

فقه "مقاصدی" و

حجیت آن

(با نگاهی به: شیوه شهید صدر^(ره))

شیخ محمد علی تسخیری

بسم الله الرحمن الرحيم

تعریف علم "المقاصد الشرعية":

مرحوم "علامه شیخ بن عاشور" این علم را چنین تعریف کرده است: «وقوف بر مفاهیم و احکام مورد نظر شرع در همه یا بخش اعظم موارد تشریح که اوصاف شریعت و اهداف کلی آن و نیز مفاهیمی که تشریح آنها را مورد توجه قرار داده و همچنین هر آن مفاهیم احکامی را که در دیگر انواع احکام بدان توجه نمی‌شود ولی در انواع بسیاری مورد نظر قرار می‌گیرد، شامل می‌گردد.»^(۱)

بنابراین علمی است که در پیوند با تشریح قرار دارد و از اهداف کلی یا هدفهای مورد توجه قرار گرفته آن در عموم یا انواع بسیاری از این احکام، سخن بمیان می‌آورد.

اهداف این علم: ای بسا هدف از بحث و بررسی این علم، بخش‌هایی از موارد زیر یا تمامی آنها باشد:

۱- پرده گرفتن از جوانب ارتباط میان عناصر اسلام بمثابة شریعت متعادل و بهم پیوسته‌ای که در پی ساماندهی رفتار انسانی است که به نوبه خود نیز رفتار بهم پیوسته‌ای است زیرا از خاستگاه بهم پیوسته‌ای چون فطرت آدمی سرچشمه گرفته است؛ فطرت انسانی حقیقتی است که در وجود انسان و در جان مایه تکوینی‌اش به ودیعه نهاده شده است و به همین دلیل از یک سو عامل پیوند تمامی رفتارهای او و از سوی دیگر هماهنگ با هستی متعادل و بهم پیوسته‌ای است که به تعبیر قرآن کریم در آیات متعدد، همه چیز در آن موزون، در جای خود و دارای جایگاه ویژه خویش است. قرآن در سیاق چنین تعبیری، هماهنگی موجود میان توازن و تعادل تکوینی و تشریحی را از جمله در آیات زیر، توضیح می‌دهد: «والسما رفعها ووضع المیزان * الا تطغوا فی المیزان * واقیموا الوزن بالقسط ولا تخسروا المیزان» (سوره الرحمن آیات ۷، ۸ و ۹) و آسمان را برافراشت و ترازو را بگذاشت* که در ترازو تجاوز نکنید* و سنجش را با دادگری برپا دارید و ترازو را کم مپیمایید. و چنین است که اسلام، دین فطرت است.

۲- کشف ویژگی‌های کلی اسلام و متمایز ساختن آن از دیگر مکتب‌های بشری از جمله سوسیالیسم و سرمایه داری زیرا این تمایز چه بسا تنها در احکام فرعی، تحقق‌پذیر است.

۳- کشف اهداف (مقاصد) عمومی تا یاری‌رسان روند استنباط [احکام شرعی] باشند چه گاه به حکمی برخورد می‌کنیم که با اهداف عمومی اسلام از جمله مثلاً [ضرورت] حفظ جان، مال و نسب و یا با اهداف عمومی در مواد خاصی از آن، همسو و هماهنگ نیست و این ما را بر آن می‌دارد تا در روند استنباط حکم تجدید نظر کنیم. شاید بتوان این هدف را هدف اصلی این علم تلقی کرد و "ابن القيم الجوزیه" در کتاب خود "اعلام الموقعین" نیز بر آن تأکید کرده است.^(۲)

۴- همچنانکه تأثیر بسزایی در تعیین سیاست شرعی ولی امر دارد: در ارایه مثالهای تطبیقی (موارد عملی) از مقاصد خاص، این نکته را روشن خواهیم ساخت.

۵- و ای بسا مطالعه و بررسی مقاصد شرعی، یاری رسان ما در شناخت حکم مسایل نوپدید باشد.

۱- "المقاصد الشرعية"، صفحه ۱۶۵

۲- به عنوان مثال نگاه کنید به: ["اعلام الموقعین، (ابن القيم الجوزیه)، جلد سوم، صفحه ۵.

تفاوت این علم با "علم اصول [فقه]":

در عرصه تمییز این علم با علم اصولی که آنرا: «علم به قواعدی که ما را محققاً به فقه رهنمون می‌شود» یا «علم به کلیاتی که مستقیماً در راه استنباط حکم شرعی قرار دارند» و یا: «منطق فقه»، تعریف کرده‌اند، «مرحوم علامه ابن عاشور» بر آنست که با یکدیگر متفاوتند و «علم اصول» به دلیل وجود شرایط عرضی و اصل تعلیلی [علت و معلولی] و ... دانشی گمانی (ظنی) است حال آنکه علم مقاصد، علم قطعی است.^(۱) به نظر ما نیز «علم مقاصد» با «علم اصول» تفاوت دارد ولی این تفاوت به لحاظ قطعی بودن یا نبودن نیست زیرا هر علمی، قاعدتاً باید منجر به قطع و یقین گردد و در غیر اینصورت علم نیست به علاوه «علم اصول [فقه]» برای رسیدن به قطعیت در حکم شرعی از راه انجام استنباطی با حجیت قطعی است. ولی تفاوتش با علم مقاصد در آنست که در روند استنباط، ما با کلیاتی روبرو نیستیم که در همه باب‌ها از جمله مسئله «حجیت خبر واحد» یا در نوعی از باب‌ها از جمله مسئله «استصحاب» نیز مورد استناد باشد.

ارتباط آن با علم فقه:

این علم - با توجه به آنچه بیان کردیم - نزدیکی بیشتری با «علم فقه» دارد گویانکه «علم فقه»: «استنباط احکام فرعی کلی از دلایل شرعی آنها» را مورد بررسی قرار می‌دهد و کاری به «مقاصد» و علل حکم عام یا حکم خاص ندارد و در نتیجه، این علم [«علم مقاصد»]، بیشتر به مباحثی نزدیک می‌شود که آنرا «فلسفه فقه» می‌گویند؛ از اینروست که برخی پژوهشگران خاطر نشان می‌سازند که ضرورت بحث و بررسی در این علم منجر به موارد زیر می‌گردد:

۱- ارزیابی حرکت عمومی و عملکرد فقه.

۲- مرزبندی علم فقه.

۳- برطرف ساختن تعارض تشریح و اجرای [جنبه‌های نظری و عملی شرع].

۴- ارزیابی و نقد اسناد [احکام] از راه متن.

۵- ساماندهی احکام فقهی و نتیجه‌گیری عموم آنها.

۶- رده‌بندی احکام و مسایل شرعی در یک مجموعه منسجم و منطقی.^(۲)

و در خصوص پیوند این علم با «علم کلام»، روشن است که این یک بر علوم اعتقادی ولی «علم مقاصد» بر شریعت و اهداف آن انگشت می‌گذارند.

