد كما يذكر ذلك الفلاسفة، فيكون حينئذ أن جميع الأشياء منشعب بعضها من بعض أو أصلها واحد، إلا أن التحريم الوارد في المقام إنما هو راجع إلى العناوين، وبما أن الحنطة عنوان غير الشعير خارجاً فلا يفيد هذا الكلام في ربوبيتها، وعلى فرض هذا الاحتمال، فهل جملة (أن أصلهما واحد) وأمثالها قاعدة كلية؟ بحيث تكون الأشياء التي أصلها واحد نوعاً واحداً؟

نقول: أن هذا اللسان هو لسان حكمة لا علة، لعدم إمكان الإطلاع عادة على أصل الأشياء خصوصاً عند الفقهاء والمكلفين، فكيف تجعل هذه كبرى مع عدم تمكن المكلفين من تطبيقها في موردها؟ ولهذا نقول إن هذا أقرب ما يكون إلى حكمة الحكم قد ذكرها الشارع لتحريمه مبادلة الحنطة بالشعير مع التفاضل.

---

→ أفاد الوحدة بينهما، بينما ذهب الغالب من علماء الخاصة إلى الوحدة بينهما باعتبار حجية خبر الواحد الذي يصرح بالوحدة بينهما.

هذا وقد نسب إلى المشهور في مسألة ( التفاضل بين الأصل والفرع ، وبين نفس الفروع ) عدم الجواز ، كالحليب نجعل منه لبناً وجبناً وزيداً ، والحنطة نجعلها دقيقاً وسويقاً ، واستدل على رأي المشهور بروايات الحنطة والشعير ( وإنهما من أصل واحد ) واستنتاج قاعدة كلية ، منها : نقول أما مسألة الأصل مع الفرع فمستند المشهور هو الروايات في المقام وهي :

١ - صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال « الحنطة بالدقيق مثلاً بمثل والسويق بالسويق مثلاً بمثل ، والشعير بالحنطة مثلاً بمثل لا بأس به »<sup>(١)</sup> وكذلك صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وغيرها . وقد ذكر في الجواهر عدم وجود القول بالفصل بين هذه الموارد وبين غيرها فيتم الاستدلال بها على الموضوع ، وذكر مؤيداً لهذا الاستدلال وهو « عدم العثور على خلاف في شيء من هذه القاعدة إلا ما عن الأردبيلي رحمته الله من التأمل في ذلك وأنه غير منضبط على القوانين من حيث عدم صدق الاسم الخاص على الجميع وعدم الإتيان في الحقيقة ، وبهذا لو حلف ألا يأكل أحدهما لم ينحث بأكل الآخر ، فيحتمل كونهما جنسين يجوز التفاضل فيهما »<sup>(٢)</sup> .

وقد أجاب شيخ الطائفة صاحب الجواهر رحمته الله عن تأمل الأردبيلي رحمته الله بأن القاعدة الأولية هي دوران الأحكام مدار الأسماء والعناوين إلا أن المورد الذي نحن فيه مستثنى من تلك القاعدة للأدلة الكثيرة التي ذكرناها ، فيكون موردنا هذا دائراً مدار الحقيقة الأصلية وإن اختلفت أسماء أفرادها .

وهذه المناقشة صحيحة في كل أصل مع فرعه ، أو بين الفروع إذا كانت الحقيقة موجودة فيهما ، وحينئذ يكون الأمر أخص مما ذهب إليه المشهور من أن كل أصل مع فرعه وكل الفروع يجب البيع فيها متساوياً سواء كانت

(١) الوسائل : ١٢ / ٤٤٠ ، باب ٩ من أبواب الربا ، ح ٢ و ٤ .

(٢) جواهر الكلام : ٢٣ / ٣٥٠ - ٣٥١ .

الحقيقة موجودة فيها أم لا .

وهنا نقول : أن التحولات الفرعية على أقسام :

- ١ - قد يكون التفرع بواسطة التجزئة والإشتقاق والتحليل كأنفط الذي تتكون منه بعض المشتقات ، أو السكر من بعض الفواكه والخضروات .
- ٢ - قد يكون التفرع بواسطة التركيب كما في بعض الفواكه المتفرعة من التركيب .

- ٣ - قد يكون التفرع بواسطة تغيير صوري في الأصل كما في الدقيق بالنسبة إلى الحنطة ، فإن الحنطة إذا فرقت أجزاؤها صارت دقيقاً .
- ٤ - قد يكون التفرع بواسطة التحولات الطبيعية أو بالوسائل .
- ٥ - قد يكون التفرع بواسطة الاستحالة وغير ذلك .

ولا يمكن الالتزام بما ذكره المشهور من الربا في كل أصل مع فرعه ، وبين الفروع ، إذ لازم هذا هو عدم جواز التفاضل بين السكر والشونذر ، وبين الخل المتخذ من التمر مع التمر ، وغير ذلك من العناوين التي صرحت الروايات بجواز التفاضل فيها إذا اختلف الشيطان .

والتحقيق : إنا إذا رجعنا إلى الروايات التي ذكرت عدم جواز التفاضل بين الأصل مع الفرع أو بين الفروع نجدها لا تتجاوز هذه الأمثلة « الدقيق بالحنطة البر بالسويق ، السويق بالدقيق » فنلتزم بعدم جواز التفاضل في هذه الأمور وأمثالها التي تحفظ معه ماهية الأصل ظاهراً عند العرف ، وأما في غيرها فنلتزم بأدلة جواز التفاضل إذا اختلف الشيطان .

وقد يستدل للمشهور بروايات الحنطة والشعير من ( أن أصلهما واحد ) ولكن قد ذكرنا إن هذه الروايات لا يستخرج منها قاعدة كلية ، وإنما هو أمر تعبدى وتوسيع من دائرة حرمة الربا ، وما ذكر من أن أصلهما واحد هو حكمة للحكم لا علة .

وبعبارة أوضح: إن الإمام عليه السلام عند ما يجيب بعدم جواز التفاضل بين الحنطة والشعير يحصل إشكال وتساؤل عند السائل، وهذا التساؤل ناشئ من إختلافهما عنواناً فكيف يحصل فيه الربا، ولذلك يكون الإمام عليه السلام قد أجاب على سؤال مقدر فقال إن أصلهما واحد أو أن أصل الشعير من الحنطة، وهذا الجواب عن السؤال المقدر لا يمكن أن يكون قاعدة كلية في كل أصل مع فرعه مع إختلافهما عنواناً وعند العرف، لأنه جواب عن خصوص ما حكم به الشارع من الربا في الحنطة والشعير، فيكون الشارع قد وسع من دائرة الربا فشملت الحنطة والشعير، وأما غيرهما فيكون على القاعدة من أن الإختلاف في الأشياء يجوز التفاضل.

### تحقيق الأصل في المقام:

ثم إننا لو شككنا في شيئين هل أنهما متماثلان أو مختلفان فما هي القاعدة؟

فقد يقال: إن إحراز إتحاد العنوان أو التماثل هو الأساس في الحرمة، فما لم نحرز ذلك يكون الشك في شرط الإتحاد والتماثل، وحينئذ يكون الشك في الشرط شكاً في المشروط، فنتمسك بالعموم الفوقاني للحل بعد إحراز عنوان البيع كما هو الفرض.

ولكن قد يشكل فيقال: إن الحرمة مشروطة بالإتحاد والتماثل، وكذلك الحلية، فإنها مشروطة بالاختلاف وعدم التماثل، لقوله «إذا اختلف الشيئان فبيعوا كيف شئتم» فإذا لم نحرز شرط الحرمة كذلك لم نحرز شرط الحل، وفي هذه الحالة وإن كان يمكننا التمسك بالأصل الذي هو عدم الحرمة ولكن لا يفيدنا في صحة ترتب الأثر، لأننا نشك في سبب النقل والانتقال فيبقى أصل عدم ترتب الأثر على حاله، وهو معنى أصالة الفساد في المعاملات كما

ذكر المشهور .

والحق أن يقال : بإمكان التمسك بالحل في المشتبه بالتماثل وذلك للشك في ربويته وحرمة ، والأصل العملي هو عدم كونه ربوياً وحراماً ، وبهذا يتنقح موضوع التمسك بالعموم الفوقاني لأوفوا بالعقود وأمثالها ، وأما اشتراط الحل بالاختلاف فهو لا يمكن الالتزام به هنا لأن الاختلاف غير محرز أيضاً ، ولا أصل عملي ينقح لنا موضوع التمسك بالحرمة ، فلا يجوز الرجوع إلى عمومات التحريم . ولعله لهذا ذكر في الجواهر إقتصار الأصحاب الشرطية في المحرم دون غيره <sup>(١)</sup> .

وقد يقال : بأن الأصل العملي هنا هو عدم الإنتقال ( لا عدم كونه ربوياً ) إذا شكنا في الانتقال وعدمه فالأصل عدم النقل والانتقال ، فلا يتنقح موضوع التمسك بالعموم الفوقاني لأوفوا بالعقود . والجواب : إن هذا الأصل مسيبي ، لأنه مسبب عن أن هذا العقد الذي حصل بين الشئيين الذي نشك في تماثلهما هل هو عقد ربوي أو غير ربوي <sup>(٢)</sup> فإن كان الأصل في السبب يقول لم يكن العقد ربوياً ولو قبل التشريع ، فلا شك في الإنتقال وعدمه ، وحينئذ يتنقح موضوع ﴿أوفوا بالعقود﴾ <sup>(٣)</sup> ولو لا هذا الأصل اللفظي لكان المورد

(١) الجواهر : ٢٣ / ٣٤٠ .

(٢) أي نشك في وجود شرط في هذا العقد أم لا ؟ فالأصل عدم الشرطية الزائدة ، أي عدم كونه ربوياً .

(٣) زيادة توضيح : إن الموارد التي يقع البيع عليها ونشك إنها متماثلة أو مختلفة راجعة إلى الشك في شرطية الاختلاف في هذا البيع ، فإن أجرينا أصالة عدم الشرط الزائد في هذا البيع يكون المورد حينئذ من موارد التمسك ، ﴿أوفوا بالعقود﴾ .

وتوضيح ذلك ، إننا إذا شكنا في بيع قد وقع هل يشترط في صحته الاختلاف إذا بيع متفاضلاً أم لا ؟ فإذا أجرينا أصالة عدم اعتبار الشرط الزائد تنقح موضوع ﴿أوفوا بالعقود﴾ و ﴿أحل الله

مورداً لأصلالة الفساد ، لأن عدم الشرطية الزائدة مع الإغماض عن وجود دليل لفظي لا يكفي لإثبات الصحة ، بل الأصل عدم الإنتقال ، إذن لا بأس بالتفاضل بين السلت والشعير وبين العلس والحنطة ، لعدم معرفة أن العلس

→ البيع ﴿﴾ .

فإن قيل : ماذا تقولون في ما يقوله المشهور من إصالة الفساد في المعاملات ؟

قلنا : للتغلب على ذلك يوجد حلان :

(الحل الأول) أن أصالة الفساد في المعاملات محكمة بأصل عدم إعتبار الشرط الزائد بمعنى أن أصل عدم إعتبار الشرط الزائد (الاختلاف) ينقح موضوع إطلاقات صحة المعاملة كأوفوا بالعقود وأخل الله البيع ومع وجود الأصل اللفظي لا ينتهي الدور إلى أصالة الفساد . نعم غاية الأمر الحكومة متوقفة على أمرين ، الأول : أن يكون أصل عدم إعتبار الشرط الزائد في رتبة الموضوع لأصالة الفساد ، وأن يكون منشأ الشك في الموضوع لأصالة الفساد مسبباً شرعياً عن الشك في أصالة عدم إعتبار الشرط الزائد . الثاني : أن يكون له أثر شرعي .

أما الأمر الأول فحاصل لأن الشك في الفساد مسبب عن الشك في إعتبار الشرط الزائد ، إلا أن التسبب ليس شرعياً «كما في محكومية إستصحاب نجاسة اليد المفسولة بماء مستصحب الطهارة» بل أن التسبب عقلي لأن العقل يحكم بما جعل الشارع الاختلاف شرطاً للعقد المؤثر في البيع مع التفاضل بأن الشرط إذا إنتفى إنتفى المشروط ، وإذا وجد الشرط وجد المشروط .

وأما الأمر الثاني فقد يقال بعدمه لأن مجرد عدم الشرط الزائد لا يثبت مؤثرية الأجزاء الأخرى إلا بالأصل المثبت كما أن أصل عدم جزئية السورة مثلاً لا يثبت أن المطلوب هو الأجزاء الأخرى ، ولذلك فلا بد من حل لهذه المشكلة ، ولهذا إحتجنا إلى الحل الثاني وهو العمدة (الحل الثاني) إن العقد الفاقد للشرط المشكوك (الاختلاف) ما دنا لا نشك في صدق (البيع) عليه عرفاً فهو مشمول لإطلاقات صحة المعاملة ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وأما إحتمال إعتبار الشرط الزائد فهو ملغى بإطلاق الدليل الذي هو نفى إحتمال القيود المشكوك والشروط المشكوك . نعم يبقى موارد لأصالة الفساد في المعاملة وهي موارد الشك في الصدق العرفي ، كما إذا كان الشرط المشكوك ركناً يخل بالصدق العرفي للمعاملة ، وحينئذ لا يمكن التمسك بالإطلاق فينتهي الدور إلى الأصل العملي وهو أصالة الفساد ، ولا تكون أصالة الفساد محكمة لأصالة عدم إعتبار الشرط الزائد ، لأن هذا الأصل لو كان راجعاً إلى إطلاق أدلة صحة العقد فالمفروض عدم إحراز شمول الإطلاق للمقام ، ولو كان أصلاً مستقلاً مثلاً فهو لا يفيد لأنه لا يثبت صحة العقد .

من جنس الحنطة وإن السلت من جنس الشعير .

### إذا اختلف الشئان فبيعوا كيف شئتم :

أي في ربا النسيئة لا يعتبر المثلية في البدلين ، ومورد الكلام هنا ما إذا كان العوضان من العروض وكانا مما يكال أو يوزن ، أما إذا كان العوضان كلاهما نقدين ، فيدخل في بيع الصرف ولا يجوز النسيئة فيه ، وإذا كان أحد العوضين من النقود والآخر من العروض ، فإن كان الأجل للثمن فهو نسيئة ، وإن كان الأجل للمثل فهو بيع سلم ، وهذا لا إشكال فيه .

ومما تقدم في ضبط معرفة المثلية في العوضين التي هي ركن في تحقق الربا ، يفهم انه لا ربا في صورة اختلاف العوضين في المثلية أو العنوانية ، ومعنى ذلك جواز البيع متفاضلاً ومتساوياً نقداً ونسيئة كما ذهب الى ذلك المشهور . ولكن مع ذلك وردت الروايات الكثيرة التي تجوز التفاضل في هذه الصورة ولكن تقيده بالنقد ( يداً بيد ) فمن ذلك صحيحة الحلبي <sup>(١)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الاشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يداً بيد ، فأما نظرة فلا يصلح » ، وأمثالها كصحيحة محمد بن مسلم قال « إذا اختلف الشئان فلا بأس به مثلين بمثل يداً بيد » .

وقد حمل البعض لفظ « لا يصلح » على الكراهة بدعوى أنها تفيد عدم الصلاح ، ويمكن تقريب هذا الاستدلال أكثر بدعوى أن الشيء قد يكون موصوفاً بأحد أوصاف ثلاثة ، اما الصلاح واما الفساد واما عدمهما ، فالرواية التي تقول ليس فيه صلاح أو لا يصلح لا تثبت وجود الفساد فيه ، إذ

(١) الوسائل : ٤٤٢/١٢ ، باب ١٣ من ابواب الصرف ، ح ٢ و ١ .

قد يكون موصوفاً بعدم الصلاح والفساد أيضاً . وبهذا تكون لفظة « لا يصلح » دالة على المبغوضية بالمعنى الاعم التي تشمل الكراهة <sup>(١)</sup> .

ولكن الصحيح - كما ذهب اليه النراقي في عوائده <sup>(٢)</sup> - أن الصلاح خلاف ونقيض الفساد عند العرف ، فنفي الصلاح إثبات الفساد كما ذكر ذلك أيضاً عن اللغويين كالجوهري والطريحي <sup>(٣)</sup> ، فإن ذكرت الروايات كلمة « لا يصلح » فمعنى ذلك أنه فاسد ولا يجوز ، وهذا هو المتبادر من قول الطبيب لمريضه لا يصلح لك الغذاء الفلاني ، فإن المريض يفهم فساد الغذاء له ، ونفس هذا التبادر موجود في زمن المعصوم عليه السلام كما نجد ذلك في رواية عبد الرحمن بن الحجاج <sup>(٤)</sup> « إني أدخل سوق المسلمين أعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام ، فأشتري منهم الفراء للتجارة ، فأقول لصاحبها أليس هي ذكية فيقول بلى ، هل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية ؟ فقال لا ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية ، قلت وما أفسد ذلك قال إستحلال أهل العراق للميتة » فالراوي فهم من قول الإمام لا يصلح الفساد واستفسر عن سببه . وإذا ثبت الفساد في الربا المعاوضي جاءت الحرمة لوجود أدلتها الخاصة هنا .

وأما المفهوم من الصحيحتين فهو وجود البأس إذا كان البيع على نحو

(١) إختلف الأصحاب في أن مفاد « لا يصلح » هل هو الكراهة أو الفساد أو الحرمة ؟

(٢) عوائد الأيام : ٨١ .

(٣) مجمع البحرين : ٣٨٧/٢ ، باب صلح « يقال صلح الشيء من باب تعد وصلح بالضم لغة خلاف

فسد » .

(٤) الوسائل : ١٠٨١/٢ ، باب ٦١ من أبواب النجاسات . ح ٤ ، ولا حاجة إلى إعتبار الرواية هنا لأن

فهم الراوى هو الشاهد فيها .



النسيئة والبأس ظاهر في الحرمة<sup>(١)</sup> لأن عدم البأس قد قيدته الصحيحة على أن يكون يداً بيد، فإذا انتفى هذا القيد فقد انتفت الاباحة وهو معنى الحرمة. فعلى تقدير أن كلمة «لا يصلح» ظاهرة في الكراهة، إلا أنها هنا تدل على الحرمة وذلك؛ لأن «لا يصلح» قد جعلته الرواية في مقابل «فلا بأس يداً بيد» وحينئذ الذي يكون في مقابل فلا بأس هو البأس وهو ظاهر في الحرمة قطعاً.

ولا يخفى على من راجع الروايات الواردة في الباب ظهور وضوح استعمال لا يصلح في عدم الجواز، فإن الإستعمال وإن كان أعم من الحقيقة إلا أن تصريح اللغويين بكون الصلاح نقيض الفساد يوضح لنا أن لا يصلح المستعملة في عدم الجواز مستعملة إستعمالاً حقيقياً في معناها الذي هو الفساد.

فالخلاصة: أن لا يصلح (نهي) فإن وردت في المعاملات فهي ظاهرة في الفساد لظهور النهي بوجود مانع من الإمضاء، وإن وردت في الأفعال الخارجية فهي ظاهرة في الحرمة لظهور النهي بوجود مفسدة في المنهي عنه، وحينئذ ففي موردنا المعاملة فاسدة محرمة.

ثم أنه يوجد أيضاً في بعض الأخبار «لا ينبغي أسلاف السمن بالزيت» ونحن ما دمنا لا نقبل ما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته من دلالتها على الحرمة مستنداً بالآية الكريمة، على لسان سليمان عليه السلام «وَقَدْ بَيَّ مُلْكاً لَا يَنْبَغِي لِأَخِي مِنْ بَغْدِي»<sup>(٢)</sup> أي لا يمكن أن يكون لأحد من بعدي، إذ أن لا ينبغي في هذه الجملة تدل على عدم الإمكان بالقرائن المحفوفة بالكلام مثل «لِأَخِي مِنْ

(١) ذكر السيد اليزدي رحمته أن جملة من الأخبار في المقام مشتملة على قوله عليه السلام «لا يصلح أو يكره»

ولكننا لم نجد في مقامنا دليلاً بلفظ الكراهة. ملحقات المروة: ٢٤/٣.

(٢) سورة ص: ٣٥.

بَغْدِي».

نقول: أنها صالحة للدلالة على الحرمة والكراهة ولكن مع القرينة، إذ نقل أن لفظ «لا ينبغي» في اللغة بمعنى «لا يتيسر»، وبما أن عدم التيسر في التشريعات مساوق للحرمة فتكون دالة عليها، ولكن حكى في مجمع البحرين<sup>(١)</sup> عن المصباح أنه حكى عن الكسائي أنه سمع من العرب «وما ينبغي أن يكون كذا أي ما يستقيم وما يحسن»، وهذا مناسب للكراهة الاصطلاحية، وهذان النقلان يؤيدان ما ذهبنا إليه من أن «لا ينبغي» تدل على الحرمة وعلى الكراهة الاصطلاحية ولكن بالقرينة، والقرينة هنا موجودة، وهي تجويز بعض الاخبار لبيع الطعام بالطعام متفاضلاً نسيئة كما في بيع السلف، وهذه الاخبار هي التي تدلنا بصورة واضحة على كراهة بيع المتماثلين متفاضلاً نسيئة، إذ ما ذكرناه من الكراهة هو مقتضى الجمع بين الروايات المانعة والروايات المجوزة، ومن تلك الروايات المجوزة أولاً: ما هو مطلق يشمل النقد والنسيئة:

أ - كرواية سماعة (موثقة) قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب، فقال: لا يصلح شيء منه إثنان بواحد، إلا أن يصرفه نوعاً إلى نوع آخر، فإذا صرفته فلا بأس إثنين بواحد وأكثر «من ذلك به»<sup>(٢)</sup>.

ب - ورواية قرب الإسناد «عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل يشتري سمناً ففضل له فضل أيحل له أن يأخذ مكانه رطلاً أو رطلين زيت؟ قال: إذا اختلفا وتراضيا فلا بأس»<sup>(٣)</sup>. وهذه الرواية ضعيفة بعبد الله بن الحسن لجهالته كما تقدم، فتبقى الرواية الأولى وهي وإن كانت

(١) مجمع البحرين: ٥٥/١، مادة بغا.

(٢) الوسائل: ٤٤٣/١٢، باب ١٣ من أبواب الربا، ح ٥.

(٣) نفس المصدر: ص ٤٤٥، ح ١١.

مطلقة إلا أنه يمكن تقييدها بروايات «يدأ بيد»، ولذا نحتاج الى ذكر روايات بيع الطعام بالطعام سلفاً.

ثانياً: روايات بيع الطعام بالطعام وهي:

أ - رواية وهب عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال: لا بأس بالسلف ما يوزن فيما يكال وما يكال فيما يوزن<sup>(١)</sup>.

ب - رواية محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السلم في الطعام بكيل معلوم إلى أجل معلوم قال لا بأس به<sup>(٢)</sup>. وهي مطلقة لما إذا كان الثمن ذهباً أو فضة أو طعاماً. نعم رواية وهب صريحة في المورد إلا أنها ضعيفة بوهب الذي هو من أكذب البرية، فتبقى رواية الحلبي، وهي صحيحة أو حسنة فهي معتبرة، إلا أنها ليست صريحة في المورد وإنما مطلقة.

والحق أن نقول: إننا لم نجد رواية صريحة ومعتبرة في جواز بيع الطعام بالطعام نسيئة، نعم هناك إطلاقات تدل على ذلك، ولكن الروايات التي تقول بواسطة المفهوم «بوجود البأس في بيع الطعام بالطعام نسيئة وتقول بعدم الصلاح» تقيّد هذه الإطلاقات، وهذه الروايات فيها الصحيح التي تصرّح بالجواز يدأ بيد فتقول «وسئل عن الزيت بالسمن إثنين بواحد، قال: يدأ بيد لا بأس به»<sup>(٣)</sup> ومعناه وجود البأس في النسيئة.

ولا داعي لحمل هذه الأخبار على التقيّة لأن مورد التعارض، ولا تعارض هنا لوجود الجمع الدلالي بتقييد المطلقات بغير النسيئة.

ولكن قد يقال: إن التسالم بين علماء الشيعة المؤيد بالإطلاقات يدل

(١) الوسائل: ٦٣/١٣، باب ٧ من السلف، ح ١.

(٢) نفس المصدر: ص ٦٢، باب ٦ من السلف، ح ١.

(٣) الوسائل: ٤٤٣/١٢، باب ١٣ من أبواب الرها، ح ٤ والرواية صحيحة وغيرها أيضاً يدل على هذا.

على الإعراض عن الروايات المانعة من بيع الطعام بالطعام نسيئة ، وحديثه يكون الإعراض موهناً لها ، فإن تم هذا فهو وإلا فالرأي ما ذكرناه . إذن يكفي في تحقق الربا في بيع النسيئة كون العوضين من المكيل والموزون ولو كانا مختلفين . وأما في تحقق ربا الفضل فلا بد من كون العوضين مكيلين أو موزونين وكونهما متماثلين مع الزيادة . هذا كله في صورة بيع المتخالفين مع الزيادة نسيئة ، وأما بيع المتخالفين مع التساوي نسيئة فلا توجد روايات تمنع منه ، فيكون جائزاً .

#### المتماثلان وأصنافهما :

ذكر الفقهاء أن التمر بأصنافه كلها يعد متماثلاً (جنساً واحداً) من غير فرق بين الجيد والردى ، فلا يجوز بيع بعضها ببعض إلا متساوياً ، والدليل على ذلك إطلاقات الأخبار الواردة في المقام ، وخصوص الأخبار الواردة في المنع من بيع التمر الجيد بالتمر الردى إلا متساوياً ، فمنها صحيحة عبدالله بن سنان <sup>(١)</sup> « قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول كان علي عليه السلام يكره أن يستبدل وسقاً من تمر خبير بوسقين من تمر المدينة ، لأن تمر خبير أجودهما » إذا ضمنا لها الصحيحة القائلة أن علياً عليه السلام لا يكره الحلال . وكذلك موثقة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام ويمكن أن يستدل أيضاً بمفهوم روايات « إذا اختلف الشيطان فلا بأس به مثلين بمثل » .

وكذلك اللحوم فإنها تابعة للحيوانات ، فلحم الغنم متماثل من غير فرق بين الضأن والمعر ، ولحم البقر والجاموس متماثل ، فلا يجوز البيع متفاضلاً بينهما وذلك لإتحاد العنوان . فتشمله إطلاقات الأخبار المانعة من بيع

(١) الوسائل : ٤٤٧/١٢ ، باب ١٥ من أبواب الربا ، ح ٤ و ٢ .

المتماثلين إلا متساوياً.

أما الألبان: فهي تابعة للحيوان، فيجوز التفاضل بين لبن البقر والغنم، ولا يجوز بين لبن البقر ولبن الجاموس، وكذلك الكلام في الأدهان والخل، إذ أن الدهن تابع لما يستخرج منه، والخل تابع لما يصنع منه، فخل العسل يختلف عن خل التمر ولكن خل العنب والزبيب واحد، كل هذا لإتحاد عنوان التماثل وعدم إتحاده عرفاً فيتبعه الحكم، كما قررنا ذلك سابقاً في بحث المثلية في البدلين، إذ قلنا بعدم جواز التفاضل في الفروع وفي الأصل والفرع الذي تحفظ معه الماهية ظاهراً وعند العرف، وأما الفروع أو الأصل والفرع الذي لم تحفظ معه الماهية ظاهراً وعند العرف فنلتزم بجواز التفاضل لصدق اختلاف الشئين.

#### بيع اللحم بالحيوان :

ذكر الفقهاء عدم جواز بيع اللحم بالحيوان، ونقل على ذلك الإجماع: ولم يخالف إلا ابن إدريس ووافقه بعض من تأخر عنه، وقد خص بعض الفقهاء المنع فيما إذا كان اللحم من جنس ذلك الحيوان، ولكن بعضهم أطلق المنع. ودليل المنع هو موثقة غياث بن إبراهيم<sup>(١)</sup> عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام «أن علياً عليه السلام كره بيع اللحم بالحيوان» فإذا ضمنا إليها الصحيحة القائلة أن علياً لا يكره الحلال يتم دلالتها على المطلوب، وهي ظاهرة في بيع اللحم بالحيوان الحي كما إن إطلاقها يشمل ما إذا كان اللحم من غير جنس ذلك الحيوان، وعلى هذا نقول: إن الحيوان الحي في ذلك الزمان ليس مكيلاً ولا موزوناً، وحينئذ يجوز بيع اللحم به متفاضلاً لعدم وجود الربا، ثم إن

(١) الوسائل: ١٢/٤٤٦، باب ١١ من أبواب الربا، ج ١.

الحيوان الحي قد يكون لحمه أقل من اللحم المقابل ، وبما أنه مشتمل على الكبد والجلد والرأس فيخرج عن الربا المحرم ، إذن من هنا نستكشف إن النهي الوارد في الموثقة ليس لأجل وجود الربا ، وإنما هو نهى تعدي شامل لصورة المساواة والزيادة .

ويؤيده الموثقة النبوي « نهى النبي ﷺ عن بيع اللحم بالحيوان » وأما الإجماع فهو وإن كان متحققاً لأن خلاف ابن إدريس محدث فلا يسغدش بالإجماع ، إلا أن الإجماع ليس تعدياً حتى يعتبر دليلاً ، وليس هو بحساب الاحتمال يثبت القطع بالحكم الشرعي ، وذلك لوجود مدرك له .

ثم لا حاجة إلى التنبيه بأن هذا الحكم لا يشمل بيع « السمك بالسمك الحي » إذا كان دليلنا هو الموثقة . وإلى هنا تم الكلام عن ضابط المثلية في البدلين وما يتعلق بها من أبحاث .

## ٢ - ضابط الكيل والوزن:

وتفصيل الكلام عن مناط كون الشيء مكيلاً أو موزوناً بذكر ما ذهب إليه المشهور أولاً ، وذكر دليلهم والمناقشة في ذلك قبل ذكر الأصل في المقام .

فنقول : ذكر المشهور إن المنطوق هو اعتبار الكيل والوزن فيما بيع بهما في زمن الشارع ، وإذا كان الشيء مما لا تعرف كيفية بيعه في زمانه ﷺ ، فإن كانت البلاد الإسلامية متفقة على تقدير معين أخذه ، وإن كانت مختلفة فيما بينها فلكل بلد حكم نفسه ، فإن كان مقدراً يثبت فيه الربا وإلا فلا .

ومستند المشهور : هو التمسك بوجود حمل اللفظ <sup>(١)</sup> في لسان الدليل

(١) واللفظ هنا هو الدليل الذي دل على عدم جواز بيع المكمل بمثله إلا متساوياً . وعدم جواز بيع المكمل جزئاً كما في صحيحة الحلبي التي تذكر فيها بعد « ما كان من طعام سميت فيه كيلاً فإنه لا

على المتعارف عند الشارع ، وإذا لم تعلم عادة الشرع فالتمسك بهوجب حمل اللفظ على العادة المتعارفة في البلدان ، وإذا لم يوجد عرف عام فالمرجع إلى العرف الخاص القائم مقامه عند إنتفائه<sup>(١)</sup> .

وقد ادعي الإجماع على دعوى المشهور المتقدمة ، وقد يتعارض مع هذا ( قاعدة أن الأحكام معلقة عن العناوين ) فإذا لم يكن الشيء مكيلاً أو موزوناً ثم صار كذلك فيلزمه أن نحكم بربويته وإن لم يكن كذلك في زمن النبي ﷺ .

ويمكن أن يحل التعارض بأن نقول : إن الحكم لم يتعلق على وصف المكيل والموزون ، بل على العوضين المتماثلين أو على المكيل والموزون إذا كانا في عصره ﷺ . ولكن حل التعارض غير صحيح إذ صرحت الروايات بتعليق الحكم على ما يكال أو يوزن ، بل حصرت الربا فيه ، وكذلك لم نجد في الروايات ما يدل على تقييد المكيل والموزون في عصره .

بل غاية ما يمكن أن يستدل لهم هو حمل اللفظ في لسان الدليل على المتعارف عند الشارع كما تقدم .

ويرد عليه : أن كلمة المكيل في الأدلة مطلقة ولا وجه لحصرها في فرد خاص بالإضافة إلى وجود صحيحة الحلبي « في رجل إشتري من رجل طعاماً عدلاً بكيل معلوم ، وإن صاحبه قال للمشتري إبتع مني من هذا العدل الآخر بغير كيل ، فإن فيه مثل ما في الآخر الذي إبتعته ، قال لا يصلح إلا بكيل . وقال ما كان من طعام سميت فيه كيلاً فإنه لا يصلح مجازفة .

→ يصلح مجازفة « فقد حمل لفظ الكيل على عادة الشارع ، فإن لم تعلم فعلى عادة العرف العام ، فإذا لم توجد فعلى العرف الخاص ، أي لكل بلد حكمه .

(١) المكاسب : ١٩٣/١ .

هذا مما يكره من بيع الطعام»<sup>(١)</sup> وهذه الرواية ظاهرة في إعتبار المكيال عند المخاطب وفي عرفه وإن لم يكن كذلك في عرف الشارع<sup>(٢)</sup>.  
وقد أورد على الصحيحة بأنها مجملة من ناحية «سميت فيه كيلاً» فيحتمل إنه سمي كل قسم بكيل ولم يكله ويحتمل إنها كناية عن كيله وكونه مكيلاً. إلا أن الظاهر من الجملة هو كونه مكيلاً في العادة فلا إجمال. وكذلك أورد عليها من ناحية إشتغالها على خلاف المشهور من عدم تصديق البائع، ولكن هذا المحمول على شراء المشتري من البائع العدل الثاني سواء زاد أو نقص، خصوصاً إذا لم يطمئن بصدق المخبر وهو البائع، لا أن المشتري يشتري العدل على أنه القدر المعين الذي أخبر به البائع، فإن هذا لا يصدق عليه الجزاف.

وأما ذكر الكراهة إلى هذا البيع، فإنها ليست ظاهرة في المعنى المصطلح (جواز الفعل) حتى تعارض ظهور لا يصلح، ولا يصح في الفساد. وأما إذا تنزلنا وقلنا إن الكراهة اصطلاحية، فلا يبعد أن يكون «لا يصلح» إستعمل في المبغوضة الناقصة وهي الكراهة، أما كلمة «لا يصح» فلم يثبت أنها لسان رواية أخرى أو أنها لا يصلح قد سقط منها اللام. إذن دلالة الرواية كافية على إعتبار المكيل عند المخاطب وفي عرفه، ومثله الموزون إذ لا فرق بينهما من ناحية التقدير.

ولكن يمكن أن يقال: إنه لم يعلم أن ما تعارف كيله أو وزنه في عرف الأئمة عليهم السلام وأصحابهم - الذين هم المستند في هذه الرواية - كان غير مقدر في زمان الشارع حتى تتحقق المناقاة، إذ ربما كان الكيل في زمان الأئمة عليهم السلام

(١) الوسائل: ٢٥٤/١٢، باب ٤ من أبواب عقد البيع، ح ٢.

(٢) ذكر في المكاسب إن صاحب العدائق ساق هذه الصحيحة كدليل للعرف العام. ولكن كما قلنا إن الصحيحة هي دليل للعرف الخاص لا العام. المكاسب: ١٩٣/١.



واصحابهم هو نفس الكيل في زمان النبي ﷺ ، أو أن يقال <sup>(١)</sup> أن مفهوم المكيل والموزون في الأخبار لا يراد بهما كل شيء صار مكيلاً أو موزوناً ، وإنما هما كالعنوان المشير إلى موضوعه (أي المراد بهما المصداق الفعلي المعنون بهما في زمان المتكلم) وهذه الافراد التي صارت فيما بعد مكيلة مثلاً لا يعلم عدم كونها مكيلة أو موزونة في زمان النبي ﷺ .

إلا أننا نقول : إن هذا مخالف لظاهر عنوان ما يكان ويوزن حيث إن ظاهر المناوئين أن لها موضوعية فيراد بهما كل ما فرض صيرورته كذلك حتى تعم ما علم كونه غير مقدر في زمن الشارع إذا كيل أو وزن فيما بعد ، وتوضيح ذلك : أن الروايات الواردة في إعتبار الكيل والوزن أكثرها صدرت من قبل الإمامين الباقر والصادق عليه السلام ونحن نعلم أن الفارق الزمني بينهما وبين زمان النبي ﷺ قرن ونصف ، قد حدثت فيه تحولات اجتماعية كثيرة نتيجة للتلاقح الحضاري كما ينقل أن كثيراً من الأشياء المكيلة في مجلس للمنصور كان فيه مالك بن أنس قد بدلت إلى الموزونة .

ومن الملاحظ أن الكر والصاع والمد والرطل كانت أسامي لمكاييل خاصة في عصر النبي ﷺ وتبدلت إلى الأوزان بعد ذلك ، وعلى كل حال فلو كان عنوان المكيل والموزون الوارد في الروايات النبوية ، مشيراً إلى أنواع خاصة كانت مكيلة أو موزونة في عصر النبي ﷺ لكان على الأئمة عليهم السلام - وهم في مقام البيان - أن ينبهوا إلى هذه الظاهرة ، فعدم التنبيه وهو إطلاق مقامي يقتضي الحمل على المكيل والموزون بما هما كذلك ، لا بما هما معرفان لما كان في عصر النبي ﷺ . هذا كله بالإضافة إلى القاعدة العامة - فيما لو دار الأمر في عنوان بين موضوعيته ومعرفيته - من حمل على

(١) في رد الاطلاق وهو الدليل الأول .

الوضوعية ، وهو مقتضى التطابق بين مقام الإثبات (الظهور) ومقام الثبوت (الواقع والإرادة الجدية) وهذا هو أساس أصالة الظهور.

والخلاصة : ليس الكلام في مفهوم المكيل والموزون ، لوضوحهما ، إذ المكيل ما يوضع في المكيال (أي ما من شأنه أن يوضع في المكيال) والموزون ما يوضع في الميزان ، بل الكلام في أفراد هذا المفهوم<sup>(١)</sup> فاما أن يراد منهما ما كان في عرف المتكلم أو العرف العام أو في عرف كل مكلف ؟ فلا وجه للقول المشهور من حمل اللفظ في الرواية على ما كان في زمان الشارع ثم على العادة المتعارفة في البلدان ، إذ لا يمكن إستفادة هذا الترتيب من الرواية ، إذ لا تدل على إعتبار الكيل فيما لوشك في كونه مقدراً في زمان الشارع مع تعارف التقدير فيه في الزمان الآخر ، ولا تدل أيضاً على إعطاء كل بلد حكم نفسه مع إختلاف البلدان ، إذن دلالة الرواية على ما تعارف تقديره عند المتبايعين ، فيكون المكيل والموزون الذي هو شرط في تحقق الربا ما كان كذلك متعارفاً عندهما .

وبعبارة أخرى : إذا كان الظاهر من المكيل والموزون هو الموضوعية لا كونه مشيراً إلى أفراد معينة ، فحينئذ يدخل المكيل والموزون تحت ضابطة المشتق من أنه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ ، وهذا التلبس بالمبدأ لا يراد منه الفعلية ، وإنما المراد منه الشأنية والملكية ، أي يراد منه ما كان مكيلاً وموزوناً ومن شأنه ذلك عند المتبايعين . ويؤيده مضمرة علي بن إبراهيم<sup>(٢)</sup> «ولا ينظر فيما يكال أو يوزن إلا إلى العامة ، ولا يأخذ فيه بالخاصة فإن

(١) فلا وجه لما ذكره في الحقائق من تمسكه بأن المرجع في الألفاظ عرف الشارع فالمكيل ما كان في زمان الشارع . وكذا الموزون والمعدود . إذ لا إشكال في معنى اللفظ كما هو واضح . المكاسب :

كان قوم يكيلون اللحم ويكيلون الجوز فلا يعتبر بهم، لأن أصل اللحم أن يوزن وأصل الجواز أن يعد» فالميزان في هذه الرواية هو الشأنية والملكة لما يكال أو يوزن، وبما أن العرف العام فيه هذه الشأنية ولم توجد عند الخاصة، فجعل الميزان هو العرف العام لا الخاص.

ولكن يبقى شيء واحد ينافي هذا القول الذي دل عليه الدليل، وهو ثبوت بعض الأشياء بأنها ربوية كالحنطة والتمر والزبيب وغيرها مما ذكرته الروايات وإن أصبح غير مقدر في يوم ما، ويمكن حل المناقاة: بأن نلتزم بأنها إعواض وأمثال ربوية لوجود الأحكام المشهورة بإجماع منقول تعضده الشهرة، فيكون الحكم بربويتها تبعداً من الشارع، وإن لم تكن ربوية موضوعاً، حيث لا يمكن أن نلتزم بأنها ربوية موضوعاً وهي لا تقدر في ذلك الزمان، ونخالف الدليل الذي دل على تعارف تقديره عند المتبايعين، لأن صحيحة الحلبي لا يمكن مخالفتها عند الجميع.

كما يمكننا أن نقول: بأن ربوية هذه الأشياء ثابتة عند الشارع في ذلك الوقت، لأن ملاك ربويتها تحقق في ذلك الوقت وهو كونها مقدرة، وهذا لا ينافي عدم كونها ربوية إذا تعارف عدم تقديرها في زمان ما، فنلتزم بأنها ليست بربوية لعدم وجود التقدير، وهذا هو الأقوى.

وأما ما ذكره من أن البلاد الإسلامية إذا كانت متفقة على الكيل أو الوزن أخذ به إذا لم تعرف حالة الشرع، حملاً للفظ على ما تعارف عند الناس من عاداتهم، فانه فرع كون الحكم معلقاً على الوزن والكيل من دون تقييد، لكنهم لا يمكنهم قبول هذا التفريع لأنهم إما ينكرون كون الحرمة متعلقة على الكيل أو الوزن أو يعترفون بها ولكنها مقيدة بزمان الشارع فلا وجه لما ذكره.

وكذلك لا وجه لما ذكر من أن لكل بلد عرفه الخاص إذا لم يوجد عرف

عام لما تقدم .

ثم إنه إذا إنتهينا الى أن الرواية تدل على ما تعارف تقديره عند المتبايعين من الكيل أو الوزن ، فربما يتسائل عن معرفة كون الشيء مكيلاً أو موزوناً ؟ وبما تقدم يعرف الجواب عن هذا السؤال « و هو ما يكون من شأنه أن يوضع في الكيل أو الوزن » ويمكن معرفة ذلك أيضاً بالسؤال عن ماليته من أهل الخبرة كما إذا سئل التاجر كم من الرمان تملك ؟ فيقول مثلاً أملك خمسين وزنة ، وإذا سئل كم من الجص تملك ؟ فيقول أملك خمسين كيلاً خاصة ، وإذا سئل كم من البيض تملك ؟ فيقول أملك مائة بيضة ، فيعرف مثلاً أن الرمان موزون والجص مكيل والبيض معدود ، وهذا كاشف عن أن مالية الأول عند العقلاء تعرف بالوزن ، والثاني بالكيل والثالث بالعد .

### بيع المكيل بالوزن وبالعكس :

بعد أن بينا المراد من الكيل والوزن ، فهل يصح بيع المكيل بواسطة الوزن متساوياً ؟ وهل يصح بيع الموزون بواسطة الكيل متساوياً ؟ فمثلاً إذا كان الجنسان مما تعارف فيهما الوزن ولكن وقعت عليهما المعاملة بالكيل وكانا متساويين من ناحية الكيل ، ولكنهما من ناحية الوزن يختلفان أو لم يحرز تساويهما فهل يلزم الربا أم لا ؟

وننبه أولاً الى أن هذه المسألة فيها إشكالان : الأول من ناحية الربا إذا كان العوضان متماثلين ، الثاني من ناحية الغرر والجهالة في البيع . وقد يجاب بجواز ذلك إذا كان الكيل إماراً على الوزن أو بالعكس كما إذا كان الشيء موزوناً عند العقلاء بأن تعرف ماليته بالثقل كالذهب والفضة ولكن لأجل السهولة جعل الكيل إماراً للوزن الخاص ، فهنا لا إشكال في صحته لعدم الجهالة وعدم التفاوت . وأما إذا كان الموزون يباع بالكيل من غير أن يكون

الكيل أمانة على الوزن وبالعكس فهل يصح هذا البيع ؟  
وقد ذكر في ملحقات العروة<sup>(١)</sup> جواز بيع المكيل بالوزن ، دون العكس  
وأستدل :

- (١) بأضبطية الوزن من الكيل فلو إستعملنا الأضبط فهو أولى .
- (٢) بأن الوزن أصلاً في الكيل وأسبق زماناً منه ، والرجوع إلى الأصل  
أولى .

وقد نوقش الدليل الأول بأن الأزمان السابقة تختلف فيها الأوزان عند  
مختلف البائعين وليس للأوزان حد واحد عند الجميع ، وربما كان هناك بعض  
المكاييل أضبط من الأوزان كاللتر ، ولكن الحق أن الأوزان بصورة عامة وإن  
لم تكن متحدة عند جميع البائعين إلا أنها أضبط من المكاييل في ذلك الزمان  
عند جميع البائعين ، وصاحب العروة رحمته لا يدعي أن الموازين ليس فيها  
إختلاف وإختلال وإنما يدعي اضبطيتها من الكيل وهو صحيح .

نعم يرد على الدليل الأول أن الاضبطية في الوزن لا ترفع الفرر ولا  
توجب التماثل ، لأن الغرض العقلاني لمالية الشيء إذا كان هو الكيل ( معرفة  
الحجم ) وبه تعرف المماثلة للشيء فمجيء الأضبط إذا كان لا يكشف عن  
المماثلة العقلانية ولا يرتفع به الفرر فلا فائدة فيه . وربما يكون إتحاد الوزن  
فيما يكال موجباً لإختلاف القيمة عند العقلاء ، فمثلاً إذا كان شيء يباع  
بالكيل وأردنا بيعه بالوزن فلا تعرف القيمة حينئذ ، حيث إن الخفة قد تكون  
هي ميزان القيمة عند العقلاء مع الحجم ، فإذا أردنا أن نجعل الثقل وهو الوزن  
أساس القيمة فلا يكون هذا معروفاً عند العقلاء .

وقد يناقش الدليل الثاني بعدم وجود دليل عليه ، إذ لعل الكيل هو الأصل

وهو قريب مع ملاحظة المجتمعات البدائية، فإن تعيين حجم الأشياء مثل الحنطة وغيرها بالكيل يكون أخف وأسهل من معرفتها بالوزن، والإنسان في بداية أمره يتوصل بالأشياء السهلة كالكيل ثم يتعمق ويصل إلى الأشياء الدقيقة، بالإضافة إلى أن الوزن لا تنفعنا أسبقيته من الكيل، إذ الذي ينفع في المقام هو رفع الجهالة في البيع وحصول التساوي في مبادلة المتماثلين، وإذا فرضنا أن العقلاء تعلق غرضهم بالحجم وبه ترتفع الجهالة ويحصل التساوي، فحينئذ يستعمل الوزن لا ترتفع به الجهالة عند العقلاء ولا يحصل به التساوي.

إذن فالصحيح هو أنه يجب بيع المكيل بالكيل والموزون بالوزن وذلك: لأن المقاييس عند البشر مختلفة، فإن تعلق الغرض العقلاني بالوزن فمعنى ذلك أن هذا الشيء عند العقلاء يختلف مالهية باختلاف ثقله، وإن تعلق الغرض العقلاني بالكيل، فمعنى ذلك أن هذا الشيء عند العقلاء يختلف مالهية باختلاف حجمه، وإن تعلق الغرض العقلاني بالمساحة فمعنى ذلك أن القماش مثلاً عند العقلاء يختلف مالهية باختلاف الامتار، إذن كل مقياس إذا استعمل في الغرض العقلاني عند البشر فقد ارتفعت الجاهلة فيصح البيع، أو حصلت المماثلة العرفية العقلانية فيصح مبادلة المتماثلين، فمثلاً الحنطة والشعير لابد من بيعهما مثلاً بمثل وهما موزونان عند العقلاء فلا بد من المماثلة بالوزن لأن قيمتهما بالثقل، فلو استعملنا معهما الكيل فربما لا يكون بينهما تماثل بالوزن وإن كان التماثل بالكيل، فيتحقق الربا لعدم حصول المماثلة الخاصة التي اعتبرها العقلاء في الحنطة والشعير التي هي ميزان التماثل، وكذلك في البطيخ والرقعي وأمثالهما، حيث إن المستعبر فيها عند العقلاء إذا كان هو الوزن، ونحن أردنا نبيعها بمثلها كيلاً، وكذلك الشيء الذي يباع بالامتار كالفرش، فإذا أردنا بيعه بالوزن فلا تعرف قيمته عند العقلاء

ويحصل به الغرر.

وبهذا يظهر ضعف القول الذي ذكره في الدروس من كفاية كل من الوزن والكيل عن الآخر مطلقاً، واستدلّاه بخبر وهب وهو قوله عليه السلام: «لا بأس بسلف ما يوزن فيما يكال وما يكال فيما يوزن»<sup>(١)</sup> غير صحيح إذ المراد من الخبر اسلاف الموزون فيما يكال وبالعكس لا أعمال أحدهما في موضع الآخر، بالإضافة إلى الرواية ضعيفة بالكذب البرية.

### تحقيق الأصل في المقام:

إذا شككنا في شيء أنه يباع موزوناً أو مكيلاً أو بغيرهما؟  
فإن قلنا بمقالة المشهور من أن المعتبر هو ما كان مكيلاً أو موزوناً في زمن الشارع المقدس، فما لم يعلم أنه كذلك فالأصل اللفظي هو حلية البيع، حيث إن الربا محرم إلا فيما إذا لم يكن مكيلاً أو موزوناً، وعدم كونه مكيلاً أو موزوناً نحرزه بالأصل العملي لأنهما حادثان والأصل عدمهما، وبهذا الأصل العملي يتنقح موضوع حلية البيع، فلا وجه لما ذكره في العروة<sup>(٢)</sup> من أن التمسك بالعمومات نقول به إذ قلنا بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية، حيث إن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إنما يكون فيما إذا لم ينقح موضوع العام بالأصل العملي كما إذا قال أكرم العالم ولا أدري أن زيدا عالم أم لا؟ فاتمسك بالعموم أما هنا فليس كذلك كما تقدم<sup>(٣)</sup>.  
وأما إذا قلنا بأن المدار يكون بالكيل والوزن في عرف المتبايعين،

(١) الوسائل: ٦٣/١٣، باب ٧ من أبواب بيع السلف، ح ١.

(٢) العروة الوثقى: ٣٣/٣.

(٣) وهذا لا يناقض ما عليه المشهور من أصالة الفساد في المعاملات، لأن أصالة الفساد محكومة بأصالة «عدم الشرطية».

وشككنا إن هذا الشيء مكيل أو موزون ؟ فأيضاً يكون الأصل اللفظي هو حلية البيع بنفس التقريب المقدم من تنقيح موضوع الحلية بالأصل العملي والتمسك بالعام .

وأما الأصل العملي فقد تقدم وهو لا يفيدنا لأن الأثر لا يترتب به بل بسببه وهو التمسك بالعموم .

**في تفاضل المتماثلين إذا لم يكونا مكيلين أو موزونين . أي إذا كانا معدودين :**

وبناءً على ما تقدم من حدود موضوع الربا نقول بالجواز هنا ، لأن الربا كما تقدم في المتماثلين إذا كانا مما يكال أو يوزن وهنا لا كيل ولا وزن ، فيبقى داخلاً تحت العموم الفوقاني من حلية العقود والأمر بالوفاء بها ، مضافاً إلى إطلاق الأخبار المستفيضة النافية للبأس عن البيضة بالبيضتين والبعير بالبعيرين والدابة بالدابتين والثوب بالثوبين ، بناءً على كونه معدوداً . وطريق الجمع بين رواية المنع وعدم البأس هو حمل المنع على إرادة الكراهة الإصطلاحية .

**والروايات كثيرة منها :**

١ - موثق منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «سألته عن البيضة بالبيضتين قال لا بأس به ، والثوب بالثوبين ، قال : لا بأس به ، والفرس بالفرسين فقال : لا بأس به ، ثم قال : كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد ، فإذا كان لا يكال ولا يوزن فلا بأس به إثنين بواحد» <sup>(١)</sup> وغيرها كثير .

(١) الوسائل : ٤٤٨/١٢ ، باب ١٦ من أبواب الربا ، ح ٣ .



وأما الرواية المانعة : فهي صحيحة محمد بن مسلم قال <sup>(١)</sup> : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوبين الرديين بالثوب المرتفع ، والبعر بالبعيرين والدابة بالدابتين . فقال : كره ذلك علي عليه السلام ، فنحن نكرهه إلا أن يختلف الصنفان ... الخ » وطريق الجمع بين هذه وما تقدم ما تقدم .

وهذا الذي ذكر هو المشهور الذي ادعي عليه الإجماع بأنه لا ربا في المعدود سواء كان البيع نقداً أو نسيئة ، ولكن قد يقال بأن المستفاد من الروايات هو المنع من بيع النسيئة في المتماثلين حتى إذا كانا من المعدود ، وحينئذ تقيد إطلاقات روايات « لا ربا إلا فيما يكال أو يوزن » بغير النسيئة كما أنه مقيد بغير الربا القرضي حتماً ، وكذلك تقيد الروايات المتقدمة الدالة على جواز بيع المعدود بأكثر منه مطلقاً بغير النسيئة . والروايات المعقيدة هي : ١ - صحيحة زرارة <sup>(٢)</sup> عن أبي جعفر عليه السلام قال : « البعر بالبعيرين والدابة

بالدابتين يداً بيد ليس به بأس » قد يقال أن الاستدلال بهما على حرمة بيع المعدود بأكثر منه نسيئة لا يجوز مبني على وجود مفهوم لهذين الروايتين ولكن لا مفهوم لهما إذ أن الأولى وصفت البيع بكونه يداً بيد ليس به بأس والوصف ليس له مفهوم ، والثانية أيضاً كذلك ، بالإضافة إلى أن الروايتين مختصتان بالحيوان وبهذا يبطل الاستدلال بهما على حرمة بيع المعدود بأكثر فيه نسيئة إذ يقال أنهما جوزا بيع المعدود بأكثر منه نقداً ، أما نسيئة فهما ساكتة عنه وحينئذ تأتي أوفوا بالعقود ليصححه ولعله لهذا لم يجتمع بهما على عدم صحة بيع الدين بأقل منه ، ولو كانتا دالتين على عدم صحة بيع المعدود بأكثر منه نسيئة استدلوا بهما على عدم صحة بيع الدين (المؤجل) بأقل منه يداً بيد ليس به بأس » فإن

(١) نفس المصدر : ص ٤٤٩ ، ح ٧ ، ومثلها في المعنى صحيحة ابن مسكان عن الصادق عليه السلام .

(٢) نفس المصدر : ص ٤٤٩ ، باب ١٧ ، ح ١ .

التقييد بقوله « يداً بيد » ظاهر في أن مطلق البيع ليس موضوعاً لعدم البأس ، بل الحصة الخاصة منه وهي البيع النقدي هو الذي لا بأس فيه .

٢ - صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله <sup>(١)</sup> قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العبد بالعبد والعبد بالدرهم . قال : لا بأس بالحيوان كله يداً بيد » بناء على ما رواه في الكافي والفقير والتهذيب ، نعم في الاستبصار زيادة قوله « ونسيئة » ولكن هذه الزيادة ليست في جميع نسخ الاستبصار ، إذ في طبعة الهند في الجزء الثاني <sup>(٢)</sup> ذكرت الرواية بدون كلمة « ونسيئة » ، هذا وقد راجعت النسخة الخطية لهذه الطبعة لإحتمال الخطأ في الطبع ، ولكن ظهر أن النسخة خطية هي أيضاً لا توجد فيها كلمة « ونسيئة » <sup>(٣)</sup> كما وتوجد نسخة خطية أخرى <sup>(٤)</sup> قرئت على المجلسي رحمه الله ولم يكن في الرواية أيضاً كلمة « ونسيئة » . إذن الترجيح للرواية الخالية من كلمة « ونسيئة » .

ولكن هناك رواية خاصة إستدل بها على تجويز النسيئة وهي :

١ - صحيح زرارة السابق عن الباقر عليه السلام « البعير بالبعير والدابة بالداهيتين يداً بيد ليس به بأس . وقال : لا بأس بالثوب بالثوبين يداً بيد ونسيئة إذا وصفتها » . والإحتجاج بها وإسقاطها من الأدلة المقيدة للجواز بغير النسيئة في المعدودات مع التفاضل متوقف على أن يكون سند الذيل هو سند الصدر ، وهو غير ظاهر لجواز كونه رواية مستقلة مرسلة عن الصدوق ، إذ نص الصدوق هو : ( وروى جميل بن دراج عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال البعير

(١) نفس المصدر : ص ٤٥٠ ، ح ٦ .

(٢) ص ٥٦ .

(٣) الاستبصار « نسخة خطية » : ص ٤٨٢ ، تحت رقم ٣٥٥١ في مكتبة السيد النجفي المرعشي بقم .

(٤) الاستبصار « نسخة خطية » : الكتاب غير مرقم ، تحت رقم ٣٥٩٠ في مكتبة السيد المرعشي بقم .

بالبحيرين والدابة بالدابتين يبدأ بسيد ليس به بأس وقال : لا بأس بالشوب بالشوبين يبدأ بيد ونسيئة إذا وصفتهما ) ويؤيد عدم كون الذيل من الرواية نقل الكافي للرواية عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ولم يذكر ذيلها<sup>(١)</sup>، وقد ذكر الشيخ في التهذيب نقل الرواية بإسناده عن الحسين بن سعيد بدون ذكر الذيل<sup>(٢)</sup>، بالإضافة الى أن صدرها دليل على ضعف قول المشهور .

٢- رواية سعيد بن يسار « قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البعير بالبعيرين يبدأ بيد ونسيئة . فقال : نعم لا بأس إذا سميت الاسنان جذعين أو ثنيين ، ثم أمرني فخططت على النسيئة . لأن الناس يقولون لا فإنما فعل ذلك للتقية»<sup>(٣)</sup> ورويت في الكافي الى قوله فخططت على النسيئة<sup>(٤)</sup> وكذلك في التهذيب<sup>(٥)</sup> من دون ذكر إذا سميت الاسنان جذعين أو ثنيين . وحينئذ يكون قوله « لأن الناس يقولون لا ... » الخ من كلام الصدوق .

ومع قطع النظر عن هذا فإن الرواية يحتمل فيها إثبات النسيئة ، وعدم الخط عليها للتقية ، ثم بعد ارتفاع سبب التقية أمره بالخط عليها ، ويحتمل العكس كما إدعاه الصدوق وإذن فالدليل على الربا في المتماثلين نسيئة موجود وإن لم يكال أو يوزن ولم يكن له معارض . هذا بالإضافة إلى أن رواية سعيد بن يسار في سندها عثمان ابن عيسى وهو واقفي لم يوثق ، ولكنه ممدوح ، فعلى مسلك من لا يعمل بالحسن لا تكون هذه الرواية معارضة للصحيح كما هو الصحيح .

(١) الكافي : ج ٥ ، ص ١٩٠ ، باب المعاوضة في الحيوان والطياب وغير ذلك ، ح ١ .

(٢) التهذيب : ١١٧/٧ ، باب بيع الواحد بالاثنتين وأكثر من ذلك ، ح ١١٧ .

(٣) الوسائل : ٤٥١/١٢ ، باب ١٧ من ابواب الربا ، ح ٧ .

(٤) الكافي : ١٩١/٥ ، باب المعاوضة في الحيوان والطياب وغير ذلك ، ح ٤ .

(٥) التهذيب : ١١٧/٧ - ١١٨ ، باب بيع الواحد بالاثنتين وأكثر من ذلك ، ح ١١٦ .

وبهذا التقريب أصبحت عندنا صورة أخرى للربا في غير المكيل والموزون فنخصص أدلة « لا ربا إلا في الكيل والوزن » بغير النسيئة في المعدود.

هذا كله إذا كان بيع المعدود بمثله مع الزيادة، فإن الروايات ذكرت لأبدية أن يكون نقداً، أما نسيئة فلا يجوز، وأما إذا بعنا المعدود<sup>(١)</sup> بمثله من دون زيادة نسيئة فهنا لا يوجد منع من قبل الروايات وتشمله الأدلة العامة «أوفوؤا بإنعقود». ولا يقال إن الزيادة هنا حكمية لأن للأجل قسطاً من الثمن، لانتنا نقول إن الزيادة الحكمية «كالأجل» توجب ربوية المعاملة لأن الدليل في المكيل والموزون يشترط التماثل، ومع وجود الزيادة الحكمية لا تماثل فيحصل الربا. أما هنا «في المعدود» فلم يشترط الدليل التماثل وإنما يشترط في صورة التفاضل كون البيع يداً بيد، أما كون البيع متفاضلاً مع النسيئة فلا، وحينئذ تبقى صورة بيع المعدود متساوياً نسيئة خارجة عن مدلول الروايات فنشك في ربويتها فيشمها «أوفوؤا بإنعقود» و «أصل الله أنبيع»، على أن الأصل العملي أيضاً عدم الحرمة. وإلى هنا تم الكلام عن ضابط الكيل والوزن.

### ٣- ضابط الزيادة المحرمة:

وقد تقدم الكلام عليها، ولكن المساواة التي هي شرط البيع هل يراد منها المساوات وقت الإبتياح أم حالته وبعده؟  
والجواب: أن الظاهر من النصوص التي تشترط المساواة لصحة البيع هي المساواة حال العقد، فيجوز بيع كل ما له حالاً رطوبة وجفاف بعضه

(١) هذا على منى من لم يقل أن بيع المعدود بمثله نسبة هو قرض وإلا فلا إشكال في الجواز أصلاً.

بعض (أي يجوز بيع الرطب بالرطب حتى إذا اختلفت نسبة الرطوبة ، واليابس باليابس حتى إذا اختلفت نسبة اليبوسة ، والرطب باليابس ) إذا كانا متساويين وقت الإبتياح .

ولكن النصوص التي تمنع من بيع الرطب باليابس المعللة لعدم الجواز بنقصان الرطب إذا جف عن مثله الجاف ، تقتضي الحرمة لعدم المساواة المتأخرة عن وقت الإبتياح ، فتكون شرطاً في الجواز ، والشك في المساوات المتأخرة عن وقت الإبتياح شك في الجواز .

والأخبار كثيرة منها : « صحيحة الحلبي <sup>(١)</sup> عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا يصلح التمر اليابس بالرطب من أجل أن التمر يابس والرطب رطب ، فإذا يبس نقص » . وغيرها من الروايات التي تعبر بعدم الصلاح ( لا يصلح ) ، ولا وجه لحملها على الكراهة كما فعل البعض لأنها تفيدنا فائدة أخرى غير التي ذكرتها الروايات من المساوات وقت العقد ، والفائدة هي المساواة بعد العقد ، ولا يعارضها شيء حتى تحمل على الكراهة .

وبما أن العلة التي ذكرها صحيح الحلبي عامة ( وهي نقصان الرطب إذا جف ) نتمكن من القول بعدم صحة بيع الرطب بالرطب متساوياً إذا كان أحدهما أكثر رطوبة بحيث ينقص إذا جف ، وكذلك إذا بيع اليابس باليابس متساوياً إذا كان أحدهما أكثر جفافاً ، للعلة الموجودة هنا .

وكذلك نتمكن من القول بشمول العلة للرطوبة العرفية كالحنطة المبلولة باليابسة ، ويمكن منعها من ناحية أخرى حيث إنها عبارة عن بيع من الحنطة بمن وزيادة ، والزيادة كانت في مقابل الماء فلا مساواة حال الإبتياح .

والخلاصة : أننا نستفيد من الأدلة المتقدمة إشتراط التساوي حالة البيع و

(١) الوسائل : ٤٤٥/١٢ ، باب ١٤ من أبواب الربا ، ح ١ . وقد روى مثل ذلك أبناء العامة عن النبي ﷺ .

فيما بعد البيع في خصوص ماله رطوبة وجفاف ، وكل دل عليه دليله الخاص ، ولا منافاة بينهما ، فنعمل بهما معاً ، ولذا لو زاد في الرطب زيادة بحيث لو جف فنقص فإنه يساوي التمر ، فالربا موجود لعدم التساوي حالة الإبتياح .

### الزيادة بعد العقد :

ثم إننا لو فرضنا زيادة أحد العوضين بعد الإبتياح على حال الإبتياح ، كما لو باع رطباً في أول أوانه بتمر متساوياً ، ثم بعد مدة زاد الرطب لزيادة رطوبة الناشئة من رواجه ، فما هو الحكم هنا ؟

والجواب : أننا لو نظرنا إلى العلة التي أبطلت العقد نراها هي النقصان عند الجفاف وهي غير موجودة هنا ، فلا نحكم بالبطلان ، بالإضافة إلى اطلاقات الحل .

ولكن يمكن أن يقال : إن العلة التي ذكرت في بطلان هذه المعاملة وهي النقصان عند الجفاف إنما هي إشارة إلى عدم المساواة التي هي شرط فيما بعد البيع كما تقدم ، وحينئذ إذا زاد أحد العوضين على حال الإبتياح ، فلم يتحقق شرط المساوات فيحكم بالبطلان ، وهذا هو مقتضى عدم الجمود على حاق اللفظ ، فإن الشارع أراد ببيان العلة أن يفهم الطرف المقابل بأن الجفاف في أكثر الأحيان يوجد نقيصة أحد الطرفين ، فلم تحرز المساواة التي هي شرط فالمنع هو المتجة .

ولازم هذا هو عدم جواز بيع الحليب بالجبن أو الأقط متساوياً حيث ينقص الحليب إذا جعل حنباً أو أقطاً ، وكذا بيع التمر بدبسه والعنب بدبسه لنفس العلة ، وكذا بيع الحنطة والشعير بالسويق ، ولكن القائل بهذا المسلك لا يلتزم بذلك ولا نعلم السبب في ذلك مع عموم العلة .

وقد نقول لعل السبب أحد أمرين :

(١) أن الرطب والعنب وما شابههما بنفسه يجف ولا تنقص نحن منه شيئاً بخلاف اللبن الذي نصنعه جبناً، إذ نأخذ منه شيئاً وهو الذي يكون جبناً، ويبقى الباقي، وهذا نظير ما إذا أخذنا ربع كيلو من التمر فصار ثلاثة أرباع الكيلو في مقابل الكيلو.

(٢) يمكن أن يدعى في المقام ظهور الأخبار في العوضين الذي يكون أكثر الإلتفاف بهما في حالة جفافه، كالرطب والزبيب، أما العوضان اللذان أكثر ما ينتفع بهما حالة عدم الجفاف فلا تنظر إليها الأخبار ولا تشترط التساوي بعد العقد.

هذا وقد ذهب البعض إلى كراهة بيع الرطب بالتمر متساوياً حالة الإبتياح للعلة التي ذكرت وهي نقصان الرطب إذا جف، ووجه الكراهة ليس هو عدم ظهور الأدلة في المنع، والتعبير في الصحيحة المتقدمة بأنه لا يصلح أو في غيرها بكراهة أمير المؤمنين عليه السلام كما في العروة أنه ظاهر في الكراهة المصطلحة، إذ أن التعبير بلا يصلح والكراهة إذا ضممنا إليه ما ورد في المعتمدة، من أن علياً عليه السلام لا يكره الحلال يكون ظاهراً في الحرمة، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن السائل يريد الحكم الشرعي من الجواز أو الحرمة وقد وردت لفظة «لا يصلح في الحرمة»<sup>(١)</sup>، بالإضافة إلى أن نفس الكراهة في زمن الرواية ظاهرة في المبغوضية الشديدة، فلا يمكن أن يراد منها ما اصطلاح عليه القوم بعد ذلك.

وانما الوجه في الذهاب إلى الكراهة هو وجود نصوص تصرح بالجواز، وحينئذ تكون هذه النصوص قرينة على إرادة الكراهة الاصطلاحية من كراهة علي عليه السلام ومن كلمة «لا يصلح»، فمن تلك الروايات رواية ابن أبي الربيع<sup>(٢)</sup>

(١) الوسائل: ٤٤٨/١٢، باب ١٦ من أبواب الربا، ح ٣.

(٢) الوسائل: ٤٤٦/١٢، باب ١٤ من أبواب الربا، ح ٥.

قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما ترى في التمر باليسر الأحمر مثلاً بمثل، قال: لا بأس، قلت: فالبختج<sup>(١)</sup> والعنب مثلاً بمثل، قال: لا بأس». ولكن الرواية ضعيفة بإبن أبي الربيع وجهالة غيره.

ومنها موثقة سماعة قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن العنب بالزبيب. قال لا يصلح إلا مثلاً بمثل. قال: والتمر والرطب بالرطب مثلاً بمثل» وهذه الرواية تفيد الجواز إذا بيع الرطب بالجاف متساوياً، فتكون قرينة على إرادة الكراهة من روايات المنع، وهذا هو طريق الجمع بين الروايات المعتمدة. وبهذا تكون النتيجة هي اشتراط المساواة بين العوضين حال البيع فقط.

وبهذا نعرف ضعف بقية الأقوال أيضاً، كالقول «بالمنع في خصوص بيع الرطب بالتمر والجواز في غيرهما»<sup>(٢)</sup> وكالقول «بالتفصيل فيما عدا الرطب التمر بين كون الرطوبة ذاتية فيجوز كبيع العنب بالزبيب، وعرضية كالحنطة المبلولة بالجافة فلا يجوز لأن الرطوبة في مثل العنب من أجزائه فيصدق كونه مثلاً بمثل بخلاف العرضية فانها خارجة فلا تصدق المساواة بين العوضين»<sup>(٣)</sup>.

وإلى هنا تم الكلام عن ضابط الزيادة المحرمة.

### بيع الصرف:

وبما أن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة - من بيع الصرف - فيه أحكام زائدة على بقية الربويات من بيع التمر بالتمر والحنطة بالحنطة، رأينا أن نورد

(١) البختج: العصر المطبوع «والمجهول هو خالد».

(٢) المعروة الوقتي: ٤١/٣.

(٣) المعروة الوقتي: ٤١/٣.



له بحثاً مستقلاً لمعرفة حقيقته فنقول: يشترط فيه زائداً على الروايات التقابض في المجلس كما دلت عليه الروايات الكثيرة الصحيحة<sup>(١)</sup> ولا نرى حاجة للاستدلال على أنه من الروايات بعد التصريح في الروايات وإشتراط المساواة عند البيع<sup>(٢)</sup>. حيث إنها موزونة، وحتى المسكوك منها كذلك، وبعد معرفتنا أيضاً بأن العد في بعض الأزمنة أو الأحوال إنما يكون اعتماداً على معلومية وزنها قبل ذلك.

ثم إن إشتراط التقابض في المجلس في بيع الصرف هو المشهور شهرة عظيمة، بل أدعي عليه الإجماع. نعم هناك روايات وفيها المعتبر تجوز بيع الدنانير بالدرهم نسيئة، إلا أن الأصل فيها عمار الساباطي<sup>(٣)</sup>.

ومقتضى الصناعة أن يكون عدم التقابض في المجلس مكروهاً للجمع بينهما، كما توجد في الروايات إشارة لهذا الجمع «ما أحب أن يفارقه حتى يأخذ الدنانير» «و ما أحب أن أترك منه شيئاً حتى أخذه جميعاً فلا تفعله»<sup>(٤)</sup>. ولكن الفقهاء أعرضوا عن روايات عمار وقالوا بأنها لا تعارض الأخبار الكثيرة السابقة. وبعضهم حملها على التقية. نعم هناك رواية ضعيفة<sup>(٥)</sup> تجوز بيع الدنانير بالدرهم نسيئة فهي غير صالحة للقرينية كروايات عمار المعرض عنها.

والتحقيق: أنه لو تم إجماع على ما نحن فيه فهو وإن كان المخالف إسن بابويه وإلا فالمتجه هو ما تقتضيه الصناعة لعدم المعارضة حيث إن الروايات

(١) الوسائل: ٤٥٩/١٢، ٤٥٨، باب ٢ من أبواب الصرف.

(٢) تراجع روايات لا ربا إلا في المكيل والموزون، وروايات لا يباع المتماثلان إلا سواء بسواء.

(٣) الوسائل: ٤٦٠/١٢ - ٤٦١، باب ٢ من أبواب الصرف، ح ١٠، ١١، ١٢، ١٤.

(٤) نفس المصدر: ص ١٣ و ١٥، ح ٩ و ١.

(٥) نفس المصدر: ص ١٣ و ١٥، ح ٩ و ١.

التي تمنع من عدم التقابض في المجلس لصحة المعاملة، تنهى عن عدم التقابض إذ فيها « لا يبتاع رجل فضة بذهب إلا يداً بيد، ولا يبتاع ذهباً بفضة إلا يداً بيد»، « فلا تفعله»<sup>(١)</sup>، وحينئذ فلو كانت هناك روايات تجوز بيع الصرف نسيئة كان النهي الذي ليس نصاً في الحرمة، محمولاً على الكراهة.

نعم، لو كان المانع من عدم التقابض في المجلس في بيع الصرف بلسان « يشترط » أو « لا يصلح » أو ما هو بمعناها، فيتحكم التعارض ونرجع الى أعمال قوانينه.

وبناء على المشهور يكون القبض في المجلس شرط المملك، فإذا لم يقبض لم يحصل الملك لإنتفاء الشرط. ولكن عند مراجعة الروايات نراها تشترط التقابض في المجلس في بيع الذهب بالفضة أو العكس، وأما في صورة بيع الذهب بالذهب أو الفضة بالفضة الذي هو محل كلامنا فلم نجد رواية تدل على شرط التقابض في المجلس. وأيضاً لم يأت شرط التقابض في عنوان بيع الصرف حتى نتمكن من القول بأن الإطلاق كاف في إعتباره في بيع الذهب والفضة بمثلها، فيمكن التشكيك في شرطيته هنا، وحينئذ لم يكن لهما مزية على بقية الأجناس الربوية<sup>(٢)</sup>.

ومما يؤيد هذا الاحتمال هو عدم الاختلاف والتنازع فيما لو زادت قيمة الذهب أو نقصت؛ إذ القيمة تزداد أو تنقص في كلا العوضين لذهبيتهما، أما لو

(١) نفس المصدر السابق : ج ٣ و ٩.

(٢) هذا وقد كنا لمي ريب من إيداء عدم شرطية التقابض في بيع الذهب بمثله. لكن زال هذا الريب عند ما شاهدنا استنادنا الشهيد الصدر « رضوان الله » يذكر في كتابه البنك للاربوى الذهاب اليه. وقد أفتى السيد الشهيد على وفق هذا المعنى في تعليقه على منهاج الصالحين : ٧٦/٢. التعليقة رقم ١٦٦.

باع الذهب بالفضة ولم يقبض في المجلس ، فربما تزدداد قيمة أحدهما أو تنقص فيوجب الاختلاف والنزاع ، فأراد الشارع قطع النزاع باشتراط القبض في المجلس وإنهاء المعاملة نهائياً ، بينما هذا غير موجود في بيع الذهب بمثله والفضة بمثلها . وأما الإجماع على التقابض إذا تم فهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن .

ولكن يمكن أن يقال بوجود تعبير في الروايات يمكن أن يكون دليلاً على التقابض في بيع الذهب بمثله والفضة بمثلها وهو « الفضة بالفضة وزناً بوزن والذهب بالذهب وزناً بوزن » فإذا أضفنا إليها عدم احتمال أن يباع الذهب أو الفضة بغير وزن فيكون هذا إشارة أو كناية الى وجوب التقابض في المجلس باعتبار أن اللازم العرفي للوزن هو القبض والإقباض . وربما يؤيد هذا أيضاً بأننا لم نجد التعبير « وزناً بوزن » إلا في الذهب بالذهب ، وفي غيرهما يعبر « مثلاً بمثل » أو « سواء بسواء » .

والخلاصة : فإن كان هذا الدليل إضافة الى المشهور من اشتراط التقابض كافياً للإشتراط فهو وإلا فالشك في صحة بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة متساوياً من دون إقباض في المجلس يقتضي عدم الشرطية لانها حادثة ، وبهذا يتنقح موضوع التمسك بالعمومات المحللة .

وعلى كل حال ، فإن اشترطنا التقابض وهو الأحوط في المقام فهو ، وإلا فما ذهب اليه الشهيد الصدر رحمته مورد القبول . ولكن العجب من نقل الشيخ صاحب الجواهر رحمته ما حكاه الشهيد في الحواشي عن البشري قولاً بالتفصيل بين بيع الجنس بجنسه فيشترط التقابض وبين بيع أحدهما بالآخر فلا يشترط<sup>(١)</sup> ، ولا ندري ما هو الدليل الذي دل على إشتراط التقابض في بيع

## الجنس بجنسه ١٢

ثم إننا إذا لم نقل باشتراط التقابض في المجلس في بيع الصرف مطلقاً فلا تثبت مزية « لبيع الذهب والفضة بمثلهما » على غيرهما من الربويات . نعم إذا قلنا باشتراط التقابض كما هو الموافق للإجماع إن تم وللإحتياط ثبتت مزية لهما على غيرهما<sup>(١)</sup>.

لماذا إشتراط التقابض في الصرف وقبض الثمن في السلم على رأى

### المشهور ؟

لقد اشترط في عقد الصرف التقابض من الطرفين ، واشترط في عقد السلم ، دفع الثمن مقدماً . وهنا يمكن أن يتساءل الإنسان عن سر هذا ، فقد يجاب بأن الشارع اشترط ذلك لاجل أن لا يقع المتعاملان في الربا ، أو بيع الدين بالدين المحرم أيضاً ، وتقريب ذلك :

إذا بعث مثقالاً ونصف من الذهب بليرة ذهبية (وزنها مثقال ونصف) واشترطت لنفسى الخيار لمدة شهر واحد ، فهنا لا يجب على البائع دفع الثمن مادام في زمان الخيار ، أما المشتري فيجب عليه أن يدفع الثمن لأن العقد لازم من طرفه ، وفي هذه المعاملة الصرفية لم يتم التقابض من الطرفين ، فيحصل الربا ، لأن البائع قد باع مثقالاً ونصف من الذهب بمثقال ونصف وزيادة وهي الأجل ، وهي زيادة حكمية ، فلأجل هذا اشترط الشارع التقابض في المجلس ، ويمكن أن نقول بعدم دخول خيار الشرط في الصرف

(١) ذهب بعض الفقهاء الى عدم اختصاص هذا البحث بالنقدين إحتياطاً ، فسواء الى النقود المتعارفة

اليوم من الدينار والتومان والدولار وما الى ذلك إذا بيع أحدهما بالآخر .

منهاج الصالحين : ٧٧/٢ ، تعليقة السيد الشهيد الصدر .

لنفس المحذور<sup>(١)</sup>.

أما في السلم : فإذا اشترت وزنة من الحنطة استحقتها بعد ستة أشهر بعشرة دنائير كلية، واشترطت لي خيار الشرط الى شهر، فما دمت في خيار الشرط لي أن لا أدفع الثمن، وحينئذ صار البيع من قبيل بيع الدين بالدين (بيع الكالي بالكالي) وهو محرم.

ولكن هذه التعليقات يمكن أن ترد بتقريب : أن الصرف ليس مختصاً ببيع الذهب بالذهب إذ يمكن أن يبيع الذهب بالفضة، ولا ربا حتى مع الزيادة الحكمية لاختلاف الجنس، ومع هذا يجب التقابض في المجلس، إذ أن اشتراط التقابض في المجلس حكم شرعي دل عليه الدليل الشرعي ولا ربط له بوجود الربا. نعم نشترط التقابض في المجلس في بعض البيوع للمنع من الربا، ولكن مطلق اشتراط التقابض ليس للمنع من الربا.

وأما اشتراط تسليم الثمن في بيع السلم فليس لأجل أن لا يحصل بيع الدين بالدين المحرم، لأنه يكون فيما إذا كان لزيد في ذمة عمرو دين وكان لعمرو في ذمة خالد دين، فيبيع دين زيد الذي في ذمة عمرو بالدين الذي في ذمة خالد هو أي أن يبيع الدين بالدين المحرم هو فيما إذا كان الدينان من قبل

(١) إذا قلنا أن للأجل قسطاً من الثمن وهي زيادة حكمية، فلماذا لا يكون الربا متحققاً في القرض الخالي من اشتراط الزيادة ؟ والجواب : هو في صورة كون القرض مطلقاً « غير مؤجل الى أجل » فيصح للمقرض المطالبة متى شاء ولو بعد الدين بساعة، وحينئذ يكون معنى الدين اشتغال ذمة، ويصح للمقرض أن يتقدم أو يتأخر في المطالبة فلا أجل حتى يستحق مقابله ثمناً. وأما إذا كان الدين مؤجلاً فلا يأتي هذا الجواب لعدم جواز المطالبة قبل حلول الأجل. ويمكن أن نجيب بجواب آخر سواء كان الدين مؤجلاً أو مطلقاً بأن نقول : إن الدليل دل على أن الزيادة في القرض للمقرض هي ربا، وأما إذا كانت الزيادة للمقرض كما هنا فلا بأس بها. وهذا بخلاف المعاوضة فإن الدليل دل على أن الزيادة العينية أو الحكمية إذا صاحبت أي جنس من الجنسين تحقق الربا سواء كان جنس البائع أو جنس المشتري.

العقد ، أما هنا فإن الدين حصل بنفس العقد ولا بأس به كما إذا بعته وزنة من الحنطة مؤجلة بدينار مؤجلاً أيضاً فهنا لا بأس بالبيع لأن الدينين حصلاً بالعقد ، ولم يكونا موجودين قبله حتى يصدق عليه بيع الدين بالدين المحرم<sup>(١)</sup> . اذن اشتراط التقابض دل عليه الدليل الشرعي ولم يكن لأجل الربا أو لأجل بيع الدين بالدين ، وكذلك اشتراط الخيار في بيع الصرف والسلم تابع لدليله ، فإذا وجد دليل على عدم دخول خيار الشرط فيه فهو المتبع ، وإلا فخيار الشرط يدخل فيها لعموم «المؤمنون عند شروطهم»<sup>(٢)</sup> ولا علاقة لعدم دخول خيار الشرط فيهما من أجل الربا أو بيع الدين بالدين . ثم إنه قد ذكر الفقهاء بعض الفروع المتصلة بالصرف ولا بأس بالتعرض لها إتماماً للفائدة ، وهي :

#### بيع الذهب والفضة :

سواء كان مسكوكاً على شكل دراهم ودنانير أو غير مسكوك ، لها حالات ودنانير مختلفة يختلف الحكم باختلافها ، هي :

١ - إذا كان في الفضة والذهب غش غير متسامح فيه ، ومجهول القدر : فلا اشكال في جواز بيع أحدهما بالآخر أو بغير جنسهما نقداً ، لعدم صدق الربا في الجنسين ، وأما بيع أحدهما بالآخر نسيئة فلا يجوز للأخبار الكثيرة الصحيحة على إعتبار البيع يداً بيد ، وهو دال على النقد حتماً ، فمنها

(١) يوجد خلاف في معنى بيع الدين بالدين الذي ورد فيه النهي ، والمسلم منه ما قلناه ، وقد عبر عنه العامة بأنه «بيع الكالي بالكالي» ، وقد عمل به الأصحاب .

(٢) وإذا صح الشرط هنا وقد حصلت الزيادة ، فهي زيادة حصلت من قبل الشارع وحكمه كالزيادة الارشية وهي غير محرمة ، وإنما الزيادة ، المحرمة هي التي تحصل من المتبايعين .

ما رواه محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام لا يبتاع رجل فضة بذهب إلا يداً بيد ولا يبتاع ذهباً بفضة إلا يداً بيد. وكذلك لا يجوز بيع الذهب بالذهب نسيئة لإشتراط النقد ، فقد روى الصدوق بإسناده عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : الفضة بالفضة مثلاً بمثل ، والذهب بالذهب مثلاً بمثل ليس فيه زيادة ولا نظرة. والرواية صحيحة<sup>(١)</sup>.

وهذه الروايات لا موجب لحملها على الكراهة إلا إذا عملنا بروايات عمار الساباطي الذي تقدمت الإشارة إليها ، لأن الروايات المانعة من النسيئة مع روايات تجوز النسيئة يؤدي إلى حمل المنع على الكراهة كما هو مقتضى الصناعة ، إلا أن روايات عمار معرض عنها ، فإن كان الأعراض محققاً وهو موهن فهو ، وإلا فالكراهة سارية هنا أيضاً .

نعم لقد ورد البيع نسيئة في غير هذه الصورة كما في صورة بيع السيف المحلى بالذهب أو بالفضة<sup>(٢)</sup> فالمنظور إلى السيف لا إلى حليته ، ولذا يجوز فيه النسيئة ، بشرط أن يكون الثمن أكثر من الفضة التي في السيف حتى لا يحصل الربا .

ثم إن الروايات السابقة التي تقول إذا اختلف الأصناف فبيعوا كيف شئتم يداً بيد ، جمعنا بينها وبين روايات جواز بيع النقد بالطعام سلفاً بحمل المنع في المفهوم على الكراهة ، وكذلك نجمع بينها وبين روايات عمار (إذا عملنا بها) التي تدل على بيع الدنانير بالدرهم نسيئة بحمل المفهوم على الكراهة في النقدين .

(١) الوسائل : ٤٥٦/١٢ ، باب ١ من أبواب الصرف ، ح ١ .

(٢) الوسائل : ٤٨٤/١٢ ، باب ١٥ من أبواب الصرف .

## ٢- هل يجوز مبادلة الفضة المغشوشة المجهولة القدر بالفضة الخالصة ؟

ذكر المحقق في الشرائع عدم الجواز ، وذكر في دليله لعدم العلم بمقدار ما في المغشوش من الفضة كي يتخلص من الربا الذي شرط عدمه في المتجانسين المساواة ، فالشك فيها في الجواز<sup>(١)</sup> . ولكن فيما نرى أن الحكم ليس على إطلاقه حيث يجوز أن تباع الفضة المغشوشة المجهولة القدر بفضة خالصة نعلم أنها أكثر من المغشوشة علماً إجمالياً ، لأن الفضة المجهولة القدر يقابلها من الفضة الخالصة مقدارها ، والغش الذي هو إما رصاص أو معدن آخر يكون في مقابل الفضة الخالصة الزائدة ، وهذا على القاعدة بالإضافة الى روايات فيه<sup>(٢)</sup> . وحينئذ يكون المنع في صورة كون الفضة الخالصة بقدر وزن الفضة التي معها الغش أو أقل ، فلا تحصل المساواة . ولعل كلام صاحب الشرائع في هذه الصورة فقط فيكون صحيحاً ، وعليها تحمل هذه الرواية التي رواها ابن سنان قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شراء الفضة فيها الرصاص والنحاس بالورق وإذا خلصت نقصت من كل عشرة درهمين أو ثلاثة . فقال : لا يصلح إلا بالذهب<sup>(٣)</sup> وسندها صحيح .

## ٣- بيع الفضة المغشوشة بالفضة المغشوشة حتى إذا لم يعلم قدر الغش :

وقد ذكروا عدم الخلاف في صحته ( لانصراف كل جنس الى ما يخالفه )

(١) الجواهر : ١٤/٢٤ .

(٢) الوسائل : ٤٨٦/١٢ ، باب ١٨ من أبواب الصرف ، ح ١ و ٣ .

(٣) نفس المصدر : ص ٤٧٥ ، باب ١١ ، ح ١ .



حسب تعبيرهم، ونحن إذ نقبل صحة هذا البيع لورود روايات فيه، ولكن التعليل الذي ذكر من قبل الفقهاء قد شكك في قبوله صاحب مفتاح الكرامة فقال: «إنا لا نجد دليلاً على لزوم صرف كل إلى جنس ما خالفه، إذ النص مطلق...»<sup>(١)</sup> ولكننا يمكن أن نجد دليلاً تعدياً لصرف كل جنس إلى ما خالفه، وهو موثقة سماعة «قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب، فقال: لا يصلح شيء منه إثنان بواحد، إلا أن يصرفه نوعاً إلى نوع آخر، فإذا صرفته فلا بأس إثنين بواحد وأكثر»<sup>(٢)</sup>.

ولكن صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شراء الفضة فيها الرصاص والنحاس بالورق، وهي إذا خلصت نقصت من كل عشرة درهمين أو ثلاثة، فقال: لا يصلح إلا بالذهب. قال: وسألته عن شراء الذهب فيه الفضة والزئبق والتراب بالدنانير والورق، فقال: لا تصارفه إلا بالورق»<sup>(٣)</sup> قد تنافي ما تقدم للحصر الذي ورد فيها بالبيع بالمخالف.

وحينئذ فلا بد أن نحمل هذه الرواية على الغالب من عدم بيع المغشوش بملئه من الخالص فضلاً عما زاد، فلا تكون منافية لما تقدم، وإلا فهما متعارضتان في صورة بيع الذهب والفضة بمثلهما متفاضلاً والحمل أولى من التعارض والتساقط.

تنبيه: لا يرد على الفروع المتقدمة أشكال الفرر، لأن المجموع من

(١) مفتاح الكرامة: ٥٢٣/٤.

(٢) الوسائل: ٤٤٣/١٢، باب ١٣ من أبواب الربا، ج ٥.

(٣) نفس المصدر: ص ٤٧٥، باب ١١ من أبواب الصرف، ج ١.

الفضة والغش معلوم وإن كان لا يعلم مقدار الفضة ومقدار الرصاص الذي فيها - وهذا كاف في عدم بطلان البيع للفرر، ولذلك يفتي الفقهاء في صورة وجود خليط مع الزيت - بصحة البيع ولزومه، حيث إن المبيع هو الزيت، والزيت معلوم مقداره مع الخليط.

نعم، إذا اشترط كون كل ما في الظرف سمناً أو كان العقد مطلقاً وقلنا إن إطلاق العقد بمنزلة الإشتراط، فهنا أيضاً يصح البيع في المقدار المشترط ولكن يثبت الخيار ( خيار تخلف الشرط ) أو ( خيار تبعض الصفقة ) إذا تبين النقص في الكل. إذن فمعرفة المجموع وعدم معرفة مقدار الفضة الخالصة وعدم معرفة الرصاص لا يضر بالبيع من ناحية الفرر.

#### ٤- لا يباع تراب معدن الفضة بالفضة فقط ولا بترابها أيضاً:

وهذا الحكم إنما هو احتياطي حيث يقال بعدم الجواز لعدم العلم بالمساواة بين الجنسين الربويين، ولكن لو قدرت الفضة في هذا التراب والفضة في ذلك وكانا متساويين لجاز، حيث إن العلم بالتساوي موجود تقديراً. وحينئذ فيحكم بالصحة بعد تبين الحال، على أننا يمكننا القول بالجواز حتى مع عدم العلم بالتساوي إذا كان في تراب الفضة معادن أخرى وبيع بالفضة التي نعلم أنها أكثر من الفضة الممزوجة مع ترابها، أو بيع بتراب الفضة التي فيها معادن أخرى كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

نعم، إذا علمنا زيادة في الفضة عما في ترابها ولم يكن في التراب معادن أخرى فلا يصح البيع هنا، بناء على أن التراب لا قيمة له لتصلح في مقابلة الزائد، وهذا بخلاف الفضة المغشوشة، حيث إن ما في الفضة من الغش له قيمة يمكن أن يكون في مقابل الفضة الزائدة.