گوشه ای از تاریخچه این علم و ضرورت آن:

آمده است که این علم، نخستین بار در کتاب‌های «علل» که در دو قرن سوم و چهارم هجری تدوین شد، از جمله کتاب: «علل الشرایع و الاحکام» شیخ صدوق (متوفی سال ۳۸۱هـ) و کتاب «اثبات العلل» حکیم ترمذی (زیسته در قرن سوم هجری)^(۳)، مطرح گردید و سپس «امام الحرمین جوینی» همین موضوع را در کتاب خود «البرهان فی اصول فقه» (سال ۴۷۴هـ) مطرح ساخت و «الغزالی» (۵۰۵هـ) در دو کتاب خود «المستصفی» و «شفاء الغلیل» و «الآمدی» در کتاب خود «احکام الاحکام» و «القرافی» در کتاب «الاحکام» و سپس «شیخ ابن تیمیة» (۷۲۸هـ) و «ابن القیم الجوزیه»

۱- نگاه کنید به کتاب «شیخ الحبيب بن الخوجه» در این موضوع.

۲- «شیخ مهدی مهریزی» در مقاله خود: «مقاصد الشریعة»، مجله «رسالة التقرب»، شماره ۴۸.

۳- «دکتر خالد الزهری» از مراکش، مقایسه‌ای میان این دو کتاب بعمل آورده است.

در "اعلام الموقعين" و سپس "ابن السبکی" (۷۷۱ هـ) و پس از او "شهید اول محمد بن مکی العاملی" (متوفی سال ۷۸۶ هـ) در کتاب خود "القواعد و الفوائد"، بدان توجه کردند ولی کسی که به این دانش، بعدی علمی و مدون داد، "الشاطبی" (۷۹۰ هـ) در کتاب "الموافقات فی اصول الشریعة" بود. این علم از آن زمان تا دوره اخیر، چندان مورد توجه قرار نگرفت و در اوایل قرن بیستم [میلادی]، سران نهضت اصلاحگرایانه تونس یعنی کسانی چون: "السالم بن حاجب" و "محمد الخضر حسین" و اخیراً نیز "شیخ الطاهر بن عاشور التونسی" به تعمق در آن پرداختند و تألیف و تدوین نوشته‌های دیگری در این موضوع آغاز گشت^(۱). کتاب "الموافقات فی اصول الشریعة" در تونس به چاپ رسید و "امام محمد عبده" در سفری که در سال ۱۸۸۴ م به تونس داشت، از وجود آن آگاه گشت و در بازگشت، به ترویج ایده‌های مطرح در آن در مصر پرداخت گویی به این نتیجه رسیده بود که مقید ماندن به "نصّ لفظی"، برای رسیدن به اندیشه دینی تجددگرایانه کافی نیست^(۲)؛ واقعیت اینست که چنین روندی هنوز این علم را برخوردار از هیئت جامعی که در کنار دیگر علوم اسلامی، صفت علم مستقلی به آن دهد، نساخته است گویانکه همچنانکه خاطر نشان ساختیم از اهمیت کمتری نیز برخوردار نیست.

مقاصدی‌ها با وجود تنوعی که در عرصه پذیرش ضرورت توجه به "مقاصد" دارند بدان استناد کرده‌اند که این "مقاصد" از راه دلایل چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) ثابت شده‌اند و به همین دلیل هر استنباط متناقض با آنها را باید ردّ کرد.

"مقاصد" بر دو نوع عام و خاص است:

"مقاصد عام" را غزالی برشمرده و از جمله: "حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال" را یاد کرده است و پس از در نظر گرفتن رده‌بندی سه‌گانه برای مصالح یعنی "ضروریات" (اصول)، "احتیاجات" و "کمالیات"، مقاصد پنج‌گانه را در شمار "ضروریات"^(۳)، قرار داده و السبکی مسئله "حفظ کرامت (شرف)" را نیز بدانها افزوده است.^(۴) که البته راه برای بحث و افزایش، بسته به انواع حقوق عمومی انسان و آنگونه که در دیدگاه اسلام مطرح است. (از جمله آزادی و برابری)، گشوده است.^(۵)

برخی پژوهشگران برآنند که مسئله حقوق بشر "محور مقاصد شریعت" بشمار می‌رود و تأکید دارند که بزرگترین ارزش حقوق انسان در احترام به "اراده آزاد" و "خرد شاخص" اوست و سلب اراده [آزادی]، از سر بریدن نیز بدتر است.^(۶) برخی دیگر نیز برآنند که غرب به حقوق بشر، نگاه واژگونه‌ای دارد و در حالی بر حقوق بشر تأکید می‌کند که نسبت به جوهر وجودی انسان و وظایفش در برابر پروردگار و جامعه و خویشتن و تکامل خویش، بی‌توجهی می‌کند.^(۷) این نظر کاملاً درست است زیرا شریعت، ضمن فراهم آوردن حقوق انسان، او را به وظایفش نیز آشنا ساخته و در

۱- نگاه کنید به: مجله "رساله الترقیب"، شماره ۴۸، صفحه ۱۲۹ مقاله آقای "شیخ مهدی مهریزی".

۲- مجله "نگاه"، صادره از قم، شماره ۲۰۰، صفحه ۵.

۳- "امام غزالی" می‌گوید: «حفظ این اصول پنج‌گانه در مرتبه ضروریات است که بالاترین مرتبه مصالح بشمار می‌رود» ("المستصفی"، جلد اول، صفحه ۲۸۶).

۴- "المنتقى" (الباجی)، جلد چهارم، صفحه ۲۸۲.

۵- نگاه کنید به کتاب: علامه "الشیخ الحبيب بن الخوجه" (حول نظرية المقاصد) صفحات: ۱۳۰-۱۲۳ و نیز نگاه کنید به "اعلامیه اسلامی حقوق بشر" که "مجمع بین‌المللی فقه اسلامی" نیز آنرا از تصویب خود گذراند.

۶- "حقوق الانسان محور مقاصد الشریعة"، مقاله "استاد عمر عبید حسنة"، صفحه ۱۸.

۷- همان منبع، مقاله "استاد الریسونی"، صفحه ۴۰.

اینصورت روند فراهم آوردن حقوق و اعلام وظایف در جهت تحقق حرکت طبیعی و متعادل وی در خط تکامل و تعادل برای وصول به هدف آفرینش او، کامل گشته است.

از اینروست که "امام علی بن الحسین زین العابدین" (علیه السلام) در "رسالة حقوق" و "صحيفة سجادية" ای که تاریخ از آنحضرت نقل کرده است، بر درهم آمیزی حقوق و وظایف به باشکوهترین شکل و والاترین شیوه انگشت می گذارد: مرحوم "شهید آیه ... سید محمد باقر صدر"^(ه) اینگونه توصیفی از آن بعمل می آورد: «این امام بزرگوار با بلاغت منحصر به فرد و توانایی فوق العاده در بکارگیری شیوه های بیانی و بلاغی زبان عربی و با ذهنیتی ربّانی و سرشار از باشکوهترین و دقیقترین مفاهیم، پیوند انسان با پروردگار خود و شور و شوق خویش به آفریدگار خود و ارتباطش با مبدأ و معاد خویش را به تصویر کشیده و ارزش های اخلاقی و حقوقی و وظایفی را که گویای چنین پیوندها و شور و شوقها و تعلقات است، باز گفته است»^(۱)، حال آنکه هرچند "مقاصد خاص" در چارچوب مقاصد عام قرار دارند ولی ویژه باب های خاصی هستند از جمله مثلاً:

- مقاصد (اهداف) نظام عبادی.

- مقاصد نظام تربیتی.