٥- إذا مزج تراب الذهب والفضة جاز بيعهما بالذهب والفضة معاً :  
 وذلك للروايات التي دلت على ذلك : منها صحيحة<sup>(١)</sup> عبدالله بن سنان  
 عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن شراء الذهب فيه الفضة بالذهب ، قال : لا  
 يصلح إلا بالدنانير والورق ، وهذه الرواية محمولة على عدم معرفة كمية  
 الذهب الذي مع الفضة حتى يباع بما يماثله مع الزيادة ، فذكر الشارع كيفية  
 التخلص من الوقوع في الربا فقال لا يصلح إلا بالدنانير والورق ، ومعناه صحة  
 البيع إذا بيع بالدنانير والورق لإنصراف كل الى مخالفه كما تقدم ذلك .  
 ولكن قلنا فيما تقدم بصحة بيع تراب الذهب والفضة بالذهب إذا علمنا  
 كمية الذهب في التراب ولو تقديراً ، فيباع بأكثر منه ذهباً خالصاً ، ويكون  
 الزائد في مقابلة تراب الفضة ، كما يمكن بيعهما بغير ذلك .

٦- في صياغة خاتم مع إبدال درهم بدرهم :  
 وفي باديء النظر نرى أن هذه المعاملة ربوية لعدم التساوي بينهما ،  
 ولكن معتبرة الكفائي - وإن كان في إن عقيل اشتراك ، إلا إن المعروف أن  
 الراوي عن أبي الصباح الكفائي هو الجيد - دلت على الجواز . قال : سألت  
 أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقول للصائغ صغ لي هذا الخاتم وأبدل لك درهماً  
 طازجياً بدرهم غلة<sup>(٢)</sup> قال : لا بأس . وقد عمل بهذه الرواية الشيخ في النهاية  
 ومن تبعه فيكون هذا خروجاً عن الربا حكماً .  
 ولكن صاحب الجواهر عليه السلام لم يقبل الرواية لأن الشرط هنا هو العمل

(١) الوسائل : ٤٧٥/١٢ ، باب ١١ من أبواب الصرف ، ح ٣ .

(٢) الطازج : الطري معرب « تاز » وهو الصحيح الجيد المتقن .

الغلة : المنشوشة وفي أقرب الموارد الغل بالكسر : الغش والغفد . وكذا في المنجد .

( صياغتها خاتماً ) وهو زيادة ممنوعة في المثلثين ، وقد فرق رحمه الله بين هذه الصورة وصورة بيع الدرهم بفضة مصوغة خاتماً بعدم اشتراط العمل هنا ، فلم تكن زيادة عرفية ، فيكون كمن باع درهماً جيداً بدرهم رديء :

وقد يقال في جعل الرواية موافقة للقواعد بأن الصياغة وقعت من جانب درهم الغلة « وقد حكى عن بعض أهل اللغة وجماعة من الفقهاء أنها المغشوش والطازج الخالص فيكون الغش حينئذ والصياغة في مقابلة ما زاد عليه من الطازج . وهذا لا مانع منه في البيع وغيره »<sup>(١)</sup>.

وفيما نرى أن الخبر لا دلالة فيه على إبدال درهم بدرهم مع صياغة خاتم أو بشرط صياغته حتى يكون ربا ، حيث إن الرواية عبرت بهذا التعبير « صغ لي هذا الخاتم وأبدل لك درهماً طازجياً بدرهم غلة » وهذه ليست فيها دلالة ولا إشارة الى زيادة في معاملة ربوية ، إذ يقول له صغ لي هذا الخاتم ، فإذا صفته لي فأنا أبدل لك درهماً بدرهم مع السكوت عن أن الصياغة مجانية أو مقابلها ثمن ، فأنها على أي حال لا ربط لها بالعقد الذي يحصل بعد الصياغة ، فإنه ليس فيه زيادة ، فيكون صحيحاً ، وحينئذ لا تكون هذه الرواية على خلاف القواعد ، على أنها لم يعمل بها المشهور على الوجه الذي ذكر .

## ٧- الأواني المصوغة من الذهب والفضة :

وهي على صور :

أ - يجوز بيعها بغير جنسها لعدم تحقق موضوع الربا .

ب - كما يجوز بيعها بمجموع النقدين بحيث يكون المجموع في مقابل

المجموع لإطلاق الرواية المعتبرة (الموثقة) التي يرويها عبدالله بن سنان<sup>(١)</sup> عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن شراء الذهب فيه الفضة بالذهب قال: لا يصلح إلا بالدنانير والورق. وهذه لا تعمل بالحصر الذي ورد فيها لأنه ليس حصراً حقيقياً باعتبار جواز عدة صور للبيع هنا.

ثم إن هذه الرواية محمولة على عدم معرفة كمية الذهب والفضة، فلا نعلم المساواة المخرجة عن موضوع الربا، لأنه تقدم منا وسيأتي جواز بيعها بوزنها أو بأزيد من أحد النقدين إذا بيع بأحدهما.

ثم إنه يكفي للاستدلال على أصل المطلب من إنصراف كل نوع إلى مخالفه كما تقدم دليل ذلك أيضاً. وهذا البحث يختلف عن البحث الذي تقدم عند العامة من بيع آنية ذهبية بالذهب متفاضلاً، حيث ذهب العامة إلى تجويزه باعتبار أن الآنية الذهبية هي عبارة عن ذهب مع عمل فيجوز بيعها بأكثر من وزنها ذهباً، وقد تقدمت مناقشة ذلك.

ج- كما أنه يجوز بيعها بوزنها أو بأزيد من أحد النقدين إذا بيع بأحدهما، وهذا أيضاً لا يحتاج إلى دليل باعتبار أن الفضة يقابلها مثلها والزائد يكون في مقابل الذهب فلم يحصل بيع المثلين مع الزيادة.

نعم هناك رواية تقول بأن الآنية المصوغة من الذهب والفضة إذا أمكن تخليص أحدهما من الآخر فلا يجوز بيعها بأحدهما، وإن لم يمكن ذلك جاز ذلك، وهي رواية حمزة عن إبراهيم بن هلال قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جام فيه فضة وذهب اشتريه بذهب أو فضة؟ فقال: إن كان يقدر على تخليصه فلا، وإن لم يقدر على تخليصه فلا بأس<sup>(٢)</sup>.

(١) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٧٥، باب ١١ من أبواب الصرف، ح ٣.

(٢) الوسائل: ٤٨٣/١٢، باب ١٥ من أبواب الصرف، ح ٥.

ولكن هذه الرواية لا يمكن الإعتماد على سندها حيث إن حمزة مجهول وكذلك ابراهيم بن هلال ، مع مخالفتها القواعد ، حيث إنها مطلقة تشمل حتى صورة العلم بقدر الفضة والذهب الذي فيها ، فلا تجوز بيعه إلا بعد التخليص ، وتشمل التخليص الذي ينقص السلعة ويقلل من ثمنها . وكله محل تأمل ، ولعلها تحمل على عدم العلم بالمساواة لو اشترى الممتزج ، فيكون غير محرز للحلية فيكون حراماً .

#### ٨- السلع المحلات بالذهب والفضة :

فإنه يجوز بيعها بمثل الحلية التي فيها بشرط زيادة الثمن عما في الحلية ليكون الذهب في مقابل مثله مثلاً والزائد في مقابل السلعة ، كما أنه يجوز بيعها بغير جنسها لعدم تحقق موضوع الربا ، والطرق لبيعها كثيرة وانما المانع من بيعها بمثل ما فيها من الحلية أو بأقل تحقق الربا حيث يحصل بيع التماثلين الربويين مع الزيادة .

وقد ذكرت الروايات جواز بيع السلعة المحلاة بأحد النقيدين بشرط زيادة الثمن على الذي فيها من حلية<sup>(١)</sup> . هذا إذا علمنا مقدار الحلية التي في السيف ، أما مع الجهل فلا يجوز بيعه بجنس الحلية لعدم العلم بحصول ما هو مخرج من الربا ، بل يجب بيع السيف بغير جنس الحلية ، أو يبيعه بجنس الحلية مع حصول العلم بما هو مخرج عن الربا ، أو يجعل مع النقد عرضاً أو بغير ذلك مما يخرج عن الربوية ، كل ذلك للروايات المتقدمة ، وأما الظن فهو

(١) نفس المصدر : ص ٤٨٣ - ٤٨٤ ، ح ٧ - ٨ ، ولا بأس بذكر رواية واحدة وهي صحيحة أبي بصير قال : سألت عن السيف المفضض يباع بالدرهم . فقال إذا كانت فضته أقل من النقد فلا بأس وإن كانت أكثر فلا يصلح .

كالجهل لأنه شك في المساواة ثم في الجواز، فنرجع الى عمومات الحرمة، لأن الربا موجود ونشك في حصول المخرج له من الربوية، خلافاً لما في اللعة من كفاية الظن الغالب<sup>(١)</sup>.

ويمكن أن يقال: بأن موضوع حرمة الربا أيضاً غير محرز في صورة عدم العلم بكمية الحلية التي في السيف، فإذا شككنا في صحة هذه المعاملة فالأصل العملي لا ينفعنا هنا لأنه إنما ينفي الحرمة<sup>(٢)</sup> وهو (أصالة الحلية)، ولكن الأصل اللفظي وهو التمسك بعمومات الحل وإطلاق الوفاء بالعقد يدل على صحته.

والتحقيق: أننا نختار جريان الحرمة في صورة عدم العلم بحصول ما هو مخرج عن الربا إذا اخترنا في الأصول بأن العام المخصص بالمخصص المتصل يكون المرجع اليه عند الشك في الفرد المردد بين العام والمخصص، أي أن المرجع هو العام ما لم يثبت أن المورد من أفراد المخصص، وهنا الأخبار الكثيرة التي قد يدعى تواترها تدل على عدم جواز بيع المتجانسين إلا مثلاً بمثل فمع عدم العلم بأقلية الحلية من الثمن وما هو مخرج عن الربوية فلا يجوز البيع.

وأما إذا اخترنا في الأصول بأن المخصص سيما المتصل إذا وجد يصبح موضوع الحرمة مركباً من جزئين (أن يكون متجانساً، وأن لا يكون مثلاً بمثل) ففي مورد الشك لا نحرز شمول العام له<sup>(٣)</sup>، لأن العام شرط تحققه

(١) اللعة الدمشقية: ٣/٣٨٤.

(٢) ولا يقال هنا أن الأصل هو عدم الزيادة فينتفع موضوع الحكمين التكليفي والوضعي ويكون حاكماً على أصالة الحلية لأنه أصل موضوعي، إذ يقال إن هذا معارض بأصالة عدم المساواة فينساقطان، وتبقى أصالة الحل لوحدها.

(٣) كما لا نحرز شمول الخاص أيضاً لعدم إحراز موضوعه (المتجانس مع المثلية).

أمران ومادام لم يثبت احراز كلا الأمرين فلا يمكننا التمسك بالعام - كما هو الحق - لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصادقية لنفس العام، وحينئذ ترجع هنا الى العموم فوقاني وهو «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وهذا هو الصحيح.

ومما يؤيد ما ذهبنا اليه مضرة عبدالرحمن بن الحجاج<sup>(١)</sup> قال: سألته عن السيوف المحلاة فيها الفضة تباع بالذهب الى أجل مسمى. فقال: إن الناس لم يختلفوا في النساء «النساء» (خ ل) إنه الربا، وإنما اختلفوا في اليد باليد، فقلت له: فيبيعه بدرهم نقد؟ فقال: كان أبي يقول: يكون معه عرض أحب الي، فقلت له: إذا كانت الدراهم التي تعطي أكثر من الفضة التي فيه؟ فقال: وكيف لهم بالإحتياط في ذلك؟ قلت: فإنهم يزعمون أنهم يعرفون ذلك. فقال: إن كانوا يعرفون ذلك فلا بأس وإلا فإنهم يجعلون معه العرض أحب الي.

فقد ذكرت الرواية حكم ما لو علموا بأن الدراهم التي تعطي أكثر من الفضة التي في السيف فيجوز ذلك البيع على هذه الصورة، وأما إذا لم يعلموا فالمستحب هو أن يكون مع الدراهم عرض، ولا بعد في إستحباب هذه الصورة دون غيرها من الصور التي نخرج بها في البيع عن الربوية كالبيع بغير جنس الحلية أو غيرها.

ومن البعيد أن تكون الضميمة التي ذكرتها الرواية راجعة الى السيف الذي فيه الحلية، إذ أن السيف مع الحلية هو ضميمة، فلا تنفع الضميمة معه شيئاً ولا يضر تأنيث الضمير، إذ يمكن أن يكون النظر راجعاً الى ثمنية الدراهم أو نقديتها، ولهذا فهم السائل هذا أيضاً، إذ قال «إذا كانت الدراهم التي تعطي أكثر من الفضة التي فيه» وقد أجابه الامام عليه السلام أنه لا سبيل الى

(١) الوسائل: ٤٨٢/١٢، باب ١٥ من ابواب الصرف، ح ١.



معرفة ذلك غالباً ، وأما إذا علم فلا بأس .

هذا وقد يشكل على مختارنا من صحة بيع السيف مع الحلية بنقد إذا علمنا أن ما في السيف من الحلية أقل من النقد كما صرحت به الروايات ، فيقال : إن هذه الروايات مطلقة لما إذا علمنا مقدار الحلية التي هي أقل من الدراهم ، وما إذا لم نعلم مقدار الأقل ، وحينئذ أدلة الفرر تنفي المعاملة الفررية سواء كانت في موردنا أو في غير موردنا ، وحينئذ يحصل التعارض في مورد الاجتماع وهو ما إذا علمنا أن الحلية أقل أجماً من النقد ولكن لا نعلم مقدارها ، فيتساقطان ونرجع الى عمومات أحل الله البيع ، أو أصالة الحل .

#### ٩ - المعاوضة بجنسين ربويين مع أحدهما زيادة :

كما إذا عاوضنا كيلو من التمر ودرهم بكيلوين من التمر أو كيلو من التمر مع درهم بدرهمين أو إذا عاوضنا بين جنسين ربويين مع جنسين ربويين أيضاً ، ككيلو من التمر مع درهم بكيلوين من التمر مع درهمين ، فكل ذلك جائز ، أما في الأول فإن الزائد عن المساواة بين المتماثلين يكون في مقابل المخالف ، وأما في الثاني فقد يقال بأنه ربا باعتبار أن التمر يقابله صنفه وكذلك الدرهم ، ولكن الموثقة التي تقدمت تقول بانصراف كل نوع الى مخالفه تقول تعبداً بأن الدرهم يكون في مقابل الكيلوين من التمر والتمر يكون في مقابل الدرهمين ، فلا ربا .

ويمكن أن يستدل للأول - بالإضافة الى عدم شمول أدلة الربا له - بالروايات المستفيضة التي فيها الصحيح وغيره منها صحيحة الحلبي<sup>(١)</sup> عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا بأس بألف درهم ودرهم بألف درهم ودينارين ، إذا

(١) الوسائل : ٤٦٨/١٢ ، باب ٦ من أبواب الصرف ، ج ٤ .

دخل فيها ديناران أو أقل أو أكثر فلا بأس به . وقد ذكرت بعض الروايات اشكالاً من الراوي بأن هذا فرار من الربا ، فكان الجواب : نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال أو أنه فرار من باطل إلى حق <sup>(١)</sup> .

وكان من المتسالم عليه أن العملية المتقدمة لا تخضع لقانون الرسوية ، ولكن الراوي استشكل في الفرار ، فأجيب بما تقدم .

ثم أنه لو أ تلف درهم المعين وكان ذلك قبل قبضه ، أو بان أنه مستحق للغير ، فلو كان كذلك في الصورة الأولى « كيلو من التمر مع درهم بكييلوين من التمر » فأنما يصح الكيلو في مقابلة مائله ويبطل الباقي ، وكذلك الأمر في مثال « كيلو من التمر مع درهم بدرهمين » فإنه يصح الدرهم في مقابلة مائله ويبطل الباقي .

أما في الصورة الثالثة « كيلو من التمر مع درهم بكييلوين مع درهمين » وظهر الدرهم مستحقاً أو تلف قبل القبض وكان الدرهم نصف الثمن ، فمقتضى إن كل جنس ينصرف إلى مخالفه هو صحة مخالف الباقي وبطلان مخالف التالف وهذا هو أحد احتمالات ثلاثة <sup>(٢)</sup> .

ولكننا قد نقبل هذا الكلام في صورة تلف الدرهم ، إذ أن المبادلة من الأول كانت صحيحة فانصرف كل إلى مخالفه بالتعبد المتقدم ، فبعد أن تلف الدرهم قبل القبض ، وقلنا بأنه مبطل للعقد ، فيبطل فيما خالفه ويصح فيما خالف الباقي . وأما في صورة تبين أن الدرهم مستحق للغير ، فمن الأول لم يكن البيع صحيحاً في نصف الثمن فيبطل في نصف المبيع ويصح في النصف

(١) راجع نفس الباب المتقدم .

(٢) مفتاح الكرامة : ص ٥٢٣ ، والاحتمالان الآخران هما بطلان المبادلة كلها ، وصحة ما قابل غير التالف وإن كانت فيه زيادة ربوية لأنها لم تأت من البيع وإنما جاءت من التقسيط .

الآخر، ولا دلالة هنا على إنصراف كل الى مخالفه، فتكون النتيجة بطلان المعاملة في نصف المبيع « وهو كيلو من التمر مع درهم » الذي يكون في مقابل الدرهم، وتصح في النصف الآخر وهو « كيلو من التمر في مقابلة كيلو ودرهم ». وهذا فيه محذور الربا فيكون باطلاً، إذ أن الصحة مشروطة بعدم وجود محذور آخر كالربا.

أما لو لم يكن الدرهم التالف نصف الثمن بل كان ثلثه، فلا يختلف الحال إلا في النسبة التالفة من الثمن والمثمن، والنسبة الباقية الصحيحة من الثمن والمثمن وكذلك الحال في صورة إستحقاق الدرهم.

#### ١٠ - بيع تراب الذهب والفضة والتصدق به :

يجوز بيع تراب الذهب والفضة وما فيه بالفضة والذهب معاً أو بغيرهما أو بأحدهما مع القطع بزيادته على مماثله. ولكن الروايات أمرت ببيعه بالطعام وهي لا تدل على الحصر في طريقة البيع، فمن ذلك ما رواه علي الصائغ قال: سألته عن تراب الصواغين وأنا نبيعه. قال: أما تستطيع أن تستحله من صاحبه؟ قال: قلت لا إذا أخبرته اتهمني، قال: بعه، قلت: بأي شيء نبيعه؟ قال: بطعام، قلت: بأي شيء أصنع به؟ قال: تصدق به، أما لك وأما لأهلك. قلت: فإن كان ذا قرابة محتاجاً أصله؟ قال نعم<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا الخبر مخالف لما هو محل اتفاق من أنه لو علم صاحب الحق وجب التخلص منه، وعلى فرض أن في إيصال الحق الى أهله تهمة، فهو لا يبيع التصرف في الحق.

نعم إن اعراض صاحب الحق ببيع التصرف فيه للمتصرف، وهذا هو

(١) الوسائل: ٤٨٥/١٢، باب ١٦ من أبواب الصرف، ح ٢.

الظاهر من صاحب الحق ، إلا أننا نبقى نحتمل عدم إعراضه لغفلته وبهله ، وكذلك نرى الامام قد احتاط فنظر الى احتمال عدم الاعراض فسأل عن الإستحلال من صاحبه ، وبما أن الامام عليه السلام قد نظر الى خلاف الظاهر احتياطاً اكتفى بجواب المجيب بأنه يتهمني ، فعمل بالظاهر وحكم على وفقه فقال ببيعه والتصدق به اما لك أو لأهله ، وبهذا لم يكن الخبر منافياً لما اتفق عليه الأصحاب من وجوب ارجاع الحق الى اهله « ولو برفع المانع من الأخذ مع إعلامهم بذلك » إن عرفوا ولم يعرضوا عنه ، ولا تغير التهمة من الحكم .

ولكن الرواية بالإضافة الى إضمارها ضعيفة بعلي الصائغ فإنه لم يوثق ، وهناك رواية أخرى لا إضمار فيها حيث سئل الإمام عن الحكم ، ولكنها أيضاً ضعيفة بعلي بن ميمون الصائغ وعلي بن حديد الذي نص على ضعفه ، على أننا نحتمل - بالإضافة الى أن إعراض المالك عن تراب ذهبه يبيع للمتصرف التصرف فيه - وجود تعامل ضمني ارتكازي بين الصائغ وزبائنه في أن ما تبقى من تراب ذهبهم له كما نشاهد ذلك في حائك السجاد للآخرين ، فإن ما تبقى من خيوط زائدة فهي للحائك ، وهذا التعامل الضمني الارتكازي يجعل الصائغ في حل من التصرف بالذهب ، فلا الإستحلال واجب ، ولا التصديق به على الفقراء واجب أيضاً . ولو لم يوجد هذا الإرتكاز فيكفي للصائغ أن يعلم صاحب التراب بذلك ويرفع المانع من الأخذ لو طلبه ، لأن العمل كان برضى المالك .

### النقود القائمة مقام الذهب والفضة :

إن كل ما تقدم من أحكام في الصرف والربا مما هو مختص بالنقود إنما هو يختص بالنقود الذهبية والفضية المعدنية ، فقد اشترط المشهور للتعامل بها : أولاً المساواة عند مبادلة الذهب بالذهب أو الفضة بالفضة للتخلص من

الربا، وثانياً التقابض في المجلس في بيع الصرف، أى اشتراط انتهاء المعاملة بكل مراحلها فعلاً. فان افرقا قبل التقابض بطل البيع.

وقد خالفنا المشهور كما خالفه من قبل السيد الشهيد الصدر رحمته الله كما تقدم في بيع الذهب والفضة بمثلهما إذ حكمنا بصحة العقد بدون القبض وقد تقدم مستنده.

ولكن هناك أقسام آخر للنقود وهي<sup>(١)</sup>:

١ - الاوراق النائبة عن الذهب التي تمثل جزء من رصيد ذهبي موجود فعلاً في خزائن الجهة المصدرة لها. وهذه النقود حيث إنها تكشف عن كمية من الذهب، فيعتبر فيها الشرطان عند المشهور حين مبادلتها بأوراق مثلها. ولكن هذه النقود ليس لها وجود فعلاً على مسرح النقد العالمي.

٢ - الاوراق التي تتعهد الجهة المصدرة لها بصرف قيمتها ذهباً عند الطلب وهذه يمكن تفسيرها على اساسين مختلفين:

أ - أن يكون التعهد المتقدم مجرد التزام مستقل يكسب الورقة قيمة مالية في المجتمع.

ب - أن يكون التعهد المتقدم معناه اشتغال ذمة تلك الجهة بقيمة الورقة من الذهب وحينئذ تكون الورقة سنداً ووثيقة على الدين ولا توجد لها قيمة أصلية، والفرق بينهما كبير، إذ على التصور الاول لم يكن التعامل بالذهب أصلاً ولكن التعامل بها، وإنما الذي اكسب الورقة قيمة مالية هو ثقة افراد المجتمع بتعهد الجهة المصدرة لها. وأما على التصور الثاني، فمعنى ذلك أن التعامل يكون بالذهب، لان الورقة سند على الذهب الذي في ذمة الجهة

(١) اعتمدنا في هذا البحث على ما ذكره السيد الشهيد الصدر رحمه الله عليه، وهناك تقسيمات آخر للنقود باختلاف اللعاط، يراجع للتوسع كتاب النقود والبنوك في البلاد العربية، فؤاد مرسى.

المصدرة للورقة ، وحينئذ يجب الشرطان إذا بيعت هذه الأوراق بمثلها على رأي المشهور .

والظاهر أن هذه الأوراق النقدية المدعمة بالتعهد بصرف قيمتها ذهباً مفسرة على التصوير الأول ، حيث إن التصوير الثاني يفترضها سنداً على الدين ، ومن الواضح أن إستهلاك السند أو سقوطه من الإعتبار لا يعني تلاشي الدين ، بينما نحن نرى أن تلاشي هذه الورقة النقدية أو عند إسقاط الجهة المصدرة لإعتبارها وعدم إستبدالها عند تبديل النقود بنقود جديدة ، يعني ذلك سقوط حقه ، ومعنى ذلك أن التعهد إنما هو بدفع القيمة ذهباً لمن يملكها ، لا أن الورقة تعطي لمن يملك قيمتها ذهباً في ذمة الجهة المصدرة ، ولهذا نجد القانون يميزها عن سائر الأوراق التجارية من شيكات وكمبيالات حيث يمنح الأوراق صفة النقد والإلزام بالوفاء دون السندات .

بالإضافة الى أننا نرى أن من اقترض مائة دينار<sup>(١)</sup> لمدة سنة ، لا يجب عليه عند الأداء أكثر منها ، على الرغم من أن المدة في أكثر الأحيان قد نزلت قيمتها بالنسبة الى الذهب ، ولا يشتري بها عند الوفاء بمقدار ما كان يشتري بها حين القرض « اي تزداد قيمة الذهب عند الأداء على قيمته حين القرض » وهذا يدلنا على أن المالية على نفس الأوراق لا على الذهب الذي وراءها وإلا لو وجب الاحتفاظ على نفس كمية الذهب ، وهكذا أيضاً لو فرض العكس « كأن انخفضت قيمة الذهب » .

٣ = الأوراق السابقة بعد صدور قانون باعفائها من صرف قيمتها ذهباً

(١) الدينار المتداولة هي أيضاً أوراق تتعهد الدولة مثلاً بصرف قيمتها ذهباً عند الطلب ولكن هذا التعهد يكسب الورقة قيمة مالية في المجتمع ، وقد تلزم الدولة بها وتعفى نفسها من صرف قيمتها ذهباً عند الطلب .

عند الطلب . وتقدير هذه الاوراق مرتبط بما نختاره في القسم الثاني ، فان كان التصور الأوّل هو الصحيح ، أي أن الأوراق النقدية المدعّمة بالتعهد حكمها حكم الاوراق الإلزامية ، فهنا في القسم الثالث يكون الحكم هو نفس الحكم هناك ، أي لا يجب أن تطبق شروط التعامل بالذهب من مساواة وقبض على الرأي المشهور . وإن كان التصور الثاني هو الصحيح ، أي الاوراق المدعّمة بالتعهد تكون داخلّة في نطاق التعامل بالذهب ، فحينئذ نحتاج الى « تفسير صدور قانون باعفائها من صرف قيمتها ذهباً عند الطلب » فان كان الاعفاء يعني الغاء الديون التي كانت الاوراق سنداً عليها ، ومعنى ذلك تحويل هذه الاوراق الى نقود إلزامية<sup>(١)</sup> فحينئذ تكون خارجة عن التعامل بالذهب ، ويكون حكمها هو حكم الاوراق النقدية الإلزامية .

وإن كان الاعفاء يعني السماح للجهة المصدرة بعدم وفاء الدين الذي تمثله الورقة النقدية في نطاق التعامل الداخلي ، حرصاً على الذهب مع الإعراف قانونياً ببقاء الديون التي تمثلها تلك الاوراق ، فحينئذ لا تخرج عن حكمها قبل الاعفاء وتكون من قبيل التعامل بالذهب ، فيجب فيه الشرطان على رأي المشهور .

### تنبيه:

إن السيد الشهيد يفتي إحتياطاً بوجوب التقابض في ما إذا بيعت النقود العراقية بالتومان الإيراني ، أو بيع أي نقد بنقد آخر ، وعلى هذا يكون بحث الصرف غير مقتصر على النقدين ، بل يسري الى بقية النقود بشرط أن يباع نقد بنقد آخر ، أما بيع الدينار بالدينار ، أو التومان بالتومان ، أو الدولار بالدولار

(١) النقود الإلزامية ، أو الاوراق الإلزامية هي الدنانير المتداولة في وقتنا الحاضر الملزمين بقبولها .

فلا يشترط فيه التقابض .

نقول : وأما من ناحية الربا فيما أن الدينار من المعدودات فيجوز بيعه بمثله مع الزيادة نقداً ، أما نسيئة فلا يجوز كما تقدم <sup>(١)</sup> ذلك مع الزيادة ، وأما من دون زيادة فيجوز إذ أن الدنانير الورقية واشباهها ليست من الموزونات حتي يعتبر فيهما المماثلة <sup>(٢)</sup> .

ولعل فتوى السيد الشهيد مبتنية على أن الدينار والدرهم الذهبي والفضي الذي ذكرته الروايات مسوق للمثال لكل نقد يتعامل به ، فالمنظور هو المالية سواء كانت في النقدين أو في غيرهما من النقود .

(١) ص : ١٥٣ .

(٢) يرى السيد الشهيد جريان الربا في المطلق المثليات ومنها الدنانير ، منهاج الصالحين : ٧٥٠٢ ، تعليقة (١٦٣) .





# ربا القرض



## الفصل الثاني

### « ربا القرض »

ونتكلم في هذا الفصل عن معنى القرض ، وفي أدلة حرمة ربا القرض ، والقيود التي نشترط فيها ، وفي الطرق التي يمكن أخذ الزيادة بها .  
ومرادنا من القرض هنا ما هو معروف عند العرف من طلب المال من شخص على أن يرجعه في مدة معينة ، وعند الفقهاء تمليك المال على وجه الضمان ولا فرق بين أن يكون بصيغة عقد أو لا كالقرض المعاطاتي .

والزيادة في القرض لها صورتان :

الاولى : أن تكون في مقابل التأجيل ، فهي زيادة حقيقية في نفس الشيء ، حيث إنها زيادة على ما كان في الذمة .

الثانية : زيادة في نفس عقد القرض ابتداء فهي زيادة بالمسامحة العرفية ، وإنما يكون ربا حراماً في صورة ما لو شرط النفع في عقد القرض فحصلت الزيادة ، وهو لا يختص بالمكيل والموزون بل يعم المعدود والمشاهد .

وأما الزيادة في مقابل التأجيل فلا اشكال في حرمتها ولكن وقع الكلام في أنها ربا حقيقة أو حكماً ؟ ونحن لا نرى حاجة للبحث عن كون هذا ربا حقيقة أو حكماً مادام لا خلاف في حرمة كما هو المستفاد من الروايات

سواء كان التأجيل للدين الحال أو للدين المؤجل بأن يؤجله أكثر من مدته بزيادة .

**وقد استدل على حرمة الربا القرصي بوجوده:**

**الأول:** الاجماع . ولا يمكن لنا أن نعتمد عليه كدليل في المسألة إذ لم يكن اجماعاً تعدياً ، وإنما مدركه الأخبار كما سيأتي .

**الثاني:** قوله تعالى ﴿أَحْضِلْ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾<sup>(١)</sup> وأمثالها التي اطلقت فيها حرمة الربا ، وقد قلنا سابقاً أن المراد من الربا معناه اللغوي الذي هو مطلق الزيادة التي تؤخذ بلا عوض في بيع المتجانسين أو في عقد القرض ، فهنا أيضاً الزيادة المشتركة قد أخذت بلا عوض في عقد القرض عند الشارع وهو الربا الحقيقي . وهذا الدليل يختص بالزيادة في عقد القرض .

**الثالث:** الأخبار المروية عن ائمة الهدى عليهم السلام ، منها :

(١) ما رواه جعفر بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال ... وأما الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً ويشترط أن يرد أكثر مما أخذه فهذا هو الحرام<sup>(٢)</sup> . ولكن هذه الرواية غير معتبرة لجهالة جعفر بن غياث .

(٢) ما رواه داود الازاري قال : « لا يصلح أن تقرض ثمرة وتأخذ أجود منها بأرض أخرى غير التي أقرضت منها »<sup>(٣)</sup> وهذه الرواية ليس فيها شرط الاجودية أو الزيادة ، وإنما تنهى عن أخذ الأجود عند الاستيفاء وهو جائز كما دلت عليه الروايات إذا كان من غير شرط كما هو فرض الرواية ، إذن يحمل هذا النهي على الكراهة في أخذ الأجود جمعاً ، على أنها لا يستفاد منها

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) الوسائل : ١٢ / ٤٥٤ ، باب ١٨ من أبواب الربا . ج ١ .

(٣) الوسائل : ١٢ / ٤٤٢ ، باب ١٢ من أبواب الربا . ج ١ .

غير النهي عن أخذ الأجود ، فهي تختص بالمثلثات كما هو ظاهر « ولا تأخذ أجود منها » . هذا بالإضافة الى ضعف الرواية بدادود الازاري ولم تعين القائل من هو .

(٣) ما رواه إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال « سألته عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه . قال : لا بأس بذلك ما لم يكن شرطاً » <sup>(١)</sup> .

وهي تدل على حرمة أخذ النفع في مقابل الامهال إذا كان شرطاً ، ولكن هذه الرواية ضعيفة بموسى بن سعدان . ويوجد سند آخر لهذه الرواية وهو سند الصدوق عن اسحاق بن عمران ، وهذا السند هو محل خلاف باعتبار وجود على بن اسماعيل في طريقه ، ولكن الأرجح اعتبار الرواية فتكون موثقة أو حسنة <sup>(٢)</sup> .

(١) الوسائل : ١٠٣/١٣ ، باب ١٩ من ابواب الدين ، ح ٣ .

(٢) اختلف العلماء في اعتبار على بن اسماعيل الواقع في طريق الصدوق الى اسحاق ابن عمار وهو متعدد ، والثقة فيه هو السدي (أر السري أو السندي) ، وابن عيسى ، وأما طريق الصدوق الى اسحاق بن عمار فهو مروى عن أبيه عن عبدالله بن جعفر الحميري عن على بن اسماعيل عن صفوان بن يحيى عن اسحاق بن عمار ، وقد قيل بضعف هذا الطريق بعلى بن اسماعيل إذ لم يصرح « بوثقته الاعلى بن اسماعيل السري من اصحاب الرضا عليه السلام ومن البعيد غاية كونه على بن اسماعيل في السند هذا هو ، لأن صفوان واسحاق بن عمار من اصحاب الصادقين عليهم السلام (نسخة المقال في تمييز الاسناد والرجال : ص ٣٦٧) .

وقد ذهب بعض آخر الى تصحيح هذا الطريق باعتبار أن المراد من على بن اسماعيل هو ابن عيسى ، لان الصدوق ذكره في طريقه الى « زرارة بن أعين وحريز بن عبدالله وحماد ابن عيسى ... ثم ذكر الصدوق طريقاً آخر الى حريز وذكر فيه على بن اسماعيل من دون تقييده بابن عيسى وكذلك فعل عند ما ذكر طريقه الى اسحاق بن عمار .

(٤) ما رواه اسحاق بن عمار قال : قلت لابي ابراهيم عليه السلام الرجل يكون له عند الرجل المال قرضاً فيطول مكثه عند الرجل لا يدخل على صاحبه منفعة ، فينيله الرجل الشيء بعد الشيء كراهية أن يأخذ ماله حيث لا يصيب منه منفعة أيحل ذلك ؟ قال : لا بأس إذا لم يكن بشرط <sup>(١)</sup> وهي دالة على وجود البأس مع شرط النفع ، وسند هذه الرواية معتبر ، وهي موثقة لأن اسحاق فطحي ، ومثل هذه الرواية روايات أخر صحيحة .

(٥) ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام « في الرجل يكون عليه دين الى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول : أنقذني من الذي لي كذا وكذا ، وأضع لك بقيته ، أو يقول : أنقذني بعضاً وأمدك في الاجل فيما بقي ، فقال : لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً ، يقول الله عز وجل : ﴿ فَالْكُفْرُ زُفُوفٌ أَفْوَالِكُمْ لَا تَغْلِبُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ <sup>(٢)</sup> .

هذه الرواية تدل على أن الزيادة على رأس المال في القرض ( سواء

→ وبما أن الراوي عنه في كلا الموردين هو عبدالله بن جعفر ، فيظهر من ذلك أن علي بن اسماعيل في هذه الطبقة ينصرف الى علي بن اسماعيل بن عيسى ) ( معجم رجال الحديث للإمام الخوئي : ج ١١ ، ص ٢٩٤ ) . وعلى هذا تكون الرواية موثقة ، ثم إن ما ذكره النجاشي في ترجمة اسحاق بن عمار ( ص ٥٦ - ٥٢ ) يدل على أن علي بن اسماعيل هو ابن أخ اسحاق بن عمار وهو ممدوح بما لم يصل الى حد الوثاقة ، فقال : « ابن أخيه علي بن اسماعيل وبشير بن اسماعيل كانا من وجوه من روى الحديث » وهذا يدل على أن الرواية حسنة .

علي أنه ليس من البعيد أن يكون المراد منه هنا هو « السدي » الذي هو من اصحاب الرضا عليه السلام وهو يروى عن صفوان واسحاق اللذان هما من اصحاب الصادقين عليهم السلام ولكن لم تثبت وثاقة السدي خلافاً لمن اثبتها لأن شهادة النصر بن الصباح عن علي بن اسماعيل ( جامع الرواة : ص ٥٥٧ ) انه ثقة قد طبقها علي السدي . وهذا التطبيق من قبل النصر بن الصباح اجتهد ، فلا يكون توثيق السدي معتبراً لانه مبني على الاجتهاد .

(١) الوسائل : ١٠٦ / ١٣ ، باب ١٩ من ابواب الدين ، ح ٢ .

(٢) الوسائل : ١٢٠ / ١٣ ، باب ٣٢ من ابواب الدين ، ح ١ .

كانت في عقد القرض أو في مقابل الامهال ( فيها بأس ، والرواية من ناحية السند صحيحة لان أبان هو ابن عثمان الأحمرري الثقة ، فتكون أحد الأدلة على حرمة الربا القرضي . غاية الأمر اننا تخصصها بالروايات التي تقول بأن الزيادة على رأس المال إذا كانت بشرط أو بالالزام فهي الحرام ، ثم إن هذه الرواية لا تفرق بين أخذ الزيادة في مقابل الاجل في أصل عقد القرض أو في زيادة الاجل كما كان يفعل ذلك في ربا الجاهلية .

ولكن يمكن أن نقول : إن الزيادة في مقابل الامهال التي دلت عليها الرواية الصحيحة ليست هي الزيادة في القرض في مقابل الاجل ، حيث إنه لا يصدق على الزيادة في مقابل الامهال الزيادة في القرض ، وذلك لأن المال في الذمة ، ولا يمكن أن يقرض قبل أن يقبض ( إذا لم يجعل المدين وكيلًا في القبض عن الدائن كما هو الفرض ) لعدم صدق القرض عرفاً وعقلاً ، ولا أقل من الشك في ذلك ، وحينئذ تكون الزيادة في مقابل إسقاط حق المطالبة للدائن<sup>(١)</sup> .

(٦) ما روي عن النبي ﷺ المنجبر بعمل الأصحاب « كل قرض جر نفعاً فهو حرام » . وقد قال السيد رشيد رضا أنها أخرجها صاحب ( بلوغ المرام ) عن علي عليه السلام وجرى على السنة العوام والخواص بلفظ « كل قرض جر نفعاً فهو ربا » وقد ذكروا أن سنده ساقط وسوار الذي في السند متروك الحديث ،

(١) وقد استفاد الشيخ الانصارى رحمه الله من استشهاد الامام عليه السلام بالآية أن التأجيل بالزيادة يكون ربا « المكاسب : ٣٠٧/٢ » . ولكن هذه الاستفادة غير صحيحة وذلك حيث ذكر في الأصول أن المراد المتكلم إذا كان معلوماً وشككنا أن المراد هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز . فلا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة ، وهنا الإمام عليه السلام مراده واضح ولكنه هل على نحو الحكومة أو أنه مصداق حقيقي للربا ؟ فلا يمكن الاستفادة الحقيقة لأن الامام عليه السلام يقول « الزيادة لا تكون للأخذ » ولا دلالة على أن الزيادة حقيقية أو حكومية .



فتكون الرواية ضعيفة ، ولكن تجبرها الشهرة العملية للأصحاب ، وحينئذ تكون دليلاً على حرمة الزيادة في عقد القرض ، والزيادة في مقابل الامهال .  
ولكننا نشك في أن يكون العمل من قبل الأصحاب مستنداً إليها فلا تكون منجبرة ، وحينئذ لا يمكن جعلها دليلاً حتى وإن قلنا إن الشهرة العملية للأصحاب جابرة . نعم إذا كانت الرواية مشهورة « شهرة روائية » بحيث تصل إلى حد الاستفاضة فتكون منجبرة عند من يقبل هذا المسلك ، أما نحن فلا نقبل الصغرى ولا الكبرى حيث إننا لا نرى الشهرة الروائية ولا الفتوائية جابرة .

ثم على فرض عدم سقوط هذا الحديث وكانت الشهرة جابرة ، فلا وجه لما قيل من أن الحديث عام لما إذا كان النفع بشرط أو لا ، فيحرم كل قرض جر نفعاً مطلقاً ، لأن الحديث عام في دائرة الشرط الإلزامي ، وهذا ظاهر من كلمة « جر نفعاً » فإنها ظاهرة في الإلزام . على أنه إذا كان عاماً في أوسع دائرة الإلزام فهو مخصص حتماً بالنفع الإلزامي بالروايات التي تحرم الربا في هذه الدائرة وبالروايات التي يجوز النفع في عقد القرض إذا لم يكن بشرط .

(٧) ما رواه علي بن جعفر كما في قرب الإسناد ، سألت أخى موسى عليه السلام عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم يعمل بها على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر هل يحل ذلك ، فقال : هذا الربا محضاً ، وهذه الرواية صحيحة حيث إن ما ينقله صاحب الوسائل عن علي بن جعفر إنما ينقله عن الشيخ الطوسي ، وطريقه إليه معتبر كما ذكره في آخر الوسائل ، والشيخ الطوسي ينقل هذا عن علي بن جعفر وسنده إليه صحيح كما ذكره في المشيخية<sup>(١)</sup> وهذه الرواية تختص بحرمة الزيادة في عقد القرض .

(١) الوسائل : ٤٣٧/١٢ ، باب ٧ من أبواب الربا ، ح ٧ .

(٨) ما رواه محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلها، فإن جوزي أجود منها فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقه»<sup>(١)</sup>. اذن اشتراط الورق الزائد أو غيره في القرض ممنوع، وكذلك اشتراط الركوب أو العارية من الزيادات الحكمية. وهذه الرواية معتبرة سنداً وهي مطلقة لما إذا كان الشرط في عقد القرض أو كان في مقابل الامهال.

(٩) ومن الأدلة على حرمة التأجيل في مقابل الزيادة الروايات الواردة في الحيل الشرعية كموثقة اسحاق بن عمار<sup>(٢)</sup> قال قلت لأبي الحسن عليه السلام<sup>(٣)</sup> «يكون لي على الرجل دراهم فيقول أخرني بها وأنا أربحك فأبيعه جبة تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم أو قال: بعشرين ألفاً وأخبره بالمال، قال: لا بأس». وكموثقة مسعدة بن صدقة<sup>(٤)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن رجل له مال على رجل من قبل عينة عينها أياه، فلما حل عليه المال لم يكن عنده ما يعطيه فأراد أن يقلب<sup>(٥)</sup> عليه ويربح أيسبغه لؤلؤاً أو غير ذلك ما يسوى مائة درهم بألف درهم ويؤخره. قال: لا بأس بذلك، قد فعل ذلك أبي رضى الله عنه وأمرني أن أفعل ذلك في شيء كان عليه» وهذه الروايات التي تعلم هذا الطريق تدل على أن التأجيل بالزيادة ممنوع.

والخلاصة ان هذه الأدلة المتقدمة تدل على حرمة الإلزام بأخذ شيء في

(١) الوسائل: ١٠٦/١٣، باب ١٩ من ابواب الدين، ح ١١.

(٢) الوسائل: ٣٨٠/١٢، باب ٩ من ابواب العقود، ح ٤.

(٣) أبي الحسن عليه السلام الرضا أو موسى بن جعفر عليه السلام.

(٤) الرواية الثالثة في نفس المصدر والصفحة.

(٥) يقلب: يجعل الحال مؤجلاً.

القرض بلا عوض، سواء كان الإلزام بأخذ شيء في أصل القرض أو من أجل تأجيل القرض. وحينئذ فلا وجه لما نقل عن الشيخ وبعض من جواز اشتراط الدراهم الطازجية عوض المكسرة، وصحيح يعقوب بن شعيب<sup>(١)</sup> «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرض الرجل الدراهم الفلّة فيأخذ منه الدراهم الطازجية طيبة بها نفسه. فقال: لا بأس به وذكر ذلك عن علي عليه السلام» ليس ظاهراً في الإشتراط. نعم هو ظاهر في أخذ المقرض من المقرض الأجود وهو راض، ولو قلنا بأن «يأخذ» ظاهرة في الإشتراط لأنها ظاهرة في الإلزام فتعارضها الروايات الكثيرة التي أطلق فيها المنع، والترجيح لروايات المنع لشهرتها إن لم يجمع بينهما يكون المجوزة تحمل على عدم الشرط.

والحق أن كلمة «يأخذ» ليست ظاهرة في الإلزام فهي ليست ككلمة «الجر» من قبيل «جر نفعاً»<sup>(٢)</sup>، وإنما هي ظاهراً في الأعم من الإلزام وغيره، وحينئذ تكون الروايات المانعة في صورة الإلزام مخصصة لها في كون الأخذ بغير الزام وهو معنى عدم الشرط وبهذا نعرف أن كل زيادة الزامية بلا عوض في عقد القرض هي زيادة ربوية، وحينئذ يأتي الحكم وهو الحرمة، وبهذا يكون معنى واضحاً لما ذكرته الروايات من أن الفساد يأتي من قبل الشروط بأخذ الزيادة بلا مبرر، فقد قال الحديث «جاء الربا من قبل الشروط وإنما تفسده الشروط» ومن هنا نعرف أن لا ضرورة للإلتزام بأن المحرم فقط هو القرض الذي يشترط فيه النفع، إذ لا دليل على ذلك وإنما المحرم هو كل زيادة الزامية من أجل القرض.

(١) الرسائل: ٤٧٧/١٢، باب ١٢ من ابواب الصرف، ح ٥.

(٢) إن قلت: جاء في الرواية «خير القرض ما جر نفعاً» والعال أن المراد من الخبر هو حصول النفع من دون اشتراط. قلت: ظاهر الخبر هو الشرط غاية الأمر رفعنا اليد عن هذا الظهور لاجل القرينة ولذلك يكون معنى حلياً لا ظاهراً.

### الاشكال على الأدلة المتقدمة:

وقد يستشكل على الأدلة المتقدمة التي دلت على حرمة الربا القرضي مطلقاً فيقال: أما الأدلة المطلقة منها فتقيد بقوله « لا ربا إلا في المكيل والموزون » وأما الأدلة الخاصة بالمعبرة فهي واردة في قرض الدراهم والدنانير ، وأما التي ذكرت المال فقد قالوا: بأن المال في ذلك العصر كان منصرفاً الى النقدين ، اذن لا دليل على حرمة مطلق الربا القرضي .  
وللإجابة على هذا الإشكال نقول :

أولاً: لقد تقدم منا أن أخذ الزيادة في مقابل التأجيل في عقد القرض حرام كما هو مورد نزول بعض الآيات القرآنية والروايات ، وتقدم أيضاً إن الزيادة قد تكون في مقابل الحق ، وهذا دليل على أن الدين أو المال أو الحق<sup>(١)</sup> إذا حل أجله لا يجوز أن يؤجل في مقابل الزيادة ، ولا فرق بين هذا وبين أخذ الزيادة في أصل عقد القرض كما كان شائعاً قبل الإسلام إذ اطلاق الحرمة يشمل كل ما كان ربا . وهذا لا مخصص له من الأدلة الخاصة فيعمل باطلاقه .

ثانياً: إننا اخترنا فيما تقدم في « بحث الربا في المعاولات » جريان الربا المعاوضي في المعداد إذا كان على وجه النسيئة ، وحينئذ يكون هذا دليلاً على حرمة بيع عشرة دنانير بخمسة عشر نسيئة إذا قلنا أن هذه العملية بيع .

وثالثاً: إن الآيات القرآنية المانعة من تأجيل الدين في مقابل الزيادة ، تقول بحرمة مطلق القرض الربوي ، والروايات الخاصة « على لسان المستشكل » تثبت الربا في القرض في النقدين ، ولا تعاض بينهما ، لأن كلا

(١) تراجع الربا الجاهلي في بحث أبناء العامة .

الحكمين مثبتان . نعم هذان الحكمان المثبتان يعارضان الحديث القائل « لا ربا إلا في المكيل والموزون » فيخصص النفي بأدلة وجود الربا في القرض . وهذا يبطل أصل الإشكال الذي يقول بعدم وجود دليل على حرمة القرض الربوي .

### فساد العقد:

وقد اختلف الفقهاء في فساد العقد الذي فيه شرط الزيادة ، فقد ذهب البعض الى فساده باشتراط الزيادة واستدلوا بأن الظاهر من حرمة القرض الربوي هو فساد العقد وعدم إقادته الملك ، باعتبار توجه النهي الى المعاملة ، ومعناه عدم ترتب الأثر عليها ، فيبقى مال القرض في ملك المقرض ، وحينئذ يحرم على المقرض التصرف فيه ، ولو تلف في يده فهو مضمون عليه لأنه قد قبضه على أن يكون مضموناً عليه لو تلف ، والقاعدة تقول بأن ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده .

ولكن ذهب ابن حمزة الى أن المال في يد المقرض أمانة ، وهو ضعيف لأن المقرض إنما أعطي المال على أن يكون مضموناً على المقرض ، فلا وجه للأمانة هنا أصلاً .

وقد توقف المحدث البحراني رحمته الله في فساد العقد مدعياً أنه ليس في شيء من نصوصنا ما يدل على فساده بالإشتراط ، بل اقصاها النهي من إشتراط الزيادة والخبر النبوي ليس من طرقنا .

وقد يقال : إن هذا البحث مبني على مسألة أن الشرط الفاسد وهو الزيادة هل يفسد العقد أم لا ؟ فمن ذهب الى فساده حكم بفساد العقد ، ومن لم يحكم بفساده كما عليه الأكثر لم يفسد العقد . ونحن قد ذكرنا في مقدمة « الربا عند الإمامية » بأن الشرط الفاسد إذا كان اشتراطه يؤدي الى إختلال أركان

المعاملة فالمعاملة باطلة بالإضافة إلى بطلانه ، وإذا كان اشتراطه لا يؤدي إلى اختلال أركان المعاملة فهو باطل فقط<sup>(١)</sup>.

وهنا اشتراط الزيادة لا يخل بأركان صحة العقد القرضي إذ هو كما تقدم «تمليك المال على وجه الضمان» وكل أركان العقد موجودة هنا ، فتشمله أدلة إطلاقات صحة العقد كأوفوا بالعقود . نعم اشتراط الزيادة قد نهى عنه فيبطل الشرط فقط . أما العقد فهو صحيح ، وهذا بخلاف الربا في معاملة حيث يكون الاشتراط ( اشتراط الزيادة ) هناك موجباً لاختلال أركان صحة العقد التي منها التساوي ، وهو غير موجود باستبدال القليل بالكثير ، فلا تشمله إطلاقات صحة البيع .

ومما تقدم نعلم أنه ليس كل شرط حرام في عقد القرض ، ولا كل نفع حرام بل الشرط الذي يجبر نفعاً بلا مقابل « كأن يكون في مقابل التأجيل » في عقد القرض هو الحرام فقط . وأما النفع الذي لم يشترط في عقد القرض فهو جائز لمفهوم الأخبار الكثيرة التي توجد البأس مع النفع بشرط ، ولمنطوق الأخبار التي تنفي البأس بالنفع إذا لم يكن قد شرط ، فمنها صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقترض من الرجل الدراهم فيرد عليه المثل أو يستقرض المثل فيرد عليه الدراهم ، فقال : إذا لم يكن شرط فلا بأس وذلك هو الفضل إن أبي عليه السلام كان يستقرض الدراهم الفسولة فيدخل عليه الدراهم الجياد الجلال ، فيقول يا بني ردها على الذي استقرضتها منه ، فأقول : يا أبة إن دراهمه كانت فسولة وهذه خير منها فيقول : يا بني إن هذا هو الفضل فأعطه إياها<sup>(٢)</sup> وعلى هذه الصورة تحمل

(١) تقدم في مقدمة البحث في ربا الإمامية .

(٢) الوسائل : ٤٧٨/١٢ ، باب ١٢ من أبواب الصرف ، ح ٧ . الدراهم الفسولة : المزيفة يقال في القاموس : أفضل عليه دراهمه : زينها . الدراهم الجياد (الجلال) : النفيسة والوافية .

النصوص التي تقول «خير القرض ما جر نفعاً»<sup>(١)</sup>.

وكذلك يجوز النفع إذا لم يكن له مدخلية بالقرض كما إذا اقترضت أخي مالا وهو يعطيني نفقتي وما احتاج إليه ، فالقرض الذي اعطيه لأخي قارنه نفع ولكن لا مدخلية للنفع الذي حصل عليه أنا بالقرض ، فلا تشمله أدلة التحريم .

وربما يستدل له أيضاً بخبر هذيل<sup>(٢)</sup> «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني دفعت إلى أخي جعفر مالا فهو يعطيني ما انفقته واحج به وأتصدق وقد سألت من عندنا فذكروا أن ذلك فاسد وأنا أحب أن أنتهي إلى قولك ، فقال : أكان يصلك قبل أن تدفع إليه مالك ؟ قلت : نعم . قال : خذ ما يعطيك فكل واشرب وحج وتصدق فإذا قدمت العراق فقل جعفر بن محمد افتاني بهذا» .

#### القرض مع الشرط الجائز:

ويمكن أن نذكر للشرط الجائز أمثلة متعددة منها : إذا أقرضت شخصاً مالا واشترطت عليه أن يأتي بغلته لاجل أن أبيها له ، ولي منفعة من هذا البيع ، فإن هذا الشرط في عقد القرض قد جر علي منفعة ، إلا أنني قد حصلت عليها في مقابل عملي الذي بذلته لاجل بيعها ، فلم يكن القرض هو الذي جر علي المنفعة ، والظاهر من النصوص هو حرمة القرض الذي يجر علي المنفعة مباشرة من دون عمل مقابل للمنفعة ، وإذا حكمنا الأصل العملي عند الشك ، فالجواز بمعنى عدم الحرمة هو الجاري في المقام ، وترتب الاثر على هذا العقد يكون بالتمسك بأوفوا بالعقود . ومثل هذا في الجواز اشتراط المقرض

(١) الوسائل : ١٠٤/١٣ - ١٠٥ . باب ١٩ من أبواب الدين ، ح ٤ - ٦ .

(٢) نفس المصدر : ح ٢ ، «هذيل ليس فيه توثيق» .

رهناً على ما أقرضه أو كفيلًا أو اشهاداً، فإن هذه الشروط لا تجر نفعاً، بل هي وثيقة للدين وضمان من ضياعه، ومثله أيضاً أن اشترط عليه في القرض أن يبيعه داره بضمن المثل في ظروف اعتيادية.

ومما يدل على هذا حسنة جميل «قلت لابي عبدالله عليه السلام أصلحك الله اننا نخالط نفراً من أهل السواد فنقرضهم القرض ويصرفون إلينا غلاتهم فنبيعها لهم بأجرونا في ذلك منفعة. قال لا بأس ولا أعلمه إلا قال: ولو لا ما يصرفون إلينا من غلاتهم لم نقرضهم فقال لا بأس»<sup>(١)</sup> بناء على أن جملة ولو لا ما يصرفون إلينا من غلاتهم لم نقرضهم هي عبارة عن شرط صريح في ضمن عقد القرض. نعم القرض بشرط البيع المحاباتي حرام - كما سيأتي - كما لو أقرضه المال بشرط أن يبيعه داره بنصف القيمة، فإنه يدخل تحت كونه قرضاً قد شرط فيه النفع للمقرض.

وبعبارة أخرى: الروايات تحرم أن يكون القرض هو الذي يجبر النفع مباشرة عند العرف، فنحن وإن قبلنا عقلاً أن «جار الجار جار» فإذا جبر القرض بيعاً والبيع جر النفع فهو داخل عقلاً في أن القرض جر النفع، إلا أن هذا منصرف عن الروايات التي معناها عرفاً هو أن يكون القرض هو الجار مباشرة للنفع.

إذن ينبغي أن يكون معنى القرض الذي يجبر منفعة الذي نصفه بالربا هو ما كانت المنفعة مشروطة ولم تكن في مقابل عمل يبذله المقرض وأن يجبرها القرض بحيث لولاه لما كانت هناك منفعة.

(١) الوسائل: ١٠٦/١٣، باب ١٩ من أبواب الدين، ح ١٢، وإنما عبرنا عنها بالحسنة لأن طريق الشيخ إلى محمد بن أبي عمير حسن، وقد عبر عنا بالمرسلة لوجود طريق الصدوق بإسناده عن جميل بن دراج عن رجل، إذن فالرواية لها طريقان أولهما حسن فهي حجة عند من يعتبر الحسن.



### مطلق المفنعة سواء كانت حقيقية أو حكمية هي ربا:

وقد نقل صاحب الجواهر رحمته عن الاردبيلي الميل الى عدم البأس في اشتراط الزيادة الحكمية للأصل واطلاق الأدلة خصوصاً نصوص خير القرض ما جر نفعاً، بعد عدم الاجماع وعدم ظهور تناول دليل الربا له، بل دلالة أكثر أخبار المنع إنما هي بمفهوم البأس الذي هو أعم من الحرمة.

ولكن الادلة ظاهرة بمنطوقها على تحريم اشتراط الزيادة الحكمية كصحيح محمد بن قيس <sup>(١)</sup> عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلها، فإن جوزي أجود منها فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقه». وكذلك الادلة ظاهرة مفهوماً ولو بالقرائن من المنع عن اشتراط النفع عيناً أو منفعة أو صفة. نعم هناك استثناء من هذه القاعدة وهو عبارة عن التسليم في بلد آخر وإن كان فيه نفع للمقرض فهو جائز، للأخبار المتعددة، منها معتبرة الكناني <sup>(٢)</sup> عن أبي عبدالله عليه السلام «في الرجل يبعث بمال الى أرض، فقال للذي يريد أن يبعث به أقرضنيه وأنا أوفيك إذا قدمت الارض. قال: لا بأس». ومن إطلاق هذه الأدلة نستفيد عدم الفرق بين صورة الانتفاع للمقرض وعدمه <sup>(٣)</sup>، بل الظاهر أنها واردة في صورة انتفاع المقرض. وما نسب الى البعض من

(١) نفس المصدر: ح ١١.

(٢) الوسائل: ١٢/٤٨٠، باب ١٤ من ابواب الصرف، ح ٢.

(٣) لو قلنا ان إطلاق الادلة لا يفرق بين صورة الانتفاع للمقرض وعدمه فتكون النسبة بين هذه الروايات وبين الروايات التي تدل على أن القرض إذا جر نفعاً فهو حرام عموم وخصوص من وجه فيستاقطان في مادة الاجتماع فينتهي الدور الى الأصل وهو العلية أو أوفوا بالعقود. ولكن إذا قلنا بأن الروايات ظاهرة في صورة الانتفاع فقط، لما جاء في المتن يكون هو الصواب وعلى كل حال فالنتيجة واحدة.

احتمال الفساد لا وجه له ، فإنه وإن كان قرضاً جراً نفعاً للمقرض فتشمله الأدلة المحرمة إلا أنه قد استثنى بواسطة ما تقدم من الروايات فيخرج عن الربا حكماً ، وهذا الحكم مختص بالنقود كما سيأتي<sup>(١)</sup> .

ولنا أن نقول - كما تقدم في بحث العامة - أن هذا الصورة خارجة عن الربا موضوعاً وذلك لأن المقرض لم ينتفع من أقراضه هذا بشيء وإنما قد تخلص من اضرار كان يتحملها لو نقل المال بنفسه من إخطار الطريق مثلاً وغيرها ، وهذا ليس بنفع وإنما هو عدم ضرر فلا بأس به .

#### اشتراط النفع في القرض للمقرض :

وهذه الصورة تكون فيما إذا اقترضت منه مائة درهم على أن أرجعها اليه ٩٠ درهماً ، وهذا جائز ، لأن موضوع الربا هو اشتراط الزيادة للمقرض ، وهو ليس بموجود هنا . ومثل هذا ما لو اقترضت منه مائة دينار في إيران على أن أعطيه أياها في العراق ، فقد انتفعت بهذا القرض حيث أزال عني اجرة حمل الطريق لو اردت سحب المال الى إيران ، وبهذا سوف تكون شروط القرض الذي يجبر نفعاً قد زادت واحداً وهو أن يكون النفع المشروط بالقرض للمقرض ، ودليله هو ظهور الاخبار في هذه الصورة ، وانصرافها عن كون الشرط في عقد القرض للمقرض ولهذا نقول بصحة أخذ البنك أكثر مما أعطي لعامله إذا حول له مالاً ، لأن العميل إذا أعطي المال الى البنك في إيران لأجل أن يتسلمه في الهند فهو دائن والبنك مدين ، وحينئذ يستطيع البنك بما أنه مدين من اعطاء أقل مما قبض وليس هو ربا لأنه مدين والربا هو أن يأخذ الدائن الزيادة ، بالإضافة الى أن البنك له أن يأخذ عمولة على عمله مع اتفاق

(١) سنن من لهذا البحث مفصلاً في ما يأتي .

وقبول من يعمل له وهي غير الفائدة، إلا أن أخذ العمولة يكون في حدود خاصة عادة.

### اساليب أخذ الزيادة في القرض:

لقد تقدم منا القول بأن الزيادة في القرض على نحوين:

١- الزيادة في أصل القرض.

٢- الزيادة في مقابل الأجل.

ونتكلم الآن عن كل قسم من هذين القسمين تفصيلاً:

القسم الأول: ويمكن أن تصور الزيادة على نحوين:

الأول: أن تكون الزيادة على نحو الجزئية من البدل.

الثاني: أن تكون الزيادة بنحو الشرطية، كما إذا اشترط عليه زيادة معلومة على البدل. ونحن نرى أن كلا هذين التصويرين لأخذ الزيادة حرام شرعاً لشمول دليل تحريم الربا القرضي له لأن ربا القرض، هو عبارة عن الزيادة للمقرض المشترطة في عقد القرض من دون أن يكون مقابلها عمل.

القسم الثاني: وتتصور على أنحاء:

الأول: أن يلزم المدين بالزيادة بنحو المبادلة بين التأجيل والزيادة، وكأن الدائن هنا حينما يقدم المال للآخرين له حق المطالبة بهذا المال متى شاء، فهو يسقط هذا الحق من المطالبة الفورية في مقابل الزيادة.

ويرد على هذا إننا لو قبلنا أن للدائن حق المطالبة بالمال متى شاء، فإنما نقبله في صورة كون الدين مطلقاً وكون المدين موسراً، وأما إذا كان الدين مقيداً بوقت أو كان المدين معسراً فلا نقبله لمقتضى عقد القرض المقيد بالإجل ولقانون « فنظرة الى ميسرة » الذي يسقط حق المطالبة، ولتوضيح ذلك نقول: ذكر العلماء أن القرض من العقود الجائزة التي يجوز فيها الرجوع

من الطرفين ، وهذا صحيح في حدود إطلاق العقد القرضي ، وأما إذا اشترط التأجيل في العقد القرضي فيلزم التأجيل ، أي لا يكون العقد جائزاً من ناحية المشترط عليه التأجيل . وهذا هو الظاهر من قوله تعالى : ﴿ إِذَا قَدَّامْتُمْ بِذَيْنِ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاغْتَبَوْهُ...﴾ (١) ومن معتبرة الحسين بن سعيد ، إذ الآية قد أمضت اشتراط عليه الإجل في عقد القرض وهذا الإمضاء يدل على فائدة الشرط الذي أمضاه الشارع ، فإن قلنا إن الدائن له حق المطالبة بالدين في أي وقت شاء ، فمعنى ذلك لغوية الشرط بالإمهال وعدم فائدته ، وهو خلاف ظاهر الشرط والإمضاء .

وأما الراوية فهي معتبرة الحسين بن سعيد ، قال : « سألته عن رجل أقرض رجلاً دراهم إلى أجل مسمى ثم مات المستقرض أيحل مال القارض عند موت المستقرض منه ؟ أو للورثة من الأجل مثل ما للمستقرض في حياته ؟ فقال : إذا مات فقد حال مال القارض » (٢) فقد أقر الإمام عليه السلام الأجل في القرض ومفهوم جواب الامام عدم حل القرض إذا لم يمت المستقرض .

هذا بالإضافة إلى أن « المسلمون عند شروطهم » تثبت صحة الشرط ولزومه لأن « أو فلو بالعتقود » توجب الوفاء بالعقد وبالشرط الذي هو عهد ،

(١) البقرة : ٢٨٢ .

(٢) الوسائل : ٩٧/١٣ ، باب ١٢ من أبواب الدين . ح ٢ . بالإضافة إلى أن جواز عقد القرض مطلقاً لا دليل عليه إلا دعوى الإجماع . وهي موهومة بفتوى العلماء بعدم جواز الرجوع في العین المقرضة ، كما توجد قرائن أخرى تدل على عدم صحة دعوى الإجماع منها : جواز بيع الدين المؤجل بحال بأقل من الدين . وحينئذ إذا سقطت دعوى الإجماع يبقى اشتراط الإمهال في العقد مؤثراً اثره من الزام المشترط عليه بالعقد القرضي وهذا هو المعنى المرتكز للدين المؤجل عند العرف ، بالإضافة إلى « المؤمنون عند شروطهم » .

وبهذا ثبت أن العقد القرضي لازم عند اشتراط التأجيل بالنسبة للمقرض ، وهذا لا ينافي الجواز مع إطلاق العقد القرضي ، ثم في صورة كون العقد جائزاً ( اي غير موقت بوقت ) ولكن كان المدين معسراً ، فهنا يسقط أيضاً حق المطالبة بالمال للآية الكريمة ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنُظِرَةٌ لَّهِ مِيسْرَةٌ﴾<sup>(١)</sup> وقد يقال بأن الآية الكريمة في هذه الصورة لم تقل بعدم أخذ الأجرة على الانتظار ، فيكون جائزاً .

ولكن هذا وهم لا يمكن الركون اليه ، حيث إننا إذا قلنا بأن الآية الكريمة تأمر بالانتظار ، ومعنى ذلك وجوب الانتظار وعدم المطالبة وحسيند لا يستحق أجرة على انتظاره لأن ايجاب شيء بدون صدور عمل - كما في الواجبات الكفائية - لا يستحق أجراً عليه . وهذا الجواب لا يثبت أن الآية تثبت الحق . بالإضافة الى التشكيك في التعليل ، إذ أنه قد يجب على إبقاء زيد مع عائلته في داري ، ولكن هذا لا ينافي أخذ الأجرة منه ، لانتفاعه بالدار ، فكذلك فيما نحن فيه ، لأن وجوب الانتظار وعدم المطالبة لا ينافي أخذ الأجرة على المال الذي ينتفع به ، ولذلك لا بدّ في الجواب من القول بالتعبد الشرعي وهو أن الشارع حرم أخذ الأجرة في مقابل إسقاط هذا الحق ، وتدل على ذلك الآثار التي نقلناها سابقاً التي تقول بأن آيات القرآن نزلت في هذه الزيادة «أتقضي أم تربّي» وهي نص في المورد ، فلتراجع .

وأما في صورة كون العقد القرضي مطلقاً ، فقد قلنا بوجود حق المطالبة بالمال متى شاء ، إلا أن إسقاط هذا الحق غير معقول لأن هذا الحق ناشئ من إطلاق العقد ، اي أن هذا الحق هو في الحقيقة حق حكمي ، والحق الحكمي لا يمكن إسقاطه ؛ من قبل المكلّف . نعم إذا كان الحق ناشئاً من شرط فيمكن

إسقاطه ؛ فمثلاً إذا بعث الكتاب بدينار نقداً أو مطلقاً ، فالحكم بجواز المطالبة بالدينار ( الذي يعبر عنه بالحق ) لا يمكن إسقاطه ، وهذا مثل جواز الرد في الهبة إذا كانت العين موجودة ، فإن هذا الجواز حكم شرعي لا يسقط بالاسقاط .

الثاني : أن تكون الزيادة بنحو الجعالة ، كأن يقول المدين من أجل ديني فله درهم ، فهنا أيضاً أصبحت الزيادة في مقابل الأجل ، وكأن المدين بجعالة قد جعل له حق التأجيل في الوفاء ، وهذا الحق بما أنه قد اعترف به الدائن ، فقد سقط حق في المطالبة الفورية بالمال .

ويرد على هذا أن الجعالة إنما تصح في صورة وجود عمل مضمون لإنسان على آخر ، فالجعالة تحدده ، أما هنا فليس للدائن عمل مضمون على المدين حتى يتمكن المدين من تحديده بالجعالة <sup>(١)</sup> .

الثالث : أن يلزم الدائن المدين بالجامع بين إعطائه الزيادة عطية أو يفي بالدين ، فوراً . ويرد على هذا أن المدين لا يكون ملزماً بالجامع الذي قدمه له الدائن إذا كان غير واجد باعتبار قانون ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنُقِضَةُ إِلَيْهِ فَيْسُورَةٌ﴾ <sup>(٢)</sup> فهو وإن لم يختار إعطاء الزيادة لا يلزم بوفاء الدين فوراً ، وأما إذا

(١) روايات الجعالة منها صحيح علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام « قال سألته عن جعل الايق والضالة قال لا بأس به » والجعل يطلق لغة على المال الذي يعين في مقابل العمل ، ويمكن ادعاء انصراف الجعل الى ما يجعل في الجعالة . ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال : سمعت أبي يسأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا اسمع فقال : ربما أمرنا الرجل فيشتري لنا الأرض والدار والغلالم والجارية ونجعل له جعلاً ، قال لا بأس » وهذين الروايتين باطلاهما تشمل الاجارة والجعالة مع الفرق بينهما من ناحية تحديد الاجر والعمل في الاجارة دونه في الجعالة ، وعدم جواز كون الاجرة سهماً بخلاف الجعالة ، وهما تدل على ما ذكرنا في المتن . الوسائل : ١١٢/١٦ ، كتاب الجعالة .

باب ١ ، ح ١ ، وص ١١٤ ، باب ٤ ، ح ١ .

(٢) البقرة : ٢٨٠ .

كان واجداً للمال فأيضاً لا يلزم المدين بالجامع ، لأن الزيادة من قبل المدين لو قبلها تجعل الدائن لا يطالب بالمال فوراً (كما يدعون) ومعنى ذلك أن الزيادة أصبحت في مقابل عدم المطالبة الفورية ، وقد تقدم منا أن إسقاط حق المطالبة الفورية في مقابل المال قد منع منه الشارع ، بالاضافة الى أن إسقاط المطالبة الذي هو حكم حقيقة غير معقول . نعم له حق أن لا يطالب وهذا شيء غير إسقاط حق المطالبة .

الرابع : أن يبيع المدين شيئاً قيمته عشرة دنانير الى الدائن بخمسة دنانير ويشترط عليه تأجيل الدين ، فيكون التأجيل في الدين في مقابل البيع المحاباتي الذي يكون له مالية عقلائية فأصبحت الزيادة الناشئة من البيع المحاباتي في مقابل الأجل ، أو قل لقد حصلت الزيادة في القرض بلا مبرر . وهذا مرة يحصل من دون الزام من الدائن ومن دون مضايقة كأن يكون المدين محتاجاً الى هذا البيع المحاباتي حقيقة فلا يكون ربا ، وأما إذا كان هذا البيع البحاباتي بواسطة الشرط من الدائن أو حصل نتيجة المضايقة من الدائن ، فيكون البيع المحاباتي له مالية عقلائية في مقابل إسقاط حق المطالبة . وقد قلنا سابقاً أن إسقاط حق المطالبة لا يكون في مقابلة ماليه أو أجرة لمنع الشارع إذا كان له حق الإسقاط .

نعم وردت روايات في البيع المحاباتي كفرار من الربا ، ولكن الظاهر منها عدم الزام المدين به أو احتياجه واقعاً اليه ، وأما إذا قلنا باطلاتها فهي تعارض قانون ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ وتعارض الآيات القرآنية النازلة في ربا الجاهلية (أتقضي أم تربى) كما فسرت إذ الحقيقة أن الدائن إذا ألزم المدين بالبيع المحاباتي فكأنه ضايقه بالوفاء أو بالزيادة التي تحصل بصورة البيع المحاباتي وهي محرمة .

والروايات هي :

١ - موثق عمار<sup>(١)</sup> قال : « قلت للرضا عليه السلام الرجل يكون له المال فيدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤة تسوى مائة درهم بألف درهم ويؤخر عنه المال الى وقت . قال : لا بأس به أمرني أبي ففعلت ذلك ، وزعم أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عنها فقال مثل ذلك » .

٢ - موثق عمار الآخر<sup>(٢)</sup> قال : « قلت لأبي الحسن عليه السلام يكون لي على الرجل دراهم فيقول أخرني بها وأنا اربحك فأبيعه جبة تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم أو قال : بعشرين ألفاً أوخره بالمال . قال : لا بأس » .

وهناك روايات أخرى إلا أنها ساقطة سنداً . ويظهر من الشيخ صاحب الجواهر رحمته العمل بهذه الحيلة لحلية ما نحن فيه<sup>(٣)</sup> ، ولكن قلنا أنها ظاهرة في غير الإلزام . ثم أنه يظهر من الشيخ صاحب الجواهر رحمته وغيره الفرق بين هذه الحيلة التي نطق بها الروايتان المتقدمتان وبين مسألة القرض بشرط البيع المحاباتي ، إذ قد حرمها بعد أن دلت على أن المسألة ليست إجماعية كما إدعاه البعض . ولكننا لا نرى فرقاً بين هذه المسألة وما ذكرته الروايتين المتقدمتين أو أن الفرق غير فارق ، إذ الفرق هنا فقط في صورة الانشاء .

ونحن قد تقدم منا أن الحرمة التي نستفيدها من القرض بشرط البيع المحاباتي منشأها هو : مالية البيع المحاباتي عند العرف ، وحينئذ باشتراطه يكون قد صدق جر النفع بالقرض ، أو قل يكون هذا المال الناشيء من البيع

(١) موثق محمد بن اسحاق بن عمار / الوسائل : ٣٨٠/١٢ ، باب ٩ من ابواب احكام العقود ، ح ٤ .  
٦

(٢) موثق محمد بن اسحاق بن عمار / الوسائل : ٣٨٠/١٢ ، باب ٩ من ابواب احكام العقود ، ح ٤ .  
٦

(٣) الجواهر : ٣٥/٢٥ .



المحباتي في مقابل الأجل في القرض وهو ربا قرضي واضح، وهذه النكته بنفسها موجودة في الروايتين، حيث إن البيع المحباتي إذا كان ملزماً للمدين، وهو له مالية كما قلنا فتكون المالية في مقابل تأجيل القرض، أي يكون بقاء القرض قد جر نفعاً بالإلزام والشرط فيه، والشرط ليس هو من أول العقد، بل بعد ذلك كما في صورة (أتقضي أم تربى) فإنها تلزم المدين بالقضاء أو بالزيادة في مقابل التأجيل وهو الربا المحرم.

وإذا قلنا بوجود تعارض بين هاتين الروايتين وبين مورد نزول الآيات القرآنية (أتقضي أم تربى) فالترجيح لمورد نزول الآيات، فلا وجه لاختلاف الفتوى في المسألتين. هذا كله بالإضافة الى صحيحة محمد بن قيس<sup>(١)</sup> عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلاً مثلها، فإن جوزي أجود منها، فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقه».

وهذه الصحيحة تصرح بعدم الشرط الذي هو نفع للمقرض من أجل قرضه، فإن الإلزام بالمحابة في مقابل التأجيل، أو التأجيل بواسطة الإلزام بالمحابة هو زيادة على رد المثل فهو منهي عنه.

هذا ولكن الأكثر<sup>(٢)</sup> من الفقهاء ذهبوا الى الفرق بين القرض بشرط البيع المحباتي وبين البيع المحباتي إذا شرط فيه تأجيل الدين أو القرض وذلك للجُمود على اللفظ الذي حرم الاول بإعتباره شرطاً في عقد القرض قد جر نفعاً للمقرض، وحلل الثاني نظراً الى الروايات التي ترفع البأس، أو لانه بيع محباتي اشترط فيه القرض وهو ليس بمحرم.

(١) الوسائل: ١٠٦/١٣، باب ١٩ من أبواب الدين والقرض، ح ١١.

(٢) منهم السيد الامام الخميني في رسالته تحرير الوسيلة: ٦٥٤/٢، كتاب القرض، مسألة ١٠، والسيد الامام الخوئي في رسالته منهاج الصالحين: ١٨٨/٢، كتاب الدين والقرض، مسألة ٧٩٨.

وقد يقال: إن الأحكام الشرعية تابعة للعناوين، ونحن فهمنا من الأدلة المتقدمة قرآنية وروائية أن القرض حدوثه وبقائه إذا كان يجبر نفعاً بالالزام والشرط فيه فهو حرام، وحينئذ تحدث عندنا ثلاث صور:

١ - إذا كان العقد القرضي يشترط فيه البيع المحاباتي فهو عقد قرضي جبر نفعاً بالالزام فيه فهو ربا.

٢ - إذا كان بقاء القرض يشترط فيه المحاباة كما إذا كان القرض موجوداً من الأول وحل أجله وكان الدائن يضغط على المدين أما بالوفاء أو بالبيع المحاباتي فهنا بقاء العقد القرضي جبر نفعاً فهو حرام وهو معنى (اتقضي أو تربى).

٣ - إذا كان البيع المحاباتي قد اشترط فيه أصل القرض، فهذا ليس قرضاً قد جبر نفعاً، ولا بقاء قرض قد جبر نفعاً، وإنما بيع اشترط فيه القرض فهو ليس داخلاً تحت عنوان التحريم. وما قيل من أن ملاك تحريم الربا القرضي موجود هنا غير صحيح، لأن ملاك تحريم الزنا في قوله للمرأة أعطيك الفاً وانكحك موجود في قوله لها أتزوجك بألف فقالت قبلت، على أن الملاك لم نعرفه من دون دخول المورد في أدلة الحرمة. وبهذا لا يكون البيع المحاباتي بشرط القرض حيلة للتخلص من الربا وإنما هو غير مشمول لأدلة الحرمة.

ولكن الحق والتحقيق: أنه لم يرد في أحد أدلة الربا المعتبرة جملة «القرض الذي يجبر نفعاً فهو ربا» حتى نجمد عليه، بل تقدم منا أن الأدلة المطلقة والمقيدة بالقرض كلها تدل على أن الإلزام بأخذ زيادة في عقد القرض بلا مقابل هي الربا، وهنا في الصورة الثالثة أيضاً كذلك فتأتي الحرمة على موضوعها. وبهذا يتضح عدم الفرق في البطلان أيضاً لو قال القائل اقرضتك كذا من المال بشرط أن تؤجرني البيت بأقل من قيمته أو قال آجرتك البيت بأقل من قيمته بشرط أن تقرضني كذا من المال، لأن القرض الذي

حصل بالشرط هو عقد سوف يرجع المقرض نفس القدر المقرض وقد ألزم المقرض باجارة بيته بأقل من قيمة المثل ، فحصل القرض الذي فيه نفع الزامي يدفعه المقرض الى المقرض ، غاية الأمر هذا النفع الالزامي حصل بعقد الاجارة المشترط فيها القرض ، والارتباط بينهما يفهم منه العرف اشتراط الزيادة في القرض .

وبعبارة أخرى : المقرض سوف يدفع أكثر مما اقترض وهذا ممنوع منه بالشرط<sup>(١)</sup> كما في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ، حيث إنها تمنع من الزيادة على القرض في مقام الأداء ولا فرق بين كون الزيادة بعقد اجارة أم لا ، وهنا الزيادة التي يحصل عليها المقرض قد حصلت بعقد الاجارة بأقل من القيمة ، وهذا هو الشرط الارتكازي الذي بني عليه عقد القرض .

ويوجد هناك مبنى يقول بأن الالفاظ المنشأة تفصح عن شيء وراءها ، والعمدة هو الشيء الذي تكشف عنه الالفاظ ، وهذا الشيء المنكشف بالالفاظ واحدها سواء قلنا أقرضتك مائة بشرط أن تؤجرني بأقل من قيمة المثل ، أو قلنا آجرتك البيت بأقل من قيمة المثل بشرط أن تقرضني مائة ، فالنتيجة هي ربوية مثل هذه المعاملة .

ولكن الصحيح هو أن هذه المعاملات لا حقيقة لها إلا الإنشاء والإنشاء في هذين القرضين مختلف ، ولكل من القرض بشرط الاجارة بأقل ، والاجارة بأقل بشرط القرض له أحكامه الخاصة وله معناه الذي يختلف عن الآخر ، إلا أننا نقول هنا برؤية هذين القرضين لاطلاق الأدلة التي تقول بأن أخذ الزيادة في عقد القرض بالإلزام حرام ، وهنا يصدق عرفاً ذلك إذا قال

(١) والمراد من الشرط هو تحقق الارتباط بشيء ، كما أطلقت الروايات ذكر الشرط على خيار الحيوان لانه مرتبط بالبيع ، وبما أن الاجارة بأقل من القيمة لها ارتباط بالقرض ، فيصدق على القرض أنه اشترط فيه الزيادة عرفاً فتشمله الأدلة المانعة .

أجرتك بأقل من قيمة المثل بشرط أن تقرضني مائة، إذ أن الإلزام هنا بالزيادة جاء من عقد الإجارة الذي هو مرتبط بعقد القرض، فصدق وجود الزيادة في القرض عرفاً<sup>(١)</sup>.

ولعل من هذا الباب بطلان الرهن إذا إشتراط المرتهن في عقد الرهن الإنتفاع بالبيت بالجلوس فيه مجاناً، بتقريب أن القرض الذي كان برهن، والرهن فيه شرط الإنتفاع للمرتهن مجاناً، فقد حصل المرتهن على نفس امواله مع الزيادة (وهي الانتفاع بالبيت مجاناً) بالشرط والالزام فيه. ولذا نرى التصريح بصحة رهن الدار بشرط أن تؤجر المنفعة على ثالث أو على المرتهن بضمن المثل، وما الجواز هنا إلا لعدم جر الزيادة بواسطة هذا الشرط للمرتهن، نعم المرتهن ممنوع من التصرفات التي تنافي أصل عقد الرهن كالراهن، وأما هنا فليس التصرف في المنفعة منافياً لأصل عقد الرهن حيث إن العين مرهونة، أما منفعتها فلا.

### اعطاء المال واشتراط قبضه بأرض أخرى:

وهذه العملية هي عبارة عن قرض المال الى شخص مع شرط أن يسلمه المال في أرض أخرى ونحن إذ نرى إن هذا الشرط إذا كان قد جر نفعاً على المقرض وقد الزم به المدين بالعقد فهو من القرض الحرام لانه ربا، ولا يلتفت

(١) نبيه الى أن ما يتعارف في ايران من «رهن البيت واجارته» عبارة عن اجارة البيت بأقل من قيمته مع شرط القرض، وهذا هو الذي تكلمنا فيه وحرمانه، لذا نقترح لاجل حل هذه المشكلة الى اجراء المعاملة التي تسمى بالبيع الخياري، وهي عبارة عن شراء غرفة من الدار بمائة ألف تومان على أن يكون الخيار للبائع فعلاً (فقط) بعد سنة ثم يستأجر المشتري للغرفة باقى الدار بألف تومان، وحينئذ لا يتمكن المشتري للغرفة من بيعها لوجود الشرط الإرتكازي بينهما بعدم التصرف في الغرفة تصرفاً ناقلاً.

الى من يقول بصحة هذه المعاملة إذا أجريت بصورة البيع مع الشرط المتقدم،  
لأننا حتى لو قبلنا أن هذه المعاملة هي بيعية، فمع ذلك يأتي اشكال الربا فيها  
لأن النفع الذي يحصل هنا هو زيادة سواء كان المال مما يكال أو يوزن أو من  
النقد الذهبي أو الفضي أو من النقد المتعارف اليوم لأننا نقول بجريان الربا في  
المعدود نسيئة.

هذا ولكن وردت الروايات التي تجوز هذه المعاملة وحيثئذ تكون  
خارجة عن حكم الربا<sup>(١)</sup>، والروايات كثيرة معتبرة منها: «يدفع الى الرجل  
الدرهم فاشترط عليه أن يدفعها بأرض أخرى. قال: لا بأس». ولا بأس  
بالتنبه الى أن هذا الحكم بالجواز مخصص في المال (النقود) على هذا  
المسلك الذي سلكناه كما صرحت بذلك الروايات.

ومنها: صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت  
يسلف الرجل الورق على أن ينقدها اياه بأرض أخرى ويشترط عليه  
ذلك. قال: لا بأس».

ومنها: صحيحة زرارة عن أحدهما عليه السلام: «في الرجل يسلف الرجل  
الورق على أن ينقدها اياه بأرض أخرى ويشترط ذلك. قال: لا بأس».  
ومنها: موثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: أمير المؤمنين عليه السلام  
لا بأس بأن يأخذ الرجل الدرهم بمكة ويكتب لهم سفاتج أن يعطوها  
بالكوفة».

والسفتجة كما في مجمع البحرين «قيل بضم السين وفتحها فارسية  
معربة وفسرها بعضهم فقال: «هي كتاب صاحب المال لوكيله أن يدفع  
مالاً لأحد ولأخذ مال في بلد فيوفيه أياها ثم فيستفيدا من الطريق وفعله

(١) الوسائل: ١٢/٤٨٠ - ٤٨١. باب ٤ من ابواب الصرف، ح ٦ - ٧.

### السفتجة بالفتح والجمع السفاتج»<sup>(١)</sup>.

ثم انه قد يعترض على هذه الروايات ، فيقال : بأن التحريم الوارد في ربا القرض خصوصاً الآيات القرآنية الشديدة اللحن التي تعبر عن الربا بالظلم والاذن بمحاربة الله ورسوله وغير ذلك من التهديدات التي لم يرد مثلها في محرم آخر كالزنا مثلاً - آي عن التخصيص ، فلا يمكن أن يقال إن كل ربا قرضي مثلاً ظلم إلا هذا الربا القرضي ، وحينئذ إذا راجعنا الروايات نجد الحكم واضحاً في الجواز فما العمل ؟

نقول : لا بد من التدقيق في نفس العملية لنرى أنها هل ترجع بنفع على المقرض أم لا ؟ ونحن هنا إذا استطعنا أن نميز بين حالتين :

الأولى : وهي عدم الخسارة . والثانية : هي النفع . تمكناً أن نقول إن الشارع المقدس إنما حرم الثانية في القرض ، وأما الأولى فليست بمحرمة . وندعي ثانياً أن عملية اقراض زيد ماله في طهران بشرط أن يستلمه في بغداد ليس فيها نفع ، إنما فيها عدم خسارة بالمعنى الدقي ، إذ أن حمل المال من طهران الى بغداد فيه أجرة يتحملها صاحب المال وفيه مخاطر ، فصاحب المال يعمل عملاً يدفع عن نفسه هذه الاجرة والمخاطر ، وهذا ليس بمحرم في القرض وإنما المحرم هو النفع الذي يشترط في القرض ، على أن الظلم الوارد في الآية القرآنية ليس معناه الظلم الذي يحكم به العقل وإنما معناه الظلم المعاملي وهو أخذ الزيادة بلا مبرر شرعي ، فهو ظلم مالي بحكم الشارع وإن لم يكن ظلماً بحكم العقلاء .

ويحق لنا أن نفسر الموقف بالحكومة ، بأن نقول قد حكم العقل بقبح الظلم فالموضوع هو منع حق الغير ، والحكم هو التقبيح ، غاية الأمر قد زاد

الشارع فرداً للموضوع حيث منع من أخذ الزيادة وجعل من حق الطرف عدم لزوم أعطائها وحينئذ إذا لم يتحقق المنع في هذه الصورة فلا يكون الجواز ظلماً قد استثنى من حرمة الظلم حتى يقال بأن الآية آية عن التخصيص .

اذن إذا نظرنا الى التقريب الذي قربناه تكون الروايات المجوزة ليست استثناء من عملية الربا حكماً ، نعم تكون الروايات المجوزة استثناء من عملية الربا حكماً على التقريب الأخير .

ولا بأس بالتنبيه على أن هذا البحث هو مختص بالحوالة التي معناها تحويل النقد من مكان الى آخر أو تحويل الاوراق النقدية أو المتاع ، ولا يشمل التصريف الذي هو عبارة عن بيع النقد بالنقد الآخر كبيع الدينار بالريال السعودي أو التومان الإيراني .

ثم إن نفس هذا الحكم نقوله في طلب زيد المال من البنك الإيراني على أن يدفعه الى وكيل البنك في الهند ، فهنا المقترض وهو زيد قد دفع الضرر عن نفسه بهذا العمل وهو ضرر جلب المال من الهند الى ايران مثلاً ، وإذا كان هنا نفع فهو لا بأس به أيضاً لان النفع للمقترض بخلاف الصورة السابقة .

وأيضاً نقول بصحة هذه العملية حتى لو أخذ البنك زائداً على ما دفع كما هو المتعارف من أعمال البنوك ، وذلك لان من حق البنك الإيراني الذي أقرض زيداً أن يطالبه بالوفاء في ايران كما هو مقتضى اطلاق الدين ، ولكن المفروض أن المدين ليس له مال في ايران وإنما له مال في الهند فهو يكلف البنك باستلام الدين من فرعه أو من بنك آخر في الهند فهنا البنك الإيراني من حقه أن لا يوافق على هذا الا بإزاء مقدار من المال ، وهذا معناه تنازل البنك الإيراني عن حقه مقابل مال وهو ليس بفائدة ، لأن القرض لم يجبر نفعاً وإنما النفع حصل بتنازع البنك عن حقه ، أي تكون الزيادة هنا لها مقابل وهو تنازل

البنك عن حقه المشروع غير حق المطالبة وهو تنازله عن مطالبة المدين بالوفاء في خصوص المكان الذي وقع الدين فيه .

هذا ولكن صاحب الحقائق رحمته الله ناقش في وجود حق للدائن بأن لا يستلم إلا في بلد القرض فقال « لم أقف بعد التتبع والفحص على دليل لما ذكروه هنا أيضاً ، من أن إطلاق القرض منزل على قبضه في بلده ، وأنه لا جمل ذلك ليس للمقرض المطالبة في غيره ، ولا يجب عليه القبض أيضاً لو بذله المقرض له في غيره ، بل ربما دل ظاهر بعض الاخبار على خلاف ذلك ، مثل ما رواه في الموثق عن سماعة <sup>(١)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل لي عليه مال فغاب عني زماناً ، فرأيت يطفو حول الكعبة فأتقاضاه ؟ قال عليه السلام لا تسلم عليه ولا تروعه حتى يخرج من الحرم » فان ترك الاستفصال يفيد عموم المقال كما ذكروه في غير المقام <sup>(٢)</sup> .

ولكن نقول في مناقشة صاحب الحقائق رحمته الله ان المال إذا كان يختلف من مكان الى آخر فتعين البلد لازم حتى لا يحصل الغرر في المعاملة ، ومقامنا من هذا القبيل إذ أن الثمن يختلف من دولة الى أخرى ، فالتومان في ايران تختلف قيمته عن التومان في سوريا وكذلك بقية انواع النقد أو المتاع ، فحينئذ إذا عين مكان للقبض ولو بالإطلاق كطهران فلا يجب على الدائن أن يستلم دينه في غيرها ولا يجب عليه أن يستلم قيمة دينه في غيرها أيضاً لعدم إجباره على قبول نفس الدين ، وعلى هذا يثبت حق للدائن في استلام الدين في مكانه ، وحينئذ يتمكن أن يتنازل عن هذا الحق في قبالة شيء من المال ، فلا وجه لما ذكره صاحب الحقائق ، على أن الرواية ليست دليلاً له ، حيث إن

(١) الوسائل : ١١٥/١٣ ، باب ٢٦ من ابواب الدين ، ح ١ .

(٢) الحقائق : ١٨٠/١٩ .



الامام عليه السلام قال لا تسلم عليه ولا تروعه، وهي غير دالة على اجبار المدين بدفع الدين في غير محله، إذ يمكن للدائن أن يتقاضي الدين من المدين فيوافق المدين على دفعه في محله فيأخذ الدائن رهناً أو ضامناً منه، وإلى هنا تم الكلام عن الربا القرضي عند الامامية.

ففي ما ادعى

أنه خارج عن الربا



## الفصل الثالث

### « في ما ادعي أنه خارج عن الربا »

ونستعرض في هذا الفصل ما ادعي أنه خارج عن الربا حكماً للأدلة الخاصة على ذلك مع مناقشة ما يقبل المناقشة ، كما أننا نتعرض الى ما ادعي أنه خارج عن الربا موضوعاً في ربا المعاوضة وفي ربا القرض مع المناقشة لما يقبل المناقشة ، وبعد ذلك نتعرض الى أهم الإشكالات على الحيل الشرعية التي تخرج المعاملة عن كونها ربوية مع المناقشة .

#### الخروج عن الربا حكماً:

لقد ادعى بعض العلماء ان بعض المعاملات وإن ثبت بها الربا موضوعاً إلا الحكم لا يشملها على نحو التخصيص فتكون خارجة حكماً ، واستدلوا على ذلك بالروايات في المقام ، والموارد هي :

أ - لا ربا بين الوالد وولده ، وبين السيد وعبيده ، فيجوز لكل واحد منهما أخذ الفضل من الآخر ، ويذكر في دليله رواية عمرو بن جميع<sup>(١)</sup> عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام ليس بين الرجل وولده ربا ، وليس

(١) الوسائل : ٤٣٦/١٢ ، باب ٧ من أبواب الربا ، ح ١ .

بين السيد وعبد ربا». ورواية زرارة<sup>(١)</sup> عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده... ربا».

ونحن إذ نفرق بين المسألتين (مسألة السيد وعبد) و (مسألة الوالد وولده) حيث إننا نقبل عدم الربا بين السيد وعبد حتى لو لم يوجد دليل صحيح أن قلنا أن العبد لا يملك، حيث إن السيد يكون قد أجرى الربا مع نفسه فلم تحصل معاملة ربوية بين شخصين في الخارج وهذا لا بأس به. وأما إذا قلنا بأن العبد يملك كما هو الصحيح لأن الحديث يقول «العبد وما يملك لمولاه» وهو دليل على ملكية العبد للمال، فهنا نحتاج في عدم ثبوت الربا بينهما إلى دليل صحيح.

وأما مسألة (الوالد وولده) فلا يوجد تصور عدم ملكية الولد، فلا نقبل عدم ثبوت الربا بينهما إلا إذا دل عليه دليل صحيح. وحينئذ نقول إن الروايتين المتقدمتين لم تثبتا دليلاً على المدعى حيث إن الأولى ساقطة سنداً بوجود عمرو بن جميع ومعاذ بن ثابت الذي لو يوثق، ولا يفيد التوثيق لهما برواية ابن أبي عمير عنهما كما قيل لأن ابن أبي عمير ليس لا يروى إلا عن ثقة كما زعموا، إذ إن هذا الكلام منشأه هو العبارة القائلة «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة منهم ابن أبي عمير» وهذا لا نفهم منه إلا تصحيح نفس ابن أبي عمير، أما الذي يأتي بعده في السند فلا بد من ملاحظة حاله مستقلاً<sup>(٢)</sup>.

وأما عمرو بن جميع فقد قال عنه العامة بأنه كذاب وضعيف، أما الشيخ والنجاشي فقد قالوا عنه أنه (ضعيف في الحديث) وهو لا يدل على اتهامه بالكذب ولكن عدم اتهامه بالكذب لا يفيد في توثيقه، إذ يبقى عمرو بن جميع

(١) الوسائل: ١٢/٤٣٦، باب ٧ من أبواب الربا، ح ٣.

(٢) نعم فهم الشيخ الطوسي من هذه العبارة أن ابن أبي عمير لا ينقل الا عن ثقة وهو اجتهاد منه.

بلا توثيق وكذلك معاذ بن ثابت .

وأما الرواية الثانية : ففي سندها « ياسين الضرير » وهو لم تثبت وثاقته ، ولم يرد في أحد التوثيقات العامة ، فلا يمكن أن يكون دليلاً<sup>(١)</sup> ، بالإضافة الى أن حريز لم يوثق أيضاً ، وما قيل من أنه صاحب كتاب وأصل لا يفيد في توثيقه .

ثم إنه على فرض العمل بهاتين الروايتين فلا بد من تخصيص الجواز بين « الرجل وولده » كما ذكرت الرواية ، ولا يمكن التعدي الى الام مع ولدها وقوفاً فيما خالف القاعدة على مورد النص التعدي . نعم نقول بعدم الربا بين الرجل وولده سواء كان ذكراً أم أنثى ، لان الولد لغة لهما فيشمل ابن الابن وبنت الابن وابن وبنت البنت ، كما لا داعي لاختصاص الولد بالنسبي للإطلاق في الرواية إلا إذا ثبت انصراف الولد في ذلك الزمان الى الناشيء من النكاح ، أما ولد الزنا فهو ليس بولد شرعاً فيقع الربا بينهما .

ولكن نقول : في خصوص أخذ الربا من العبد توجد رواية صحيحة وهي رواية علي بن جعفر إذ سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل أعطى عبده عشرة دراهم على أن يؤدي العبد كل شهر عشرة دراهم أيحل ذلك ؟ قال لا بأس<sup>(٢)</sup> وهذه الرواية يرويها الصدوق بسنده الى علي بن جعفر والسند صحيح .

ب - ليس بين الرجل وأهله ربا أو بين المرأة وزوجها ربا ، حسب

(١) ذكر صاحب الجواهر رحمته الله إن هذه الرواية صحيحة ، ولعله يرى وثاقة ياسين الضرير لنقل محمد بن عيسى عنه ، وهو كان يطرد من ينقل عن الضعفاء فنقله من ياسين الضرير دليل توثيقه له . ولكن نقول إن محمد بن عيسى الذي هو من رؤساء قم لا يرضى بأن يكون الرجل دهنه هو النقل عن الضعفاء وهذا لا ينافي أن يروي هو عن الضعيف في بعض الاحيان كما في هذه الرواية .

(٢) الوسائل : ٤٣٧/١٢ ، باب ٧ من ابواب الربا ، ح ٦ .

إختلاف الحديثين ، فيجوز لكل منهما أخذ الفضل من الآخر ، ودليلهم هو ما تقدم من رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إذ قال فيها « ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده ولا بين أهله ربا... » ورواية محمد بن علي بن الحسين قال : قال الصادق عليه السلام «... ولا بين المرأة وبين زوجها ربا»<sup>(١)</sup>.

ولكن نقول : أما الرواية الثانية فهي مرسلة ، وأما الاولى فقد قلنا ان سندها غير تام ، ولو كان السند تاماً فالحكم يقتصر على الزوجة الدائمة والمتمتع بها إذا اتخذت أهلاً ، لان الجميع بين الروایتين يقتضي اعتبار كل منهما .

ج - ليس بين المسلم والكافر الحربي ربا إذا أخذ المسلم الفضل ، ودليلهم هو رواية عمرو بن جميع المتقدمة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا ، نأخذ منهم ألف درهم بدرهم ونأخذ منهم ولا نعطيهم » . وهذه الرواية تقدم عدم تمام سندها . ولكن يمكن أن يقال أيضاً : أن الحكم على القائدة ما داموا كفاراً محاربين ، حيث إن أموالهم مباحة وكذلك دمهم فيجوز الأخذ منهم بكل بصورة .

وهناك رواية أخرى تقدم سندها غير المعتبر وهي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وفيها « قلت : فالمشركون بيني وبينهم ربا ؟ قال : نعم . قلت : فانهم ممالك فقال انك لست تملكهم انما تملكهم مع غيرك ، انت وغيرك فيهم سواء فالذي بينك وبينهم ليس من ذلك لان عبدك ليس مثل عبدك وعبد غيرك » وهذه تمنع من أخذ الربا من المشركين .

وطريقة الجمع بينها وبين الحكم الذي على القاعدة هو حمل الرواية

الثانية على المشترك الذمي ان لم نسقطها لعدم حجيتها ، وحينئذ يكون الحكم في الذمي على القاعدة من أن دمه وماله محفوظ محترم . ولعل الظاهر من الرواية هو الذمي للتعبير بأننا نملكه مع غيرنا بتقريب أنا نملك ما في ذمتهم مع غيرنا وهي الجزية فانها ملك للمسلمين .

ثم ان هناك رواية ثالثة تقول لاربا بين المسلم والذمي وهي رواية محمد ابن علي بن الحسين<sup>(١)</sup> قال : قال الصادق عليه السلام « ليس بين المسلم وبين الذمي ربا » . وهذه تكون معارضة للرواية الثانية التي تثبت الربا بينهما ، ولكن طريقة الجمع ( ان لم نسقطها لارسالها ) هي بحمل الثالثة على الذمي الذي خرج من شرائط الذمة ، فتكون موافقة للقواعد المتقدمة ، إذ يكون بخروجه عن شرائط الذمة محارباً . اذن لا دليل صحيح في المقام يمكن أن يستند اليه في الخروج الحكمي عن الربا في كل ما تقدم ( عدا السيد وعبد ) نعم ان ثبت ما قلناه في المسلم والحربي إذا أخذ المسلم الفضل من كونه على القاعدة فهو ، والا فلا . ولا يفيدنا الاجماع المدعى في المقام لانه مدركي أو نحتمل أنه مدركي .

وقد ذكر الاردبيلي رحمه الله ضعف الاخبار ، وعدم ثبوت الاجماع ، وعن ابن الجنييد خص في الوالد والولد بما إذا أخذ الوالد الفضل مع عدم الوارث للولد وعدم كونه مديوناً .

وربما يؤيد ما ذهبنا اليه هو أن الآية ﴿لَا تَغْلِبُونَ وَلَا تُغْلَبُونَ﴾<sup>(٢)</sup> آية عن التخصيص ، فلا يمكن أن يقال أن كل ظلم محرم الا هذا الظلم الذي بين الوالد وولده ، أو بين الزوج وزوجته فلا بأس به ، ولهذا عرفنا أنه لا ظلم حين أخذ السيد من العبد أو أخذ العبد من السيد فيما لو قلنا أن العبد لا يملك ، أما لو قلنا

(١) الوسائل : ٤٣٧/١٢ ، باب ٧ من ابواب الربا ، ح ٥ .

(٢) البقرة : ٢٧٩ .



بملكيته فنحتاج الى دليل على عدم الربا بينه وبين سيده ، والدليل هو الصحيحة المتقدمة ، وقد أجابت الرواية الصحيحة عن إباء التخصيص فقالت «لا ربا» اي لا ظلم في هذه الصورة ، لا أنه ظلم سائع ، وبهذا يكون أخذ السيد من عبده أو العكس ليس فيه موضوع الربا إذا نظرنا الى الحديث القائل «العبد وما يملك لمولاه» .

وأما الأخذ من المحارب فهو أيضاً ليس بظلم باعتبار الحرب التي بيننا وبينه حيث إن دمه وماله ليس محترماً حتى يكون الأخذ منه ظلماً .

نعم ذكر الامام الخوئي حفظه الله تعالى جواز «أخذ الربا من الكافر الحربي بعد وقوع المعاملة من باب الاستنقاذ»<sup>(١)</sup> ، فكأنه يفرق بين الحكم الوضعي والتكليفي فقال بجواز أخذ الربا وضعاً بعد تمامية المعاملة ، أما نفس المعاملة الربوية مع الكافر الحربي فهي محرمة لانه تمسك باطلاق «و حرم الربا» .

ولكن الصحيح : أن «حرم الربا» غير شامل للحربي لان الحرمة إنما تكون لمن كان لماله حرمة ولا يجوز التصرف فيه ، أما من كان مهدور الدم ولا حرمة لماله فلا تشمل «حرم الربا» .

نعم يبقى ادعاء الشهرة التي تكون جابرة لضعف الروايات ، ولا بأس بالتعرض للشهرة الجابرة فنقول : هل تكون الشهرة الفتوائية جابرة ؟

والجواب : انهم ذكروا أن المشهور ذهب الى «عدم الربا بين الوالد وولده وبين السيد وعبده وبين الزوج وزوجته وبين المسلم والحربي إذا أخذ المسلم الفضل» خلال عشرة قرون الى زمان المحقق الاردبيلي ، وهذا الشهرة تكون جابرة لضعف الروايات على أساس حساب الاحتمال وتوضيح

(١) منهاج الصالحين : ٦١/٢ ، مسألة ٢١٨ .

ذلك :

إن جبر الشهرة لضعف الرواية هنا يعتمد على طريق عقلائي وهو يتوقف على مقدمتين :

الاولى : أن العلماء كالنجاشي والشيخ مثلاً يذكرون أن لديهم اسانيد وطرق متعددة لأرباب الكتب والاصول ، ولكن لعدم تطويل الكتاب ذكر سند واحد<sup>(١)</sup> أما بقية الطرق فيذكرها الشيخ في فهرسته أو يقول البعض أنها موجودة في بقية فهارس العلماء . ومن هذه المقدمة نستنتج أن العلماء لهم أسانيد متعددة ويذكرون سنداً واحداً لا على طريق الحصر . ومما يدل على ذلك مثلاً أن كتاب التهذيب يروي فيه رواية واحدة بأسانيد متعددة (كسند القميين وسند الكوفيين وغيرهم) .

الثانية : إذا كان آخر السند من الموثوقين ومن أرباب الكتب المشهورة وقد أفتى على وفقه المشهور الذي هو على طوائف (القميون ، البغداديون ، البصريون ، الكوفيون) فهذا يكشف عن وجود اسانيد متعددة لأرباب الكتب وإن لم يذكر الا سند واحد ضعيف . أما لو كان آخر السند المتصل بالامام عليه السلام محل خدشة ولم يكن مشهوراً ، فهذا يوجب الخدشة في الرواية حتى لو عمل بها المشهور .

وبهاتين المقدمتين يصبح عندنا اطمئنان بصحة الحديث<sup>(٢)</sup> من عمل المشهور به . لكن نقول : أولاً : على فرض صحة هاتين المقدمتين فلا نستنتج صحة رواية حريز ، لاننا قلنا انه لم يوثق ولا يفيد كونه صاحب كتاب في

(١) ذكر النجاشي في مقدمته فقال ( وذكرت لكل رجل طريقاً واحداً حتى لا يكثر الطرق فيخرج عن الغرض ) .

(٢) ذهب الى هذا الرأي السيد السيستاني في محاضراته في الربا مخطوط بقلم سماحة حجة الاسلام والمسلمين السيد هاشم الهاشمي .

توثيقه . وثانياً إن عمل المشهور قد يكشف عن وجود أسانيد متعددة إلا أن هذا لا يثبت أن هذه الاسانيد صحيحة ومعتبرة إذ لعل عمل هؤلاء يكون مستنداً الى رأيهم في العمل بالرواية ما لم يكن خدشة في الرواة وهو لا يفيدنا في اعتبار الرواية .

وبعبارة أخرى : إذا كان المدار على موضوع دليل الاعتبار هو خبر الثقة مطلقاً أو خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي ، فحينئذ نقول : ان عمل المشهور بالرواية إذا كان مستندهم هو هذا فحينئذ يكون عملهم جابراً للرواية الضعيفة ، ولكن إذا كان عملهم له مستندهم الذي يختلف عن مستندنا في حجية الخبر فهو لا يجبر الرواية الضعيفة .

وهنا نقول : ان عمل الشيخ الطوسي بالرواية مثلاً يختلف معياره عن عملنا والدليل هو : لقد ذكر الشيخ الطوسي في مقدمة كتاب الاستبصار فقال « واعلم ان الاخبار على ضربين ، متواتر وغير متواتر ... وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم أيضاً ، وهو كل خبر تقترب اليه قرينة توجب العلم ... والقرائن اشياء كثيرة منها أن تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه ، ومنها أن تكون مطابقة لظاهر القرآن أما لظاهره أو عموميه أو دليل خطابه أو فحواه ، فكل هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر عن حيز الاحاد وتدخله في باب المعلوم »<sup>(١)</sup> فإذا عمل الشيخ بخبر ضعيف فيكون مستنده هو أحد هذه الامور فيسقط عمله عن الحجية لنا إذا كنا لم نقبل المستند .

وكذلك ينقل العلماء في كتبهم أمثال السيد ابن طاووس في مقدمة<sup>(٢)</sup> فلاح السائل فيقول : « وربما يكون عذري أيضاً فيما أرويه عن بعض من

(١) الاستبصار للشيخ الطوسي : ٢/١ .

(٢) فلاح السائل : ٧/١ من المقدمة .

يطعن عليه ، أنني أجد من أعتمد عليه من ثقات أصحابنا الذين أسندت اليهم عنه أو اليه عنهم قدرروا ذلك عنه ولم يستثنوا تلك الرواية ولا طعنوا عليها ولا تركوا روايتها ، فأقبلها منهم وأجوز أن يكون « قد عرفوا صحة الرواية المذكورة بطريقة أخرى محققة مشكورة » ، أو رروا عمل الطائفة عليها فاعتمدوا عليها أو يكون الراوي المطعون على عقيدته ثقة في حديثه وأمانته فقد يكون في الكفار من هو ثقة في نقل ما يحكيه من الاخبار كما اعتمد علماء اهل الاسلام على اخبار أطباء أهل الذمة في اخبارهم بما يصلح لشفاء الاسقام » .

وهذا الكلام واضح أنه لا يجعل الرواية معتبرة . وكذلك ذكر في الوافي ما نصه « بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي الاعتماد عليه واقترن بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي الاعتماد عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة وتكرره في أصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفة » <sup>(١)</sup> . اذن من هذه النصوص وغيرها يفهم أن اعتماد القدماء على الخبر الضعيف لم يكن لاجل الوثاقة في الراوي حتى نستفيد من عملهم التوثيق العملي وعلى هذا فلا تكون الشهرة جارية للسخر الضعيف .

ثم إذا تنزل القائل بالجبر للرواية الضعيفة وادعى أن عمل المشهور له قيمة من ناحية كشفه عن قرينة محتفة بالخبر أوجبت الوثوق بالصدور ، فإن هذا لا يجبر الرواية الضعيفة . مع أن الميزان هو - كما تقدم - خبر الثقة مطلقاً أو خبر الثقة المفيد الوثوق النوعي . وثانياً أن القرينة التي تكون عند القدماء قد

(١) الوافي للفيض الكاشاني : ١١/١ ، طبعة حجرية - بظهران .

لا تكون قرينة عندنا، فلا يثبت أن عمل المشهور الفتوائي جابر للرواية الضعيفة.

د - لا ربا في القسمة، فيجوز لكل من الطرفين أخذ الزائد من الجنس الربوي، ونحن إذا قلنا أن القسمة عبارة عن تمييز الحق من غيره أو تمييز أحد الحقين، فهي ليست بيعاً ولا معاوضة، وحينئذ يصح فيها أخذ الزيادة في أحد الجانبين، ولكن على هذا لا وجه لادخالها في الخروج عن الربا حكماً باعتبار عدم دخولها في تحديدات الربا فهي خارجة عن الربا موضوعاً.

وبعبارة أوضح نقول: أن المال الذي بيننا مشتركاً على سبيل الاشاعة إذا أردنا تقسيمه، فهل يكون تقسيم المال الخارجي عبارة عن بيع أو معاملة بين العالين المشتركين كما ذهب إليه العامة، وعليه فإن كانت القسمة إقراضية (أي القسمة بحسب السهام والقيمة) فلا بأس بها ولكن يشترط فيها شرائط البيع أو المعاملة ولكن إذا كانت القسمة تعديلية (أي القسمة بحسب القيمة فقط) كأن يكون مناً من الحنطة الجيدة بمنين من الرديئة مع لحاظ تساوي القيمة بينهما، فهنا يحصل محذور الربا، أو يكون تقسيم المال عبارة عن قول الامامية من أن القسمة هي عبارة عن تمييز الحق من غيره، لان الحصة المملوكة للاول ليس هي حصة خارجية، وكذلك الثاني، وانما المالك الاول يملك نصفاً كلياً قابلاً للانطباق على كل قسم من القسمين بالقسمة، والقسمة هي عبارة عن تطبيق ذلك الكلي على الخارج المعين برضاها أو بالقرعة في صورة التنازع، ولهذا فحتى إذا كانت القسمة تعديلية فلا يحصل محذور الربا.

هـ - الربا الحلال، وقد اطلق عليه اسم (ربا العطية) وهو ما تقدم من الهبة أو الهدية يراد بها عوض أفضل منها، من دون شرط أو الزام. وهذا جائز بلا اشكال لعدم دخوله في الربا موضوعاً، ويؤيده ما ورد عن جعفر بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الربا رباءان: أحدهما ربا حلال والاخر حرام، فأما

الحلال فهو أن يقرض الرجل قرضاً طمعاً أن يزيده ويعرضه بأكثر مما أخذه بلا شرط بينهما، فإن أعطاه أكثر مما أخذه بلا شرط بينهما فهو مباح له وليس له عند الله ثواب فيما أقرضه، وهو قوله عز وجل: ﴿فَلَا يَزْبُؤْا عِنْدَ اللَّهِ﴾<sup>(١)</sup> وأما الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً ويشترط أن يرد أكثر مما أخذ فهذا هو الحرام»<sup>(٢)</sup>.

وهناك روايات ضعيفة السند تقول «إن ربح المؤمن على المؤمن ربا» وفي بعضها اضافة «الا أن يشتري بأكثر من مائة درهم فاربح عليه قوت يومك أو يشتريه للتجارة فاربحوا عليهم وارفقوا بهم»، وفي بعضها عن أبي عبد الله عليه السلام حيث سئل عن الخبر الذي روي أن ربح المؤمن على المؤمن ربا ما هو؟ فقال «ذاك إذا ظهر الحق وقام قائمنا أهل البيت، فأما اليوم فلا بأس بأن تبيع من الأخ المؤمن وتربح عليه»<sup>(٣)</sup>.

فأما الرواية الاولى فقد يقال: بأن الربح الذي يربحه التاجر في معاملاته متى ما كان أكثر مما بذله من العمل في سبيل ايجاد المتاع وتحصيله فهو مال مجاني بالنظر الحقيقي فيكون ربا. ولكن الرواية الثانية تمنع من زيادة الربح في صورة معينة، فتقيد الرواية الاولى، وأما الرواية الثالثة فهي ترجىء هذا الحكم الى ظهور القائم من آل محمد عليه السلام وظهور الحكومة الاسلامية العامة التي يخضع لها الناس برمتهم، أما في الحال الحاضر فهي تجوز الربح على المؤمن.

ومع غض النظر عن كل ذلك (المناقشة من الناحية السندية والدلالية) فنقول: إن هذه الروايات تحمل على الربا الحلال، لان الحكم بجواز الربح في

(١) الروم: ٣٩.

(٢) الوسائل: ٤٥٤/١٢، باب ١٨ من ابواب الربا، ح ١. والرواية ضعيفة لجهالة جعفر.

(٣) الوسائل: ٢٩٣/١٢ - ٢٩٤، باب ١٠ من ابواب آداب التجارة.

الشريعة الإسلامية من المسلمات الضروريات .

ثم إن فكرة رفض الربح مطلقاً ، والاخذ بقيمة ما بذله الانسان من جهد وعمل في الحاجة ، لها سوابق تاريخية تشير اليها الروايات ، فليس من الصحيح ادعاء ان هذه الفكرة قد اكتشفت من بعض الفئات المتأخرة<sup>(١)</sup> ، على رغم أن هذه الفكرة هي ليست بصحيحة كما ذكرنا ذلك في التعرض لرأي ماركس في الربا .

و - بيع العرايا : وذكر بأن بيع العرايا يكون استثناءً حكماً من حرمة الربا ، وقد ورد جواز بيع العرايا وحرمة المزائنة ، وهذا مما لا اشكال فيه ، ولكن وقع الاختلاف بين العلماء في معنى المزائنة وفي معنى العرية ، وخلاصة ما فهمناه من النصوص التي وردت في بيع ثمرة النخل على الشجر بتمر منه أو من غيره وما ورد في العرية هو كما يلي :

١ - يجوز بيع ثمرة النخل أو غيرها على الشجر ، بالتمر من غيرها ، سواء بسواء أو متفاضلاً إذا كان الثمر الذي على النخل يباع بالمشاهدة كما إذا كان قبل نضوجه ، وذلك لعدم تحقق موضوع الربا الذي من شروط موضوعه أن يكون العوضان مما يكال أو يوزن . أما إذا بيع الثمر الذي على النخل خرصاً (تقديراً) بالتمر ، فهنا يشترط المساواة والا فهو ربا لوجود شرط موضوع الربا وهو الكيل أو الوزن .

وكل هذا مستفاد من القواعد العامة التي تقدمت من حلية البيع وحرمة الربا بالاضافة الى وجود روايات تجوز ذلك ، منها موثق أبى الصباح الكناني<sup>(٢)</sup> قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول «ان رجلاً كان له على رجل خمسة عشر وسقاً من تمر وكان له نخل فقال له : خذ ما في نخلي بتمر ،

(١) ويتفخرون بذلك بأن اكتشافهم هذا هو أهم من اكتشاف الذرة .

(٢) الوسائل : ١٢/١٣ ، باب ٦ من ابواب بيع التمار ، ح ٣ .

فأبى أن يقبل، فأتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ثفلان على خمسة عشر وسقاً من تمر فكلمه يأخذ ما في نخلي بتمره، فبعث النبي ﷺ إليه فقال: يا فلان خذ ما في نخله بتمرك. فقال: يا رسول الله لا يفي وأبى أن يفعل فقال رسول الله ﷺ لصاحب النخل أجذذ نخلك، فجذده له فكأله فكان خمسة عشر وسقاً، فأخبرني بعض أصحابنا عن ابن رباط ولا أعلم إلا أنني قد سمعته أن أبا عبد الله عليه السلام قال: «ان ربيعة الرأي لما بلغه هذا عن النبي ﷺ قال هذا ربا، قلت أشهد بالله أنه لمن الكاذبين قال: صدقت». والاستشهاد بالرواية في جملة قول النبي ﷺ «يا فلان خذ ما في نخله بتمرك»، وهي تدل على الجواز كما أن القاعدة كذلك، لان الثمر الذي على النخل يباع بالمشاهدة فلا يتحقق موضوع الربا.

وقد يقال: بأن الرواية لا صراحة فيها بالبيع، بل هو وفاء أو رضاء بالابراء أو بالهبة.

ولكن نقول: أن صحيح الحلبي<sup>(١)</sup> يدل على ما قلناه «قال أبو عبد الله عليه السلام في رجل قال لآخر: بعني ثمرة نخلك هذا الذي فيها بقفيزين من تمر أو أقل أو أكثر يسمي ما شاء فباعه؟ فقال: لا بأس به». ويؤيده ما ورد في الحنطة في صحيحة الحسن بن علي<sup>(٢)</sup> قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اشترى من رجل أرضاً جرباناً معلومة بمائة كر على أن يعطيه من الارض. «فقال: حرام فقلت: جعلت فداك فاني اشترى من الارض بكييل معلوم وحنطة من غيرها قال: لا بأس بذلك» فكذلك الحال في بيع الثمر الذي على النخل.

٢ - لا يجوز بيع ثمرة النخل بتمر منه وهو المسمى (المزابنة) واما بيع

(١) الوسائل: ١١/١٣ - ١٢. باب ٦ من ابواب بيع الثمار، ح ١.

(٢) الوسائل: ٢٣/١٣. باب ١٢ من ابواب بيع الثمار، ح ٢.



ثمرة النخل بتمر من غيرها فهو جائز كما تقدم ، وعلى هذا فلا وجه للقول بأن معنى المزبنة هو بيع الثمرة على النخلة بالتمر ولو من غيرها كما في المسالك واللمعة<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر صاحب الجواهر<sup>(٢)</sup> بأن الاظهر في معنى المزبنة هو بيع الثمرة في النخل بالتمر ولو كان موضوعاً على الارض ، وحينئذ يكون المجموع هو المحرم من بيع الثمرة على النخلة بتمر على الارض أو بيع الثمرة على النخلة بتمر منها ، وقال صاحب الجواهر<sup>(٣)</sup> ان هذا هو المشهور بين المتقدمين والمتأخرين نقلاً وتحصيلاً ، وذكر ادلة لذلك تدل بالاطلاق منها : صحيح عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله<sup>(٤)</sup> قال : « نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة والمزبنة . قلت : وما هو ؟ قال : أن يشتري حمل النخل بالتمر والزرع بالحنطة »<sup>(٥)</sup>.

ولكن لنا أن نقول : أن الادلة العامة التي تقدمت مع صحيح الحلبي المجوز لبيع ثمرة النخل بتمر من غيرها تخصص الاطلاق في صحيح عبدالرحمن بن أبي عبدالله ، فتخصص المزبنة ببيع الثمر على النخل بتمر منه . ثم إن حرمة بيع ثمرة النخل بتمر منه أيضاً على القاعدة التي تستفاد من ادلة البيع التي ظاهرها اختلاف الثمن والمثمن . ولا نرى حاجة للتنبيه على أن عدم الجواز هذا ليس مرتبطاً بباب الربا ، وإنما هو من باب عدم جواز اتحاد الثمن والمثمن ، بالاضافة الى أن ما على الشجرة من الثمر قبل نضوجه ليس مكيلاً أو موزوناً ، وإنما يباع بالمشاهدة فلا يدخل فيه الربا ، فلا وجه لما ذكر في المسالك من أنه « ربا لعدم اتفاق التساوي : وان اتفق فان العلم بالتساوي هو الشرط » فإنه باطل ، وان فرنا المزبنة كما ذكر « من بيع ثمر

(١) اللمعة الدمشقية : ٣/٣٦٢.

(٢) الوسائل : ١٣/٢٤ ، باب ١٣ من ابواب بيع الثمار . ح ١ « الف والنشر في الرواية مشوش ».

النخل بتمر ولو من غيرها» فإن ما كان على الشجرة إذا باعه خرساً (تقديراً) بتمر من غيرها، فالعلم بالتساوي هنا موجود من باب الخرص، فلا يصدق عليه الربا في هذه الصورة إلا من باب أنه ينقص إذا جف، ونحن قد تقدم منا كراهية ذلك جمعاً بين الروايات.

وأما إذا بيع ما على الشجرة بالمشاهدة فلا يصدق الربا أصلاً لعدم التقدير فيه بالكيل أو الوزن. وقد يتمسك بطلان المزبنة إضافة إلى النهي بما ورد في بعض الروايات من أنه موجب للمخاصمة مثلاً.

٣ - يجوز بيع العرية، وهذا استثناء من المزبنة، والعرية هي عبارة عن جواز بيع الثمر الذي على النخلة بتمر منها، فيكون هنا اتحاد الثمن والتمن وهو لا يجوز إلا في العرية لورود النص فيها، ففي موثقة السكوني<sup>(١)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «رخص رسول الله ﷺ في العرايا بأن تشتري بخرصها تمرأ، وقال: والعرايا جمع عرية وهي النخلة تكون للرجل في دار رجل آخر، فيجوز أن يبيعها بخرصها تمرأ، ولا يجوز ذلك في غيره».

وعلى هذا يكون فائدة العرية هو أن مالکها لا يتحمل مشقة جذب الثمر ووزنه وإنما الذي يتحمل ذلك من اشتراؤه بخرصه تمرأ، وهذا يناسب ما ذكر في تفسير العرية، بأنها «نخلة تكون لرجل وسط نخل كثير لرجل آخر، فيتأذي صاحب النخل الكثير بدخول صاحب النخلة الواحدة، فرخص له أن يشتري ثمرة نخله بتمر». وأما من فسر المزبنة ببيع الثمر على النخل بتمر ولو من غيرها، فحينئذ تكون العرية عنده استثناءً من أحد معنيي المزبنة.

وهذا ولكن لو نظرنا إلى تفسير العرية من قبل الأقوام كما في السرائر<sup>(٢)</sup> فقال قوم «العرايا النخلات يستثنى الرجل من حائظه إذا باع ثمرة ولا

(١) الوسائل: ٢٥/١٣، باب ١٤ من أبواب بيع الثمار، ح ١.

(٢) الجواهر: ١٠٧/٢٤.

يدخلها في البيع ، ولكنه يبقيا لنفسه ، فتلك الثنيا لا تخرص عليه لانه قد عفي لهم عما يأكلون وسميت عرايا لانها أعريت من أن تباع أو تخرص في الصدقة ، فرخص النبي ﷺ لاهل الحاجة والمسكنة الذين لا ورق لهم ولا ذهب وهو يقدرون على التمر أن يبتاعوا بتمرهم من أثمار هذه العرايا بخرصها ، فعل ذلك بهم رفقا بأهل الحاجة الذين لا يقدرون على الرطبة ولم يرخص لهم أن يبتاعوا منه ما يكون للتجارة والذخائر .

وقال آخرون : « شكى رجل الى رسول الله ﷺ انهم محتاجون الى الرطب يأتي ولا يكون بأيديهم ما يبتاعون به فيأكلون مع الناس ، وعندهم التمر فرخص ﷺ لهم أن يبتاعوا لهم العرايا بخرصها من التمر الذي في أيديهم » . وقال آخرون : « الاعراء أن يهب لهم ثمرة نخلة أو نخلتين أو نخلات ، ومنه الحديث أنه رخص ﷺ في بيع العرايا بخرصها تمرا ، وذلك أن يمنح الرجل النخلة فيبيع ثمرها بالتمر وهذا لا يجوز في غير العرايا » .

وقال الهروي صاحب الغريبين : العرايا « هي أن من لا نخل له من ذوي اللحم والحاجة ويفضل له من قوته التمر ويدرك الرطب ولا نقد بيده يشتري الرطب لعياله ولا يحتل له ، فيجيء الى صاحب النخل فيقول : بعني ثمرة نخلة أو نخلتين بخرصها من التمر ، فيعطيه ذلك الفضل من التمر بتمر تلك النخلات ليصيب من ارطابها مع الناس ، فرخص النبي ﷺ من جملة ما حرم من المزانة » .

فعلى هذه التفاسير ينبغي لنا أن نرجع الى الأدلة لنفسرها تفسيراً يتلائم معها فنقول :

١ - ان جواز بيع ثمرة النخل على الشجر بتمر من غيرها تقديراً بشرط المماثلة ، واما ان لم تحصل المماثلة فهو ربا . وأما إذا كان الثمر الذي على النخل يباع بالمشاهدة فيجوز بيعه بالتمر من غيرها سواء كان متفاضلاً أو

متساوياً وذلك لعدم تحقق موضوع الربا وهو الكيل أو الوزن ، وتدل على ذلك صحيحة الحلبي المتقدمة التي يمكن أن تكون ظاهرة في شراء الشمرة على النخلة بالمشاهدة لا بالتقدير .

٢ - لا يجوز بيع ثمره النخل بالتمر ، وهو المسمى بالمزبنة ، والدليل هو الروايات التي منها صحيح عبدالرحمن المتقدم الذي حرم المزبنة وفسرها ؛ ( شراء حمل النخل بالتمر ) وحينئذ نأخذ باطلاقها في عدم جواز بيع ثمرة النخل بالتمر سواء كان منها أو من غيرها ، ولكن نقيدها بكون الشراء للثمرة على النخل تقديراً لا بالمشاهدة ، وحينئذ تكون الحرمة من باب عدم التساوي غالباً فيحصل الربا .

٣ - وعلى هذا فروايات جواز بيع العرايا تكون استثناءً حكماً من الربا ، حيث يجوز بيع ثمرة النخل بتمر من غيرها تقديراً ، ولو حصل الاختلاف وعدم التساوي من أجل أن يأكل الناس رطباً ويعطون التمر . واما بيع الثمرة النخل بشرط أن يكون بتمر منها فهو لا يسجوز لاتحاد الثمن والمثمن ، واما إذا لم يشترط أن يكون بتمر منها ، وانما اشترى ثمرة النخل بتمر ثم بعد ذلك اعطاء منها فهو لا بأس به حيث يكون التمر الذي هو الثمن في الذمة وحصل الوفاء بما في النخلة .

وعلى كل حال فهذا ان مسلكان مختلفان في العرية باختلاف تفسيرها ، ومناسبة ادرجها في مستثنيات الربا حكماً هو التفسير الثاني لها ، واصبحت المزبنة المحرمة لها معنيان :

١ - بيع ثمرة النخل بتمر منها .

٢ - بيع ثمرة النخل بتمر من غيرها .

وحينئذ تكون العرية التي حكم بجوازها استثناءً من حرمة المعنى الثاني للمزبنة التي هي تكون عبارة عن الربا فيما لو باع ما على النخلة بتمر

على الارض تقديراً لعدم التساوي الذي هو شرط الصحة والعرايا استثناء منها.

ولعل التفسير الثاني اقوى ، لما تقدم منا من أن بيع الرطب بالتمر متساوياً مكروه للجمع بين الروايات ، ومتفاضلاً لا يجوز لانه ربا ، وهنا بيع ثمرة النخل بالتمر إذا كان متفاضلاً - كما هو الاغلب حيث إن التقدير لا يوجب علماً بالمساواة - فهو حرام لانه ربا وقد اصطلح عليه بالمزانية كما اصطلح على بيع الحنطة في السنبل بالحنطة بالمحاكلة ، وهذا التحريم الذي هو قاعدة عامة استثني منه مورد واحد وهو بيع العرايا لاجل أن يأكل من ليس له نقد ويحتاج الى الرطب وله تمر ، فيجوز بيع الثمرة على النخل بالتمر الذي عنده ، وهذا التجويز لا ينحصر بهذا المورد لان المورد لا يخصص الوارد .

ز - التقبيل : وقد ذكر العلماء استثناء آخر من حرمة المزانية والمحاكلة وهو التقبيل ، فقد ذكر الشهيد الاول فقال « يجوز أن يتقبل أحد الشريكين بحصة صاحبه من الثمرة ولا يكون ذلك بيعاً ، ويلزم بشرط السلامة »<sup>(١)</sup>.

والأصل في هذا الحكم ما رواه يعقوب بن شعيب<sup>(٢)</sup> في الصحيح قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجلين يكون بينهما النخل فيقول احدهما لصاحبه اختر إما أن تأخذ هذا النخل بكذا وكذا كيلاً مسمى وتعطيني نصف هذا الكيل إما زاد أو نقص ، وإما أن آخذه أنا بذلك ، قال : نعم لا بأس به ».

والظاهر من الرواية أن هذه معاملة على الثمرة ، ولكن ليس في الرواية قرار العقد بالسلامة كما ذكر الشهيد الاول وليس فيها أن تكون المعاملة بلفظ التقبيل ، التقبيل ، وحينئذ تصح هذه المعاملة - كما ذكرت الرواية - حتى لو زاد

(١) اللعة الدمشقية : ٣٦٨/٣ .

(٢) الوسائل : ١٨/١٣ ، باب ١٠ من ابواب بيع الثمار ، ح ١ .

النصف عن التقدير أو نقص ، ومن دون لفظ التَّجْبَل .

وقد استدل أيضاً بصحيفة الحلبي<sup>(١)</sup> قال : « أخبرني أبو عبد الله عليه السلام أن أباه عليه السلام حدثه أن رسول الله ﷺ أعطى خيبر بالنصف أرضها ونخلها ، فلما أدركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم عليهم قيمته وقال لهم أما أن تأخذوه وتعطوني نصف الثمر وإما أعطيكم نصف الثمر ، فقالوا بهذا قامت السماوات والأرض » وغيرها<sup>(٢)</sup> إذن هذه الروايات المتقدمة تصحح المعاملة فتكون استثناءً من حرمة المزابنة والمحاكلة ، إذ ظاهر الروايات هو كون العوض ( الحصة ) من الزرع والثمر .

ويظهر أيضاً من الروايات أنها معاملة معروفة في ذلك الوقت ومما يتبلى بها الناس كثيراً وتمس الحاجة إليها ، فمضافاً إلى عدم دليل على الحرمة بالخصوص ، تقدمت الأدلة على جوازها ولم يخالف فيها إلا ابن ادريس « فانه سد باب هذه المعاملة » .

ثم انه وقع الخلاف بين العلماء في كون هذه المعاملة بيعاً أو صلحاً أو انها معاملة مستقلة ، فمنهم من جعلها بيعاً واستثنائها من حرمة المحاقلة والمزابنة ومن قاعدة مغايرة الثمن والمثمن<sup>(٣)</sup> وغير ذلك مما يخالف قواعد البيع ، ومنهم من جعلها صلحاً لعموم أدلة الصلح « الصلح جائز بين الناس » الشامل لمثل المقام وحينئذ يكون المعوض الحصة المشاعة والعوض هو المقدار المعلوم من مجموع الحصتين .

ولكن نقول : « ان الأخبار لا تشير إلى كون هذه المعاملة بيعاً أو صلحاً ،

(١) الوسائل : ١٩/١٣ ، باب ١٠ من ابواب بيع الثمار . ح ٢ .

(٢) الوسائل : ١٩/١٣ ، باب ١٠ من ابواب بيع الثمار . ح ٣ ( صحيحة ) .

(٣) قد يقال بوجود المغايرة هنا إذ المعوض الحصة المشاعة والعوض المقدار المعلوم من مجموع الحصتين .

فلتكن معاملة مستقلة دل الدليل على امضاها وجوازها ، ولا يصح القول بأن « العلماء ضبطوا المعاملات وليست هذه منها » إذ الدليل الدال على صحتها حاكم على ضبط العلماء للمعاملات ، وحتى لو قلنا بأن العوض والمعوض هنا واحد ، فإن المقدار المعلوم هو ما تنطبق عليه الحصة المشاعة فتكون صحة هذه خلاف القاعدة تبعاً للنص . هذه هي الموارد التي ذكرت للخروج عن الربا حكماً .

### الخروج عن الربا موضوعاً:

لقد ذكر الفقهاء حيلاً للتخلص من الربا ، وهي مستعملة عند الفقهاء المسلمين ويظهر أن هذا التعبير هو الذي يشير على الامامية موجهة من الاعتراضات من قبل بقية الفرق الاسلامية ، مع أن السيد رشيد رضا - وهو من علماء العامة - ذكر « أن اول من أدخل الحيل في الشرع أبو حنيفة وأصحابه ، واول من ألف فيها صاحباه القاضي أبو يوسف ألف كتاباً مستقلاً سماه « كتاب الحيل » ثم محمد بن الحسن وتبعهما فقهاء مذهبهم ، فهم يذكرون في كتب فقهم أبواباً يصفونها بالشرعية ، ووافقهم الشافعية في أصل جواز الحيل ، وقال بحظرها فقهاء المالكية والحنابلة »<sup>(١)</sup> .

وقد أخذ فقهاء الشيعة بالوجوه المخلصة من الربا ، استناداً الى النصوص الواردة في صحة ذلك ، ونحن إذ نعرض هنا الوجوه المنصوصة ثم نعرض على مناقشة أصل جوازها أو الاقتصار على ما وردت فيه تعبداً أو أنها هي على وفق القاعدة فتطرد .

والوجوه على قسمين :

(١) الربا والمعاملات في الاسلام : ٨٥ .

القسم الاول: وجوه للتخلص من الربا المعاملي .

القسم الثاني: وجوه للتخلص من الربا القرضي .

أما القسم الأول: فهي عديدة:

الوجه الاول: ضم الضميمة من غير الجنس . وهذه الضميمة تكون على

صور:

أ - تكون للطرف الناقص . ب - تكون للطرفين معاً . ج - كما قد تكون

للطرف الزائد .

أ - أما الصورة الاولى: كما إذا باع كيلو من الحنطة ودرهماً بكيلوين

من الحنطة، وهذه الصورة مخرجة عن الربا موضوعاً، ولا خلاف بين

الامامية ظاهراً فيها، وأما أبناء العامة فقد تقدم اختلافهم في ذلك، ولكن

الامامية اختلفوا في كيفية تصوير الخروج عن الربا موضوعاً بهذه الصورة،

فمنهم من قال بأن الربا هو بيع احد المتجانسين بالآخر مع الزيادة، اما هنا فقد

بيع المجموع في مقابل المجموع بواسطة ضم الضميمة للطرف الناقص،

وحينئذ حصل التغاير في الجنس لان المعاملة اصبحت بين حنطة وحنطة

ودراهم<sup>(١)</sup>.

(١) من جملة من ذهب الى هذا الرأي السيد الامام الخميني رحمته الله إذ قال « واما الروايات الواردة في

التخلص عن الربا بضم غير الجنس الى الربوي، فالظاهر عدم دلالتها على شيء غير ما هو مقتضي

القاعدة، وليس فيها اعمال تعبد. ففي صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: «... لصرفوا ألفاً

وخمسين منها بألف من الدمشقية والبصرية. فقال لا خير في هذا، افلا يجعلون فيها ذهباً لمكان

زيادتها؟ فقلت له: اشترى ألف درهم ودينار بألفي درهم فقال لا بأس بذلك... ».

والظاهر منها أن المعاملة تصح لاجل دخول غير الجنس وأن البيع وقع بين المجموع والمجموع، وهذا

موجب للخروج عن عنوان الذهب بالذهب والفضة بالفضة الموجب للربا إذا زاد احدهما، ولا



ولكن يشكل على هذا الوجه باشكالات منها: أن مقتضى كلامهم هو صحة المعاملات إذا وقعت بين المتساويين مع زيادة في أحدهما من غير جنس العوضين كما إذا بعث مناً من الحنطة في من من الحنطة مع عباءة، وجعلت المجموع في مقابل المجموع، ولكن العلماء كلهم متفقون على بطلان هذه المعاملة للزيادة العينية في أحد المتجانسين.

ومنها: صحة الضميمة إذا كانت في الطرف الزائد كما إذا باع مدين ودرهماً بمد، فإن كانت ملاحظة المجموع تخرج الجنس من الاتحاد فينبغي أن تصح هذه المعاملة، ولكن الفقهاء متفقون على ربويتها.

وأما التصوير الثاني لضم الضميمة وإخراجها عن الربوية: فهو الإنحلال الشرعي، أي (الإنحلال الذي حكم به الشارع) وتوضيح ذلك: إذا بعث مناً من الحنطة مع درهم بمئين من الحنطة فالشارع حكم بأن المن من الحنطة في مقابل المن، والدرهم في مقابل الزيادة، وبهذا أخرج هذه المعاملة من كونها ربوية سواء قصد المتبايعان الإنحلال أم لا بشرط أن لا يقصد المتبايعان الإنحلال الربوي كأن يقصد المتبايعان كون الدرهم في قبالة نصف من المئين والمن من الحنطة في مقابل المن والنصف.

وهناك تصوير ثالث ذهب إليه بعض علمائنا وهو خروج المعاملة عن كونها ربوية إذا قصد المتبايعان الإنحلال فقط، وهذا كما ترى مخالف للدلالة التي سوف تأتي التي لم تشترط قصد المتبايعين للإنحلال، وإنما تصحح البيع بانصراف كل إلى غير مجانسه كما في الصورة الثانية.

وقد اختلف أبناء العامة في صحة هذه المعاملة مع اتفاقهم على الإنحلال

---

→ يستفاد منها صرف كل جنس إلى ما يخالفه تعبداً ولو لم يقصد المتعاملان. ضرورة أن هذا النحو من الصرف بلا قصد أمر بعيد عن الأذهان وأعمال تعبد مخالف لحكم العقلاء وفي مثله يحتاج إلى التصريح «البيع: ٤٠٣/٢ - ٤٠٤» وكذلك ذهب إلى هذا الرأي السيد الزيدي رحمه الله.

الذي يحصل بين الاجناس حيث اشترط بعضهم أن يكون ما يقابل العرض من الجنس الربوي مساوياً له في القيمة ، وبعضهم لم يشترط ذلك ، بل يكتفي برضى المتبايعين ، ويوضح النص الوارد في بداية المتجهد<sup>(١)</sup> ذلك الاختلاف فيقول ابن رشد :

« ... ومن هذا الباب اختلافهم في جواز بيع صنف من الربويات بصنف مثله وعرض أو دنائير أو دراهم إذا كان الصنف الذي يجعل معه العرض أقل من ذلك الصنف المفرد ، أو يكون مع كل واحد منها عرض ، والصنفان مختلفان في القدر ، فالأول مثل أن يبيع كيلين من التمر بكيل من التمر ودرهم ، والثاني مثل أن يبيع كيلين من التمر وثوب بثلاثة أكيال من التمر ودرهم ، فقال مالك والشافعي والليث .

إن ذلك لا يجوز وقال أبو حنيفة والكوفيون .

إن ذلك جائز ، فسبب الخلاف هل ما يقابل العرض من الجنس الربوي ينبغي أن يكون مساوياً له في القيمة ، أو يكفي في ذلك رضا البائع ؟ فمن قال الاعتبار بمساواته في القيمة ، قال :

لا يجوز لمكان الجهل بذلك ، لأنه إذا لم يكن العرض مساوياً لفضل أحد الربويين على الثاني ، كان التفاضل ضرورة ، مثال ذلك أنه باع كيلين من تمر بكيل وثوب فقد يجب أن تكون قيمة الثوب<sup>(٢)</sup> تساوي الكيل ، وإلا وقع التفاضل ضرورة ، أما أبو حنيفة فيكتفي في ذلك بأن يرضى به المتبايعان .»

(١) بداية المجتهد لابن رشد : ١٣٨/٢ ، طبعة مصر سنة ١٩٦٩ م ، ١٣٨٩ هـ .

(٢) وقد رأينا أن السيد الشهيد الصدر يرى هذا الرأي في صورة ضمّ غير الجنس الى الطرف الناقص « كما إذا كان كيس من الحنطة الجيدة يساوي كيسين من الحنطة الرديئة فيبيع كيساً من الجيدة مع درهم بكيسين من الرديئة » تعليقة السيد الشهيد على منهاج الصالحين : ٧٤/٢ ، التعليقة رقم

ونحن هنا لا يمكننا أن نلتزم بما قال به مالك والشافعي ، لعدم الدليل أولاً ولأن العقلاء يقدمون على تبديل مال بآخر مع تفاوت فاحش في المالية ، وذلك لوجود غرض عقلائي في هذه المعاملة . وهذا يدل على أن التبادل أمر يتوقف على بناء المتعاملين واعتبارهما ولا يكون مشروطاً بتساوي الجنسين من حيث المالية .

ولو قبلنا أن التبادل متوقف على بناء المتعاملين بالاضافة الى التساوي بين الطرفين من ناحية المالية ، لحكمنا ببطالان المعاملات التي لم يحصل فيها التساوي علماً أو جهلاً ثم تبين الأمر ، وهذا لا يقول به أحد من العلماء ، ولذا حكموا بوجود خيار الغبن فيما لو حصل الجهل بالتفاوت بين العوضين ثم علم به .

على أن الروايات صريحة في الجواز « فيما لو باع الف درهم ودينار بألفي درهم » كما سيأتي .

اذن فالخلاصة : أن العقلاء قد يقدمون على تبديل شيء بشيء متفاوت في المالية لغرض عقلائي ، وبما أن الانحلال هنا ممكن قد حكم به الشارع - كما سيأتي في بيع من من الحنطة ودرهم بمئتين - فتحصل النتيجة بأن مناً من الحنطة في مقابل من منها وأن المن الثاني في مقابل الدرهم ولا حاجة لتساوي قيمة المن بالدرهم فان المعاملة صحيحة .

أما الروايات فهي تشير إلى الانحلال :

منها صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج<sup>(١)</sup> «... فقلت له اشترى الف درهم ودينار بألفي درهم ، فقال لا بأس بذلك ؛ إن أبي كان أجراً على أهل المدينة مني فكان يقول هذا ، فيقولون إنما هو الفرار ، لو جاء رجل بدينار

(١) الوسائل : ١٢/٤٦٦ ، باب ٦ من أبواب الصرف ، ح ١ .

لم يعط ألف درهم، ولو جاء بألف درهم لم يعط ألف دينار وكان يقول لهم:

نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال».

وفي صحيحته الأخرى<sup>(١)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام ينقل اعتراض محمد بن المنكدر الذي هو من العامة المحب لاهل البيت عليهم السلام قال: كان محمد بن المنكدر يقول لأبي عليه السلام:

يا أبا جعفر رحمك الله، والله إنا لنعلم أنك لو أخذت ديناراً صرف بشمانية عشر فدرت المدينة على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته وما هذا إلا فرار. فكان أبي يقول:

صدقك والله ولكنه فرار من باطل إلى حق».

فكان ابن المنكدر يشكل عليه بأشكال عدم التساوي بين العوضين، والامام عليه السلام يقر عدم التساوي؛ هذا إلا أنه يقول إنه فرار من باطل إلى حق، فكان التساوي بين العالين في المعاملة ليس شرطاً في صحتها كما تقدم ذلك منا.

وبهذا نعرف أن الروايات تفيدنا في حكم الشارع بالانحلال فتصح المعاملة وإن لم يقصد المتبايعان الانحلال، وأن كل جنس يكون في مقابل الجنس الآخر أما مع قصد المتبايعين إلى الانحلال فلا نحتاج لصحة المعاملة إلى رواية، إذ الصحة تكون على القاعدة.

ولا يحتاج إلى التنبيه إلى أن الروايات المتقدمة لم تشترط قصد المتبايعين بأن يكون كل جنس في مقابل ما يخالفه، إذن هو حكم تعهدي بالانحلال ولا يسري في غير باب الربا. ويؤيده رواية الحسن بن صدقة<sup>(٢)</sup>

(١) الوسائل: ٤٦٦/١٢، باب ٦ من أبواب الصرف، ح ٢.

(٢) الوسائل: ٤٥٥/١٢، باب ٢٠ من أبواب الربا، ح ١. والرواية غير معتبرة.

عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال :

قلت له : « جعلت فداك إني أدخل المعادن <sup>(١)</sup> وأبيع الجواهر بترابه بالدنانير والدرهم . قال : لا بأس به ، قلت : وأنا أصرف الدراهم بالدراهم وأصير الغلة وضعاً وأصير الوضع غلة ، قال : إذا كان فيها ذهب فلا بأس ، قال فحكيت ذلك لعمار بن موسى الساباطي فقال لي : كذا قال لي أبوه ، ثم قال لي : الدنانير أين تكون ؟ قلت : لا أدري . قال عمار : قال لي أبو عبد الله عليه السلام : يكون مع الذي ينقص . »

ب - الصورة الثانية : وهي ضم الضميمة من غير الجنس الى كلا الطرفين ، ولهذه الحالة صور :

١ - أن يبيع مناً من الحنطة ودرهم في مقابل منين من الحنطة ودرهم ولكن يقع الاتفاق والقصد على أن كل درهم في مقابل الحنطة في الطرف الآخر ، وحينئذ يحصل الانحلال ، فتكون النتيجة هي بيع من من الحنطة بدرهم وشراء من من الحنطة بدرهمين ، وهذه المعاملة تصح ، سواء كانت نقداً أو نسيئة .

وأما في صورة عدم قصد الانحلال فأيضاً تصح المعاملة ، لحكم الشارع بانصراف كل الى غير مجانسه ، والدليل على ذلك هو اطلاق روايات الضميمة .

٢ - أن يبيع مناً من الحنطة ودرهم في مقابل منين من الحنطة ودرهم ، ويتفقان على أن الدرهم في مقابل الدرهم ، والحنطة في مقابل الحنطة ، وحينئذ يحصل الانحلال إذ يكون مناً من الحنطة بإزاء منين منها ، وهذا تبطل به المعاملة ولكن إذا لم يحصل منها هذا الاتفاق فيمكن الانحلال بأن يكون

(١) المعادن أي السوق وهو المكان الذي يستخرج منه المعدن فيباع ويشترى . كما يصح أن يكون المعنى إني أدخل المعادن فاستخرجها وأبيع ... الخ .

الدرهم في مقابل المنيّن والدرهم في مقابل المنّ، ومادام هذا الانحلال ممكناً فقد حكم الشارع به فتصح المعاملة وينصرف كل إلى غير مجانسه<sup>(١)</sup>.

٣- أن يبيع مناً من الحنطة ودرهم في مقابل منين من الحنطة وعباءة ولكن يتفقان على أن مناً من الحنطة في مقابل منّ من الحنطة والدرهم في مقابل منّ من الحنطة والعباءة؛ فهنا، المعاملة تكون صحيحة نقداً وغير صحيحة نسيئة، لأن المنّ من الحنطة في مقابل المنّ منها بما أنه مكيل أو موزون فيشترط فيه أن يكون نقداً، أما إذا كان نسيئة فتحصل الزيادة الحكيمة التي هي ربا، وأما إذا لم يقصد الانحلال إلا أنه كان ممكناً، فينصرف كل إلى غير مجانسه، فتصح المعاملة نقداً ونسيئة.

ج - الصورة الثالثة: وهي جعل الضميمة في الطرف الزائد كما لو باع مناً من الحنطة بمنين ودرهم، فهو ربا بلا كلام؛ لحصول الزيادة العينية مع الضميمة. وهذا تمام الكلام في الوجه الأول.

الوجه الثاني: أن يبيع الجنس الربوي بشمن من غير جنسه من زيد، ثم يشتري منه من ذلك الجنس أزيد من الأول أو أقل بذلك الشمن أو غيره. وهذه المعاملة أيضاً صحيحة وخارجة عن الربا موضوعاً.

هذا بالاضافة إلى وجود صحيحة اسماعيل بن جابر<sup>(٢)</sup> عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يبيع إلى صيرفي ومعه دراهم يطلب أجود منها، فيقاوله على دراهمه فيزيده كذا وبشيء قد تراضيا عليه، ثم يعطيه بعد بدراهمه دنانير، ثم يبيع الدنانير بتلك الدراهم على ما تقاولا عليه مرة، قال: أليس ذلك برضا منهما جميعاً؟ قال: بلى. قال: لا بأس»

(١) ومثل هذا الحكم من تعليقه على القصد كثير. منها أن المطلقة رجعية إذا وطأها المطلق بقصد الرجوع كان رجوعاً، وإن كان وطأها بقصد الزنا لم يكن رجوعاً.

(٢) الوسائل: ١٢/٤٦٨، باب ٦ من أبواب الصرف، ح ٦.

وفي رواية أخرى: «إذا كان آخر البيع على الحلال فلا بأس بذلك». ولا بأس بالتنبيه على أن جملة الامام عليه السلام «أليس ذلك برضا منهما جميعاً» ليس معناها أن البيع الاول لا يلزم بالبيع الثاني، فإن حصل البيع الاول، فالبائع والمشتري مخيران بالبيع الثاني، وحينئذ يكون البيع الاول والثاني صحيحاً، وأما إذا كان البيع الثاني لازماً، بمعنى أن البيع الاول قد اشترط فيه البيع الثاني على نحو شرط الفعل، فهنا يكون البيع فيه بأس، لأن البيع الاول إذا اشترط فيه البيع الثاني فأيضاً الرضا موجود منهما جميعاً، إذ المراد من الرضا هنا هو الرضا المعاملي وهو موجود، لا طيب النفس الذي ليس هو شرطاً في المعاملة، فكأن الامام عليه السلام أراد أن يقول أي اشكال في البيعين؟! أليس الرضا موجود منهما جميعاً؟ فيصح البيعان، وهذا نقوله حتى مع الشرط. نعم هناك روايات تمنع من بيع العين الشخصية نسيئة مع اشتراط أن يبيعهما المشتري على البائع، ولكن هذا غير ما نحن فيه.

ثم إنه قد ذكر السيد اليزدي عليه السلام وغيره جملة من الحيل التي يخرج بها المتعاملان عن الربا موضوعاً وهي<sup>(١)</sup>:

الوجه الثالث: أن يهب كل من المتبايعين جنسه للآخر، ولكن من غير قصد المعاوضة بين الهبتين، واشتراط الهبة في الهبة.

الوجه الرابع: أن يتبايعا بقصد كون المثل بالمثل وكون الزائد هبة.

الوجه الخامس: أن يصالح صاحب مقدار الزيادة للآخر، ويشترط عليه أن يبيعه كذا بكذا مثلاً بمثل. أي يصالح صاحب مقدار الزيادة الآخر، فيعطي مائة درهم في مقابل منديل صلحاً ويشترط عليه بيع كذا بكذا متساوياً.

ومن الواضح أن هذه الصور لا تمت الى الربا المعاوزي بصلة وإن كانت

نتيجتها الربا، إذ أن الأحكام التي تلحق الهبة أو التباري أو المصالحة، تختلف عن الأحكام التي تلحق البيع ومادام الانشاء والقصد وقع على هذه الصورة فتلحقه أحكامه وهي تختلف عن أحكام البيع كما أن مبادلة المثل بالمثل مع هبة الزائد تختلف عن مبادلة المثل بالأكثر منه.

وإلى هنا تم الكلام حول القسم الأول وهي الوجوه التي تخلصنا من الربا المعاملي.

أما القسم الثاني: وهي الوجوه المخلصة من الربا القرضي، فهي عديدة أيضاً:

الوجه الأول: أورده السنهوري عن الاستاذ شكري قرداحي<sup>(١)</sup>، وهو عملية تحتوي على ثلاثة عقود:

أ - عقد شركة توصية: يشترك فيه صاحب المال مع العامل، فيقدم صاحب المال ماله، والعامل عمله ويشتركان في الربح والخسارة.

ب - عقد التأمين: وبعد عقد شركة التوصية عقد التأمين بين الشريكين نفسيهما، وبموجب هذا العقد ينزل صاحب المال عن جزء من أرباحه المحتملة في مقابل أن يؤمنه العامل من الخسارة، فيصبح صاحب المال ذا حق في ربح محتمل ولا يشارك العامل في الخسارة التي أمن نفسه منها.

ج - عقد البيع: وهذا العقد يأتي بعد عقد التأمين، فيبيع صاحب المال للعامل ربحه المحتمل في مقابل مبلغ محقق من المال يكون هو الفائدة. ونأتي بمثال ليكون الأمر واضحاً: فنفرض أن الربح المحتمل لصاحب المال ١٥ في المئة بموجب عقد الشركة، ويحتمل أيضاً أن يخسر صاحب المال ولا يربح، ففي عقد التأمين ينزل عن ٥ في المئة ليؤمن من الخسارة فيصبح ربحه

(١) مصادر الحق: ١٩٧/٣ عن كتاب القانون والاخلاق: ٨١/٢ - ٨٨.



المحتمل دون خسارة هو ١٠ في المئة ، ثم ينزل في العقد الثالث وهو عقد البيع عن ٥ في المئة من الربح المحتمل لينقلب وهو ١٠ في المئة الى ٥ في المئة ربحاً مضموناً وهذه هي الفائدة .

وأقل ما يمكن أن يقال : في هذه العملية ثلاثة أشياء بعد التسليم بصحة المرحلة الأولى التي تسمى في الشريعة الاسلامية بـ « عقد المضاربة » ، وقبول المرحلة الثانية التي تكيف فقهاء على اساس شرط الضمان على عامل المضاربة الذي لا يضر بكون العامل أميناً على ما في يده ، إذ اشترط الضمان لا يعني أن اليد مضمنة عند تلف المال ، فان هذا مخالف للأدلة الدالة على أن الأمين كعامل المضاربة لا يضمن ضمان اليد ، وإنما يعني اشترط الضمان المعاملي الذي هو جعل الضمان<sup>(١)</sup> بإنشاء جديد على تقدير التلف ، وقد يكون جعل هذا الضمان بالتعهد ، ويؤدي هذا التعهد الى اشتغال ذمة « المتعهد بالشيء » بقيمته على تقدير التلف ، فيكون هذا الشرط<sup>(٢)</sup> أو التعهد لازماً لعامل المضاربة ، ويشمله أوفوا بالعقود (العهود) ، والمؤمنون عند شروطهم ، والأشياء الثلاثة التي نقولها هي :

١) أن المرحلة الثانية لو لم توجد ، لم توجد المرحلة الأولى ، وهذا معناه وجود شرط ارتكازي بعدم ضمان صاحب المال في عقد المضاربة ، وهو شرط مخالف للكتاب والسنة ، نعم إذا لم يكن وجود المرحلة الثانية مؤثراً في وجود المرحلة الأولى ، فالعقد الأولي موجود ، سواء وجد العقد الثاني أم لا .

(١) وأما عقد الضمان بمعناه الفقهي المعروف هو « نقل الدين من ذمة الى ذمة » فهو هنا لا يفيدنا ، لأن العامل لا ينتقل الى ذمته دين صاحب المال ، وإنما يتعهد أن تشتغل ذمته بقيمة مال صاحب المال على تقدير تلفه .

(٢) أن هذا الشرط هو التزام في مقابل التزام فوجب الوفاء به وإن كان ابتدائياً ، إذ ليس هو وعد محض .

فهذا لا بأس به .

(٢) أن الضمان الذي ينشئه العامل إنما يكون في قبالة شيء مجهول .  
وبعبارة أخرى : أن عقد التأمين من الخسارة إن رجع إلى الهبة المشروطة  
بتعويض الخسارة فحينئذ لا بد أن تكون الهبة غير معلقة ، أما الهبة المعلقة فلا  
تصح . وإن رجع إلى الضمان المعاملي فأيضاً لا بد من معرفة ما يكون في قبالة  
هذا الضمان المعاملي .

(٣) أن عقد البيع كذلك يشترط فيه معلومية العوضين وهنا في العقد  
الثالث يبيع صاحب المال للعامل ربحه المحتمل في مقابل مبلغ محقق من  
المال ، فالعوض الذي هو راجع إلى صاحب المال غير معلوم ، وحينئذ يكون  
العوض الذي يدفعه صاحب المال إلى العامل غير معلوم بل هو محتمل ،  
فالجهاالة متحققة هنا فلا يصح البيع ، وأيضاً يمكن دخوله في لا تبع ما ليس  
عندك .

الوجه الثاني : وهو يدعى بعقد المخاطرة ، وقد تقدم في بحث العامة  
تحت عنوان ( بيع العينة ) وهي واردة في فقه الإمامية أيضاً وخلاصتها :  
أ - أن يبيع رجل من آخر سلعته التي قيمتها مائة دينار وعشرين ديناراً  
مؤجلة إلى سنة .

ب - ثم يبيع المشتري ( الذي أصبح مالكا للسلعة ) السلعة نفسها إلى  
البائع نقداً بمائة دينار ، فيكون المشتري قد حصل على مائة دينار نقداً بمائة  
وعشرين ديناراً مؤجلة إلى سنة ، وهذا هو الربا مستوراً تحت البيع . وقد  
يكون الأمر بالعكس ، بأن يبيع صاحب السلعة نقداً ، ثم يشتريها من المشتري  
نسيئة بمقدار أكثر قيمة<sup>(١)</sup> فيكون البائع في البيع الأول هو المشتري في البيع

(١) وأكثر الروايات ناظرة إلى هذا المعنى عند الإمامية .

الثاني وبالعكس . وقد تصور بصورة ثالثة بأن يبيع صاحب السلعة سلعته نسيئة بالسعر السوقي ، ثم يشتريها منه بأقل من السعر السوقي نقداً .

وقد تقدم حكم هذا الوجه في البحث عن الخروج عن الربا موضوعاً عند العامة ، ونزيد هنا بيع العينة توضيحاً فنقول : إن هذه الطريقة المتعارفة هي المعروفة لمعنى العينة إلا أن لها طريقة أخرى وهي حصول ثلاث معاملات :

أ - أن اشترى سلعة من آخر بثمن كعشرة دنانير .

ب - ثم أبيعها الى رجل آخر بإثنى عشر ديناراً مؤجلة .

ج - ثم يبيعها هذا الرجل الى البائع الأول نقداً بتسعة دنانير مثلاً .

وهذا النحو أخف من النحو الأول إذ أن الذي يأخذ الثمن نقداً وهو تسعة دنانير ، لم تكن ذمته مشغولة للمأخوذ منه حتى يقال إنه يأخذ نقداً أنقص مما اشتغلت ذمته به ، وإنما تكون ذمته مشغولة بالنسبة للبائع الثاني ، بينما هو يأخذ الاقل نقداً من البائع الأول .

وقد ذكر الشافعي للعينة معنى آخر وهو ( تحول دين بدين ) فمثلاً إذا كان عمرو يطلب زيداً مائة دينار ، ويأتي عمرو عند حلول أجل الدين ويطلب بالمائة وزيد لا يملكها ، فهنا يبيع زيد لعمرو كتاباً بمائة دينار فيفي بالدين ثم بعد ذلك يشتري الكتاب من عمرو بمائة وخمسين ديناراً مؤجلة ، فهنا أصبح عمرو يطلب مائة وخمسين ديناراً .

أما المعنى الأول للعينة - وهو المعروف - فقد يتصور على أنحاء ثلاثة :

١ - أن يشترط البيع الثاني في البيع الأول صريحاً .

٢ - أن لا يشترط البيع الثاني في البيع الأول صريحاً وإنما يتفقان قبل العقد على ذلك ، فيبنى عليه العقد .

٣ - أن يقع البيع الثاني بعد البيع الأول صدفه ومن دون سبق اتفاق من الطرفين أو مع سبق اتفاق من الطرفين من دون أن يبنى عليه العقد .

أما الصورة الأولى: فقد نقلنا اتفاق علماء العامة فيما تقدم على البطلان، لعدم قصد البيع واقعاً، وقصد الربا حقيقة بهذه الصورة. أما عند علماء الإمامية فقد نقل الشيخ الانصاري رحمته الله أن المشهور بينهم عدم الجواز، ولكن اختلفوا في تعليله على وجوه:

١ - فقد ذهب العلامة في التذكرة الى لزوم الدور من الاشتراط المذكور، فيكون الشرط فاسداً ومفسداً للعقد، وتقريب الدور هو: أن بيع البائع الأول مشروط ببيع المشتري، فما لم يبيع المشتري لا يتحقق البيع الأول، إذن تحقق البيع الأول موقوف على البيع الثاني، وبما أن البيع الثاني موقوف على الملك (أي على تمامية البيع الأول) فحصل الدور.

وقد نقض على العلامة فيما إذا شرط بيع المتاع على شخص ثالث، فهو شرط صحيح، لأن البائع شرط عملاً مباحاً على المشتري، بينما شبهة الدور موجودة أيضاً.

وقد أجاب العلامة: بأن بيع مال الى آخر لا يلزم منه أن يكون البائع مالكاً كما في بيع الغاصب شيئاً قد غصبه، وبيع الوكيل أو الفضولي أو البيع اشتباهاً، بخلاف البيع على البائع، فانه لا يتحقق إلا أن يكون البائع الثاني مالكاً (أي قد خرج المبيع عن ملك المالك الأول) فيأتي الدور <sup>(١)</sup>.

وقد نقض الشيخ الاستاذ التبريزي في درسه عند تعرضه لبحث الشروط النافذة بنقض آخر، وهو ما إذا باع الدار بألف دينار بشرط أن توقف الدار على البائع وأولاده وفقاً خاصاً، فعلى قول العلامة لا بد أن نقول بأن شرط

(١) ان هذا الجواب بالفرق بين بيعه على يانعه وبيعه على الغير غير صحيح، لان الشارط شرط البيع الاستقلالي من قبل المشتري لا بيع الوكالة أو الفضولي أو بيع الغاصب، على أن هذا الشرط مناف لمقتضي العقد إذ شرط بيع المبيع وكالاً عنه أو فضولاً، معناه أن المبيع ملكاً للبائع، ومقتضي البيع أن المالك هو المشتري فيحصل التهاوت.

الوقف باطل للدور، لأن الدار عندهما تكون ملكاً في مقابل الدنانير في حين كونه وقفاً، والوقف متوقف على الملك، وكذلك ينقض على العلامة فيما إذا باع شخص فرشته على آخر نسيئة بشرط أن يرهنه عند البائع على الثمن، فشرط الرهن هنا صحيح بلا اشكال حتي عند العلامة.

ثم إن هذين النقيضين لا يبطلان ما ذهب اليه العلامة، إذ غاية ما في الأمر، التزام العلامة بتوسعة دائرة اشكال الدور، فيبطل العقد في دائرة أوسع.

٢- قد حكى عن الشهيد في غاية المراد أن بطلان البيع لانتهاء القصد، أي أن الشرط المذكور يمنع من قصد البائع الاخراج عن ملكه حيث إنه يريد استرجاعه ثانية بواسطة بيع ثان، فهو في الواقع لا يقصد البيع حقيقة. وهذا هو ما ذهب اليه أبناء العامة للبطلان.

٣- ما ذهب اليه الشيخ الانصاري رحمته الله في تعليل البطلان الى التعبد برواية الحسين بن المنذر ورواية علي بن جعفر.

ونحن يمكننا مناقشة ما ذهب اليه العلامة من الدور فنقول: إن الشرط الذي يؤدي الى الدور المستحيل هو الشرط الفلسفي الذي هو من أجزاء العلة التامة، أما الشرط هنا فهو شرط معاملي، وحينئذ إن كان بمعنى التعليق في العقد على أمر مجهول التحقق في المستقبل أو معلوم فهو باطل كما عن المشهور من عدم امكان الانشاء التعليقي، وإن كان بمعنى الالتزام في ضمن العقد (كما هو الصحيح لغة وعرفاً) فهو صحيح لان الالتزام موجود حين العقد من قبل المشروط عليه وبما أن كلامنا هو (اشتراط التزام البيع الثاني في البيع الاول) فيكون البيع صحيحاً.

ثم إن الشرط الباطل على تقدير بطلانه غير مبطل للعقد على الاطلاق، وإنما الشرط الذي يبطل العقد هو الذي يخل في تحقق أركان العقد أو صحته، إذن فالنتيجة هي أن شرط الفعل في هذه الصورة أو شرط النتيجة لا عيب

فيه على القاعدة ولكن يوجد نص في المقام وهو «صحيحة علي بن جعفر» تقول إن بيع الشيء إلى شخص نسيئة بشرط أن يبيعني الشيء باطل<sup>(١)</sup> فنلتزم بالنص في مورد، وأما شرط الوقف والبيع على شخص ثالث فيبقى على القاعدة صحيحاً.

والرواية لها سندان<sup>(٢)</sup> أحدهما صحيح؛ إذ أن سند صاحب الوسائل إلى كتاب علي بن جعفر صحيح، والرواية رواها علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى ابن جعفر عليه السلام قال:

«سألته عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم إلى أجل، ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد، أيحل؟

قال: إذا لم يشترط ورضيا فلا بأس».

ومعناها إذا شرط ذلك فالبيع الأول غير صحيح كما هو الظاهر من البأس في المعاملات<sup>(٣)</sup>، أي إذا كان ملزماً بالبيع فلا يصح، لأن الشرط فقط غير

(١) وقال بعض أبناء العامة، بطلان البيع الثاني في هذا المجلس، وإنما يكون البيع الثاني صحيحاً إذا كان الفاصل بين البيعين شهراً واحداً على الأقل. ولكن هذا القول أيضاً غير صحيح لعدم دخول الزمان في الصحة.

(٢) الوسائل: ٣٧١/١٢، باب ٥ من أحكام العقد، رواية ٦.

(٣) البأس في المعاملات ظاهره هو الفساد، كما أن البأس في الأفعال الخارجية ظاهره التحريم. وقد ذهب بعض إلى أن البأس ظاهر في الكراهة ولكنه غير صحيح. هذا وقد ذهب الشيخ الانتصاري رحمته الله إلى أن الباطل هو البيع الثاني. ولكن صحيحة علي بن جعفر كان السؤال فيها عن البيعين (بائع ثم اشترى) فالإمام عليه السلام قال إذا رضى ولم يشترط فلا بأس وأما إذا اشترط فالبيع والشراء باطلان. وإذا كان السؤال عن البيع الثاني لاجاب الإمام عليه السلام عن عدم البأس في البيع الثاني. على أن البطلان إذا كان راجعاً إلى البيع الثاني، فإن البيع الأول يكون باطلاً أيضاً وذلك لأن البيع الثاني يبطل لبطلان الأول والا فلا وجه لبطلانه. أي أن بطلان الشرط يجعل المعاملة الأولى غررية فتبطل لذلك.

صحيح، لأن السؤال عن حلية البيع والشراء، فقال يصح إذا لم يشترط وأما إذا اشترط فيفسد بيعه وشراؤه.

وتوجد في هذا المضمون روايات كثيرة تؤيد هذه الصحيحة لأنها ضعيفة السند.

وبهذه الرواية يكون التخلص من الربا بهذه الصورة لا بأس به، وبمفهومها نرفع اليد عن القاعدة الأولية التي تقول إن شرط النتيجة والفعل « وهو البيع ثانياً إلى البائع » أيضاً لا بأس به. ولكننا نلتزم بالبطلان في صورة اشتراط البيع الثاني بأقل من البيع الأول أو العكس كما هو مورد الرواية (اختلاف الثمنين زيادة ونقصاناً)، أما إذا كان شرط البيع ثانياً بنفس الثمن الأولي فلا بطلان لعدم الدليل.

وأما ما ذهب إليه الشيخ الانصاري رحمته الله فهو الصحيح للصحيحة لا لرواية الحسين بن المنذر، لأن الحسين لم يرد فيه توثيق، فتكون الرواية ضعيفة، والرواية هي <sup>(١)</sup> قال « قلت لأبي عبد الله عليه السلام يجيئني الرجل فيطلب العينة، فأشتري له المتاع مرابحة (أي اشتري المتاع بمائة فأبيعه بمائة وعشرة) ثم اشتريه منه مكاني. قال: إذا كان بالخيار إن شاء باع وإن شاء لم يبيع، وكنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت وإن شئت لم تشتري فلا بأس، فقلت: إن أهل المسجد يزعمون أن هذا فاسد، ويقولون إن جاء به بعد أشهر صلح. قال: إنما هذا تقديم وتأخير فلا بأس ».

وأما ما ذهب إليه الشهيد الأول، فهو خروج عن المتنازع فيه، لأن البائع قد فرضنا أنه يبيع الشيء وله قصد إلى ذلك إذا التزم المشتري ببيعه ثانياً إليه، وإرادة استرجاعه إلى ملكه لا تضر في قصد البيع. وإلى هنا تم الكلام عن

(١) الوسائل: ٣٧٠/١٢، باب ٥ من أحكام العقود، رواية ٤.

### الصورة الاولى .

وأما الصورة الثانية: فان وقع العقد مبنياً عليها - بحيث يكون الاتفاق السابق شرطاً ضمنياً يوجب لزوم الوفاء به ، كالشروط الارتكازية من الصحة والسلامة للمبيع ، كما هو المعنى العرفي للشرط ، بأن تكون المعاملة منوطة بالالتزام الذي قبل العقد - فلا فرق حينئذ بين ذكر الشرط في متن العقد وبين هذه الصورة .

وأما إذا كان الاتفاق السابق مجرد وعد بعده وقع العقد ، فلا يكون الاتفاق السابق ملزماً ، وحينئذ يكون المشروط عليه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ، فلا يكون البيع باطلاً ، للقاعدة وللصحيحة المتقدمة .

وأما إذا قلنا ان الشرط هو «الالتزام في بيع ونحوه» كما قال صاحب القاموس ، فهنا الشرط السابق على العقد ليس شرطاً ، لان الشرط هو الالتزام في ضمن المعاملة ، فلا بد من ذكره في متن المعاملة حتى تحصل القرضية ، فهنا أيضاً لا يجب الوفاء بما اتفقا عليه قبل العقد ويكون المشروط عليه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ، فيكون البيع صحيحاً للقاعدة وللصحيحة .

تنبيه : يمكن القول - في الصورة الاولى والثانية إذا كان العقد قد وقع مبنياً على الاتفاق السابق بحيث يجب الوفاء به - بأن العرف يرى انطباق المعاملة القرضية عليهما ، لان القرض هو تبديل المال الخارجى بمثله في الذمة ، والنتيجة من المعاملتين هو حصول احدهما على مائة دينار خارجية على أن تكون مضمونة عليه في ذمته ، وحينئذ لا يجوز الزيادة فيه ، وهذا غير المعاوضة .

### واما الصورة الثالثة : فقد تبين حكمها مما تقدم .

ثم ان هذا الكلام نقوله حتى في ارادة المعنى الثاني من بيع العينة الذي هو مركب من ثلاث معاملات أو المعنى الذي ذكره الشافعي بلا زيادة أو



نقصان .

ثم انه قد ذكر السيد الشهيد الصدر<sup>(١)</sup> تخريجات فقهية متعددة كمحاولة لتحويل القائدة الى وجه مشروع مع مناقشتها ، وهي :

الوجه الثالث : أن تكون الفائدة في مقابل عملية الاقراض التي تصدر من المقرض على اساس الجعالة ، لا مقابل المال المقرض ، كأن يقول من أقرضني ديناراً فله درهم ، وهذه الجعالة تغري صاحب الدينار فيتقدم لاقرضه ، وحينئذ يستحق عليه الدرهم بموجب الجعالة لا بموجب عقد القرض .

وقد ناقش هذه المحاولة بقوله : أولاً : ان الارتكاز العقلاني ينظر الى أن الدرهم في مقابل المال المقرض ، وجعله في مقابل عملية الاقراض مجرد لفظ فقط ، وحينئذ يكون الدرهم ربوياً . وثانياً : إذا قلنا بتحرر المتعاملين من الارتكاز العقلاني ، واتجهت ارادة المدين حقيقة الى جعل الدرهم بازاء نفس عملية الاقراض فنقول : ان استحقاق الجعل المحدد في الجعالة انما هو بملاك ضمان عمل الغير بأمره به لا على وجه التبرع ، وهذا هو حقيقة الجعالة كما إذا أمرت الخياط الخاص بأن يخط لي الثوب فيمثل أمري ، فأنا أضمن له قيمة عمله ، وبامكاني أن احول أجره المثل منذ البدء الى مقدار محدود فأقول من خاط الثوب فله درهم وحينئذ يسمى هذا جعالة .

والخلاصة أن الجعالة لا تتصور الا على عمل يكون له أجره المثل في نفسه ، وقابل للضمان بالأمر به ، وأما ما لا ضمان له في نفسه ، ولا تشمله أدلة ضمان الغرامة فلا تصح الجعالة بشأنه ، وحينئذ لا تصح الجعالة على الاقراض بما هو عمل ، لان مالية الاقراض في نظر العقلاء انما هي مالية المال

(١) البنك اللاروي في الاسلام : ١٦٤ وما بعدها .

المقترض ، وليس لنفس العمل بما هو مالية زائدة ، ومع فرض كون مالية المال المقترض مضمونة بالقرض فلا يتصور ضمان آخر لمالية نفس عملية الاقراض ، وحينئذ لا تصح الجعالة ، لان الجعالة تحدد الشيء المضمون بالمال .

الوجه الرابع : ان المحرم هو القرض الربوي ، واما إذا أمرت البنك أن يسدد ديني الذي لزيد ، فإذا سدد البنك الدين فقد برئت ذمتي ، واشتغلت ذمتي بالمبلغ من حين قيام البنك بالتسديد ، وذلك لأن البنك عند ما أتلف المبلغ بأمرى فأنا أضمن قيمة التالف ، وفي هذه الحالة إذا التزمت أنا للبنك حين اصدار الأمر له بالتسديد بأن أعطيه أكثر من قيمة الدين إذا امتثل الأمر ، فلم تكن هذه الزيادة ربوية ، لان الضمان ليس ضماناً قرضياً وانما هو ضمان بسبب الأمر بالاتلاف .

وقد ناقش هذه الصورة اولا : بعدم الفرق بين الدين الحاصل بالقرض أو الحاصل بسبب الأمر بالاتلاف ، فان الزام الدائن مدينة بالزيادة يكون ربا بالارتكاز العرفي . وثانياً : اننا إذا سلمنا عدم حرمة الإلزام بالزيادة في الحالة الثانية ، لعدم كونها زيادة في عقد القرض ، فما هو السبب الذي يجعل المدين ملزماً بدفع الزيادة ؟ وقد يجاب بأن السبب هو جعالة يجعلها المدين ، وحينئذ يأتي نفس الاعتراض السابق على الجعالة من أن تسديد البنك لديني ليس له مالية اضافية وراء مالية نفس المال الذي يسدد لزيد بعنوان الوفاء فإذا كان هذا المال المسدد مضموناً فلا يمكن وجود ضمان آخر لنفس عملية التسديد ، وحينئذ لا تصح الجعالة لعدم امكان الضمان . ولنا أن نقول - على مسلك من يقول بصحة الجعالة هنا - بحرمة هذه المعاملة ، بتقريب أن المدين حيث التجأ الى البنك ليؤدي دينه الذي حل لعدم تملكه مالاً يؤدي به دينه ، وحينئذ فقد أصبح البنك دائناً جديداً للمدين ، ولا بدّ للبنك أن يساهل هذا

المدين الجديد لعدم وجود أي فائدة من التخلص من الدائن الأول والالتجاء الى الدائن الثاني إذا لم يكن في البين امهال ، وحينئذ الجعالة التي يجعلها المدين للبنك إذا قلنا انها صحيحة تكون على اداء الدين مع الامهال فكأن المدين قال « من أدى دني وامهلني في ادائه فله دينار » ومعنى هذا وقوع الزيادة بازاء الأجل في دين البنك ، وقد تقدم أن الأدلة تمنع من الزيادة الالزامية على رأس المال في الدين كما في ربا الجاهلية سواء كانت هذه الزيادة في ضمن عقد جعالة أو غيره .

ثم يقول السيد الشهيد : نعم إذا افترضنا أن تسديد البنك للدين كانت له قيمة مالية كما إذا كان الدائن في بلد آخر وقد أمرت البنك الذي في بلدي أن يسدد ديني للدائن ، فهنا يمارس البنك عملية لها قيمة مالية زائدة على قيمة المال المدفوع ، اذن هنا بجىء ضمان الغرامة ، وحينئذ تصح الجعالة إذ هي تحديد ذلك المال المضمون .

الوجه الخامس : تحويل القرض الى بيع ، ومادام النقد من الأوراق النقدية ( التي تكون بنفسها مورداً للبيع وماليتها اعتبارية ) فهي لا تدخل في المكيل أو الموزون ، فبدلاً من قرض ثمانية عشرة ، بيع ثمانية عشرة مؤجلة ، فهنا وان حصلت الزيادة في المتجانسين الا أنها ليسا من المكيل أو الموزون ، وبإمكان المرابي أن يلزم خصمه بفائدة جديدة فيما لو تأخر عن المدة المحددة ، وذلك بأن يشترط بائع الثمانية عشرة على المشتري في عقد البيع أن يدفع درهماً مثلاً في كل شهر يتأخر فيه المشتري عن دفع الثمن المقرر ، فهنا الزام المدين بدفع الدرهم فيما لو تأخر يكون بحكم البيع لانه شرط في عقد البيع فيكون لازماً ، إذ ليس هو شرط وقع في عقد القرض ولا هو شيء في مقابل الأجل .

وقد أجاب السيد الشهيد تبعاً لأستاذه السيد الخوئي « دام ظله » بعدم

الجواز ، لأن الارتكاز العرفي يقول : ان هذه العملية هي عملية قرض قد ألبست ثوب البيع .

اما نحن فقد قلنا سابقاً بحرمة هذه العملية إذا كانت المعاملة نسيتة كما دلت الأدلة على ذلك<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر السيد الخوئي ( حفظه الله ) سببين لعدم جواز هذه الحيلة : أحدهما : هو أن المعاوضة تقتضي التغاير بين العضوين ، اما هنا فلا تغاير فهو ليس بمعاوضة .

وثانيهما : هو الارتكاز العقلاني بأنها قرض ، لأن ليس المراد من القرض بمقتضى الأصل في الارتكاز العقلاني الا تبديل المال المثلي الخارجي بمثله في الذمة فيصدق عرفاً عنوان القرض على المعاملة التي تتكفل بهذا التبديل ولو كان المنشأ فيها عنوان التمليك بعوض ، وحينئذ تأتي احكام القرض التي منها عدم جواز الزيادة .

وهذا الوجه الثاني يشترك السيد الشهيد فيه مع استاذه .  
واما بالنسبة للسبب الأول الذي ذكره السيد الخوئي فقد ذكر السيد الشهيد في رده بأن المغايرة هنا يكفي فيها ان يكون المضمن عيناً خارجية والضمن أمراً كلياً في الذمة ، وهذا يصحح المعاوضة . كما وردت الروايات في جواز بيع القيمي بجنسه في الذمة مع الزيادة كبيع فرس بفرسين في الذمة<sup>(٢)</sup> .  
الا أن هذا الرد قد يكون صحيحاً إذا التزم السيد الخوئي ( دام ظله ) بجواز بيع المعدود بأزيد منه في الذمة ، ولكن نحن مادامنا قد انتهينا سابقاً الى حرمة هذه المعاملة حيث إن الروايات التي تدل على صحة ذلك هي مطلقة تشمل

(١) الأدلة هي التي تقول بهريان الربا في المعدودات نسيتة ، وقد أعزنا بهذه الروايات خلافاً للمشهور .

(٢) البنك اللارهي في الاسلام : ١٧٥ .

النقد والنسيئة ، فتكون الروايات التي تمنع من بيع المعدود بمثله نسيئة مخصصة لها كما سبق ذلك ، على أنه لا يوجد عندنا رواية معتبرة تقول بجواز بيع القيمي بجنسه في الذمة .

اذن يبقى عندنا الجواب المشترك من قبل العلمين ، وقد ينقض عليه فيقال : يلزم على هذا القول صحة بيع من من الحنطة بمن منها مؤجلاً بدعوى أنه في الحقيقة قرض ، مع أن المسلم بطلان هذا البيع لأنه ربا نسيئة على القول بأن الزيادة الحكمية تشملها أدلة الحرمة ، ولا نعرف قولاً بصحته بواسطة ارجاعه الى القرض . ومن لم يقل ببطلان المعاملة للزيادة الحكمية فليس من باب أنه قرض .

وقد يقال في رد الجواب المشترك من قبل العلمين « ان المعاملة قرض قد ألبست ثوب البيع » بما ملخصه : ان الفاظ المعاملات موضوعة لنفس الاعتبار التي تنشأ بأسبابها وليست موضوعة الى النتائج ، وبما أن نفس الاعتبار الذي حصل هو انشاء البيع ، فالمعاملة بيعية .