- مقاصد نظام اجتماعی.

- مقاصد نظام اقتصادی و غیره.

ما ذیلاً نمونه ای از "مقاصد خاص" در عرصه های اقتصادی را ارایه می دهیم و بطور تقریباً مفصلاً بدان می پردازیم تا اهمیت این گونه مباحث و ارتباط تنگاتنگ آنها با واقعیت های روزمره را نشان دهیم. در این مثال به مباحث نظریه پیشتاز استاد ارجمند و بزرگوارمان "شهید سید محمد باقر صدر" (رحمه الله تعالی علیه) تکیه خواهیم کرد. شاید بتوان این استاد را -بویژه آنگاه که سعی کرد نظریه اقتصادی اسلام را از راه تصنیف احکام فرعی و مطالعه در مفاهیم عام برای نیل به سرخط های مقاصدی عام کشف کند- از جمله مجتهدان شدیداً "مقاصدی" برشمرد. ولی گاه می بینیم که معظم له از این گرایش مقاصدی، در روند استنباط فقهی نیز استفاده می کند و به عنوان مثال وقتی به موضوع: «فرمول بندی نزول سفته بر اساس فروش» می پردازد -و مراد وی "فروش بدهی" (بیع الدین) از نظر علمای امامیه است- بر آنست که این مورد، به دلیل ورود روایات مستقیماً مربوط به آن چنین فرمول بندی را، نمی پذیرد و این بدان معناست که وقتی روند نزول بانک را به عنوان خرید بدهی به بهایی کمتر از آن تفسیر کنیم، فرد بدهکار تنها آن مقدار که پرداخت کرده بر عهده اش قرار می گیرد و میزان نزول، همواره به سود بدهکار و نه به سود مشتری است حتی اگر بستانکار به آن قصد عمل کرده باشد.

از جمله روایات وارد در این خصوص، خبر "ابوحمره" به نقل از "امام محمد بن علی الباقر" (علیه السلام) است که می گوید از آنحضرت درباره کسی پرسیدم که از فرد طلبکاری مبلغ طلب او را با نزولی در آن [تفاوت به معنای مبلغی کمتر از مبلغ واقعی طلب] خرید و آنگاه به سراغ بدهکار رفت و به او گفت: بدهی خود به فلان کس را به من بده زیرا طلبش را خریدم. در این مورد چه باید کرد؟ امام^(ع) فرمود: مرد بدهکار باید همان مبلغ مالی را که این یک به طلبکار پرداخته است بپردازد.

روایت دیگر از آن "محمد بن الفضیل" است که می گوید: "به [امام] علی بن موسی الرضا [علیه السلام] عرض

۱- نگاه کنید به کتاب: "الابعاد الانسانیة و الحضاریة فی الصحیفة السجادیة"، صفحه ۱۹ (چاپ دمشق، ۱۴۲۵ هـ).

کردم: مردی طلب کسی از فرد دیگری [ثالثی] را از وی خرید و سپس به سراغ بدهکار رفت و به او گفت: بدهی خود به فلانی را به من بده زیرا آنرا از وی خریده‌ام... امام فرمود: بدهکار باید همان مبلغی را که به طلبکار داده شده بپردازد و این بدهکار نسبت به مابه‌التفاوت مبلغ بدهی خود با مبلغی که از سوی فرد مورد نظر به طلبکار اصلی [بابت خرید طلبش] داده است، کاملاً ببری است.

به رغم وجود برخی نا‌رسایی‌ها در استدلال با این دو روایت، من شخصاً نسبت به پذیرش نظر خلاف آنها رضایت خاطر قلبی و فقهی ندارم و به لحاظ درونی و از نظر گمانهای فقهی خود توجیه روشنی در ترک این دو روایت و پذیرش ایده‌ای درست برعکس آنها، نمی‌یابم.

در پرتو چنین برداشتی، بانک غیر ربایی نمی‌تواند در نزول سفته، براساس خرید بدهی به بهایی کمتر از مبلغ اسمی آن، اقدام کند و میزان نزول را برای خود در نظر گیرد زیرا فروش بدهی به بهایی کمتر از آن به موجب روایت پیش گفته، باعث سقوط مابه‌التفاوت (افزوده) از عهده بدهکار و برائت ذمه او می‌گردد.^(۱)

در این مورد بحث بعدی و چگونگی پیاده کردن آیین مقاصدی در روند استنباط را مطرح خواهیم ساخت و سپس وارد برخی مباحث نظری آن می‌شویم.

* * *

در عقود مالی کدام یک اهمیت دارد: شکل یا هدف (مقصد)؟

روشن است که در فقه برای پاسخ به این پرسش، دو گرایش وجود دارد:

گرایش نخست بر شکل عقد (قرارداد) انگشت می‌گذارد و مهمترین مسئله مطرح در آن، لفظ بکار رفته در آنست حال آنکه در گرایش دوم، مهم "مقصد" و محتوایی است که با این لفظ یا عمل، مورد نظر بوده است.

فقهها در بررسی و مطالعه در قواعد فقهی و نیز در برخورد با بحث شگردهای ربوی یا بحث در عقود (قراردادها) تنظیمی سهوی یا در حال ناهشیاری و بی‌عقلی و از این قبیل، به این موضوع پرداخته‌اند.

قابل توجه اینکه گرایش مسلط نزد فقها، همواره گرایش دوم بوده و عبارات و تعبیرهای زیر، به فراوانی از سوی ایشان بکار رفته است:

- «ملاک معنا و نه شکل ظاهری است.»^(۲)

- «ملاک در عقود (قراردادها)، معنا و محتوای آنها و نه شکل الفاظ است.»^(۳)

- «عقود (قراردادها) تابع مقاصد (اهداف) آنهاست.»^(۴)

- «ملاک معانی [قراردادها] و نه شکل ظاهری آنهاست.»^(۵)

- «عقود (قراردادها) نه با لفظ بلکه با محتوا و معنایی که دارند، ارزیابی می‌شوند.»^(۶)

- «عقود (قراردادها) مبتنی بر رعایت مقاصد (اهداف) است.»

۱- «البنک اللارویی فی الاسلام» (بانک غیر ربایی در اسلام) [نوشته شهید سید محمد باقر صدر(ره)]، چاپ دارالتعارف - بیروت، صفحه ۱۶۱.

۲- «شرح الزیادات»، (قاضی خان)، برگ شماره ۸۹۸.

۳- «بدائع الصنائع»، جلد ۵، صفحه ۳.

۴- «عوائد الایام»، صفحه ۵۲ و «جواهر الکلام»، جلد ۲۳، صفحه ۳۳۵.

۵- «تبيين الحقائق»، جلد ۵، صفحه ۱.

۶- «المنتقى» (الباجی)، جلد ۴، صفحه ۲۸۲.

- « مقاصد (اهداف)، ملاک هستند. »

- « احکام، به معانی الفاظ و نه شکل یا قالب آنها، مربوط می‌گردد. »

- « چنانچه میان رعایت لفظ [شکل ظاهری] و رعایت قصد (هدف) مخیر باشیم، اولویت با رعایت "قصد" است. »

که می‌بینیم تعبیرها و شکل بیان متعدد ولی جملگی گویای گرایش دوم در این امر هستند. ای بسا، غالب این گفته‌ها و تعبیرها به این سخن پیامبر اکرم (ص) استناد دارند که فرمود: «انما الاعمال بالنیات و انما لكل امری ما نوى» (بدانید که کارها، بسته به نیت‌هاست و هرکس با آنچه نیت کرده و قصد داشته، سنجیده می‌شود). که حدیث مشهوری است و در کتابهای گوناگون حدیث وارد شده است.