ولكننا نقول : اننا نلتزم بهذه القاعدة القائلة بأن الفاظ المعاملات ليست موضوعة للنتائج وانما هي اعتبارات ولا حقيقة لها الا الاعتبار ، ومع هذا نقول بقرضية هذه المعاملة .

وتوضيح ذلك : ان المعنى الذي يظهر من انشاء قولنا أقرضتك هذه المائة دينار الى سنة بمائة وعشرين ، ومن انشاء قولنا بعتك هذه المائة دينار الى سنة بمائة وعشرين - هو واحد ، وهو التملك على وجه الضمان ، ولكن الانشاء الاول هو انشاء حقيقى لهذا المعنى ، والانشاء الثانى هو انشاء مجازى له ، فلم يتعدد الانشاء في المعنى حتى نلتزم بالانشاء اللفظي الذي هو مفاد

القاعدة القائلة: بأن المعاملات لا حقيقة لها إلا الإنشاء<sup>(١)</sup>.

ولنا أن نقول أيضاً: ليست عندنا قاعدة تقول أن كل الفاظ المعاملات موضوعة لنفس الاعتبار التي تنشأ بأسبابها، إذ هذا يختلف باختلاف الدليل الذي يدل على المعاملة، فإن كان ينظر إلى الإنشاء والعقد ويركز عليهما كما في قوله البيعان بالخيار، أو المتعاقدان، فالحكم يترتب على العنوان المنشأ.

وأما إذا كان الدليل لا يركز على العنوان والإنشاء، بل إنما يركز على المعنوي والنتيجة كما في موردنا حيث إن أدلة حرمة الربا لم تركز على القرض الربوي المنشأ بالاعتبار حتى نخصص الحرمة بالقرض المنشأ، بل الأدلة تعمم الحرمة للربا سواء كان في القرض المنشأ أو في القرض غير المنشأ بعنوان القرض، خصوصاً وأن الأدلة المطلقة في حرمة الربا تحرم الزيادة الإلزامية التي بلا مقابل الإلقاء الأجل، وبما أن النظر العرفي إلى بيع ثمانية دنائير بعشرة نسيئة يثبت وجود الزيادة بلا مقابل الإلقاء الأجل فهو الربا المنهي عنه وإن كان بلسان البيع.

الوجه السادس: قد يقال انطلاقاً من فكرة تبديل القرض إلى بيع: أن الدنائير تباع بعملة أخرى - قيمتها أكثر من قيمة الدنائير العشرة - وحيث إن النقود الورقية لا يجري عليها أحكام بيع الصرف فلا يجب التقابض في المجلس فيجوز تأجيل الثمن. وعند حلول الأجل يتمكن البائع أن يأخذ من المشتري العملة الأخرى المتفق عليها أو ما يساويها من الدنائير العراقية من باب الوفاء، وبهذا تحصل نفس النتيجة المقصودة للمقترض والمقرض بدون قرض.

(١) وإنما نلتزم بما قصده حقيقة. وهذا يختلف عن بيع المثل بمثله نسيئة، لوجود الارتكاز العرفي هنا بخلافه هناك.

وهذا غير ما قلناه في الوجه السابق (من بيع ثمانية دنائير بعشرة مؤجلة) لعدم المماثلة .

ولكن السيد الشهيد (رحمه الله) ادعى بحق أن العرف بارتكازه الناظر إلى باب النقود يقول أن المقصود من النقود مالياتها دون خصوصياتها، وحينئذ يأتي الارتكاز العرفي الأول القائل بأن هذه المعاملة هي معاملة قرضية (لأنها تبديل مالية بمالية أخرى في الذمة) إذ لم يبق فرق بين العملة العراقية والعملة غير العراقية إلا كون أحدهما خارجياً والآخر ذمياً، وهذا هو معنى تبديل الشيء إلى مثله في الذمة وهو معنى القرض العرفي فتشمله أحكام القرض في حرمة الزيادة .

نعم، هذا التقريب يتم لو كان المنظور إلى العملة غير العراقية ليس فقط مالياتها وإنما المنظور خصوصية أخرى غير المالية كقدم العملة أو الصورة الموجودة فيها أو أي شيء آخر غير مالياتها العرفية، فهنا يكون الفرق بين العملة الأولى والثانية ليس هو كون أولاهما خارجية والثانية ذمية .

الوجه السابع : ما تدل عليه موثقة محمد بن اسحاق بن عمار<sup>(١)</sup> « قال قلت لأبي الحسن (ع) يكون لي على الرجل دراهم فيقول أخرني بها وأنا أربحك فأبيعه جبة تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم أو قال بعشرين ألفاً وأؤخره بالمال، قال لا بأس » والظاهر أن هذا هو الربا أو بحكم الربا لأن الربح وقع في مقابل التأجيل والإمهال بالالزام فيه، فتشمله أدلة الحرمة . نعم تقدم منا حمل هذه الروايات على عدم الإلزام للجمع بينها وبين روايات « أتقتضي أم تربي » واستفدنا هذا الجمع من الروايات أيضاً .

وقد نقول : إن ظاهر الرواية هو فيما إذا جاء المدين واشترى شيئاً من

(١) الوسائل : ١٢ / ٣٨٠ ، باب ٩ من أبواب العقود ، حديث ٤ .

الدائن بأكثر من قيمته واشترط عليه تأجيل القرض الذي حل أجله الى سنة ، فهنا المعاملة صحيحة لأن شرط سقوط المطالبة الى سنة وقع في عقد البيع ، والممنوع في الروايات هو الزيادة في تأجيل الدين وهنا بالشرط لم يزد الدين وانما بشرائي للكتاب زاد رأس مال الدائن ، وأما سقوط حق المطالبة فكان بالشرط . وأما روايات « أتقضي أم تربى » فهي في صورة كون الدائن قد الزم المدين بالزيادة في مقابل التأجيل .

الوجه الثامن : قد يقال بأن البنك يعتبر نفسه وكيلاً عن المودعين في الاقراض من أموالهم ، والأموال تبقى على ملكية أصحابها ، وحينئذ يكون الدائن هو المودع والبنك وكيلاً في الاقراض من قبل الدائن بالشكل الذي يرثيه ، وهنا يمكن للبنك أن يشترط على المقرض ضمن عقد القرض أن يدفع زيادة على المبلغ المقرض عند الوفاء للبنك نفسه ، فهنا لم يحصل للمقرض أي حق في الزيادة وإنما الزيادة للبنك .

وهذه الصورة مخالفة لما هو الموجود في الخارج من أن البنك هو المقرض حقيقة ، وأنه هو الذي يتحمل الخسارة لو لم يدفع المقرض ، وأن المودع لا يهمه ان أقرض البنك أو لم يقرض ، وهو يستلم أمواله كاملة غير ناقصة حتى لو لم يدفع المدين دينه ، كل هذا يدل دلالة واضحة على أن الدائن هو البنك وهو الذي يتحمل الخسارة لو حصلت ، ولو قبلنا أن البنك وكيل في الاقراض من قبل الدائن بالشكل الذي ترثيه ، فلا يتمكن البنك من اشتراط الزيادة له ، لأنه وكيل ، فشرطه هو شرط الموكل ، وحينئذ وان كانت الزيادة ليست للدائن إلا أنه ربا لشمول بعض الروايات التي تقول « فلا يشترط إلا مثلها » أي ان كل شرط فيه نفع لا يجوز سواء كان للمقرض أو لغيره (كالوكيل) .

نعم ، إذا اشترط البنك على المقرض أن تكفله شركة التأمين أو شخص



متمول لأجل أن لا يضيع المال فيما لو لم يدفع، فإن هذا الشرط جائز وإن كان الكفيل لا يرضى بأن يكفل الا لقاء مبلغ من المال، إذ من حق البنك أن يحافظ على ماله من الضياع ويطلب كفيلاً، وهذا شرط لا يجبر نفعاً إلى البنك حتى يقال بربويته، وحينئذ إذا كانت حجة البنك في أخذ الفائدة هو مقابل عدم الوفاء ببعض الديون التي تسمى بالديون الميتة، فيمكنه أن يسلك هذا الطريق للتأمين على أمواله من الضياع، كما يمكن للبنك أن يأخذ - في صورة كونه وكيلاً في القرض - أجره على عمله الذي يقوم به، وهذه غير الفائدة.

نعم يتمكن البنك أن يكون وكيلاً عن المودعين في إجراء عقد مضاربة مع التجار، ويجعل التجار للبنك جعالة على عمله، والاشراف على عقد المضاربة إلى حين الإنتهاء، ولتكن الجعالة « ١٠ في المائة » مثلاً، وجعالة الجعالة هنا غير مضرّة كما أن عدم ملكية المال للجاعل حين الإنشاء أيضاً غير مضر، لأن المجمعول له لا يملك المال إلا بعد انجاز العمل، وحينئذ يكون المال قابلاً للتملك من قبل المالك بعد انجاز العمل وهو لا بأس به<sup>(١)</sup>.

وهذه العملية صحيحة مقبولة بناء على أن المضاربة لا تختص بالدينار والدرهم الذهبين كما هو الصحيح.

وهذا الوجه لا بأس به، ولكن يجب أن يلتزم المودعون بالخسارة إن حصلت ولا يحتمل التجار والبنك شيئاً منها لما هو مقرر في باب الجعالة، وأن

(١) أن الروايات التي هي الدليل على صحة هذا هي :

صحيحة زرارة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في رجل يعطى المتاع فيقول ما ازددت على كذا وكذا فهو لك ؟ فقال عليه السلام : لا بأس .

وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل قال لرجل : يع ثوبى هذا بعشرة دراهم فما فضل فهو لك قال عليه السلام : ليس به بأس . الوسائل : ٣٨٨/١٢ . باب ١٠ من أبواب أحكام العقود ، حديث ١ و ٢ .

لا تسحب هذه الودائع الى مدة محددة .

ولكن يمكن البنك الذي يكون وكيلا عن اصحاب الأموال في توضيفها مع امواله أو مستقلة في المضاربة أن يتعهد لموكله بجران الخسارة .  
وهذه هي الاطروحة التي طرحها السيد الشهيد في كتابه البنك اللاربوي في الاسلام<sup>(١)</sup> .

والى هنا تم الكلام حول الصور المخرجة عن الربا القرضي وقد رأينا عدم تمام بعضها .

#### تعقيب :

قلنا فيما تقدم بأن مسألة التخلص من الربا بالصور المتقدمة ، يتوجه اليه اشكال رئيسي ملخصه : أن المعاملة التي ينشؤها المتعاملان بقصد التخلص من الربا لا يقصد اليها قصداً جدياً ، وبذلك تبطل المعاملة لعدم القصد اليها ، ويذكر في هذا المجال « أن الصحة والفساد والحلية والحرمه دائران مدار قصد المحلل والمحرم »<sup>(٢)</sup> ويستند هذا القول الى الحديث الشريف « انما الأعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى » .

وقد ذكرنا في هذا الإشكال : بأن القصد الذي هو امر انشائي وبسبب المتعاملين يمكن أن يوجد بصورة جدية من قبلهما ، وبما أن عناوين المعاملات تتحقق بالإنشاء الجدي فهي تتحقق إذا قصدت من قبل الطرفين .

(١) ولعل ما يجري الان في البنوك في الجمهورية الإسلامية في ايران هو تطبيق لهذه الاطروحة . حيث إن العامل يعطى المال الى البنك ولم يكن له حق سحبه لمدة معينة . ويكون البنك وكيلا عنه في اعطائه الى التجار مع مال البنك للمضاربة به ويكون للبنك نسبة من الارباح معينة . وإذا خسر العمل فالبنك يتحمل الخسارة لوحده لانه تمهد لموكله جبران خسارتهم ان حصلت .

(٢) منية الطالب للخوانساري ١٠/١ .

نعم الداعي الى المعاملة قد يكون هو الفرار من الحرام الى الحلال ، وقد اشارت الروايات الى عدم الإشكال فيه ومدحته . اذن حينما نقول بجواز عملية من عمليات التخلص من الربا ، انما نقول بذلك في صورة وجود الانشاء والقصد الجدي الى المعاملة الذي هو اعتبار نفسي مبرز من الجانبين ، وان كان الداعي هو الفرار من الحرام .

واما إذا لم يكن القصد الجدي الى المعاملة المخرجة عن الربا موجوداً ، وانما كان القصد الى الربا فقط فالمعاملة ربوية .

وأما ما ذكره الشيخ الانصاري رحمته الله في كتاب المكاسب من الموارد التي يتخلف العقد فيها عن مقصود المتبايعين فلا يمكن أن تكون دليلاً على عدم وجود قاعدة « العقود بالقصود » وأن القصد الجدي ليس بواجب في المعاملات إذ يمكن أن يقال ان هذه الموارد استثناءات دل الدليل على خروجها من القاعدة فصحت مع عدم القصد اليها ، والموارد هي :

١ - اطبق العلماء على أن عقد المعاوضة إذا كان فاسداً فإنه يؤثر في ضمان كل من المعوضين القيمة ، لإفادة العقد الفاسد الضمان عندهم فيما يقتضيه صحيحه أي أن العقد الصحيح فيه ضمان فكذلك العقد الفاسد للقاعدة مع أن المتبايعين لم يقصداً إلا ضمان كل منهما بالآخر ، فإذا بعث كتابي بوزنة من حنطة وكان العقد فاسداً فأنا أضمن وزنة الحنطة بقيمتها ، والآخر يضمن الكتاب بقيمته ، وهذا غير مقصود للمتبايعين . وليس الضمان بالقيمة مستنداً الى قاعدة اليد « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » إذ أن هذا الوجه لم يذكره إلا بعضهم معطوفاً على الوجه الاول ، وهو اقدمهما على الضمان .

٢ - ان الشرط الفاسد إذا قصد اقتران العقد به ، فهو غير مفسد للعقد ، ولا يجب الوفاء به ، مع أن المتبايعين لم يقصداً إلا اقتران العقد بالشرط الفاسد . فهذا أيضاً تخلف العقد عن مقصود المتبايعين .

٣- بيع ما يملك مع ما لا يملك ، فان كل العلماء يقولون بصحته فيما يملك دون الاخر ، مع أن المتبايعين قصداً يبيع ما يملك مع ما لا يملك ، فتخلف العقد عن مقصود المتبايعين أيضاً .

٤- بيع الغاصب لنفسه ، فان مثل هذا البيع يقع للمالك مع إجازته على قول كثير ، فهنا أيضاً وقع التخلف حيث إن المتبايعين قصد وقوع البيع للذي عنده السلعة المغصوبة .

ولكن يمكن أن يقال هنا : بأن الغاصب عندما باع الشيء المغصوب والمشتري عندما اشترى لم يقصداً خروج المغصوب من الغاصب (البائع) ودخوله إلى المشتري ، أي لم يكن للبائع وللمشتري أي دخل في تقويم المعاملة ، وانما وقعت المعاملة بين المالكين لما لهما ، فادعى الغاصب أنه المالك للسلعة المغصوبة ، فإذا تبين أنها لغيره صح العقد على ما قصده ، أي وقوع البيع للمالكين الثمن والمثمن ، فلم يتخلف قصد المتبايعين . نعم يكون للبائع وللمشتري دخل في تقويم المعاملة إذا كان أحدهما أو كلاهما محل اعتبار ، أي دخلاً في تقويم العقد .

٥- ترك ذكر الأجل في العقد المقصود به الانقطاع كالمتعة ، فان ترك ذكر الأجل يجعله دائماً على قول مشهور ، فقد وقع التخلف هنا أيضاً<sup>(١)</sup> .

وهذا الخامس إنما يكون تاماً إذا قلنا أن زواج المتعة حقيقة مختلفة عن الزواج الدائم ، وأما إذا قلنا أن زواج المتعة والدائم حقيقة واحدة ، وذكر الأجل مانع من الدوام ، فلم يقع الدوام مع ذكر الأجل ، فان لم يذكر الأجل فوقع الدوام ليس بلا قصد لأنهما حقيقة واحدة هذا إذا قلنا قول المشهور ، ولكن قد يقال : إن عدم ذكر الأجل لا يوقع المتعة كما دلت على ذلك الروايات وأما

أن العقد ينقلب دائماً فلا دليل عليه ، لأن الرواية التي ذكرت الدوام هي في مقام الفرق بين المتعة والدوام من ناحية الإنشاء بذكر الأجل وعدمه<sup>(١)</sup>.

ثم إن الاشكال المتقدم لا يأتي على الصور التي يتخلص بها من الربا في المعاوضة إذا كان بين المثلين تفاضل في القيمة ، إذ القصد لأجل التخلص من الربا المعاضوي موجود عند المتعاملين بالضرورة ، لأن قيمة من من الأرز الجيد إذا ساوت منين من الأرز غير الجيد فلا تعد المبادلة بينهما ربا عند العرف ، لعدم النفع والزيادة الا في الحجم ، وهي ليست ميزان النفع في التجارة ، ولكن الشارع منعنا من ذلك ، فتعبد بعدم صحة مثل ذلك البيع ، وحينئذ يلجأ الناس بطبيعة فكرهم إذا كانوا متشرعين إلى إحدى الصور المتقدمة كضم الضميمة الى الجنس الناقص ، ويقصدونها حتماً لأجل عدم الوقوع في الربا . نعم الاشكال المتقدم يرد على الربا القرضي . وعلى الربا في المعاوضة إذا لم يكن بين المثلين تفاضل في القيمة .

والآن بعد أن شرعنا في الإشكال الرئيسي على الوجوه المتقدمة لا بأس بالتعرض لأهم الاشكالات عليها .

### أهم الاشكالات على الوجوه المتقدمة:

وهذه الاشكالات تتوجه الى وجوه التخلص من الربا المعاملي ، وهي :  
الاشكال الثاني : لقد ذكروا في تعريف الحيل أنها « ما يتوصل بها الى مقصود بطريق خفي » وهي على أقسام أهمها :

أ - ما يتوصل بها بطريق مباح الى إثبات باطل أو إبطال حق .

ب - ما يتوصل بها بطريق مباح الى إثبات حق أو دفع باطل .

(١) فمن الروايات موثقة عنده بن بكير قال : قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث أن سمي الأجل فهو متعة ، وإن لم يسم الأجل فهو نكاح بات . الوسائل ١٤/٤٦٩ ، باب ٢٠ من أبواب المتعة ، ح ١ .

- ج - ما يتوصل بها بطريق مباح الى السلامة من الوقوع في مكروه .
- د - ما يتوصل بها بطريق مباح الى ترك مندوب .
- هـ - ما يتوصل بها بطريق حرام للتوصل الى إثبات حق أو إبطال حق أو السلامة من الوقوع في مكروه أو إلى ترك مندوب .
- ففي الأول : تكون الحيل محرمة لأن إثبات الباطل حرام بالبداهة .
- وفي الثاني : تكون الحيل واجبة أو مستحبة ، لان دفع الباطل واجب إذا انحصر كما في بعض الموارد التي توجد طرق متعددة لدفع الباطل أو إثبات الحق . وقد قيل بأن الحيلة في الثالث مستحبة أو مباحة وفي الرابع : مكروهة ، ولكن هذا غير واضح لعدم الملازمة بين السلامة من الوقوع في المكروه وبين الإستحباب ، وكذلك لا ملازمة بين ترك المندوب والكراهة ، وعلى تقدير الملازمة والتسليم بها فلا يلزم أن يأخذ المتلازمان حكماً واحداً ، حيث إن الأحكام الشرعية وليدة المصالح والمفاسد ، فقد تكون المصلحة في الفعل فيأمرنا الشارع به على وجه الإستحباب ، ولكن ترك هذا الفعل ليس بمكروه إذ من المحتمل عدم وجود مفسدة في الترك فيكون مباحاً .
- وأما الخامس : فهو حرام بجميع أقسامه ، إذ أن كل شيء قصد به تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرم الله كان إثماً ، وبعد هذا يستلزم الاشكال الأول على الوجوه المتقدمة ، وهو : هل ان الوجوه المتقدمة هي طرق محرمة أو مباحة يراد بها التخلص من الحرام أو الباطل ؟
- والجواب : اننا نفهم إباحة ما جوزناه من صحة الروايات التي جاءت بذكرها ، وحينئذ لا بأس بأن يتوصل بها للتخلص من الحرام أو الباطل ، ولذا نجد كلام الامام عليه السلام في رد الاعتراض عليه بأن هذه حيلة مخرجة عن الربا موضوعاً « نعمت الحيلة الفرار من الحرام الى الحلال » مقرأ لهذه الطرق ومبيناً عدم البأس بها .

الاشكال الثالث: ان روح الوجوه المقدمة هي روح عقود ربوية، وان كانت ظاهراً خارجة عن الربا، إذ أن الاطراف المتعاملة تعلم أو يجب أن تعلم بذلك، وحينئذ تكون هذه الأعمال هزلية عند المتعاملين.

والجواب: اننا إذا قلنا بهزلية هذه المعاملات فيلزمنا أن نقول بهزلية أن تباع الحنطة الجيدة بالردينة مع التساوي لأن العقلاء لا يرون صحة هذه المعاملة. وثانياً: نقول في حل الاشكال ان الروايات الواردة في صحة هذه الطرق نستكشف منها عدم هزلية هذه المعاملات، بل هي معاملات عقلانية مقصودة للمتبايعين، ويترتب عليها احكام العقود أيضاً.

وبما أننا قبلنا من الشارع تعبداً عدم جواز بيع حقة من الحنطة بحقتين من الردينة مع أن العقلاء يرون صحة ذلك فيلزمنا هنا قبول هذه الطرق المخرجة عن الربوية تعبداً مادامت قد نطقت بها الروايات الصحيحة.

الاشكال الرابع<sup>(١)</sup>: هذا الاشكال لا يختص «بالربا المعاملي» بل يعم الوجه الذي يتخلص به من الربا القرضي أيضاً، وتوضيح ذلك ملخصاً: ان هذا الاشكال هو في أحد قسمي الربا المعاملي وهو ما إذا لم يكن بين المثليين تفاضل في القيمة كالدينارين من صنف واحد، وكر من حنطة مع كر آخر من صنف واحد وصفة واحدة، وفي الربا القرضي.

فقال صاحب الاشكال: «وأما القسمان الأخيران أي الربا القرضي والمعاملي الذي يعامل ربوياً فلم يرد فيهما حيلة على ما يأتي الكلام فيه إلا بعض الأخبار القابلة للمناقشة فيها سنداً وممتناً، أو القابلة للجمع بما لا يلزم منه ذلك، بل لو فرض ورود أخبار صحيحة دالة على الحيلة فيها

(١) البيع للسيد الامام الخميني ٤٠٥/٢ - ٤١٦ وقد عبر عن هذا الاشكال بالمويصة والعقدة في

قلوب كثير من المتفكرين. واشكال من غير متعلقي الاسلام... التشبه في حل هذا الاشكال بالتعبد بعيد عن الصواب.

فلا بد من تأويلها أو ردّ علمها الى صاحبها، ضرورة أن الحيل لا تخرج الموضوع عن الظلم والفساد وتعطيل التجارات وغيرها مما هي مذكورة في الكتاب والسنة. فإذا فرض أن القرض الى سنة بربح عشرين في مائة ظلم فلو عمل بالحيلة وباع مائة دينار بمائة وعشرين نسيئة الى سنة كان ظلماً وفساداً بلا ريب ولا إشكال، ولو كان في مبادلة اكرار من الحنطة بضعفها الى سنة مع تساوي جنسهما صنفاً وصفة ظلم وفساد فلا يعقل إخراجهم عنهما بضم منديل الى الناقص، وهو واضح كما لا يعقل تجويز الظلم والفساد. وإن شئت قلت: لو ورد نص في الجواز كان مناقضاً للكتاب والسنة المستفيضة، وليس من قبيل التقييد والتخصيص... ولو قيل: أن ما ذكر من الظلم والفساد نكتة جعل الحكم لا علة. فيقال: ان ذلك مسلم ولكن ذلك يوجب صحة التخصيص والتقييد، وأما المخالفة لتسام الدلالة فلا يمكن تصحيحها بذلك، وفي المقام إذا كانت الحكمة في حرمة الربا ما ذكر من المفساد فلا يجوز التخلص فيه في جميع الموارد بحيث لا يشذ منه مورد، للزوم اللغو في الجعل، فتحریم الربا لنكتة الفساد والظلم وترك التجارات، وتحليله بجميع أقسامه وأفراده مع تغيير عنوان لا يوجب نقصاً في ترتب المفساد إنما هو من قبيل التناقض في الجعل أو اللغوية فيه... ثم إنه لو كانت الحيلة بتلك السهولة مصححة لأكل الربا نتيجة فلم لم ينبه عليها رسول الله نبي الرحمة صلى الله عليه وآله، لئلا تقع الأمة في ذلك الحرام الذي هو إيذان بحرب من الله ورسوله، ودرهم منه أعظم من سبعين زنية بذات محرم، وفي نقل انه صلى الله عليه وآله كتب الى عامله في مكة بقتال المرابين أن لم يكفوا عن المراباة، فلو كان الانتفاع بمثل الربا جائزاً بسهولة وإنما يحتاج الى ضم شيء الى شيء أو تغيير كلام لما احتاج الى كلفة القتال وقتل النفوس، بل كان عليه صلى الله



عليه وآله تعليم طريق الحيلة حفظاً لدماء المسلمين ، فيعلم مما ذكر وما لم يذكر ان لا سبيل الى الحيلة في تلك الكبيرة الموبقة»<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر السيد الإمام حفظه الله تعالى أن الروايات الواردة في التخلص من الربا القرضي هي روايات ضعاف إلا رواية الشيخ رحمته بإسناده عن أحمد بن محمد عن ابن أبي عمير عن محمد بن إسحاق بن عمار: «قلت لأبي الحسن عليه السلام يكون لي على الرجل درهم فيقول: أخرني بها وأنا أربحك، فأبيعه جبة تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم أو قال: بعشرين ألفاً وأؤخره بالمال قال: لا بأس»<sup>(٢)</sup>.

ثم ذكر أن في نفسه شيئاً من محمد بن إسحاق الصراف الواقفي بقول الصدوق الذي هو أخير من متأخري أصحابنا بحال الرجال.

ثم قال «وكيف كان ان صدق على أمثال تلك الحيل الربا، ولم تخرجها الحيل عن الموضوع فتكون تلك الروايات مخالفة للكتاب والسنة القطعية، ولو منع عن ذلك وقيل بأنه عنوان آخر وكان البيع داعياً للتأخير أو القرض فالتخالف والتنافي بينها وبين الأخبار الصحيحة المتقدمة والكتاب بحاله».

هذا تمام ما ذكره السيد الإمام حفظه الله تعالى في الاشكال على التخلص من الربا القرضي وفي قسم من الربا المعاملي، وخلاصة الاشكال يرجع الى ثلاثة صور كما صرح بها في كلامه وهي:

(١) مع بعض التصرف.

(٢) الوسائل ٣٨٠/١٢، باب ٩ من أبواب أحكام العقود، ج ٤، وهذه الرواية تقدمت وهي موثقة، وتوجد موثقة ثانية لمحمد بن إسحاق بن عمار، فقد روى محمد بن إسحاق بن عمار قال: قلت للرضا عليه السلام الرجل يكون له المال فيدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤة تسوى مائة درهم بألف درهم ويؤخر عنه المال الى وقت، قال: لا بأس به قد أمرني أبي ففعلت ذلك، وزعم أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عنها فقال مثل ذلك.»

١ - تبديل القرض بعنوان البيع ، مثل أن يبيع مائة دينار بمائة وعشرين ديناراً نسيئة .

٢ - مبادلة اكرار من الحنطة بضعفها مع المساواة صنفاً وصفة مع ضم منديل الى الناقص .

٣ - ما تدل عليه رواية إسحاق بن عمار .

### ونحن نقول في مناقشة ما ذكر:

١ - لا يمكننا تطبيق عنوان الظلم الذي يحكم بقبحه جميع العقلاء على جميع أقسام الربا وذلك للنقض والحل ، اما النقض فقد وردت الأدلة في رفع حكم الربا في بعض الموارد « كبيع العرية » فإذا كان ظلماً فكيف يجوز الظلم ؟ واما الحل : فقد قلنا في قسم الربا من الناحية الإقتصادية ، إذا كان الربا غير فاحش فهو أمر مرغوب فيه عند البعض وهم الكثير لأنه يفيد المجتمع وينعش الإقتصاد ، إذ يؤدي هذا الربا المعتدل الى رغبة الناس في إقراض أموالهم للآخرين ، اذن ليست حرمة الربا محل إتفاق بين علماء الإقتصاد ، وليس كونه ظلماً وفساداً واضحاً عندهم ، وحينئذ لا يمكن رد ما جاء في التخلص منه بأنه ظلم . وقد تقدم منا في ربا القرض التعرض الى أن المراد من لفظة الظلم في الروايات هو الظلم المعاملي<sup>(١)</sup> .

٢ - اننا لم نحرز أن الحرمة في الربا هو بلحاظ النتيجة ( أن يأخذ الدائن زيادة عن رأس ماله )<sup>(٢)</sup> بل ان الحرمة جاءت على موضوعها وهو العقد الربوي ، فما لم يوجد عقد ربوي لم يمكن القول بالحرمة ، ولذا نتعبد نحن

(١) يراجع ربا القرض عند الإمامية في هذا الكتاب ، والمراد من الظلم المعاملي هو أخذ الزيادة بلا مبرر شرعي .

(٢) ولذا إذا رد المقترض أكثر مما اقترض من دون شرط جاز هذا بالإجماع .

بحرمة الزنا وبهلية الزواج الدائم والمنقطع مع أنه لا فرق بينهما من ناحية النتيجة إلا بالعقد اللفظي . وكذلك نقول بأن رد القرض مع الزيادة من دون شرط جائز أيضاً بلا خلاف بين العلماء مع أن نتيجته هي نتيجة الربا إن لم نلاحظ الثواب الأخروي على الهدية ، وكذلك نقول بجواز الهدية التي تهدى الى شخص بداعي القرض .

٣- ان القول - بأن « تحريم الربا لنكتة الفساد والظلم وترك التجارات ، وتحليله بجميع أقسامه وافراده مع تغيير عنوان لا يوجب نقصاً في ترتب المفساد إنما هو من قبيل التناقض في الجمل واللغوية فيه » - فاقد للدليل ؛ إذ ما هو الدليل على أن تغيير العنوان لا يزيل الربا ويبقي المفساد كلها ؟ بل ان تغيير العنوان يخرج المعاملة عن كونها ربوية موضوعاً ، ويلزم المعاملة التي خرجت عن الربوية أحكامها الخاصة المخالفة لأحكام المعاملة القرضية الأولى ، كما أن عنوان الزواج يخرج العمل عن كونه زناً محرماً مع أن المقصود واحد ؛ فمبادلة كر من الحنطة مع منديل بكرين منها يختلف عن مبادلة كر بكرين منها ، وكذلك ما دلت عليه رواية محمد بن إسحاق ؛ إذ بيع الجبة ألفين أو بعشرة آلاف درهم معاملة لها أحكامها بخلاف ما إذا أزمه باعطاء ألفين أو عشرة آلاف في مقابل تأجيل الدين الى سنة أو أكثر . إذن لا لغوية ولا تناقض لاختلاف الأحكام بين الصورتين اللتين لا حقيقة لهما إلا الإنشاء .

٤- ان تنبيه الرسول ﷺ لو كان موجوداً في الحيل ، فأيضاً لا ينفع في اصرار بعض على المعاملات الربوية وذلك راجع الى عقيدة البعض « بحل هذه المعاملات الربوية وفساد ما جاء به الاسلام من أحكام » ولذلك يصر الكفار وغيرهم من المعاندين على ارتكاب الشيء الذي هو على خلاف ما جاء به الاسلام ، ولذلك من غير الصحيح افتراض أن الناس كلهم مطيعون للدين الاسلامي الحنيف ، فيقال لماذا لم يبين لهم الرسول ﷺ طريقة التخلص

من الربا فيأخذون بها ، إذ قبول كلام الرسول ﷺ معناه هدم طريقتهم في التعامل واللجوء الى الاسلام الذي يروونه مخالفاً لطريقتهم ، ولذلك فقد قال الرسول ﷺ في أول الدعوة « قولوا لا اله الا الله تفلحوا » ومع هذا لم يقل بهذه المقالة كثير ، ونشأت الحروب بين الفريقين وارىقت الدماء .

وبهذا يفهم أمر الرسول ﷺ لعامله على مكة بمحاربة المراهبين الذين يصرون على الربا ، على أن بيان الرسول ﷺ للمتعة لم ينفع المجتمع الذي كان يرى ذلك زناً فحرمت من البعض اجتهاداً في مقابلة النص ، وإلى الآن نرى من يتبع أهل السنة في طريقتهم قد يقدم على الزنا ولا يقدم على المتعة التي أحلها الرسول ﷺ وليس هذا الا عناداً وعدم اعتقاد بالطريق السهل الواضح المنجي للانسان من الهلكة والذي فيه نتيجة حسنة . على أن إعتقادنا بأن قول الإمام ﷺ هو قول الرسول ﷺ فلماذا لم نتبع الإمام في طريقة التخلص من الربا ؟

٥ - إذا اعتقدنا بوثاقة محمد بن إسحاق ، فيجب العمل بروايته وان كان واقفياً وذلك لأن الميزان هو وثاقة الراوي وان كانت عقيدته فاسدة ، فلا مجال للخدشة فيه من هذه الناحية . على أن روايتي محمد بن اسحاق ليس ظاهريهما هو الإلزام بهذا البيع المحاباتي حتى يؤخر الدين ، وأي الزام هنا ؟ ! وانما يستفاد من الروایتين أن البيع المحاباتي ليس فيه إلزام وقد حصل والمدين له أن يشتري أو لا يشتري ، أو أن المدين محتاج حقيقة الى هذا البيع المحاباتي .

٦ - ثم إن الاشكال على الحيلة الأولى غير وارد وذلك لأن الدينار إن كان المراد منه هو الدينار الذهبي المسكوك ، فتبدل القرض الى عنوان البيع لا يفيد لأنه يكون رباً معاملياً ، وان كان المراد منه هو الدينار الورقي الرائج في هذا

الزمان ، فقد قلنا سابقاً أن الربا يقع فيه إذا كان على وجه النسيئة<sup>(١)</sup> وإن كان المراد من الدينار الورقي وبيعه بمائة وعشرين نقداً فهذا لا يحقق مأرب المرامي ولا يقدم عليه أحد .

نعم ، يرد الإشكال عليها إذا قلنا أن بيع مائة دينار بمائة وعشرين نسيئة ليس بمحرم ، وحينئذ يقال : إن هذه المعاملة ينطبق عليها عنوان القرض العرفي والشرعي قهراً ، لأن القرض هو تمليك مال على وجه الضمان ، وهو موجود هنا فلا يجوز مع الزيادة ، أي أن المعنى الذي يظهر من الإنشائين واحد ، لكن أحدهما حقيقة والآخر مجاز ، فقلوه : أقرضتك مائة بمائة وعشرين إلى سنة هو التعبير الحقيقي من الإنشاء وقوله بعتك مائة بمائة وعشرين إلى سنة هو التعبير المجازي للإنشاء ، والمعنى من الإنشائين واحد وهو التمليك على وجه الضمان ، فلا يجوز مع الزيادة إذا قصد المعنى الحقيقي .

ويمكن تقريب هذا بالمثل الآتي : كما إذا قال شخص وهبتك هذا المال ثم قال بعتك هذا المال بلا ثمن ، فالمستعمل هنا في المثالين هو أمر واحد وهو التمليك المجاني إلا أن التعبير مختلف فالتعبير الأول إستعمال حقيقي والتعبير الثاني إستعمال مجازي . وهذا الذي قلناه هنا لا ينافي ما قلناه من أن المعاملات لا حقيقة لها إلا الإنشاء ، لأن المراد من الإنشاء إذا كان مختلفاً فالمتبع صورة الإنشاء ، وأما إذا كان المراد من الإنشاء واحداً ، فيكون تعدد الإنشاء عبارة عن إستعمالين ( حقيقي ومجازي ) .

هذه جملة الاشكالات على كلام السيد الامام - حفظه الله تعالى - ، ولكن يمكن أن يقال : أن روايتي محمد بن اسحاق بن عمار تتعارض مع روايات

(١) لأن الدينار الورقي معدود ، وقد قلنا بهريان الربا في المعدود نسيئة للروايات .

«أتقضي أم تربى» فانهما دلّتا على حرمة ما إذا كان بقاء القرض يجرّ منفعة ، فهنا أيضاً كذلك ؛ إذ بقاء القرض يجرّ منفعة ، وحينئذ إذا كان الدائن ملزماً للمدين بالبيع المحاباتي فهو حرام ، لأن روايات «أتقضي أم تربى» تحرم ذلك . وأما إذا كانت الروايات لا تلزم المدين بالبيع المحاباتي أو كان المشتري محتاجاً الى البيع المحاباتي حقيقة فلا بأس بها وتكون عملية محللة .

وبهذا يمكن الجمع بين روايات «أتقضي أم تربى» وبين روايتي محمد بن اسحاق بن عمار ، ويوجد شاهد لهذا الجمع الدلالي من الروايات كرواية اسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام «قال : سألته عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه ، فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه . قال : لا بأس بذلك ما لم يكن شرطاً»<sup>(١)</sup> ورواية الصدوق بسنده عن اسحاق بن عمار هي موثقة أو حسنة .

والخلاصة : تكون الصورة الثالثة للتخلص من الربا صحيحة ولا إشكال عليها كما لا إشكال على الصورة الثانية أيضاً .

(١) الوسائل ١٠٣/١٣ ، باب ١٩ من ابواب الدين ، ح ٣ .



# فہمی مسائل شہتی





## الفصل الرابع

### « في مسائل ثنتي »

ويشتمل هذا الفصل على مسائل متفرقة مرتبطة بالبحث ، مثل مسألة وجوب رد الزيادة في الربا الى صاحبها ، ومسألة إنقلاب المعاملة ربوية ، ومسألة المعاوضة بنقد على شيئين يكون احدهما نقداً ، ومسألة ما لو رجع البائع على المفلس بعين ماله ، ومسألة ما إذا بيع العتائلان وكان احدهما معيباً ثم تصرف فيه ، وما شابه هذه المسائل التي لها ارتباط بالربا بشكل وبآخر كما ستعرف إن شاء الله تعالى .

#### المسألة الأولى: في رد الزيادة في الربا :

ونتكلم في هذه المسألة من أربعة جوانب :

أ- في وجوب رد الزيادة في ربا القرض على مقتضى القواعد .

ب- في وجوب رد الزيادة في ربا المعاملة على مقتضى القواعد .

ج- ثم ننظر الى الآيات القرآنية والروايات .

د- ثم نذكر ماذا يستفاد من الروايات .

أما الجانب الاول : فإن مقتضى القاعدة الأولية هو وجوب رد الزيادة

المأخوذة في العقد القرضي ، ضرورة بقائها على ملك المالك معينة أو مشاعة ، فحكمها حكم غيرها من الأموال التي للغير من الرد أو الصدقة لأننا استنتجنا أن اشتراط الزيادة في عقد القرض لا يفسد أصل القرض ، وحينئذ فإن كان الزائد موجوداً وجب إرجاعه ، وإن كان تالفاً وجب رد عوضه .

أما الجانب الثاني : فقد قلنا سابقاً أن المتجه هو فساد المعاملة الربوية ، فيبقى كل من العوضين على ملك صاحبه لا الزيادة فقط ؛ إذ الفرق بينه وبين القرض واضح ، فعلى مقتضى القاعدة الأولية يجب رد كل مال إلى صاحبه ، هذا ولكن كل واحد منهما له حق أن يبقى في يده قدر ما في يد الغير فلا يدفعه له حتى يستلم ماله ، أما الزائد فيجب إرجاعه على كل حال . وعلى هذا يمكن حمل ما حكى عن المشهور من كفاية رد الزائد بلا فرق بين البيع والقرض ، وأيضاً بلا فرق بين وجود المال وتلفه ؛ إذ أن القاعدة وإن كانت تقول بوجوب إرجاع الجميع ولكن المثل يكون في مقابل المثل مقاصة ، وحينئذ يبقى الزائد لوحده ، فيجب إرجاعه . ولكن ينبغي أن نلتفت إلى صورة ما إذا أرجع أحد المتعاملين ما أخذه ( لا الزيادة فقط ) فهنا يجب على الثاني إرجاع ما أخذه إن كان موجوداً ، لأن المال يتعلق به .

ثم إن كل واحد منهما آثم إذا كان مقصراً في البحث والتفحص ، ولو كانا قاصرين لجهلهما بالتحريم لخطأ في التقليد والاجتهاد ، فالمعروف بين المتأخرين أنه كالعالم في وجوب الرد من غير فرق بين تلف العين وبقائها لا إطلاق ما دل على حرمة الربا مما هو صريح في عدم انتقاله عن المالك ، والمذر في الحكم التكليفي لا ينافي الفساد الذي هو حكم وضعي .

وأما الجانب الثالث : فقد يقال بعدم وجوب الرد من غير فرق بين وجود المال أو تلفه ، نعم يشترط أن يتوب عما سلف ، وقد نقل الشيخ صاحب الجواهر رحمته الله عن الحداثق التصريح « بصحة المعاملة في هذا الحال ولعله مراد

الباقيين إذ الحكم بعدم وجوب الرد مع القول بفساد المعاملة في غاية البعد» واعتذر لهم بأن «محل كلامهم في ربا القرض ونحوه مما تخص الحرمة هو الزيادة لا مطلق العوض إلا أن إطلاقهم مناف له»<sup>(١)</sup>.

ولهذا قد نعترض على ما ذهب إليه صاحب الحقائق من صحة المعاملة الربوية سواء كانت قرضية أو بيعية حتى في صورة الجهل بالحكم، ولا نقبل التعليل القائل بأن عدم وجوب الرد لا يجتمع مع فساد المعاملة، إذ من القريب أن تكون المعاملة فاسدة ومع هذا لا يجب الرد حتى في الربا المعاملي، حيث إن كلا من المتعاملين لا يجب عليه رد ما للغير إذا لم يستلم ماله الذي في يد الغير، للمقاصة<sup>(٢)</sup> المعترف بها من الجميع، أما الزائد فقد حكم الشارع بعدم وجوب رده في صورة معينة يأتي ذكرها، إذن ليس عدم وجوب الرد ملازماً لصحة المعاملة.

وكذلك نعترض على اعتذار الشيخ صاحب الجواهر رحمته «بأن كلامهم في صورة ربا القرض» إذ لا وجه لهذا الاعتذار حيث يصح كلامهم حتى في صورة ربا المعاوضة لما قلناه.

نعم إذا أرجع أحد المتعاملين مال الغير فيجب على الآخر رد مال الآخر، وهذا هو الحكم الأولي، ولكن الآيات والروايات التي سوف نعرضها إذا

(١) جواهر الكلام ٣٩٨/٢٣.

(٢) قد يقال: بأن المقاصة إنما تكون في صورة امتناع الآخر من الاعطاء، أما هنا فقد لا يكون الآخر مستنماً من الاعطاء فلا تصح المقاصة.

ولكننا نقول: إن المراد من المقاصة هنا معناها العام وهو الحق الذي لزيد ما دام ماله في يد الآخر، فهو له الحق في عدم دفع مال الغير حتى يستلم ماله وإن كان الآخر غير مستنعم، وهذا شبهه بالحق الذي يكون للبائع في عدم تسليم المبيع حتى يستلم الثمن أو الحق الذي يكون للمشتري في عدم اعطاء الثمن حتى يستلم المبيع.

استفيد منها عدم وجوب الإرجاع في صورة معينة فنلتزم بها ولا يلزم القول بصحة المعاملة لما قلناه .

الآيات القرآنية : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِخَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتِغُوا فَلَئِنَّ رُؤُوسَ أَفْوَاحِكُمْ...<sup>(١)</sup> ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾<sup>(٢)</sup> .

الروايات : ١ - صحيحة محمد بن مسلم قال : « دخل رجل على أبي جعفر عليه السلام من أهل خراسان قد عمل الربا حتى كثر ماله ، ثم إنه سأل الفقهاء فقالوا : ليس يقبل منك شيء إلا أن ترده إلى أصحابه ، فجاء إلى أبي جعفر عليه السلام فقص عليه قصته فقال له أبو جعفر عليه السلام مخرجك من كتاب الله عز وجل ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ والموعظة التوبة »<sup>(٣)</sup> .

٢ - صحيحة النوادر<sup>(٤)</sup> قال « ان رجلاً أربى دهرًا من الدهر ، فخرج قاصداً أبا جعفر الجواد عليه السلام فقال له مخرجك من كتاب الله يقول الله ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ والموعظة هي التوبة ، لجهله بتحريمه ثم معرفته به ، فما مضى فحلال وما بقي فليستحفظ » .

صحيحة هشام بن سالم<sup>(٥)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « سألته عن الرجل يأكل الربا وهو يرى أنه حلال . قال : لا يضره حتى يصيبه متعمداً ، فإن أصابه فهو بالمنزلة الذي قال الله عز وجل » .

(١) سورة البقرة : ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٢) سورة البقرة : ٢٧٥ .

(٣) الوسائل ١٢ / ٤٣٢ ، باب ٥ من أبواب الربا ، ح ٧ .

(٤) الوسائل ١٢ / ٤٣٣ ، باب ٥ من أبواب الربا ، ح ١٠ ، وسند الوسائل إلى كتاب النوادر صحيح .

(٥) الوسائل ١٢ / ٤٣٠ ، باب ٥ من أبواب الربا ، ح ١ .

٤ - صحيحة أبي المغيرة<sup>(١)</sup> قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كل ربا أكله الناس بجهالة ثم تابوا فانه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة». وقال: لو أن رجلاً ورث من أبيه مالا وقد عرف أن في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغير حلال كان حلالاً طيباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنه ربا فليأخذ رأس ماله وليرد الربا، وأما رجل أفاد مالا كثيراً قد أكثر فيه من الربا فجهل ذلك ثم عرفه بعد فأراد أن ينزعه فما مضى فله ويدعه فيما يستأنف».

٥ - صحيحة الحلبي أو حسنته<sup>(٢)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى رجل أبي فقال: اني ورثت مالا وقد علمت أن صاحبه الذي، ورثته منه قد كان يربي وقد عرفت أن فيه ربا واستيقن ذلك وليس يطيب لي حاله لحال علمي فيه، وقد سألت فقهاء اهل العراق واهل الحجاز فقالوا: لا يحل أكله. فقال ابو - جعفر عليه السلام ان كنت تعلم بأن فيه مالا معروفاً ربا وتعرف اهله فخذ رأس مالك ورد ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً فإن المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه فإن رسول الله ﷺ قد وضع ما مضى من الربا وحرّم عليه ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه، فإذا عرف تحرّمه حرّم عليه ووجب عليه فيه العقوبة إذا ركبها كما يجب على من يأكل الربا».

هذه هي الروايات والآيات، فقد ذهب جمع الى أن الآية الاولى لا تدل على رد الزيادة الناتجة من الربا، لأن غاية ما تدل عليه هو حرمة فعل الربا إن كانوا مؤمنين لتهيئه عن الربا بقوله «ذروا»، ولو قلنا أنها دالة على عدم حرمة

(١) الوسائل ٤٣٦/١٢، باب ٥ من ابواب الربا، ح ٢.

(٢) الوسائل ٤٣٦/١٢، باب ٥ من ابواب الربا، ح ٣.

الربا الواقع قبل هذه الآية فلا ينفع المستدل أيضاً، لأن عدم الحرمة لا يدل على عدم وجوب رد الزيادة، كما لا يدل على حلية المعاملة الربوية في السابق، كما أن كسر آنية الغير من قبل النائم وإن لم يكن محرماً لكن الضمان ثابت عليه، فلو أخذت متاعاً كان في الطريق ولم يكن في معرض التلف حتى يجب عليك رفعه وحفظه ومع هذا رفعته من مكانه إلى مكان آخر وقلنا إن هذا الفعل لم يكن محرماً، ولكن وجوب رده إلى صاحبه إذا عرفته بعد ذلك حكم آخر لا علاقة له بالحرمة.

على أن في الآية نفسها دلالة على أن الزائد (ربا) ليس للمرابي لقوله تعالى «فان تبتم فلکم رؤوس أموالکم» ولم تقل إن لكم جميع المال، فيجب رد الزائد إلى صاحبه وإن لم يكن الأخذ محرماً.

وأما الآية الأخرى «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف» فلا دلالة فيها على عدم وجود الرد، إذ هي تدل على عدم الحرمة أو عدم العقاب على المرابي، وقد فسرت في التبيان وفي غيره «بأن المراد من الآية هو العفو عما كان في الجاهلية من الربا بينهم<sup>(١)</sup>، أما ما يجري من المسلم فيجب رده على صاحبه سواء كان جاهلاً أو عالماً بالتحريم، إذن فهذه الآية مثل آية ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾<sup>(٢)</sup>، وهذه واضحة المراد من أن النكاح هو النكاح الذي في الجاهلية من أن الابن يأخذ زوجة أبيه حين موته».

وأما الروايات: فقد ذكر صاحب الجواهر رحمه الله «بأنه لا يصلح للفقيه الجراءة بمثل هذه النصوص التي لا يخفى عليك اضطرابها في الجملة، وترك

(١) التبيان في تفسير القرآن للشيخ الطوسي ٢٨٢/١، طبعة حجبية (طهران).

(٢) سورة النساء: ٢٢.

الاستفصال فيها عن الربا أن صاحبه كان جاهلاً بحرمة أو عالمًا، والأمر فيها بالتوبة مع عدم الذنب حال الجهل الذي يعذر فيه بل قد اشترط في الآية الحل بها، وحمله على الجهل الذي لا يعذر فيه ينافية ما في خبر الباقر عليه السلام «صحيحة محمد بن مسلم الأولى» السابق من الحاق مثله بالعالم وترك الاستفصال فيها عن الربا في القرض والبيع. وقد عرفت الفرق بينهما وغير ذلك على مخالفة الضوابط السابقة، والاقدام على حل الربا الذي قد ورد فيه من التشديد ما ورد <sup>(١)</sup>.

ثم ذكر بعد ذلك عليه السلام «وقد بان لك من ذلك كله أنه لا ريب في أن الاحوط ان لم يكن الاقوى اجتناب ذلك كله، على أن النصوص المزبورة ظاهرة في معذورية من تناول الربا جهلاً، وهو شامل لما إذا كان الطرف الآخر عالمًا مع أن المعاملة حينئذ فاسدة قطعاً، لحرمة الربا وفساد المعاملة بالنسبة الى العالم، وذلك يقتضي فسادها بالنسبة الى الجاهل، فلابد من التزام امور عظيمة حينئذ بالنسبة الى حل مال الغير في يد الآخر وعدم جواز أخذه لمالكه مع وجود عينه وغير ذلك مما يصعب التزامه» <sup>(٢)</sup>.

وأما الجانب الرابع: والتحقيق فيه يقتضي أن نتكلم مرة في المستفاد من الايات، ومرة في المستفاد من الروايات التي تفسر الايات، فنقول: اما الآية الاولى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ... الخ» <sup>(٣)</sup> فهي تدل على حرمة فعل الربا للنهي عنه، وأن الزائد (الربا) ليس للمرابي وإنما له رأس ماله، فلا يمكن - استناداً الى هذه الآية - القول بأن

(١) الجواهر ٤٠٢/٢٣.

(٢) الجواهر ٤٠٤/٢٣.

(٣) سورة البقرة: ٢٧٨.



الربا يجب ارجاعه الى مالكة كما ذهب الى ذلك بعض .

وأما الآية الثانية ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾<sup>(١)</sup> فإن التعبير «فله ما سلف» يناسب أن يكون الزائد (الربا) للمرابي، ولكن في صورة مجيء الموعظة والانتها، وقد جاء في تفسير الطبرسي «فمن جاءه موعظة من ربه» معناه «فمن جاءه» زجر ونهي وتذكير من ربه «فانتهى» أي فأنزجر وتذكر واعتبر «فله ما سلف» معناه فله ما أخذ وأكل من الربا قبل النهي لا يلزمه رده... وقال السدي معناه له ما أكل وليس عليه رد ما سلف فأما ما لم يقبض بعد فلا يجوز له أخذه وله رأس المال<sup>(٢)</sup>. وقد جاء في تفسير الصافي في معنى قوله «فله ما سلف» لا يؤاخذ بما مضى منه ولا يسترد منه<sup>(٣)</sup>.

وقد يستفاد من كلام الطبرسي رحمته أن الحكم غير مقيد بالربا إذ ذكر رواية عن الإمام الباقر عليه السلام هي «من أدرك الاسلام وتاب مما كان عمله في الجاهلية وضع الله عنه ما سلف» وهذا يدل على أنه يرى أن الحكم كلي بالعفو قد ذكر في هذا المورد.

وقد قال العلامة الطباطبائي في تفسيره هذه الآية بعد أن أشكل على القوم «حيث اقتصروا» (العلماء) بالبحث عن مورد الربا خاصة من حيث العفو عما سلف منه ورجوع الأمر الى الله فيمن انتهى، وخلود العذاب لمن عاد اليه بعد مجيء الموعظة، وهذا كله مع ما تراه من العموم في الآية... فالمعنى أن من انتهى عن موعظة جاءته فالذي تقدم منه من المعصية سواء في

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) مجمع البيان ١/٣٩٠ طبعة صيدا.

(٣) تفسير الصافي للفيض الكاشاني ٢٧٩/١ طبعة بيروت.

حقوق الله أو في حقوق الناس فإنه لا يؤاخذ بعينها لكنه لا يوجب تخلصه من تبعاته أيضاً كما تخلص من أصله من حيث صدوره بل أمره فيه إلى الله أن شاء وضع فيها تبعة كقضاء الصلاة الفائتة والصوم المنقوض وموارد الحدود والتعزيرات ورد المال المحفوظ المأخوذ غصباً أو ربا وغير ذلك مع العفو عن أهل الجريمة بالتوبة والانتهاز، وإن شاء عفى عن الذنب ولم يضع عليه تبعة بعد التوبة كالمشرك إذا تاب عن شركه ومن عصى بنحو شرب الخمر واللهو فيما بينه وبين الله ونحو ذلك، فإن قوله: فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى، مطلق يشمل الكافرين والمؤمنين في أول التشريع وغيرهم من التابعين وأهل الأعصار اللاحقة»<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا الذي ذهب إليه العلامة الطباطبائي رحمه الله وقبله الشيخ في النهاية لا يناسب «فله ما سلف» في الربا خصوصاً إذا نظرنا إلى الروايات كما سيأتي أن شاء الله تعالى. والذي يحقق في الآية فقط يرى عكس ما ذهب إليه السيد الطباطبائي رحمه الله حيث إن ظاهرها أن من جاءته موعظة فانتهى «فله ما سلف» أي له ما أخذ وأكل... الخ، وأمره إلى الله أي عقابه وعدم عقابه راجع إلى الله تعالى إن شاء غفى وإن شاء عاقب.

وأما المستفاد من الروايات: فإن رجعنا إليها رأينا أنها فسرت الموعظة بالتوبة كما في صحيحة محمد بن مسلم الأولى التي لا تفرق بين كون الربا موجوداً أو تالفاً أو مخطوطاً بغيره، وهي مطلقة تشمل صورة ما إذا علم الإنسان بالحرمة ثم تاب.

ولكن الروايات الأخر التي تقول بعدم وجوب الرد في صورة جهل المرابي بالربا تخصص هذه الرواية. ومن الروايات المخصصة صحيحة

(١) الميزان في تفسير القرآن ٤١٧/٢ - ٤١٨.

النوادر إذ فسرت الموعظة بالتوبة وفسرت التوبة فقالت « لجهله بتحريمه ثم معرفته به فما مضى فحلال وما بقي فليستحفظ ».

ولو قيل إن هذه الجملة ليست تفسيراً لمعنى التوبة ، وإنما هي تفريع عليها فنقول إن صحيحة هشام بن سالم تخصص عدم الرد في صورة الجهل إذ تقول « سألته عن الرجل يأكل الربا وهو يرى أنه حلال قال ﷺ لا يضره حتى يصيبه متعمداً فإذا أصابه فهو بالمنزلة الذي قال الله عز وجل ».

ثم إن صحيحة أبي المغرا التي لها طرق متعددة تخصص عدم الرد بما لو كان المال الربوي غير متعين وغير متميز ، أما لو كان المال الربوي متميزاً فيجب رده الى صاحبه وأخذ رأس المال ، كما أنها أيضاً تذكر اختصاص عدم رد المال الربوي بصورة الجهل . وكذا نقول في حسنة الحلبي (أو صحيحته) فهي مشابهة لصحيحة أبي المغرا .

وهاتان الروايتان (صحيحة أبي المغرا وحسنة الحلبي) لا تختصان بباب الارث ، بل كل ما يصل لي من الآخر ولم اعلم الربا بعينه فهو حلال ، إلا أن المشهور قال بوجوب تخميس المال في الارث الذي فيه ربا غير معين ، ولعل المشهور قيد هاتين الروايتين اللتين تذكران إن الارث الذي فيه ربا غير معين هو حلال بروايات الخمس التي تقول بوجوب تخميس المال الذي اختلط فيه الحلال بالحرام ولم يتعين .

أذن لا وجه لما ذكره الشيخ صاحب الجواهر ﷺ من ترك الاستفصال بالجهل بالحرمة أو العلم بها . إذ الروايات مفصلة ، فقد ذكرت أن الجاهل بالربا هو الذي لا يجب عليه رد الزيادة . ولا وجه لما ذكره أيضاً من حمل الجهل على الجهل الذي لا يعذر فيه ، إذا الشارع المقدس اطلق الموعظة على توبة الجاهل المعذور ، وأما عدم الاستفصال بين الربا في القرض وفي المعاملات فهو غير مانع من الالتزام بما أفادته الروايات حيث إن التعبد الشرعي في عدم

ردّ الربا في القرض هو على خلاف القواعد<sup>(١)</sup> فنتبع النصوص في هذا المورد .

وأما عدم رد الربا في المعاملات مع أن المال مع الزيادة هو للغير فيمكن تخريج ذلك على أن المال الذي للغير إذا كان بيد أحد المتعاملين فلا يجب عليه ارجاعه حتى يستلم ماله الذي في يد الغير للمقاصمة المعترف بها ، وأما الزائد على مال الغير فقد عبدنا الشارع بعدم وجوب الرد .

وأما في صورة بذل احد المتعاملين المال الذي للغير ، فهل يجب هنا ارجاع مال الغير الذي في يد الغير ؟ فهذا حكم لم تتعرض له الروايات ، فيمكن أن تقول القواعد في هذه الصورة بوجوب الارجاع ، وبهذا العرض يكون مفاد الروايات هو :

١- وجوب الرد مع العلم أو صورة التمكن من العلم بالربا .

٢- في صورة الجهل وان كانت القواعد الاولية هي وجوب الرد ، الا أن الروايات الصحيحة تقول بعدم وجوب الرد ، بالاضافة الى الاية القرآنية التي تفسر قوله « فله ما سلف » .

ثم ان ما قاله الشيخ صاحب الجواهر<sup>رحمته</sup> من « أن النصوص شاملة لما إذا كان الطرف الآخر عالماً مع أن المعاملة حينئذ فاسدة قطعاً لحرمة الربا وفساد المعاملة بالنسبة الى العالم وذلك يقتضي فسادها بالنسبة الى الجاهل » وان التزمنا به الا أنه لا يثنيها عن الاخذ بما قالته الروايات لاننا لا نريد أن نصح المعاملة الربوية ونقول بعدم وجوب الرد ، بل ينسجم القول بعدم وجوب الرد حتى مع فساد المعاملة ، فتبين من جميع ذلك أن الالتزام بما قالته الروايات لا يلزم منه امور عظيمة كما ذكر ذلك الشيخ صاحب الجواهر<sup>رحمته</sup> .

(١) القواعد الشرعية التي قالت بأن الزمن هنا لا يقابل بالمال .

وهذا الحكم عام يشمل المسلم الذي عمل بالربا بجهالة ثم عرف الحرمة فتأب أو الكافر الذي عمل الربا ثم أسلم وعلم بحرمة ، كل ذلك لعموم الروايات « كل ربا أكله الناس بجهالة ثم تابوا... » ولقاعدة جب الإسلام .  
ثم لا يخفى أن هذا البحث كله هو في صورة ما إذا كان المال معلوماً والمالك معروفاً وقد أخذ حال الجهل بالحكم أو بالموضوع . وأما إذا كان عالماً بالحرمة فإن كان في البيع فيجب رده إلى صاحبه أو بدله مع التلف ، وإن كان في القرض فيجب رد الزائد . هذا إذا كان صاحب المال معلوماً ، وأما إذا كان صاحب المال مجهولاً وكان المال معلوماً ، فيكون حكمه حكم مجهول المالك . وأما إذا كان المال تالفاً وتعلق بالذمة والمالك مجهول فيكون حكمه حكم المظالم ، وأما إذا جهل القدر وعرف المالك فيجب المصالحة ، وأما إذا جهل القدر والمالك فيجب المصالحة مع الحاكم الشرعي ، وأما إذا جهل القدر والمالك واختلط مع ماله فيجب تخميسه .

### المسألة الثانية: انقلاب المعاملة ربوية :

ورد في الحديث الشريف في تعليل وجود التفقه « والله للربا في هذه الأمة أخفى من دبيب النملة على الصفا »<sup>(١)</sup> .

ونحن في هذه المسألة نتكلم عن إمكان أن تحدث المعاملة أو لا خالية من الربا على مبنى الضميمة ، ثم بعد ذلك تنقلب ربوية . كما إذا باع ديناراً وعلبة من السيكاير بدينارين ذهبيين ، وكانت علبة السيكاير لغيره ، فدخلت المعاملة في بيع ما يملك مع ما لا يملك ، وقد قرر الفقهاء صحة البيع فيما يملك وبطلانه فيما لا يملك إذا لم يجر البيع صاحب المال ، أي إذا لم يجر

(١) الكافي ١٥٠/٥ ، باب آداب التجارة ، ح ١ .

صاحب العلبة البيع بطل البيع بالنسبة الى علبته ، ولما كانت العلبة تالفة مثلاً ، فأرجع المتصرف قيمتها وهي ربع دينار مثلاً ، ففي هذه الحالة اصبح البيع غير متساوي لانه باع ديناراً وثلاثة ارباع الدينار ، فهل هذه المعاملة صحيحة أو باطلة ؟

ربما يقال : إن في المسألة ثلاثة أوجه :

- ١ - أن المعاملة بالنسبة الى ما يملك تكون ربوية فهي باطلة .
- ٢ - أن المعاملة بالنسبة الى ما يملك تكون صحيحة لانها لم تحدث ربوية .

٣ - التفصيل بين الفسخ والفساد ، اي إذا أرجع المشتري العلبة التي له بالفسخ فحدثت الزيادة هنا فلا ضرر فيها والمعاملة ليست بفاسدة ، وأما إذا كان البيع فاسداً من اول الأمر بناء على الكشف (إذا لم يجز صاحب العلبة) فتكون الزيادة ربوية من اول الأمر والمعاملة باطلة .

والقائل بالصحة يقول : ان المعتبر حين الانشاء للمعاملة ان لا تكون ربوية ، واما إذا صارت ربوية بعد ذلك فلا محذور ، إذ لو قلنا أن الزيادة بعد العقد مضرة لبطلت المعاملة على كل حال ، أجاز ام لم يجز صاحب العلبة ، حيث إن الزيادة حاصلة على التقديرين ، لانه إذا أجاز يعطي قيمة العلبة ، وإذا لم يجز وكانت العلبة تالفة يعطي قيمتها أيضاً ، وإذا كانت موجودة أرجعها له وأعطي المشتري قيمتها ، فالزيادة حاصلة على كل تقدير ، بينما يقول الفقهاء بصحة العقد إذا أجاز صاحب العلبة ، ومن هنا نستكشف أن حصول الزيادة بعد العقد غير مضر ، وانما المضر حدوثها حين العقد .

ويمكن أن يناقش القائل بالصحة فيقال : ان حرمة الربا تشمل حتى الزيادة الناشئة من العقد إذا كان العوضان من جنس واحد وكانا مما يكال أو يوزن ، لان الادلة مطلقة ، ويؤيد هذا فتوى بعض الفقهاء بعدم جواز أخذ

الارض فيما لو باع مناً من حنطة بمن منها ثم تبين أن أحدهما معيب ، فيتعين عليه الرد أو الرضا بالمعاملة من دون رد .

ولنا أن نقول : ان في المسألة قولين آخرين وهما :

أحدهما : نسبه الشيخ الانصاري رحمته الى العلامة وهو التمكن من أخذ الارش من جنس العوضين أو من غيرهما ، ثانيهما : لا يتمكن من أخذ الارش من جنس العوضين ، اما إذا كان الارش من غيرهما أو عملاً فيتمكن من انتقل اليه المعيب من أخذه <sup>(١)</sup> .

وقد ذكر الشيخ الانصاري بحق توجيه كلام العلامة فقال ما خلاصته : ان الارش تغريم يستحقه المشتري إذا طالب به البائع ، فهو ليس جزء العوضين وليس هو في مقابل وصف الصحة ، إذ لو كان الارش في مقابل وصف الصحة فمعناه أن ما قابل وصف الصحة باطل لعدم وصف الصحة من الاول ، وبهذا يثبت أن الارش حكم شرعي لم يجعل عوضاً لاجل وصف الصحة ، وبعد هذا قال الشيخ الانصاري في آخر كلامه بأن الارش شرعاً وعرفاً هو عوض وصف الصحة ، والمفروض أن وصف الصحة في الرويات قد ألغاه الشارع للروايات المتقدمة التي تقول « لا تكون الحنطة الا مثلاً بمثل » وامثالها ، اذن لا يمكن أخذ الارش ، ثم قال ان المسألة تحتاج الى تأمل في حقيقة الارش ومراجعة ادلة الربا .

ولكن السيد اليزدي رحمته ذكر وضوح المسألة كما قاله العلامة فقال ما ملخصه <sup>(٢)</sup> ان اصل ادلة الربا ليست شاملة للارش ، والروايات التي تقول ان من انتقل اليه المعيب فله أن يأخذ الارش إذا تصرف ، مقتضاها جواز المطالبة

(١) هذان القولان ذكرهما الشيخ في المكاسب ٢/ ٢٦٠ .

(٢) تعليقه السيد اليزدي على المكاسب ٢/ ٨٦ .

بالارش والسر هو: أن أدلة الربا الناهية متوجهة الى الزيادة المعاملية التي تحصل من المتعاملين، فلا تكون المعاملة مثلاً بمثل، أما في موارد الارش فان المتعاملين لم يجعلوا زيادة في احد العوضين وانما الشارع جعل الزيادة، فلو لا قول الشارع بجواز أخذ الارش لم نقل به هنا، اذن نأخذ الارش ولا تأمل.

وقد اعترض الشيخ الاستاذ التبريزي<sup>(١)</sup> فقال: إذا اشترط احد المتعاملين حين معاوضة المثل بالمثل الارش إذا تبين العيب في احدهما، فمقتضى اشتراط الزيادة من قبل المتعاملين ينبغي أن تكون المعاملة ربوية كما قال السيد اليزدي الا أن الفهم العرفي بعدم الفرق بين هذه الصورة والصورة التي يجعل الشارع فيها الارش ينبغي أن تكون كلا الصورتين ذا حكم واحد.

ثم ذكر الشيخ الاستاذ ما ملخصه: ان الشرط بالارش إذا كان من قبل المتعاملين فهو لغوي بمعنى أنه لا يؤثر على صحة المعاملة، وسبب لغويته هو جعل الشارع الارش في هذه المعاملة وحينئذ نقول: في هذه الصورة وفي صورة ما إذا كان الارش مجعولاً من قبل الشارع - بجواز أخذ الارش، لانه حكم شرعي فلا تكون أدلة حرمة الربا شاملة لما نحن فيه، وانما هي شاملة لما إذا كانت الزيادة من قبل المتعاملين.

ثم لو اغمضنا النظر عن هذا وقلنا بأن أدلة حرمة الربا تشمل ما نحن فيه من الارش، فحينئذ تتعارض أدلة أخذ الارش مع أدلة حرمة الربا، ولا يلتفت الى من يقول بعدم التعارض - محتجاً بأن أدلة العيب والارش كمعتبرة زرارة «أيما رجل اشترى شيئاً وبه عيب أو عوار لم يتبرأ اليه ولم يبين له فأحدث فيه

(١) آية الله الشيخ ميرزا جواد التبريزي وهذا الاشكال منه على غير مسلكه من بطلان الشرط وصحة المعاملة.



بعد ما قبضه شيئاً ثم علم بذلك العوار فإنه يمضي عليه العيب ويرد عليه بقدر ما نقص من العيب» غير مطلقة وإنما هي تبين مضي البيع بالتصرف فقط وليست في مقام البيان من ناحية ثبوت الارش في كل مقام - لان كل خطاب صدر من المتكلم لبيان الحكم فالاصل الاولي فيه هو أنه في مقام البيان من حيث حدود الحكم وشروطه ، والخطاب المتقدم في معتبرة زرارة فيه حكمان : ١ - مضي البيع ٢ - والرد بقدر ما نقص . اذن الاطلاق موجود فيتعارض مع اطلاق ادلة حرمة الربا في الكتاب المجيد «أحل الله البيع وحرم الربا» الذي يشمل الارش حسب الفرض . وحينئذ إذا تحكم التعارض بين الاطلاقين فلا مجال للقول بسقوط اطلاق الخبر في قبال اطلاق الاية باعتبار مخالفته للكتاب ، وإنما - كما قال البعض - ان اطلاق الخبر مع اطلاق الاية كليهما يسقطان باعتبار أن الاطلاق ليس مرتبطاً بالدلالة اللفظية ، وإنما هو حكم عقلي ينشأ من مقدمات الحكمة . اذن لا مخالفة في اطلاق الخبر للكتاب ، وإذا سقط كلا الاطلاقين وصلت النوبة الى الأصل العملي وهو يقتضي عدم مشروعية استحقاق الارش باعتباره حكماً تعبدياً على خلاف القاعدة ، فالاصل عدمه عند الشك في ثبوته ، اي الأصل استصحاب عدم الامضاء من قبل الشارع للارش هنا وما لم يثبت الامضاء لا يثبت جواز أخذ الارش .

**المسألة الثالثة: المعاوضة بنقد على شيئين يكون احدهما نقداً**

**وزيادة في جانب الشئيين :**

ان المعاملات المتداولة الشائعة تكون بين شيئين يكون النقد فيها مقابلاً لشيء آخر ، اما إذا كان المقابل للنقد نقداً مماثلاً ، فهنا يشترط التساوي لان

## الزيادة ربوية<sup>(١)</sup>.

أما إذا كان المقابل للنقد مالا غير نقد لم تكن المعاملة ربوية ، لعدم تحقق شرطها . وعلى هذا لو أردت أن اشتري العبد وما يملك بنقد<sup>(٢)</sup> فهل تكون المعاملة صحيحة وخارجة عن موضوع الربا أو تكون داخلية فيه فتبطل ؟  
ونحتاج لمعرفة الصحة والفساد الى معرفة أن العبد يملك المال إذا ملكه مولاه أو أن العبد لا يملك أصلاً ؟ فإن قلنا ان العبد يملك إذا ملكه مولاه<sup>(٣)</sup> وأردنا أن نشترى العبد وماله ، فقد يقال بأن المعاملة صحيحة ولا يشترط علم المشتري بمقدار ما عند العبد ، لأن المعاملة وقعت بين النقد والعبد ، وسيد العبد هنا لم يملك المال ، وإنما المال على ملك العبد ، غاية الأمر أن السيد يستطيع أن يملكه ، وحينئذ تكون المعاملة خارجة عن الربا موضوعاً ، فلا بأس أن يشتري زيد عبد عمر و الذي يملك ( ١١٠ ) دينار بمائة دينار ، لان العبد يملك المال والمشتري تملك العبد بمائة دينار ، والعبد هو الذي يملك الـ ( ١١٠ ) دينار .

وإن قلنا ان العبد لا يملك واشترينا العبد وما معه ، فهنا يشترط أن يعلم بمقدار المال الذي عند العبد فإذا كان ما عنده أكثر من مال الشراء تحقق الربا

(١) مورد هذه المسألة النقود الذهبية ، وكذلك النقود المتعارفة في زماننا هذا إذا انتهينا الى وجود الربا في المعدود . ولكننا فيما سبق قلنا بوجود الربا في المعدود نسيئة .

(٢) ليس كلامنا مختصاً بهذه المسألة ، فقد توجد مصاديق اخرى لها ، كما إذا اشتريت شيئاً قد نقش بسكة ذهبية بذهب مسكوك مثلاً ، أو اشتريت داراً قد خصص للصرف عليها كمية من النقود بنقد مساوي مثلاً وغير ذلك ، ففي هذه الامثلة هل يشترط العلم بالنقد مع الضميمة ، فإذا كان مال الشراء أقل من المال المبيع مع الضميمة تحقق الربا ؟

(٣) قد يلتزم بأن العبد اذا كان يملك الأموال فهو محجور عليه لقوله تعالى : « عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء » من التصرفات كالطلاق كما هو مورد الآية وأمثاله بأن يشتري شيئاً من دون رضا السيد .

لان المشتري يملك بالمعاوضة عبداً و (١١٠) دينار في مقابل (١٠٠) دينار، والزيادة لا تجوز في جانب الضميمة كما تقدم.

ويمكن أن نكيف الصحة والبطلان بتقريب آخر، فنقول:

إذا اشترينا العبد واشترطنا على البائع أن يكون المال الذي عند العبد للمشتري، فهنا المعاملة وقعت بين النقد والعبد، أما المال الذي عند العبد فهو تابع للمشتري فلم تقع المعاملة عليه، فتكون المعاملة خارجة موضوعاً عن الربا، وحينئذ لا بأس أن يشتري زيد عبد عمرو الذي يملك (١١٠) دينار بمائة دينار.

وتصح هذه المعاملة إذا قلنا إن التبعية المجهولة التي - تصح المعاملة إذا ضمننا معها معلوماً كما في الأخبار - هي التبعية في الانشاء، وأما إذا قلنا إن التبعية المرادة هي التبعية عند العرف، وما يراه العرف تابِعاً هو الذي تغفر جهالته إذا ضم إليه المعلوم على وجه يرتفع الغرر، فهنا لم تكن الـ (١١٠) دينار التي عند العبد تابعة عرفاً للعبد في هذا المثال، ولا يرتفع بها الغرر فتبطل المعاملة.

وأما إذا اشترينا العبد وما معه بحيث صار ما مع العبد جزء المبيع، فهنا يشترط أن نعلم بمقدار المال الذي عند العبد، فإذا كان ما عنده أكثر من مال الشراء تحقق الربا لان المعاوضة بين أموال المشتري من جهة والعبد وما يملك من جهة أخرى، فلا تجوز الزيادة في جانب الضميمة وإن قلنا بجوازها في مقابلها.

وقد نستشكل على التكييف الثاني « وهو الشرط بكون مال العبد للمشتري » فان هذا شرط ربوي حيث قلنا ان الزيادة إما ان تكون نقدية وعينية من أول الأمر، أو تكون بواسطة شرط يوجب الزيادة كما هنا.

### المسألة الرابعة: لو رجع البائع على المفلس بعين ماله :

كما لو اشترى زيد من عمرو وزنة من الحنطة الاسترالية بالدين ، وخلطها مع وزنة من الحنطة الكردية ثم افلس زيد ، فعمر هو الذي هو البائع له حق دون بقية الغرماء في الرجوع على نفس عينه <sup>(١)</sup> (إذا كانت موجودة) وعند ما رجع وجدها ممتزجة مع الأجود ، وبما أن سعر حنطته ثلاثة دنائير مثلاً وسعر الحنطة الجيدة خمسة دنائير مثلاً فيعطي لعمر و ثلاثة أمان التي تقابل سعر حنطته <sup>(٢)</sup>.

وهنا قد يقال بحصول الربا لأنه قد أعطى وزنة من الحنطة وأخذ ثلاثة أمان ، فإن قلنا بأن الربا يحصل في البيع والمعاوضات البيعية وفي كل مبادلة بين المالين مع الزيادة ، فهنا يتحقق الربا وإن قلنا إن الربا يختص بالبيع أو في المعاوضات البيعية فقط ، فلا يتحقق الربا .

ويمكن أن يقال هنا بعدم وجود الربا حتى لو قلنا بالأول - كما هو الصحيح - حيث لا مبادلة هنا في الحقيقة وإنما حصلت الشركة بين المالين ، وتقسيم الشركة كان بإعطاء حصة أحدهما من نفس المال بنسبة القيمة .

وتتصور هذه المسألة في مورد آخر ، كما لو باع زيد لعمر و وزنة من الحنطة الرديئة فمزجها عمرو بوزنة من الحنطة الجيدة ، ثم تبين وجود الغبن من قبل البائع فيحق للمشتري حينئذ الفسخ فإذا فسخ قسمت الحنطة أثلاثاً (إذا كانت قيمة الحنطة الرديئة تساوي نصف قيمة الجيدة) . وسوف يأتي زيادة توضيح في مسألة رقم (٧) وغيرها لما نحن فيه .

(١) قد يقال بأن نفس عين مال غير موجودة ، وإنما الموجود شيء آخر .

(٢) المراد من المن هنا هو المن العراقي الذي هو عبارة عن ستة حق ، والحقة أربعة كيلوات .

**المسألة الخامسة:** إذا كان العوضان متماثلين (من جنس واحد) كما لو اشترى حنطة بحنطة مع التساوي وكانت إحدى الحنطتين معيبة، ثم تصرف فيها من انتقلت إليه، فقد قال الفقهاء هنا بعدم حق الفسخ حيث إن التصرف هو مسقط فعلي لجواز الفسخ. وأيضاً قال الفقهاء بعدم جواز أخذ الأرض للزوم الربا.

هذا ولكن اخترنا فيما تقدم القول القائل بأن الأرض في هذه الموارد حكم شرعي فيجوز أخذه لأنه خارج عن أدلة حرمة الربا التي هي مختصة بفعل المتعاملين.

وأما الفسخ فهو لا يستحقه لأن التصرف إذا كان مغيراً (ولكنه لا يعتبر اسقاطاً أنشائياً أو فعلياً للفسخ كما إذا كان قبل العلم بالعيب) أو وجد عيب ثانٍ عند من انتقلت إليه العين ففي هاتين الصورتين لا يجوز الفسخ ولكن يجوز أخذ الأرض كما قلنا.

وان كان التصرف في المعيب بعد العلم بالعيب وكان التصرف مغيراً، فهذا التصرف يعتبر اسقاطاً فعلياً للفسخ، وحينئذ لا يتمكن من أخذ الأرض أيضاً، ولكن لا للربا وإنما لأن الأدلة على الأرض وجوازه أخذه هي في صورة المسقط القهري للفسخ أما إذا تصرف بعد العلم بالعيب فهو اسقاط للخيار بالفعل.

**المسألة السادسة:** ذكرها الشيخ الأنصاري في مكاسبه<sup>(١)</sup> وهي: إذا اشترى شيئاً معيباً عند العقد ثم حصل فيه عيب جديد بيد المشتري وكانت المعاملة في المتماثلين، فقال الفقهاء بعدم جواز الفسخ

لان ادلة جواز الفسخ هي في صورة قيام الشيء بعينه ، أما في موردنا فليس الشيء قائماً بعينه ، وأما الارش فايضاً لا يجوز اخذه لان الارش على العيب القديم مستلزم للربا .

وجواب هذا واضح كما تقدم ، ولكن في هذه المسألة ذكر العلامة على تقدير عدم نص في أن حدوث العيب ( مسقط قهري ) فايضاً نقول بعدم جواز الفسخ ، وهذا الحكم على القاعدة ، وذلك لان المعيب الذي انتقل في المعاملة التي عوضاها ربويان ثم حدث فيه عيب جديد بيد المشتري لو قلنا بجواز فسخه ، فهنا العيب الجديد الذي ارجعه الى البائع هل يرجع أرشه ام لا؟<sup>(١)</sup>

فان لم يرجع أرشه فهذا الفسخ ضرر على البائع وقاعدة نفي الضرر ( تنفي جواز الفسخ بدون دفع الارش الى البائع ) وأما إذا أعطى ارش العيب الجديد الى البائع فهو لا يجوز أيضاً لانه يلزم منه الربا ، ولكن يمكن أن يناقش العلامة فيقال له : بأن الربا عند من يقول به يكون في صورة وجود المعاملة واخذ الارش ، وأما في صورة عدم وجود المعاملة فلا معنى للربا .

ولكن الشيخ الأنصاري رحمته الله اخذ في توجيه كلام العلامة فذكر وجهين لذلك :

الوجه الاول : يمهّد الشيخ رحمته الله بذكر كبرى كلية حاصلها هي « المعاملة إذا كان عوضاها ربويين فوصف الصحة لا يقابل بالمال » بل تكون نفس الحنطة في مقابل نفس الحنطة ، أما الأوصاف فلا تقابل بالمال ، وأما إذا قوبلت بالمال فتكون المعاملة ربوية باطلة إذا فرضنا أن إحدى الحنطتين صحيحة والاخرى فيها عيب « كقمل » فهنا لابدّ من التساوي لتصح المعاملة وحينئذ إذا كان في مقابل وصف الصحة في الحنطة الجيدة قد أخذنا مالاً من الحنطة المعيبة

(١) الارش هنا هو الضمان الذي على وفق القاعدة .

فيكون الباقي من الحنطة المعيبة الذي هو أقل من الحنطة الجيدة قد قوبل بالحنطة الجيدة وهو ربا.

وحينئذ إذا جئنا الى موردنا فنقول :

إذا فسخ المشتري المعاملة وأراد أن يعطي أرشا الى البائع فمعناه أن وصف الصحة مضمون على المشتري فهو مقابل بالمال وحينئذ تكون اصل المعاملة باطلة.

الوجه الثاني : يقول الشيخ في توجيه كلام العلامة بأن من المحتمل أن يكون مراد العلامة هو أن نفس الفسخ يكون ربوياً حيث إن بنفس الفسخ ترجع الحنطة المعيبة الى صاحبها ، وهذا معناه ان نفس الفسخ معاوضة ، وحينئذ فالمن من الحنطة التي وجد فيها العيب الجديد قد رجعت الى البائع واضاف اليها المشتري ( ١٠ ) دراهم ، وأخذ من البائع حنطته الأولى فهو ربا . ثم يقول الشيخ بأن التوجيه الأول لكلام العلامة هو الأولى ، ويرد على التوجيه الثاني بأن حقيقة الفسخ هو ملك فسخ العقد فكيف يقول العلامة بأن الفسخ معاملة جديدة ، وإذا كان الفسخ هو ملك فسخ العقد فيرجع كل شيء الى مالكة بالسبب الاول لا بهذا الفسخ .

ويرد على التوجيه الاول<sup>(١)</sup> أن وصف الصحة كوصف الكمال لا يقابل بالمال في الربويات وفي غيرها ، ولهذا لو باعه عبداً كاتباً واشترط المشتري له الخيار الى أسبوع ثم نسي العبد الكتابة ففسخ المشتري فهنا يأخذ جميع ماله . وأيضاً نقول للشيخ ما هو الدليل على قولك ( بأن المشتري إذا طالب بالأرش في موردنا فهو يكشف عن أن وصف الصحة قد قوبل بالمال في المعاملة الاولى ) وبأي كاشف كان هذا ؟ بل نقول إن ضمان الوصف في

(١) كما ذكر ذلك آية الله الشيخ التبريزي في درسه الخارج في المكاسب .

المعاملة هو ضمان معاملي ، فالبايع والمشتري كل منهما ضامن لوصف الصحة بالضمان المعاملي ولهذا فإن إدخال الارش ( وهو ضمان يدي ) على خلاف القاعدة وبحكم الشارع ، وحينئذ فإذا فسخت المعاملة قلنا إن المبيع في يد المشتري قد حدث فيه عيب فهو مضمون بضمان اليد ، فإن قال أحد بأن المال الذي حدث فيه عيب لا يضمن على المشتري لأنه أحدث عيباً في ماله ، قلنا : إن العقلاء يعتبرون بعد الفسخ أن مال البائع في يد المشتري قد عيب فيكون مضمونا عليه بضمان اليد ، وهذا لا يختص بوصف الصحة بل وصف الكمال أيضاً كذلك ، ولهذا قال أكثر الفقهاء بأن الارش الجديد في يد المشتري هو مثل الارش المأخوذ بالسوم إذا عيب ( اي هو ضمان يدي ) ولكن الشيخ الأنصاري يقول بالفرق بين العيب الجديد بيد المشتري في المعاملة وبين العيب المأخوذ بالسوم ، ولكن الفرق غير صحيح لأن الضمان ضمان يدي في المسألتين .

**المسألة السابعة:** إذا اختلط المال الذي باعه زيد لعمره بجنسه الرديء ثم علم زيد أنه مغبون بالبيع ، كما إذا باع زيد لعمره حنطة وخلطها عمرو مع حنطته الرديئة ، ثم علم زيد أنه مغبون في البيع ففسخه ، فهنا إذا نظرنا الى المال الخارجي فنراه قد اختلط مع جنسه الرديء ولا يمكن تمييزه عادة لانه صار شيئاً واحداً :

وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله هنا ثلاثة احتمالات <sup>(١)</sup> :

(١) تحصل الشركة في المال الخارجي الممتزج بحسب الكمية على نحو الإشاعة ، ولكن يأخذ المغبون الارش من الغائب لذهاب جودة ماله .



(٢) تحصل الشركة في العين بحسب المالية لا الملكية ، كما إذا كان مال المغبون يشتري بعشرين ديناراً ومال الغابن يشتري بعشرة دنائير فهنا الشركة على ثلاثة أسهم : سهمان للمغبون وسهم للغابن .

(٣) لا تحصل الشركة في العين بحسب الكمية وبحسب المالية على نحو الإشاعة ، وإنما تحصل الشركة في المالية على نحو الإشاعة ، وذلك : لأن كل أجزاء العين قسم منه ملك للمغبون وقسم منه ملك للغابن فإن بيع هذا في موقع القسمة ، فمال المغبون قيمته إذا كانت ضعف قيمة الغابن فيأخذ المغبون سهمين ويأخذ الغابن سهماً واحداً فهما شريكان في المالية على نحو الإشاعة وهي ( الشركة في الثمن ) .

ثم ذكر الشيخ الاستاذ ( التبريزي ) في درسه بأن المال المشترك إذا كان موجوداً بحسب الكمية أو المالية فحينئذ لا تصل النوبة الى الشركة في المالية اذ الشركة في العين توجد الشركة في المالية والعين الخارجية ، وهو مقدم على الشركة في المالية دون العينية .

نعم إذا لم يمكن الشركة في العين لوجود محذور فنقول بالشركة في المالية ، وهنا الشركة في العين فيها محذور الربا ، حيث إن الانسان إذا بادل ماله مع ما آخر بجنسه مع الزيادة فهو ربا ، فلو قلنا ان الشركة حصلت في العين فالمغبون بادل ماله بمال الغابن ، إذ كل حبة نصفها للغابن ونصفها للمغبون مثلاً ، فإن كانت هي مال المغبون فالغابن بادل ماله ، وإن كانت هي مال الغابن فالمغبون بادل ماله ، والزيادة التي هي ضمان الارش لزوال وصف الجودة يأخذها من كانت حنطته جيدة وزال وصفها فحصل الربا إذ ان دليل الربا شامل لهذه المبادلة القهرية بالاطلاق .

وكذلك الشركة بالعين بحسب المالية فيها محذور الربا فمثلاً إذا كانا مالكين بالمناصفة فالذي مزج ماله الذي هو منان بمنين ، وكان مال الغابن

جيداً فإن معنى ذلك أن الغابن اعطى منين واخذ ثلاثة امان وهو ربا، ولهذا لا يمكن الالتزام بالشركة في العين بحسب المالية أيضاً، ولا بد من القول بالشركة في المالية فقط .

ثم ذكر الشيخ الاستاذ اشكالا آخر حاصله : هو أن ما جرى عليه البيع هو الحنطة الجيدة<sup>(١)</sup> المتميزة عن مال الاخر والان قد زالت جودة الحنطة الجيدة والغابن لا يتمكن ان يعطي الحنطة الجيدة المتميزة ، فحينئذ يرجع الى البدل اذن لماذا نقول بالاشاعة في المالية ؟ وعليه يقول : ان الوصف إذا كان قابلا للضمان مستقلا فالشركة في العين موجودة والوصف يضمن ، اما إذا لم يمكن ضمان الوصف لحصول الربا كما فيما نحن فيه « اذ ان مال المالك وان كانت اجزاؤه باقية بنظر العرف الا ان تدارك الوصف يوجب الربا فلا يمكن تداركه » وما جرى عليه البيع لا يمكن ارجاعه ، فحينئذ يأخذ المغبون البدل فقط ، ومادام الغابن لم يعط البدل فالمال شركة بينهما .

ثم ان هذا الحق الذي للمغبون قد عبر عنه السيد اليزدي<sup>(٢)</sup> بأنه بدل الحيلولة ، وهذا غير صحيح وانما هو بدل واقعي ، إذ يتمكن الغابن ان يلزم المغبون باعطاء المثل ويتملك المال ، وبدل الحيلولة يكون في صورة وجود المال ولا يتمكن صاحبه من الوصول اليه ، اما هنا فليس كذلك لان المال موجود ويتمكن صاحبه ان يصل اليه للشركة في الثمن في صورة زوال الجودة ، وللشركة والقسمة في صورة عدم زوال الجودة ، ويمكن ان نقول أيضاً أن المال المتميز قد زال « لانه موجود لا يصل اليه صاحبه » فلا ينطبق هنا بدل الحيلولة .

(١) الحنطة هي مثال وكذلك الدهن أو السكر أو الطحين فان الحكم واحد في كل ما يكال ويوزن .

(٢) تعليقة السيد اليزدي على المكاسب ٤٧/٢ .

ولنا ان نقول : ان ما ذكره الشيخ الاستاذ انما يصح إذا كان الارش هو جزء الثمن فيأتي محذور الربا كما ذكر ، واما إذا قلنا ان الارش الذي هو في المعاملة عبارة عن حكم شرعي حكم به الشارع ( كما ان الاستاذ اختار هذا المبنى في ابحاثه ) فحينئذ لا تكون ادلة الربا شاملة لما نحن فيه ولا محذور ، اذ الارش الذي هنا هو ارش يدي فيكون غير مشمول لادلة حرمة الربا بطريق اولي ، وحينئذ تكون الشركة هنا بالطريق الاول أو الثاني ، ولا محذور من الربا .

**المسألة الثامنة:** إذا خلط الغابن المال المغبون مع الاجود ، ثم علم المغبون بالغبن ففسخ :

فقد ذكر الشيخ الانصاري رحمته الله <sup>(١)</sup> احتمالين ، وهما :  
 أ - يحتمل الشركة في الثمن ، بمعنى ان الجيد باق في ملك الغابن ، والردى باق في ملك المغبون ، وبما انه لا يمكن تمييزها فيبيع المال المشترك ويكون المال بينهما بنسبة مالية المالين .  
 ب - يحتمل الاشاعة في العين بحسب المالية ، اي ان الحنطة الرديئة إذا كانت عبارة عن منين وهي تساوي خمسين ديناراً ، والحنطة الجيدة عبارة عن من واحد وهي تساوي خمسين ديناراً ، فالموجود الخارجي مشترك بينهما على نحو الاشاعة في العين بالتناصف ، ولكن هذه الاشاعة في العين بحسب المالية تستلزم الربا .