نظر فقها بر آنست که این امر ویژه عبادات نیست و شامل معاملات نیز می‌گردد. در توضیح همه عبارت‌ها و تعبیرهای یاد شده، گفته می‌شود که: احتمالاً مراد از اینکه عقد (قرارداد) تنها با نیت یا قصد، تحقق می‌یابد، اشاره به آنست که طرف عقد در همه بخش‌های آن باید قصد آنرا داشته باشد و مفهوم ملازم آن، عدم تحقق عقد (قرارداد) بدون وجود قصد است.^(۱)

یا بدین معناست که "عقد" (قرارداد)، تابع قصد است یعنی که "عقد" چیزی است که به "موجب"، "قابل" (پذیرنده)، "عوض" و "معوّض" نیاز دارد و در همه این موارد تابع قصد است و اگر قصدی در کار نباشد، واقع نمی‌شود.^(۲) و یا سرانجام بدین معناست که ملاک، در نظر گرفتن برداشت عرفی از مقصود عاقد (طرف قرارداد) با توجه به پیامدهای قرارداد مورد بحث است؛ آنچه معتبر و مورد ملاک است همین است حتی اگر بیان و تعبیر آن، مناسب نباشد.

و بهر حال برای استدلال این قاعده، گاه به ذکر روایات شریفی چون روایاتی که یاد کردیم استناد می‌شود و گاهی نیز پس از اتفاق نظر در خصوص اینکه مجرد لفظ، پیامد شرعی در پی ندارد، ضرورت فقهی را مطرح می‌کنند^(۳) و چه بسا همین را به عنوان "اجماع" در نظر می‌گیرند.^(۴)

در دلالت روایت نیز این مناقشه صورت می‌گیرد که تنها متوجه عبادات و رفتارهای اخلاقی است و در مورد اجماع نیز گفته می‌شود که دلیل مستقلاً را تشکیل نمی‌دهد و با توجه به مخالفت شافعی‌ها^(۵) و دیگران، این اجماع کامل نیست.

به گمان من مهمترین چیزی که در اینجا می‌توان بر آن استناد کرد، اصل اولی است که می‌گوید لفظ تنها تعبیری از مقصود یا نوع تعهد [در قرارداد] - در اصطلاح حقوقی امروزی - است؛ همچنانکه اقتضای آن، عدم مترتب شدن پیامدهای مربوط به قرارداد مگر پس از تعهد کامل و پیوند تعهد موجب با تعهد طرف قرارداد است و این بدان معناست که تأکید، تماماً بر قصد و محتوا و نه لفظ یا شکل آنست حتی اگر برای کشف معنی، لفظ شرط شده باشد.^(۶) و حتی می‌توان گفت

۱- "القواعد لدی الامامیة"، جلد سوم، صفحه ۵۸۵.

۲- "العناوین"، جلد ۲، صفحات ۴۹-۴۸؛ "مصباح الفقاهة" (آیه... خوبی)، جلد ۲، صفحه ۱۰۶.

۳- "جواهر الکلام"، جلد ۲۲، صفحه ۲۶۶.

۴- "تذکره الفقهاء"، جلد اول، صفحه ۴۶۲.

۵- "موسوعة القواعد و الضوابط الفقهیة"، (الدكتور الندوی)، مجلد اول، صفحه ۵۱۹.

۶- "العناوین"، جلد ۲، صفحه ۵۰.

که فهم عرفی گاه عقد (قراردادی) را از حالتی به حالت دیگر تبدیل می‌کند حتی اگر "قصد" (نیت) لحظه‌ای طرف قرارداد را هم دانسته باشیم. می‌دانیم که شارع مقدس، گفتمان‌های خود را به عرف واگذار کرده و از نظر شارع، این عرف است که مصداقها و موضوع‌های هر حکمی را تشخیص می‌دهد و هموست که دلالت هر کدام از علل و اسباب [احکام] شرع را درک می‌کند و این همان چیزی است که در ذکر برخی نمونه‌های عملی -طی صفحات بعدی این مطلب- ملاحظه خواهیم کرد.

برخی موارد عملی مربوط به قراردادهای مالی که تنها به دو مورد بسنده خواهیم کرد

مورد نخست: مسئله گریز از ربای قرض

در گفته‌های فقها، این مسئله به همین صورت عنوان شده و همین امر برخی را گرفتار شبهه مهمی کرده که چکیده آن از اینقرار است:

"ربا" از جمله جدی‌ترین محرمات اسلامی است که آیات قرآنی و احادیث شریف متعددی بر آن انگشت گذارده و محمل طبیعی بسیاری از انواع مفسده‌های اجتماعی و اقتصادی و بحرانهای مرگبار در نظامات ربوی است و حال که چنین است چرا باید این مسئله بدین صورت مطرح گردد تا این توهم پیش آید که اسلام -العیاذ بالله- خود راههای حضور ربا در جامعه را -منتهی با عناوین و شگردها و شیوه‌های غیر مستقیمی که از آن حرمت شدید برخوردار نباشد ولی همان نقش را ایفا کند- هموار می‌سازد؟

امام خمینی (قدس سره) از این اشکال، اینگونه سخن بمیان آورد:

«این یک مشکل و حتی یک عقده در دل بسیاری از اندیشمندان و نیز از جمله ایرادهای ناوابستگان به اسلام نسبت به این حکم است که حتماً باید آنرا حل کرد و پای‌بندی به تعبد^(۱) در چنین مسئله‌ای که همه خردمندان مفسد تجویز و منافع منع آنرا درک کرده‌اند، بسی دور از صواب است.»^(۲)

حل این اشکال با توجه به مسایل زیر، صورت می‌گیرد:

یکم: روایات وارد در عرصه گریز از ربا، عمدتاً در خصوص معاملات ربای "معاوضی" جاری در پول و [کالاهای] "مکیل" (پیمانهای) و "موزون" (توزینی) است که در آنها ناهمجنس بودن افزوده، آنرا از معامله مثلی (دو جنس عین همدیگر) خارج می‌سازد؛ در "صحيحه الحلبي" آمده است: «اگر هزار و یک درهم را با هزار درهم و دو دینار [عوض کنیم] اشکالی ندارد؛ چنانچه دو دینار یا کمتر یا بیشتر [بر اصل آن] افزوده شود، ایرادی ندارد.»^(۳)

اشکالی که مطرح کردیم در "ربای قرض" متجلی می‌گردد و تجویز آن در بخش نخست ("ربای معاوضی") حاوی هیچ اشکال، دشواری و عقده‌ای نیست زیرا کالاهای مثلی [کالاهایی که به سادگی بتوان مانند آنها را بدست آورد] همچون سایر کالاها دارای ارزشی است که می‌تواند کم یا زیاد شود و خرید یک من گندم مرغوب به بهای دومن یا چند من جو، مانند خرید دیگر کالاها به بهای بازاری آنها و خرید یک دینار یا یک درهم که دارای ارزش بازاری معادل دو دینار یا دو

۱- منظور ایشان از این تعبیر آنست که برخی در پاسخ به این اعتراض یاد آور می‌شوند که ما وظیفه داریم آنچه را در متون آمده است تعبداً بی هیچ اعتراضی بپذیریم ولی امام [خمینی (ره)] بر آنست که این پاسخ، مشکل را حل نمی‌کند.

۲- "کتاب البیع"، امام خمینی (ره)، جلد ۲، صفحه ۴۰۶.

۳- "الوسائل" (حرّ عاملی)، جلد ۱۲، صفحه ۳۷۱.

درهم از صنف دیگری است، مستقیماً اشکالی ندارد و مسئله‌ای نیست ولی احتمالاً راز تحریم چنین مبادله‌ای از سوی شارع مقدس - مگر آنکه کاملاً مثل به مثل باشد - خارج از درک عقلاست و جنبه‌ی تعبیدی دارد که در این صورت کاربرد هرگونه شگردی در آن اشکالی ندارد.

ولی در خصوص "ربای قرض"، برای رهایی از آن تنها چند روایت وارد شده که یا به لحاظ سند دلالت، ضعیف هستند و یا در راستای ارایه‌ی راه درستی برای کشاندن معامله به نوع عقود (قراردادها) صحیح دیگری است که احکام طبیعی بر آن مترتب می‌شود و مفسده‌های ربوی را نیز در پی ندارد.

حتی اگر آنچنانکه ادعا می‌شود فرض کنیم که روایتی با سند و دلالت صحیح هم وجود داشته باشد، قطعاً این امر در مخالفت با مقتضای کتاب خدا و سنت شریف نبوی مبتنی بر توصیف ربا به عنوان "ظلم و فساد و اعلام جنگ علیه اسلام" است و در این صورت به تعبیر روایات نقل شده از ائمه اهل بیت (علیهم السلام) یاوه‌هایی است که نباید به آنها توجه کرد.

مثلاً در روایت "یونس الشیبانی" آمده که می‌گوید:

«به امام جعفر صادق (علیه السلام) عرض کردم: کسی کالایی را می‌فروشد و فروشنده می‌داند که این کالا به بهای فروخته شده نمی‌ارزد و خریدار هم می‌داند که نمی‌ارزد ولی می‌داند که خریدار، [پس از مدتی] همان کالا را از وی [مجدداً] خریداری خواهد کرد. می‌گوید: حضرت فرمود: ای یونس! رسول خدا (ص) به "جابر بن عبدالله" فرمود: زمانی که ستمگری حکمفرما باشد و تن به خواری دادید، چه خواهید کرد؟ می‌گوید: جابر [به پیامبر اکرم (ص)] گفت: مبادا که تا آنزمان، وجود داشته باشم، پدرم مادرم به فدایت، چه هنگام چنین خواهد شد؟ فرمود: وقتی ربا ظاهر شود، ای یونس! و این هم ریاست. آیا اگر آنرا خریداری نکنی، به تو بازش خواهد گرداند؟ می‌گوید: عرض کردم: آری. فرمود: نزدیک آن نشوید؛ نزدیک آن نشوید.»^(۱)

و در نهج البلاغه به نقل از حضرت علی (علیه السلام) آمده است: پیامبر خدا (ص) به وی فرمود "ای علی! [روزی رسد که] این مردم دچار وسوسه اموال خود می‌شوند... (تا آنجا که فرمود) ... و حرام آنرا با شبه‌های دروغین و هواهای آشفته، حلال می‌گردانند و خمر و شراب را آب انگور و مال نامشروع را هدیه و ربا را خرید و فروش، قلمداد می‌کنند و حلالش می‌گردانند."^۲

ملاک و معیار تشخیص موضوع ربا از موارد دیگر

معیار مطرح در اینجا، عرف است و در توضیح خاطر نشان می‌سازیم که در سه عرصه زیر به عرف مراجعه می‌شود:

عرصه نخست: آنچه که حکم شرعی را از آن نتیجه‌گیری کنند همچنانکه در صحت یا لزوم "عقد فضولی" [قرارداد با کسی که وکالت یا ولایتی بر موضوع قرارداد ندارد] مطرح است. و زمانی این امر صورت می‌گیرد که ثابت شود حکم آن از جمله عرفهایی است که تا زمان معصوم (علیه السلام) ادامه داشته است که در این صورت پذیرش و اذعان به آن به

۱- "الوسائل"، جلد ۱۲، صفحه ۳۷۱.

۲- "الوسائل"، جلد ۱۲، صفحه ۴۵۶.

مجرد عدم صدور پاسخ مناسبی به آن، تحقق‌پذیر می‌شود.

عرصه دوم: تشخیص مصداقیت برخی مفاهیمی است که از سوی شارع بکار گرفته شده است که از جمله شامل واژه‌های زیر می‌گردد:

الاناء (ظرف)، "الصعيد" (خاک روی زمین - صِرفِ خاک)، فقیر، مسکین، "غنی" (ثروتمندی)، "اسراف"، "تبذیر"، "فی سبیل الله" (در راه خدا) و از این قبیل.

عرصه سوم: آنچه که برای شناخت مراد متکلمان (گویندگان) بهنگام کاربرد الفاظ (واژه‌ها) بدان مراجعه می‌شود، اعم از اینکه گوینده، شارع یا دیگری باشد و آنچه که به دلالت‌های التزامی باز می‌گردد در صورتی که منشأ دلالت، ملازمت عرفی باشد نیز به عرف مراجعه می‌شود. برای این مورد، حکم شارع مقدس به طهارت شرابی که تبدیل به سرکه شده را به عنوان مثال مطرح می‌کنند که لازمه عرفی آن نیز حکم به طهارت همه جای ظرف است. کنکاش در قرینه‌های عرفی و جمع عرفی میان دو دلیل متناقض نیز در این عرصه قرارداد و مانند اینکه گفته شود: اگر در نظر عرف، تعارضی مطرح نباشد و یکی از دو دلیل متعارض، قرینه‌ای بر تفسیر مراد شارع از دلیل دیگر باشد باید با تفسیر دلیل دیگر طبق قرینه مورد بحث، این دو دلیل را با هم جمع کرد. بحث‌های مربوط به "تقیید و اطلاق"، "عموم و خصوص"، "حکومت و ورود" نیز در همین مجموعه قرار می‌گیرد.

آنچه گفته شد در خصوص تشخیص مراد شارع مقدس است ولی عرف در تشخیص مراد غیر شارع نیز نقشی دارد و هر آنچه که در باب اقرارات، وصایا، شروط و وقوف و غیره قرار دارد و با الفاظی دارای دلالت‌های مشخص عرفی بکار گرفته شده باشند نیز در محدوده آن قرار می‌گیرد.

بدین ترتیب، متوجه می‌شویم که عرف هرچند یکی از اصول فقه نیست اما نقش بسزایی در عرصه استفاده از اصول و متون [فقهی] ایفا می‌کند؛ ولی در این میان مفاهیمی وجود دارد که شارع مقدس به دلیل ابهامی که عرف نسبت به آنها دارد تصمیم گرفته که خود برای تشخیص برخی مصداق‌های آنها وارد عمل شود یا چه بسا شارع مقدس برآنست که برداشت‌های عرفی شامل مصداق‌های دیگری می‌شود که با قصد و هدف اصلی شرع، مغایرت دارد که در این حالت وقتی در تشخیص یک مفهوم عرفی دخالت می‌کند باید از آن تبعیت کرد.