ثم ان الشيخ الانصاري رحمته الله لم يقل بالاشاعة بحسب الكمية مع اعطاء الارش هنا ، فلم يقل ان المال بينهما بالتناصف ، والسر هو : ان الجيد في

المسألة السابقة كان مال المغبون وقد تلف في يد الغابن فتحصل الاشاعة في العين بحسب الكمية مع اعطاء الارش، اما هنا فالارش لم يأت لان مال الغابن هو الجيد ومال المغبون هو الرديء فالغابن انقص ماله بيده فلا يأخذ الارش من غيره.

ولكن الميرزا النائيني رحمته <sup>(١)</sup> هنا يقول: لا داعي لاسقاط الاشاعة بحسب الكمية وانما نسقط الارش الذي هو للجودة الزائلة التي اسقطها الغابن بيده، واما الاشاعة بحسب الكمية فلا يلزم منها الربا، وقد حصل المغبون على جودة في ماله فهو رزق رزقه الله تعالى.

وهنا ذكر الشيخ الاستاذ: أن الاشاعة في العين بحسب الكمية ليس له دليل من اجماع أو سيرة، اما الاستصحاب فانه يرفع الاشاعة في العين بحسب الكمية من الغابن والمغبون. نعم إذا استصحبنا المالية لكل منهما فتحصل الشركة في المالية، بل لنا ان نقول ان الغابن له حق ان يلزم المغبون بأخذ البذل فيحصل المال كله للغابن، وذلك لان مال المغبون بحكم التالف، ولا يتمكن المغبون ان يلزم الغابن بالاشاعة في العين حيث إن ما جرى عليه العقد لابد أن يعطيه الغابن للمغبون فان تمكن فهو والا فالبدل.

**المسألة التاسعة:** إذا قلد شخص عالماً يقول بعدم الربا في موضوع

بيع العينة من غير شرط فكان يرتكب بيع العينة، ثم مات مقلده فقلد من يقول بحرمة بيع العينة فهل يجب عليه ان يرجع الاموال التي حصل عليها نتيجة بيع العينة الى اصحابها ام لا؟

والجواب: هو عدم وجود الرد، وذلك:

(١) منية الطالب للشيخ النائيني ٨٣/٢.

أولاً: لأن الإنسان الذي كان يعمل على وفق رأي مقلده يكون داخلاً تحت عنوان «الجاهل بالحرمة» أو تحت عنوان «انه لا يرى ذلك الا حلالاً له» فتشمله الروايات التي تقول لا يجب عليه الارجاع، وتشمله الآية القرآنية «فله ما سلف» المفسرة بعدم وجوب الارجاع وحلية الاكل<sup>(١)</sup>.

وثانياً: ان فتوى المقلد حكم شرعي في حق المقلد، وفي كل الموارد الاختلافية بين العلماء إذا قلدت الفقيه الاول الذي يرى صحة عمل ثم قلدت فقيهاً آخر يرى بطلان ذلك العمل فالعمل الاول في وقت التقليد الاول يكون صحيحاً وموردنا أيضاً تابع لهذه القاعدة، فلا ينتقض عمله الاول بتقليد من يرى الحرمة.

**المسألة العاشرة:** قد يقال إذا وقعت معاملة صلحية بالمتجانسين مع الزيادة، وأنا أجهل حكم هذه المعاملة من ناحية أن الربا في مطلق المعاوضات أو في خصوص البيع؟ فقبل الفحص ما هي القاعدة؟  
نقول: لا يمكن جريان أصالة الحل أو البراءة أو الإباحة كما لا يمكن التمسك بـ «أوفوا بالعقود» من الناحية الوضعية لأنه قد خصص بالمعاملة الربوية، فالتمسك بالعموم هو تمسك بالعام في الشبهة الوضعية المخصصة وهي شبهة حكمية، ولا قائل بالتمسك.

ويمكن أن يقال: لا يمكن جريان أصالة الفساد أيضاً (أي لا يمكن التمسك باستصحاب عدم النقل والانتقال) لأن الاستصحاب في الشبهة الحكمية مشروط بالفحص، وحينئذ يكون أمر هذا الإنسان الذي أوقع المعاملة دائراً بين عدم إنتقال ماله أو إنتقال ماله، فان أراد إجراء أصالة الفساد

(١) يراجع ما تقدم في المسألة الاولى.

( عدم النقل ) بقي احتمال إنتقاله واقعاً موجوداً ولا مؤمن له ، اي لا يجوز له أن يفتي بعدم إنتقال المال مع احتمال الانتقال واقعاً . إذن لابد أن نتوقف في مثل هذا الفرض .

**المسألة الحادية عشر:** إذا علمت إجمالاً بوقوع معاملة ربوية أما اليوم أو غداً فما هو الحكم ؟

فقد يقال بناءً على منجزية العلم الاجمالي التدريجي بلابدية التفصيل بين المعاملة التي أواخرها الى غد فيكون الزمان ظرفاً لها وبين المعاملة التي يكون موضوعها متحققاً في المستقبل ، فعلى الاول لا يكون تقوم المعاملة الربوية بعنوان الغد ، وعلى هذا يكون العلم الاجمالي منجزاً كما هو الصحيح وذلك لأن التكليف الذي يتحقق فيما بعد نحن نعلم به يقيناً ، فتفويته في نظر العقل فيه استحقاق العقاب ، وبذلك تجب كل المقدمات الوجودية لهذا التكليف ، وهذا يقتضي الاحتياط أو التوقف في كل معاملة لا يعرف حكمها في يوميه .

وعلى الثاني : فلا يمكن أن يكون موضوع المعاملة بالنسبة للمستقبل مطلقاً وإن كان من ناحية الزمان مطلقاً ، فنحكم بالبراءة حيث إن الأدلة متوجهة الى اجتناب المعاملة الربوية ، فأما في هذا اليوم فنشك في كونها معاملة ربوية ، وأما غداً فلا موضوع حتى ينقصد علم اجمالي بحرمة أحدهما . هذا ولكن الشيخ الانصاري<sup>(١)</sup> قد حكم بكون العلم الاجمالي منجزاً فحكم بالاحتياط مطلقاً عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يوميه . وهو غير جيد لما تقدم من التفصيل . وأما إذا لم نقل بمنجزية العلم الإجمالي

التدريجي فما هي مقتضى القاعدة ؟

نقول : إذا لم نقل بذلك فتكون المسألة هي عبارة عن الشك في معاملة أنها ربوية أم لا ؟ في اليوم الأول وفي اليوم الثاني . وهنا جعل الشيخ الانصاري<sup>(١)</sup> البحث قسمين :

القسم الاول : في الأصل اللفظي .

القسم الثاني : في الأصل العملي .

أما القسم الاول : فقال بعدم التمسك بـ «أوفوا بالعقود» لأنه تمسك بالعام في الشبهة الموضوعية للخاص ، على أنه في خصوص العلم الإجمالي التدريجي لا يجوز التمسك بالعام لسقوط ظهور العموم فيكون مجملًا .

وأما في القسم الثاني : فمن ناحية التكليف قال بجريان أصالة الإباحة والحل ، ومن ناحية الوضع قال بأصالة الفساد ، ثم قال بأن أصالة الفساد غير مترتبة على حرمة المعاملة الربوية ، فإذا زالت الحرمة بأصالة الإباحة والحل فلا يزول الشك في الصحة والفساد فتجري أصالة الفساد ، ثم قال بعد ذلك : مادام العلم الاجمالي بلا أثر فيجري الأصل اللفظي كما يجري الأصل العملي . ثم قال : لكن الظاهر الفرق بين الأصول اللفظية والعملية ، ثم قال تأمل . ولعله إشارة الى أن المانع من جريان الأصل العملي هو العلم المنجز ولا علم منجز هنا فيجري الأصل العملي ، أما الأصول اللفظية فالمانع من جريانها هو إجمال الدليل بواسطة العلم الإجمالي وإن لم يكن منجزًا .

ثم أشكل الشيخ النائيني على الشيخ : إذ أن مبنى الشيخ هو أن الأحكام الوضعية منتزعة عن الأحكام التكليفية ، فإذا استفاد الحل والإباحة في هذه المعاملة بأصالة الحل فلا بد أن يستفيد الشيخ الصحة لا الفساد ، إذ أصالة

(١) فرائد الأصول : ٢٥٦ . طبعة حجرية .

الفساد إنما تجري مع الشك في الفساد ، وهو ناشيء من الشك في الحلية أو الحرمة ، فإن أجرينا أصالة الحل فلا شك في الفساد حتى تجري أصالته ، بل لا بد أن نحكم بالصحة لحكومة أصالة الحل على أصالة الفساد .

وقد يقال في جواب النائي <sup>(١)</sup> : أن الشيخ استفاد الصحة من « أحل الله البيع » ، ولكن ما معنى هذا ؟ نقول في الجواب لابد من التوجه إلى ثلاثة مطالب للشيخ وهي :

الاول : في رواية تحف العقول إذ قسم المكاسب الى الأحكام الخمسة وهو تقسيم للحكم التكليفي . ثم قال ان حرمة الإكتساب المستفاد من الرواية ليس منشأ للفساد وإنما نستفيد الفساد من باب عدم جواز التصرف في مال الغير ومن طريق « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » .

الثاني : في المعاطاة قال الشيخ يستدل بأحل الله البيع على حلية التصرفات المترتبة على البيع ثم من هذا يستفيد الصحة . وهذا غير حلية البيع واستفادة الصحة منه حتى يرد اشكال النائي .

الثالث : في الأصول في بحث إقتضاء النهي للفساد في المعاملات قال : إن أصالة الفساد في المعاملات عبارة عن أصل عدم ترتب الأثر إذا لم يوجد دليل على الصحة . ففيما نحن فيه فالمعاملة الموجودة مشكوكه الربوية ، ولا دليل على الصحة لأن « أوفوا بالعقود » لا يمكن التمسك به لأنه تمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية ، إذن فالحكم بالفساد ليس من باب الحرمة وإنما هو من باب عدم الدليل على الصحة ، فتكون أصالة الفساد عبارة عن عدم ترتيب الآثار وإستصحاب عدم ترتب الآثار في مورد لا دليل فيه على الصحة . وأما أصالة الحل في المعاملة الربوية فهي مستفادة من كل شيء

(١) ذكر ذلك الشيخ الوحيد في درسه الخارج الأصولي .



حلال وهي لا تجوز التصرف في مال الغير، وحينئذ الإنشاء يكون حلالاً تكليفاً، وهذه الإصالة لا تثبت صحة التصرفات المترتبة على المعاملة لأنها مثبتة، وحينئذ التصرفات يأتي فيها استصحاب عدم جواز التصرف.

ومن هذا الكلام ينتقح أن التلازم عند الشيخ بين الحلية والصحة هو بين الحلية الواقعية والصحة الوضعية، أما هنا فالحلية تثبت بالأصل وهي لا تلازم الصحة لأنها مثبتة، فيمكن أن تكون الحلية الظاهرية موجودة ويكون الفساد الوضعي أيضاً موجوداً.

وقد يشكل على الشيخ الأنصاري فيقال: كيف أجريت أصالة الفساد (استصحاب عدم النقل والانتقال) في كلا المعاملتين المعلوم بالإجمال ربوية أحدهما تدريجاً مع أنك قائل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؟

والجواب: أن الشيخ الأنصاري إنما قال بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي للمانع الإثباتي وهو تعارض الصدر والذيل في دليل الاستصحاب حيث يقول الصدر لا تنقض اليقين بالشك، والذيل يقول أنقضه بيقين آخر أعم من أنه تفصيلي أو إجمالي، وهذا معناه أن الجمع بين الأمر والنهي هو المحذور من جريان الاستصحابين، وبما أن العلم الإجمالي في التدريجيات ساقط عن الأثر كما هو الفرض فلا يكون للشارع أمر بالنقض لأن الأمر بأنقض هو إرشادي لحكم عقلي في اليقين الذي هو منجز، وحينئذ يبقى لا تنقض لوحدته فيجري استصحاب عدم النقل في هذه المعاملة وفي تلك التي تقع غداً.

وهذا الكلام لا يمكن أن يقوله النائي، لأنه إنما يقول بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي للمانع الثبوتي حيث إنه قال بعدم اجتماع تعبدتين مع العلم الإجمالي بالخلاف (سواء كان متعلق العلم

الاجمالي ذا أثر أم لا) أي التعبد مع العلم بالخلاف غير ممكن فتكون المناقاة بين الإحرازين وهي موجودة حتى مع كون العلم الاجمالي في التدريجيات بلا أثر، فما نسب إليه في الدورة الأولى من جريان أصالة الفساد في المعاملتين المعلوم ربوية أحدهما تدريجاً غير صحيح على مبناه. وأيضاً نسب إليه في الدورة الثانية التمسك بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لأن العلم الإجمالي هنا في التدريجيات بلا أثر كما هو الفرض فهو كالشك.

وهذا أيضاً مشكل على مبناه من أن أصالة العموم مع العلم الإجمالي بورود المخصص تسقط عن الكاشفية عن المراد. نعم على مسلك العراقي يمكن التمسك بالعموم هنا لأن حجية الطرق على مبناه من باب الكشف النوعي، فإن كان عندي علم إجمالي شخصي بوجود المخصص فهو لا يزيل الكشف النوعي للعام ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

ولكن الصحيح في خصوص حجية العموم والاطلاق هو السيرة العقلانية غير المردوع عنها، فإن لم تكن سيرة فلا موضوع لحجية العموم أو الاطلاق، وكذلك إذا شككنا في وجود السيرة على الأخذ بالعموم فهو كاف في عدم الحجية، وحينئذ نقول: إذا علمت إجمالاً بالخلاف لأوفوا بالعقود فهل يتمسك العقلاء بالعموم؟ نقول ليس كذلك أي أن أوفوا بالعقود إذا علمنا بتخصيصه بالمعاملة الربوية، ولا نعلم أي المعاملتين ربوية (التي تقع اليوم أو غداً) فهنا العقلاء لا يتمسكون بأوفوا بالعقود، على أن حجية العام من باب الكشف النوعي فإن كان الكشف النوعي مقترناً بأمر كلي وهو أن لا يكون يقين إجمالي على الخلاف، لأن هذا اليقين الاجمالي مضر للكاشفية، فهنا يكون العموم محفوفاً بالقرينية في إرتكاز العقلاء على خلاف العموم فلا يمكن التمسك بالعموم.

وقد يقال : إن الطرف الذي هو محل الإبتلاء الآن تجري فيه <sup>(١)</sup> أصالة الحل ، لعدم المحذور ، وأما أصالة الفساد فعلا فلا محذور فيها أيضاً لوجود المقتضي وعدم المانع . ولكن في ظرف المعاملة الثانية تجري أصالة الحل أيضاً لأنها تجتمع مع أصالة الفساد في الطرف الآخر ، ولا مانع من جريانها هنا أيضاً لأن العلم الاجمالي ساقط عن التأثير كما هو الفرض .

نعم بعد جريان أصالة الحل في الطرف الثاني يحصل علم إجمالي بالمخالفة اما أمس أو اليوم ، وهذا لا مانع فيه . وأما أصالة الفساد في الطرف الثاني فانها تتعارض مع أصالة الفساد في الطرف الأول بقاءً ، حيث إن أصالة الفساد في الطرف الأول لا بد أن تبقى الى الأخير وكذلك أصالة الفساد في الطرف الثاني ، وعلى هذا لا يمكن التمسك بأصالة الفساد لهذا المحذور في الطرف الثاني .

ثم إن هذا الكلام كله فيما إذا لم يمكننا التمسك بأوفوا بالعقود بناءً على أن الأصول اللفظية لا تجري في أطراف العلم الاجمالي لأثر الاجمال بورود المخصص .

وأما إذا قلنا إن الأصل اللفظي مع العلم الاجمالي بطرو المخصص لا يسقط عن العمل فهنا لا بد أن تكون أصالة العموم مرجعاً ولا تصل النوبة الى أصالة الفساد حتى إذا قلنا بأن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية غير جائز ، اذ بجريان استصحاب عدم الأزلي في المعاملة المشكوكة الصحة والفساد (أي إذا كان استصحاب عدم ربويتها موجوداً) ينتقح موضوع العام المخصص ، فيتمسك بأوفوا بالعقود .

(١) أعطى الشيخ الوحيد رأيه في الموضوع الذي تعرض له في بحثه الخارج .

## المسألة الثانية عشر: توجد قاعدة واستثناء كلاهما مرتبطان ببحث

الربا:

أما القاعدة فهي: كل عين باعها الانسان نسيئة فهو يتمكن أن يشتريها بالمساوي أو بالأقل أو بالأكثر، قبل الأجل أو بعده.

أما الإستثناء: فهو إذا اشترط البيع الثاني في البيع الأول فان البيع الأول والثاني باطل.

أما الاستثناء فقد تقدم في ذكر بيع العينة كحيلة للخروج عن الربا، فليراجع.

وأما الآن فنعرض للقاعدة ونتكلم في ارتباطها ببحث الربا فنقول: نسب الى المشهور: أن كل عين إذا باعها الانسان نسيئة فهو يتمكن أن يشتريها بالمساوي أو بالأقل أو بالأكثر، قبل الأجل أو بعده، من دون فرق بين أن يكون الثمن ديناراً في المعاملتين أو ديناراً في المعاملة الأولى متاعاً في المعاملة الثانية، أو يكون الثمن مكيلاً أو موزوناً في المعاملتين أو ليس كذلك. ولكن الشيخ الطوسي استشكل في بعض فروض المسألة وهي:

١- إذا كان المبيع حنطة سلماً وقد حل الأجل فان البائع إذا لم يوجد عنده حنطة فيقول للمشتري اشترى حنطتك بدراهم أكثر من دراهمك أو أقل، فهو لا يجوز لأنه بادل بين الدراهم والدراهم مع الزيادة فهو ربا.

٢- إذا كان المبيع حنطة حالية بثمن مؤجل (نسيئة)، فعند حلول الأجل يريد البائع الثمن، فإذا لم يكن عند المشتري دراهم فيقول المشتري للبائع خذ حنطة بدل الدراهم، فإذا أخذ البائع حنطة بزيادة أو بنقص عن حنطته فقد حصل الربا لأنه بادل بين الحنطة والحنطة مع الزيادة.

وقد ذهب صاحب الحقائق الى أكثر من ذلك فقال: إن مذهب الشيخ غير منحصر بما قاله، بل قبل حلول الأجل إذا اشترى المبيع بأقل مما باعه أو أكثر

فهو غير جائز، ولكن صاحب الحدائق ذكر بأن عدم الجواز مختص في المتاع كما لو باع حنطة بمقدار وأراد أن يشتريها بأقل من المقدار فهو لا يجوز<sup>(١)</sup>.

وقد يستدل لمسلك الشيخ الطوسي وصاحب الحدائق بصحيفة علي بن جعفر في السلف<sup>(٢)</sup> قال «سألته عن رجل له على آخر تمر أو شعير أو حنطة يأخذ بقيمته دراهم؟ قال: إذا قومه دراهم فسد، لأن الأصل الذي يشتري به دراهم فلا يصلح دراهم بدراهم» وهذه الرواية في السلم فقد أخذ البائع الثمن وعليه تمر في الذمة، فعند ما جاء الأجل طالب المشتري بالتمر، وبما أن البائع لا يوجد عنده تمر، فالامام عليه السلام قال: إذا قومه دراهم فسد، لأن الأصل الذي يشتري به دراهم (فكأنه يشتري دراهم بدراهم) وكأن الشيخ الطوسي استفاد قاعدة كلية من هذه الرواية وهي تشمل صورتين:

الاولى: في بيع السلف كما إذا باع طعاماً بدراهم الى سنة، ثم يشتري المبيع (الطعام قبل قبضه) بأكثر مما باعه (لأنه باع الطعام الذي يستحق بعد سنة أشهر واشتره بحال) فهنا البائع قد بادل الأقل بالأكثر من الدراهم فهو ربا لأن المبادلة بين الدراهم، أما الحنطة فهي واحدة إذا كان المبيع سلفاً.

الثانية: إذا كان المبيع حنطة حالية بدراهم الى سنة، فإذا جاء الأجل وأراد البائع دراهمه ولم يوجد عند المشتري، فاشترى البائع حنطة بالدراهم فسوف يشتري حنطة أكثر من الحنطة التي باعها لأنه باع حنطة بدراهم

(١) المكاسب للشيخ الانصاري ٣٠٧/٢.

(٢) الوسائل ٧١/١٢، باب ١١ من ابواب السلم، رواية ١٢. وكذلك توجد صحيفة محمد بن قيس في السلف وهي عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أعطى رجلاً ورقاً في وصيف الى أجل مسمى فقال له صاحبه لا نجد لك وصيفاً خذ مني قيمة وصيفك اليوم ورقاً، قال: فقال لا يأخذ إلا وصيفة أو ورقة الذي أعطاه أول مرة لا يزداد عليه شيئاً. ومعناها إذا باعه بالزيادة أو بالنقيصة يكون البيع فاسداً. نفس المصدر السابق الرواية التاسعة ص ٧٠.

مؤجلة ، والآن يشتري بالدرهم وهي حالة فسوف يحصل الربا لأن البائع باع حنطة بحنطة متفاضلا . وقد استفاد الشيخ الطوسي من هذه الرواية « أن عوض العوض له حكم العوض إذا باعه من دون قبض » .

وقد ذكر<sup>(١)</sup> في مناقشة الشيخ الطوسي ما ملخصه :

١ - إذا كان المبيع شخصياً : كما إذا باع حنطة خارجية بألفين تومان نسيئة وأراد البائع أن يشتريها نفسها من دون شرط بزيادة أو نقصان قبل الأجل أو بعده فلا بأس ، لأن صحيحة علي بن جعفر الذي استدل بها الشيخ الطوسي لا تشمل المال الخارجي وإنما هي في مورد الكلي في الذمة (رجل له على آخر) ، على أن هذا المورد منصوص الجواز كما ورد في بيع المينة كمعتبرة بشار بن يسار<sup>(٢)</sup> قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبيع المتاع بنساء فيشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه ، قال : نعم لا بأس به ، فقلت : اشتري متاعي ؟ فقال : ليس هو متاعك ولا بقرك ولا غنمك » .

وهذه الرواية تشهد أنه لا فرق بين المتاع وغيره ، وكصحيحة علي بن جعفر<sup>(٣)</sup> عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألت عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم ، ثم اشتراه بخمسة أيحل ذلك ؟ قال : إذا لم يشترط ورضيا فلا بأس . « ورواه علي بن جعفر في كتابه إلا أنه قال : بعشرة دراهم إلى أجل ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد » .

وبعض تمسك بصحيحة يعقوب بن شعيب<sup>(٤)</sup> قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل باع طعاماً بدرهم ، فلما بلغ ذلك الأجل تقاضاه ، فقال : ليس

(١) هذه المناقشة للاستاذ آية الله التبريزي ذكرها في بحثه الخارج على مكاسب الشيخ الانصاري .

(٢) الوسائل ٣٧٠/١٢ ، باب ٥ من أبواب العقود ، رواية ٣ .

(٣) الوسائل ٣٧١/١٢ ، باب ٥ من أبواب العقود ، رواية ٦ .

(٤) الوسائل ٧١/١٣ ، باب ١١ من أبواب السلف ، رواية ١٠ .

عندي دراهم خذ مني طعاماً. قال: لا بأس إنما له دراهمه يأخذ بها ما شاء.  
وهذه الرواية تكون دليلاً بناءً على إطلاقها لما إذا كان البائع يشتري  
طعامه الذي باعه أو طعاماً آخر، فإن عدم الاستفصال من قبل الإمام عليه السلام عن  
ذلك يدل على إطلاقها للصورتين.

نعم هنا توجد معتبرة عبد الصمد بن بشير<sup>(١)</sup> قال «سأله محمد بن القاسم  
الحناط فقال: أصلحك الله أبيع الطعام من الرجل إلى أجل فأجيء وقد تغير  
الطعام من سعره، فيقول: ليس عندي دراهم، قال خذ منه بسعر يومه، قال:  
«أفهم أصلحك الله إنه طعامي الذي اشتراه مني، قال: لا تأخذه منه حتى يبيعه  
ويعطيك، قال: أرغم الله أنفي رخص لي فرددت عليه فشدد علي» وهذه  
المعتبرة تمنع من أخذ ماله ولكن جمعاً بينها وبين الروايات المجوزة القائلة  
«إنه ليس غنمك ولا بقرك ولا متاعك» يحمل المنع على الكراهة.

## ٢- إذا كان البيع كلياً، وهو في صورتين:

الأولى: كما إذا باع الإنسان ماله (سلباً) إلى المشتري ثم أراد المشتري  
أن يبيعه إلى البائع قبل حلول أجل السلم أو بعده، قبل القبض فهو لا يجوز إلا  
تولية، ودليله هو صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمة  
«قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أعطى رجلاً ورقاً في وصيف إلى أجل  
مستى، فقال له صاحبه: لا نجد لك وصيفاً خذ مني قيمة وصيفك اليوم ورقاً،  
قال: فقال لا يأخذ إلا وصيفة أو ورقة الذي أعطاه أول مرة لا يزداد عليه شيئاً»  
ومعناها إذا باعه مع الزيادة أو النقيصة كان البيع فاسداً، وهذا حكم تعبدى  
على خلاف القاعدة في باب السلم يلتزم به لعدم وجود معارض له من الأدلة.  
الثانية: كما إذا كان المبيع كلياً في الذمة (حالاً) وأراد المشتري بيعه قبل

(١) الوسائل ٧٤/١٣، باب ١٢ من أبواب السلف، رواية ٥.

قبضه على البائع فبيعه صحيح تولية فقط وذلك لإطلاق صحيحة علي بن جعفر المتقدمة التي يستدل بها للشيخ الطوسي « قال : سألت عن رجل له على آخر تمر أو شعير أو حنطة يأخذ بقيمته دراهم ؟ قال : إذا قومه دراهم فسد ، لأن الأصل الذي يشتري به دراهم فلا يصلح دراهم بدراهم » .

وهذه تدل على أن الذي في الذمة ( سواء كان سلفاً قد اشتراه أو حالاً ولم يقبضه ) إذا كان من الدراهم الأولى أو أكثر . وحينئذ يكون كلام الشيخ الطوسي فيما إذا كان المبيع كلياً صحيحاً ، بمعنى أن الشارع أعطى حكم العوض إلى عوض العوض .

وأما إذا كانت العين المبيعة شخصية فروايات بيع العينة تقول لا بأس أن يشتريها بأقل أو بأكثر مما باعها ، بالإضافة إلى القاعدة التي تقول إذا ملك الإنسان المتاع فيجوز له بيعه على نفس البائع أو غيره بجنس الثمن الأول أو بغيره ، مع التفاضل أو مع التساوي ، قبل الأجل أو بعده ، فإن هذا كله داخل تحت قوله تعالى « أوفوا بالعقود » و « أحل الله البيع » .

### المسألة الثالثة عشر : الاعتمادات السندية :

إن المراد من الاعتمادات السندية التي هي من أعمال البنوك هو أن يشتري تاجر بضاعة من خارج الدولة ، وبعد تمامية العقد يطلب من البنك فتح اعتماد له ، فيدفع التاجر إلى البنك قسماً من قيمة البضاعة ، ويقوم البنك بتسديد قيمة البضاعة إلى الشركة أو الدولة الخارجية ، ويتسلم البنك البضاعة بعد ما تسجل باسمه حين التصدير ، وعند ما تصل إلى بلاد التاجر يخبر البنك مالكةا الذي اشتراها ، فيدفع التاجر إلى البنك ما بقي من قيمة البضاعة ، وبعد ذلك يحول البنك البضاعة إلى اسم مالكةا . وهذا هو اعتماد الاستيراد ، أما



اعتماد التصدير فهو عبارة عن طلب المصدر من البنك فتح اعتماد له ليقوم البنك بدوره بتسليم البضاعة الى المستورد وقبض ثمنها .

نقول : البنك هنا يتمكن أن يتقاضى عمولة مقطوعة على عمله هذا ، لأن البنك في الحقيقة يكون مستأجراً للقيام بهذا العمل في مقابل أجر معين أو مجعول له جعلاً في قبال عمله . وأما إذا أخذ البنك عمولة على عمله ثم أخذ فوائداً على المال الذي دفعه خارج البلاد الى حين تسديد التاجر هذا المال فهو ربا ، لأن البنك يكون قد أقرض صاحب البضاعة مالاً بشرط الزيادة في مقابل الأجل . نعم إذا أمر المستورد الذي عنده اعتماد البنك بتسديد الدين من مال البنك بشرط أن لا يطالبه به الى مدة معلومة ، فان امثل البنك هذا الأمر فيكون الأمر ضامناً للمال بقانون الائتلاف ، ولم يكن الأمر مديناً الى البنك ، وعلى هذا يتمكن البنك أن يأخذ عمولة على عمله هذا وهي التي تسمى بالفائدة .

#### المسألة الرابعة عشر : الكمبيالات :

وهي على قسمين : الأول : الكمبيالات الحقيقية وهي ما تعبر عن وجود قرض حقيقي بأن يكون الموقع على الكمبيالة مديناً لمن أخذ الكمبيالة ، فهنا إذا أخذ الدائن الورقة ونزلها عند شخص ثالث ( أي باعها ) بأقل من الدين الذي له على الموقع على الكمبيالة ، فذكروا أنه لا اشكال فيه إذا لم يكن العوضان من المكيل أو الموزون كالعملة الورقية ، وقد نقول في توجيهه بأن هذا راجع الى بيع الدين بأقل منه الذي قالوا بجوازه ، وحينئذ يكون الشخص الثالث هو الدائن لمن هو موقع على الكمبيالة . ونفس هذا الحكم قد يقال فيما إذا باع الانسان الشيك الذي له على آخر الى مدة على شخص ثالث بأقل من المبلغ بشرط أن يكون صاحب الشيك مديناً حقيقة .

نعم إذا اقترض من له الكمبيالة أو الشيك من شخص ثالث مبلغاً من المال كمائة دينار ثم دفع له الكمبيالة الحقيقية أو الشيك الحقيقي الذي يستحق بموجبهما مائة وعشرين ديناراً بعد ستة أشهر كحوالة على الموقع على الكمبيالة أو صاحب الشيك فهو ربا محرم إذا كانت هذه العملية ملزمة للمقترض .

ولكننا نقول : ان الروايات المتقدمة التي تمنع من بيع المعدود نسيئة مع الزيادة ، تحرم هذه المعاملة ، إذ أن المشتري للكمبيالة أو الشيك ( وهو الشخص الثالث ) يكون قد باع المعدود نسيئة بزيادة وهو محرم كما تقدم . وبما أنه لا يوجد عندنا رواية تقول بجواز بيع الدين بأقل منه على الشخص الثالث وإنما قالوا به استناداً الى القواعد العامة لصحة البيع فنلتزم بحرمة هذه المعاملة لما ذكرنا .

نعم عندنا رواية تقول بجواز أن يعجل المديون قضاء الدين بنقصة ، وهي صحيحة محمد بن مسلم <sup>(١)</sup> عن أبي جعفر عليه السلام « في الرجل يكون عليه دين الى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول : انقذني من الذي لي كذا وكذا وأضع لك بقيته ... قال : لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً ... » .

وحينئذ نلتزم بهذه الرواية إذا كان معناها بيع المعدود نسيئة بزيادة ونخصص الروايات المانعة من بيع المعدود نسيئة بها ، ولعله لهذا منع ابن إدريس من بيع الدين على غير المديون .

ولكن الحق ان روايات المنع عن بيع المعدود مع الزيادة نسيئة لا تشمل ما نحن فيه ، إذ أنها تمنع من أن يحدث الانسان الدين على نفسه بزيادة عما

(١) الوسائل ١٣ / ١٢٠ ، باب ٣٢ من ابواب الدين ، ج ١ .

أخذ نقداً، أما مسألة بيع الدين بأقل منه فهي عبارة عن براءة ذمة شخص بشيء أقل مما فيها، وكم فرق بين المسألتين، فاحتمال الفرق هنا لا يجوز سريان الحكم في المسألة الأولى إلى الثانية، فتكون خارجة تخصصاً.

ثم إن من نافلة القول بأن هذه المسألة تختلف عن مسألة «حط وتعجل» الذي تقدم الكلام عنها في الربا عند أبناء العامة، وبما أنها منسجمة مع القواعد في صحة (بيع الدين بأقل منه) والدليل الذي يقول بأن المشتري للدين لا يستحق أكثر مما دفع ضعيف<sup>(١)</sup> فلا ينبغي التوقف في صحة هذه المعاملة.

الثاني: الكمبيالات الصورية الصادرة وهي التي لا تعبر عن دين حقيقي في ذمة الموقع عليها، فبيعها بالأقل إن كان بمعنى أن البائع وكيل عن الموقع على الكمبيالة «في بيع قيمتها في ذمته بأقل» فيكون الموقع على الكمبيالة هو طرف مع المشتري وهذا لا يدخل تحت عنوان بيع الدين بأقل منه، وحينئذ يكون عبارة عن بيع المعدود نسيئة مع الزيادة، وقد قلنا فيما سبق بحرمة هذه المعاملة<sup>(٢)</sup>. وإن كان البائع عند ما ينزل الكمبيالة الصورية بأقل هو الذي يكون مديناً بقدرها إلا أن صاحب الكمبيالة الموقع عليها ملتزم بأداء مقدار الدين إن لم يؤد المدين المبلغ، إذ أن المقترض أحال البنك على موقع

(١) الدليل الذي ساقوه لعدم استحقاق المشتري أكثر مما دفع هو روايتان: الأولى غير واضحة الدلالة والثانية واضحة الدلالة إلا أنها غير حجة لوجود محمد بن الفضيل في السند الذي ضعفه الشيخ في الفهرست، والرواية هي محمد بن الفضيل قال: قلت للرضا عليه السلام: رجل اشترى ديناً على رجل ثم ذهب إلى صاحب الدين، فقال له: إُدفع إلى ما للفلان عليك فقد اشتريته منه. قال: يدفع إليه قيمة ما دفع إلى صاحب الدين، ويرى الذي عليه المال من جميع ما بقي عليه. الوسائل ١٣/١٠٠، باب ١٥ من أبواب الدين، ح ٢ و ٣.

(٢) إلا أن يكون بيع قيمتها في ذمة الموقع بأقل يكون بصورة بيع قيمتها التي هي ألف تومان بخمسة وأربعين ديناراً عراقياً، فلا حرمة لاختلاف العوضين.

الكمبيالة ، وهذا يكون من قبيل الضمان ان لم يؤد المدين ، أو من قبيل الحوالة على البريء . وعلى هذا فلا يجوز للبنك أخذ شيء من قيمة الكمبيالة لقاء المدة الباقية لأنه ربا .

نعم إذا باع الكمبيالة أو الشيك بنفس القدر نقداً فلا دليل على الحرمة . وكذلك إذا قلنا أن تنزيل الكمبيالة عند البنك هو عبارة عن قرض البنك لصاحب الكمبيالة ، ولكن نزلها بقدرها فلا ربا ، ولكن الموجود في الخارج خلافهما .

#### المسألة الخامسة عشر: خطابات الضمان:

إذا تعهد شخص مشروعاً لدولة أو لشخص آخر كبناء مدراس أو بيوت أو غير ذلك ، فالتعهد له باكمال العمل قد يشترط على المتعهد مبلغاً من المال في حالة عدم إنجاز المشروع ، ولكي يطمئن المتعهد له بذلك يطالب المتعهد بكفيل على الثمن ، فالتعهد يرجع الى البنك ليصدر له مستند ضمان يتعهد فيه البنك للمتعهد له بالمبلغ المذكور عند عدم إتمام العمل من المتعهد . والبنك هنا يأخذ فائدة على تكفله هذا فهل هي جائزة ؟

نقول : إن كل كفيل يقوم بعمل محترم له حق أن يأخذ مقابله مالا . وهنا البنك بما أنه يقوم بعمل محترم وهو كفالة المتعهد باعطاء مبلغ من المال عند عدم إتمام المتعهد المشروع ، فيجوز للبنك أخذ عمولة على عمله هذا ، وفي الحقيقة ان البنك يكون مستأجراً للمتعهد للقيام بتعده فيستحق على عمله أجراً .

#### المسألة السادسة عشر: تحصيل الكمبيالات والشيكات :

يقوم البنك باخطار الموقع على الكمبيالة فيذكر له قيمتها ورقمها وتاريخ

استحقاقها حتى يتهيأ الموقع عليها للدفع ، وحينئذ إذا استسلم البنك المبلغ يدرجه في حساب عميله الذي له الكمبيالة أو يدفعه له نقداً . وكذلك قد يقوم البنك بعملية تحصيل قيمة الشيك من الموقع عليه . فهل يجوز للبنك أن يأخذ عمولة على عمله هذا ؟

نقول : ان العمل الذي يقوم به البنك عمل محترم فيجوز له أن يأخذ عمولة مقطوعة . ولكن قد يجب في بعض الأحيان على البنك القيام بهذا العمل من دون أجره وذلك فيما إذا كان للموقع على الكمبيالة حساب لدى البنك وقد أمر البنك بخصمها من حسابه ، ففي هذه الصورة بما أن البنك مدين للموقع على الكمبيالة فيجب عليه تسديد الدين ، وحينئذ لا يحق له أن يأخذ عمولة على هذا العمل .

#### المسألة السابعة عشر : الحوالة ( خطاب الاعتماد ) :

قلنا فيما تقدم بجواز الحوالات<sup>(١)</sup> وكان كلامنا هو في صورة دفع مبلغ من المال الى زيد في ايران وأخذ حوالة باستلامه في مكة . وهذه الصورة لا فرق بينها وبين أخذ شيك من البنك الذي لي عنده رصيد مالي على وكيله في ايران أو في مكة لا تسلم المبلغ في مكة مثلاً .

نعم ، هنا صورة أخرى يقوم بها البنك وهي أن يصدر البنك شيكاً لانسان لم يكن له رصيد مالي في البنك في وكيله في الخارج ليتسلم قيمة الشيك هناك ، وحينئذ يأخذ البنك من مستلم الشيك بالاضافة الى قيمته شيئاً زائداً ، فهل يجوز هذا أم لا ؟

ونحن وان قلنا ان الشيك الذي يصدر لهذا الانسان الذي لم يكن له رصيد مالي في البنك على وكيل البنك في الخارج هو في الحقيقة قرض الا أن البنك

(١) تحت عنوان إعطاء المال واشتراط قبضه بأرض أخرى .

إذا حول لهذا الانسان بالعملة الأجنبية فيكون المدين قد اشتغلت ذمته بها .  
فالبنك له حق الزام المدين الوفاء بها ، وحينئذ يجوز للبنك التنازل عن هذا  
الحق في قبال أن يأخذ شيئاً من المال زائداً على قيمة العملة الأجنبية .  
على أن تصحيح أخذ الزيادة من قبل البنك يمكن أن يكون ببيع البنك ما  
في ذمة المدين ( من المال الأجنبي ) بالمال المحلي . فيكون الزيادة قد  
حصلت ببيع عملة أجنبية بعملة محلية ، وهو جائز بلا كلام .

#### المسألة الثامنة عشر: السحب على المكشوف :

قد يعطي البنك اعتباراً معيناً لعميله ، بمعنى أن يكون للعميل حق السحب  
أكثر مما عنده من رصيد بنسبة معينة ، وذلك إذا حصلت ثقة البنك بهذا  
العميل . وهذا يسمى بـ ( السحب على المكشوف ) ، ولكن البنك يأخذ فائدة  
على هذا السحب الذي هو أكثر من الرصيد ، فما هو حكم هذه الفائدة ؟  
الجواب : ان السحب من دون رصيد هو في الحقيقة قرض لصاحب  
الحساب فيكون أخذ الفائدة عليه ربا محرماً .

#### المسألة التاسعة عشر: قلنا فيما تقدم بجواز أخذ الربا من الكافر

الحربي من باب أن دمه وماله مهدور فيجوز أخذ المال منه ، واما الكافر  
الذمي فلا يجوز أخذ المال منه ، لحفظ دمه وماله بالتزامه بشروط الذمة ،  
ولكن المراد هنا هو أن البنوك الموجودة في الدول غير الإسلامية هل  
يمكن أخذ الربا منهم باعتبارهم ليسوا من أهل الذمة ؟

والجواب : ان هذه الدول مادامت لم تلتزم بشروط الذمة أو لم يكن  
افرادها ملتزمين بشروط الذمة فلا يكون دمهم ومالهم محفوظاً ومحترماً ،  
وحينئذ يجوز أخذ الربا منهم بايداع أموال الدولة الإسلامية أو الأفراد

المسلمين هناك وأخذ الفوائد منهم<sup>(١)</sup>، كما أشرنا الى هذا أيضاً في بحث الربا من الناحية الإقتصادية كعلاج لتوفير اموال الدولة الاسلامية وعدم إنتهاجها المنهج الربوي بين المسلمين .

### المسألة العشرون: الحوالة المصرفية :

قد يكون شخص مديناً لآخر في خارج الدولة أو في مكان آخر غير مكان المدين في داخل الدولة ، ففي هذه الصورة قد يأمر المدين البنك بتسديد دينه الذي في المكان الآخر ، وحينئذ يقوم البنك بهذه المهمة ويأخذ مقداراً من المال في مقابل هذا العمل ، فهل يجوز ذلك أو هو ربا ؟

نقول : إن المدين إذا كان له رصيد في البنك وقد أمر البنك بتسديد دينه الذي في مكان آخر ، فهذا العمل الذي يقوم به البنك عمل محترم يحق له أن يأخذ مقابله المال ، وأما إذا لم يأمر البنك بتسديد دينه ، وإنما كتب شيكاً للدائن على البنك ، والبنك هو الذي كتب تحويلاً للدائن بالمبلغ الذي في الشيك كوفاء لما في ذمة المدين ، فهنا لا يجوز للبنك أن يأخذ من المدين مالا إضافياً على المال الذي يحمله الشيك .

وأما إذا لم يكن للمدين رصيد في البنك وأمر البنك بهذا الأمر ، فمعناه أن المدين قد إقترض من البنك المقدار الذي يسلمه الى الدائن في الخارج ، فإن كان المال المسلم الى الخارج عملته تختلف عن عملة المدين ، فهنا يجوز للبنك التنازل عن تسديد المدين ما في ذمته من العملة الأجنبية بالعملة المحلية لقاء كمية من المال زائداً على قيمة الدين ، إذ قلنا فيما سبق بأن البنك

(١) إذ دلت الأدلة بأن كل من لم يدخل الاسلام ولم يكن ذمياً قدمه وماله غير محترم وعليه يجوز أخذ الربا منه .

له حق أن لا يقبل بالعملة المحلية إذا كان قد أدى دين المدين بالعملة الأجنبية ، وقد لا نقول إن أمر المدين البنك بتسديد دينه هو عبارة عن قرض المدين من البنك ، وإنما يكون هذا المدين قد أمر البنك بتسديد الدين ، فإن امتثل فيكون الأمر ضامناً بضمان الإلتلاف ، وحينئذ يأتي ما قلناه من تنازل حق البنك من إستلام ما أداه الى الدائن بالعملة الأجنبية في مقابل المال . وأيضاً قد ذكرنا سابقاً تكيف أخذ الزيادة ببيع ما في ذمة المدين من المال الخارجي بالمال المحلي .

وأما إذا كان المال الذي دفعه البنك الى الدائن هو من العملة المحلية فإذا كان هذا العمل من البنك يوجب أخذ الأجرة عليه كما في كتابة رسالة أو برقية الى مكان الدائن فيجوز للبنك أخذ الزيادة في مقابل هذا العمل المحترم لا في مقابل المال الذي دفعه ، والا فلا يجوز أخذ الزيادة لأنها عبارة عن دفع مائة مثلاً واستلام مائة وعشرة بدون مبرر للزيادة .





# الربا اقتصادياً



## القسم الثاني

### « الربا اقتصادياً »

تمهيد:

إن البحث الإقتصادي عن الربا « الفائدة » لم يكن الا عرضاً سريعاً لما ذكر في شجبه ، وكان القصد منه اطلاع القارئ على نتائج أقوال الإقتصاديين ونظرياتهم حتى يخرج بنتيجة قاطعة توجب صلاحية حذفه من النظام الإقتصادي الأصلح للمجتمع البشري ، ولذا لم تعمق الدراسة حوله كما عمقت في البحث الفقهي ، ولم تناقش أكثر موارد الخلل في كلام الإقتصاديين . كما اننا حاولنا أن نجعل فيه ماله ارتباط بالبحث الربوي من أحكام القانون الوضعي ، ليكون امام القارئ للاطلاع والنقد ، إذ لم نجد أمام علماء القانون الوضعي أصولاً معتمدة يسرون عليها في وضعهم الحكم حتى يمكن النزاع معهم في حيلة النقاش والتوصل الى الحكم الأصلح ، وانما ينتهجون سياسة الدولة التي تملئ عليهم كتابة القانون .

وقد عرضنا في هذا القسم مقدمة تمهيدية تبين كيفية نشوء الربا في المجتمع وكيفية تطوره ، وقد قسمنا البحث بعد هذه المقدمة الى ستة فصول :

الفصل الاول : كيف يكيف الربا اقتصادياً؟

الفصل الثاني : مضار الربا.

الفصل الثالث : الربا بين مؤيديه ومعارضيه.

الفصل الرابع : الإدخار وارتباطه بالربا.

الفصل الخامس : الأعمال المصرفية وبديلها الاسلامي الأفضل.

الفصل السادس : الربا في القوانين العربية.

## مقدمة تمهيدية:

### كيف تطور الربا وكيف نشأ؟

الربا معروف منذ أقدم العصور ، شأنه شأن السرقة والظلم المنبعث من الانسان ، وقد جاءت الشرائع السماوية بل والقوانين الوضعية وكتابات الفلاسفة والمصلحين تحذر من ارتكابه ، ولنرى الآن الربا في عصوره القديمة ثم العصور التالية لها ، وباستعراضنا ذلك نرى كيفية تطوره ونشوئه .

#### ١-الربا في عصوره القديمة :

في مصر : ذكر الاستاذ السنهاوري أن الربا كان معروفاً عند المصريين القدماء . وأن المؤرخ الأغريقي ( تيودور ) يحدث « عن قانون وضعه الملك ( يوخوريس ) من ملوك الفراعنة ( الاسرة ٢٤ ) يقضي بأن الربا مهما تطاولت عليه الاجال لا يجوز أن يجاوز رأس المال »<sup>(١)</sup> وهذا يدل على أن الربا كان معروفاً عند قدماء المصريين ، ويسمح بتحفظ .

في الاغريق والرومان : كان الربا عند الاغريق والرومان شائعاً بدون قيد ، وكان للدائن أن يسترق المدين ويملكه ان هو لم يوف بدينه بل ويقتله أيضاً . فالالتزام كان في القانون الروماني رابط بين شخصين « وقد كانت هذه

(١) نظرية الربا المحرم : ١ . ومصادر الحق ١٩٤/٣ .

الرابطة في بداية الأمر تعطي الدائن سلطة واسعة على جسم المدين ، بحيث كان في استطاعته أن يتصرف به وان يسترقه بل ويقتله»<sup>(١)</sup>، فلما جاء صولون بتشريعہ يقال أنه حدد أقصى ما تبلغه الفوائد بنسبة ( ١٢ في مائة ) من أصل الدين « وجعل جستينان الحد الاقصى يدور بين ( ١٢ في مائة ) للتجار وامثالهم و ( ٤ في مائة ) للنبلاء»<sup>(٢)</sup>.

وذكر الاستاذ سليمان ندوي في مقدمة كتاب الدكتور أنور اقبال قرشي انه ساهم « بمقال في جريدة الندوة سنة ( ١٩٠٩ ) بعنوان « الفائدة والكتب السماوية » أشرت فيها الى أن مفكري الاغريق والرومان حرّموا ( الفائدة ) في زمنهم ...»<sup>(٣)</sup>.

وأمتي الاغريق والرومان بلغت شأواً عظيماً في الحضارة ، ونرى كلا منهما يحرم أخذ الفوائد ، فهو يدل على أن الربا كان سائداً فممنعته القوانين .  
وارسطو : الذي كانت لأحكامه أثرها العظيم على الاجيال فقد ذم الفائدة ذمّاً شديداً ، فانه شبه المال بدجاجة عاقر لا تبيض ويقول ارسطو ( ان قطعة من النقود لا يمكن أن تلد قطعة أخرى ) و ( النتيجة الواضحة أن الفائدة جائرة )<sup>(٤)</sup> ويقول ارسطو أيضاً « فالأرض يمكن أن تخرج نباتاً والدابة يمكن أن تلد دابة مثلاً ، ولكن كيف يتصور أن يلد الدرهم والدينار درهماً أو ديناراً آخر ، لقد خلقت الطبيعة عقيماً وبهجب أن يبقى كذلك »<sup>(٥)</sup> . وحجة ارسطو

(١) مصادر الالتزام د. عبدالمجيد الحكيم : ٧ .

(٢) الاسلام والربا ، د. أنور اقبال قرشي : ١٠ .

(٣) الاسلام والربا ، قرشي : ١٠ ، لم نثر على جريدة الندوة بالذات .

(٤) الاسلام والربا ، قرشي : ٣٠ ، عن ارسطو السياسة ج ١ الباب العاشر .

(٥) الربا والفائدة ، علاء الدين خروفي : ٥١ عن قصة الملكية في العالم لعبد الواحد والسي وحسن

تسمى ( بحجة العقم الارسطوطاليسية المستندة الى طبيعة وظيفة النقود كوسيلة للتبادل فقط ، مع شجب وظيفتها الإستثمارية « أي استعمالها كرأس مال » )<sup>(١)</sup> وقد ذم افلاطون أيضاً الفائدة<sup>(٢)</sup>.

والامبراطورية الرومانية : حرمت الفائدة في أول عهودها ، لكنها ظهرت تدريجاً مع توسع الامبراطورية ونشوء التجار « غير أن قيوداً شديدة فرضت على معدلات الفائدة وكان تنفيذها يراقب بدقة »<sup>(٣)</sup>.

## ٢- الربا والاديان السماوية :

ان الشرائع السماوية هي التي وسعت من منطقة الربا في بادىء الأمر . وذلك :

### أ- اليهودية :

ونعرض هنا نصوصاً من كتب اليهود : ففي سفر الخروج [ ٢٢ و ٢٥ ] ان اقترضت فضة لشعبي الفقير الذي عندك فلا تكن له كالمرابي ، لا تضعوا عليه ربا . وفي سفر اللاويين [ ٢٥ و ٣٥ ] إذا افتقر أخوك وقصرت يده عندك فاعضده غريباً أو مستوطناً فيعيش معك ( ٣٦ ) لا تأخذ منه ربا ولا مرابحة بل اخش الهك فيعيش أخوك معك ( ٣٧ ) فضتك لا تعطه بالربا وطعامك لا تعطه بالمرابحة . وفي سفر التثنية [ ٢٣ : ١٩ ] لا تقرض أخاك بربا ، ربا فضة أو ربا شيء مما يقرض بربا ( ٢٠ ) للأجنبي تقرض بربا ولكن لأخيك لا تقرض

(١) محاضرات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي د. ابراهيم كية ص ٢٨٥.

(٢) الاسلام والربا ، قرشى : ٣٠ عن افلاطون كتاب القوانين ج ٥ وعن الربا والفائدة لخروقة ٥١.

(٣) الاسلام والربا ، قرشى : ٣٠ عن افلاطون كتاب القوانين ج ٥ وعن الربا والفائدة لخروقة ٥١.



بربا»<sup>(١)</sup>.

فاليهود حرموا الربا فيما بينهم وجوزوا أن يقرضوا غير اليهودي بربا، ولكن الاسرائيليين بدأوا يأخذون الربا بعد ذلك وكان مقدار الربا في الشهر واحداً في المائة.

وفي الاصحاح (١٨) والعدد الثامن نهى النبي حزقيال عن الربا بقوله «ولم يعط بربا ولم يأخذ مرابحة وكف يده عن الجور وأجرى العدل والحق بين الانسان والانسان».

وقال في العدين ١٨، ١٩ من الاصحاح نفسه أيضاً «ورفع يده عن الفقير ولم يأخذ ربا ولا مرابحة، بل أجرى أحكامي وسلك فرائضي، فانه لا يموت بإثم أبيه، حياة يحيا، أما أبوه فلأنه ظلم ظلماً واغتصب أخاه اغتصاباً وعمل غير الصالح فهو ذا يموت بإثمه»<sup>(٢)</sup>.

### ب - المسيحية :

ذكرت الأناجيل ٦ : ٣٤ و ٣٥ من إنجيل لوقا «إذا اقرضتم لمن تنتظرون منهم المكافأة فأني فضل يعرف لكم ؟ ... ولكن ... إفعلوا الخيرات واقرضوا غير منتظرين عائداً بها وإذن يكون ثوابكم جزيلاً»<sup>(٣)</sup>. وقد نقل الدكتور محمد عبدالله دراز النص الأول في محاضراته عن الربا التي ألقاها بمؤتمر القانون الاسلامي بباريس وأعقبه بقوله : ولقد أجمع رجال الكنيسة ورؤساؤها كما إتفقت مجامعها على أن هذا التعليم الصادر من السيد المسيح

(١) نظرية الربا المحرم : ٢ ومصادر الحق في الفقه الاسلامي : ١٩٥.

(٢) نظرية الربا المحرم : ٣.

(٣) مصادر الحق في الفقه الاسلامي ١٩٥/٣.

عليه السلام يعدّ تحريراً قاطعاً للتعامل بالربا<sup>(١)</sup>.

حتى أن الآباء اليسوعيين الذين يهتمون غالباً بالميل إلى الترخّص والتسامح في مطالب الحياة وردت عنهم في شأن الربا عبارات صارمة منها قول «سكوبار»: «إن من يقول إن الربا ليس معصية يعدّ ملحدّاً خارجاً عن الدين» وقول الأب يوني «إن المرابين يفقدون شرفهم في الحياة الدنيا وليسوا أهلاً للتكفين بعد موتهم»<sup>(٢)</sup>. ويقول سان توماس الأكويني: «إن تقاضي الفوائد عن النقود أمر غير عادل، فإن هذا معناه إستيفاء دين لا وجود له... وذلك أن ما لا ينتفع به إلا باستهلاكه تختلط فيه منفعة الشيء بالشيء ذاته، فمن يفرض هذا الشيء لا يجوز له في الوقت الذي يطالب به أن يطالب بأجر على منفعته، فإنه هو ومنفعته شيء واحد وليس من العدل أن يطالب المقرض بالشيء مرتين» (المسألة (٧٨) المادة الأولى في الخاتمة)<sup>(٣)</sup> فكما لا يجوز أن يحصل بائع الرغبة إلا على ثمنه، كذلك لا يجوز حصول المقرض إلا على ما أقرضه. وذكر الأستاذ إبراهيم زكي الدين بدوي أن الأكويني يعتبر ممثلاً لفكرة رجال الدين المسيحيين الذين كانوا يعلمون الدين واللاهوت والفلسفة في الجامعات في العصور الوسطى.

«وهناك بعض آباء الكنيسة شجبوا الربا لأنه يعني حسب قول أحدهم «المضاربة ببؤس الآخرين»<sup>(٤)</sup> وهذا يعكس الطابع الاستهلاكي لقروض العصور الوسطى في أول العهد الاقطاعي.

(١) من الواضح أن النص الأول ليس فيه أي إشارة إلى تحریم الربا. بل هو يدل على أن ترك الربا فضل وزيادة ثواب.

(٢) نظرية الربا المحرم: ٤.

(٣) نظرية الربا المحرم: ٤، عن السهوري مصادر الحق ٢١٧/٣.

(٤) محاضرات في تاريخ الاقتصاد والفكر الإقتصادي: ٢٨٥، نقلاً عن (كري): ٥٥.

والحجة التي استعمالها القديس (توما) لشجب الربا « هي تحليله لطبيعة النقود واعتبارها من السلع التي تستهلك بمجرد الاستعمال » فإذا كانت السلعة مستديمة كالدار مثلاً فيمكن بيعها ككل ويمكن بيع منافعها كإيجارها مثلاً. أما إذا كانت السلع تستهلك بالاستعمال كالخبز مثلاً فلا يمكن بيع منافعها كإيجارها من دون اجازة إستهلاكها، وقد اعتبر القديس توما « النقود من السلع التي تستهلك بالاستعمال ومعتبراً الاقراض عملية بيع للنقود والمال المسترد هو ثمن النقود المباعة والفوائد هي بدل استعمالها. ولما كانت النقود من السلع التي لا يمكن فصل استهلاكها (بيعها) عند استعمالها - كما ذكرنا - فإن ما يستحقه المقرض هو ثمن المبيع فقط (أي إسترداد المال المقرض) دون أن يستحق أية فوائد عن (استعماله) لأن المقرض لا يستطيع ممارسة هذا الاستعمال دون (استهلاك) للنقود»<sup>(١)</sup>.

ومن هنا ظهر أن حجة الاكويني (مخالفة لحجة أرسطو)<sup>(٢)</sup> ولكن الدكتور ابراهيم كبة ذكر في محاضراته (ص ٢٨٦) هامش أول عن كري (ص ٥٧) « أن النصوص الاكوينية نفسها تشير صراحة الى حجة أرسطو وتأييدها ».

فقد ظهر خطأ هذه العبارة مما قدمناه من النص الاكويني وليس مؤيداً لحجة أرسطو، بل مخالفاً لها (لأسطور)، فأرسطو اعتبر وظيفة النقود اداة للتبادل فقط، أما الاكويني فاعتبر النقود من السلع التي تستهلك بمجرد الاستعمال.

والمسيحية عملت فيما بعد على تضيق منطقة الربا تحت العوامل الاقتصادية فأبيحت الفائدة في بعض الحالات الاستثنائية. وقد أورد

(١) محاضرات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي: ٢٨٦، نقلاً عن (كري): ٥٥.

(٢) هذا هو الظاهر من النصوص المذكورة آنفاً وليس مألها الى الاتفاق كما ذكر البعض.

السنهوري هذه الاستثناءات عن كتاب ( القانون والاخلاق ) للاستاذ شكري قرداحي وملخصها:

١ - لا يجوز للمقرض أن يتقاضى من المقرض تعويضاً عن خسارة إصابته بسبب القرض .

٢ - يجوز للمقرض أن يتقاضى من المقرض تعويضاً عما فاتته من ربح بسبب القرض . ويشترط المقرض مع المقرض على ذلك مقدماً والا يجاوز التعويض مقدار صافي الربح الذي كان المقرض يجنيه أو استبقى ماله بعد خصم ما كان يتكبده من المصروفات للحصول على هذا الربح ، وان يتبين أن المقرض لم تكن عنده وسيلة أخرى للحصول على هذا الربح .

٣ - يجوز للمقرض أن يتقاضى من المقرض ربحاً يسيراً لتأمين خطر الضياع الذي يتعرض له المال الذي أقرضه ، وهذا الاستثناء لم يتم التسليم به الا في آخر القرن الرابع عشر ، نظراً لخطورته ولمخالفته ( صراحة )<sup>(١)</sup> للتعاليم الاولى للكنيسة . ولكن يمكن أن يقال أن التأمين على خطر الضياع يحصل بالكفالة والضمان وهي طرق مشروعة صحيحة ، أو يحصل بالتأمين لدى شركات التأمين بناءً على القول بمشروعيتها ، اما تقاضي الربح في مقابل الخطر فغير صحيح لأن الخطر ليس مما ينتج مالا وليس اداة للكسب فان الكسب له إحدى طرق أربع<sup>(٢)</sup> وهي طرق اقتصادية للكسب :

١ - إنبات الارض وإحياء مواتها .

٢ - العمل ، وهذان الطريقتان طبيعيتان للكسب .

٣ - المخاطرة ونقل البضائع من الأمصار الى الأمصار ، وهذا يقوم به

(١) اخترنا هذه الكلمة زائدة على معنى التعبير ، حيث إن الاستثناءات كلها مخالفة لتعاليم الكنيسة ،

ولكن هذا الاستثناء جعلنا له ميزة الصراحة في المخالفة .

(٢) ذكرها محمد أبو زهرة في مقدمة كتاب نظرية الربا المحرم ( ز ) .

التجار، والمخاطرة هنا بمعنى الإيجار وتحمل المشاق، ويمكن أن تسمى هذه العملية بالإيجار لعملية النقل، أو أخذ الأجرة في مقابل عمل شاق.

٤- الانتظار، وهذا له طريقان كلاهما إلى الفساد، أولهما: الاحتكار، فإن المحتكر هو الذي يكسب بالانتظار<sup>(١)</sup>. ثانيهما: نظام الفائدة، فإن كسبه يجيء من الانتظار فقط من غير تحمل تعب العمل مع المخاطرة.

ويمكن أن ندخل الطرق الثلاثة الأولى في المعنى الأعم للعمل، فإن الإنبات والإحياء عمل والمخاطرة بهذا المعنى عمل أيضاً، فالطرق الثلاثة الأولى للكسب صحيحة والرابع غير صحيح لأن الانتظار والخطر ليس مما ينتج مالا.

ثم إن الانتظار قد يكون على قسمين:

أولاً: الانتظار الذي يكون معه إحتكار، فإن ارتفاع ثمن السلعة في هذا المورد يكون منشأه هو الاحتكار، أي أن الزيادة في السلعة جاءت من الانتظار وبما أن الانتظار ليس مما يكسب مالا فهو طريق غير مشروع.

ثانياً: الانتظار الذي لا يكون معه احتكار، مثال ذلك ما إذا انتظر صاحب الدار أو السلعة، فارتفع ثمن الدار أو السلعة من دون احتكار، فهنا زيادة الثمن إنما جاءت على نفس السلعة من دون دخل للانتظار في زيادة الثمن.

(١) إن المحتكر لا يكسب بالانتظار، وإنما كسبه بالشيء الذي يحتكره، نعم الانتظار قد يكون سبباً لزيادة الكسب، كما أن بائع الفواكه يكسب بالفواكه، وقد يكون سبب زيادة الكسب انتظاره إلى الغد عند ما نقل الفواكه في السوق. نعم وردت الروايات الصحيحة في حرمة الإحتكار عن أمور معينة كالحنطة والشعير والتمر والملح والسمن وغيرها، وأما غيرها فلا نص في تحريم إحتكارها. نعم قد يحرم الفقيه إحتكار بعض الأشياء مما لا نص فيه إذا أدى إحتكاره إلى الإخلال بالنظام مثلاً.

ملاحظة: ليس غرضنا هو مناقشة ما يجيء من إخطاء في عبارات البعض، وإنما غرضنا هو عرض فكرة عن الربا عند المسيحية.

لأن المنتظر هنا لم يحتكر، ولم يجعل الإحتكار سبباً لزيادة الثمن، وهذا لا بأس به. ولكن الحق أن الإنتظار في كلا الموردين قد يكون عاملاً مساعداً على زيادة الكسب، ولهذا فالصحيح أن يقال: إن حرمة الانتظار الأول جاءت من حرمة الإحتكار وعدم حرمة الإنتظار الثاني لعدم وجود الإحتكار المنهي عنه.

٤ - يجوز للمقرض أن يتفق مع المقرض، على شرط جزائي يلتزم بموجبه المقرض إذا لم يسدد القرض في الميعاد، بأن يدفع مبلغاً إضافياً جزاء تأخره عن الوفاء. وهنا كذلك تردد رجال الكنيسة في إباحة هذا الشرط ثم انتهوا إلى التمييز بين شرط جزائي مبالغ فيه وهو لا يجوز وشرط تهديدي لا يجاوز الربح اليسير الذي كانت الكنيسة تسمح به في بعض الحالات، وهو صحيح إذا لم يكن القرض منه غير حث المقرض على الوفاء بدينه في الميعاد<sup>(١)</sup>.

أما في الفقه الاسلامي، فالشرط الجزائي صحيح ونافذ ما لم يحط بجميع الأجرة ولكن ذلك في الإجارة والبيع لا في القرض ففي موثقة محمد الحلبي قال «كنت قاعداً عند قاض وعنده أبو جعفر عليه السلام جالس فجاءه رجلان فقال أحدهما: إني تكرهت إهل هذا الرجل ليحمل لي متاعاً إلى بعض المعادن فاشتريت عليه أن يدخلني المعدن يوم كذا وكذا لأنها سوق أخاف أن يفوتني فان احتبست عن ذلك حططت من الكراء لكل يوم احتبسته كذا وكذا وانه حبسني عن ذلك اليوم كذا وكذا يوماً، فقال القاضي: هذا شرط فاسد وفيه

(١) ولكن إذا كان القرض من هذه الزيادة هو حث المقرض على الوفاء بدينه في الميعاد فيمكن أن يكون تهديداً مالياً لأن التهديد العالي وسيلة غير مباشرة للتنفيذ العيني، أما الشرط الجزائي فعلى العكس من ذلك فإنه يتصل بالتعويض لا بالتنفيذ العيني. يراجع أحكام الالتزام د. عبدالمجيد الحكيم: ٤٦.

كراهه، فلما قام الرجل أقبل إليه أبو جعفر عليه السلام فقال: شرطه هذا جائز ما لم يحط بجميع كراهه<sup>(١)</sup>. وضرورة عدم حط جميع الكراه (الأجرة) لأنه يصبح نقل المتاع مجاناً فيكون من قبيل الكسب من دون سبب في القوانين الحديثة وهو غير جائز.

٥ - يجوز للمقرض أخيراً أن يتقاضى من المقرض فائدة حقيقة عن رأس المال إذا كانت القوانين المدنية أو العادات تجيز ذلك، فتكون الفائدة مرتكزة على سند شرعي، فالمقرض يحق له تقاضي هذه الفائدة في نظير الخسارة التي لحقته من القرض والربح الذي فاته، ويشترط في هذه الحالة أن تكون الفائدة معتدلة لا مبالغاً فيها، وهناك رأي بقي عند التعاليم الأولى للكنيسة فلم تجز هذه الفوائد، ولكن الرأي الأول هو الذي تغلب.

وهكذا ضاقت منقطة الربا في المسيحية طبقاً لقوانين الكنيسة فأبيحت الفوائد وذلك تحت ضغط العوامل الاقتصادية، والقوانين الوضعية التي تلت النظريات الفقهية التي تبرر تقاضي الفوائد (فقالوا إن النقود من حيث هي معدن لا تنتج شيئاً) ولكنها من حيث هي وسائل إئتمان تدخل ضمن عناصر الإنتاج، فالعمل هو العنصر الأول للإنتاج، ولكن رأس المال هو عنصر ثان لا يستغني عنه العمل فإذا كان العمل يستحق جزاءه في صورة الأجر فإن رأس المال يستحق أيضاً جزاءه في صورة الفائدة.

وبهذا كسر قانون الكنيسة الذي كان سائداً حتى القرن الثالث عشر، وكان تقاضي فائدة ما محظوراً بشدة، ولكن بإنهاء القرن الثالث عشر أبيحت الفائدة. ويمكن تبين هذا الموقف الشائق من ملاحظات (باكون) التالية «مادام إحتياج الناس إلى إعطاء المال وأخذه كفروض، وماداموا على كل

(١) الوسائل ٢٥٣/١٣، باب ١٣ من أبواب الإجارة، ج ٢.

ذلك القدر من غلظة القلب ، حتى أنهم لا يقرضونها ما لم يحصلوا على شيء في مقابل ذلك ، فينبغي إذن أن يسمح بالفائدة»<sup>(١)</sup> .

لكن كلام (باكون) غير علمي بتقريب أنه أباح الفائدة لاعتبارات هزيلة ، إذ أن تعاليم الشرع غير تابعة للاعراف مادام الشرع قد نص عليها بالحرمة ، ومع إنهيار سلطان الكنيسة وفصل الدين والفلسفة عن الإقتصاد ، وإباحة الفائدة بصفة عامة في مختلف التشريعات الوضعية وزحف الرأسمالية الاستعمارية وطغيانها ، ومع ذلك كله فإن النفوس ما تزال متأثرة بتقبيح الربا وما فيه من إستغلال ، بالاضافة الى أن هذه التشريعات الوضعية التي اباحت الفائدة بصورة عامة قد حرمتها في نطاق معين وجعلت سعر الفائدة محدوداً لا تجيز التجاوز عليه ، وقد صدر قانون في فرنسا سنة (١٩٣٥) يجعل من يقترض بسعر للفائدة أعلى من السعر المعتاد مرتكباً لجريمة (الربا الفاحش) وهكذا القوانين الوضعية حددت الفائدة وحرمت الربا المسمى بالربا الفاحش . (ولقد كان المبرزون من رجالات هذا العصر مثل فرنسيس باكون ، وسيرجورياتشايلد وسير توماس كلاير ، أشد معارضة لتقاضي معدل فائدة مرتفع من معارضتهم لدفع الفائدة في ذاتها)<sup>(٢)</sup> .

### ٣- الربا عند العرب قبل الاسلام :

أ- الربا في الطائف .      ب- الربا في مكة .      ج- الربا في المدينة .

أ- الربا في الطائف : كانت بعض القبائل وهم بنو ثقيف يقدمون القروض الى القبائل الاخرى وهم بنو المغيرة ، وحين يحل موعد السداد كان المدينون

(١) الاسلام والربا ، د . أنور إقبال قرشي : ٣٣ عن باكون بحث في الربا .

(٢) نفس المصدر والصفحة عن هاني ، تاريخ الفكر الإقتصادي .



يسدون الرغبة في أن يدفعوا مبلغاً إضافياً (وهو الربا) إذا رضوا أن يمهلوهم<sup>(١)</sup>.

والمدين إما أن يدفع دينه إن كان معه مال أو أن يستمهله فتكون النتيجة أنه لو كان مستحقاً عليه مائة دينار يصبح مطلوباً منه أن يقدم مائتي دينار وهكذا تزداد.

ب - الربا في مكة: كانت في مكة تجارة رائجة قبل الاسلام تقوم على التعامل بالربا وكانت الطريقة التي يؤخذ بها الربا في مكة أبان الجاهلية مماثلة تماماً للطريقة السائدة في الطائف فقد كان الدائن حين يحل الموعد المحدد لسداد الدين يسأل عما إذا كان المدين مستعداً لسداد دينه أم أنه على استعداد لأن يدفع (المبلغ الإضافي) فلو كان لدى المدين القدرة على السداد فإنه يدفع تَوْأً والافقد كان عليه أن يلتبس منحة (مهلة تيسير) لمدة عام آخر ليسدد الدين<sup>(٢)</sup>. فكانت الطريقة لأخذ الربا مشابهة للطريقة السائدة في الطائف.

ج - الربا في المدينة: يقول الخضري «كان الرجل منهم يربي إلى أجل، ثم يزيده زيادة أخرى حتى ليستغرق بالشئ الطفيف مال المديون»، وذكر الرازي «كان الذي يقرض مبلغاً معيناً إلى شخص آخر لمدة مقررة يذهب إلى مدينه حين يحل موعد السداد فلو كان المدين قد تقطعت به الأسباب لسداد دينه فإنه يطلب إمهاله زمناً على أن يدفع له (زيادة) معينة، فيوافق الدائن

(١) نفس المصدر: ٨٩ عن جامع البيان (تفسير الطبري) ٥٥/٤ طبعة القاهرة.

(٢) نفس المصدر: ٩٣.

وهذا ما نسميه بالفائدة المركبة وهو محرم تحريماً قاطعاً في الاسلام»<sup>(١)</sup>.

#### ٤- الاسلام والربا :

والاسلام حارب الربا محاربة جذرية ، فجاء بالتحريم البات القاطع الذي لا يترك مجالاً لأي لبس أو تحايل على أحكامه لقوله تعالى ( وحرم الربا ) . بالاضافة إلى الأحاديث الكثيرة عن الطريقتين ( وقد عقدنا باباً للنظر في الربا عند السنة وباباً للنظر في الربا عند الشيعة فليراجع ) .

وفي القرآن الكريم آيات لها أهمية خاصة في الربا نورد هنا وهي تكشف عن رأي الاسلام في الربا : ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَنَّهُ الْبَيْعُ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ... ﴾<sup>(٢)</sup>.

ويظهر من تفسير هذه الآية ان الذي يقول لا فرق بين الزيادة في أول البيع وهو الربح وبين أن تكون الزيادة عند المحل لأجل التأخير ، اي يقول إنما البيع مثل الربا ، فالله سبحانه وتعالى يقول له : لا فرق بين القيام من القبر هادئاً وبين القيام من القبر مصروعاً ، لأنكم لم تفرقوا بين الزيادة الطبيعية كما في البيع والزيادة غير الطبيعية كما في الربا فكذلك لا فرق بين القيام الطبيعي والقيام غير الطبيعي كقيام المصروع ، فيؤخذ المراهبي بالقيام غير الطبيعي كما كان يفعل في الربا الذي هو غير طبيعي .

وقال تعالى ﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّهُ لَا يُجِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ » إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ

(١) نفس المصدر السابق : ٩٦ - ٩٧ عن تفسير البضاوي ١/ ١٥٤ .

(٢) البقرة : ٢٧٥ .

وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ \* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ \* فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَتَنُكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ \* وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ \* وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ<sup>(١)</sup> ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ \* وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ ﴿فَيُضْلَمُونَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا \* وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَعْلَيْهِمْ أَمْوَالُ النَّاسِ بِالْأَبْطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾<sup>(٢)</sup> ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لِّتَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزِيدُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تَرْيَدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْضِعُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

وبعد ذكر الآيات القرآنية التي تدل على الحرمة الشرعية نتكلم في حرمة الربا من الناحية الاقتصادية . فقد ذكرت الروايات عن أهل البيت عليهم السلام بأن حرمة الربا « لئلا يمتنع الناس من إصطناع المعروف » وأن « الربا لو كان حلالا لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه فحرم الله الربا لتنفر الناس من الحرام إلى الحلال وإلى التجارات من البيع والشراء » « وعلة تحريم الربا ... لما فيه من فساد الأموال لأن الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثن الآخر باطلا ... وعلة تحريم الربا بالنسيئة لعله ذهاب المعروف ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال »<sup>(٤)</sup>.

وذكر فخر الدين الرازي في مؤلفه التفسير الكبير فقال :

(١) الآيات السابقة واللاحقة من سورة البقرة : ٢٧٦ - ٢٨٢ .

(٢) الايتان من سورة النساء : ١٦٦ - ١٦٢ .

(٣) الروم : ٤٠ .

(٤) الوسائل ١٢ / ٤٢٣ - ٤٢٦ ، باب ١ من ابواب الربا .

١- إن التعامل بالربا ( يستوجب إبتزاز ثروة شخص آخر دون مقابل أو إعتبار شرعي ، فالشخص الذي يفتصب هذا إنما يفعل ذلك دون مقابل يقدمه ويصل هذا الى الاستغلال ويفضي بالمدين الى الفقر وهذا ظلم بين ويقول النبي ﷺ في معنى حديث « إن مال الانسان محرم على غيره تحريم دمه عليه » . وعلى هذا فإن إبتزاز الثروة دون إعتبار شرعي محرم <sup>(١)</sup> .

وقد يقال : إن هذا المال الذي يقدمه الدائن الى المدين يستطيع أن يستفيد منه باستثماره في عمل ، فلا وجه لتحريم هذا المال الإضافي .

ويرد على هذا : ان الدائن لو استغل ماله في عمل ما بدلا من إقراضه فليس من الضروري أن يستخلص منه ربحاً دائماً ، ومحتمل جداً أن يكابد خسارة من وراء عمله فيخسر ماله وعمله الذي بذله معه ، على أن الدائن إذا استثمر أمواله في العمل فانه يعمل على إيجاد الربح فيكون الربح في مقابل عمله ، بخلاف عملية الربا فليس هناك عمل يذكر أبداً . على أن حصول الدائن على ربح من الإستثمار ليس مؤكداً في حين أن الربا ( وهو المبلغ الاضافي ) الذي يحصل عليه الدائن من المدين مؤكد .

٢- ان الدائن إذا أخذ الفوائد وأصبح ايراده من هذا الطريق فانه يمتنع من القيام بأي عمل أو مهنة ، فانه يفضل أخذ الفائدة على القروض المالية والمؤجلة من أن يعمل بتجارة ما أو حرفة تجره الى العمل . وهذا بطبيعة الحال يضر بالمصلحة العامة ، لأن من الحقائق المقبولة أن الدولة لا تستطيع أن تحقق تقدماً بدون اعمال أو تجارة أو فنون .

٣- لو أعلن أن الفائدة مباحة ، فان الناس لكثرة إحتياجاتهم يقترضون باي معدل كانت الفائدة ، والقروض بفائدة يكون سبباً لوضع نهاية التعاطف

وسلب التراحم والترابط .

٤ - كذلك يحتمل أن يربح المدين ويفتقر الدائن ، فلو كان الربا أمراً مشروعاً لجد الغني في طلب مال الفقراء .

٥ - ان نواه القرآن الكريم لا لبس فيها ، فلا تقدم المبررات للنواه القرآنية فان عقل الانسان قاصر عن ادراك علل الأحكام الشرعية ، والأشياء التي يدركها عقل الانسان لا تعدو أن تكون حكمة الحكم أو جزء الحكمة ، فالتبريرات العقلية ليست صحيحة لعدم إدراك العقل علة الحكم . نعم من الأحكام ما بينت العلة فيها فيمكن أن نعمل على ضوء العلة المذكورة . وهذه النقطة الخامسة مرتبطة بالتحريم الشرعي لا الإقتصادي .

#### ٥ - الربا في العصر التجاري : ١٥٠٠ - ١٧٠٠

كانت سياسة الدول توجه الى جمع الذهب والفضة ، وقد عرف التجاريون المال برأس المال فهو « عامل انتاج يقف على قدم المساواة مع الأراضي ويعتبر في بعض الأحيان ثروة مصنوعة تختلف عن الثروة الطبيعية وأن الفائدة عن رأس المال كانت ثمناً لتأجير المال كتأجير الارض تماماً »<sup>(١)</sup> . وقد كان التجار الأولون يدافعون عن معدل الفائدة المنخفض لأجل تشجيع التجارة ( فكتب سير توماس كليبر ، معارضاً آراء ( مان ) مقالين أيد فيهما وضع معدلات أقل للفائدة ، وقد نشر ابنه بحثاً هاجم فيه الربا ) وكتب السير جوزيا تشايلد « فقد اثبت أن معدل الفائدة المنخفض هو بمثابة الام الطبيعية للاقتصاد المعتدل والصناعة ... »<sup>(٢)</sup> فالفائدة في هذا العصر التجاري

(١) الاسلام والربا ، قرشى : ٣٤ عن ا . ف . هنتشر : الاسلوب التجاري المجلد الثاني : ٢٠٠ .

(٢) نفس المصدر : ٣٥ .

قد أبيحت ولكن الاختلاف وقع في سعر الفائدة، فترى جماعة يدافعون عن سعر الفائدة المنخفض وجماعة يريدون إرتفاع سعرها، ولكن صدور قانون بتخفيض معدل الفائدة لا يكون ذا أثر إذ أن الذي له أثر واضح هو تحريم الفائدة تماماً، أما مع إباحتها فلا جدوى في إتخاذ أي وسيلة لا تزان الإقتصاد.

#### ٦- الربا أو الفائدة والنظرية الاتباعية (الكلاسيكية) :

إن الفائدة حسب رأي (سميث وريكاردو) هي التعويض الذي يدفعه المقرض عن الربح الذي كان يمكن أن يحققه المقرض باستثمار ماله. فالفائدة حسب رأي هذين هي المكافأة أو الاغراء الذي يدفع عن المدخرات. وعبر بعض الإقتصاديين الانجليز (ناسوسينيور) عن سبب الفائدة (بالزهد)، ولكن (مارشال) استبدل بكلمة الزهد كلمة (الانتظار) نتيجة الاعتراضات ضدها.

وخلاصة النظرية الاتباعية للفائدة: كما فسرها (مارشال) «أن معدل الفائدة يتحدد عند نقطة تقاطع الطلب مع خطوط عرض المدخرات، فإن كان عرض المدخرات أكبر من طلب المدخرات بغرض الإستثمار يهبط معدل الفائدة ويزداد الإستثمار الى أن يتم الوصول الى توازن بين المدخرات والإستثمار، وكذلك ان كان طلب المدخرات أكبر من المعروض منها، فإن معدل الفائدة يرتفع ويقل الإستثمار الى أن يتم إعادة التوازن بين الإثنين»<sup>(١)</sup>. وهناك عدة إعتراضات للنظرية الاتباعية نذكرها فيما بعد في فصل آخر إن شاء الله مع مناقشات لها.

## ٧- الربا في النمسا (نظرية الفائدة النمساوية) :

تعرف نظرية الفائدة النمساوية بنظرية (آجيو) أو نظرية إختيار الزمن وهي من وضع (بوم بافرك)؛ والفائدة عنده تعتبر ظاهرة مقايضة، إذ أنه يجد سبب الفائدة في الحقيقة هو كون البشر يفضلون السلع الموجودة حالياً على السلع التي تماثلها نوعاً وعدداً في المستقبل و الفرق السعر بين السلع الحالية و سلع المستقبل يعرفه بكلمة (آجيو) ونضرب لذلك مثلاً: يقترض شخص (١٠٠) دينار الآن على أن يعيدها (١٠٥) دينار بعد سنة، فهو مقايضة مال حالي بمال مستقبل، إذ أن (١٠٥) دينار التي بعد سنة تعادل (١٠٠) دينار التي اقترضها حالا. ويقدم (بوم بافرك) ثلاثة أسباب لتفضيل الناس السلع الحالية على السلع المستقبلية: ١- بخس قيمة المستقبل ويرجع هذا الى: أ- انعدام التصور، ب- ضعف الارادة، ج- عدم الإطمئنان الى الحياة... الخ.

٢- المحتاجون حالياً يفضلون الثروة الحالية على ثروة المستقبل.

٣- (التفوق الفني للسلع الحالية، وهذه السلع قد تستخدم تواتراً لإنتاج مزيد من الثروة. وبوسعنا فنياً أن نقول إن الإنتاجية الهامشية للسلع الحالية أعظم من الإنتاجية الهامشية لسلع المستقبل. ومن هنا يعتبر (بوم بافرك) الفائدة ضرورية إقتصادية)<sup>(١)</sup>.

وقال المودودي في هذا الشأن لتوضيح الشبهة «إن المال الذي يحصل اليوم نافع قابل للاستعمال فعلاً فهو من جهة فوق المال الذي سيحصل يوماً في المستقبل»<sup>(٢)</sup>.

وسنناقش هذه الشبهة في فصل قادم إنشاء الله حيث إننا جعلنا هذا الفصل تمهيداً للبحث فعرضنا فيه عرضاً تاريخياً للفائدة.

(١) نفس المصدر: ٥٢.

(٢) الربا للمودودي: ١٩.

## ٨ - الربا عند كينز :

يصل كينز بعد أن يناقش طويلاً إلى نتيجة مهمة هي « أن معدل الفائدة ظاهرة نفسية إلى حد كبير » إلا أنه بعد ذلك بصفحة يقول فيها « لعله من الجائز أن يكون أكثر دقة لو قال إن معدل الفائدة تقليدي إلى حد كبير أكثر من كونه ظاهرة نفسية إلى حد كبير لأن قيمة الفعلية يتحكم فيها الرأي السائد عن ماهية قيمته بدرجة كبيرة »<sup>(١)</sup>.

فكينز يرى أن الفائدة ليست ظاهرة نفسية وإنما هي تقليدية ، فإذا قال الاقتصاديون أو علماء الدين أن الفائدة محرمة أصبحت محرمة عندهم وإذا قالوا مثلاً إنها محللة ومن ضروريات الحياة أصبحت محللة عندهم ومتعارفة فهي تقليدية لا ظاهرة طبيعية خاضعة للحجج والاقناع ، فإذا اقتنع الناس أنها غير مرغوب فيها كانت محرمة وإذا اقتنعوا أنها ضرورة في التجارة أو الحياة أصبحت متعارفة عندهم . وفي منتصف كتاب كينز تحت عنوان « ملاحظات على طبيعة رأس المال » نراه يقترب من وجهة النظر الإسلامية فيسلم بأن معدل الفائدة في مجتمع حسن الإدارة قد يكون صفراً وفي وسع الناس أن يكتسبوا المال من العمل فيقول « إن مجتمعاً حسن الإدارة مزود بالموارد التكنولوجية الحديثة لا يتزايد فيه السكان بسرعة ينبغي أن يكون قادراً على خفض الكفاءة الهامشية لرأس المال في توازن إلى مستوى الصفر تقريباً خلال جيل واحد حتى يمكننا أن نصل إلى ظروف مجتمع شبه مستقر حيث لا يكون التقدم والتغير إلا نتيجة للتغيرات الفنية ( التكنولوجية ) والذوقية والسكانية والمذهبية مع بيع منتجات رأس المال بسعر يتناسب مع العمل »<sup>(٢)</sup>.

(١) الإسلام والربا ، قرشى : ٦٣ عن كينز .

(٢) المصدر السابق : ٦٥ عن النظرية العامة : ٢٢١ .



وفي النظرية العامة لكينز ترجمة (نهاد رضا) عبارة مشابهة للعبارة المتقدمة وهي «تستطيع الجماعة المحكومة حكماً صحيحاً والمجهزة بالموارد التقنية الحديثة، والتي لا يزداد عدد أفرادها بسرعة تستطيع خلال جيل واحد أن تخفض فعالية الرأسمال الحدية إلى مستوى توازن قريب من الصفر، وعليه تتحقق الشروط التي تميز الإقتصاد المستقر تقريباً»<sup>(١)</sup>.

فكينز هنا قد اقترب كثيراً من الوجهة الإسلامية لأنه قال ينبغي أن يكون المجتمع قد خفض مستوى الفائدة إلى الصفر وهي الوجهة الإسلامية حتى نصل إلى ظروف مجتمع شبه مستقر إلا أنه قال هذه مع شروط إشتراطها، ويمكن أن نقولها من دون وجود لهذه الشروط اعتماداً على التحريم القاطع الذي ذكره القرآن الكريم، فأننا لا نعرف علة التحريم في القرآن الكريم لأن العقل البشري قاصر عن إدراك علة الحكم.

#### ٩- رأي ماركس في الفائدة :

ويمكن أن نعرف رأي ماركس في الفائدة من نظريته العامة في القيمة، ولا بأس باستعراض ملخصها: ان (الريكاردو) نظريته التي اشادها قبل ماركس وأقام صرحها وهي القائلة: ان العمل البشري هو جوهر القيمة، فالقيمة تقدر على أساس كمية العمل المتجسد فيه، وتختلف قيم الأشياء بتفاوت العمل المبذول في إيجادها. وقد نوه عن هذه النظرية عدد من الإقتصاديين كالفيلسوف الإنجليزي (جون لوك) وأخذ بها (ادم سميث) في حدود ضيقة أي في مجال الجماعات البدائية فقط.

ثم جاء (ماركس) بعد (ريكاردو) وصاغ النظرية المتقدمة في إطار

(١) النظرية العامة في الإقتصاد / جون. م. كينز ترجمة (نهاد رضا): ٢٠٣.

فكري خاص، وكلاهما أدركا أن العمل في بعض الجوانب لا يحدد القيمة كما في حالات الإحتكار التي تنعدم فيها المنافسة فتتضاعف قيم السلع وفقاً لقوانين العرض والطلب في حين أن العمل المنفق عليها لا يتغير. بالإضافة الى أنهما وجدا أن العمل البشري يتفاوت في الكفاية فعمل العامل الذكي النشيط لا يمكن أن يساوي عمل العامل البليد البطيء، فجعلنا لنظريتهما استثنائين:

١- أن تكون المنافسة شرطاً أساسياً للنظرية.

٢- أن يكون العمل ضرورة إجتماعية.

و (ريكاردو) بعد أن وضع نظريته كان مضطراً إلى أبعاد الأرض ورأس المال عن عملية تكوين القيمة، لأن الأرض ورأس المال ليسا بعمل حتى يكونا القيمة.

وكان الإقتصاديون قبل (ريكاردو) يفسرون (ربح الأرض بأنه هبة من الطبيعة تنشأ من إشتراك الأرض مع الجهود الإنسانية في الإنتاج الزراعي وبالتالي في تكوين القيمة التبادلية المنتجة)<sup>(١)</sup>. وهذا يدل على أن العمل ليس الأساس الوحيد للقيمة.

أما (ريكاردو) فقد رفض هذا التفسير للربح لأنه لا ينسجم مع نظريته القائلة بأن العمل أساس القيمة « فقرر أن الربح نتيجة للاحتكار فالأشخاص الذين سيطروا على الجزء الأكثر خصباً من الأرض يحصلون على ربح نتيجة لإحتكارهم واضطرار الآخرين الى استثمار الأراضي الأقل خصباً»<sup>(٢)</sup>. أما رأس المال فذكر أنه ليس الا عملاً متجمعاً لينفق من جديد في سبيل الإنتاج. الا أنه إعتبر (من المنطقي أن تباع السلعة بسعر يعود بعائد صاف لمن يملك

(١) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر: ١٥٣ - ١٥٤.

(٢) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر: ١٥٣ - ١٥٤.

رأس المال ، وفسر ذلك بفترة الوقت التي تمضي بين الإستثمار وظهور المنتجات للبيع ) فقد اعترف بأن الزمن عامل آخر لتكوين القيمة التبادلية الا أن هذا يعتبر من ( ريكاردو ) تراجعاً عن نظريته القائلة بأن العمل أساس القيمة .

أما ماركس عند معالجته لعناصر الإنتاج المشتركة مع العمل في الإنتاج فأقر الربح العقاري حسب تفسير ريكاردو له ، الا أنه هاجم ريكاردو بمنطقية الربح الرأسمالي على أساس نظرية القيمة الفائضة .

فماركس : أخذ يدلل على جوهر القيمة ، فقد فرق بين القيمة الاستعمالية ، والقيمة التبادلية وذكر أن السرير والثوب من السلع ، فهما قيمة استعمالية معينة تختلف حسب اختلافها في نوعية المنفعة التي يجنيها الانسان منها .

« ولكل واحدة من تلك السلع قيمة من نوع آخر ، فان السرير الخشبي الذي ينتجه الصانع كما يمكن أن ينام عليه - وهذا ما يحدد قيمته الاستعمالية - كذلك يمكنه أن يستبدله بثوب يلبسه ، وهذا يعبر عن القيمة التبادلية ، فالثوب والسرير بينما كانا متناقضين في منافعهما وقيمتهما الاستعمالية نجد أنهما يشتركان في قيمة تبادلية واحدة »<sup>(١)</sup> والمعادلة هذه تعني انه يوجد ( في شيئين مختلفين : السرير والثوب ، شيء مشترك بالرغم من اختلاف منافعهما وموادهما . فالشيئان هما إذن مساويان لشيء ثالث ليس في ذاته سريراً ولا ثوباً ، وهذا الشيء الثالث لا يمكن أن يكون خاصة طبيعية أو هندسية للبضائع لأن خصائصها الطبيعية لا تدخل في الحساب الا بقدر ما تمنحها من منفعة استعمالية ، ولما كانت القيم والمنافع الاستعمالية في الثوب والسرير مختلفة ،

(١) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر : ١٥٥ .