می‌توان به عنوان مثال از "فقاع" یاد کرد که در برخی متون تأکید شده که "فقاع" خمیری است که مردم آنرا دست کم گرفته‌اند. یا مثلاً در مورد "ربای معاوضی" با اختلاف قیمت دو کالای مورد مبادله که عرف آنرا عملیاتی ربایی نمی‌داند ولی شارع، ربوی بودن آنرا تأکید می‌کند و چنین معامله‌ای را تحریم می‌نماید.

و بهر حال عرف در حالتی که شارع مقدس دخالتی در تعیین و تشخیص مفهومی نمی‌کنند، تعیین کننده است و در این صورت مثل آنست که کار به شرع واگذار شده باشد.

پس از این، در تحقق تشخیص عرفی، حتماً باید دقت به خرج داد و به همه مناسبت‌هایی که در آن مطرح می‌شود و نیز شالوده‌هایی که براساس آن قرار می‌گیرد توجه کافی مبذول گردد زیرا مطالعه و بررسی این شالوده‌ها کمک بسیار شایسته‌ای در رسیدن به تشخیص مطلوب عرفی است. حال اگر به موضوع مورد بحث خود بازگردیم خواهیم دید که رسیدن به تأکید عرفی بر عدم تحقق ربا، امر لازمی است و این امر نیز گاه مستلزم نفی بسیاری از حالت‌های مشکوک و در پیش گرفتن راه احتیاط به دلیل تأکیدهای بسیار جدی بر حرمت ربا و عدم نزدیکی به آن بنا بر روایت پیش گفته («...به آن

نزدیک مشوید، به آن نزدیک مشوید.»^(۱) است.

با نگاهی به روایات احتیاط، می‌بینیم که آنها هرچند اصل عامی در تعارض با دلایل برائت شرعی را مطرح نمی‌کنند ولی در چنین مواردی با توجه به هم مرزی شدید فروش و ربا، قابل انطباقند.

مثلاً در روایتی از امام جعفر صادق (علیه السلام) آمده که می‌فرماید:

«هر کس از شبهات پرهیز کرد، دین خود را در امان داشته است»، و به‌رغم اینکه گفته شده که این روایت، بیشتر تشویق به پرهیز دارد و چیزی دالّ بر الزام در آن نیست، بیانگر حالتی است که متناسب با نزدیکی یا دوری مرز حلال و حرام، شدت و ضعف بخود می‌گیرد.

روایتی نیز از امام علی (علیه السلام) وارد شده که به کمال می‌فرماید:

«ای کمال! دین تو برادرتست، برای دین خود با هر چه که می‌توانی، احتیاط پیشه کن.» گفته شده که عبارت: «با هر چه که می‌توانی» آنرا از وجوب، دور می‌سازد ولی ظاهراً به معنای احتیاط کردن برای دین به هر وسیله ممکن است که با وجوب، منافاتی ندارد.

روایت دیگری از امام جعفر صادق (علیه السلام) هم هست که می‌فرماید:

«پارساترین مردم کسی است که از شبهه فاصله گیرد.» که این ملاحظه در موردش مطرح شده که استدلال بر این روایت تنها زمانی صادق است که دلیلی بر وجوب پارسایی، وجود داشته باشد و ای بسا بسته به اختلاف موارد شبهه، وضعیت‌های متفاوتی مطرح باشد.

روایتی نیز به نقل از "الزهری" از امام باقر (علیه السلام) آمده که می‌فرماید:

«پرهیز از شبهه؛ بهتر از در افتادن به هلاکت است.»

روایت دیگری از "جمیل" از امام جعفر صادق (علیه السلام) به نقل از پدران خود (علیهم السلام) آمده که می‌فرماید: «رسول خدا^(ص) فرمود: کارها بر سه دسته‌اند، دسته اول صواب آنها کاملاً روشن است از آنها پیروی کن؛ دسته دوم ناصوابی آنها آشکار است، از آنها اجتناب کن و دسته سوم، در آنها اختلاف نظر است که باید آنها را به خدا بازگرداند».^(۲)

بهر حال، آنچه مورد تأکید می‌دهیم وجود موارد و احکام دینی است که گفته شده متنی الهی بر بندگان خدا بشمار می‌روند که اگر نسبت به آنها سخت‌گیری کنیم، با مضمون این منت، مخالف است از جمله مثلاً در مسئله (شکستن نماز در سفر). همچنانکه مواردی نیز هست که شارع مقدس، بر حرمت شدید آنها انگشت گذارده است از جمله مثلاً در مسایل ناموسی و اموال و بویژه مسئله ربا که طبیعی است باید در آنها احتیاط بخرج داد. با اینحال، تا زمانی که در مورد معامله‌ای نسبت به دیدگاه عرفی در برکناری آن از ربا، مطمئن نشده باشیم باید احتیاط کنیم و از آن فاصله بگیریم.

ولی چگونه می‌توان نسبت به این دیدگاه عرفی، اطمینان حاصل کرد؟ در اینجا می‌توان هر آنچه را که نظر عرف در جنبه‌های ربایی را دور سازد مطرح کرد: از جمله اینکه فرض کنیم که در عرف، وجود تعهداتی در این نوع "عقد" (قرارداد- معامله) مطرح می‌شود که با ویژگی‌های عملیات ربایی کاملاً مغایرت دارد. آنهم از راه وجود "ضمان

۱- "الوسائل"، جلد ۱۲، صفحه ۳۷۱.

۲- همه روایات احتیاط، در مجموعه کتابهای اصول فقه که درباره "اصل احتیاط" بحث می‌کنند، وارد شده است.

قرضی "یا عدم وجود بهره نسبی یا از راه کاهش دستمزد به حدی که عرفاً به ازای خدمات ارایه شده و باصطلاح در برابر "ثبت وام" تلقی گردد و... یا از راه اذعان عرف به وجود تفاوت‌های حقیقی در اهداف مورد نظر از این نوع قراردادها.

اگر چنین نکنیم، عنوان مورد نظری که عرفاً وجهه غیر ربایی دارد در پی نفی این عنوان کاذب، مصداق ربا تلقی می‌شود و در واقع آنرا عنوان دیگری برای ربا، قلمداد می‌کند.

و یا بپذیریم که عرف، مفهوم تحریم ربای قرضی را آنچنان گسترده می‌سازد که از قرض فراتر رفته و شامل همه موارد مشابه نیز می‌گردد. همچون موردی که عرف می‌پذیرد که مصداق این عنوان ادعایی است ولی مفهوم ربا و در پی گسترش آن، شامل این مورد شده آنرا از حکم حلال بودن خارج می‌سازد و بدین ترتیب، توسعه در "کبری"، صورت پذیرفته است.

کوشش‌های فقهی برای اعطای مشروعیت به ربا

صرفنظر از متون، کوشش‌های فقهی برای مشروعیت بخشیدن به بهره [بانکی] صورت می‌گیرد که "شهید محمد باقر صدر^(ره)" در کتاب خود "البنک اللاربوی فی الاسلام" بدانها پرداخت که ما ضمن بیان بحث‌های مطرح شده، نگاه زود گذری به آن می‌اندازیم:

کوشش نخست: اینکه گفته شود در قرض دو عنصر وجود دارد یکی مال قرض گرفته شده و دیگری خود قرض‌گیری و از آنجا که ربا به معنای در نظر گرفتن مال در ازای عنصر اولی است در نظر گرفتن مال به ازای عنصر دوم مانعی ندارد زیرا در واقع عملی است که می‌توان طی عقد "جعاله"، برای آن مزدی در نظر گرفت چه قرض دهنده (بستانکار) با عقد "جعاله" و نه با عقد "قرض" می‌تواند افزوده‌ای مالی برای خود در نظر گیرد، حال اگر بطلان عقد جعاله روشن گردد، چنین استحقاقی نیز به رغم اینکه عقد قرض درست و نافذ است، منتفی می‌شود. این درست مانند موردی است که کسی، به هرکس که خانه‌اش را بفروشد، یک درهم بدهد، این "جعل" (دستمزد-حق الزحمه و...) در ازای فروش و نه به ازای خانه فروخته شده است و لذا "درهم" پرداخته شده شامل حکم "عوضین" نمی‌گردد. از این "تقریب" [نزدیک سازی موضوع احکام] گاه به عنوان "صغری" و گاهی نیز به عنوان "کبری" یاد می‌شود. به لحاظ "صغری" گفته می‌شود که عرف، برآنست که بهره پرداخت شده در واقع در ازای مال قرض داده شده و نه در برابر عمل قرض‌دهی است و در این صورت، اعطای "جعل" (کارمزد یا دستمزد-حق الزحمه و...) برای پول معنا ندارد زیرا "جعاله" برای کاری است که انجام می‌شود.

ولی به لحاظ "کبری"، با این فرض است که دو طرف در حقیقت بر در نظر گرفتن بهره در قبال عمل قرض، انگشت گذارده‌اند و در این حالت گفته می‌شود: معیار استحقاق "جعل" برخاسته از ضمان عمل دیگری به دستور او و نه به صورت داوطلبانه است، به عبارت دیگر ضمان غرامت در کار به همان شکل ضمان غرامت در مال است و در این صورت "جعاله" تنها بر انجام کاری که برای خود حق الزحمه معینی دارد، قابل تصور است.

ولی عمل قرض‌دهی در اینجا و در نظر عرف، جنبه مالی ندارد و جنبه مالی قرض‌دهی در واقع جنبه مالی تنها مال قرض داده شده است که با قرض تضمین شده و ضمان دیگری برای کار، نمی‌توان تصور کرد.

کوشش دوم: تبدیل قرض به چیزی دیگری.

مثل اینکه فرض کنیم که زید ده دینار به خالد بدهکار است و زید ضمن تماس با بانک به بانک دستور می‌دهد مبلغ ده دینار به خالد بپردازد. در اینجا زید و بر اثر دستور به بانک مبنی بر پرداخت آن مبلغ، ده دینار به بانک بدهکار می‌شود و ضامن "اتلاف" آن می‌گردد بنابراین در اینجا قرضی داده نشده بلکه فرمان به تلف کردن همراه با ضمان صورت گرفته و در این صورت گفته می‌شود که مانعی ندارد که زید به ضمانی بیش از مبلغ ده دینار متعهد گردد زیرا این ضمان قرضی نیست بلکه به علت دستور به "اتلاف" صورت گرفته است.

در اینجا نیز این بحث مطرح می‌شود که دلیل حرمت ربا شامل مورد ضمن لغو خصوصیت آن می‌شود بنابراین قرض به هر علتی که حاصل شده باشد، نباید بدهکار را ملزم به مبلغ افزوده کند.

همچنانکه این بحث هم پیش می‌آید که چه چیز افزوده را ایجاب می‌کند؟ یا باید عقد (قرارداد) قرض در میان باشد یا به صورت "جعاله" در نظر گرفته شود که در این حالت، ایراد پیش گفته مطرح می‌شود و پرداخت بانک، مستلزم جنبه مالی اضافه‌ای نسبت به جنبه مالی مبلغ پرداخت شده نیست که آنهم همراه با ضمان است.

کوشش سوم: تبدیل قرض به خرید و فروش .

گاه قرض را به شکل خرید و فروش درمی‌آورند و در اینصورت و مادام که پول نقد اوراقی (اسناد یا اسکناس) است که نه طلا و نه نقره به شمار می‌آید و در شمار "مکیل" (کالاهای پیمانه‌ای) و "موزون" (کالاهای توزینی) است، در این حالت، یک طرف اقدام به فروش هشت دینار به مبلغ ده دینار برای دو ماه بعد می‌کند و این قیمت هرچند بر بهای اصلی افزوده شده است ولی ربای وام در فروش تلقی نمی‌شود.

علاوه بر این شرطی را نیز در عقد بیع می‌افزایند مبنی بر اینکه در ازای هر تأخیر به مدت معینی، باید یک درهم نیز پرداخت شود که الزامی نه در عقد قرض بلکه در عقد بیع است. در اینجا نیز آنچه پیش از این گفتیم مطرح می‌شود و آن اینکه عرفاً، چنین معامله‌ای قرض ربایی حرامی تلقی می‌شود که پوشش خرید و فروش به آن داده شده است چون طرفین در حقیقت، قصد قرض دارند و یا می‌توان گفت در صورتی که بپذیریم واقعاً خرید و فروش است، عرف چنان دایره ربا را گسترش می‌دهد که شامل چنین خرید و فروشی نیز بشود. و نیز گفته می‌شود که اوراق نقدی (اسکناس یا اسناد) در اینجا، جای طلا و نقره را گرفته است.

کوشش چهارم: اینکه بانک خود را از سوی سپرده‌گذاران وکیل قلمداد کند و از اموال آنان به دیگران قرض دهد و در این قرض‌دهی، افزوده‌ای را برای خود شرط نماید ولی در این مورد گفته می‌شود که در روایات تأکید شده که در عملیات قرض، هیچ شرطی نباید گذارده شود. در این روایات تعبیر «فلا یشرط الامثلها» (جز مثل آن شرط نشود) و یا تعبیر «و یشرط أن یرد اکثرهما اخذه فهذا هو الحرام»^(۱) (و اگر شرط شود که بیش از مبلغ گرفته شده باز گرداند، حرام است). آمده است.

کوشش پنجم: آنچه که "بیع العینه" (فروش کالای بخصوصی به قرض گیرنده به بهایی بالاتر) نامیده می‌شود. اینکه کالایی به بهایی پیش فروش می‌شود و سپس فروشنده آنرا به بهایی کمتر از بهای فروخته شده از خریدار می‌خرد، این نوع فروش؛ گونه‌های دیگری نیز دارد.

"امام مالک" و "امام احمد" هر دو قائل به حرمت این نوع خرید و فروش هستند زیرا آنرا شگردی برای ربای

نسیه قلمداد می‌کنند.

در حقیقت نیز نوعی ربا در پوشش فروش است که برای آن سه نوع زیر، تصور می‌شود:

۱- اینکه فروش دوّم در فروش نخست، شرط شده باشد.

۲- اینکه طرفین در این مورد تبانی کرده باشند.

۳- اینکه بطور اتفاقی و بدون قرار و مدار قبلی چنین کاری صورت گرفته باشد.