فيجب أن يكون الشيء الثالث المشترك بينهما أمراً غير القيم الاستعمالية ومقوماتها الطبيعية، فإذا أسقطنا من الحساب هذه القيم وطرحنا جميع الخصائص الطبيعية للثوب والسريز لا يبقى بين أيدينا إلا الصفة الوحيدة التي تشترك فيها السلعتان وهي العمل البشري<sup>(١)</sup>.

وهكذا ينتهي تحليل عملية التبادل إلى أن العمل هو جوهر القيمة التبادلية وتنتقد هذه النظرية من جوانب شتى :

١ - (إن الثمن السوقي لا يطابق مع القيمة التبادلية الطبيعية التي يحددها القانون الآنف الذكر إلا في حالة معادلة العرض والطلب)<sup>(٢)</sup> ولكن إذا اختلف قانون العرض والطلب وسمحت للسلعة أن يزيد ثمنها عن قيمتها بسبب قلة العرض وزيادة الطلب، فقوانين العرض والطلب تستطيع أن ترفع الثمن أو تخفضه، وبكلمة أخرى تجعله مناقضاً للقيمة الطبيعية، إلا أنها لا تسمح لهذا الارتفاع أن يتزايد بشكل غير محدود كما في الجوراب فمهما تحكمت فيه قوانين العرض والطلب لا تتمكن من رفع ثمنه إلى ثمن السيارة. وكذلك لا تنطبق النظرية على حالات الإحتكار، لأن القيمة تحدد وفقاً لقوانين العرض والطلب التي يتحكم فيها المحتكرون، وكذلك لا تنطبق على بعض ألوان الإنتاج الفني كاللوحه بريشة الفنان المبدع فيكون ثمنها مرتفعاً رغم الظالة النسبية لكمية العمل فيها. فنرى أن قانون القيمة القائم على أساس العمل يتوقف على المنافسة وعلى كون السلعة نتاجاً اجتماعياً لا نتاجاً فردياً كاللوحه الفنية.

٢ - (إن الحقائق الواضحة عن الحياة الإقتصادية تعبر دائماً عن ظواهر تناقض تماماً النتائج التي تؤدي إليها النظرية الماركسية، فإن من نتيجة هذه

(١) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر : ١٥٥، عن رأس المال : ٤٤/١ - ٤٩، ق ١ ف ١٠.

(٢) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر : ١٥٦.

النظرية : أن الأرباح المكتسبة تختلف من مشروع الى آخر تبعاً لاختلاف كمية العمل المأجور المنفق خلال الإنتاج ، دون أن يكون لكمية الآلات والادوات أثر في ذلك ، لأنها لا تضيف على النتائج أية قيمة أكثر مما تفقده (١) فلم توجد أمثلة حتى يبرهن ماركس على صحة نظريته فحاول أن يبرهن عليها بصورة تجريدية ، فلما جاء الى نتائج الواقع المقلوبة ضد نظريته فقرر أن النتائج ( لم توجد مقلوبة نتيجة لخطأ النظرية التي يؤمن بها وإنما هي مظهر من مظاهر المجتمع الرأسمالي الذي يضطر المجتمع الى الانحراف عن قانون القيمة الطبيعي ) (٢).

٣- ماذا تقول الماركسية عن الأمر المشترك بين إنتاج جماعي وإنتاج فردي مثل الخط الأثري للفرد مع نسخة مطبوعة من كتاب كبير مثلاً ، فهل يمكن أن يكون الأمر المشترك هو كمية العمل المنفقة فيها ؟ كلاً لأننا نعلم أن العمل المتجسد في الخط الأثري أقل بكثير من العمل المتجسد في نسخة مطبوعة لكتاب كبير ، وقد استثنت الماركسية السلع الأثرية والفنية من قانون القيمة الا أننا نطالبها بتفسير الأمر المشترك بينهما كما في السرير والثوب . ومن هنا نبرهن ( أن هناك أمراً مشتركاً بين السلع التي يجري بينها التبادل في السوق غير العمل المتجسد فيها ، وأن هذا الأمر المشترك موجود في السلع المنتجة إنتاجاً فردياً ، كما يوجد في السلع التي تحمل طابع الإنتاج الاجتماعي ) (٣) فلماذا لا يكون هو المصدر الأساسي للقيمة التبادلية .

٤- ( تناقض القانون مع الواقع الطبيعي الذي يعيشه الناس ، فان الكمية الواحدة من العمل الزراعي قد تنتج قيمتين مختلفتين تبعاً للطريقة المتبعة في

(١) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر : ١٥٧ .

(٢) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر : ١٥٧ .

(٣) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر : ١٥٩ ، ١٦٠ .

تقسيمها على الأراضي المتنوعة<sup>(١)</sup>، فإن الطاقة لا تتغير، وإنما القيمة المضاعفة مدينة للدور الإيجابي الذي تلعبه الأرض نفسها في تنمية الإنتاج وتحسينه.

٥- إن انخفاض القيمة التبادلية للسلعة تبعاً لانخفاض الرغبة الاجتماعية، فهي تفقد جزءاً من قيمتها التبادلية بالرغم من احتفاظها بنفس الكمية من العمل الاجتماعي. وهذا أقل ما يمكن أن يقال في النظرية. ويظهر مما تقدم رأي ماركس في الربا من نظريته القائلة بأن العمل أساس القيمة، فإنه لا يرى لغير قيمة تذكر، فلا بد أن يقول بتحريم الفائدة، لأن المال حينئذ ليست له قيمة في مقابله وإنما القيمة في مقابل العمل المبذول لا المال، فيرى أن الفائدة غير صحيحة لأنها تكون في مقابل المال، وهو لا يقر هذا.

والفرق بين الاسلام ورأي ماركس:

إن الاسلام يرى للمال كمية من الربح، لأن صاحب المال هو مالك السلعة التي يتجر بها العامل، فإن هذه السلعة وإن ازدادت قيمتها بعمل العامل كالأعداد بين أيدي المستهلكين والنقل وما شاكل ذلك إلا أنها تبقى ملكاً لصاحب المال (لأن كل مادة لا تخرج عن ملكيتها لصاحبها بتطوير شخص آخر لها)<sup>(٢)</sup>. فالاسلام يرى أن للمال ربحاً إذا شارك العمل كما في عقد المضاربة الذي شرعه الاسلام.

ويختلف الاسلام عن الرأسمالية بتبريرها الفائدة نتيجة للمخاطرة أو للتعويض عن المخاطرة أو مكافأة لصاحب المال على مقاومته لمخاوفه من دون بذل عمل الى جانب المال، فالاسلام لا يجيز الفوائد من دون بذل عمل

(١) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر: ١٥٩، ١٦٠.

(٢) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر: ١٥٩، ١٦٠.

كما في الربا ، ويجيز الفوائد أي الربح مع بذل عمل معه . بينما ماركس لا يعترف حتى بهذه الحصيد ، لأنه لا يرى للمال أية قيمة ذاتية وأن العمل هو أساس القيمة التبادلية .

### كيف نشأت المصارف الربوية؟ أو كيف نشأ الربا؟

نستعرض هنا سير الربا في ظل النظام القائم لنرى كيف نشأ الربا حتى انتهى الى ما عليه الآن ، فالربا قد مر بمراحل عديدة هي :

١ - أن المصارف القائمة الآن على العمليات الربوية كان عملها منذ البدء هو قضاء حاجة الناس في تبديل عملة بعملة أخرى ، والارتزاق عن هذا الطريق فكان لابد لهم من إدخار مقدار من النقود بعملات مختلفة ، وهذا يحتاج بالطبع الى صناديق حديدية واقفال محكمة تدخر فيها الأموال لكي تسلم من السرقة ( وفي عهد الاغريق كانت المعابد هي المصارف التي يودع فيها الأفراد أو الدويلات الاغريقية أموالهم سواء كانت من الذهب أو الفضة لتكون بأمن من السرقة أو الضياع . ولم تكن تعطي هذه المعابد فوائد للنقود المودعة لديها )<sup>(١)</sup> .

٢ - وعندما وجدت الصناديق الحديدية والاقفال المحكمة عند هؤلاء الذين يبدلون عملة بعملة أخرى ، أخذ الاقطاعيون واصحاب الأموال يفكرون في توديع أموالهم عند هؤلاء الصيارفة ، لأنهم يملكون مكاناً آمناً لحفظ هذه الأموال ، فبدأوا يودعون الأموال عندهم لكي تحفظ في صناديقهم بدلا عما كان يصنع فيما سبق من دفن الأموال في جوف الارض أو الحائط ، وكان هؤلاء الصيارفة يأخذون الأجرة على هذا الحفظ تختلف قلة وكثرة

(١) النقود والبنوك في البلاد العربية فؤاد مرسى : ٣٠ .

حسب اختلاف المال المستودع ، وكان هذا الصيرفي يكتب ويعطي كل من يودع عنده شيئاً من المال سنداً يصرح فيه أن من يحمل هذا السند له كذا وكذا من المال وديعة عنده ، ثم أخذت هذه السندات تقوم مقام الذهب نفسه ، فالتعامل بالسندات أسهل على الناس من إسترداد الذهب نفسه .

٣ - ثم رأى هذا الصيرفي بحسب تجارته أن ما يودع عنده لا يسترجع منه أزيد من العشر عادة ، وتبقى تسعة أعشار المال رابطة في خزائنه ، بل قد يكون ما يسترجع أقل من ذلك الى أن يصل الى نسبة واحدة من مائة ، وذلك عند ما لا توجد الحروب بين الأقطاعيين التي تكلفهم سحب شيء من أموالهم وصرفها فأخذ الصيارفة يقرضون تسعة أعشار الودائع الى التجار مع أخذ الفائدة على القرض نفسه ، بالرغم من أنه لا يملك هذه الأموال ( بل كان هؤلاء الصيارفة يتقاضون أصحابها الأجرة لحفظها في جانب ، ويعطون غيرهم قروضاً بالربا في الجانب الآخر )<sup>(١)</sup> . وكانت هذه العملية تتم من دون أن يعلم صاحب المال أن ماله قد تصرف فيه من قبل الصيرفي ، وهذه مخالفة بالاضافة الى أن صاحب المال لا يرضى بهذا العمل الذي يتم على ماله وهي مخالفة أخرى .

وأكثر من ذلك فان الصيارفة بدأوا يقرضون الناس ما كانوا يخلقون على قوة الذهب الموجود عندهم من سندات ورقية بدل اقراض الذهب نفسه ، لأن السندات تقوم مقام الذهب في المعاملات ولا يسحبون الا نادراً حيث يحتاجون الى استهلاك عين المال لمصرف الزواج ونحوه ، فهم لا يخلقون مقابل قوة الذهب سندات فحسب ، بل خلقوا مقابل قوتها تسعين سنداً ورقياً مزوراً . وسعر الفائدة يختلف حسب قانون العرض والطلب كما هو الحال في

(١) الربا للمودودي : ٦٤ .



سائر السلع .

إن هذه الأعمال التي يعملها الصيارفة لا شك في أنها خداع سافر ، وبهذا الخداع والتزوير خلق الصيارفة ( ٩٠ في المائة ) من المال لأنفسهم بصورة عملة لم يكن لها شيء من الأساس أصلاً واصبحوا اصحابها ، وبدأوا يفرضونها على المجتمع بصورة الديون ويتقاضون عليها الربا بسعر ١٠ في المائة و ١٢ في المائة أو أقل من ذلك . بالإضافة الى أنهم ما كسبوا هذا المال بجدهم أو نالوا عليه حقوق الملكية بالطرق المشروعة ( بل لم يكن هو مالا في حقيقة الأمر حتى يسوغ لهم بموجب أي مبدأ من مبادئ الأخلاق أو الإقتصاد والقانون أن يروجوه في السوق ادارة للتبادل وينالوا به المرافق والخدمات من الجمهور )<sup>(١)</sup>.

والمستغرب من رجال الفلاسفة والادب والفن والحكومات كانت تشن الغارات على من يتساءل عن مصدر ثروة اي صيرفي ، بل وأكثر من ذلك جاء القانون بنفسه يعترف بمشروعية اموالهم وجاءت الحكومات فاعترفت بأن لهؤلاء الصيارفة حقاً في اصدار الاوراق المالية حتى اصبحت اوراقهم التي يصدرونها تجري في التجارة والصناعة بصفتها اوراقاً نقدية واداة للتبادل مشروعة<sup>(٢)</sup> . ولكن مع هذا « كان هؤلاء الصيارفة موضع ازدراء الكافة ، وكان مأواهم في كل مدينة في الحي اليهودي المنعزل عن المجتمع »<sup>(٣)</sup>.

٤ - ثم جاء دور الصناعات الكبيرة والمشروعات الضخمة من قبيل استخراج النفط ونحو ذلك واحتاج اصحابها الى اموال هائلة لانجاز المشروع ولا يمكنهم جمع المال من الناس بسلطتهم جبراً وقهراً عليهم ، لان ذلك خلف

(١) الربا للمودودي : ٦٦ للتوسع وما بعدها .

(٢) الربا للمودودي : ٦٦ وما بعدها .

(٣) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية د . محمد عبدالله العربي : ٩٢ .

منطق الرأسمالية والحرية المفروضة كما لا يمكنهم جمعها عن طريق التبرعات إذ الناس قد تربوا على عقلية المصلحة الخاصة ، وكل واحد انما تعاون واشترك في امضاء قوانين الرأسمالية وانجازها بدافع من مصلحته هو فمتى يسوغ لهم بذل المال في مشروع مجاناً بداع التبرع مثلاً ؟ فتقدم الصيرفي في هذه المرحلة واستطاع أن يجمع فاضل اموال الناس ففتح باب أخذ المال من الناس بعنوان الاقتراض مع اعطاء الفائدة بدلا عما كان يصنعه سابقاً من أخذ الودائع مع تقاضي الاجرة على حفظ المال ، فأخذ الناس يدفعون اليه فاضل اموالهم بل أخذوا يحبذون الضغط على أنفسهم في المعيشة حرصاً على أخذ الفائدة ، وهذا الصيرفي أخذ يقتصر في اعطاء الفائدة على قدر ممكن من الفائدة التي تفي بجلب اموال الناس ، ثم يعطي هذه الأموال الهائلة الى اصحاب تلك المشروعات مع أخذ الربا .

وهكذا استطاع المرابي سحب ثروة البلاد الى جيبه واعطى فوائد عليها فتحكم بثروة البلاد وحفظ مستواه الإقتصادي بأموال غيره ، لان الاموال قد انهالت عليه بدلا من أن تتجه الى اعمال الإقتصاد وشؤون المدنية . فبدأ أخذ المال بفائدة قليلة ويقرضه بفائدة كبيرة . ( وهذه الوساطة بين الاموال وبين الإستثمار تبطي من عملية النشاط الإقتصادي ) فلو تمكنا من ازالة هذه الوساطة وجعلنا الاتصال بين اصحاب الاموال واصحاب المشروعات مباشرة لمساعد هذا على تنشيط الإقتصاد ، إذ يقلل من العمليات المبطئة للنشاط كتوفر المال عند المرابي وعدم اقدام صاحب المشروع اليه لزيادة الفائدة ، أو عدم اعطاء اصحاب الاموال اموالهم الى المرابي وارتباط أصحاب المشروعات به لقلة الفائدة . فالأولى ازالة المرحلة المتوسطة .

وإذا بقيت هذه المرحلة المتوسطة فطبيعي ما لهذا الوضع الغريب من تفريق بين الناس ، وقد وزعوا الى جانبين ، الجانب الاول : وفيه جميع اولئك

الاهالي الذين يعملون في مزارع الإقتصاد ولا يتوقف انتاج البلاد الثقافي والإقتصادي الا على جهودهم ومساعدتهم .

والجانب الثاني : أولئك القليلون المتوقف على مائهم - وهو المال - ري المزارع كلها . ولكن اصحاب الماء أبوا التعاون مع الصاملين في المزارع بالرفق والعدل ، بل على العكس تعاونوا معهم على سلب بقية أموالهم عن طريق الربا .

ونذكر هنا فقرة للمودودي في تصوير منصب الرأسمالي لنتفح بها اولا ولنتفكه بها ثانياً يقول : « ان الوضع الجديد قد طوى عصر حكم كل من القلم والسيف ، والقي بمقاليد الحكم كلها الى ( ديوان حسابات الرأسمالي ) وجعل في أنف الجميع - بما فيهم الفلاحون والعمال ومؤسسات التجارة والصناعة الكبيرة والدول والحكومات القومية - خطاً ما غير مرئي قبض الرأسمالي على جانبه وبدأ يقودهم به حيث يشاء »<sup>(١)</sup> .

وقد رأينا ما لهذا الدور من مساواة غريبة بين الناس ، ولو أننا طبقنا في مكان آخر قانون الشركة في التجارة بدلا من الودائع الربوية وذلك بأن يكون نفس أصحاب الاموال يشتركون في ذلك المشروع أو تلك الصناعة أو المؤسسة ، لهم ما لصاحب المشروع من منافعهم وعليهم ما عليه من خسائر لحصلت نفس الفوائد وتقدم المشروع ، ولم تحصل تلك الأضرار الهائلة .

### والخلاصة:

أن المرابين بالرغم من أنهم طفيليون على مائدة اموال الناس والمترقب أن يكون حظهم أقل من حظ أصحاب الموائد أنفسهم ، اصبح حظهم أكثر

(١) الربا للمودودي : ٧٠ - ٧١ .

وذلك لأن نفعهم مضمون سواء ربحت التجارة أو خسرت ، فكأن المال تلقائياً ينمو بمضي الزمن عليه في ذمة الناس بلا حاجة الى أي عمل من قبل صاحب المال !! .

وقد ذكروا أن هناك كتاباً أصدره أحد العلماء الفرنسيين الأحرار «كتاب لم يكذب يخرج من المطابع سنة ( ١٩٥٥ ) حتى استولى عليه هذا الاخطبوط ( أصحاب المصارف الربوية ) فأباد جميع نسخه إلا عدداً قليلاً أفلتت من قبضته»<sup>(١)</sup> وعنوان هذا الكتاب «الماليون وكيف يحكمون العالم ويقودونه الى الهاوية» ذكروا أن فيه أدلة كثيرة ووثائق ثابتة تثبت بالبرهان أن كل المحن والكوارث هي من صنع أصحاب المصارف المرابين .

ويشير الكتاب نفسه في مقدمته الى كتاب آخر يقول عنه الدكتور محمد عبدالله العربي بحثت عنه سنوات متتالية وفي كل مكان فلم أجده أثراً ، ولعل الاخطبوط قد أباده أيضاً ، والكتاب عنوانه «فرنسا اليهودية أمام الرأي العام» «ونقتبس من هذه المقدمة كلمة لمؤلف هذا الكتاب الثاني ... لأنها صورة دقيقة وموجزة لنفوذ البنوك العالمية الحديثة» وهي : «إن الذي يلفت النظر في عصرنا ليس هو فقط تكديس الثروات في أيدي قليلة واحياناً بأساليب فاجرة ، بل هو على الاخص تكديس قوة هائلة تتمثل في سيطرة إقتصادية لا ضابط لها ولا قيد ، سيطرة تصول بها فئة قليلة ليسوهم في الغالب ملاك المال ، بل مجرد مستودعين له ، ولكنهم يديرونه ويتصرفون فيه كما لو كانوا ملاكه بالفعل» ، «إنها لقوة هائلة تلك القوة التي يصول بها هؤلاء في سيطرتهم المطلقة على المال ، وعلى الائتمان أي الاقراض الذي يوزعونه بمحض مشيئتهم المطلقة فكانهم بذلك إنما يوزعون الدم اللازم لحيوية الجهاز

(١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية د محمد عبدالله العربي : ٩٢ .

الإقتصادي بكل أوضاعه، فإذا شاء وأحرموه دم الحياة فلا يستطيع أن يتنفس، وإذا شاء وأقدروا مدى إنسيابه في جسم هذا الجهاز، والتقدير الذي يتفق مع مصالحهم الذاتية». «ثم إن تجمع هذه القوى وهذه الموارد المالية في أيديهم يؤدي بالتالي إلى الاستيلاء على السلطة السياسية في النهاية، وذلك يتحقق في خطوات ثلاث متدرجة متسلسلة، الأولى: الكفاح في سبيل احراز السيادة الإقتصادية، ثم الكفاح في جميع مقاليد السيادة السياسية في أيديهم ومتى تحققت لهم بادرُوا إلى استغلال طاقاتها وسلطاتها في تدعيم سيادتهم الإقتصادية، وفي النهاية ينقلون المعركة إلى المجال الدولي العالمي». «والنتيجة الملازمة لهذا الوضع وهي «أن ولي الأمر - الذي كان مفروضاً فيه أن يمثل مصالح المجتمع وأن يحكم من مكانه الرفيع في نزاهة وحياد وعدل وإيثار لمصالح المجتمع - قد سقط إلى درك الرقيق لهذه القوى المالية، وأصبح أداة طيعة لتنفيذ أهوائها وشهواتها»<sup>(١)</sup> وما سقوطه في أيديها إلا لأنه خارج عن تعاليم الإسلام فأخذ منهم بالربا وأباحه لهم.

والى هنا انتهت المقدمة التمهيدية للقسم الثاني للربا من الناحية الإقتصادية، والآن نبدأ بالقسم الثاني.

(١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية / د. محمد عبدالله العربي : ٩٣.

كيف يكيف الربا



## الفصل الاول

### « كيف يكيف الربا »

### « أو نظريات لتكيف الربا اقتصادياً »

هناك عدة نظريات لتكيف الربا من الناحية الإقتصادية نعرضها باختصار:

#### ١- النظرية الاولى:

النظرية البرجوازية بحلية الربا ، فقد ذكر علم الإقتصاد البرجوازي « أن تحريم الربا شيء يتعلق بالعواطف أكثر مما يتعلق بالحقيقة ، بل لا علاقة له بالحقيقة أصلاً ، وأن ليس إقراض أحد غيره شيئاً من المال دونما شيء من الربا الا سماحة خلقية قد شط الدين وجاوز حد الفطرة إذ طالب بها الناس بمثل هذه الشدة والتأكيد ، وأن الربا شيء معقول من الناحية المنطقية وأمر نافع لا مندوحة عنه للإنسانية ، وأنه لا يقبل أي اعتراض من الناحية الإقتصادية »<sup>(١)</sup> وقد تركزت هذه الشبهة في أذهان الناس على وجه أصبح الناقدون للنظام الرأسمالي لا يحصون عليه عيبه الاساسي وهو الربا عند

---

(١) الربا للمودودي من مقدمة المؤلف : ٦ .



التحدث عن عيوب النظام الرأسمالي في حين أن أكبر مثالب هذا النظام وأكثرها ضرراً على الانسانية هو النظام الربوي .

وأقل ما يمكن لمناقشة<sup>(١)</sup> هذه النظرية بما قاله مؤخراً « أن الربا شيء معقول من الناحية المنطقية وأمر نافع لا مندوحة عنه للانسانية ، وأنه لا يقبل أي اعتراض من الناحية الاقتصادية » .

### أولاً: هل أن الربا معقول من الناحية المنطقية ؟

فهل يقتضي العدل بموجب العقل أن من يقرض من غيره شيئاً من المال عليه أن يرد هذا المال مع زيادة متفق عليها أو مشروطة بينهما ، أو أن العدل لا يقتضي بموجب العقل شيئاً من ذلك ؟

فقد يقال في تبرير الربا إذا أخذ المال لسد حاجة الشخص الاستهلاكية أن من يقرض غيره يعرض ماله للخطر ، فيأخذ الفائدة ، أو على المدين أن يؤدي الى الدائن كراء المال الذي اكتسبه بجده كما يؤدي كراء البيت ، أو يأخذ الفائدة عوضاً عن الخسارة التي تحملها باقراضه للمدين . وإذا أخذ المال لتوظيفه في تجارة أو صناعة فإن الدائن أحق بالمطالبة بالزيادة على دينه ، لأن المدين إذا انتفع بماله فلماذا لا يؤدي الى صاحب المال قسماً من المنفعة . ويمكن أن تناقش ما تقدم من تبرير الربا من الناحية المنطقية بأمور :

أ - الخطر أو الايثار : إن الذي يقرض ماله لشخص آخر يعرض نفسه للخطر ، وهذا مما لا نقاش فيه إلا أن النقاش يمكن أن يكون بأن الدائن هل يصح منه أن يجعل الخطر وسيلة للكسب لينال فائدة ١٠ في المائة أو ١٢ في المائة شهرياً أو سنوياً ؟ أو أن ايثار غيره عليه هل يمكن أن يكون وسيلة

(١) نحن لا تناقش في هذا القسم من ناحية الحرمة الفقهية ولا نرى حاجة لرد المقدمات المعلومة التي ذكرت في مقدمة هذه النظرية ، على أنها إدعاءات لم يذكر عليها دليل .

## للكسب فيأخذ فائدة ؟

والجواب : أنه لا يمكن أن يكون الخطر أو الايثار وسيلة للكسب تلزم الطرف الاخر بالفائدة ، ونحن إذ نقول بعدم منطقية إلزام الدائن للمدين بالفائدة لأن صاحب المال هو الذي اوقع نفسه بالخطر كما هو المفروض وهو الذي أثر غيره عليه ، وهذا لا يوجب منطقياً إلزام المدين بالفائدة<sup>(١)</sup>.

على أنه ليس كل من اقترض ماله فقد عرض نفسه للخطر ، فان بعض المقرضين إذا وثقوا بمن يقترضون منهم يكونون في أمان لا في خطر . فليس الخطر سلعة يساوم في قيمتها ولا منزلاً حتى يأخذ أجرته . أما الايثار فإنه يكون كذلك إذا لم يكن أداة للكسب ، وإذا أراد به الكسب فهو ليس ايثاراً ، وعليه أن يبين من الاسباب ما يجعله مستحقاً للكسب .

نعم الطريق المعقول الذي يستحقه الدائن على اساس الخطر ليدرئه عنه لا يعدو هذه الامور :

١- أن يأخذ من مدينه شيئاً يكون رهناً عنده وفي هذه الحالة يؤمن على الخطر الذي يحتمل أن يلحق به .

٢- أن يطلب من المدين من يكفله كفالة شخصية .

٣- أن يطلب من المدين من يضمن ماله الذي في ذمة المدين ، فحينئذ يحق للدائن أن يطالب كلا منهما بناءً على أن الضمان اشتراك ذمة الى ذمة أخرى .

ويحق للدائن أيضاً أن لا يعرض ماله للخطر أصلاً ، فلا يقرض شيئاً ممن يحتمل منه الخطر ، وإذا احتتمل الخطر فأقرض فهو الذي أوقع نفسه فيه فيتحمل تبعه فعله ، لا أن المقرض هو الذي يتحمل تبعه فعل المقرض .

(١) على أن من يقول بأن التصرف بالمال حق لصاحب المال فيتمكن من التنازل عن هذا الحق الى غيره في مقابل المال . فيكون جوابه : هو أن هذا حكم لاحق فلا يقابل بالمال شرعاً .

ب - هل الزيادة أجرة ؟ : ان الاجرة إنما يصح أخذها إذا كان الشيء مما يبذل في تهيئته جهداً للمستأجر ، والشيء المستأجر ينقص أو ينكسر أو تقل قيمته عادة على مرور الزمن ، أو قل يستهلك بالاستعمال على التعبير الصحيح ، وهذا هنا غير محقق ، وإنما يتحقق على أمثال البيت والاثاث لا على النقود ، إذ أي معنى لاجارتها ، فإنها لا تقل قيمتها على مر الزمن أو قل لا تستهلك بالاستعمال ( إذا لم تؤخذ للزينة كما هو الفرض ) ، كما لا تبقى و ينتفع بقيمتها كما في الاعيان المستأجرة التي يتحقق معنى الاجارة بها .

ج - هل الزيادة تعويض عن الضرر ؟ : إن المال الذي أقرضه المدين إذا كان فاضلاً عن حاجته فلا ضرر هنا ، بل ربما ينتفع من وراء ذلك لأنه يحتاج الى من يحفظ أمواله في مقابل أجرة ، أو أنه يشغل حيزاً من المكان أو اقلالا وصناديق لحفظه . على أن الضرر لا يمكن أن يقاس بمعدل ثابت كما في الفائدة . وأما إذا أخذ المال لاستغلاله في صناعة أو تجارة من طرق الكسب ، فليس من المعقول أيضاً أن تكون فائدة ملزمة لصاحب المال من دون أن يشارك صاحب العمل في الخسارة أيضاً إن وجدت ، وإلا إذا قلنا إن لصاحب المال فائدة سواء خسر صاحب العمل أو ربح فإننا قد حركنا الميزان من جانب واحد فكان لصاحب المال الربح دائماً ولصاحب العمل الخسارة في بعض الأحيان .

ولو تنزلنا وقلنا إنه يمكن أن يكون لصاحب المال فائدة مقدرة من ربح صاحب العمل ولكن المشكلة باقية فيما لو خسر صاحب العمل في عمله أو كان ربحه أقل من الفائدة المفروضة ، فماذا يعمل صاحب العمل وعلى أي اساس يستحق الدائن الفائدة ؟ وهل يقتضي العدل أن يكون صاحب العمل فوق خسارة عمله وأمواله المقترضة مسؤولاً عن أداء الفائدة لصاحب المال ؟ وإذا كان ربح العامل مساوياً لمقدار الفائدة فماذا يعمل العامل أيضاً ؟ فهل من

العدل أن يعطي مجموع ربحه لصاحب المال ويبقى هو الذي بذل الوقت والجهد والكفاءة من غير ربح ؟

وأيضاً إذا ربح المدين بتجارته ربحاً هائلاً فلا يجوز كذلك إعطاء الزيادة للمقرض ، لأن العقل والعدل ومبادئ التجارة وقانون الإقتصاد يشهد المعقولية في أن تكون منفعة التجار والصناع والمزارعين وغيرهم الباذلين للجهد والصارفين للوقت لهم ، وبأبى أن يكون ربح هؤلاء غير معين وربح المقرض معيناً ويكونوا معددين بالخطر على الدوام ويكون المقرض مضموناً ربحه دائماً .

وإذا كانت نفس ( اتاحة فرصة الانتفاع ) ذات قيمة معينة فلكل واحد من الناس إذا اتاح فرصة الانتفاع لغيره أن يأخذ منه ( فائدة ) ولا قاتل به <sup>(١)</sup> .

#### ثانياً : هل أن الربا لا مندوحة عنه للإنسانية ؟

إن الإقتصاديين في وقتنا الحاضر يذهبون الى القول بأن الإدخار للمال واقراضه بفائدة شيء لا مندوحة عنه للحياة الإقتصادية ، إلا أن هذه الفائدة بالرغم من أنها متداولة بين الإقتصاديين غير مقبولة ، وعدم الإدخار هو الاجدر بالقول لما يترتب من عدم توقف دورة الانتاج للاستهلاك الموجود نتيجة عدم الإدخار .

والدعوة الى الإدخار تؤدي الى عدم استهلاك البضائع كلها ، لأن صاحب المال إذا أخذ بالادخار لاجل الاقراض بفائدة فهو يقلل من الاستهلاك على الأقل ، والفقير الذي لا يملك شيئاً من المال لا يستطيع على الاستهلاك أيضاً ، فيبقى الجزء الاكبر من انتاج الجماعة الإقتصادي كاسداً ، والكساد بدوره

(١) ولعل السر هو أن اتاحة فرصة الانتفاع حكم شرعي فلا يقابل بالمال .

يؤدي الى نقص في الدخل نتيجة البطالة لنقصان الانتاج أو عدمه ، وإذا قلنا بعدم الإدخار ، وكانت عادة الناس انفاق ما ينالون من الثروة لاستهلاك وللتجارة فما زاد عن الحاجة حول قسم منه بالالزام الى الفقراء والمعوزين ليسهموا في شراء بعض الحاجيات الاستهلاكية اللازمة ، ودخل القسم الاخر في عملية الانتاج أيضاً ، فإن دورة الانتاج تسير بسرعة ولا تتوقف ، فتتفني البطالة تزداد دخول الافراد نتيجة عدم توقف الانتاج وكثرة الاستهلاك .

على أن المندوحة الكبرى للربا هي المشاركة في العمل والربح على أساس المضاربة أو القرض ، فإن صاحب المال عنده مندوحة كبرى للهروب من الربا وهو عقد المضاربة أو نظرية القرض ، فإذا أراد أن يكون له ربح من دون أن يعمل ، فعليه أن يتشارك مع صاحب العمل ، بأن يكون منه المال ومن العامل العمل فيكون الربح بينهما بالاتفاق ، والخسارة المالية تكون على صاحب المال وحده وصاحب العمل يخسر عمله فقط ، وسوف نتكلم عن نظرية المضاربة في فصل آخر إن شاء الله تعالى . بالإضافة الى أن القرض من دون ربا ليس بمستحيل وكل ما في الأمر أن القانون أباح التعامل بالربا ، فلو حرم الربا وتبيننا نظام الاسلام في تحريمه نجد أن القرض متوفر بكل سهولة من دون ربا ، فإن الفقهاء ذكروا استناداً الى الأحاديث الشريفة أن القرض أفضل من الهبة إذ أن ثواب القرض بثمانية عشر حسنة في حين أن الهبة بعشر حسنات ، وعللوا ذلك :

١ - بأن القرض لا يقع إلا في يد المحتاج والهبة تقع في يد المحتاج وغيره .

٢ - إن القرض يرجع ليقرض ثانية بخلاف الهبة فإنها لا ترجع<sup>(١)</sup> .

(١) تراجع الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الثاني ١١/٤ .

على أن المجتمع الاسلامي ظل لقرون عديدة يسير شؤون اقتصاده على احسن ما يتصور من الطرق بدون ربا ، وهذا دليل لوجود المندوحة للربا .

### ثالثاً: هل أن الربا لا يقبل اعتراضاً من الناحية الاقتصادية ؟

نقول : إذا كان عند فرد مال مدخر وأقرضه لإحدى المشاريع وأراد أن يأخذ الفائدة على امواله ، فهل أن قانون الإقتصاد يعترض على مثل هذه العملية أم لا ؟ والجواب أن قانون الإقتصاد يعترض على هذه العملية لأن القانون يثبت المعقولية في أن تكون المنفعة للتجار والصناع والمزارعين وغيرهم العاملين الحقيقيين للانتاج ، وبأى قانون الإقتصاد أن يكون ربح هؤلاء العاملين غير معين في حين أن ربح صاحب المال يكون معيناً والعاملين مهددين بالخطر وصاحب المال يكون ربحه مضموناً كما ذكرنا ذلك سابقاً .

وهذه العملية التي يكون فيها الربا تكون مخالفة لنظام الطبيعة ويعبر عنها بأن الميزان يتحرك من جهة واحدة حسب تعبير علماء الإقتصاد ، إذ الخسارة على العامل والربح للمقرض .

### ٢- النظرية الثانية:

قيل إن الشيء الجوهرى الذي يعطيه الدائن مدينه مع رأسماله حتى يستحق عليه أن ينال منه قيمته المالية هو ( التأجيل ) الذي يناله المدين من الدائن مع رأسماله ، ويقولون إن الزمن هو الذي على قدر طوله وقصره تكثر وتقلل الامكانيات لربح المدين ، فلا يتعسف الدائن إن كان يشخص قيمة ماله على حسب طول الزمان وقصره .

ويرد أيضاً على هذه النظرية عدة إشكالات :

١- كيف يعرف الدائن أن المدين قد ربح إذ ربما يخسر المدين في تجارته .

٢- ثم إن الدائن كيف عرف الربح وقدر عليه نسبة ٥ في المائة أو ١٥ في المائة ، على أن الدائن لا يعرف أن الزمان الذي يؤوله اليه لابد أن يرجع عليه ٥ في المائة أو أكثر من ذلك . وإذا أراد أن يعرف الربح والخسارة وأراد تقدير نسبة الربح إن ربحت التجارة فعليه بالمشاركة بنسبة يتفق عليها الطرفان كما في نظرية المضاربة ، وحينئذ يكون المال لمالكه في يد العامل والخسارة إن حصلت فهي عليه كما هو قانون عقد المضاربة .

### ٣- الفظورية الثالثة:

تقول ( إن جلب الربح صفة لازمة لرأس المال في حد نفسه فلذلك يصح القول بأن مجرد استغلال رأس المال يجعل من حق صاحبه أن ينال عليه الربا )<sup>(١)</sup>.

ولكن نقول : إن الدعوى القائلة بأن جلب الربح صفة لازمة لرأس المال هي أول الكلام ومحل النقاش من عدة جهات :

١- إن جلب النفع لا يتولد في رأس المال إلا إذا وظفه الانسان في تجارة أو صناعة ، أما اقتراض المال للحاجات الاستهلاكية فلا يتولد منه نفع نتيجة اقتراض المال .

٢- إن رأس المال قد يجلب النقص إذا وظف بكثرة في التجارة أو الصناعة لكثرة البضائع في السوق فتتخفف قيمة السلعة فلا يربح التاجر أو المنتج بل تصيبه نقیصة أو تقع عليه الخسارة لكثرة توظيف الاموال في

(١) الربا للسودودي : ١٦ .

التجارة وعدم استهلاك الناس للسلع غير الجيدة .

٣- إن نفع رأس المال يتوقف على كفاءة وذكاء العمال وبذل السعي من قبلهم ، ويتوقف على مهارة المنظم للمشروع .  
والخلاصة : أن الربا يقوم على أشياء مجهولة لا يمكن أن تتحقق إلا على مبنى معين ، فلا يمكن أن يكون مشروعاً من الناحية الاقتصادية لاحتمال وجود المبنى الثاني . أو يكون الربا مشروعاً في مجال معين وهذا مما لا يقولون به .

ثم إن المعنى الصحيح لما يقال من حق الرأسمالي في شيء من الأرباح ينسجم مع نظرية المضاربة ، أما إذا جعلنا حق الرأسمالي مطلقاً ( سواء ربح المقترض أم لا ) فهذا تحريف للعبارة في صورة خسران المقترض .

#### ٤- النظرية الرابعة :

وقد تقدمت الإشارة إليها وهي أن الإنسان يؤثر فائدة الحاضر ولذاته على فوائد المستقبل ، إذ أن الانتاجية الهامشية للسلع الحالية أعظم من الانتاجية الهامشية لسلع المستقبل ، فتعتبر الفائدة ضرورة اقتصادية كما عند (بوم بافر) . ويقال أيضاً : إن المال الذي يحصل اليوم نافع قابل للاستعمال فعلاً ، فهو من جهة فوق المال الذي سيحصل يوماً في المستقبل .  
والمأخوذ على هذه النظرية : هو أن الغالبية العظمى من الناس يدخرون للمستقبل لأنهم يقدرون أن احتياجاتهم في المستقبل ستكون أكبر منها في الوقت الحاضر كالادخار لاجل تعليم الأطفال وتزويج البنات أو يتزود لمرحلة الشيخوخة . ومن هنا قال (برتراند رسل) « إن أغلب نشاطنا في تملك الثروات يمكن تتبعه حتى النهاية فنصل إلى رغبتنا في المكانة



الشخصية والسلطان الاجتماعي»<sup>(١)</sup>.

وقال المودودي في هذا المجال:

هل من الحق في شيء أن الفطرة الانسانية تعتقد أن الحاضر أثمن قيمة من المستقبل؟ فإن كان الأمر كذلك فما لأكثر الناس لا ينفقون كل ما يكسبون اليوم من فورهم، بل يؤثرون أن يدخروا نصيباً منه لمستقبلهم؟ ولعلك لا تجد واحداً من مائة رجل يستغني عن الفكر في مستقبله ويؤثر أن ينفق كل ما بيده من المال على لذة اليوم ونعيمه بل الذي عليه الأكثر من الناس أنهم يضيقون على أنفسهم ويقللون من حاجاتهم ليدخروا جانباً من مالهم لقضاء حاجاتهم في المستقبل، لأن الحاجات المتوقعة والاحوال المتوقعة والمخيفة يكون تصورهما الذهني في عين الانسان أكبر وأهم من حقيقة الاموال الحاضرة التي يجتازها اليوم طوعاً أو كرهاً.

ثم ما الذي يبتغيه الانسان من وراء المساعي والجهود التي يبذلها في الحاضر؟ هل يبتغي بها سوى أن يكون مستقبله باسماً سعيداً؟ أليس الانسان يستنفد كل اليوم من الثمرات كيما يقضي الايام الآتية من حياته براحة أكثر وطمأنينة أوفر مما يلقاه أيام حياته الحاضرة. وما أمعن في الغباوة والسفاهة ذلك الرجل الذي يؤثر أن يجعل حياته ذات رفاهة وتنعم على أن يكون مستقبله سيئاً أو أسوأ من حاضره. أما أن يصدر ذلك من الانسان على جهل منه أو سفاهة أو لكونه قد غلب على أمره من شهوة مؤقتة مفاجئة، فلا حجة به، وإلا فمن المستحيل أن يقول بصحة هذا الرأي ومعقوليته رجل يكون قد أوتي حظاً من التفكير والتأمل<sup>(٢)</sup>.

بالإضافة الى أنه (لا يجب من وجهة نظر الاسلام أن يدفع الى الرأسمالي

(١) الربا للمودودي: ٥٣.

(٢) الربا للمودودي: ٢٠ - ٢٦.

فائدة على القرض حتى إذا صح أن سلع الحاضر أكبر قيمة من سلع المستقبل لان هذا لا يكفي مذهبياً لتبرير الفائدة الربوية التي تعبر عن الفارق بين القيمتين ما لم تنفق الفائدة مع التصورات التي تبناها المذهب عن العدالة<sup>(١)</sup> وبما أن تصورات الاسلام عن العدالة تتناقض مع أخذ الفائدة كما هو واضح من التعبير القرآني الشديد والروايات النبوية ، فإن أخذ الفائدة يبقى بلا مبرر .

### ٥ - النظرية الخامسة:

« إن المقرض بالفوائد الثابتة في زماننا هذا هو الفقير ، والمقرض هو الغني ، فإذا أبحنا الفائدة فقد دخلنا في تشريعنا نصوصاً تحمي الدائن الفقير من حيف المقرض الغني ، ويقولون أيضاً : بأن هذه تطورات حديثة في الاوضاع الإقتصادية لم تكن لعهد التنزيل ، ومن ثم فإنها تتطلب الاجتهاد تحقيقاً للمصلحة ودفعاً للضرر وتطويراً للاحكام المعمول بها عندنا حتى تلائم العصر »<sup>(٢)</sup> .

وأقل ما يمكن أن تناقش هذه العبارة « أن هذه تطورات حديثة في الاوضاع الإقتصادية لم تكن لعهد التنزيل ... وتطوراً للاحكام المعمول بها عندنا حتى تلائم العصر » هو أن نقول :

اولاً : أن التطورات الحديثة هل تشملها الاحكام الاسلامية أم لا ؟  
ثانياً : وهل يمكن أن تطور الاحكام المعمول بها حتى تلائم العصر ، أو أن الاحكام الاسلامية غير قابلة للتطوير ؟ وصحيح جداً أن التطورات الحديثة في الاوضاع الإقتصادية لم تكن لعهد التنزيل إلا أن عهد التنزيل اختص بأحكام كلية ، والاضاع الحديثة جزئية تشملها الاحكام الكلية وإن لم تكن

(١) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر : ٥٦٣ .

(٢) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي ، معاصرة السيد عيسى عبده ابراهيم : ٥٠ .

في عهد التنزيل ، فليس ما لم يكن موجوداً في عهد التنزيل لا يشمل الحكم ، فإن احكام عهد التنزيل كلية تشمل الجزئيات التي تستجدد في الاوضاع الاقتصادية الحديثة . « وقضايا الشريعة إنما تتعرض للمفاهيم الكلية غالباً ، وهي كافية في ضبط جزئيات ما يجد من أحداث وبخاصة إذا ضم اليها ما يكتشفه العقل من احكام الشرع على نحو القطع »<sup>(١)</sup> مثال ذلك قول المشرع « اتجه الى القبلة » أو « صل وراء العادل » أو « قلد المجتهد » فإن الامثلة لا تعين أن هذا الفرد عادل أو أن هذه الجهة هي جهة القبلة ، أو أن ذلك مجتهد .

### هل يمكن تطوير الاحكام الاسلامية (القرآنية) ؟

ويستدعينا الكلام هنا أن نتعرض لفكرة تطوير الاحكام الاسلامية . فهل نحتاج الى تطوير الاحكام الاسلامية حتى تلائم العصر ؟ نقول إن الاحكام الاسلامية نصح بأنها لا تقبل التطور أو التطوير كما ذكره السيد عيسى عبده ابراهيم ( لأن التطوير اسلوب تقديمي يستهدف الترقى الى مستويات فوق ما هو كائن أو مألوف ولا يصح القول بالترقي إلا منسوباً لامر مشوب . بمعنى أنه لابد من ظاهرة يكتنفها النقص أو العجز ، ومن ثم يكون التكميل والاستيفاء ، ولابد من أمر أو حكم متواضع حتى يجوز عليه التهذيب والترقي . ولما كانت احكام الاسلام مستمدة من القرآن أو تجد ضوابطها من آيات الله البينات إذا كان مصدر الحكم ، بخلاف النصوص<sup>(٢)</sup> القرآنية كالحديث والاجتهاد . ولما كان القرآن هو كلام الله القديم وانه عند عالم الغيب والشهادة فإن احكاماً كهذه بل فإن هذه الاحكام على سبيل الحصر ، قد تميزت على كل حكم أو رأي من قول البشر بأنها تنزلت كاملة شاملة ومتفردة بالثبات الابدی الذي يجعلها

(١) الاصول العامة للفقه المقارن : ٣٥٣ - ٣٥٤ .

(٢) الظاهر سقوط كلمة (غير) من الكلام وإلا فتكون الفقرة مشوشة .

وحدها المعيار الصالح الذي تقاس به الظاهرات وتوزن به الاحكام<sup>(١)</sup>. إذن فليست احكام الاسلام تتطور حسب تطور العصر فقد بدأت منزهة عن النقص والعجز، فهي غير قابلة للتكامل إذ أنها كاملة منذ البداية.

ومناسب هنا جداً أن نعرض بعض احكام القرآن لنراها أنها غير قابلة للتطور لأنها كاملة غير ناقصة تجري في جميع العصور بنفس القاعدة الكلية فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ أُنْحِيلٍ﴾ فان القوة التي جاء بها القرآن الكريم في العصر الاسلامي شاملة للخيال والسيوف والرمح... الخ، مما كان متعارفاً في ذلك الزمان وهي شاملة في جميع العصور لألات الحرب حتى في زماننا هذا الذي اشتمل على القذيفة الهيدروجينية والطائرات والمدرمعات، وستكون شاملة أيضاً للتطور الذي سيحدث فيما بعد، فهي كاملة من أول مرة كقاعدة كلية تشمل الجزئيات التي تحدث فيما بعد.

ولنأخذ مثالا لاحكام الاموال وننظر اليه نظرة موضوعية خالصة، قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ أُنْفِقُوا﴾ وقال أيضاً في سورة الاعراف: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾. وقد جاء ذكر (العفو) مقروناً بالاتفاق وبالاخذ أو بالتلقي والقبول. ومن اقوال الفقهاء في صرف الحكم (الى فائض المال أو اليسير منه وحده امتناع الارهاق)<sup>(٢)</sup> فالمعيار الثابت أن يكون حد المال المخرج (الواجب أو المستحب) عفواً بمعنى زائداً، فلفظة العفو بقيت اربعة عشر قرناً دون اضافة أو حذف، فهي لا تحتاج الى تطور لأنها كاملة والتطور يكون للنقص أو للمشوب.

ولكن الادوار التي مربها الفقه المالي بعيداً عن القرآن من صناعات

(١) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي، عيسى عبده ابراهيم : ٢.

(٢) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي، عيسى عبده ابراهيم : ٤.

البشر بأدوار كثيرة وأدخل عليه التحسين والتعديل في سبيل الترقى الى وضع قانون عادل فلم يحضوا بذلك وما التعديلات الداخلة على القوانين العصرية إلا دليلاً على ذلك . وكذلك أمثلة كثيرة منها قوله تعالى : ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ فِيهِ خُفُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ فإن الغنيمة مفهوم عام له مصادق متعددة منها الغنيمة في الحرب من المشركين في عهد الرسول ﷺ أو في العصور اللاحقة وما يغنمه الانسان بواسطة الكسب في حياته الاعتيادية أيضاً .

وأخيراً ففي المورد الذي نحن فيه وردت الآية القرآنية : ﴿أَخْلُ اللَّهُ السَّبِيحَ وَخَرَّمَ الرِّبَا﴾ وهي قاعدة كلية على نحو القضية الحقيقية تشمل ما إذا كان الدائن هو الفقير والمدين هو الغني الذي ادعى أنه حالة حادثة لم تكن بم عهد التنزيل .

#### ٦- النظرية السادسة:

وقد ذكروا أن القرض يشمل عنصرين :

١- المال المقرض للمدين .

٢- الاقراض بما هو عمل من المقرض .

فالربا هو الزيادة في مقابل المال المقرض ، ولكننا إذا فرضنا أن الزيادة في مقابل نفس الاقراض حيث إنه عمل يصدر عن الدائن فيكون حينئذ جعالة ولا يشمل الربا . فيقول ( من أقرضني ديناراً فله درهم ) فيستحق المقرض درهماً وهو ليس بربا لانه حق بموجب الجعالة .

وقد نوقشت هذه النظرية من جهة الصغرى والكبرى<sup>(١)</sup> ، والنقاش من

(١) لبنك اللاربوى فى الاسلام : ١٦٥ وما بعدها . إن بعض هذه النظريات تعرضنا لها فى البحث الفقهى تحت عنوان التخلص من الربا القرضى .

جهة الكبرى جد متين .

١ - فذكر من ناحية الصغرى « أن الارتكاز العقلاني قائم على كون الدرهم في مقابل المال المقترض لا في مقابل نفس الاقراض ، وجعله بإزاء عملية الاقراض مجرد لفظ » فلا تكون هنا جمالة بل يكون الزائد ربوياً .  
ولكن يمكن أن يقال : إن المتعاقدين قصداً أن تكون الزيادة في مقابل نفس الاقراض ، لأن الاقراض الربوي فرض فيه شيء من الصعوبة ، فيكون الارتكاز العقلاني حينئذ الى جعل الزيادة في مقابل نفس الاقراض ، خصوصاً عند المتدينين .

٢ - أما من ناحية الكبرى : فذكر أن حقيقة الجمالة « استحقاق الجعل المحدد في الجمالة ليس في الحقيقة إلا بملاك ضمان عمل الغير بأمره به لا على وجه التبرع » وهذا هو من ضمان الغرامة في الاعمال . وقسمت الجمالة ، بحسب الارتكاز العقلاني الى جزئين :

١ - الأمر الخاص أو العام في العمل .

٢ - تعيين مبلغ معين بإزاء ذلك .

والجزء الاول من الجمالة هو الذي يكون مضموناً ، وهو من قبل ضمان الغرامة . والجزء الثاني يحدد قيمة العمل المضمون ، فإن أجرة المثل هي الأصل ما لم يحصل الاتفاق على غيرها ، فيترتب على ما تقدم أن الجمالة لا تتصور إلا على عمل تكون له أجرة المثل في نفسه وأن يكون قابلاً للضمان بالامر به ، فإذا كان العمل مما لا ضمان له في نفسه فلا تصح الجمالة بشأنه ، فإن فرض الجعل يحدد مقدار الضمان ، لأنه ينشئ أصل الضمان .

وبناءً على هذا أن جعل الزيادة بنحو الجمالة على القرض غير معقول لأن عملية القرض ليس لها ضمان وقيمة وراء قيمة نفس المال المقترض ، وليس هناك مسبقاً وقبل الجعل بدلان أحدهما في مقابل المال والثاني في

مقابل نفس الاقراض .

ونضيف نحن الى ما تقدم كرد على دعوى أن العملية عملية جعالة فنقول : لو فرض أن الجعالة كانت باطلة لسبب من الاسباب والقرض كان صحيحاً فتكون الزيادة باطلة مع صحة عقد القرض ولكن المقرض لا يسقط الزيادة إذا كانت الجعالة باطلة وإنما يصر على بقائها فيكون العقد ربوياً متلبساً بالجعالة ، وبهذا يكشف أن الارتكاز العقلاني عند أكثر الناس هو أن تكون الزيادة في مقابل المال المقترض .

#### ٧- النظرية السابعة:

قالوا إذا حولنا عملية القرض من قرض الى شيء آخر ، فلا تكون الفائدة ربا قرضياً وتصبح جائزة ، ويتصور فيما إذا افترضنا أن زيدا مدين لخالد بعشرة دنائير ومطالب بوفائها فيتصل زيد بالبنك ويأمره بتسديد دينه ودفع عشرة دنائير الى خالد وفاء لماله في ذمته ، ففي هذه الحالة أن زيدا تشتغل ذمته بعشرة دنائير للبنك من حين قيام البنك بتسديد دينه ، وإتلاف مال البنك بأمر من زيد ، فيضمن التالف لقاعدة الاقدام ، فإذا أعطى المدين أكثر من قيمة الدين لم تكن زيادة موجبة لوقوع قرض ربوي ، فإن هذا ضمان بسبب الأمر بالاتلاف لا ضماناً قرضياً ، فلا بأس من الزيادة فيه .

وقد نوقش هذا من ناحيتين :

١- (إن الدليل الدال على حرمة الزام الدائن مدينه بزيادة على الدين الذي حصل بالقرض يدل عرفاً - وبالغاء الخصوصية بالارتكاز العرفي - على حرمة الزام الدائن مدينه بالزيادة فيما إذا كان الدين حاصللاً لا بسبب القرض

بل بسبب الأمر بالاتلاف كما في المقام<sup>(١)</sup>.

ولكن يمكن أن يقال هنا إن الدليل الدال على حرمة الزام الدائن مدينه بالزيادة عن الدين إنما هو في القرض ، وهنا لا قرض حتى يشمل الدليل بل أن الارتكاز العرفي في هذه الصورة أنها ليست بقرض وإنما أمر باتلاف المال .

ولكن يمكن أن تكون هذه الصورة محرمة من جهة الزام البنك للامر بالزيادة ولو لم يكن في عقد القرض فهو محرم ، ولو فرضنا نحن في الفرض المتقدم أن الأمر يقدم جائزة الى هذا الذي نفذ أمره ، ولكن الجائزة لا يمكن أن يجبر على تنفيذها كما هنا ، فان البنك يجبر الأمر بالزيادة ، فان لم تكن الصورة ربوية حكماً أو موضوعاً كما تقدم من جهة الأمر لأنه أراد أن يتخلص من الربا ، فإن الحرمة متحققة من جهة كون البنك الذي يلزم الأمر بالزيادة من دون مبرر .

٢ - وقد يقال إن البنك يلزم الأمر بالزيادة عن طريق جعل الأمر الجعالة للبنك إذا سدد الدين . ولكن هذه الجعالة يرد عليها نفس الاعتراض المتقدم على الجعالة ، إلا إذا افترضنا أن تسديد البنك لدين المدين كانت له قيمة مالية في ضمان الغرامة فتصح الجعالة<sup>(٢)</sup> . وأما من ناحية الجائزة التي يسبقها المدين فليست سبباً معاملياً ملزماً بالدفع ، على أن الجائزة ليست محددة كما في الزيادة هنا .

## ٨ - النظرية الثامنة:

وخلاصتها أن بيع المائة دينار مثلاً نقداً بمائة وعشرين ديناراً مؤجلاً الى

(١) البنك اللاروي في الاسلام : ١٦٩ - ١٧٠ .

(٢) البنك اللاروي في الاسلام : ١٦٩ - ١٧٠ .



سنة أشهر بدلا عن القرض الربوي ، حيث إن النقود في زماننا ليست ذهباً ولا فضة ولا نائبة عنهما بحيث تكون المعاملة بالذهب والفضة حتى تدخل في البيع الربوي<sup>(١)</sup> . وبهذه العملية يصل المرابي الى هدفه في القرض الابتدائي ، ويبقى هدفه الانتفاع عند حلول الاجل إذا لم يكن المدين قادراً على الوفاء بالدين فيمكنه أيضاً تحصيل هذا الهدف بأن يشترط في ضمن ذلك البيع أن يكون عليه في كل شهر يؤخر الاداء مقدار من المال ، وهذا يعبر عنه في القوانين الحديثة بالشرط الجزائي وهو جائز عندنا إذا كان في الاجارة أو في البيع ، ومستند هذا رواية قد تقدمت ، مضمونها أن الشرط جائز ما لم يحط بجميع الكراء . وقد افتى بعض العلماء بصحة هذه العملية .

وهذه الحيلة وافية بسهولة بكل أهداف المرابي ، وهي تامة إن لم نقل إن أدلة حرمة البيع الربوي في المكيل والموزون تشمل مطلق المثليات<sup>(٢)</sup> (المعدودات وغيرها) نسيئة .

هذا وقد ذكر في البنك اللاربوي عن استاذ الامام الخوئي ص ١٧٥ ( أن بيع ثمانية دنائير بعشرة في الذمة لا يجوز ... لانه في الحقيقة وبحسب الارتكاز العرفي قرض قد البس ثوب البيع فيكون من القرض الربوي المحرم ) لدعوى صدق القرض على هذه المعاملة وإن أنشئت بعنوان البيع استناداً الى الارتكاز العرفي أي تشخيص المراد الجدي للمتعاملين والانشاء

(١) يرى البعض ثبوت الربا في هذه النقود (الاوراق الازامية) التي ليست ذهباً ولا فضة ولا نائبة عنهما ولكن من ناحية الزكاة فلا يقول بالوجوب . (نسب هذا القول الى المحقق النائيني رحمه الله) .

(٢) اما إذا اثبتنا أن المكيل والموزون يشمل مطلق المثليات كما يشهد لذلك التعريف القديم للمثلي والقيمي بالمكيل والموزون ، فتبطل الحيلة لأن النقود مهما كان شكلها فهي مثلية ، على أن التعبير بالمثلي والقيمي لم يكن موجوداً في زمن الائمة عليهم السلام ، وكذلك تبطل الحيلة إذا قلنا إن الربا يجري في المعدود نسيئة كما تقدم ذلك في بحث الربا عند الامامية .

بالبيع من باب تغيير اللفظ أو استناداً إلى توسعة دائرة القرض بحسب الارتكاز العرفي بحيث يشمل هذه المعاملة وإن أريد بها البيع جداً<sup>(١)</sup>. وبما أن القرض بمقتضى أصله هو تبديل المال المثلّي الخارجيّ بمثله في الذمة فينطبق على هذه المعاملة عرفاً وإن كان بعنوان البيع وتلحقه أحكام القرض التي منها حرمة الزيادة.

ولكن ينقض على هذا الرأي فيما لو باع شخص شيئاً قيماً بسعر أعلى منه مؤجلاً فيلزمنا القول بحرمة ذلك لأنه يفيد فائدة القرض. ولكن لا قائل به، على أنه لا دليل على أن كل معاملة أفادت القرض تحرم فيها الزيادة. نعم قد يدعى هنا أن الربا المحرم في باب القرض هو من أجل الإلزام بالزيادة بلا مبرر شرعي والعرف لا يرى فرقاً بين القرض وبين بيع مائة دينار بمائة وعشرين ديناراً من ناحية الإلزام بالزيادة فتشمل موردنا أدلة الحرمة.

وتوضيح ذلك: إذا نهى الشارع عن استئجار المرأة للعمل الجنسي، فالنهي يكون عن الغرض النوعي الخارجيّ، فلا يكون الفساد في مجرد إيقاع العقد أو الغرض العقدي، وإنما يكون الفساد في العمل الخارجيّ. ولكن لا تنعدي من الاستئجار إلى الزواج، لأن النهي كان بلحاظ كرامة المرأة وشرفها العالي الذي لا يمكن أن يترك بضعها بالاستئجار، وإنما يجب أن يكون الاستمتاع بها في إطار خاص محترم وهو الزوجية. ومرة يكون النهي عن شيء كالزيادة في القرض بلا مبرر شرعي، فهنا أيضاً النهي بلحاظ الغرض النوعي وهو الإلزام بالزيادة من دون مبرر شرعي، ولكن هنا يوجد ارتكاز عدم الفرق بين الإلزام بالزيادة في القرض أو في بيع عشرة دنائير باثني عشر نسيفة<sup>(٢)</sup>.

(١) راجع البنك اللاروي: ١٧٦ وما بعدها.

(٢) لقد تعرضنا لرد هذه العيلة «في الربا عند الإمامية» من الناحية الفقهاء الاستدلالية بصورة

## ٩- النظرية التاسعة:

إذا أقرض البنك المال المودع عنده فهو يعتبر نفسه وكيلًا عن أصحاب الأموال في الاقراض من أموالهم ، فيكون الدائن هو المودع والبنك وكيلًا عن المقرض في إقراض ماله ، وفي هذه الصورة يمكن للبنك أن يشترط على المقرض في ضمن العقد أن يدفع زيادة على المبلغ المقرض لدى الوفاء للبنك نفسه ، وهذا الفرض لم يجعل للمقرض أي حق في الزيادة وإنما فرض على المقرض أن يدفع الزيادة إلى البنك .

واجب عن هذه النظرية بأنها تجوز إذا قلنا إن الربا هو اشتراط المنفعة للمالك وأما إذا استفدنا من مثل قوله ﷺ في بعض الروايات : فلا يشترط الا مثلها ونحوه ، أن أي شرط لا يجوز الا شرط استرجاع مثل المال المقرض فلا يصح اشتراط المنفعة لغير المالك في عقد القرض أيضاً .

على أن هذه النظرية ، تختلف عن صورة اشتراط المالك المنفعة للغير ، إذ أن البنك الذي هو وكيل هو الذي يشترط المنفعة له ، وليس للدائن وهو المودع حسب الفرض أي شرط هنا ، إذا كان الشرط من قبل الوكيل بلا اجازة الموكل ، وأما إذا كان باجازه فيكون من قبيل شرط المالك فهو ربا .

## ١٠- النظرية العاشرة:

ملخصها : أن الذي يحرمه الاسلام هو ( الربا ) لا ( الفائدة ) .  
ولاجل التأكد من ذلك نورد هنا تعريف معجم ( أوكسفورد ) للربا : فيقول « هو مزاوله اقراض المال بمعدلات فائدة فادحة ، وخاصة بفائدة أعلى من

---

→ منفصلة ، ولكن هنا قد نذكر بعض الأمور التي تكون اقناعية أكثر من كونها استدلالية فهي تتسجم مع فكر الانسان المثقف اليوم الذي يرى في الادلة الاقناعية يقينه ويرتفع منه الشك .

المسموح بها قانوناً»<sup>(١)</sup> فالفائدة المسموح بها قانوناً هي محللة لا يحرمها الاسلام ولكن الفائدة التي تجاوز القانون هي الربا الذي نهى عنها الاسلام. وبعد التنازل عن كون الربا والفائدة لفظتان لمعنى واحد وعدم اعتبار تعريف معجم (او كسفورد) للربا لأنه فهم خاص له، نتساءل عن معدل الفائدة الفادح فهل يوجد ميزان واضح له حتى نأخذ به ويكون محرماً؟ ونعرف حينئذ معدل الفائدة المسموح به. نقول: إن الفائدة التي تكون اليوم منخفضة ومسموحاً بها ومعقولة جداً قد تعتبر فيما يأتي فائدة فاحشة وفادحة. ونورد هنا بعض معدلات الفائدة التي كانت مسموحاً بها وتعتبر قانونية إلا أنها أصبحت معدلات فادحة وليست قانونية فيما بعد:

١- إن الجمعيات التعاونية كانت تتقاضى فوائد تتراوح بين ١٢ في المائة الى ١٥ في المائة وكانت تعتبر معدلات للفائدة معقولة ولكنها الآن تعتبر معدلات فادحة.

٢- إن الحكومة الأمريكية تقترض بفائدة مقدارها ١ في المائة كل سنة في حين أن القروض منذ أقل من عشرين سنة كانت تقدمها عصابة الأمم بمعدل فائدة مرتفع ٨/٥ في المائة<sup>(٢)</sup> فأى الفائدتين معقولة؟ وأى الفائدتين محرمة؟ وأي منهما فائدة والثانية ربا في حين أن كلا منهما كان في وقته مسموحاً به ويعتبر غير فادح؟

٣- وفي انجلترا يسمح للمرايين بفرض فائدة تبلغ ٤٨ في المائة وفي الولايات المتحدة يتراوح المعدل من ولاية الى أخرى من ٣٠ في المائة و ٦٠ في المائة<sup>(٣)</sup>، وهذا المقدار من الفائدة كان مسموحاً ويعتبر غير فادح، أما

(١) الاسلام والربا، د. انور اقبال قرشي: ١٤٠.

(٢) الاسلام والربا، د. انور اقبال قرشي: ١٤١.

(٣) الاسلام والربا، د. انور اقبال قرشي: ٢٠٢ عن لائحة مقرضي المال البريطانيين سنة ١٩٢٧ فقرة

الآن فهو فائدة فادحة غير مشروعة يعد المرتكب لها مرتكباً لجريمة الربا الفادح ، فأَيُّ منهما هو الربا وأيُّ منهما هو الفائدة ؟

ومن هذه الأرقام المتقدمة نستدل على أنه لا يوجد ميزان واضح لمعدل الفائدة الفادحة فإن ما يكون مسموحاً بالقانون يصبح فادحاً وغير مسموح به قانوناً في وقت آخر ، وهذا يدل على أنه لا فرق بين الفائدة والربا ، فإن المعدلات المرتفعة للفائدة التي كانت تعتبر معقولة تعتبر الآن معدلاً ربوياً فادحاً يعاقب القانون عليها .

على أن الإسلام رأيه في معدل الفائدة واضح لا يفرق بين الفائدة الفادحة وغير الفادحة في أصل الحرمة . وقد حدد الإسلام الصفر معدلاً للفائدة وقرر أن أي معدل فوق الصفر هو معدل ربوي للفائدة .

#### ١١ - النظرية الحادية عشرة :

وملخصها : لما ذا يختلف الأجر الذي يحصل عليه أصحاب العقارات وأدوات الإنتاج عن الأجر الذي يأخذه الرأسمالي لقاء رأس ماله النقدي الذي يسلفه الرأسمالي للمشاريع التجارية ؟ أي أن الفائدة هي أجرة رأس المال النقدي كما أن لأدوات الإنتاج وللعقارات أجرة ، فكما يمكنك أن تستأجر داراً برهة من الوقت لأجل السكنى ثم تدفع الدار مع الأجرة إلى صاحبها فهنا كذلك يسمح عند العرف أن تقترض كمية من النقد لإستخدامها في مشاريع تجارية أو إستهلاكية ثم تدفع كمية مماثلة مع الأجرة المحدودة إلى الشخص المقترض منه .

ويمكن أن يجاب : بأن الإسلام فرق بين رأس المال النقدي وبين ادوات

الإنتاج والعقارات ، وجددير بنا أن نعرف ما هو السبب الذي دعا المذهب الإقتصادي الى إلغاء أجرة رأس المال ، بينما سمح بأجرة أدوات الإنتاج .  
والجواب : أن أدوات الإنتاج مخترنة لعمل سابق ، سوف يكون لصاحبه الحق في استهلاك بعضه خلال استخدام الأداة في العمل ، فالأجرة هي أجرة على عمل سابق وتقوم على أساس عمل منفق .

أما الكسب أو الأجرة الناتجة عن ملكية رأس المال النقدي وهي ( الفائدة ) فإن التاجر المقترض ألف دينار يدفع ألف دينار في الوقت المحدد الى الدائن دون أن يستهلك منها شيئاً ، فلا تنقص نتيجة الإستعمال ، فالفائدة حينئذ لا تكون كسباً مشروعاً لأنه لا يقوم على اساس العمل .

وإلى هنا تم الكلام عن الفصل الأول من الربا من الناحية الإقتصادية ولولا أننا في مقام التماس الأدلة الى أحكام الله عز وجل ، وهو يقتضينا أن لا نترك ما نحتمل مدخليته في حلية الربا . وأن لا نترك حتى التخريجات الإقتصادية المشروعة لكننا في غنى عن عرض بعض هذه الآراء والتحدث عنها .



مضار الربا





## الفصل الثاني

### « مضار الربا »

وقد تعرضنا في هذا الفصل الى كل ما يتصل بالربا من مضار فكانت كما يلي :

#### ١- مضار الربا من الناحية الاقتصادية :

من المؤسف جداً أن ( مهنة المرابي ) وهي الآفة العالمية التي تقدم القرض بسهولة عند الشدائد الى الفقراء والمتوسطين تعتبره الحكومة غير الإسلامية ، خارجاً من دائرة واجباتها . ولكننا نقول إن من الواجب أن يكون من اول اعمال الحكومات العناية بهذه الآفة العالمية والنظر فيها ، ولا تترك العمل للمرابين في سلب أموال الفقراء والمعوزين . ولكننا نرى - من المؤسف - أن الدول تكون كعامل نشط في جلب أموال الفقراء الى هذا المرابي الصغير أو المرابي الكبير ( البنك ) .

ومضار الربا من الناحية الاقتصادية تتجسد في القروض الإستهلاكية والقروض الإنتاجية والقروض الحكومية من الداخل :

أ- القروض الإستهلاكية : وهي قروض يطلبها الفقراء والمتوسطون نتيجة لوقوعهم في مصيبة أو شدة لقضاء حاجاتهم الضرورية . ومن المعلوم

فداحة السعر الربوي في هذا النوع من القروض ، لأن المتصدي لهذا النوع هو المرابي الذي لا رقيب عليه في تقرير الفائدة ، فالذي يقع في شرك هذا المرابي مرة لا يتخلص منه طول حياته ، بل يكون العبء على أبنائه وأحفاده في سداد دينه .

ويكون هذا واضحاً إذا نظرنا الى الربا المسموح به في انكلترا للمرابي وهو ٤٨ في المائة سنوياً على الأقل ، والسعر العام الذي تجري عليه المعاملات الإقتصادية فهو يتراوح بين ٢٥٠ في المائة و ٤٠٠ في المائة سنوياً وقد تمت فيها بعض المعاملات الربوية بسعر ١٢٠٠ في المائة أو ١٣٠٠ في المائة سنوياً .

والربا المسموح به رسمياً للمرابي في امريكا هو بين ٣٠ في المائة و ٦٠ في المائة سنوياً والمعاملات العامة الربوية تجري بسعر ١٠٠ في المائة و ٢٦٠ في المائة سنوياً ويرتفع أحياناً الى ٤٨٠ في المائة<sup>(١)</sup> .

وهذه العملية هي التي تمكن الرأسمالي من دخل العمال وتجعله مستهدفاً به دونهم . ونتيجة لذلك تفسد أخلاقهم ، ويتقرفون الجرائم والذنبا ، وهو يحط من مستوى المعيشة ، ويقلل من كفاءتهم ونشاطهم الذهني والبدني ، وهذا ليس ظلماً فحسب بل أنه ضرر على الإقتصاد الإجتماعي .

على أن المرابي يسلب قوة الشراء من الفقير ، وإذا فترت قوة الشراء تكدست البضائع في الأسواق ونتيجة لهذا التكدس تتوقف بعض المعامل من الإنتاج أو تقلل على الأقل ، وبهذه العملية تنشأ البطالة لمئات من البشر ، وهذه البطالة تعرقل نمو التجارة والصناعة . بالإضافة الى أن التأكيدات من قبل الإقتصاديين الى الإدخار وعدم الاستهلاك لتقديم قروض بفائدة لجلب

(١) الربا للمودودي : ٤٦ .

الربا الى خزائنه تؤدي الى ظهور البطالة بالتقريب المتقدم .

ب - القروض الإنتاجية : وهذه القروض يأخذها التجار وأصحاب الصناعة والحرف لاستغلالها في الإنتاج المثمر .

إن هذه العملية التي يأخذها المرابي الربا من دون أن يتعرض لشيء إذا خسر المعمل أو التاجر تؤدي الى تحريك الميزان الإقتصادي من جانب واحد دائماً وهو جانب المرابي فهو رابح دائماً ، أما صاحب المعمل أو التاجر فليس كذلك وهذه العملية غير فطرية لتأديتها ضرر جميع العمال وصاحب العمل الا المرابي فإنه لا يتضرر بذلك حيث إن ربحه مضمون .

بالإضافة الى أن معظم رأس المال مدخر عند الرأسماليين ، لأنهم يرجون ارتفاع سعر الربا ، فلا يعطي ماله للتجارة أو الصناعة لإنتظاره إرتفاع سعر الربا . على أن السعر المرتفع يجعل المرابي ممسكاً لماله الأوفق مصلحته الشخصية لا وفق حاجة الناس أو البلاد ، وقد يكون السعر المرتفع مانعاً من الأعمال النافعة المفيدة للمصلحة العامة مادام ربحها لا يسدد سعر الربا ، في حين أن المال يتدفق نحو الأعمال البعيدة عن المصلحة العامة لأنها تعود بربح كثير .

وقد يستعمل التجار الذين هم مطالبون بالربا الطرق المشروعة وغير المشروعة المؤدية الى إضطراب المجتمع الإنساني والحط من الأخلاق الإنسانية وما يترتب عليها من جرائم في سبيل كسب سعر الربا .

ج - القروض الحكومية من الداخل : وهي القروض التي تأخذها الحكومة من أهالي البلاد ، فهناك القروض المأخوذة لأغراض غير مشمرة كالحرب لأجل الأغراض الشخصية العدوانية الجاهلية ، وهناك القروض المأخوذة لأغراض إنسانية إجتماعية كالتجارة مثلاً ، وهذان النوعان يشابهان القروض الإستهلاكية والقروض الإنتاجية .

والملاحظ هنا أن الحكومة تلقي ضغطاً على عامة أهل البلاد - لأجل أن تجلب من معاش الأفراد - بجعل الضرائب والمكوس حتى تستطيع أن تؤدي إلى الرأسماليين (أصحاب القروض) الربا، والتجار أيضاً لا يؤدون هذه الضرائب والمكوس من عندهم وإنما يرفعون قيمة الحاصل أو السلع فيؤخذ الربا على وجه غير مباشر من كل من يشتري من السوق وهو الفقير والمتوسط الحال، إذن الذي يتضرر تضرراً كاملاً هو الفقير فحسب، لأن صاحب الغلة وأصحاب المصانع والتجار يرفعون من سعر نتاجهم.

فالخلاصة: إن الربا ثروة من الفقراء إلى الأغنياء والحكومة هي الموظفة المخلصة للمرابي مع أن مصلحة الأمة على العكس، على أن قروض الدولة من الخارج فيها مفاصد أشد وأكثر خطراً على الإنسانية من غيرها، لأنه يغرس بذور العداوة بين أمم الأرض، والدولة التي فرضت عليها الربا تزيد من مصائب بلادها بفرضها الضرائب الفادحة على رؤوس السكان والأقلام من النفقات<sup>(١)</sup>، وقد توصل (مستر هارولدج، ماولتون) مع زميله (مستر ليريا ستولكي) إلى النتائج التالية<sup>(٢)</sup>:

١- «إن الاعفاء الكامل من دين تعويضات الحرب كله سوف يعمل على إزدهار الاقتصاد العالمي بدلاً من أن يعوقه».

٢- «إن تحصيل الديون التي على الحكومات سوف يكون من الوجهة الاقتصادية ضاراً بالدول الدائنة أكثر مما يفيدها».

وهذه الديون بعد الحرب العالمية الأولى تسمى (مدفوعات دين الحرب) كانت على (٢٨) دولة أن تفي بها سنة ١٩٣١ أي بعد ١٣ سنة من انتهاء الحرب تبلغ (٥٧/٧٤١/٥٤٧/٠٠٠) دولاراً. و«لقد أحدثت ديون

(١) الربا للمودودي: ٥٧ وما بعدها.

(٢) الاسلام والربا، قرشي: ٢٢٠ - ٢٢١.

الحرب هذه آثاراً مثبطة في إقتصاد العالم كله ، وأطالت الكساد الإقتصادي العالمي ذلك الكساد يعتقد أنه أحد وأطول كساد فيما أعرف من تاريخ العالم»<sup>(١)</sup>.

هذا وقد ذكر السنهوري وغيره مضاراً أخرى في ربا المعاوضة وهي :

- ١ - إحتكار أقوات الناس في المكيل والموزون .
- ٢ - التلاعب في العملة لتقلب اسعارها لأنها هي سلعة من السلع إذا جوزنا الربا .

٣ - وجود الغبن والإستغلال عند التعامل بالربا في الجنس الواحد ، فان التفاضل في الكم لا يواجه التفاضل في الكيف بدقة لو فرضنا وجود التفاضل في الكيف<sup>(٢)</sup> . فيمكن أن يمنع الربا إقتصادياً لهذه المضار ، فلا يحصل الاحتكار لأقوات الناس ويمنع التلاعب في العملة ويمنع الغبن والإستغلال عند التعامل في الجنس الواحد .

## ٢ - مضار الربا من الناحية الإجتماعية :

إن مصلحة الطبقة الغنية الموسرة مناقضة لمصلحة الطبقات الفقيرة ، فالمجتمع الذي يؤيده الرأسمالي هو ذلك المجتمع الذي يتعامل أفراده بالآثرة ولا يساعد من في المجتمع غيره إلا بفائدة مادية لنفسه ، على أن ضيق الأفراد الفقراء فرصة يرحب بها المرابون ، ولكن المجتمع الذي يؤيد الفقير هو على العكس من هذا المجتمع ، ولكن يجب أن لا يتطرف الفقراء في أعمالهم كرد فعل منهم بحيث تنشأ مشاكل أخرى نتيجة التطرف ، بل يجب أن نجعل الدواء للداء الموجود لا أن نحول الداء الى داء آخر كما في الماركسية حيث أوجدت

(١) الإسلام والربا ، قرشي : ٢٢٠ - ٢٢١ .

(٢) مصادر الحق ٢٣٦/٣ .

الصراع بينهم ، فالمجتمع الذي فيه الربا والمرايون لا يمكن أن يرسو على قواعد ثابتة فلا بد أن تبقى أجزاؤه مائلة مفككة . ويقال في الهند « يولد المزارع مديناً ويعيش مديناً ويموت مديناً »<sup>(١)</sup> فهو لا يمكنه أن يندمج مع مجتمع المرابين بل يفضل مجتمعاً آخراً .

وهنا نسقترح أن تقوم الدولة التي تنفق كثيراً في سبيل الخدمات الاجتماعية مجاناً بوضع نظام لتقديم قروض بلا فوائد كطريق للخدمات الاجتماعية ، وهذا هو الدواء الناجع لجعل المجتمع صالحاً ولإيجاد المجتمع الأفضل حيث يقضي على أسس الاختلاف والتناقض بين المرابين والفقراء ، وتوجد الإيثار فيما بينهم بدلاً من الأثرة . وبعد أن تعمل الدولة على إزالة أسس الاختلاف في المجتمع تعمل جاهدة لإيجاد روابط بين أفراد المجتمع ، وقد جعل الإسلام رابطة قوية بين الأغنياء والفقراء تجعل المجتمع متماسكاً متآخياً فيه إيثار بدلاً من الأثرة ، وذلك بإيجاد الزكاة والخمس التي تؤخذ من الأغنياء وتعطي إلى مستحقيها وإيجاد الأمور الخيرية المستحبة التي ندب إليها الشرع الحنيف وبذل غاية ما في وسعه لتربية أبنائه عليها لإيجاد المجتمع المتآخي التي يكون فيه الإيثار سائداً بدلاً من الأثرة .

### الأثر الفطري للربا :

ولأجل أن نتعرف على الأثر الفطري الذي يخلفه الربا نورد حديث انجلترا وأمريكا بعد الحرب العالمية الأخيرة لعقد إتفاقية ( برتين وود ) لدين كبير . « ان انجلترا كانت تريد من أمريكا .. وقد كانت حليفها في الحرب .. أن تمن عليها بالقرض بدون شيء من الربا ، ولكن أمريكا ما رضيت بذلك وأبت

(١) الاسلام والربا ، قرشي : ٢٠١ عن تقرير البعثة الملكية عن الزراعة في الهند .

أن تقرضها الا بالربا ، واضطرت انجلترا بمشاكلها العديدة أن ترضى كرهاً بأداء الربا « لكن لنرى ما هو الأثر الفطري الذي ترك في الشعب الانجليزي من كبار سياسيههم واقتصاديههم .

ومما قاله اللورد كينز ، بعد أن عقد الاتفاقية مع امريكا باعتبارها ممثلاً للشعب الانجليزي « لا أستطيع أن أنسى أبد الدهر ذلك الحزن الشديد والألم المرير الذي قد لحق بي من معاملة امريكا ايانا في هذه الاتفاقية فانها أثبت أن تقرضنا شيئاً الا بالربا » .

ومما قاله تشرشل « إني لا توجس خلال هذا السلوك العجيب المبني على الأثرة وحب المال الذي عاملتنا به امريكا كان ضروباً من الإخطار ، والحق أن هذه الاتفاقية قد تركت أثراً سيئاً جداً فيما بيننا وبين امريكا من العلاقة » .

وقال اللورد دالتن وزير المالية « إن هذا العبء الثقيل الذي نخرج من الحرب وهو على ظهورنا ، جائزة عجيبة جداً لنلناها على ما عانينا في الحرب من الشدائد والمشاق والتضحيات لأجل الغاية المشتركة ، وندع للمؤرخين في المستقبل أن يروا رأيهم في هذه الجائزة الفذة من نوعها ، إلتمسنا من امريكا أن تقرضنا قرضاً حسناً ولكنها قالت لنا جواباً على هذا : ما هذه بسياسة عملية »<sup>(١)</sup> .

ومن هذه الأقوال نلمس الأثر الفطري واضحاً سواء تعاملت به الأفراد أو الأمم ، فهكذا تعترف انجلترا أن الربا شيء مستقبح ، فهل فكر الإقتصاديون في رفع الفائدة من مجتمعهم على الأقل ؟ اكما فعل كينز .



### ٣- مضار الربا من ناحية تنمية الاقتصاد:

ويقصد بالتنمية الاقتصادية زيادة الموارد الإنتاجية عن طريق تغيير أساليب الإنتاج وتغيير الناحية التكنولوجية نحو الأحسن وزيادة رأس المال الثابت (الآلات) ورفع الكفاءة الفنية للعمال وإنشاء موارد جديدة تعمل على تجهيز الموارد القديمة بالإضافة إلى رفع معدل نمو الإنتاج وأمثال ذلك، وتعبير علمي دقيق أن النمو الاقتصادي « ظاهرة اجتماعية تتضمن تغييرات كمية وتغييرات كيفية تطرأ على النظام الاقتصادي في فترات زمنية متعاقبة »<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فإن تنمية اقتصاد الدولة يجب أن تكون بحرمة الربا أو الفائدة، وسبب تأخر التنمية الاقتصادية في أي دولة كان هو إباحة الفائدة، ونظام إقراض المال الذي لا يراقب وهو المسؤول أو العامل الرئيس في هزلة الحالة الاقتصادية وعدم تنمية الصناعة في البلاد. أي أن هناك قواعد عامة في البناء الاقتصادي تسيّر عليها الدولة، وحيث إن الربا يجيء على خلاف هذه القواعد فيعتصر الفقير ويزيد مال الغني ويستغل الحاجة وينبت الجريمة ويزعزع العقيدة ويفسد المجتمع فهو محرم لأنه يضر من الوجهة الاقتصادية<sup>(٢)</sup>.

ومن الواضح أن مقرض المال إذا وجد في المجتمع من يقترض منه بفائدة ١٢ في المائة أو ١٥ في المائة فإنه يكون بعيداً عن الإستثمار من ناحية الصناعة، إذ أنه يفضل الربح المضمون المؤكد على الربح غير المضمون، مضافاً إلى أنه يبذل معه عملاً أو ينوء بالخسارة في بعض الأحيان، وخصوصاً إذا كانت نتيجة الصناعة هو إعطاء ربح أقل من الربح الذي تدره الفائدة.

(١) محاضرات في التخطيط الاقتصادي، د. عزيز القطيني: ٣.

(٢) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي، الأستاذ عيسى عبده إبراهيم: ٢٤ وما بعدها.

وحيثما تحظر الفائدة في مجتمع ما فإن اصحاب الأموال يضطرون الى استثمار أموالهم في التجارة والصناعة ، ولو وجه الاقتصاديون اهتمامهم الى هذه النظرية وهي حرمة الربا لوجدت تنمية صناعية سريعة . « وفي سنة (١٩٣٣) اصدرت كل المقاطعات ( في الهند ) تقريباً قوانين تفرض حظراً شديداً على اقراض المال وتحدد الحد الأعلى لمعدلات الفائدة ... فاضطروا ( أي مقرضوا المال ) الى استثمار أموالهم في التجارة والصناعة »<sup>(١)</sup> .

على أن تعاون المال مع الصناعة يجب أن يكون على اساس الشركة لا على دفع فوائد ، إذ تترتب فوائد كثيرة على قانون الشركة ، ففي ظل نظام الشركة يكون صاحب المال حريصاً على إنجاح المشروع بخلاف ما إذا كان يحمل سهم دين فإنه لا يبالي بنجاح الشركة إذا كانت فائده ثابتة ، فالحركة الربوية تناقض دائماً الحركة التجارية ، فالمرابون حينما يشتد احتياج التجار الى المال يمتنعون من بذله الا بسعر مرتفع للفائدة ، وحينما يقل احتياج التجار الى المال يضعون الأموال على المسرح ويبذلونها بفائدة رخيصة . بالإضافة الى العمل الذي يبذله أصحاب الأموال ونظرتهم التجارية وخبرتهم في إدارة الأموال ان كانت جيدة ، كل هذا يكون مساعداً على إنجاح المشروع .

ثم إنه قد تكون هزالة الحالة الاقتصادية تابعة لقلة رأس المال المنتج ، الا أنه إذا توفرت رؤوس الأموال وكان نظام الفائدة موجوداً فيكون هو السبب الوحيد لتخلف نمو اقتصاد الدولة ، لأن اصحاب رؤوس الأموال يمتلكون الفائض من المدخرات المالية المعطلة لأمل ارتفاع سعر الفائدة . ونتيجة لهذا الإدخار العام سوف يقل الطلب على السلع الاستهلاكية لأن الأموال مجمدة

(١) الاسلام والربا ، قرشي : ٢٤٨ .

فتتوقف المعامل فتنشأ طبقة ضخمة من الأشخاص العاطلين في قبال تسلك الأموال المدخرة عند الرأسماليين .

على أن الإقتصاديين لو أرادوا تلافي الموقف فإنهم يحاولون أن يوظفوا العمال العاطلين في مشاريع كبيرة حتى تزول مشكلة البطالة . إلا أن التجار أو الرأسماليين لا ينزلون إلى هذه المشاريع الكبيرة إلا إذا كان معدل الربح أكبر عادة من معدل الفائدة الساري ، فمثلاً لو أن معدل الفائدة ٧ في المائة والمال الذي يستثمر في مشروعات لمنفعة المصلحة العامة كتبليط الشوارع ومشروعات الري لا تدر من الفوائد إلا ٥ في المائة فإن هذه المشروعات العامة طبقاً للنظرة الرأسمالية ، غير مستجة فلا يستغل المال في هذه المشروعات مهما كانت مفيدة للمجتمع ، أما لو كانت الفائدة محرمة ، فإن هذه المشروعات يستغل فيها المال لوجود ربح ٥ في المائة بالإضافة إلى انتفاع المجتمع منها .

هذا وقد ذكر الإقتصاديون مقاييس تقريبية لقياس النمو الإقتصادي ، لأن ظاهرة النمو الإقتصادي ظاهرة معقدة التكوين لا تخضع تفاصيلها للقياس الكمي ، ولكن أوجد الإقتصاديون مؤشراً تقريبياً لقياس النمو الإقتصادي وهو :

١ - معدل نمو الدخل الفردي ، وهذا يعكس بصورة تقريبية تغيير مستوى المعيشة ، وهذا يتوقف على نمو الدخل القومي وعلى معدل نمو السكان ، أي إذا كانت الزيادة في الدخل القومي في فترات متعاقبة أكبر من الزيادة في السكان .

٢ - معدل نمو الدخل القومي ، أي أن الزيادة فيه تعكس كفاءة الإقتصاد

الوطني من حيث إمكاناته في تحقيق النمو<sup>(١)</sup>.

ثم إن معدل نمو الدخل القومي يتوقف على عاملين أساسيين هما:

١ - نسبة الإستثمار السنوي الى الدخل القومي .

٢ - كفاءة رأس المال المستثمر في تحقيق زيادة في الدخل ، أي إنتاجية رأس المال<sup>(٢)</sup> ، ولا يحصل نمو الدخل القومي الا بحرمة الفائدة حتى تتوجه رؤوس الأموال نحو الإستثمار المنتج فيزداد الدخل القومي والدخل الفردي تبعاً له . إذن فلا تحل المشكلة إلا بحظر الفائدة حتى يلتجئ الرأسمالي النزول الى العمل أولاً ، والذي فيه منفعة وخدمة للأمة ثانياً . ثم إن فريضة الزكاة والخمس في ظل النظام الإسلامي تلعب الدور الأهم في تنمية إقتصاد الدولة ، فالزكاة هي ضريبة سماوية مقدارها ٢/٥ في المائة على المدخرات والفوائد المعطلة التي دار عليها الحول من الذهب والفضة<sup>(٣)</sup> ، وأما الخمس وهو الضريبة الثانية الواجبة التي جعل الله سبحانه قسماً منها على كل مال زائد عن حاجة الإنسان ومؤنته في السنة .

فلو التزمنا بالنقطتين لرأينا كيف أن الدولة تنمو اقتصادياً بسرعة مذهلة ، ونحن هنا نجعل هذه النظرية تحت اشراف الإقتصاديين ، على أنا نلح من كتاباتهم الميل الى هذه النظرية كما في كتابات كينز من إنزال الفائدة الى الصفر كما في النظرة الإسلامية ، وسوف يتقدم العلم الى النظريات الإسلامية لما فيها من إزدهار لكل العالم .

(١) محاضرات في التخطيط الإقتصادي . د. عزيز القطيفي : ٦ - ٩ .

(٢) محاضرات في التخطيط الإقتصادي . د. عزيز القطيفي : ٦ - ٩ .

(٣) الزكاة تكون في النعم وفي الغلات أيضاً . وهناك موارد أخرى كضريبة على الغنى يدفعها الفقراء يمكن أن تكون حافزاً مهماً لنمو الدولة اقتصادياً ليس الآن محلها .

## ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ﴾

إن الكنيسة طرحت رأي الدين عند النظر في التنظيم الإقتصادي لكي تنفق آراؤهم مع التنظيم الرأسمالي الذي قاد العالم الى حروب مدمرة، فماذا يعمل علماء الإسلام عند النظر في التنظيم الرأسمالي أو الإشتراكي الذي لا يختلف عما سبقه من حيث النتائج وإن اختلفا في الأسلوب؟

ولو نظرنا الى الآية القرآنية ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ﴾<sup>(١)</sup> لرأينا كيف يمحق الله الربا ويزيله، ولو تأملنا قليلاً لوجدنا أن في الآية وصفاً لإقتصاد القرون الأخيرة التي نشاهدها بأعيننا وقد استنزفت منها الحروب الظالمة الشيء الكثير «ويكفي أن نلاحظ أن الإستعداد للحرب يكلف الشعوب في البلاد الكبرى ما يزيد على أربعين في المائة من الدخل القومي»<sup>(٢)</sup>.

وهذا المال الذي يبذل في الحروب يبلغ «مائة ألف مليون من الجنيهات، وإنه إذا وزع على سكان الأرض لخص كل فرد أربعين جنيهاً في السنة، وإذا كانت الأسرة تتألف من خمسة أشخاص، فإن نصيبها من هذا القدر المحقوق يكون (٢٠٠) جنيه في السنة»<sup>(٣)</sup>. فان هذه الأموال الطائلة التي تتلف من الدولة هي نتيجة الربا المنتشر في العالم وتطبيقاً لقوله تعالى ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا﴾.

وهناك بعض الدول التي تحرق الحاصلات الزراعية الزائدة عن الحاصلات التي تعرضها بأعلى سعر ممكن، في حين أن قسماً من البشر

(١) البقرة: ٢٧٦.

(٢) وضع الربا في بناء الإقتصاد القومي، عيسى عبده ابراهيم: ٣٣.

(٣) وضع الربا في بناء الإقتصاد القومي، عيسى عبده ابراهيم: ٣٣.

يموتون موتاً بطيئاً من الجوع، وهذا أيضاً نتيجة السياسة المتبعة في الدولة وبعدها عن ظل النظام الإسلامي في الرفاهية عن المجتمعات ككل.

#### ٤ - مضار الربا من ناحية المرابي:

يذكر البعض أن حلية الربا هو الذي أنشأ البنوك وتركزت الثروة في أيادي أصحابها، فكان من نتائجه سيطرة أصحاب البنوك على اقتصاد الدولة وعلى سياستها في الداخل والخارج بل وعلى تشريعات الدولة<sup>(١)</sup>. وأضاف إلى ذلك أن أصحاب البنوك بما أنهم لا يهابون الدين بتحليل الفائدة فهم يعملون على مهاجمة الدين، ومن المهاجمات السيطرة على وسائل الإعلام ومهاجمة علماء الدين، لأن وجود العلماء كقوة مزاحمة لنمو الثروة عندهم بالطريق غير المشروع، فعملوا على إفساد أخلاقيات المجتمع بحيث يكفل لهم المزيد من الثروة.

نعم، إن المرابي قد يضحي من أجل الشعب إذا كانت مصلحته تقتضي ذلك فهو إنما يضحي لمصلحته لا للمجتمع وقد تقدم سابقاً أن أصحاب البنوك متطفلون على موائد الناس لأن الأموال ليست لهم في أول الأمر. إذن الضرر الناتج من حلية الربا هو تسيير الدولة في صالح أصحاب البنوك، فيدخلونها في مشاكل من أجل مصلحة أفراد قليلة تتحكم في رقاب الأمة.

#### ٥ - مضار الربا من ناحية المنتج:

وقد لخصها الدكتور محمد العربي في خمسة موارد<sup>(٢)</sup> يرجع بعضها لما

(١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية، د. محمد العربي: ٨٥ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق والصفحة.

تقدم سابقاً وهي :

١- أن الربا يكون دخيلاً في غلاء أسعار السلع ، إذ المنتج وهو المقترض يضيف فائدة القرض الى تكاليف السلع فكأن المجتمع هو الذي يدفع الفائدة .  
٢- أن المجتمع هو الذي يدفع الفائدة إذا ظلت دورة الرخاء قائمة والطلب مستمر ، أما إذا امتنع الناس عن الاستهلاك نتيجة لارتفاع سعر السلعة أو نتيجة للإدخار ، فإن السلعة تبقى مكدسة ، ومن هنا تنشأ البطالة والبطالة خطرهما الكبير .

٣- إذا ارتفعت الفائدة يلجأ المنتج الى تخفيض أجور العمال ، لأن تكاليف الإنتاج مرتفعة ، أو يستغني عن البعض ، فإذا خفض أجور العمال أدى الى نقص القوة الشرائية في المجتمع ، وإذا استغنى عن البعض خلق البطالة ، وفي كلتا الحالتين تنشأ البطالة والإزمات الدورية .

٤- عند ما يبحث المنتج عن أماكن يصرف فيها الفائض من الإنتاج يجد البلدان المتخلفة خير سوق له ، وهو يهوى أن تستديم هذه الأسواق له ، فيعمل على بسط نفوذ دولته عليها عن طريق الإستعمار ، ويعمل على تخلفها ، وإذا تراجعت الدول الصناعية على هذه الدول المتخلفة نشأت الحروب<sup>(١)</sup> نتيجة للمزاحمة بخلاف نظرة الإسلام التي ترى وجوب مساعدة الشعوب والحكومات الضعيفة لتقف في خط واحد من الحضارة والتقدم ، وهذه النقطة وحدها كافية لتحريم الفائدة لما فيها من عمل على تأخير الشعوب واستغلالها .

٥- تتآمر الدول الصناعية على تخفيض اثمان المواد الأولية المستوردة من الدول الضعيفة ( غير المستعمرة ) إذا أخفق المنتج المقترض بالربا ، ولم

(١) كما نرى ذلك من صراع جاء بين الشرق والغرب على ما يسمى بالاصدقاء « الدول المستثمرة للبضائع والمصدرة للنفط » .

يكن بوسعه تخفيض أجور العمال ، وبهذا العمل تصاب أكثر دول الأرض بأضرار كثيرة .

بالإضافة الى أن الربا مضر من الناحية الأخلاقية والروحية لأنه ينطبع بالبخل والأثرة والعبودية المال بعكس نتائج الشؤون المالية القائمة في ظل نظام الإسلام كالزكاة والخمس وغيرهما من الفرائض والمستحبات التي حبيبها الإسلام للفرد وكأنها مصلحة شخصية له لما فيها من ثواب أخروي . ونتيجة لهذه الإضرار المتقدمة نرى بعض علماء الإقتصاد في الدول الرأسمالية ، يندد بالفائدة . والى هنا إنتهى الفصل الثاني .





الربا

بين مؤيديه ومعارضيّه



## الفصل الثالث

### « الربا بين مؤيديه ومعارضيه »

ان هذا الفصل أدخلناه في الربا اقتصادياً حيث إنه أقرب ما يكون للبحث المفاهيمي من البحث الفقهي الذي يستند الى الحجة والدليل ، إلا أنه بحث بين المسلمين من فقهاء واقتصاديين .

نقول : إن الربا في العصر الحاضر له اتجاهان ، إتجاه يؤيده واتجاه يعارضه ، ففي المؤتمرات التي تعقد للنظر في أحكام الشريعة الإسلامية يظهر على المسرح هذان الإتجاهان كما في مؤتمر الفقه الإسلامي بباريس لسنة ( ١٩٥١ م ) ، ونحن هنا نستعرض هذين الإتجاهين على ما بأحدهما من بعد عن تفهم طبيعة الفقه الإسلامي .

#### ١ - الإتجاه المحافظ على احكام الربا:

ويمثل هذا الإتجاه الأستاذ محمد عبدالله دراز ، يقول ما ملخصه<sup>(١)</sup> : ان القاعدة تقتضي بتقسيم الأشياء التي يراد تبادلها الى ثلاثة أضرب :

١ - البدلان من نوع واحد كالذهب بالذهب ، فهنا يجب التساوي في

---

(١) مصادر الحق ، السنهوري ٢٢٨/٣ عن محاضرة دراز : ١٤ - ١٥ .

الكم والفورية في التبادل<sup>(١)</sup>.

٢ - البدلان من نوعين مختلفين من جنس واحد كالذهب بالفضة ، فهنا يشترط شرط واحد وهو الفورية .

٣ - ان يكونا من جنسين مختلفين كالفضة بالطعام فيكون التقابض حراً . ونرى هنا انه كلما كان البدلان من طبيعتين مختلفتين بحيث لا توجد شبهة القصد الى القرض بفائدة فالشريعة تضع الحرية أمام التبادل الا المبدأ العام في المعاملة وهو تحري الصدق والأمانة . وإذا أخذت طبيعة البدلين تتقارب بدون أن تتحد نرى المشرع يحذر منها لإحتمال ان يقصد المتعاملان الى معاملة الربا فيحضر عليهما تأجيل أحد العوضين<sup>(٢)</sup> ويرخص بتفاوت الكم سداً لفكرة القرض المحرم تحت ستار البيع .

وإذا إتحدت طبيعة البدلين مع التفاوت في الأوصاف وغيرها فهنا منع تأجيل البدل والزيادة ، ومن السهل أن نعرف الحكمة من منع التأجيل وذلك لأن من شأن هذا التأجيل ان يكون القصد هو القرض باسم البيع .

وذكر الأستاذ دراز أن هناك دعائم قوية يقوم عليها تحريم الربا في جميع صورته ، ويمكن أن نعدّها من مفسد الربا ، وهي :

١ - الدعامة الأخلاقية : وهي التي جوزت الربح من طريق ( البيع ) فإنها لا تجوز من طريق المجاملة ( القرض ) .

٢ - الدعامة الاجتماعية : وهي محاباة للمال وإيثار على العمل فان مجرد تقرير ربح مضمون لرب المال بدون ربح مقابل للمقترض يوسع

(١) على رأى المشهور .

(٢) كما هو رأى بعض فقهاء المسلمين حيث يرون أن بيع الطعام بالطعام نسيئة لا يجوز وكما في بيع الذهب بالفضة حيث يشترط النقد والتقابض زيادة عليه .

المسافة ويعمق الهوة بين طبقات الأمة الإسلامية، بتحويل الثروة الى جهة واحدة معينة بعكس رأي الإسلام في تشجيع المساواة في الفُرص بين الجميع. وهذه اللوحة بارزة في التشريع القرآني وهي الحيلولة دون هذه المحاباة لرأس المال على حساب جمهور المسلمين الكادحين وأن القرآن يسعى لتحقيق نوع من التجانس والمساواة بين أفراد الأمة كما في قوله تعالى:

﴿كَفَى لَأَيْكُونَ نُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾<sup>(١)</sup>.

٣ - الدعامة الاقتصادية: وهي تحريف لقواعد الحياة، فإننا إذا أشركنا المقرض في الربح الناشيء، وجب علينا في الوقت نفسه ان نشركه في الخسارة النازلة (اذ أن من له الغنم فعليه الغرم) أو كل حق يقابله واجب، وأما إذا جعلنا الميزان يتحرك من جانب واحد فذلك معاندة للطبيعة، وإذا قبلنا اشراك رب المال في الربح والخسارة انتقلت المسألة من موضوع القرض الى القراض، وهذه النظرية لم يغفلها القانون الإسلامي بل أساغها ونظمها تحت عنوان المضاربة. ولكن المرابي يريد ربحاً من دون خسارة أو مخاطرة، وهذا هو تحريف للقواعد الحياة ومحاولة تبديل نظمها<sup>(٢)</sup>.

والأستاذ دراز يبدو منه «كما ذكر السنهوري» تحريم الربا في جميع صورته وأشكاله. فهو لا يقسم تحريم الربا الى قسمين ما هو محرم تحريم المقاصد وما هو محرم تحريم الوسائل، فإنه يرى ان الربا محرم بجميع صورته وأشكاله، وأما من ناحية الضرورة فإنها هي التي تبيح أكل الميتة وشرب الدم وهي تجري في جميع صور الربا بل في جميع الأحكام دون إستثناء،

(١) الحشر: ٧.

(٢) مصادر الحق، السنهوري ٣/ ٢٣٠ - ٢٣٢.

ومستندنا قوله تعالى :

﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾<sup>(١)</sup>.

وليست الضرورة هي مجرد الحاجة . ويوصي الأستاذ دراز بالهواة والتأني قبل القول بوجود الضرورة ، ويطلب ممن يقول بها فوق العلم بقواعد الشريعة الإسلامية أن يكون عنده ورع وتقوى يحجزانه عن التسرع في تطبيق الرخصة على غير موضعها كما أنه يجب أن يبدأ باستنفاد كل الحلول الممكنة المشروعة ويستند الأستاذ دراز في تبرير رأيه إلى الاعتبار الإقتصادي ويشير إلى ضرورة أن يتقاسم رأس المال والعمل الربح والخسارة كما في القراض .

## ٢- الإتجاه المتحرر من احكام الربا:

ويمثل هذا الإتجاه الأستاذ معروف الدواليبي في محاضراته التي ألقاها في مؤتمر الفقه بباريس وملخص إتجاهه هو: أن الربا المحرم إنما يكون في القروض التي يقصد بها الإستهلاك لا إلى الإنتاج ، ففي منطقة الإستهلاك يستغل المراهون حاجة المعوزين والفقراء ، أما اليوم فقد أصبحت القروض أكثرها قروض إنتاج فيقول إن الآية تنعكس فيصبح المقرض هو الجانب القوي والمقرض هو الجانب الضعيف ، ثم يعرض أمرين لا يعدو الحال أحدهما :

١- أن تقوم الدولة بالاقراض للمتجدين .

٢- أن تباع قروض الإنتاج بقيود وفائدة معقولة ويقول : إن الحل الثاني هو الصحيح ، ويخرجه على فكرة الضرورة وعلى فكرة تقديم المصلحة

العامة على المصلحة الخاصة.

ويمكن أن نأخذ على رأي معروف عدة مؤاخذات :

١ - قوله ( أن الربا المحرم انما يكون في القروض التي يقصد بها الى الإستهلاك لا الى الإنتاج ) وهذه الدعوى تحتاج الى دليل يدل عليها ، ولا دليل ، بالإضافة الى وجود الدليل على عدم اعتبار هذا التقسيم وهو النصوص المطلقة في تحريم الربا من دون تقسيم ، على أن هذا التقسيم الذي عرض مما لا يقتضيه الحكم والموضوع ، فهو شبيه بالقول ان السرقة ان كانت من الغني فهي محرمة فإذا أصبحت من الفقير فهي جائزة .

ويمكن ان يحتج لرأيهم بالحجة المتينة التي ساقوها لرأيهم ، وهي ان الربا المحرم بالقرآن هو ما كان سائداً في الجاهلية قبل بعثة الرسول ﷺ وان العصر الجاهلي لم يكن أهله على علم بالقروض الإنتاجية وأثرها في النشاط الإقتصادي الحديث .

ولكن نقول : إن المتأمل في الظروف المادية التي أحاطت بالإقتصاد الجاهلي يؤمن بأن القروض الإنتاجية كانت ضرورة حيوية من ضرورات اقتصادهم <sup>(١)</sup> فالطائف كانت تصدر الى مكة وقرى الحجاز حاصلاتها من الزبيب والقمح والأخشاب وغيرها وكانت تستورد من مكة السلع التي تأتي بها قريش في كل من رحلة الصيف الى الشام ورحلة الشتاء الى اليمن ، وهذا التبادل إنما يتم عن طريق القروض الربوية ، خصوصاً الجالية اليهودية في الطائف لم تكن لها صناعة الا الاقراض بالربا لنشاط الطائف وما حولها <sup>(٢)</sup> . ومكة كانت تعتمد على التجارة حتى أصبحت أعظم مركز تجاري في

(١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية . الأزهر د . محمد عبدالله العربي : ٨٠ .

(٢) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية . الأزهر د . محمد عبدالله العربي : ٨٠ .



الجزيرة العربية، فكانت حسب قول المؤرخين أشبه بجمهورية تجارية تعيش اقتصادياً على الرحلتين.

وكان الربا جزء لا يتجزأ من حياتهم الاقتصادية وكان المقرضون يساهمون بصفة أصلية في تمويل القوافل، فلما جاء الإسلام أحدث انقلاباً في حياتهم الاقتصادية بسبب ﴿أَحْلَ اللَّهُ النَّبِيعَ وَحَرَّمَ الرُّبَا﴾<sup>(١)</sup> وشجع الاقتراض<sup>(٢)</sup> ولكن بغير زيادة على رأس المال، واستمر بعد الإسلام تقديم القروض الاستهلاكية والإنتاجية بغير ربا بدافع الاخاء والتعاون الإسلامي. اذن من هنا نعرف أن التحريم الذي جاء في القرآن الكريم هو تحريم لما كان سائداً في العصر الجاهلي، وبما أن العصر الجاهلي كان يتعامل بالقروض الإنتاجية والاستهلاكية بنوعها فهي محرمة بنص القرآن فيتضح بطلان الدعوى المتقدمة.

٢- ومع التنازل عن الدليل الذي يدل على عدم الفرق فإنه (يصعب كثيراً كما يقول السنهوري - من الناحية العلمية التمييز بين قروض الإنتاج وقروض الاستهلاك حتى تباح الفائدة المعقولة في الأولى وتحرم اطلاقاً في الثانية...) (فهناك القروض التي يعقدها الأفراد مع المصارف والمنظمات الدولية فهل هي قروض إنتاج تباح فيها الفائدة المعقولة أو هي قروض استهلاك تحرم فيها الفائدة أصلاً...) (٣) فالظاهر أن هذا التمييز متعذر.

٣- ومع التنازل جدلاً (فإن تخريج الفائدة المعقولة في هذه القروض على

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) وتشجيع القرض وتفضيله على الهبة له سببان: هما أن القرض لا يقع إلا في يد المحتاج عادة وأنه يرجع فيقرض ثانياً بخلاف الهبة لذا جعل الله ثواب القرض ثمانية عشر حسنة بخلاف الهبة فتواها عشر حسنة. راجع اللعة الدمشقية ج ٣ كتاب الدين.

(٣) مصادر الحق ٢/٢٣٣.

فكرة الضرورة لا تستقيم. فالضرورة بالمعنى الشرعي ليست قائمة وإنما هي الحاجة لا الضرورة<sup>(١)</sup>.

وفرق كبير بين الحاجة والضرورة يختلف الحكم الشرعي بحسبه. والظاهر: إن لأجل قول معروف الدواليبي قد اشترط الأستاذ دراز فوق العلم بقواعد الشريعة الإسلامية ورعاً وتقوى يحجزانه عن التوسع أو عن التسرع في تطبيق الضرورة على غير موضعها.

٤ - ثم لماذا ذكر معروف أن إباحة القروض الإنتاجية هو الصحيح دون إقراض الدولة لهم بدون فائدة؟! فلماذا لا يمكن للدولة أن تقرض المنتجين؟! ونحن هنا نؤكد أنه يمكن للدولة الإسلامية أن تقرض المنتجين بل هي الأولى بالأقراض من غيرها حتى تشجع الإستثمار في الداخل، وبما أن خزانة الدولة الإسلامية هي (بيت المال) الذي هو للمسلمين فيصح أن يقترض منه المسلمون من دون أية فائدة، خصوصاً إذا علمنا أن بيت مال المسلمين وضع للمصالح العامة، واقتراض المسلمين لأجل الإستهلاك والإنتاج من المصالح العامة.

ونحن هنا نورد نصاً للمودودي يبين هذه الحالة: قال « وإذا وجد في المجتمع، على كل حال، رجل لا يجد في حارته أو قريته رجلاً يقرضه فإن باب بيت مال الحكومة مفتوح على وجه يؤم إليه وينال منه القرض بكل سهولة، ولكن الذي يجب أن يلاحظ بصفة خاصة في هذا الشأن أن بيت مال الحكومة هو آخر باب يطرق للاستمداد في مثل هذه الأغراض» « ومن ثم أن بيت المال إذا بلغت قضية كهذه، فإنه لا يسارع إلى قضاء حاجة المستقرض وحسب، بل لا يلبث أن يشعر قسم المحافظة على صحة الأهالي الخلقية

بوقوع هذه الفاجعة وهو لا يلبث بدوره أن يتوجه الى تلك الحارة أو القرية المريضة ويبذل أقصى عنايته بعلاجها». «ومن الممكن أيضاً أن توجد في النظام الإسلامي صورة أخرى لتهيئة القروض للحاجات الشخصية، وهي أن يكون من حق العمال والموظفين بموجب القانون على شركائهم ومؤسساتهم التجارية أن ينالوا منها القروض عند حاجتهم غير العادية وان تعترف الحكومة أيضاً بهذا الحق لموظفيها وتؤديه بكل سخاء وسعة صدر»<sup>(١)</sup>، لكون القرض من الأمور المعروفة التي يريد الشارع تحقيقها في الخارج من الأفراد أو المؤسسات أو الدولة في آخر الأمر، ويدل عليه عموم ﴿وَلْتَقَاوُنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله ﷺ «والله تعالى في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه» وقوله «كل معروف صدقة» وغيرها من الروايات التي تقول بأن القرض بشمانية عشر حسنة والصدقة بعشر حسنة<sup>(٣)</sup>.

ولا حاجة للاستدلال بما رواه الطبري «إن هند ابنة عتبة قامت الى عمر بن الخطاب فاستقرضته من بيت المال أربعة آلاف درهم تتجر فيها وتضمنها، فأقرضها، فخرجت فيها الى بلاد كلب فاشتريت وباعت فلما أتت المدينة شكت الوضيعة - أي الخسارة - فقال عمر: لو كان مالي لتركته ولكنه مال المسلمين»<sup>(٤)</sup> حيث إنه فهم خاص وعمل شخصي لا يكشف عن رأي الشريعة.

ويمكن أيضاً للبنك الإسلامي في حدود خاصة من القرض في شروط

(١) الربا للمودودي: ١٣٠ - ١٣١.

(٢) المائدة: ٢.

(٣) وهذا الكلام لا ينافي القول بأن الإقراض مكروه مع الغنى أو مطلقاً كما دلت عليه الروايات.

(٤) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية، د. محمد العربي: ٨٢، الأزهر.

معينة ، منها الأمانة وحسن السلوك ومقدرته المالية على الوفاء وأخذ رهن على الدين لكي يضمن الوفاء ، ويشترط هنا على المدين دفع أجرة المثل لقاء كتابة الدين وباقي التكاليف .

والأجدر أن تكف البنوك عن ممارسة القروض الإستهلاكية وتقتصر على القروض الإنتاجية لتوسيع دائرة التنمية الإقتصادية على أساس المضاربة ، وتتصدى لعملية القروض الإستهلاكية منشآت حكومية تتولى جباية الزكاة والخمس فالمستحق لهما يعطى منهما ما يكفيه ، وغير المستحق وهو المضطر لحاجة وقتية يقرض بدون فائدة على أن يسرع في الوفاء مع التمكن ، على أن رصيد الزكاة والخمس في بلد الإسلامى تتدفق عليه تبرعات متوالية من المنفقين في سبيل الله ، فيمكن أن يعطى لمن يريد القرض للإستهلاك من هذه الموارد إذا كان ممن تنطبق عليه أموال بيت المال .

٥ - نتساءل عن وجوه الصحة في إباحة قروض الإنتاج بقيود وفائدة معقولة ؟ أليس هذا من الربا المحرم ؟ وهل لا يمكن أن تحصل النتائج بطريقة أخرى سائغة شرعاً ؟ ولكن الذي يبدو هو أن الأستاذ معروف بعيد عن مفاهيم الإسلام وعن التوغل في قوانين الإقتصاد ، لذلك صحح القرض الربوي في حين أنه محرم شرعاً وغير راجع من الناحية الإقتصادية ، بالإضافة الى عدم علمه بوجود وجه آخر تحصل به النتائج المطلوبة وهي نظرية المضاربة التي شرعها المشرع الإسلامى .

٦ - وقد خرج الأستاذ معروف الأمر المتقدم على فكرة الضرورة وعلى فكرة تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة . ولكن مقياس الضرورة عنده غير واضح ، فانه ليس هو الحاجة وإنما هو الذي يبيع أكل الميتة وشرب الدم ، والضرورة بهذا المعنى تسري في جميع احكام الربا لا في خصوص

القروض الإنتاجية كما يدعى ، وذلك ثابت في القرآن والسنة .  
 وإذا كانت الضرورة تفسر بالحاجة فإنها تتصور من جهة المدين ، أما من  
 جهة الدائن فلا . « على أن الإحتياج تارة يكون شخصياً وتارة يكون نوعياً »  
 والأدلة الرافعة للضرر كقوله ﷺ « رفع عن أمتي ما اضطرروا اليه » وقوله ﷺ  
 « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » والقاعدة المعروفة « إن الضرورات تبيح  
 المحظورات » من المعلوم أنها لا ترفع الموضوع حقيقة وهو نفس الفعل  
 الضروري لكونه موجوداً حقيقة ، بل أنها ترفع الحكم الضروري ، والمراد بالضرر  
 المرفوع إنما هو الضرر الشخصي لا النوعي لأن الحرمة وإن ارتفعت عمن  
 وقع منهم بذلك إلا أنه لا وجه لإرتفاعها عن الأفراد الذين لم يقعوا بذلك  
 الضرر ، وهذا واضح لأن غير المتضرر لا يلحقه حكم الضرر .

وذكر شيخ الأزهر السابق « محمود شلتوت » فتوى وهي « صرح بعض  
 الفقهاء بأنه يجوز للمحتاج الإستقراض بالربح ، وأدخله آخرون فيما يتناوله  
 الربا ، ورأوا أن الحرمة فيه تنال المتعاقدين معاً المقرض والمقترض ، وإنني  
 أعتقد أن ضرورة المقترض وحاجته مما يرفع عنه الائم ، لأنه مضطر أو في  
 حكم المضطر . فالمزارعون - كما نعلم - تشتد حاجتهم في زراعاتهم  
 وإنتاجهم إلى ما يهيئون به الأرض والزراعة ، والحكومة - كما نعلم - تشتد  
 حاجتها إلى مصالح الأمة العامة وإلى ما تعد به لمكافحة الأعداء المغيربين ،  
 والتجار تشتد حاجتهم إلى ما يستوردون من البضائع التي تحتاجها الأمة ،  
 وتعمر به الأسواق .

ونرى مثل ذلك في المصانع والمنشآت التي لا غنى لمجموع الأمة عنها  
 والتي يتسع بها ميدان العمل ، فتخفف عن كاهل الأمة وطأة العمال العاطلين ،  
 ولا ريب أن الإسلام الذي بنى أحكامه على قاعدة اليسر ورفع الضرورة

والعمل والعزة والتقدم، وعلاج التعطل يسعطي للأمة في شخص هياتها وافرادها هذا الحق ويبيح لها مادامت مواردها ان تقترض بالربح تحقيقاً لتلك المصالح التي بها قيام الأمة وحفظ كيائها»<sup>(١)</sup>.

تناقش أولاً: بناءً على أن الضرورة هي الحاجة، فالحاجة هنا هي الحاجة النوعية وهي وكما تقدم «لا تبيح للمجموع الاقتراض بالفائدة. وان احتياج طبقة خاصة لا يوجب رفع الحرمة عن المجموع»<sup>(٢)</sup>.

وثانياً: «ان هذه الأمثلة التي ضربها الشيخ لنا ليست الضرورة فيها، لا شخصية ولا نوعية، فالمزارعون: يتمكنون من ادارة مزروعاتهم دون أن يمدوا يدا القرض الى الغير ليتقيدوا بعجلة المرايين، والحكومات المخلصة تعرف كيف ترفع من مستوى الشعب...»<sup>(٣)</sup>.

بالإضافة الى أن فكرة تقديم المصلحة العامة على الخاصة تقتضي حرمة الربا لا حليته، فان حلية الربا تقسم المجتمع الى قسمين وتكدر الثروة في جانب واحد، فان مجرد تقرير ربح مضمون لرب المال من دون ربح مقابل للمقترض يوسع المسافة ويعمق الهوة بين المسلمين بعكس رأي الإسلام في تشجيع المساواة بين الجميع، وهذا واضح في القرآن كقوله تعالى ﴿لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾<sup>(٤)</sup>.

بالإضافة الى أن حلية الربا يعد تحريفاً لقواعد الحياة، لأننا نجعل الميزان يتحرك من جانب واحد كما يقال، وهذه معاندة للطبيعة كما يقول دراز، فإننا

(١) مجلة الإيمان، العدد ٩ - ١٠، السنة الأولى ٦٤م - ٨٤هـ، مشكلة الربا: ١٠٥ عن مجلة العربي.

العدد ٥٩، ص ١٠٧ نقلاً عن كتب الشيخ شلتوت.

(٢) المصدر السابق مشكلة الربا.

(٣) المصدر السابق: ١٠٧.

(٤) الحشر: ٧.

إذا اشركنا المقرض في الربح الناشيء وجب علينا في الوقت نفسه أن نشركه في الخسارة النازلة إذ أن من له الغنم فعليه الغرم أو كل حق يقابله واجب .  
وهكذا نرى أن بعض ما يسمون بعلماء المسلمين « يحرصون على أن يثبتوا أن ميراثهم الديني لا يحول أبداً دون الأخذ بالمناهج الاقتصادية الحديثة والتطورية »<sup>(١)</sup> وكان البعض الآخر يقول « إن هذا الميراث ( الديني ) موجه بطبيعته نحو العدالة الاقتصادية والاجتماعية »<sup>(٢)</sup>.

### ذاتية الإسلام:

وهذه الإجابات - فيما أرى - هي مخلفات مرحلة التوفيق بين الرسالة الإسلامية بقوانينها وبين التقنيات الحديثة التي وجدت في القرن التاسع عشر مثلاً، ولكن هذه المرحلة قد انقضت ووعى المسلمون مرحلتهم الجديدة الأصيلة وهي « ذاتية الإسلام » حيث إن الإسلام مبدأ كامل ، فهو يحتوي فيما يحتوي على نظام اقتصادي قادر على إيجاد التقدم الذي تصبوا اليه البشرية بما يقرره من نظريات في الاقتصاد ، وبما ردع عن بعض النظريات الاقتصادية التي تؤدي الى رسوخ التخلف الاقتصادي .

### حول كتاب الإسلام والرأسمالية:

لا أدري كيف أدخل البحث عن هذا الكتاب ، وإن رجح في نظري أن لا

(١) وهذا هو إتجاه المصلحين المصريين محمد عبده ومحمد رشيد رضا ولا سيما مجموعة (مجلة المنار) وكتاب « تاريخ الاستاذ الإمام » عن الإسلام والرأسمالية ص ٣٣ هامش (١).

(٢) وهذا الإتجاه يمثلته العالم الباكستاني محمد حميد الدين ، وكذلك يمثلته كل ادب الاخوان المسلمين وأبرزه رسالة « نحو النور » لحسن البنا و « اشتراكية الإسلام » للدكتور مصطفى السباعي / نفس المصدر هامش رقم (٢).

أشير إليه لولا أن تطرق بشكل مجمل وفضيل إلى مشكلة الربا التي هي أهم عناصر الصدام بين الإسلام والرأسمالية التي قيدت المجتمع الإسلامي عن الأخذ بأساليب الإنتاج الرأسمالي، فيقول:

«ولكن القرآن على وجه الخصوص، يحتوي بضع آيات كثيراً ما استخدمت - كما سنرى فيما بعد - في تحريم ممارسة الربا، أما ما هو بالضبط معنى الربا، فلا يُعرف على وجه اليقين، فالربا لغة يعني الزيادة، ولكن لا يبدو أن القصد منه هو الزيادة البسيطة في المعنى الذي نعرفها اليوم، بل يبدو أن فيه إشارة إلى مضاعفة الدين (أصلاً وفائدة، نقداً أو عيناً) إذا عجز المدين عن الوفاء به في أجله، ولعل تحريم الربا كأكثر نواهي القرآن (وفي الوقت نفسه كأكثر أحكام الأديان الأخرى) قاعدة عارضة دعت إليها ظروف مؤقتة... ولعل الداعي إلى التحريم، كما يرى كثيرون، هو تقريع أولئك الذين كانوا يرفضون القناعة بشروط معقولة في إقراض جماعة المسلمين التي كانت في ذلك الوقت ما تزال صغيرة فقيرة يحيط بها الأعداء في يثرب»<sup>(١)</sup>.

ومن هذا الكلام المتقدم ننتهي إلى نتيجتين:

الأولى: أن الربا لم يحدد معناه، ولعله يشير إلى رواية عمر التي تقول إن آية تحريم الربا آخر ما نزل على الرسول ﷺ، وأنه توفي قبل أن يتاح له تفسيرها.

الثانية: أن حرمة الربا حكم عارض كأكثر الأحكام القرآنية، وهذا رأي إنتهى إليه الكثيرون كما صرح في نصه «ولكن هؤلاء كما يبدو من المؤرخين المستشرقين لا من العلماء المسلمين» وكانوا يرون أن تحريم الربا كان تقريباً لأولئك الذين يرفضون القناعة بشروط معقولة في إقراض جماعة المسلمين

(١) الإسلام والرأسمالية، مكسيم رودنسون: ٥٠، ترجمه نزيه الحكيم طبعة «دار غندور» العربية.



التي كانت ما تزال في ذلك الوقت صغيرة... الخ.

ولا أدري كيف اجيب على هذه الدعاوي التي ادعاها المؤلف، ومن المؤسف حقاً أن يتطرق أي باحث لأي موضوع ولم يكن لديه اطلاع كامل أو تخصص في ذلك الموضوع، ومن المحرم أن يتطرق مؤرخ لقضايا العلم والفقه، فإن المنهج في كل واحد من العلوم يختلف عن المنهج في الآخر، وكان من شأن المؤلف أن ينقل ما اطلع عليه دون أن يبت في رأي من دون دليل وبرهان، ومن دون اطلاع على منهج البحث في علم الفقه.

فعلى أي أساس استند «رود نسون» للقول بأن تحريم الربا حكم عارض؟ وما هي ميزة الأحكام العارضة الدينية عن غيرها الثابتة المستقرة؟ وإذا كان هذا حكماً عارضياً فأين ناسخة؟ وإذا لم يوجد أي أثر للنسخ فما هو السند لإثبات أنه حكم عارض؟ مضافاً إلى أن المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت كان يتطلب تنظيمياً مستقراً ثابتاً، على أن الأحكام العارضة - عادة - هي مما تكون في صالح الأمة آنذاك حتى تكون تابعة للنبي ﷺ وللرسالة التي جاء من أجلها وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإن المجتمع آنذاك - كما بينا في هذا الكتاب - كان سيره التجاري قائماً على الربا، فتحريمه يحدث ضجة كبرى على النبي ﷺ ومع هذا جاء التحريم لادعاءً يتوعد النار والخلود فيها لمن تعامل به ولم يأت بمثله وبشدته في بقية المحرمات حتى الزنا، ثم لا يلتفت «رود نسون» إلى الاختلاف الذي أثبتته في نصه حيث يقول إن تحريم الربا حكم عارض، ثم يقول إن معنى الربا لم يكن معروفاً، فإن كان مستنده في عدم معرفة معناه هو الرواية المروية عن عمر من أن آية الربا هي آخر ما نزل على الرسول ﷺ وأنه توفي قبل أن يتاح له تفسيرها، فإن هذا يدل على عدم نسخ الحكم الذي ثبت أولاً وهو يدل على عدم كونه حكماً عارضياً.

بالإضافة الى أن آيات تحريم الربا كثيرة ، فلنفرض أن واحدة منها آخر ما نزل على النبي ﷺ ولكن بقية الآيات قد نزلت قبلها وبلغها النبي ﷺ للناس ، فان لم يكن معنى الربا معروفاً عندهم فلماذا لم يسألوه عن المعنى ، وعدم السؤال كما هو واضح - من عدم وجود خبر واحد به - يدل دلالة واضحة على أنه كان معروفاً عندهم بصورة واضحة .

على أن عدم تحديد المعنى من الشارع المقدس لا يعني عدم العمل بالحكم الشرعي أو إجماله ، إذ الأحكام الشرعية بما أنها موجهة للأمة فما لم يحدد الشارع معنى معيناً فالقاعدة هو أن ما تفهمه الأمة في ذلك الوقت من المعنى هو المراد والمعتبر ، وهذا هو مفاد القاعده المعروفة من أن الحكم الشرعي إذا ورد على موضوع ، فاما أن يحدده الشارع كما في السفر الذي يقصر معه الإنسان ، واما أن لا يحدده ، وعلى الثاني فيتبع المعنى العرفي الموجود ، باعتبار أن الشارع المقدس أحد أفراد العرف وبما أن رواية عمر مفادها هو عدم تعيين حدود الربا من الشارع لا عدم معرفة معنى الربا عند العرف ، فلا يتم القول بان معنى الربا لم يكن معروفاً . هذا بالإضافة الى أن معنى الربا قد بين من قبل الأئمة المعصومين (عليه السلام) برواياتهم عن النبي ﷺ .

وأما إذا لم يكن مستنده في عدم معرفة معنى الربا هو رواية عمر فهو قول بلا دليل بل الدليل الذي ذكرناه في باب الربا عند العامة يدل دلالة واضحة على معرفة معناه عندهم . ثم كيف ساع «لرودنسون» أن يستند على القرآن في إعطاء آرائه في الموضوع ؟ فهل يستطيع أن يفهم من القرآن فقط كيفية الصلاة ؟!

والجواب القاطع هو إننا لا يمكن أن نفهم أهم الواجبات الإسلامية بمعونة القرآن فقط ، وإنما يتم الأمر بمعونة السنة النبوية وضمها الى القرآن

حيث إنها تبين ما أجمله القرآن الكريم وما لم يفصله وما أطلقه وغير ذلك مما أشار إليه إشارة عابرة .

والخلاصة أن ما نراه في كتاب الإسلام والرأسمالية نموذج واضح للدخول في مباحث لم يكن لداخلها أي علم بها ، فهو يريد أن يدخل في القوانين الفقهية مستطرداً ليصل إلى غايته<sup>(١)</sup> في الدراسة فهو كحاطب ليل .

---

(١) وغايته هي الدس والكذب لشتويه التشريع الإسلامي الأصل .

الإدخار

وارتباطه بالربا



## الفصل الرابع

### «الإدخار وارتباطه بالربا»

إن الإدخار مرتبط بالربا ارتباطاً وثيقاً إذ أنه هو أساس الربا والمشجع له في النظام الرأسمالي ، ونحن هنا إذا أثبتنا عدم صلاحه فينتفي قسم من المعاملات الربوية القرضية القائمة عليه . ونستعرض هنا آراء بعض المدارس الإقتصادية في الإدخار :

#### ١ - رأي المدرسة الكلاسيكية في الإدخار وانصار المدرسة الحديثة:

يرى الكلاسيك أن الإدخار يتحول رأساً إلى استثمار وأن الإدخار والاستثمار الأساس في تكوين رأس المال ، وهما مصدر التقدم الإقتصادي ، فاعتبروه فضيلة ، واعتبروا أن الكميات المدخرة مساوية للكميات المستثمرة<sup>(١)</sup> ، ويجدر بنا أن نعرض ملخص الأفكار الرئيسية للمدرسة

---

(١) بخلاف نظرة كينز الذي يرى أن الإدخار عامل ضار ، وأن المدخرين ليسوا نفس أشخاص الذين يقومون بالإستثمار ، أي هناك انفصالاً تاماً بين الإدخار والاستثمار ولا يسلم كينز بأن زيادة الإدخارات تؤدي إلى انخفاض معدل القاعدة ، بل أن معدل الفائدة يتعدد بطلب وعرض النقود .

الكلاسيكية وهي<sup>(١)</sup> :

- ١- أن وظيفة النقود مقصورة على تسهيل عملية التبادل .
- ٢- أن حجم الدخل القومي ثابت بسبب تحقق حالة الإستخدام الكامل بصورة معتادة ، فعند إدخار الأفراد ينقص الإستهلاك وتحدث البطالة في معامل الإنتاج للسلع الإستهلاكية ، كما أن المبالغ المدخرة يمكن استثمارها ويمكن أخذ هؤلاء العمال العاطلين في الإنتاج الإستهلاكي وتشغيلهم في القطاع الإستثماري ، فهنا حجم الدخل ثابت وفكرة الإستخدام متحققة ، وهنا وان ظهرت البطالة ولكنها اختلفت بفعل قوى معينة ، فيمكن أن نطلق عليها فرضية تحقق الإستخدام .
- ٣- أن تغيير حجم الإدخار وحجم الإستهلاك مرهون بتغير عامل آخر هو معدل الفائدة .

٤- أن جميع الأموال المدخرة تعرض في سوق الأموال ، وان الإدخار الإرادي هو وحده مصدر عرض الأموال ، أي أن طلب الاموال لا يمكن أن يكون الا لأغراض استثمارية .

٥- تساوي الكميات المدخرة مع الكميات المستثمرة .

وقد نوقشت هذه الآراء الكلاسيكية بمناقشات ، فقد ذكروا أن للنقود ( ذهبية وفضية ) وظيفتين أخريين هامتين هما :

- ١- أن النقود وسيلة لخرن القيمة ، أي يكونا ( حاكمين ومتوسطين بين الأموال حتى تقدر الاموال بهما فيقال : هذا الجمل يساوي مائة دينار وهذا المقدار من الزعفران يساوي مائة ، فهما من حيث إنهما متساويان لشيء واحد متساويان ، وانما أمكن التعديل بالنقدين إذ لا غرض في اعيانهما ؛ ولو

(١) الدخل القومي والإستخدام . د. خزعل البيرماني : ١٣٨ - ١٣٩ .

كان في اعيانها غرض ربما اقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحاً ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له فلا يستنظم الأمر، فاذن خلقهما الله تعالى لتتداولهما الأيدي، ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل<sup>(١)</sup> والنقد نسبته الى سائر الاموال نسبة واحدة فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء.

٢- ووظيفة النقود الأخرى هي كوظيفة المرأة (لا لون لها وتحكي كل لون فكذلك النقد لا غرض فيه وهو وسيلة الى كل غرض، وكالحرف لا معنى له في نفسه وتظهر به المعاني في غيره)<sup>(٢)</sup>.

فيمكن أن تخزن القيمة بهما، بالإضافة الى تسهيل عملية المبادلة .  
وقد اخذ على هذين الفائدتين عدة مؤاخذات منها :

١- أنه ذكر بأن هذه النقود لا غرض يتعلق بها في نفسها، ولو كان كذلك لم يمكن ان يقدر غيرهما من الأمتعة، إذ كيف يجوز ان يقدر شيء شيئاً بما ليس فيه ؟ وهل يمكن أن يقدر الذراع طول شيء الا بالطول الذي له ؟<sup>(٣)</sup>.

ولكن يمكن أن يدفع هذا بقولنا : ان الغرض هو معرفة قياس الأموال بها أي تكون وسيلة لخزن القيمة ولكن هذا الغرض وجد بعد أن استعملت لذلك لأن الغرض موجود قبل الإستعمال، فهي قبل الإستعمال لا غرض يتعلق بها عرفاً الا بعد تحويلها الى شيء مرغوب فيه، فهي بالإضافة الى تسهيلها عملية المبادلة تكون وسيلة لخزن القيمة ويمكن للفرد الاحتفاظ بها وتصريفها في أي وقت شاء، ولا يمكن لاسهم السندات مثلاً أن تقوم بهذه المهمة بصورة سليمة .

(١) الميزان في تفسير القرآن للعلامة الطباطبائي ٤٣١/٢ عن الخازني في كتاب الشكر من الاحياء .

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) تفسير الميزان ٤٣٢/٢ .



٢ - لو كانا مقصودين لغيرهما لم يكن هناك فرق بين الدينار والدرهم الذهبي والفضي ولكن الواقع يكذب ذلك .

ومن مناقشات الآراء الكلاسيكية هو: أن زيادة الاحتفاظ بالنقود السائلة تؤثر على حجم الطلب الكلي وتنقص الطلب، وهي تؤدي إلى بقاء قسم من السلع في السوق فيعمل المنتجون على الإنقاص، وهذا يؤدي إلى البطالة وانخفاض الدخل، وليس هناك لزوم بوجود الإستثمار بعد ذلك، لأن المدخر غير المنتج، وحتى إذا نقصت الفائدة فلا لزوم في الإستثمار لأن الإستثمار يعتمد على كمية الربح لا بمعدل الفائدة المنخفض. والخلاصة هي عدم وجود لزوم في المعادلة التي ذكرها، أما الإمكان فهو لا يجوز الإعتماد عليه.

على أن العلاقة بين معدل الفائدة وبين الإدخار ينكرها الإقتصاديون في الوقت الحاضر إذ أنهم يربطون تغيرات حجم الإستهلاك والإدخار بتغير حجم الدخل لا بمعدل الفائدة. بالإضافة إلى أنه ليس شرطاً أن تتساوى الأموال المدخرة مع الأموال المعروضة إذ قد يكتنز من الأموال المدخرة فلا عرض. وكذلك لا يسلم الإقتصاديون في الوقت الحاضر بأن طلب الأموال يتوحد مع الإستثمارات، لأن الأفراد قد يطلبون الأموال لا لبناء رؤوس أموال جديدة فحسب، وإنما لإشباع حاجات استهلاكية ملحة، أو للإحتفاظ بموجود نقدي أو لأسباب أخرى<sup>(١)</sup>.

على أن الإقتصاديين قالوا بأن حجم الدخل ليس ثابتاً بل انه يتغير بتغير حجم الطلب الفعلي أي الإستثمارات، ومن جهة أخرى أن حجم الإدخار يتوقف بالدرجة الأولى على حجم الدخل.

(١) الدخل القومي والاستخدام: ١٤١ - ١٤٢.

## ٢- رأى المدرسة الكينزية في الإدخار:

وكينز يمثل الفكر الإقتصادي المعاصر، فقد سلم الإقتصاديون (أن الدخل هو العامل الأساس الذي يحدد مقدار «الإستهلاك» والإدخار)<sup>(١)</sup> وقد ذكر كينز أن الإدخار «عبارة عن فضلة متبقية من الدخل بعد الإنفاق على الإستهلاك»<sup>(٢)</sup> ولكن كينز نفسه يذكر أن الإستهلاك والإدخار يتحدد بعوامل أخرى كثيرة هي العوامل الموضوعية وما يدخل تحتها والعوامل الشخصية بالإضافة الى الدخل وهي كلها أساسية بالنسبة للإستهلاك والإدخار ولا نتمكن أن نجعل أحدها رئيساً دون الآخر، ولهذا لا يكون التعريف المتقدم للإدخار صحيحاً، إذ قد يكون المدخر في الحقيقة هو نتيجة ترك مواد استهلاكية دخيلة في حياة الفرد ولهذا يمكن تقسيم الإدخار الى قسمين :

أ- إدخار اختياري.

ب- ادخار اجباري<sup>(٣)</sup>.

فليس الإدخار اذن هو فضلة متبقية من الدخل لأنه لا يشمل الإدخار الإجباري. ويمكن أن نقول إن الإدخار «هو الجزء الذي لم يستهلك من الدخل»<sup>(٤)</sup> فيكون شاملاً.

وإذا سلمنا فرضاً بالمقدمتين الأوليتين مع كينز والمعاصرين له من الإقتصاديين يصبح للدخل تأثير في حجم الإدخار والإستهلاك، فان ازداد دخل الفرد فلا بد أن يزداد ادخاره الشخصي إذا لم يزد استهلاكه، وكذلك إذا هبط دخل الفرد فينخفض ادخاره إذا لم يقلل من استهلاكه. والعوامل التي

(١) الدخل القومي والاستخدام : ١٤١-١٤٢.

(٢) الدخل القومي والاستخدام : ١٤١-١٤٢.

(٣) الإقتصاد السياسي، د. رفعة المحجوب، الجزء الاول : ١٤٥.

(٤) الإقتصاد السياسي، د. رفعة المحجوب، الجزء الاول : ١٤٥.

تكون دخيلة في الإدخار عند كينز هي : العوامل الموضوعية ، والعوامل الشخصية .

### ١- العوامل الموضوعية :

وهي :

أ - الدخل القومي : إذا هبطت القوة الشرائية للنقود ارتفعت الأثمان فتزداد المبالغ المخصصة لشراء السلع الاستهلاكية وينخفض حجم الإدخار ، والعكس صحيح .

ب - الدخل الصافي : ان الدخل الصافي هو الدخل المتبقي بعد استبعاد مختلف التكاليف كالضرائب مثلاً على الدخل ، فالدخل الصافي يقرر مقدار المبالغ المنفقة في شراء سلع استهلاكية . فان انخفاض قيمة النقود يقابله إرتفاع الأسعار ، وإذا بقي حجم الدخل ثابتاً والأسعار قد تغيرت نحو الإرتفاع فيقل الاستهلاك ، وبالعكس .

ج - يقل الإدخار إذا ازدادت القيمة الإسمية للأموال ، فان أصحاب الأموال يشعرون بأنهم أكثر ثراءً من السابق فيميلون لزيادة الاستهلاك .

د - التغيرات في معدل مبادلة الأموال الحاضرة بالأموال المستقبلية .

هـ - تغيرات السياسة المالية : فإذا توقع الأفراد أن ضرائب عالية ستصيب الأرباح أو أن ضرائب ميراث عالية تصيب أموالهم الموروثة ، فإنهم يقللون من نسبة الدخل المخصصة للإدخار ، أي يزداد الاستهلاك .

### ٢- العوامل الشخصية :

وهناك كموامل شخصية تدفع الأفراد الى الإدخار وقد ذكرها أكثر الاقتصاديين ، وحددها كينز وهي :

أ - تكوين الإحتياطي للأمراض .

ب - تأثير عامل التبصر، كالرغبة في تثقيف الأولاد في المستقبل .

ج - دوافع الحصول على زيادة في القيم لأنه يفضل استهلاكاً متأخراً .

د - الطموح في تحسين مستوى المعيشة في المستقبل .

هـ - حب الشعور بالإستعلاء والتصرف .

و - رغبة الفرد في تحقيق أرباح من مضاربة أو أعمال تجارية .

ز - البخل والتقتير .

وهناك ادخارات تحتفظ بها السلطات المركزية والمحلية والمؤسسات

العامة والتجارية<sup>(١)</sup> . وقد توجد بعض العوامل الشخصية الأخرى التي تدفع

الأفراد الى الإدخار كهواية جمع الأموال وأمثالها .

ثم إن هناك عوامل تعمل على اتجاه معاكس ، (زيادة الإستهلاك وتقليل

الإدخار) منها ، حب التمتع والتباهي والتفاخر بالإسراف والكرم والتقرب الى

الله تعالى بأعمال الخير .

وكينز يرى أن الأشخاص الذين يقومون بالإدخار هم ليسوا نفس الذين

يقومون بالإستثمار ، ولا يرى أن زيادة الإدخار تؤدي الى خفض معدلات

الفائدة فزيادة الإستثمارات ، لأنه يرى أن معدل الفائدة يتحدد بطلب النقود

وعرضها ولا يرى أن انخفاض معدل الفائدة يؤدي الى زيادة الإستثمارات ،

لأن زيادة الإستثمارات تتوقف على الكفاية الحدية لرأس المال ، أي مقدار

الأرباح التي تخلفها الأموال المستثمرة ومعدل الفائدة ، فمثلا في الولايات

المتحدة أثناء أزمة الثلاثينات انخفض معدل الفائدة الى حوالي ١ في المائة

في حين لم يوجد هناك طلب على الأموال .

(١) الدخل القومي والاستخدام ، د. خزعل البيرماني : ١٤٥ - ١٤٦ مراجع للتوسع .

والنتيجة أن كينز لم ير في الإدخار إلا عاملاً ضاراً. والنتيجة الأخرى هي «أن الميل للإستهلاك والميل للإدخار» عدا في ظروف شاذة، وجود الحرب، الثورات، تضخم نقدي، تغير فجائي في السياسة المالية» يعتمدان على حجم الدخل»<sup>(١)</sup>.

ويمكن أن نقول: إن الدخل الفردي يتناسب تناسباً عكسياً مع الإدخار، أي أن حجم الدخل يعتمد على الإدخار والإستهلاك، فكلما زاد الإدخار قل الدخل بتقريب أن زيادة الإدخارات تؤدي إلى قلة الطلب وهو بدوره يؤدي إلى قلة الاستثمار لتكديس البضائع في الأسواق ثم تنشأ البطالة أو قلة الأجور، فيقل دخل الفرد، فكلما زاد الإدخار قل دخل الفرد.

ويؤيد هذا القول الذي ذكرناه كينز إذ يقول قد تؤدي زيادة الإدخار عند شخص ما إلى نقص في ادخار شخص آخر بتقريب ما ذكرنا، فإذا ادخر كل الأفراد إتجه النقص على نفس الدخل، ولكن إذا ازداد الإستهلاك على البضائع، فإن الأموال تكون عند المنتجين وتستخدم في الاستثمار وفي تنمية الصناعة وإنشاء رؤوس أموال جديدة فتوجد حركة دائبة من النشاط في الدولة، خصوصاً إذا منعت الفائدة فإن أصحاب الأموال يستثمرونها في المشروعات التي فيها الربح القليل والمنفعة العامة للمجتمع، فيزداد نتيجة لذلك دخل الأفراد، ولا يستطيع الأفراد الإدخار إلا إذا كانت الدخول ثابتة نسبياً، وعند الإدخار أول الأمر يقل دخل الأفراد فلا يمكن الإدخار لذلك.

وربما تكون زيادة الدخل مصحوبة بارتفاع الأسعار، فلا يمكن لصاحب الدخل المرتفع من الإدخار، وربما يكون على العكس إذ يقوم بعملية (الإدخار السلبي)<sup>(٢)</sup> إذا كانت الأسعار مرتفعة أكثر من زيادة الدخل.

(١) نفس المصدر السابق: ١٤٧.

(٢) الإدخار السلبي: هو أن يكون الإستهلاك أكثر من الدخل فإما أن يأخذ من مدخراته السابقة أو

### ٣- الإدخار في رأي الإسلام:

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾<sup>(١)</sup> وبما أن الكنز في اللغة هو «الجمع والإدخار أو دفنه تحت الأرض»<sup>(٢)</sup> فيكون حكم الإدخار للذهب والفضة واضحاً، ولكن يجب الانتباه إلى أن الحرمة الشرعية قد خصصت بمن يدخر الذهب والفضة مع عدم الاتفاق في سبيل الله، والمراد من سبيل الله - كما دلت عليه الأدلة الشرعية - هو «ما توقف عليه قيام دين الله على ساقه وأن يسلم من إنهزام بنيانه كالجهاد وجميع مصالح الدين الواجب حفظها، وشؤون مجتمع المسلمين التي ينفسخ عقد المجتمع لو انفسخت، والحقوق العالية الواجبة التي أقام الدين بها صلب المجتمع الديني، فمن كنز ذهباً أو فضة والحاجة قائمة والضرورة عاكفة فقد كنز الذهب والفضة ولم ينفقها في سبيل الله فليبشر بعذاب أليم فإنه آثر نفسه على ربه وقدم حاجة نفسه أو ولده الإجتماعية على حاجة المجتمع الديني القطعية»<sup>(٣)</sup>.

وأما الأمور المستحبة التي يطلق عليها في سبيل الله فهي غير مرادة من الآية غير قطعاً، لأن الأمر مادام مستحباً فيجوز تركه، فلا يمكن أن يكون محرماً.

ونفس الكلام المتقدم نقوله في الأوراق النقدية إذا ادخرت واكتنزت وكانت الحاجة قائمة لها لتقويم الدين وحفظ نفوس المسلمين، لأن وجوب حفظ الدين ونفوس المسلمين يوجب على الأفراد السعي لتحقيقه، وكل

→ يقتضى .

(١) التوبة: ٣٤.

(٢) المنجد، باب كنز: ٧٠٠.

(٣) تفسير الميزان ٢٥٠/٩.

مقدمة كانت في هذا الطريق فهي واجبة ، ومن المقدمات هو بذل المال الورقي الذي له قيمة نقدية ، فيكون واجباً ، وما يكون ضدّاً للواجب يكن بالنظر العرفي المسامحي محرماً ، وربما نقول بأن علة تحريم اكتناز الذهب والفضة هي سلب منفعة الشيء الذي له منفعة مع حاجة الناس والدين له ، وهذه موجودة في ادخار الأوراق المالية إذا احتاج أمر الناس والدين لها فيكون ادخارها محرماً مباشرة .

وأما بالنسبة لادخار الذهب والفضة والأموال النقدية مع اعطاء صاحبها الحقوق المالية الواجبة ، وعرضها أمام ولي الأمر وفي سبيل الله إذا كانت هناك حاجة دينية أو ضرورة لها ، فلا يمكن أن نقول بحرمة ، ولكن أخذ الزكاة كل عام من النقدين حتى يصل الى أقل من عشرين ديناراً وأقل من مائتي درهماً فضياً فهو دليل على عدم الرغبة الى ادخارهما ، وكذلك أخذ الخمس مما ينطبق عليه الأرباح من المال ، وعدم الدعوة من قبل الشارع الى هذا العمل هو دليل آخر الى عدم الرغبة فيه ، بل ان الدعوة من قبل الشارع متوجهة الى بذل المال وإنفاقه في الأمور المستحبة لتكون نافعة للإنسان في اليوم الآخر ، وكذلك الدعوة من الشارع للإنتاج والعمل حتى جعلت العامل « حبيب الله » لهي دليل آخر على عدم الرغبة في اخفاء المال الذي يصاحب الجمود وعدم العمل غالباً .

وأما الحديث الذي ينقل عن الإمام علي عليه السلام « ادخر من شبابك لهرمك ومن صحتك لسقمك ومن غناك لفقرك » فان معناه صرف الأموال في طاعة الله واعطاء الحقوق الى مستحقيها ، بقرينة الفقرتين المتقدمتين وهما « ادخر من شبابك لهرمك ومن صحتك لسقمك » إذ كيف يستطيع الإنسان أن يدخر من شبابه لهرمه ومن صحته لسقمه بغير المعنى الذي قلناه .

وأما النبوي « ان تذر ورثتك أغنياء خير من أن تتركهم فقراء يتكفون

الناس» فهو لا يدل على استحسان الإدخار، لأن استثمار الأموال في مشاريع صناعية وتجارية وزراعية يكون تركة للورثة أيضاً.

والخلاصة : فإن الإكتناز بالمعنى الأول محرم، وبالمعنى الثاني مرغوب عنه، وحينئذ إذا أردنا أن نعرف الأفضل عند الشارع بعد ما تقدم من تحریم أو عدم رغبة مع سد باب التبذير، فهو عبارة عن طريقين :

الأول : إذا لم تكن هناك رغبة في المزيد من دخلهم، عليهم أن ينفقوا أموالهم الفاضلة في وجوه الخير والمصالح العامة يوقفها على شأن من شؤون الخير بأنفسهم أو بإعطائها إلى الحكومة محتسبين لتنفقها في ما هو في صالح البلاد وترقيتها فتنال الحكومة لأمانتها وديانتها وسهرها على مصلحة الأمة الإسلامية مقداراً كبيراً من المال للمصالح العامة ووجوه الخير والرقي مجاناً.

الثاني : إذا وجدت الرغبة في المزيد من الدخل فالسبيل إلى ذلك هو استغلال أموالهم الفاضلة عن حاجاتهم في الوجوه المثمرة على مبدأ المضاربة إما بأنفسهم أو بواسطة الحكومة أو بواسطة المصارف اللاربوية، وإذا لم تنفق الأموال ولا تستغل في التجارة، وكانت زائدة عن الحاجة فعليهم ضريبة الزكاة إن كانت الأموال من النقدين وهي ٢/٥ في المائة سنوياً وضريبة الخمس إن كانت الأموال من غيرهما وهي ٢٠ في المائة سنوياً، وضريبة الخمس والزكاة بمثابة اتفاق قهري في وجوه مخصصة لها فيتحقق الطريق الأول المتقدم، ويعلم من ضريبة الزكاة على النقدين وتكررها أنها دعوة إلى زيادة الاستثمار وعدم الإدخار.

وإذا ثبت أن رأي الإسلام هو دعوة إلى الاستثمار وعدم الإدخار فلا حاجة إذن إلى الإدخار والإقراض بفائدة، لأن الاستثمار يزداد بزيادة الاستهلاك والعكس بالعكس، أي أن قلة الاستهلاك - وهو معنى الإدخار - يؤدي إلى قلة الاستثمار والدخل، فينبغي أن لا ندعو إلى الإدخار الذي هو



مصدر الربا لضرره باقتصاد الدولة ، ولا نقول أكثر من أن الإدخار شيء غير مرغوب فيه للشارع المقدس<sup>(١)</sup>.

بالإضافة الى أن عملية الإدخار هي خروج عن الدور الأول والأصيل للنقد الى دور ثاني وهامشي ، إذ أن النقد قد استخدمه الإنسان في المبادلة تفادياً من مشاكل المقايضة التي كانت سائدة في السابق من تبادل المنتجات بشكل مباشر فجاء النقد كمقياس عام للقيمة ، وأصبح أداة للمبادلة ، فعند ما ندخر المال نكون قد خرجنا عن الدور الأصيل للنقد ، وعند ما نشجع عليه أيضاً يختل التوازن بين الطلب الكلي والعرض الكلي لمجموع السلع ، وقد كان هذا التوازن مضموناً في عهد المقايضة بين السلع مباشرة لأن المنتج في عهد المقايضة كان ينتج لأجل الإستهلاك أو للإستبدال بسلعة أخرى يستهلكها ، فالإنتاج يقابله طلب دائماً فيتساوي الإنتاج والإستهلاك ، أما في عهد وجود النقد وادخاره فقد يكون المنتج لا لأجل الإستهلاك أو للإستبدال وإنما ينتج فيبيع لأجل ادخار المال ، وبذلك يوجد عرض لا يقابله طلب للسلع ، فيختل التوازن بين العرض والطلب وتبقى السلع بدون تصريف وبذلك توجد الإخطار .

### حول مشروعية الفائدة (الربا):

ونتكلم الآن حول مشروعيتهما لنرى رأي المدارس الإقتصادية فيها مع مناقشة الآراء : ونأخذ رأي المدرسة الكلاسيكية ورأي المدرسة الكينزية .

### رأي المدرسة الكلاسيكية في مشروعية الفائدة :

قيل « مادام الإدخار هو تأخير في التمتع الآني ، العالي ، الى أجل ،

(١) ولكن المشهور عن أبي ذر حرمة الإدخار .

في المستقبل ، فالفرد لا يقبل بهذه التضحية ، بهذا التأخير إلا إذا كان يأمل أن يكحون الاشباع أو التمتع في المستقبل أكبر من التمتع الحالي»<sup>(١)</sup> و يبدو طبيعياً أن يحصل المدخر على فائدة ثمناً للتضحية .

ان هذا الرأي قد اشتمل على مقدمات غير مسلمة منها : أن الإدخار هو تأخير في التمتع الآني ، الحالي ، ولكن الإدخار يعرفه كينز « هو فضلة متبقية من الدخل بعد الإنفاق على استهلاك » ويعرفه غيره « هو الجزء الذي لم يستهلك من الدخل » فبالنسبة لهذين التعريفين لم يكن تأخر في التمتع الآني لأنه فضلة حسب تعريف كينز ولم يستهلك حسب التعريف الثاني ، وقد خلص كينز من دراسة الفائدة بأنها ليست ثمناً للإمتناع « فقد يحدث أن يدخر البعض دون أن يتحملوا أية تضحية ، وهذا هو شأن الأغنياء . وقد يحدث أن يدخر البعض دون أن يحصلوا على أية فائدة ، وهذا هو ما يحدث في حالة احتفاظ المدخر بمدخراته في شكل أموال سائلة »<sup>(٢)</sup> أو حين عرضها بفائدة ولا طلب عليها . وإذا لم يكن الإدخار تأخيراً في التمتع الآني فلم توجد هناك تضحية تذكر للتأخير بالإضافة الى أن الاشباع والتمتع في المستقبل هو حاصل حتى مع تحريم الفائدة أو إلغائها وهو حصوله على أمواله في المستقبل ، على أن الضرر لا يمكن أن يقاس بمعدل ثابت كما في الفائدة<sup>(٣)</sup> .

**رأي كينز وأنصاره في مشروعية الفائدة على حساب تفضيل السيولة النقدية :**

ان الفرد الذي يدخر ، له أن يحتفظ بنقوده سائلة مكتنزة ، فيضحي

(١) الدخل القومي والاستثمار ، د. خزعل البيرماني : ١٦٥ .

(٢) الاقتصاد السياسي ، د. رفعة المحجوب ٢/٢٨٧ .

(٣) راجع مناقشتنا في فصل « نظريات لتكييف الربا » .

بالفائدة لو أقرض أمواله ، وله أن يقرضها مضحياً بسيولتها لقاء فائدة هي « الثمن الذي يدفعه المقرض لقاء استعماله النقود ، أو هي العوض الذي يحصل عليه مالك النقود جزاء تخليه عن السيولة النقدية » أو هي ثمن الإمتناع عن الإكتناز ، و « أخذ كينز الفائدة على أنها ثمن النقود ، أي ثمن النزول عن السيولة »<sup>(١)</sup>.

وهناك أسباب ندعو إلى ازياة الطلب على السيولة النقدية ، هي :

١ - دافع المعاملات ، أي مواجهة النفقات الجارية ، وتسمى (باعث الدخل).

٢ - دافع الحيلة ، أي مواجهة حوادث غير متوقعة مثل المرض أو المطالبة بالدين .

٣ - دافع المضاربة ، ( معنى المضاربة يختلف عن معناها في الفقه الإسلامي ) ، أي رغبة بعض الأفراد في تحقيق الأرباح عن طريق الإستفادة من تقلبات معدل الفائدة الناجمة من تغيرات اسعار السندات . مثلاً : في حالة توقع المضارب ( الشخص ) ارتفاع معدل الفائدة ( انخفاض ثمن السند ) فالسند الذي اشتراه بسعر ( ١٠٠ ) دينار بفائدة ( ٥ ) في المائة يقوم ببيع السندات التي لديه ويمتنع عن شراء السندات ، لأنه إذا انخفض ثمن السند إلى ( ٩٠ ) دينار فالفائدة التي يعطيها ( ٥ ) في المائة لثمن ( ٩٠ ) دينار أعلى من معدل الفائدة ٥ في المائة لثمن ( ١٠٠ ) دينار ، ثم إذا بدأت فترة انخفاض قيمة السندات إلى ( ٩٠ ) يقوم بشراء السندات بـ ( ٩٠ ) دينار وبفائدة ٥ في المائة . والدولة عند ما تريد التخلص من ديونها تقوم بشراء السندات بسعر أعلى من سعرها الحالي فتقوم بشراء السندات بسعر ( ١١٠ ) دينار وبفائدة ٥ في المائة فهنا أيضاً يقوم الافراد ببيع السندات التي اشتروها بـ ( ٩٠ ) دينار رغم أن

(١) الإقتصاد السياسي ، د. رفعة المحجوب ، الجزء الاول : ٤٢٩ .

الفائدة التي تعطىها (١١٠) ديناراً هي ٥ في المائة أقل من الفائدة التي تعطىها (٩٠) ديناراً هي ٥ في المائة ولكن الـ (٢٠) ديناراً ثمن ارتفاع السند سوف تغطي مقدار انخفاض سعر الفائدة لأن مقدار الفائدة لـ (١١٠) دينار هي حوالي (٤/٥) في حين أن الفائدة لـ (٩٠) دينار هي ٥ في المائة ولكن الربح عند بيع السند هو (٢٠) ديناراً.

وقد ذكر الدكتور رفعة المحجوب زيادة على ما ذكر من الأسباب<sup>(١)</sup>:

٤ - باعث التمويل : وهو احتفاظ المستثمرين بنقود سائلة في سبيل القيام بمشروعات جديدة .

٥ - باعث المشروع : وهو احتفاظ المنظمين بنقود سائلة في سبيل تسيير مشروعاتهم القائمة .

ويمكن أن نناقش تعريف كينز في مشروعية الفائدة على حساب تفضيل السيولة بما يأتي : إذا كانت الفائدة هي ثمن النقود فلماذا ترجع أخيراً الى الدائن وبما أنها ترجع الى الدائن فإن الفائدة ليست ثمناً للنقود . وأيضاً ليست الفائدة هي ثمن النزول عن السيولة ، لأن المدين عند ما يرجع الدين الى الدائن تكون النقود محتفظة بسيولتها ، فلماذا يدفع الفائدة إذا كانت كذلك . ولكينز أن يقول : إن الفائدة هي ثمن النزول عن السيولة لمدة ( ما ) ، أي ان الفائدة كما قالوا إنها مقابل الأجل . أي أجرة الزمن ، ولكن الأجرة إنما يصح أخذها إذا كان الشيء مما يبذل في تهيئته جهداً للمستأجر ، والشيء المستأجر ينقص أو ينكسر أو تقل قيمته على مرور الزمن بالإستعمال ، وهنا غير متحقق شيء من هذه الأشياء ، وإنما يتحقق على البيت والاثاث لا على النقد فأبي معنى لإجارتها ؟ هذا بالإضافة الى أن النقود إذا بقيت عند الدائن سائلة ولم توجد عوامل تدعو الى الطلب على السيولة ولم يقرضها فما هو ثمن السيولة

إذن وأين يذهب ؟ .

ويمكن أن يقال : إن الإجارة مما يعتبر فيها أن تكون معلومة إما بالكيل أو الوزن أو العد أو المشاهدة ، أما هنا فالسيولة إذا كانت مستأجرة فغير معلومة بالكيل أو الوزن أو العد أو المشاهدة . نعم ان الكيل أو الوزن أو العد أو المشاهدة متوفرة في النقود نفسها لا في النزول عن فائدة النقد وهي ( السيولة ) .

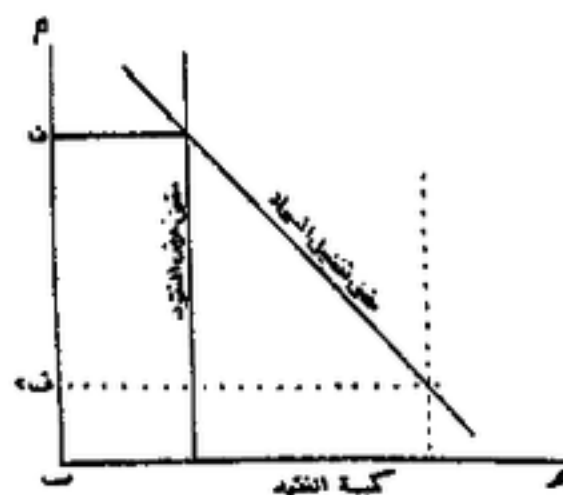
### هل ينمو الإنتاج بادخار المال وأخذ الفائدة :

ونبحث هنا كيفية نمو الإنتاج ، وهل ينمى الإنتاج بالإدخار وأخذ الفائدة ؟ وكيف ينمى الإنتاج في ظل النظام الإسلامي ؟  
 الفائدة والاستثمار : ذكر الاقتصاديون : أن ارتفاع سعر الفائدة يؤدي الى انخفاض حجم الاستثمار ، وانخفاض سعر الفائدة يؤدي الى ارتفاع حجم الاستثمار ، وبطبيعة الحال ان انخفاض الفائدة يؤدي اضافة الى ما ذكرنا ، الى ارتفاع الدخل القومي وبالتالي الى ارتفاع الاستهلاك والإدخار ، كما ان ارتفاع الفائدة يؤدي اضافة الى ما ذكرنا ، الى تخفيض الدخل القومي وبالتالي الى خفض الاستهلاك والإدخار ، فإذا منعنا الإدخار فیتعین الجانب الآخر .  
 ولما كانت النتيجة واضحة وهي أن ارتفاع سعر الفائدة يؤدي الى انخفاض حجم الاستثمار والى قلة الدخل القومي والعكس صحيح ، فلماذا إذن لا تحظر الفائدة اقتصادياً ؟ ! فان في منعها أو تحريمها فوائد اقتصادية : هي ارتفاع حجم الاستثمار وارتفاع الدخل القومي ، وفي إباحتها تأخير للاستثمار وتقليل للدخل القومي . وإذا سار الاقتصاد العالمي في طريق منع الفائدة أو تحريمها ، فلا حاجة إذن للإدخار ، إذ أن الإدخار أساس الاقتراض بالفائدة ، وكما قلنا سابقاً إن الأموال إذا لم تدخر فلا بد لها من أن تصرف في

وجوه البر والخير والمصالح العامة أو أن تستثمر في التجارة والصناعة على أساس المشاركة والمضاربة ، حسب اختلاف الأفراد . وبهذه الطريقة تكون النتيجة واضحة ، وفي صالح الدولة ، إذ بتحرير الفائدة والإدخار يزداد الإستثمار والدخل القومي وتنمو الصناعة والتجارة .

وهنا يدور في خاطرنا سؤال نعرضه على الإقتصاديين هو : لماذا لا يحظر الإقتصاديون الفائدة إذا كان منعها يزيد في دخل الفرد ويزيد من حجم الإستثمار ؟

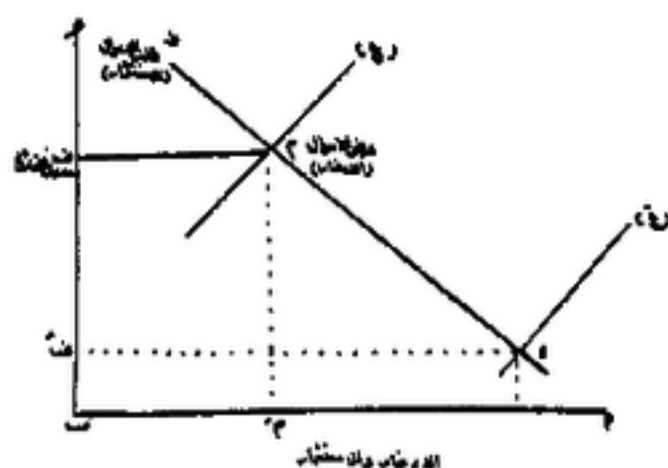
ان هذا السؤال يحتاج الى جواب ليس هذا محله ، فللاوضاع السياسية ولأرباب البنوك دخل في ذلك . ويجدر بنا هنا أن نعرض أشكالا بيانية تؤكد ما ذكرنا وإن كان كلامنا لا يحتاج الى تأكيد .



شكل رقم (أ) (١)

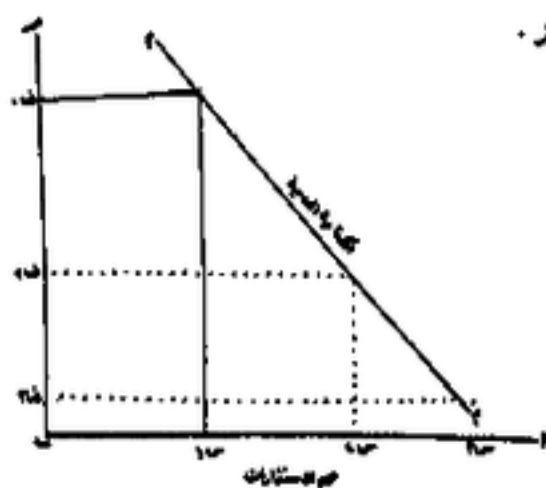
فالشكل رقم أ يشير الى تحديد سعر الفائدة بالكمية النقدية وبتفضيل السيولة ، فلو انخفض معدل الفائدة الى الصفر تكون كمية النقود المبذولة

للإستثمار أكثر من أي وقت، وإذا ارتفعت الفائدة تنخفض كميات النقود المبذولة للإستثمار.



شكل رقم (ب) (١)

وهنا في شكل (ب) نرى أن انخفاض معدل الفائدة يزيد من الإيدار والإستثمار والعكس صحيح، وإذا منعنا الإيدار وانخفضت الفائدة فستتجمع الأموال للإستثمار.



شكل رقم (ج) (٢)

وهذا الشكل أيضاً يدل على أن انخفاض سعر الفائدة يجعل حجم

(١) الدخل القومي والإستثمار . شكل رقم ٢ : ١٦٧.

(٢) الدخل القومي والإستثمار . شكل رقم ٥ : ١٨١.

الاستثمار كبيراً، فإذا انعدمت الفائدة يكون حجم الاستثمار أكبر بالإضافة الى زيادة الدخل القومي لزيادة حجم الاستثمار، أي أنه (إذا كانت الكفاية الحدية لرأس المال ثابتة فإن حجم الاستثمارات يزداد كلما كان معدل الفائدة منخفضاً والعكس صحيح).

وقد يرد بعض الإقتصاديين على هذه الحقيقة بأن أيام الأزمة أو أيام الكساد مثلاً سنة (١٩٣١) كانت الأسواق مملوءة بالسلع والطلب كان قليلاً، فحتى لو خفضت الحكومة معدل الفائدة الى أقل سعر ممكن أو الى الصفر فإن طلب أموال لأجل الاستثمارات سوف لا يزيد، إذن حجم الاستثمار يعتمد على الأرباح التي سوف يتوقع المنظم الحصول عليها من بيع السلع بالدرجة الأولى، وبعد ذلك يعتمد على معدل الفائدة.

ولكن يجاب بأن أزمته سنة (١٩٣١) شاذة عن القاعدة، ونادرة الوقوع وكان الأفراد قليلي الدخل. وقد يكون لها أسباب أخرى ليس هنا محل ذكرها.

#### ماذا بعد تجريم الفائدة ؟

إن المفسد المترتبة على إباحة الربا «قلة الدخل، وقلة حجم الاستثمار» سوف تزول وتستبدل بها صور نافعة إن حرمانا الربا، أما حلية الفائدة فهي تعرض الإنسان على إنفاق أقل مما يمكن على نفسه وإدخار أكثر مما يستطيع، وتوعد الدولة من لم يدخر بأن ليس في المجتمع من يأخذ بيده عند الطوارئ والكوارث الى شاطئ الرحمة والرفقة، وقد رأينا سابقاً ما يترتب على ارتفاع سعر الفائدة أو حليتها من قلة الدخل وانتشار البطالة وقلة حجم الاستثمار وما الى ذلك. ولكن الغاء نظام الربا - في الإسلام - مع نظام جمع أموال الزكاة والخمس وتوزيعها هو الأصلح للبشرية.



وتوضيح ذلك : ان الزكاة هي ضريبة على نصاب الأنعام والغلات والنقدين ( الذهب والفضة ) وبالنسبة الى النقدين فإنها لا تتركهما حتى تنخفض به الى أقل من عشرين دينار وأقل من مائتي درهم من الفضة ، فالزكاة مصادره تدريجية للمال الذي يجمد عن العمل . وأما الخمس فهو ضريبة يكون على الربح الذي يحصل عليه الإنسان في عمله بعد صرف ما يحتاج اليه في سنته .

ويمكن أن تكون ضريبة الزكاة والخمس باختلاف الحيثية أو اللحاظ اطمئناناً لكل فرد بأن الأسباب متوفرة لمساعدته عند النوازل والطوارئ ، فلا حاجة حينئذ للإدخار ولا يخشى من المستقبل لأن ضمانه بواسطة النظام المالي متوفر ، فيأخذ الناس باستهلاك السلع أكثر من حالة الإدخار ، لعدم ادخار المال ، فتزداد القوة الشرائية ، وهذا يؤدي الى رقي التجارة والصناعة وتحسن حالة الناس الاقتصادية وزيادة دخلهم وكثرة حجم الإستثمار ، وتزداد الأرباح من الأعمال ولا يعود المنتج بحاجة الى رأس مال خارجي ، اذ يأتي اليه المال بقدر ما يكون محتاجاً اليه ، لأن الفرد أو الافراد يمتنعون من جمع المال ومن يجمعه فانه يضطر الى جمعه لكثرة دخله لأنه يكسب أكثر مما يحتاج . وإذا احتاج المنتج الى المال فرضاً لسبب طاريء ، فهو يحصل عليه بدون ربا أو بمشاركة من عنده المال مضاربة ، فلا تأتي المفاصد السابقة التي ذكرناها للربا .

بالإضافة الى أن النظام المالي في الإسلام الذي بعضه الخمس والزكاة يزيد من قوة شراء الفقراء ويمكنهم من الإنفاق على أنفسهم بعد ذهاب صفة الفقر عنهم أو بعد تقليل نسبة الحاجة . وهنا تميل الثروة الى استغلالها في شؤون مشمرة دائماً لا تقف في مدة بدون استغلال كما في الإدخار . ويمكن أن نحقق بتحريم الفائدة مكسبين هما :

١ - القضاء على تناقض مصالح التجارة والصناعة ، ومصالح رأس المال الربوي ، فإن أصحاب الأموال يرفعون من سعر الفائدة عند احتياج رجال الأعمال إلى المال ، ويقدمونه بأجور زهيدة عند عدم احتياجهم ، وواضح أن هذا تناقض يرتفع عند إلغاء الفائدة ، ويؤدي إلى تحول الرأسماليين إلى مضاربين في مشاريع صناعية أو تجارية .

٢ - أن الأموال التي توجهت إلى المشاريع سوف تستخدم بعزم وطمأنينة في أعمال طويلة الأمد ، لأن أصحاب الأموال لا يأملون إلا بالربح فيتوجهون إلى المشاريع لطلب الربح خلافاً للنظام الربوي فإنه سوف يفضل اقراض أمواله بالربا حيث إن الفائدة مضمونة ، وهو يقرض لأجل قصير لأنه يخشى أن يفوته شيء من ارتفاع سعر الفائدة فيما بعد ، والمقترضون بدورهم يستعملون الأموال في مشاريع قصيرة الأمد على أن يكون ربحها أكثر من سعر الفائدة ، وهذا يمنع من ممارسة أكثر الوان النشاطات العامة في ظروف كثيرة .

### كيف ينمى الإنتاج في ظل النظام الإسلامي :

كتب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لواليه علي مصر محمد بن أبي بكر وأمره أن يقرأ الكتاب على أهل مصر وأن يعمل بما احتواه « يا عباد الله إن المستقين حازوا عاجل الخير وآجله ، شاركوا أهل الدنيا في دنياهم ولم يشاركهم أهل الدنيا في آخرتهم ، أباح لهم الله الدنيا ما كفاهم به وأغناهم ، قال الله عز وجل : ﴿ مَنْ هَرَمَ زِينَةُ اللَّهِ أَنَّبَىٰ أَخْرَجَ بِعِبَادِهِ وَانطَبَّتْ مِنَ الرِّزْقِ قُلُوبُهُمْ فَاضْمُوا فِي الْخِيَاةِ الدُّنْيَا خَالِبَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ <sup>(١)</sup> سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت ، وأكلوا بأفضل ما أكلت ، وشاركوا أهل الدنيا في

دنياهم فأكلوا معهم من طيبات ما يأكلون، وشربوا من طيبات ما يشربون، ولبسوا من أفضل ما يلبسون، وسكنوا من أفضل ما يسكنون، وركبوا من أفضل ما يركبون، أصابوا لذة الدنيا مع أهل الدنيا وهم غداً جيران الله يتمنون عليه، فيعطيه ما يتمنون، لا ترد لهم دعوة ولا ينقص لهم نصيب من اللذة، فإلى هذا يا عباد الله يشقائق من كان له عقل، ويعمل له بتقوى الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله»<sup>(١)</sup>.

وواضح مما قدمناه أن استثمار الطبيعة ونمو الإنتاج هدف يسعى إليه المجتمع الإسلامي المتقي والمجتمع المؤمن، قال الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْزَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾<sup>(٢)</sup> فالإطار الذهبي للمؤمنين والمتقين هو الانتفاع بالطبيعة واستثمارها مع المنع من الاعتداء وقد أكد على وسائل تنمي الإنتاج فجعل وسائل من الناحية الفكرية ومن الناحية التشريعية، وسياسة اقتصادية لتنمية الإنتاج.

فمن الوسائل الفكرية: حث الإسلام على العمل والإنتاج وربطه بكرامة الإنسان حتى أصبح العمل عبادة يثاب عليها المرء بل عمله أفضل عند الله من المتعبد الذي لا يعمل. ففي الحديث إن الإمام جعفر عليه السلام سأل عن رجل فقيل له: أصابته الحاجة وهو في البيت يعبد ربه وإخوانه يقومون بمعيشته. فقال عليه السلام: «الذي يقوته أشد عبادة منه»<sup>(٣)</sup>.

وعن رسول الله ﷺ أنه رفع يوماً يد عامل مكدود فقبلها، وقال: طلب الحلال فريضة على كل مسلم ومسلمة. كما أن الإسلام قاوم فكرة البطالة

(١) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر: ٥٧٢ عن أمالي الشيخ الطوسي ونهج البلاغة ٢/٢٦٧، شرح ابن أبي الحديد.

(٢) المائدة: ٨٧.

(٣) الوسائل ١٢/١٤، باب ٥ من مقدمات التجارة، ح ٣ وغيرها كثير.

وحث على العمل وقاوم فكرة تعطيل الثروات الطبيعية وتجميد بعض الأموال، واعتبر فكرة تعطيل بعض مصادر الطبيعة لونا من الجمود وكفراناً بالنعمة التي أنعم الله على عباده، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ تَفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ...﴾<sup>(١)</sup> وقد حث على استثمار مختلف المجالات ﴿وهو الذي جعل لكم الأرض ذلولا، فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور﴾.

ومن الوسائل التشريعية: فقد حكم الاسلام بانتزاع الأرض من صاحبها إذا عطّلها وأهمّلها حتى خربت، لأن الأرض لا يجوز أن يعطل دورها الإيجابي في الإنتاج كما منع الإسلام من السيطرة على مساحة الأرض بالقوة دون ممارسة عمل وجعل الحق في الأرض منوطاً بعملية الإحياء دون أعمال القوة، وحرم الإسلام الكسب دون سبب «كما حرم الإسلام الفائدة وألقى رأس المال الربوي وبذلك ضمن تحول رأس المال هذا في المجتمع الإسلامي إلى رأس ما منتج يساهم في المشاريع الصناعية والتجارية»<sup>(٢)</sup>.

وتحريم الفائدة يؤدي إلى تحويل الرأسماليين الذين كانوا يقرضون أموالهم بفائدة إلى مضاربين يساهمون في المشاريع الصناعية والتجارية، بالإضافة إلى أن هذه الأموال سوف تستخدم بعزم وطمأنينة في المشاريع. «كما أن الإسلام منع من إكتناز النقود وسحبها عن مجال التداول وتجميدها وذلك عن طريق فرض ضريبة على ما يكتنز من النقود الذهبية والفضية» بالإضافة إلى الإثم الذي يحصل للمكتنز لأنه عمل محرم،

(١) الاعراف: ٣٢.

(٢) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر: ٥٧٧، وراجع ص ٥٧٣ وما بعدها للتوسع.

فبضريبة الزكاة يقضي على الإكتناز والإدخار وتندفع الأموال إلى حقول النشاط الإقتصادي بعكس نظر الإقتصاديين الذين يرون أن الإدخار عامل نافع وإن الفائدة شيء مشروع. هذه هي بعض الوسائل لتنمية الإنتاج بالإضافة إلى السياسة الإقتصادية لتنمية الإنتاج في الدولة، فقد ترك الإسلام للدولة أن تدرس الشروط الموضوعية للحياة الإقتصادية وتضع السياسة الإقتصادية التي تؤدي إلى زيادة الإنتاج ونمو الثروة<sup>(١)</sup>.

### من أين نشأت المشكلة الإقتصادية ؟

ذكرت الرأسمالية أن الطبيعة مادامت بخيلة أو عاجزة عن إشباع حاجات الإنسان لأن موارد إنتاجها محدودة وحاجات البشر غير متناهية، فيكون من الطبيعي أن تتصادم هذه الحاجات وتتعارض.

ولكن الإسلام في تصوره بأن المشكلة لم تنشأ من موارد الإنتاج وبخل الطبيعة على أن موارد الإنتاج في الطبيعة محدودة وحاجات البشر كثيرة ومتنوعة إلا أن المجتمع الإنساني وإن كانت موارده محدودة إلا أنها وفرة وفرة الهواء، فهي تفي بجميع متطلبات الإنسان الكثيرة، ويمكن أن يظل المجتمع سليماً من المشاكل الإقتصادية وينعدم فيه الفقر، حيث إن كل فرد منه قادر على إشباع رغباته في فردوس الأرض.

ولو استعرضنا قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ \* وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ \* وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَخَفْلٌ مِّنْ

(١) اقتصادنا للسيد الشهيد الصدر: ٥٧٧، ويراجع ص ٥٧٣ وما بعدها للتوسع.

كَفَّارٌ»<sup>(١)</sup> لوجدنا مصادر الثروة التي أكد الله تعالى أنها كافية لإشباع رغبات وحاجات الإنسان ، والمشكلة كل المشكلة إنما هي ناشئة من فعل الإنسان نفسه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفَظْلُوْمٍ كَفَّارٌ» فالإنسان ظالم في توزيع الثروة ولا يستغل جميع المصادر استغلالاً تاماً ، وهذان السببان مصدر المشكلة الاقتصادية كما قررها القرآن الكريم ، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفَظْلُوْمٍ كَفَّارٌ».

والظلم في توزيع الثروة يدخل فيه إباحة الربا بل هو عين الظلم في توزيع الثروة ، فإنه ليس من العدل أخذ الفائدة على الأموال من دون عمل . وكذلك الحروب الظالمة تدخل الظلم في توزيع الثروة إذ هي تستنزف الأموال الكثيرة من الجانبين «ويكفي أن نلاحظ أن الإبتعداد للحرب يكلف الشعوب في البلاد الكبرى ما يزيد على أربعين في المائة من الدخل القومي»<sup>(٢)</sup> وهذا المال الذي يبذل في الحرب يبلغ مائة ألف مليون من الجنيهات ، وأنه إذا وزع على سكان الأرض لخص كل فرد أربعين جنيهاً في السنة»<sup>(٣)</sup>.

إن هذه الأموال الطائلة التي تتلف من الدول هي نتيجة ظلم الإنسان في توزيع الثروة «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفَظْلُوْمٍ كَفَّارٌ» . واقتصاديات القرون الأخيرة قائمة على نظريات ربوية ظالمة في توزيع الثروة على الأفراد فتتحقق الأموال بشتى الطرق فليست المشكلة إذن هي بخل الطبيعة وعجزها عن إشباع حاجات الإنسان كما ذهبت إليه الرأسمالية وإنما المشكلة هي مشكلة الإنسان .

هذا بالإضافة الى ما ذكرنا سابقاً من أن حكومات بعض الدول تحرق

(١) إبراهيم: ٣٢ - ٣٤.

(٢) وضع الربا في البناء الاقتصادي القومي ، عيسى عبده: ٣٣.

(٣) وضع الربا في البناء الاقتصادي القومي ، عيسى عبده: ٣٣.

الفاضل من الحاصلات الزراعية للمسنين السابقة أو تحرق بعضاً من حاصل هذه السنة لتحافظ على سعر الحاصل المرتفع ، وهذا دليل آخر على أن المشكلة الاقتصادية سببها الإنسان الظالم الكافر .

وبعد أن انتهينا الى هذه النتيجة يصبح بالإمكان التغلب على المشكلة ، والقضاء على الظلم وعلى الكفران بالنعمة ، بأن نوجد علاقات للتوزيع عادلة ونستغل جميع مصادر الثروة باستثمارها واستكشاف كنوزها . والذي بين لنا سبب المشكلة الاقتصادية هو القرآن الكريم بالآية المتقدمة هو الذي بين الحل لنا من زمان قديم ، فبالرجوع الى هذا المصدر الأول تزول المشاكل الاقتصادية بأسرها في هذا العالم .

### حرمة الربا اقتصادياً:

يقول البعض إن تحريم الربا يرجع الى اسباب وثيقة الصلة بالانتاج . فالإنسان الذي يعيش عبثاً على الدنيا يتخذ في حياته طريقة من ثلاث : ( الأولى أن يعوض ما أفناه ، والثانية أن يزيد ، والثالثة أن يقصر ) فالأولى تتمثل في الفرد القانع وهو الذي يسعى الى انتاج ما هو في حاجة اليه ، فهذا الفرد عاش لنفسه . والثانية : وهي الزيادة تتمثل في الفرد الطموح وهو الذي يكدح فينتج فوق الذي يكفيه وهو الذي ينتج في الأعمار والمدنية . أما الثالثة : وهو القصور عن الحاجة وتتمثل في حياة الفرد الذي يستهلك أكثر مما ينتجه فهو يتمتع بما انتجه غيره ، ويقدر الزيادة في عدد المتبلدين تسرع الخيرات الى النضوب . وهذا هو حال المرابي الذي يعيش على موائد القروض أو على إنتاج غيره<sup>(١)</sup> .

(١) الربا ودوره في استغلال موارد الشعوب ، الدكتور عيسى عبده : ١٢ وما بعدها .

الأعمال

المصرفية والبنكية





## الفصل الخامس

### «الأعمال المصرفية والبنكية»

### «وبديلها الإسلامي الأفضل»

تمهيد:

تقدم في الفصل السابق أن جملة من مفاصد الأعمال الربوية تقلل من دخل الفرد وتقلل حجم الإستثمار، فهل الحاجة الآن تدعو إلى فتح بنك بعيد عن الربا بأعماله مع بقاء الربا مباحاً في مناطق أخرى من الأرض؟<sup>(١)</sup> ولا بد لنا أن أردنا الخلاص من الربا ليزداد دخل الفرد ويزداد حجم الإستثمار أن يلغى نظام الربا من أول خطوة، وعند إلغائه سوف يبرز إلى الوجود نظام غير ربوي حسب متطلبات الحياة وتشريعات الإسلام. وليس من السهل إلغاء نظام الربا في حياة اقتصادية كهذه، فإن للربا

---

(١) هل يمكن أن يخطط لبنك لا يتعامل بالربا مع استمرار الواقع الفاسد والنظام اللاإسلامي للمجتمع ومع بقاء البنوك والمصارف الربوية أولاً يمكن ذلك؟ لا شك أن أجزاء النظام الإسلامي مترابط وكل جزء منها يهيء النجاح للجزء الآخر إلا أن نصيب البنك الذي لا يتعامل بالربا مع استمرار النظام اللاإسلامي الربوي بالنجاح يكون قليلاً إذا لم يتعاطف أفراد المجتمع مع البنك من وجهة النظر الإسلامية.

جذوراً قوية في قلوب الأفراد، فلا بد أن يستعان بالإسلام في قراراته لمصارعة الربا، فإن الإسلام لم يذكر معاييب الربا فحسب وإنما حرمه وبغضه إلى النفوس وأبطل الصفقات القائمة عليه بموجب القانون الإلهي، فهو من الناحية التكليف محرم ومن الناحية الوضعية باطل لا يترتب عليه أي أثر. وأكثر من ذلك فإن الإسلام اعتبر أخذ الربا ومعطيه وكاتبه وشاهديه قد فعلوا جريمة فلعنهم على لسان الحديث، ويعاقب الإسلام مرتكبي الربا بالقتل لأن حرمة الربا من ضرورات الدين، فمستحله يدخل في سلك الكافرين، بالإضافة إلى أن الإسلام أسس نظاماً للمالية جعل قسماً منه الزكاة وقسماً منه الخمس، وهما لإصلاح عامة الناس وتربيتهم لتنمو في أنفسهم صفات يجري فيها روح الإيثار والتعاون والتكافل بعكس نتائج الربا المتقدمة، فالنظام الإسلامي هو المعين على ترك الربا.

ولكن يبقى التعجب من المسلمين في البلدان الإسلامية التي أخذت النظام الربوي من دون تفحص وروية، ونذكر هنا ما قاله السيد قطب «في عالم الإقتصاد لا يلجأ الفرد إلى الاستدانة، وله رصيد مذكور، قبل أن يراجع رصيده، فيرى إن كان فيه غناء... ولا تلجأ الدولة إلى الاستيراد قبل أن تراجع خزائنها وتنظر في خدماتها ومقدوراتها كذلك، أفلا يقوم رصيد الروح، وزاد الفكر ووراثات القلب والضمير، كما تقوم السلع والأموال في حياة الناس؟!... بلى! ولكن الناس في هذا العالم الذي يطلق عليه اسم (العالم الإسلامي) لا تراجع رصيدها الروحي وتراثها الفكري، قبل أن تفكر في استيراد المباديء والخطط واستعارة النظم والشرائع من خلف السهوب ومن وراء البحار!»<sup>(١)</sup>.

وحقاً أن بلاد المسلمين اليوم تستورد المبادئ والخطط وتستعير النظم من دون أن تراجع رصيدها الروحي والفكري وخططها ونظمها الأصلية في مبدئها الإسلام، وما نظام الربا إلا من هذا القبيل، فإن الربا انتشر انتشاراً واسعاً في الغرب وقامت المصارف الربوية هناك بشكل واسع وأخذها المسلمون منهم وأقرها القانون الوضعي في بلاد الإسلام من دون أن يراجعوا رصيدهم الذي يضمن لهم تقدماً اقتصادياً مرموقاً.

ولو راجعنا الخطط الإسلامية التي شرعها الإسلام للبشر لوجدنا نظام المضاربة «القراض» الذي شرعه الإسلام وهو خير بديل للنظام الربوي لأنه يقوم على أساس المشاركة في الخسارة والربح، والنتائج المرتبة عليه تفوق النتائج المرتبة على النظام الربوي بالإضافة إلى عدم وجود المساويء والهزات الإقتصادية التي هي موجودة في النظام الربوي كما تقدم.

### بيت المال المركزي:

إن بيت المال المركزي في الإسلام هو النموذج للمصرف المركزي الحديث، إلا أن الفارق واضح وهو أن نظام بيت المال المركزي خال من عيوب نظام المصرف المركزي الحالي. ويمكن للمصارف الحالية أن تستمر في ظل الدولة الإسلامية بشرطين: يمكن أن نرجعهما إلى شرط واحد وهو إلغاء النظام الربوي، فينبغي ألا تدفع أية فوائد للمودعين ولا تستقاضي المصارف أية فوائد من عملائها. و«يوجد حالياً في إنجلترا عدد من المصارف لا تدفع أية فوائد على الحسابات الجارية، والفائدة الضئيلة التي تدفع في إنجلترا على الإيداعات الثابتة، والتي تتراوح بين ربع في المائة أو (١) في المائة، ويمكن إلغاؤها بسهولة دون أن يحدث ذلك أي

أثر في المدخرات»<sup>(١)</sup>. وقد يتولد من هذا الذي تقدم سؤال هو: لو كانت المصارف لا تأخذ فوائد على إقراض المال فكيف توجه تكاليف الإنشاء والخدمات؟.

وجواب ذلك: إن خدمات المصارف التي فيها منافع كثيرة، يمكن أن تكون مثل كل الخدمات الضرورية كبناء المستشفيات وغيرها، ولماذا لا تتحمل الدولة نفقات الإنشاء والخدمات؟ ويقوى هذا الجواب في ظل النظام الإسلامي فإن المصارف ستكون قادرة على مواجهة جميع التكاليف وتكون عوناً للأمة.

وهذا يتم أيضاً لو أصبحت المصارف شريكة في الصناعة والتجارة والأعمال على أساس المضاربة، فالمصارف يمكن لها أن تقدم الأموال للإنتاج وتصبح شريكة بالربح والخسارة. ويمكنها أيضاً أن تسحب الأموال من الأفراد وتجعل نفسها وكيله في إعطائها للإنتاج مع أموالها ويكون الربح المتفق عليه مع المنتجين للمصرف ولأصحاب الأموال الذين جعلوا المصرف وكيلاً عنهم في المضاربة.

وهنا يوجد التوفيق بين المال والصناعة، وستكون أرباح المصارف نتيجة المضاربة أكثر من نفقات الإنشاء والمصروفات الأخرى «ولو كان التعاون بين رأس المال والتجارة على الشروط المعقولة لساو وما زال يسير نظام الدنيا الإقتصادي على الطريق السوي بالأمن والسلامة»<sup>(٢)</sup>.

وعلينا هنا أن نعرض أعمال المصارف الربوية لنرى هل يمكن أن تسير عملياتها بدون ربا على أساس المضاربة وهي المشاركة في الربح والخسارة؟ وهذا يستدعي أن نشرح النظر في نظرية عقد المضاربة أيضاً،

(١) الإسلام والربا، قرشي: ١٧٩.

(٢) الربا للمودودي: ٢٧.

فنعرضها أولا ثم نعرض أعمال المصارف التي يمكن أن تستبدل بنظام إسلامي .

### نظرية المضاربة «القراض»:

إن مفهوم المضاربة في الفقه الإسلامي يختلف عن مصطلحها في الإقتصاد الحديث ، فهي في الإقتصاد الحديث كما قدمنا « رغبة بعض الأفراد في تحقيق الأرباح عن طريق الاستفادة من تقلبات معدلات الفائدة الناجمة من تغيرات أسعار السندات »<sup>(١)</sup>.

أما في الفقه الإسلامي فهي عقد خاص بين مالك رأس المال والمستثمر ، فيكون المال من الأول والعمل من الثاني لإنشاء تجارة على أن تحدد حصة كل منهما من الربح بنسبة مؤية « ومعنى المضاربة في اللغة إتجار الإنسان بمال غيره »<sup>(٢)</sup> وفي مجمع البحرين « المضاربة مفاعلة من الضرب في الأرض والسير فيها للتجارة »<sup>(٣)</sup>.

وقبل أن تبدأ عرض صورة المضاربة نبين موقفين من الطريقة الوقائية التي يتبعها الإسلام في تشريعاته الإقتصادية وهما :

١ - الموقف السلبي : وهو الوقوف امام مناشيء المشاكل الإقتصادية وأسبابها وتحريمها ، وإعتبار المعاملات القائمة عليها باطلة ، أي لا نرتب الأثر على المعاملات غير المشروعة . ويدخل في ضمن هذا الموقف السلبي تحريم الربا ، فإن الإسلام وقف أمام أهم مناشيء المرض الإقتصادي الفاتك وهو الربا فحرمه تحريماً قاطعاً .

(١) الدخل القومي والاستثمار : ١٧٣ .

(٢) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية . د . محمد العربي : ٨٣ .

(٣) مجمع البحرين ١٠٧/٢ . باب ضرب .

٢ - الموقف الإيجابي: وهو «تسريع معاملات إقتصادية حرة عادلة تقوم بدور تداول الثروة وتوزيعها بين أبناء الأمة بالشكل الذي يحقق التوازن الإقتصادي للمجتمع»<sup>(١)</sup>.

ويدخل في ضمن هذا الموقف الإيجابي نظرية المضاربة فإنها معاملة إقتصادية عادلة حرة تقوم بتوزيع الثروة على أبناء الأمة بالشكل الذي يحقق التوازن الإقتصادي.

والطريقة الوقائية المتقدمة بقسميها مع الطريقة العلاجية - وهي التي تحل المشاكل وتعالجها - طريقتان عامتان يتبعهما الإسلام في تشريعاته الإقتصادية.

والصورة العامة للمضاربة في الفقه الإسلامي هي: إن المضاربة من العقود الدائرة بين النفع والضرر، وتنقسم الى قسمين: مطلقة ومقيدة، فالمطلقة هي التي لا تنقيد بزمان ولا بمكان ولا بنوع التجارة وغير ذلك، والمقيدة هي التي تنقيد ببعض القيود كزمان أو مكان خاصين أو بنوع من أنواع التجارة دون الباقي، ويشترط أن يكون رأس المال<sup>(٢)</sup> معلوماً ببيان قدره ووصفه ونوعه أو بالإشارة اليه، ويشترط أن يكون الربح مشاعاً كالنصف أو الثلث أو غير ذلك لأحدهما والباقي للآخر، لأنه يحتمل أن الربح لا يأتي زائداً على ذلك المقدار المعين بغير الإشاعة، فيفوت الغرض من

(١) مجلة النجف، عبدالهادي الفضلي محاضرة المضاربة ودورها في تداول توزيع الثروة ص ٤٥ -

(٢) ذكروا أن المال لا بد أن يكون ذهباً أو فضة مسكوكين، ولكن بعض الفقهاء ذكروا جريان المضاربة بهذه الأوراق النقدية المتداولة، وقد يكون دليل الأول إنصراف لفظة المال الى الذهب والفضة ولكن نقول الإطلاق محكم، وحتى مع عدم وجود الإطلاق فالمضاربة بالنقود الورقية عقد لم يردع عنه فيشمه «أزقوا بالنقود».

المضاربة ، والمضارب ليس له الا من الربح فلو اشترط شيئاً من رأس المال فسدت المضاربة ، وكذلك يبطل اشتراط الخسارة على المضارب ، والمضارب أمين على رأس المال وهو كالوكيل من جهة تصرفه فيه ، ولو خسرت المضاربة فالخسارة تقع على رأس المال لا على العامل لأن العامل خسر عمله ، وان بقي رأس المال كما هو لم يربح ولم ينقص لم يكن لصاحب المال الا المال وليس للعامل شيء . وتتكون عملية المضاربة من المضارب والمضارب ، ويمكن أن تكون من ثلاثة أو أكثر ، وقد يكون أحد الأطراف مشرفاً في عملية المضاربة بالاضافة الى كونه عضواً ، فمثلاً قد تتكون المضاربة من :

- ١- المضارب ، مثل العامل أو المستثمر .
- ٢- المضارب مثل المودع في البنك الذي يجعل البنك وكيلاً مطلقاً في المضاربة بها .
- ٣- الوسيط ويمكن أن يكون هو البنك أو أي وسيط آخر يستطيع أن يجمع الأموال ويفتش عن المستثمرين ، وقد يكون البنك وكيلاً عن المودعين في عملية المضاربة وأصيلاً عن نفسه فيما إذا جعل من أمواله مع أموال المودعين في عملية المضاربة .

### عناصر المضاربة:

وتتكون المضاربة من عناصر مهمة دخیلة في تكوينها هي :

- ١- صاحب المال ٢- المال ٣- العامل ٤- العمل ٥- توزيع الربح بالنسبة
- ٦- الايجاب ٧- القبول .

وقد ذكر السيد الأستاذ الصدر رحمته شروطاً للأعضاء المشتركين في عملية المضاربة التي تحل محل النظام الربوي « في صورة كون البنك وكيلاً عن



المودعين في إنشاء عقد المضاربة» ويمكن أن تجعل شروطاً في عمليات المضاربة مطلقاً وهي:

#### شروط المودع (المضارب):

١- «أن يلتزم المودع بملزم شرعي بإبقاء وديعته مدة لا تقل عن ستة أشهر تحت تصرف البنك» والملزم الشرعي يمكن أن يكون شرطاً في ضمن عقد.

٢- «أن يقر المودع ويوافق على الصيغة التي يقترحها البنك للمضاربة والشروط التي يتبني إدراجها في تلك الصيغة» ولا يتبادر إلى الذهن أن مثل هذا العقد يكون شبيهاً بعقود الاذعان، لأن الشروط المقررة هنا لصالح الطرفين ولإنجاح المشروع من دون تغليب لصالح طرف البنك أو المضارب بعكس شروط الاذعان. وقد يوجد هذان الشرطان فيما إذا وكل صاحب المال البنك في عملية عقد المضاربة واشترط البنك على صاحب المال عدم الفسخ لمدة معينة.

#### شروط المستثمر (المضارب):

١- أن يكون أميناً، ويشهد على أمانته ووثاقته شخصان يعرفهما البنك.  
٢- أن تكون له كفاءة وقدرة على الإستثمار أولاً خبرة سابقة في المجال الذي سيستثمر فيه المال.

٣- أن تكون العملية محددة ومفهومة لدى البنك ليقدر نتائجها.

٤- يفضل من له سابقة حسنة مع البنك على غيره.

٥- أن يخضع المستثمر للشروط التي يضعها البنك وهي:

أ- شروط تتعلق بتقسيم الأرباح.

- ب - يفتح للمستثمر حساباً جارياً للمضاربة .  
ج - التزام بضبط استثمار المال في سجلات خاصة .  
د - افتتاح اضبارة لكل عملية مضاربة يرفق فيها كل ما يتعلق بتلك العملية .

هـ - يشترط على العامل أن يزود البنك بجميع المعلومات عن سير دورة حياة عملية المضاربة من ساعة تنفيذ العقد حتى انتهاء العقد . كما على البنك أن يسعى لتوفير المضاربة الناجحة ولا يجوز له تأجيل استثمار الودائع الثابتة التي يتسلمها ، ولا التماهل في تهيئة الفرصة الناجحة بقصد توفير سيولة نقدية<sup>(١)</sup> .

ويظهر أن اشتراط بعض هذه الشروط لتحقيق نجاح المشروع فإن البنك اللاربوي يعمل بصورة مستقلة عن سائر جوانب المجتمع مع بقاء المؤسسات الربوية الأخرى من بنوك وغيرها ، فلا بدّ له من احراز النجاح بهذه الشروط . على أن بعض هذه الشروط ليست مما تختص بالمضارب .

#### البنك له حصة:

قد لا يكون البنك عاملاً في المضاربة ولا صاحب مال وإنما له دور المشرف على إجراء عملية المضاربة حتى النهاية ، وهنا يكون البنك طرفاً أجنبياً عن عملية المضاربة ، فيصح له أن يضمن خسارة المال إلى صاحبه على تقدير الخسارة وأما حصة البنك هنا فهي تكون على أساس الجعالة إذا أنجز المضاربة وواصل الاشراف عليها إلى النهاية ، وقد جاءت الأخبار تؤيد ذلك ففي صحيحة محمد ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : في رجل قال

(١) للتوسع يراجع البنك اللاربوي : ٢٦ .

لرجل: بع ثوبي هذا بعشرة دراهم فما فضل فهو لك، قال ﷺ ليس به بأس<sup>(١)</sup>. ويمكن أن تكون حصة البنك على أساس الشروط في ضمن العقد، إما بنحو شرط النتيجة أو بنحو شرط الفعل، وقد تكون حصته هي أجرة المثل للوكالة. وقد قلنا فيما سبق إن البنك يمكن أن يكون أحد أصحاب الأموال وهو وكيل عن الباقيين في عملية المضاربة والاشراف عليها وتقسيم المال حسب ما يراه البنك مع المستثمر، فهنا يكون البنك أحد أصحاب الأموال فيصح ضمانه للآخرين على تقدير الخسارة<sup>(٢)</sup> (لأنه ليس عاملاً فلا يصح ضمانه الخسارة). وأما الحصة التي يأخذها البنك فهي على أساس أنه أحد أفراد أصحاب الأموال.

ثم بعد أن عرضنا نظريه المضاربة يحسن بنا أن نعرض أعمال المصارف كلها لنرى هل يوجد لها بديل أفضل في ظل النظام الإسلامي؟

### وظائف البنك:

والبنك يعرفه علماء الإقتصاد بأنه «جهاز يتولى تقديم الائتمان لعملائه ويتلقى الودائع النقدية منهم»<sup>(٣)</sup>. والائتمان هو «مقدرة الحصول على سلع أو خدمات أو نقود حاضرة مقابل الوعد برد ما يعاد لها مستقبلاً». وإن أهم نشاط يقوم به البنك هو الاقتراض بفائدة كما في الودائع الثابتة أو بدون فائدة كما في الودائع المتحركة، ثم الإقراض بفائدة أكبر، والدخل

(١) الوسائل، ج ١٢ باب ١٠ من أبواب أحكام العقود: ٣٨١. وغيرها إذ فرض الجعل جزء من الثمن على تقدير الزيادة.

(٢) أى بمعنى أن البنك يعطي نهم ما يخسرون على تقدير الخسران. وهذا وعد صحيح إلا أنه غير واجب على البنك، أما إذا كان بمعنى الخسران عليه فهو غير صحيح.

(٣) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية، د. محمد العربي: ٨٧، الأزهر سنة ١٩٦٥.

الربوي يتكون من الفرق بين الفائدتين أو من الفائدة التي يتقاضاها حالة إقتراضه بدون فائدة كما في الودائع المتحركة .

ومن هنا نعرف أن البنك وظيفته في الواقع هي وظيفة وسيط بين رأس المال والعمل ، والبنك باعتباره مديناً للمودعين يدفع لهم الفائدة إذا كانت الودائع ثابتة ، وباعتباره دائناً للمستثمرين يأخذ منهم الفائدة ، فارتباط نظام البنك وهو الايداع والاقتراض بالربا واضح .

وللبنك وظائف أساسية نعرضها بإيجاز ، وهي :

(١) تيسير التبادل .

(٢) تيسير الانتاج .

(٣) الإستثمار .

أولاً: تيسير التبادل : ويتم التبادل بالوعد بالدفع ، ويكون للوعد بالدفع

صور :

١- الشيك : يصدر العميل الى مصرفه ( شيكاً ) يأمره بدفع مبلغ معين الى شخص معين أو للحامل ، وحينئذ يقوم البنك بدفع القيمة للحامل من حساب العميل . فإذا كان للحامل حساب مع البنك وهو عميل البنك ، فيحصل على قيمة الشيك بتقييدها في حسابه الجاري .

٢- فتح الاعتماد : قد يتعهد البنك لأحد عملائه بجعل مبلغ معين من المال تحت تصرف عميله يستطيع أن يسحب منه ما يشاء ، وهذه الصورة تفرض البنوك عليها فائدة ربوية . وهذا ما يسمى بالسحب على المكشوف ، وقد قلنا فيما تقدم أن السحب من دون رصيد هو في الحقيقة قرض لصاحب الحساب فيكون أخذ الفائدة عليه ربياً محرماً بلا كلام .

٣- خطاب الاعتماد : وإذا أراد العميل السفر الى دولة أخرى فيأخذ من المصرف ( خطاب اعتماد ) يوجهه الى فرع في تلك الدولة او الى مصرف

آخر يأمره بدفع مبلغ من المال الى العميل الذي له ودائع في المصرف الاول .  
والمصرف في هذه الصورة يأخذ عمولة نصف أو ربع بالمائة . وهذه  
العملية تقدم الكلام عنها أيضاً تحت عنوان الحوالة ، وقد قلنا بجواز أخذ  
العمولة بتقريب فقهي فليراجع .

وإذا لم يكن المحول اليه عميلاً فيقوم بعملية ( التحويل لامره ) فيدفع الى  
البنك قيمة المبلغ الذي يريد الحصول عليه في بلدة أخرى نقداً ثم يتسلمه في  
تلك البلدة من أحد الفروع أو من بنك مراسل .

٤ - السند الأذني : وهو التزام مكتوب يتعهد فيه المحرر بدفع مبلغ معين  
في تاريخ معين لشخص آخر ويسمى ( المستفيد ) ويستطيع المستفيد أن  
يصرف قيمة السند من البنك فوراً قبل حلول التاريخ بأقل من قيمته ، وهذا إن  
رجع الى كون المصدر للسند مديناً الى الشخص الآخر فحكمه حكم  
الكمبيالة الحقيقية وإن لم يكن مديناً حقيقة فحكمه حكم الكمبيالة الصورية .

٥ - الكمبيالة : « وهو أمر مكتوب يتوجه به شخص يسمى صاحب  
الى شخص آخر يسمى المسحوب عليه طالباً منه دفع مبلغ معين لأذن  
شخص ثالث يسمى المستفيد . فإذا قدم المستفيد هذه الكمبيالة الى  
مصرفه بعد أن أظهرها المسحوب عليه دفع البنك قيمة الكمبيالة بعد  
خصم الفائدة الربوية على المدة التي سوف تمضي قبل حلول أجل الوفاء  
المقرر في الكمبيالة »<sup>(١)</sup> وقد قلنا فيما سبق بجواز هذه العملية إذا كانت  
الكمبيالة حقيقة بأن كان الموقع عليها مديناً حقيقة لمن إستلمها بخلاف  
الكمبيالة الصورية .

٦ - تحصيل الكمبيالة لحساب العميل : يقوم البنك بإرسال إخطار

(١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية ، د . محمد العربي : ٨٨ .

للمدين يوضح فيه رقم الكمبيالة وتاريخ استحقاقها وقيمتها ، وبعد أن يحصل على قيمتها يقيد بها في رصيد الدائن بعد خصم المصاريف . وقد تقدم أيضاً جواز أخذ عمولة على هذا العمل المحترم . نعم إذا كان صاحب الكمبيالة له رصيد في البنك وقد أمر البنك بخصمها من حسابه فلا يجوز للبنك أخذ عمولة هنا ، إذ يجب على البنك تسديد الدين .

٧- التحصيل المستند : « يقدم المصدر الى مصرفه المستندات المتفق عليها بينه وبين المستورد ويتولى البنك إرسال هذه المستندات الى مراسله في بلد المستورد ويطلب منه تسليم مستندات الشحن الى المستورد مقابل دفع ثمن البضاعة ، وعند ما يسدد المستورد يخطر البنك المراسل بنك المصدر بما يفيد تحصيل القيمة وقيد بها في الحساب الجاري له »<sup>(١)</sup> . وهي من تيسير التبادل لأن مؤداها توسط البنك في إيصال مستندات الشحن الى المستورد عن طريق مراسله في بلد ذلك المستورد وتسليم الثمن عن طريق المراسل . وقد تقدم أيضاً جواز هذه العملية وأطلقنا عليها اسم ( اعتماد التصدير ) إذ يكون البنك هنا في الحقيقة مستأجراً في مقابل أجر معين أو مجعول له قبال عمله .

٨- قبول الودائع المصرفية : يقبل البنك الودائع من عملائه وتنقسم الى قسمين :

- أ - ودائع تحت الطلب ( الحساب الجاري ) .
- ب - ودائع لاجل ( ودائع توفير أو إيداع ) . والوديعة هي مبلغ من النقود يودع لدى البنك . ومفهوم الوديعة في الفقه الإسلامي يختلف عن مفهوم الوديعة هنا ، فالبنك يعتبر الوديعة قرضاً مستحقة الوفاء في أجل محدد أو

(١) البنك التجاري في الإسلام : ٨٤ و ١١١ .

دائماً» لأن ملكية العميل تزول نهائياً عن المبلغ الذي وضعه لدى البنك ويصبح للبنك السلطة الكاملة في التصرف فيه... وهذا ما لا يتفق مع طبيعة الوديعة<sup>(١)</sup> في الفقه الإسلامي، إذا أنها في الفقه الإسلامي لا يمكن للمودع عنده أن يتصرف في الوديعة مطلقاً وللمستودع أن يطلب عينها متى شاء. وكلمة الوديعة المستعملة، تدل على أن البنك في أول نشأته كان يقبل الودائع بمفهوم إسلامي ويأخذ أجرة عليها، ولكنها تطورت إلى الشكل الأخير وبقيت محتفظة من الناحية الوضعية باسم الودائع. وهناك الوديعة الحقيقية: وهي عبارة عن أشياء معينة يود أصحابها الاحتفاظ بها لتجنب مخاطر الضياع والسرقة والحريق فتودع لدى البنك على أن يستردها بنفس مظهرها المادي، ويقوم البنك بأعداد خزائن خاصة ويتقاضى أجراً على ذلك منهم. وهي ودائع بالمعنى الفقهي الكامل.

٩- الحوالة المصرفية: وهي أمر كتابي يصدره العميل المدين إلى البنك لأن يدفع مبلغاً من النقود لشخص آخر في دولة أخرى، فالبنك يتولى الاتصال بفرعه في الدولة الأخرى لتنفيذ أمر عميله، والفرع يتصل بالمحول إليه طالباً منه الحضور لتسلم قيمة الحوالة أو يقوم البنك بنفسه بتقييد المبلغ في الحساب الجاري للمستفيد إذا كان له حساب جاري ويرسل إشعاراً إلى المستفيد بالعملية.

١٠- حفظ الأوراق المالية: إذا كان لدى العملاء أوراقاً مالية فيودعونها لدى البنك للمحافظة عليها، والبنك في هذه الحالة يهيئ خزائن لحفظ هذه الأوراق مقابل أجر الحفظ. وهذا لا بأس به إذا كانت نفس الأموال تحفظ بمعنى الوديعة الحقيقي.

(١) البنك اللاروي في الاسلام: ١١١ و ٨٤.

١١ - خطابات الضمان (الكفالات) : « وهو تعهد من البنك بقبول دفع مبلغ معين لدى الطلب الى المستفيد في ذلك الخطاب نيابة عن طالب الضمان عند عدم قيام الطالب بالتزامات معينة قبل المستفيد »<sup>(١)</sup> كالكفالة الشخصية .

وتقسم الكفالات الى قسمين : ابتدائية ، ونهائية .

فالاِبتدائية : هي تعهد من جانب الى المستفيد وهو الجانب الاخر لدفع مبلغ من النقود من قيمة العملية التي يتنافس طالب خطاب الضمان للحصول عليها ويستحق المستفيد الدفع عند عدم قيام الطالب باتخاذ الترتيبات اللازمة عند رسو العملية عليه .

والنهائية : وهي تعهد من جهة لجهة أخرى وهو ( المستفيد ) لضمان دفع مبلغ من النقود يعادل نسبة أكبر من قيمة العملية التي في ذمة الجهة الثالثة ، والدفع يكون واجباً عند تخلف الجهة الثالثة التي صدرت الكفالة لصالحها بالتزاماته المنصوص عليها في العقد النهائي بين المستفيد والجهة التي طلب إصدار الخطاب لها .

وقد قلنا سابقاً بصحة أخذ العمولة على هذا العمل ، إذ يكون البنك مستأجراً للمتعهد للقيام بتعهده فيعزز قيمة التزامات الشخص المقاول فيستحق على عمله أجراً ، ولكن هنا نتكلم بصورة أوسع عن أخذ البنك عمولة على عمله مع قيام المقاول بما في ذمته فنقول : إن عقد الإيجاز الذي تحقق بين المقاول وجهة حكومية مثلاً اشترط فيه أن على المقاول أن يدفع مبلغاً من المال عند تخلفه عن التزاماته ، وهذا شرط نافذ لأنه واقع في ضمن عقد الإيجاز . ثم طلب من البنك أن يتعهد بهذا الشرط<sup>(٢)</sup> إذا لم يف به

(١) المصدر السابق : ١٢٨ - ١٣١ للتوسع .

(٢) التعهد بالشرط للجهة الحكومية مثل التعهد للدائن بإداء الدين ، ويدل عليه الارتكاز العقلائي



المشروط عليه ، فقام البنك بتعهده وأصدر خطاب الضمان للجهة الحكومية مثلاً ، حينئذ إذا امتنع المقاول من تنفيذ الشرط عند عدم التزامه بما في ذمته فترجع الجهة الحكومية على البنك في هذه الحالة ، وهنا البنك يرجع على المقاول لأخذ المبلغ منه لأن المقاول هو الذي طلب من البنك أن يتعهد شرطه فيكون ضامناً لما يتلف على البنك عند إصداره خطاب الضمان . وهنا لا بد أن نلتفت الى أن البنك له حق أن يأخذ عمولة على عمله في إصدار خطاب الضمان ، أما إذا لم يقم المقاول بالتزاماته ودفع البنك قيمة خطاب الضمان فلا يحق للبنك أن يأخذ أكثر مما دفع الى الجهة الحكومية .

ثم إننا نقول فيما إذا كان خطاب الضمان ابتدائياً بصحة أخذ البنك عمولة عليه ، لأنه كما قلنا يعزز قيمة التزامات المقاول مثلاً فهو عمل محترم ، وإذا افترضنا أن المقاول طلب من البنك أن يصدر خطاباً الى الجهة الحكومية بدفع كمية من المال إليها عند عدم قيامه بالترتيبات اللازمة عند رسو العملية عليه ، وكان البنك قد أصدر هذا الخطاب الى الجهة الحكومية ولم يقم المقاول بالترتيبات اللازمة عند رسو العملية عليه ، ورجعت الحكومة على البنك وأخذت كمية النقود بحسب خطاب الضمان ، فيصح للبنك أن يرجع على طالب صدور خطاب الضمان لأنه أمر البنك بالتلاف شيء عليه فيكون ضامناً .

١٢ - الاعتمادات المستندية : « وهي تعني تعهداً من قبل البنك للمستفيد وهو البائع بناء على طلب فاتح الاعتماد وهو المشتري ، ويقرر البنك في هذا التعهد أنه قد اعتمد تحت تصرف المستفيد (البائع) مبلغاً من المال يدفع له مقابل مستندات محددة تبين شحن سلعة معينة خلال مدة معينة » وهذا تقدم الكلام فيه مفصلاً فراجع .

١٣ - تخزين البضائع : قد تخصص البنوك مخازناً لحزن البضائع عند مجيئها قبل تسلم المستورد المستندات الخاصة بتلك البضاعة لتأخرهم أو إمتناعهم عن التسلم .

١٤ - (الكامبيو) عمليات الصرف الخارجية : قد تنشأ ديون وطلبات بين أفراد من دولتين لكل منهما عملتها الخاصة ، فالمستورد إذا أصبح مديناً بألف دينار لمصدر يمكنه أن يسدد الدين عن طريق ورقة تجارية كالشيك فيحصل من بنك المستورد شيكاً مسحوباً على بنك في دولة المصدر بقيمة الدين ، أو أن يجد شخصاً من مكان المستورد مصدراً لدولة المصدر بالمبلغ نفسه وعنده شيكاً على دولة المستورد ، فيشتري منه الشيك ويرسله الى المصدر وفاءً لدينه . وهذه العملية لا بأس بها لأن العملية الأولى عبارة عن حوالة المستورد على بنكه في دولته وحوالة البنك على بنك في دولة المصدر . والعملية الثانية عبارة عن شراء المستورد الدين الذي يملكه المصدر في ذمة شخص بالدولة الخارجية ، ثم يحول دائنه الذي في الخارج على صاحب الشيك .

١٥ - بيع وشراء العملات الأجنبية : قد تقوم البنوك بشراء وبيع العملات الأجنبية التي يحملها السياح لغرض توفير قدر كاف منها لمواجهة حاجات العملاء أو لأجل الحصول على ربح إذا كانت أسعار الشراء أقل من أسعار البيع ، وشراء العملة الأجنبية بتحويل قيمة الكمية المطلوب شراءها الى عملة محلية بالسعر الرسمي . وهذه العملية جائزة نقداً ونسيئة على مذهب المشهور من أن أحكام الصرف لا تأتي هنا ، أما إذا قلنا بجريانها كما عن السيد الشهيد ، فهذه العملية تجوز نقداً لا نسيئة ، لكن السيد الشهيد قال بجوازها

نسيته أيضاً<sup>(١)</sup>.

١٦- الحوالات المصرفية الصادرة: يمكن للبنك نفسه أن يقوم بعملية التحويل حينما يكون التاجر المستورد مديناً لمصدر أجنبي، يلجأ إلى البنك ليجري البنك تحويلاً لصالح المصدر على مراسله أو فرعه في البلد الساكن فيه الدائن، فيفتح البنك حساباته لدى الفروع أو المراسلين ويخصم قيمة الحوالة من ذلك الحساب، والعميل يدفع قيمة الحوالة بعملة البلد نقداً أو يخصم من رصيده، ويأخذ البنك عمولة على عملية التحويل. والحوالات المصرفية الواردة يكون النظر إليها من زاوية الفرع أو المرسل بناءً على طلب عميل بنك المستورد، وهذا تقدم حكمه أيضاً فراجع.

ثانياً: تيسير الإنتاج: بتقديم القروض والتسهيلات، وللقروض الربوية صور كثيرة منها:

- أ - سلفة مالية يقدمها البنك لأغراض إستهلاكية وعليها فائدة.
- ب - قرض مالي لمشروع إنتاجي وعليه ربا، أو فتح اعتماد لشخص.
- والاعتمادات المستندية وخطابات الضمان وخطابات الاعتماد الشخصية إذا كانت غير مغطاة غطاء كاملاً اعتبرت تسهيلات في نفس الوقت بالمقدار المشكوف من غطائها وهي تتدرج في نطاق القروض وتعتبر تسهيلات، والتسهيلات أعم من القروض لأنها تشمل ما تنتهي إلى القروض وما لا تنتهي إليها، والقروض تنقسم إلى طويلة الأجل ومتوسطة وقصيرة الأجل.

### خصم الأوراق التجارية:

إذا كان للمستفيد ورقة تجارية ذات أجل محدد فإذا أراد أن يحصل على

(١) البنك اللاروي في الاسلام: ١٣٨.

قيمتها فيدفعها للبنك ليحصل على قيمتها بعد استئصال مبلغ معين هو عمولة وفائدة. وإذا حل موعد الوفاء فإن البنك يطالب محرر الورقة بقيمتها ويحصل عليها البنك وإذا تخلف المدين عن دفع قيمة الورقة المستحقة عليه يكون المجبر الأخير الذي خصم له البنك الورقة هو المسؤول أمام البنك عن دفع المبلغ، ويحسب البنك فائدة على التأخير بعد حلول الموعد إذا إتفق وتتقاضي هذه الفوائد من محرر الكمبيالة.

ونتيجة هذه العملية هو أن البنك يقدم قروضاً إلى المستفيد لتلك الكمبيالة مع تحويل المستفيد البنك على محرر الكمبيالة، وهو تحويل على المدين ويمكن أن يكون خصم الأوراق التجارية على أساس البيع، فإن المستفيد يبيع الدين الذي تمثله الورقة بـ (٩٥) دينار إذا كانت الورقة تمثل (١٠٠) دينار مثلاً، ويكون من قبيل البيع بأقل منه، وهو صحيح إذا لم يكن الدين من الفضة أو الذهب أو من المكيل أو الموزون كما تقدم ذلك.

ولكن هناك روايات خاصة دلت على أن الدائن إذا باع دينه بأقل منه، فالمشتري لا يستحق أكثر مما دفع إلى البائع، والزائد ساقط من ذمة المدين بمعنى تنازل الدائن عن الزائد لصالح المدين دائماً لا لصالح المشتري وإن قصد الدائن ذلك، وهذا من موارد تخلف القصد مع صحة العقد، ولكن الرواية الظاهرة في هذا المعنى ضعيفة بمحمد بن الفضيل<sup>(١)</sup> الذي ضعفه الشيخ في الفهرست.

### ثالثاً: الإستثمار أو توفير رأس المال:

إن الإستثمار في الواقع هو نتيجة لتيسير الانتاج وهو الهدف الثاني، فإن تيسير الانتاج يؤدي الى توفير رأس المال وكثرة الإستثمار. ولما كان المال

(١) الوسائل ٩٩/١٣، باب ١٥ من أبواب الدين.

متيسراً كما في الهدف الثاني أصبح التخصص في الانتاج واضحاً والعمل مقسماً الى أقسام ، كل قسم يقوم به منتج معين ، فساعد على توسيع نطاق الانتاج وبالتالي على توفير رأس المال الذي تمثل في أدوات الانتاج والمال ، فتوفر رأس المال النقدي والعيني<sup>(١)</sup>.

ولما يتوفر رأس المال فإنه يستغل في الإستثمار ويقصد بالاستثمار : « توظيف البنك لجزء من أمواله الخاصة والأموال المودعة لديه في شراء الأوراق المالية والتي تكون غالباً على شكل سندات توخياً للربح وحفاظاً على درجة من السيولة التي تتمتع بها تلك الأوراق المالية لإمكان تحويلها السريع الى نقود في أكثر الأحيان »<sup>(٢)</sup>.

وتتميز الإستثمارات عن القروض من الناحية الفنية بأمور :

١ - الإستثمارات تؤدي الى استعمال الأموال في آماط طويلة في أكثر الأحيان .

٢ - دور البنك في الإستثمار هو الذي يبدأ في المعاملة ويعرض المال ليوطف في فترة طويلة .

٣ - دور البنك في الإستثمار كدور أحد المستثمرين بعكس القرض لأنه أهم المقرضين<sup>(٣)</sup>.

وذكر أن وظائف البنك هي :

أ - قبول الودائع .

ب - عمليات التسليف .

ج - فتح الاعتماد .

(١) المؤتمر الثاني لجمع البحوث الإسلامية ، د. محمد العربي : ٩٠ .

(٢) البنك اللاربوي في الاسلام : ١٦١ - ١٦٢ .

(٣) البنك اللاربوي في الاسلام : ١٦١ - ١٦٢ .

د - الإئتمان بتقسيماته<sup>(١)</sup>. وقد تقدم الكلام عن أحكامها في بحث الربا عند الإمامية.

وهنا بعد أن عرضنا وظائف البنوك التي يشتمل على فائدة، وقد حرمها الإسلام، والإسلام لا بد له أن يماشى روح العصر والتطور، بمعنى أنه شامل لجميع شؤون الحياة فلا بد له من حل لهذه المشاكل التي تحدث، ولا بد من نظريات فقهية تتكيف عليها أعمال الناس، على أن أحكامه ثابتة غير متطورة، فما هو البديل الإسلامي لعمليات البنوك الربوية؟

وقولنا إن الإسلام لا بد له من أن يماشى روح العصر والتطور ليس معناه أنه يخالف ما أثبتته أولا، وإنما للأحكام الإسلامية قواعد كلية غير مستغرة تنطبق على ما تستجد من المصاديق، فيحاول علماء الإسلام التفتيش عن القاعدة الكلية التي تنطبق على هذا المصاديق ويجتهد ويفرغ وسعه في طلب هذا الشيء.

#### البنك الإسلامي:

وبما أن البنك الإسلامي يمنع التعامل بالربا فعليه أن يبرز عنصر العمل البشري في النشاطات، وعليه أيضاً أن يؤكد على العمولة بأنها أجرة عمل، ويكون البنك وظيفة الوسيط بين المودعين والمستثمرين، وإن يكون بعيداً عن الروح اللامادية فلا يهمه الربح الكثير بقدر ما تهتم مصلحة الجماهير. وعمله هذا ليس للربح التجاري فحسب وإنما للعبادة والجهاد في أعباء الرسالة وإنقاذ الأمة من الكفر. ثم إن الربح الذي يكسبه البنك اللاربوي إنما يكون بواسطة تطبيقه لرسالة السماء في الأرض وهو لو حده كسب ليس بعده

(١) النقود والبنوك في الدول العربية، فؤاد مرسى: ٣٣ وما بعدها.

كسب ، نعم يجوز للبنك الإسلامي أن يودع بفائدة لدى البنوك الكافرة أي البنوك التي لا تلتزم بشرائط الذمة من أهل الكتاب ، وهذا جائز كما تقدم .

### البديل للعمليات الربوية:

١ - نظرية المضاربة في البنك الإسلامي : التي مر ذكرها سابقاً هي الكفلية ببلوغ الغاية . فترى العلاقة بين المودعين والبنك من جانب وصاحب المشروع الإستثماري من جانب آخر . وطريقة المضاربة فيها فائدتان كبيرتان هما :

١ - أن مصلحة الرأسمالي تتحد مع مصلحة التجارة كما تنعدم الأسباب التي تنتاب الدنيا الربوية من كساد وبوار .

٢ - « إن البصيرتين المتضاربتين اليوم - بصيرة الرأسمالي في تقليب ماله وبصيرة التجار والصناع في تجارتهم وصناعاتهم - سوف تنقلبان متساعدتين متعاونتين بينهما مما يرجع نفعه عليهما جميعاً »<sup>(١)</sup> . وبهذه العملية يزول الصراع الذي أوجدته الماركسية بين العمال والرأسماليين إذ تريد الماركسية من المجتمع أن يكون متافراً بين طبقاته ، حتى تولد الطبقة الثالثة من هاتين الطبقتين فيتم قانون الديالكتيك .

### تكييف العلاقة بين المودعين والبنك والمستثمرين:

إن المودعين مع البنك يعتبرون هم أصحاب المال ، والبنك هو المضارب الذي له حق توكيل غيره في الإستثمار ، أي أن البنك مضارب مطلق له وكالة في توظيف أموال المودعين مع أمواله ، وبما أن البنك أمين على المال فيجب

(١) الربا للمودودي : ١٤١ .

أن يتحمل أعباء هذه الأمانة على أكمل وجه ، فلا بد من أن يهتم باختيار المشروع واختيار القائمين عليه وأن تكون له خبرة وافية في إنجاز المشروعات .

وعلى كل حال فإن بعض المشروعات تنجح والبعض منها قد يفشل كما أن البعض الآخر يحافظ على معدل المال من دون خسارة أو ربح ، والبنك يمكنه أن يطمئن المودعين على أموالهم من الخسارة ، فيضمنها لهم إن وجدت . وهذا لا بأس به لأنه لم يكن من قبيل ضمان العامل الخسارة الذي لا يجوز ، ثم إن الربح الحاصل من العملية يقسم حسب الاتفاق بين البنك وعملائه .

وأما إذا لم يكن للبنك حصة من المال في عملية المضاربة وكان وسيطاً لا غير فيمكن تصحيح أخذ نسبة من الأرباح له على أن يكون جعالة من قبل المودعين ، ويتمكن البنك في هذه الصورة من ضمان الخسارة للمودعين إن وجدت لأن البنك طرف أجنبي عن المعاملة فيصح ضمانه لهم كما تقدم .

ثم إن احتمال خسارة البنك لأنه ضامن للمال وإن كان وارداً ، إلا أنه ضعيف جداً ، بتقريب أن البنك يمكنه أن يدخل أموال المودعين في جميع المضاربات ، أي إن الوديعة تمتزج بغيرها من الأموال وتدخل في جميع المضاربات فيتوقف عدم الربح على عدم ربح جميع المضاربات . وهنا يجب أن لا تكون نسبة الربح للأفراد أقل من نسبة الفائدة للمودعين وإلا إنصرف المودعون إلى البنوك الربوية ، بل يجب أن يحاول البنك أن تكون نسبة الربح أكثر من نسبة الفائدة الحالية الربوية .

وفي حالة المضاربة الواحدة وإن كان الطرفان ( البنك والمستثمر ) يعملان على إنجاز المشروع ، فاحتمال الخسارة أيضاً وارد ولكنه ضعيف جداً ، وإذا خسر المشروع فتكون الخسارة مع الميزان الطبيعي بخلاف



الخسارة في حالة الربا، فإنه بالإضافة الى خسارته يتحمل أعباء رد الدين المزود بالربا فتكون مخالفته لحركة ميزان الطبيعة وهو خسران صاحب المال والعامل، أما في الحالة الأولى فالخسارة دائماً من جانب العامل والربح لجانب رأس المال.

وأما بالنسبة لاسترجاع الوديعة أو السحب منها، فيمكن للبنك الإسلامي أن يحدد في نهاية كل سنة أو ستة أشهر أو أربع من استثمار الوديعة يمكن للمودع أن يسحب الوديعة ويفسخ عقد المضاربة، هذا كله في الودائع الثابتة لمدة محددة.

أما الودائع المتحركة: فيمكن للبنك أن يضارب بقسم منها يمكن سحبه على أن يقدر البنك مقدار السيولة النقدية للحسابات الجارية، مع رأس ماله الأصلي. والودائع المتحركة يعتبرها البنك قروضاً فيصبح البنك هو المضارب لأنه المالك لرأس المال وهنا لا يتقاضي أجراً على إنشاء عقد المضاربة، وإنما يكون له كل الربح المتفق به مع المستثمر.

وطبعاً إن الودائع الثابتة يلتزم البنك بتوظيفها مقدمة على أمواله الخاصة والأموال المتحركة التي تعتبر قروضاً. ثم على البنك الإسلامي أن يعدد للاقراض من الودائع المتحركة لعملائه لإيجاد تسهيلات لهم، ويشترط للمقرض أموراً، منها: الأمانة، وحسن السلوك، والقدرة على الوفاء، والمدة وكمية المال، بالإضافة الى أخذ ضمان من المقرض حتى يلتزم بالوفاء في الموعد المحدد، والضمان يمكن أن يكون رهناً أو كفالة أو غير ذلك.

والبنك الإسلامي يتقاضي الفائدة على قروض عملائه، ويمكن توضيح الفائدة على أساس تحليل عناصر الفائدة بالنسبة للاقتصاد الرأسمالي، وهي:

١ - مبلغ لاجل التعويض عن الديون الميتة.

٢ - مبلغ لنفقات البنوك من أجور الموظفين وباقي النفقات .

٣ - ربح لرأس المال .

ويمكن للبنك الإسلامي أن يعوض عن الديون الميتة بأخذه رهناً على الأموال المقرضة . ويمكن أيضاً أن يؤمن لدى شركات التأمين على القروض بناءً على صحة عملياتها ، إما أن يؤمن البنك نفسه على القروض أو يطالب البنك عميله المقترض بضمان من شركة التأمين ، وهذا ليس من القرض الذي جر نفعاً لأن أجور التأمين ليست للبنك وإنما للشركة فليس هو برهاً محرم . كما يمكن أيضاً للبنك الإسلامي أن يأخذ الأجرة على الكتابة لأنها عمل محترم ، فالبنك يشترط على عميله حين إقراضه دفع أجرة في مقابل تسجيل الدين وضبط الحسابات للعميل ، أما الربح على أساس المال فيلغى إلغاءً تاماً .

١ - سياسة اشتراط القرض المماثل مع التشجيع على تحويله الى

حبوة :

ذكر السيد الشهيد عليه السلام في البنك اللاربوي بعد أن ذكر عناصر الفائدة ، أنه يمكن أن يتعفف البنك اللاربوي من العنصر الأول وهو التعويض عن الديون الميتة ومن العنصر الثالث وهو الربح على رأس المال « على أساس أن البنك يشترط على كل مقترض أن يقرضه لدى الوفاء مقداراً يساوي مجموع العنصرين اللذين ألغاهما من الفائدة بأجل يمتد الى خمس سنوات مثلاً وليس في ذلك أي مانع شرعي لأنه ليس من الربا » <sup>(١)</sup> .

ويمكن للبنك اللاربوي أن يودع المال في بنوك يمكن له أخذ الفائدة

منها، فإذا حل الأجل سحب المال وأعادته إلى العميل وفاءً لدينه، كما يمكن أن يشجع البنك اللاربوي المقترض على تحويل القرض المشروط عليهم إلى تبرع، بأن يعلن أنه يفضل العميل من الدرجة الأولى على العميل من الدرجة الثانية والأول هو الذي يتبرع للبنك بالقرض المشروط عليه.

ويمكن أن يناقش بأن اشتراط القرض المماثل التي تساوي قيمته قيمة العناصر التي ألغاهها من الفائدة الربوية يدخل تحت عنوان الربا، لأنه يكون قرضاً جراً نفعاً بمقتضى الشرط فيه لا تبرعاً. وذكر صاحب الجواهر رحمته الإجماع على حرمة الشرط فيه فقال «وعلى كل حال فشرط القرض الاقتصار على ذكر رد العوض فقط على معنى أنه لو شرط النفع حرم الشرط فيه بلا خلاف بل الإجماع منا بقسميه عليه بل ربما قيل إنه إجماع المسلمين لأنه ربا»<sup>(١)</sup>.

وقد تقدمت النصوص القائلة «فلا يشترط إلا مثلها، فإن جوزي أجود منها فليقبل» وشرط القرض المماثل هو منفعة للمقرض قد شرطه زيادة على رد القرض فهو ربا خصوصاً على رأي من قال - ومنهم السيد الصدر - أن القرض فيه عمل محترم فيكون الشرط اللازم على المدين هو قيامه بعمل لصالح المقرض.

ولكن لو ادعى هنا أن الشرط لم يجز نفعاً مباشرة وإنما جراً قرضاً والعمل أي النفع من ملازمات القرض، وفرق بين الشرط الذي يجز نفعاً مباشرة والذي يجز نفعاً بالملازمة فيحرم الأول دون الثاني، لو ادعى مثل هذا كان وجهها لو لم نقل بعدم الفرق بينهما من ناحية الأدلة الشرعية وارتكاز عدم الفرق بينهما عقلاً.

ولكن يمكن أن يجاب كما أفاده السيد الصدر من أن عمليتنا هذه ليست من القرض الذي جر نفعاً وإنما هي قرض جر معاوضة، لأن القرض يجب على المقرض أن يقوم بعملية بعد ذلك فلم يكن نفعاً، وإنما معاوضة فلا يكون ربا. ولكن هذا أيضاً يكون ربا إذا قلنا إن إطلاق حرمة الربا تشمل الزيادة الربوية الناتجة من المعاوضة غير الربوية إذا كان يرى العرف فيها نفعاً أكثر مما لو كانت غير مشترطة في عقد القرض<sup>(١)</sup>.

ثم يمكن أن يقال إن البنك يمكن أن يتصد للقروض الإنتاجية على أساس المضاربة، أما القروض الاستهلاكية فيمكن أن تكف البنوك عن ممارستها كما يمكن أن تتصدى لهذه الوظيفة بعض المنشآت الحكومية الإسلامية التي تتولى جباية الزكاة، فإن منشآت الزكاة تستطيع أن تمدهم بالقروض بغير فائدة لأجل مقيدة، وإن كان المقرضون ممن تنطبق عليهم أسهم الزكاة فيمكن أن تعطى لهم أما الذين اضطرتهم الحاجة الوقتية فعليهم المبادرة بردها إلى منشآت الزكاة عند موعد الوفاء.

## ٢- البديل الإسلامي لتقديم القروض الاستهلاكية:

وهنا نبحت القروض والتسهيلات منفصلة عن الخدمات المصرفية فنقول: إن حرمة الربا بارزة من الناحية الفقهية بالإضافة إلى حرمة من الناحية الاقتصادية إذ أنها تلحق ضرراً جسيماً بالإقتصاد القومي، (فالائتمان التجاري) الذي كان في القرن التاسع عشر موضع تحييد علماء الإقتصاد أصبح في القرن العشرين موضع نقد، إذ أنه يزعزع النظام الإقتصادي، والتعامل لم يجد يجري بالنقد إلا قليلاً، وأكثر المعاملات تجري بال شيكات،

(١) وقد تقدم منا ذلك مفصلاً وبدل عليه روايات بيع العينة أيضاً.

والبنوك تصدر قروضاً ربوية بأضعاف ما لديها من ودائع فتخلق القسوة الشرائية الوهمية ، إذ أن هذه القروض نقود مصطنعة تسمى بـ (الإئتمان التجاري) .

وقد علق على الأزمة الاقتصادية العالمية سنة ( ١٩٣٠ ) ، الإقتصادي الأمريكي ( هنري سيمونز ) قال « لسنا نبالغ إذا قلنا إن أكبر عامل في الأزمة الحاضرة هو النشاط المصرفي التجاري ، بما يعتمد إليه من إسراف خبيث أو تقتير مذموم في تهيئة وسائل التداول النقدي ، ولا نشك في أن البنوك - بمعاونة الإحتكار - سوف توالينا بأزمات أشد وأقسى إذا لم تتدخل الدولة في الأمر فتستعيد - في حكمة ومسؤولية - وظيفتها في ضبط أداة التداول»<sup>(١)</sup> إذ أن البنوك تميل في أوقات الرخاء الى التوسع في الاقتراض بأضعاف رصيدها وفي أوقات الركود تميل الى التضيق في الاقتراض أو الكف عنه ، فالبسط والقبض من أهم العوامل التي تهز الكيان الاقتصادي .

وبما أن القروض المصرفية تقسم الى طويلة الأجل ومتوسطة الأجل وقصيرة الأجل ، وتتخذ صوراً مختلفة ، تأخذ البنوك عليها فائدة ربوية ، فالبنك الإسلامي كما قلنا سابقاً يمكنه تحويل القروض الطويلة والمتوسطة الأجل الى مضاربات يتوسط هو فيها أو يساهم بقسم من أمواله . وأما إذا لم يكن تحويل الطلب على المال الى مضاربة - وهذا يكون في القروض القصيرة الأجل والقليلة الكمية ، أي في القروض الاستهلاكية - فهنا طريقتان :

١ - أن يقرض البنك في حدود خاصة وفي شروط معينة منها الأمانة وحسن السلوك ومقدرته المالية على الوفاء والالتزام بمدة القرض على ثلاثة

(١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية ، د. محمد العربي : ١٠١ .

أشهر أو أربعة مثلاً، وأن لا يزيد المقدار المقترض على حد أعلى يضعه البنك، وأخذ ضمانات للبنك كرهن على الدين لكي يضمن الوفاء. ولكن هنا يشترط على المدين دفع أجرة المثل لقاء كتابة الدين وباقي التكاليف.

٢- أن تكف البنوك عن ممارسة القروض الإستهلاكية وتقتصر على القروض الإنتاجية لتوسيع دائرة التنمية الإقتصادية. وتتصدى لهذه العملية منشآت حكومية تتولى جباية الزكاة، فالمستحق للزكاة يعطى منها ما يكفيه وغير المستحق وهو المضطر لحاجة وقتية فإن هذه المنشآت تمدهم بدون فائدة على أن يسرعوا في الوفاء بها مع التمكن، على أن رصيد الزكاة في بلد إسلامي تتدفق عليه تبرعات متوالية من المنفقين في سبيل الله.

### ٣- الإستثمار:

إن الإستثمار الذي تقدم معناه هو عملية قرضية بتقريب أن الجهة التي تصدر السند بقيمة إسمية قدرها (١٠٠) دينار مثلاً وتبيعه بـ (٩٥) دينار مؤجلة الى سنة. وهذه العملية لا تختلف عن إقراض البنك لعملائه من الناحية الربوية، فلا بد للبنك الإسلامي أن يكف عن هذه العملية. نعم السندات التي تصدرها الجهة التي يسمح للبنك الإسلامي أن يأخذ فائدة منها فلا بأس بأخذ الفائدة منها.



الربا

ففي القوانين العربية





## الفصل السادس

### «الربا في القوانين العربية»

لقد تعرضت القوانين العربية للربا فذكرت بعض المواد المتعلقة به ولا بأس بالتعرض لها :

#### ١- القانون المدني العراقي:

إن الربا في القانون يسمى بـ ( التعويض القانوني ) أو الفوائد . فالقانون نفسه يقدر مبلغاً معيناً كتعويض للدائن عند إخلال المدين بتنفيذ إلتزامه وإصابة الدائن بضرر . وهنا صورة واحدة للتعويض القانوني ليس غير . وهي إذا كان محل الإلتزام مبلغاً من النقود وقت نشوء الإلتزام ، فإن الإخلال في هذه الصورة يكون من المدين .

#### حوادث العمل :

يذهب كثير من الفقهاء الى أن نظرية التعويض القانوني تنطبق على حوادث العمل ، فالتعويض الواجب للعامل إذا أصيب بضرر في عمله يعتبر

تعويضاً قانونياً داخلياً تحت نظرية الفوائد . إلا أن بعض الفقهاء<sup>(١)</sup> يذهب الى عدم إنطباق نظرية الفوائد على حوادث العمل .

والحجة التي يقدمها لذلك هو أن تعويض العامل نتيجة إصابته بضرر ناشيء عن العمل وليس مصدره إخلال المدين وهو ( رب العمل ) بتنفيذ التزامه ، إذ أن نظرية الفوائد تكون في صورة الإخلال من المدين ويعوض الدائن عن تأخر المدين في تنفيذ التزامه ولكن القانون ألزم رب العمل بالتعويض ليس من جهة إخلاله بتنفيذ التزامه وإنما من جهة القاعدة المعروفة ( الغرم بالغنم ) فما دام رب العمل يغنم من عمل العامل فهو الذي يتحمل غرمه ، بالإضافة الى أن التعويض عن حوادث العمل لا يشملها النص القانوني ، فالمادة ( ١٧١ ) من القانون المدني العراقي تنص على أنه « إذا كان محل الالتزام مبلغاً من النقود وكان معلوم المقدار وقت نشوء الالتزام وتأخير المدين في الوفاء به كان ملزماً أن يدفع للدائن على سبيل التعويض فوائد قانونية »<sup>(٢)</sup> فإن حوادث العمل ليست مبلغاً من النقود معلوم المقدار وقت نشوء الالتزام .

#### شروط استحقاق الفوائد القانونية :

هناك شروط عامة تجعل المدين مسؤولاً عن الدين هي :

- ١ - الخطأ من المدين .
- ٢ - الضرر الذي يصيب الدائن .
- ٣ - علاقة سببية بين الخطأ والضرر .
- ٤ - عدم وجود شرط على استبعاد المسؤولية التعاقدية .

(١) أحكام الإلزام ، د . عبدالمجيد الحكيم : ٤٨ .

(٢) نفس المصدر السابق .

## ٥ - الاعذار .

وبالرغم من عدم تحقق بعض هذه الشروط ، فإن القانون يحكم بوجودها لاستحقاق التعويض القانوني ، فقد يتأثر المدين من دون وجود خطأ من قبله . وقد لا يصيب الضرر الدائن نتيجة خطأ المدين . وإذا ادعى الدائن الضرر قد أصابه فعليه أن يثبت أنه هو المدعي إلا أننا نجد القانون قد حور من هذه الشروط لاستحقاق التعويض القانوني . فبالنسبة للخطأ فقد اعتبر القانون مجرد التأخير من قبل المدين خطأً يوجب مسؤوليته ، واعتبر المشرع وجود الضرر واعتبره ناتجاً عن خطأ المدين واستبدل الاعذار بالمطالبة القضائية .

والشروط اللازمة لاستحقاق الفوائد القانونية هي :

١ - محل الالتزام مبلغ من النقود معلوم المقدار وقت نشوء الالتزام ، فنصت المادة ( ١٧١ ) « إذا كان محل الالتزام مبلغاً من النقود ... » وأمثلة المحل إذا كان مبلغاً من النقود التزام المقرض برد القرض ، أو التزام المشتري بدفع ثمن المبيع ، أو التزام المستأجر بدفع الأجرة وغيرها ، فإذا لم يكن محل الالتزام مبلغاً من النقود أول الأمر وأصبح فيما بعد مبلغاً من النقود فلا يكون خاضعاً للفوائد القانونية .

ونصت المادة ( ١٧١ ) « ... وكان معلوم المقدار وقت نشوء الالتزام » فلا بد أن يكون المبلغ محدداً عند نشوء الالتزام ، فإذا أتلّف مال الغير وحكم عليه بالتعويض فالمبلغ من المال الناشيء من التعويض غير خاضع للفوائد القانونية ، لأنه وقت نشوء الالتزام غير محدد .

٢ - تأخر المدين في الوفاء : إن مجرد تأخر المدين في تنفيذ الالتزام من النقود يكفي للحكم بالسعر الذي يحدده القانون من الفوائد ونصت المادة السابقة « ... وتأخر المدين في الوفاء به ... » .

٣- المطالبة القضائية: ونصت المادة السابقة «... وتسري هذه الفوائد من تاريخ المطالبة القضائية بها...» وبما أن الفوائد من الربا المحرم شرعاً فلم يكتف القانون بالإعذار وإنما اشترط المطالبة القضائية، وأن يطلب الفوائد زيادة على أصل الدين، فإذا لم يذكر الفوائد مع الدين، وقدم طلباً إضافياً بالفوائد فعلى المحكمة أن ترد طلبه بل لا بد له في هذه الحالة أن يرفع دعوى مستقلة للمطالبة بالفوائد، على أن الفوائد لا تسري إلا من تاريخ الدعوى الثانية.

إلا أن هناك إستثناءاً من هذه القاعدة فيجوز مخالفتها لأنها ليست من النظام العام فتنصت المادة السابقة «... إن لم يحدد الاتفاق أو العرف التجاري تاريخاً آخراً لسريتها. وهذا كله ما لم ينص القانون على غيره» فقد يتفق الطرفان على أن الفوائد تسري من تاريخ حلول الدين أو من تاريخ ثبوته في الذمة، وقد يقتضي العرف التجاري احتساب الفوائد بتاريخ آخر كما في الحساب الجاري فإنها تسري من وقت الخصم أو الإضافة، وقد نص القانون نفسه في نصوص مبشرة فيه على احتساب الفوائد من أول الوقت، منها:

١- نصت المادة (٩٢٧) بما يلي «ليس للوكيل أن يستعمل مال الموكل لصالح نفسه وعليه فوائد المبالغ التي استخدمها لصالحه من وقت استخدامها».

٢- نصت الفقرة الأولى من المادة (٥٧٢) بما يلي: «لا حق للبائع في الفوائد القانونية عن الثمن المستحق الأداء إلا إذا أعذر المشتري أو سلمه الشيء المبيع وكان هذا قابلاً أن ينتج ثمرات أو إيرادات أخرى وذلك ما لم يوجد إتفاق أو عرف يقضي بغيره».

٣- نصت الفقرة الأولى من المادة (٦٤٢) مدني «إذا أخذ الشريك مبلغاً

من مال الشركة أو احتجزه لزمته فوائد هذا المبلغ من يوم أخذه أو احتجازه دون حاجة إلى إنذار وذلك من غير إخلال بما قد يستحق للشركة من تعويض تكميلي عند الاقتضاء»<sup>(١)</sup>.

### الفوائد المحددة في القانون :

حدد القانون سعر الفائدة ، ولكنه أجاز النزول والصعود عليها ، فالتحديد حينئذ يكون للموارد غير المحددة . وسعر الفائدة ٤ في المائة في المسائل المدنية و ٥ في المائة في المسائل التجارية وأجاز التجاوز ما لم يتجاوز ٧ في المائة .

الشروط : والمشرع حذر من الشروط التي يفرضها الدائن على المدين إذا كانت الشروط تزيد من مقدار الفائدة فيجب تخفيضها إلى ٧ في المائة فنصت الفقرة الثانية من المادة ( ١٧٢ ) بما يلي « وكل عمولة أو منفعة أيأ كان نوعها اشترطها الدائن إذا زادت هي والفائدة المتفق عليها على الحد الأقصى المتقدم ذكره تعتبر فائدة مستترة وتكون قابلة للتخفيض إذا ثبت أنها - العمولة والمنفعة - لا تقابلها خدمة حقيقية يكون الدائن قد أداها ولا منفعة مشروعة » بالإضافة إلى أنه إذا تسبب بسبب الدائن خطأ أطالة أمد النزاع فإن المشرع أجاز تخفيضها أو عدم القضاء بها أصلاً . وأجاز المشرع زيادة الفوائد إذا كان الضرر المصيب للدائن يجاوز الفوائد وقد تسبب فيه المدين بغشه أو بخطأه الجسيم وعلى الدائن إثبات ذلك<sup>(٢)</sup>.

(١) نفس المصدر السابق : ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) نفس المصدر : ٥٥ .

### الفوائد المركبة أو متجمد الفوائد :

وهي الفوائد التي تزيد على رأس المال، وهي «أن تلحق الفوائد التي استحققت ولم تدفع برأس المال لتصبح جزءاً منضمّاً إليه، تنتج، كما ينتج رأس المال الأصلي، فوائد قانونية أو إتفاقية»<sup>(١)</sup> فقد منع القانون أخذ فوائد مركبة أو أخذ فوائد على متجمد الفوائد في غير المسائل التجارية، كما منع القانون استيفاء فوائد تزيد على رأس المال في غير المسائل التجارية أيضاً.

### خصائص التعويض القانوني :

يمكن تلخيصها في ثلاث :

- ١- أن القانون هو الذي قدر التعويض .
- ٢- أن القانون يفترض وقوع الضرر على الدائن ، ولا يقبل إثبات العكس .

٣- أن القانون جعل سريان الفوائد من تاريخ المطالبة القضائية .

١- القانون تولى بنفسه تقدير التعويض : إن صعوبة تقدير مقدار الضرر هو الذي جعل المشرع يقدر التعويض ، إذ أن هناك عوامل تقدر الضرر ومقدار النفع ، منها كمية النقد ، والأحوال السياسية ، والاستقرار المالي للدولة وغيرها وتحديد هذه العوامل من الصعوبة بمكان بالنسبة للمحاكم ، لذا تكفل القانون تقدير التعويض ووضع حداً أعلى للفائدة . ولكن الملاحظ هنا أن هذه العوامل المتقدمة ليست دائماً تولد نفعاً للدائن حتى يعوض هذا النفع ، إذ ربما يكون رجوع الأموال إلى الدائن غير مصاحب الاستغلال في توليد النفع ، فلا تعويض حينئذ للضرر إذ لا ضرر .

٢- القانون يفترض الضرر: وهنا يفترض القانون وجود الضرر، فإن الفقرة الأولى من المادة (١٧٣) مدني «لا يشترط لاستحقاق الفوائد التأخيرية، قانونية كانت أو إتفاقية أن يثبت الدائن أن ضرراً قد لحق به من هذا التأخير» ومن هذا النص نرى أن الدائن لا يشترط أن يثبت الضرر، وهذا لا يعني أن لا يوجد الضرر أصلاً كما ذكرنا في تقدير التعويض.

ولكن نقول: إن هذا خروج على القاعدة العامة التي تشترط أن يثبت الدائن الضرر نتيجة تأخر المدين في تنفيذ التزامه، وتسمح للمدين أن يثبت العكس نتيجة تأخره أو عدم تنفيذه. فإذا لم يوجد ضرر أصلاً في الواقع أو في الثبوت لا يجب التعويض القانوني، فإن القانون يفترض الضرر ولم يشترط إثباته.

٣- ضرورة المطالبة القضائية: إن القاعدة العامة تقتضي استحقاق التعويض بمجرد إضرار المدين، ولكن القانون هنا إعتبر ضرورة المطالبة القضائية، وكأنه أراد أن يقلل من صور الربا المحرم شرعاً.

ومن خلال الربا في القانون نلاحظ أن القانون يساعد على إثبات التعويض القانوني (الفوائد) مرة كما في افتراض الضرر ولا يشترط على الدائن إثباته ولا يجوز إثبات العكس، مرة أخرى نراه وكأنه يريد أن يقلل من الفوائد كما في تحديد مقدار الفوائد أو ضرورة المطالبة القضائية، ولا يفيد الطلب الإضافي في المطالبة بالفوائد بل لابد من أن ينشئ طلباً جديداً بالفوائد ولا تسري الفوائد إلا من تاريخ المطالبة بها. وهاتان صورتان متعاكستان للنظر إلى الفوائد قد جمعا في القانون العراقي. ومادام المشرع يحس بقبح الربا ويريد أن يقلل منه بجعل الشروط المقدمة لعرقلة ارتفاع سعر الربا مثلاً أو سيره في صورة أخرى، فلماذا لا يحرمه إذن؟.

وجواب هذه السؤال هو: أن المشرع قد يكون مكرهاً على إباحته في



القانون نتيجة سياسة الدولة المشرع لها القانون باعتبارها خاضعة لسيطرة أجنبية «رأسمالية» كما في العراق الذي استعمر من قبل بريطانيا ووضع القانون المدني العراقي في هذه الفترة.

## ٢- الربا في القوانين العربية الأخرى: مصر، لبنان، سوريا، ليبيا

### أولاً- مصر:

أ - حرم القانون المصري تقاضي الفوائد على متجمد الفوائد<sup>(١)</sup> فنص في صدر المادة (٢٣٢) على أنه «لا يجوز تقاضي فوائد على متجمد الفوائد» وحرم القانون المدني الربا المحرم تحريم المقاصد فنهى عنه في عبارة حاسمة.

ب - وضع القانون المصري حداً أقصى لسعر الفائدة هو ٧ في المائة ولا يجوز الاتفاق بين الدائن والمدين على أكثر من السعر القانوني، وإذا اتفق الطرفان على فوائد أكثر من السعر القانوني وجب أن تخفض إلى ٧ في المائة ويتم رد الزائد على السعر القانوني<sup>(٢)</sup>.

ج - «فإذا لم يكن هناك اتفاق على فوائد اعتبر القرض بغير أجر» المادة (٢٤٢) مدني، والفائدة في المسائل المدنية ٤ في المائة وفي المسائل التجارية ٥ في المائة<sup>(٣)</sup>.

د - لا تسري فوائد التأخير عن الوفاء إلا إذا طالب بها الدائن مطالبة

(١) وقد كان القانون المدني السابق يجيز تقاضي الفوائد على متجمد الفوائد بشرطين، راجع السهوري مصادر الحق في الفقه الاسلامي ٢٤٥/٣.

(٢) والقانون السابق سعر الفائدة ٨ في المائة.

(٣) نفس المصدر السابق: ٢٤٥ وما بعدها للتوسع.

قضائية ، ويلزم أن تكون المطالبة برأس المال مع الفوائد لا المطالبة برأس المال وحده .

هـ - لا يجوز أن تكون مجموع الفوائد التي يتقاضاها الدائن أكثر من رأس المال ( م ٢٣٢ مدني ) وهو الربا المضاعف أي أضعافاً مضاعفة .

### ثانياً - لبنان ، سوريا ، ليبيا :

أ - حرمت التقنيات العربية ، السوري في صدر المادة ( ٢٣٣ ) والليبي في صدر المادة ( ٢٣٥ ) تقاضي الفوائد على متجمد الفوائد ، ولكن تقنين الموجبات والعقود اللبناني يجيز تقاضي الفوائد على متجمد الفوائد بشروط<sup>(١)</sup> .

ب - التقنين السوري وضع حداً أعلى للفائدة هو ٩ في المائة والليبي ١٠ في المائة أما تقنين الموجبات والعقود اللبناني لم يضع حداً أقصى للسعر الإتفاقي ولكن إشتراط أن يعين كتابة سعر الفائدة المتفق عليها ، وإذا لم يعين سعر الفائدة فتجب فائدة السعر القانوني ٩ في المائة .

ج - إتفق القانون السوري والليبي أنه إذا لم يكن هناك إتفاق على تقاضي فوائد فلا تتقاضي ، وكذلك إتفقا على السعر القانوني للفوائد التأخيرية وهو ٤ في المائة في المسائل المدنية و ٥ في المائة في المسائل التجارية ، أما القانون اللبناني ٩ في المائة .

د - لا تسري فوائد التأخير إلا من وقت المطالبة القضائية بها في القانون السوري والليبي ، أما اللبناني فتسري من وقت الإنذار ولا ضرورة للمطالبة القضائية .

(١) مصادر الحق ، السنهوري ٢/٢٤٧ .

هـ - إتفق القانون السوري والليبي وقانون المراهبة العثماني في لبنان على عدم جواز تقاضي فوائد أكثر من رأس المال .  
والإختلاف في هذه القوانين مع أن الواضع لها هو السنيهوري يؤيد ما قلناه من أن سياسة الدولة إذا تسلط عليها أصحاب البنوك ينتج سيطرتهم على تشريعات الدولة - وبما أن سياسة الدولة كانت سياسة تابعة للمصالح الإستعمارية ، وأصحاب البنوك هم المسيطرون على سياسة الدولة المستعمرة - لذا نرى التشريعات كلها بصالح النظام الرأسمالي مع أن المشرع يحس بقبح هذا الأمر .

والى هنا إنتهى الكلام عن الفصل السادس وهو الربا في القوانين العربية ، وبه ينتهي الكلام عن القسم الثاني من كتاب الربا .



### الخاتمة:

وبعد هذا المطاف على مسرح الربا من الناحية الفقهية والإقتصادية انتهينا الى أن الربا هو تجارة الموت كما يسميه الكتاب الغربيون واستغلال حاجة الضعيف . ولم يكن تحريم الأديان للربا وخاصة الدين الإسلامي لمجرد العطف على الضعيف ، وإنما جاء التحريم « لإيجاد نظام إقتصادي لا يعمل فيه رأس المال من غير تعرض للخسارة » وإنتهينا أيضاً الى ضرورة مجيء اليوم الذي يقر به أن ما جاء به الإسلام هو النظام الذي لا تتم سعادة البشر في دنياهم فضلاً عن آخرتهم إلا به ، وهذا اليوم هو الذي يتقدم به العلم البشري بصورة عامة مع عدالة الإنسان في السلوك الإجتماعي برفع الظلم ، يوم يدرك الإنسان بعلمه فشل الانظمة الحالية ويدهم دعائمها .

وأحكام الإسلام هي الكفيلة لتحقيق قصب السبق لمن طبقها في أي

وقت وأي مكان، ونحن بحاجة الآن بعد أن كان الإقتصاد ممزقاً للعالم الى هدي إسلامي ينتعش به العالم، والهدي الإسلامي هو الذي يقف لإسترداد قوي التنمية والموارد البشرية والطبيعية ويقف لتعمير العالم بعد خرابه بالنظام الإقتصادي الحالي، وعن قريب يأتي الفجر الذي تكفر فيه أو ربا بنظمها الإقتصادية المعيبة، وهذا يكون بتقدم العلم، فإنه ليس آخر تطور العلم هو ما نحن فيه اليوم.



## فهرس المحتويات

هذا الكتاب ..... ٥

### الربا فى القرآن

٩

معنى الربا ..... ١١

١- الربا الجاهل ..... ١٤

٢- الربا الذى نهى عنه بنو إسرائيل ..... ٢٤

خاتمة فى ربا العطية ..... ٢٥

الجهة الأولى ..... ٢٨

الجهة الثانية ..... ٣٠

الجهة الثالثة ..... ٣٦

### الربا فى السنة

٣١

الطائفة الأولى ..... ٤٣

الطائفة الثانية ..... ٤٨

خلاصة القول ..... ٥٧

ربا البيع والقرض ..... ٥٩

القسم الأول : ربا البيع ..... ٦١

جمهور الفقهاء ..... ٦٢

ما هى العلة التى يتعدى بها إلى غير الأصناف الستة ..... ٦٤

حجج كل من الفريقين ..... ٦٦

٧٠	السنهوري يرجع حجة الشافعية .....
٧٣	تحديد ربا البيع .....
٧٧	موارد الاختلاف بين المذاهب .....
٧٨	تنبيه .....
٨٠	القسم الثاني: ربا القرض .....

٨٧	<b>انواع البيع</b>
٨٩	البحث الأول: التخلص من الربا موضوعاً .....
٨٩	١- بيع العينة .....
٩٣	٢- بيع الوفاء .....
٩٤	٣- حطّ وتعجل .....
٩٦	٤- البيع مع السلف أو الصفقتان في صفقة .....
٩٩	تنبيهان .....
١٠٢	البحث الثاني: الخروج من الربا حكماً .....
١٠٢	١- بيع العرايا .....
١٠٥	٢- بيع المصوغ .....
١٠٩	٣- بيع ما دخلته الصنعة بوجه عام .....
١١٠	٤- بيع الدراهم والدنانير المسكوكة .....
١١١	الخلاصة .....

١١٣	<b>الربا عند الامامية</b>
١٢١	هل المعاملة الربوية فاسدة مطلقاً أو يفسد منها خصوص الزيادة ؟ .....
١٢٥	وجه لعدم فساد المعاملة الربوية المعاوضة .....
١٢٦	وأما الربا في القرض .....
١٢٨	تنبيه .....

١٣١

## ربا المعاوضة

- ١- ضابط المثلية في البدلين ..... ١٤٧
- تحقيق الأصل في المقام ..... ١٥٣
- إذا اختلف الشئان فبيعوا كيف شئتم ..... ١٥٦
- المتائلان وأصنافهما ..... ١٦١
- بيع اللحم بالحيوان ..... ١٦٢
- ٢- ضابط الكيل والوزن ..... ١٦٣
- بيع المكيل بالوزن وبالعكس ..... ١٦٩
- تحقيق الأصل في المقام ..... ١٧٢
- تفاضل المتائلين إذا لم يكونا مكيلين أو موزونين، أي إذا كانا معدودين ..... ١٧٣
- ٣- ضابط الزيادة المحرمة ..... ١٧٧
- الزيادة بعد العقد ..... ١٧٩
- بيع الصرف ..... ١٨١
- لماذا إشتراط التقابض في الصرف وقبض الثمن في السلم على رأى المشهور؟ ..... ١٨٥
- بيع الذهب والفضة ..... ١٨٧
- ١- إذا كان في الفضة والذهب غش غير متسامح فيه، ومجهول القدر ..... ١٨٧
- ٢- هل يجوز مبادلة الفضة المغشوشة المجهولة القدر بالفضة الخالصة؟ ..... ١٨٩
- ٣- بيع الفضة المغشوشة بالفضة المغشوشة حتى إذا لم يعلم قدر الغش ..... ١٨٩
- ٤- لا يباع تراب معدن الفضة بالفضة فقط ولا بترابها أيضاً ..... ١٩١
- ٥- إذا مزج تراب الذهب والفضة جاز بيعهما بالذهب والفضة معاً ..... ١٩٢
- ٦- في صياغة خاتم مع إبدال درهم بدرهم ..... ١٩٢
- ٧- الأواني المصوغة من الذهب والفضة ..... ١٩٣



- ٨- السلع المحلات بالذهب والفضة ..... ١٩٥  
 ٩- المعاوضة بمجنسين رهويين مع أحدهما زيادة ..... ١٩٨  
 ١٠- بيع تراب الذهب والفضة والتصدق به ..... ٢٠٠  
 النقود القائمة مقام الذهب والفضة ..... ٢٠١  
 تنبيه ..... ٢٠٤

## ٢٠٧ ربا القرض

- وقد استدل على حرمة الربا القرضي بوجوه ..... ٢١٠  
 الاشكال على الادلة المتقدمة ..... ٢١٧  
 فساد العقد ..... ٢١٨  
 القرض مع الشرط المجاز ..... ٢٢٠  
 مطلق المنفعة سواء كانت حقيقية أو حكومية هي ربا ..... ٢٢٢  
 اشتراط النفع في القرض للمقترض ..... ٢٢٣  
 اساليب أخذ الزيادة في القرض ..... ٢٢٤  
 اعطاء المال واشتراط قبضه بأرض أخرى ..... ٢٣٣

## ٢٣٩ هي ما ادعى أنه خارج عن الربا

- الخروج عن الربا حكماً ..... ٢٤١  
 الخروج عن الربا موضوعاً ..... ٢٦٠  
 تنبيه ..... ٢٧٧  
 تعقيب ..... ٢٨٧  
 أهم الاشكالات على الوجوه المتقدمة ..... ٢٩٠  
 ونحن نقول في مناقشة ما ذكر ..... ٢٩٥

٣٠١	في مسائل شتى
٣٠٣	المسألة الأولى: في رد الزيادة في الربا
٣١٤	المسألة الثانية: انقلاب المعاملة ربوية
٣١٨	المسألة الثالثة: المعاوضة بنقد على شئين يكون أحدهما نقداً وزيادة في جانب الشئين
٣٢٠	المسألة الرابعة: لو رجع البائع على المفلس بعين ماله
٣٢٢	المسألة الخامسة: إذا كان العوضان متماثلين (من جنس واحد) ...
٣٢٢	المسألة السادسة: ذكرها الشيخ الانصاري في مكاسبه وهي إذا اشترى شيئاً معيباً عند العقد ثم حصل فيه عيب جديد بيد المشتري ...
٣٢٥	المسألة السابعة: إذا اختلط المال الذي باعه زيد لعمره بجنسه
٣٢٨	المسألة الثامنة: إذا خلط الغابن المال المغبون مع الاجود، ثم علم المغبون بالغبن ففسخ
٣٢٩	المسألة التاسعة: إذا قلد شخص عالماً يقول بعدم الربا في موضوع بيع العينة من غير شرط فكان يرتكب بيع العينة ...
٣٣٠	المسألة العاشرة: قد يقال إذا وقعت معاملة صلحية بالمتجانسين مع الزيادة، وأنا أجهل حكم هذه المعاملة ...
٣٣١	المسألة الحادية عشر: إذا علمت إجمالاً بوقوع معاملة ربوية أما اليوم أو غداً فما هو الحكم؟
٣٣٧	المسألة الثانية عشر: توجد قاعدة واستثناء كلاهما مرتبطان ببحث الربا
٣٤١	المسألة الثالثة عشر: الاعتمادات السندية
٣٤٢	المسألة الرابعة عشر: الكبيالات
٣٤٥	المسألة الخامسة عشر: خطابات الضمان
٣٤٥	المسألة السادسة عشر: تحصيل الكبيالات والشيكات
٣٤٦	المسألة السابعة عشر: الحوالة (خطاب الاعتماد)
٣٤٧	المسألة الثامنة عشر: السحب على المكشوف

- المسألة التاسعة عشر: قلنا فيما تقدم بجواز أخذ الربا من الكافر الحربي من باب  
أن دمه وماله مهدور فيجوز أخذ المال منه ..... ٣٤٧  
المسألة العشرون: الحوالة المصرفية ..... ٣٤٨

## ٣٥١ الربا اقتصادياً

- كيف تطور الربا وكيف نشأ؟ ..... ٣٥٥  
١- الربا في عصوره القديمة ..... ٣٥٥  
٢- الربا والاديان السماوية ..... ٣٥٧  
أ- اليهودية ..... ٣٥٧  
ب- المسيحية ..... ٣٥٨  
٣- الربا عند العرب قبل الاسلام ..... ٣٦٥  
أ- الربا في الطائف ..... ٣٦٥  
ب- الربا في مكة ..... ٣٦٦  
ج- الربا في المدينة ..... ٣٦٦  
٤- الاسلام والربا ..... ٣٦٧  
٥- الربا في العصر التجاري ..... ٣٧٠  
٦- الربا أو الفائدة والنظرية الاتباعية (الكلاسيكية) ..... ٣٧١  
٧- الربا في النمسا (نظرية الفائدة النمساوية) ..... ٣٧٢  
٨- الربا عند كينز ..... ٣٧٣  
٩- رأي ماركس في الفائدة ..... ٣٧٤  
كيف نشأت المصارف الربوية؟ وكيف نشأ الربا؟ ..... ٣٨٠  
الخلاصة ..... ٣٨٤

## ٣٨٧ كيف يكيف الربا

- ١- النظرية الاولى ..... ٣٨٩

- أولاً: هل أن الربا معقول من الناحية المنطقية ؟ ..... ٣٩٠
- ثانياً: هل أن الربا لا مندوحة عنه للإنسانية ؟ ..... ٣٩٢
- ثالثاً: هل أن الربا لا يقبل اعتراضاً من الناحية الإقتصادية ؟ ..... ٣٩٥
- ٢- النظرية الثانية ..... ٣٩٥
- ٣- النظرية الثالثة ..... ٣٩٦
- ٤- النظرية الرابعة ..... ٣٩٧
- ٥- النظرية الخامسة ..... ٣٩٩
- هل يمكن تطوير الاحكام الاسلامية (القرآنية) ؟ ..... ٤٠٠
- ٦- النظرية السادسة ..... ٤٠٢
- ٧- النظرية السابعة ..... ٤٠٤
- ٨- النظرية الثامنة ..... ٤٠٥
- ٩- النظرية التاسعة ..... ٤٠٨
- ١٠- النظرية العاشرة ..... ٤٠٨
- ١١- النظرية الحادية عشرة ..... ٤١٠

٣١٣

### مضار الربا

- ١- مضار الربا من الناحية الإقتصادية ..... ٤١٥
- ٢- مضار الربا من الناحية الإجتماعية ..... ٤١٩
- الأثر الفطري للربا ..... ٤٢٠
- ٣- مضار الربا من ناحية تنمية الإقتصاد ..... ٤٢٢
- ٤- مضار الربا من ناحية المراهي ..... ٤٢٧
- ٥- مضار الربا من ناحية المنتج ..... ٤٢٧

٣٣١

### الربا بين مؤيديه ومعارضيه

- ١- الاتجاه المحافظ على احكام الربا ..... ٤٣٣

- ٢- الاتجاه المتحرر من أحكام الربا ..... ٤٣٦  
 ذاتية الإسلام ..... ٤٤٤  
 حول كتاب الإسلام والرأسمالية ..... ٤٤٤

### ٣٣٩ الإِدْخَارُ وارتباطه بالربا

- ١- رأي المدرسة الكلاسيكية في الإِدْخَارِ وانصار المدرسة الحديثة ... ٤٥١  
 ٢- رأي المدرسة الكينزية في الإِدْخَارِ ..... ٤٥٥  
 ١- العوامل الموضوعية ..... ٤٥٦  
 ٢- العوامل الشخصية ..... ٤٥٦  
 ٣- الإِدْخَارُ في رأي الإسلام ..... ٤٥٩  
 حول مشروعية الفائدة (الربا) ..... ٤٦٢  
 رأي المدرسة الكلاسيكية في مشروعية الفائدة ..... ٤٦٢  
 رأي كينز وأنصاره في مشروعية الفائدة على حساب تفضيل السيولة  
 النقدية ..... ٤٦٣  
 هل ينمو الإنتاج بإدخار المال وأخذ الفائدة ..... ٤٦٦  
 ماذا بعد تحریم الفائدة ؟ ..... ٤٦٩  
 كيف ينمى الإنتاج في ظل النظام الإسلامي ..... ٤٧١  
 من أين نشأت المشكلة الإقتصادية ؟ ..... ٤٧٤  
 حرمة الربا اقتصادياً ..... ٤٧٦

### ٣٧٧ الأعمال المصرفية والبنكية

- بيت المال المركزي ..... ٤٨١  
 نظرية المضاربة «القراض» ..... ٤٨٣  
 عناصر المضاربة ..... ٤٨٥  
 شروط المودع (المضارب) ..... ٤٨٦

٤٨٦	شروط المستثمر (المضارب)
٤٨٧	البنك له حصه
٤٨٨	وظائف البنك
٤٨٩	تيسير التبادل
٤٨٩	١- الشيك
٤٨٩	٢- فتح الاعتماد
٤٨٩	٣- خطاب الاعتماد
٤٩٠	٤- السند الأذني
٤٩٠	٥- الكبيالة
٤٩٠	٦- تحصيل الكبيالة لحساب العميل
٤٩١	٧- التحصيل المستند
٤٩١	٨- قبول الودائع المصرفية
٤٩٢	٩- المحوالة المصرفية
٤٩٢	١٠- حفظ الأوراق المالية
٤٩٣	١١- خطابات الضمان (الكفالات)
٤٩٤	١٢- الاعتمادات المستندية
٤٩٥	١٣- تخزين البضائع
٤٩٥	١٤- (الكاميو) عمليات الصرف الخارجية
٤٩٥	١٥- بيع وشراء العملات الأجنبية
٤٩٦	١٦- المحوالات المصرفية الصادرة
٤٩٦	تيسير الإنتاج
٤٩٦	خصم الأوراق التجارية
٤٩٧	الاستثمار أو توفير رأس المال
٤٩٩	البنك الإسلامي
٥٠٠	البديل للعمليات الربوية

٥٠٠ ..... تكييف العلاقة بين المودعين والبنك والمستثمرين

٥٠٣ ١- سياسة إشتراط القرض المماثل مع التشجيع على تحويله الى حبة

٥٠٥ ٢- البديل الإسلامي لتقديم القروض الاستهلاكية

٥٠٧ ٣- الإستثمار

## ٥٠٩ الربا في القوانين العربية

٥١١ ١- القانون المدني العراقي

٥١١ حوات العمل

٥١٢ شروط استحقاق الفوائد القانونية

٥١٥ الفوائد المحددة في القانون

٥١٦ الفوائد المركبة أو متجمد الفوائد

٥١٦ خصائص التمويض القانوني

٥١٨ ٢- الربا في القوانين العربية الأخرى

٥١٨ أولاً- مصر

٥١٩ ثانياً- لبنان، سوريا، ليبيا

٥٢٠ الخاتمة