حالت نخست قطعاً باطل است زیرا عرفاً نیز همچنانکه گفته شد هم به اعتبار "صغری" و هم به اعتبار "کبری"

ربای پنهان است؛ علما اعتراض‌های متعدد دیگری نیز بر آن داشته‌اند.

از جمله لزوم دور در شرط گذاری که شرط را فاسد و فاسد کننده عقد (قرارداد) فروش می‌کند زیرا فروش اول مشروط به فروش خریدار و فروش دوم نیز بسته به کامل شدن فروش اولی است. این استدلال با توجه به چندین مورد تناقض، مورد بحث قرار گرفته است.

از جمله: منتفی شدن قصد (هدف از خرید و فروش).

و از جمله: وجود نصی در این مورد که روایت صحیحی به نقل از "علی بن جعفر" به نقل از "امام موسی بن جعفر کاظم" (علیه السلام) است که می‌گوید: «از آنحضرت درباره کسی پرسیدم که پیراهنی را به ده درهم فروخت و سپس آنرا به پنج درهم خریداری کرد. آیا این معامله حلال است؟ فرمود: اگر قبلاً شرط نکرده و راضی بوده باشند اشکالی ندارد».^(۱)

روایات دیگری نیز در تأیید این روایت وجود دارد از آن میان روایت "الحسین بن منذر" است که می‌گوید: «به "امام جعفر صادق" (علیه السلام) عرض کردم: کسی نزد من می‌آید و از من کالایی می‌خواهد و من آنرا به قیمت مرابحه برایش خریداری می‌کنم (یعنی آنرا به صد [واحد پول] می‌خرم و به یکصد و ده واحد می‌فروشم) سپس آنرا از وی خریداری می‌کنم. [حکم آن چگونه است؟]، حضرت^(۲) فرمود: اگر به اختیار باشد و به خواست خود بفروشد یا ن فروشد و تو نیز اختیار داشته باشی که آنرا بخری یا نخری، اشکالی ندارد. عرض کردم: اهل مسجد برآنند که این معامله فاسد است و می‌گویند که اگر پس از چند ماه انجام شود، درست است. فرمود: این تأخیر و تقدیم است و اشکالی ندارد.» ولی به رغم شهرت این روایت، "حسین بن المنذر" از رجال مورد اعتماد شناخته نمی‌شود.

روشن است که هر دوی این روایت‌ها، شرط‌گذاری را نفی می‌کنند.

و در **حالت دوم** اگر بنای اولیه به صورت شرطی ارتکازی باشد به حالت اول تبدیل می‌شود ولی اگر صرفاً وعده‌ای غیر الزامی باشد، "عقد بیع" باطل نمی‌شود.

و سرانجام اینکه **حالت سوم**، خالی از اشکال است زیرا این عقد (قرارداد)، طبق قواعد [فقهی] صحیح است. این بود برخی کوشش‌هایی که در این میان صورت می‌پذیرد، کوشش‌های دیگری نیز هست که با توجه به آنچه گفته شد، حکمشان معلوم است.

* * *

مورد دوم: تطبیق سپرده‌های حساب جاری

۱- "الوسائل"، جلد ۱۲، صفحه ۳۷۰.

برخی اقتصاددانان اسلامی برآنند که سپرده‌های جاری، سپرده‌های کامل به معنای شرعی آن تلقی می‌شوند. دکتر "حسن عبدالله الامین" می‌گوید:

«اگر سپرده‌های نقدی جاری، مبلغی باشد که نزد بانک سپرده‌گذاری می‌شود و هرزمان که سپرده‌گذار بخواهد بتواند از آن برداشت کند این همانی است که در مورد هر سپرده حقیقی صدق می‌کند و هیچ شائبه و شبهه‌ای نیز در آن نیست و اگر بانک - طبق عادت جاری - در این سپرده‌ها تصرف می‌کند، این تصرف یک طرفه از سوی بانک، ربطی به سپرده‌گذار و اراده او ندارد و لذا نمی‌توان این نوع سپرده‌گذاری را قرض‌دهی [به بانک]، تلقی کرد. اراده سپرده‌گذار هرگز در این نوع سپرده‌گذاری، گرایش به قرض ندارد، همچنانکه بانک نیز این سپرده را به عنوان قرض [به خود] تلقی نمی‌کند به این دلیل که در ازای حفظ سپرده و تحویل آن بهنگام درخواست - درست به عکس سپرده‌های مدت‌دار - درخواست کارمزد هم می‌کند. دلیل دیگر این امر، احتیاط شدید در بهره‌گیری از سپرده‌ها و تصرف در آن از سوی بانک و اقدام سریع در بازگرداندن آن بهنگام درخواست است که ثابت می‌کند بانک هنگام تصرف در سپرده‌ها، برخورد فرصت طلبانه [و ریسک آمیزی] می‌کند که هیچ اتکایی به موقعیت قانونی چون جایگاه قرض‌دهنده، ندارد.

آنچه این نکته را - علاوه بر آنچه گفته شد - مورد تأکید قرار می‌دهد اینک ما حتی با توجه به اجازه ضمنی و عرفی سپرده‌گذار در تصرف در اموال حساب جاری از سوی بانک، چیزی در سپرده بودن اقدام وی در سپرده‌گذاری را تغییر نمی‌دهد. چنین گزینه‌ای را روایت نقل شده از "مالکی‌ها" در خصوص جواز تصرف در مثلی‌ها [کالا یا پولی که بتوان عین آنرا بازگرداند] برای کسی که قادر به بازگرداندن آن باشد، تأیید می‌کند هرچند آنرا مکروه دانسته‌اند ولی "اشهب" قایل به این کراهت هم نیست.^(۱)

ملاحظه می‌شود که نامبرده اموال حساب جاری را سپرده کامل به مفهوم شرعی آن قلمداد می‌کند و استدلالش بر این پایه‌ها استوار گشته است:

پایه یکم: با توجه به قصد سپرده‌گذار زیرا سپرده‌گذاران هرگز نیت قرض ندارند.
پایه دوم: با توجه به دریافت کارمزد از سوی بانک در ازای حفظ سپرده آنچنانکه در بانکهای "سودان" مطرح است.
پایه سوم: احتیاط بانک در بهره‌برداری از آنها که به تعبیر وی، اینکار را فرصت طلبانه انجام می‌دهد. ولی ظاهراً این مورد را باید قرض تلقی کرد زیرا از جمله ویژگی‌های سپرده آنست که عین آن باقی بماند و هرگونه دخل و تصرفی در آن بویژه زمانی که ذات آنها را تغییر دهد - به اجماع مذاهب اسلامی - (مگر مالکی‌ها که آنرا مکروه دانسته‌اند) و بویژه در حالتی که سپرده از جنس دینار و درهم یعنی پول نقد باشد، غیر ممکن است. در حالیکه [در این نوع سپرده‌گذاری] از همان آغاز کار بنا بر آنست که بانک بی هیچ استثنا یا منعی، حق تصرف مطلق در اموال حساب جاری داشته باشد که کاملاً هم طبیعی است و هیچ جنبه فرصت طلبانه نیز ندارد. ولی احتیاط بانک در تصرف در اموال حساب جاری، تابع طبیعت جاری بودن و لزوم فراهم بودن نقدینگی در هر لحظه به دلیل احتمال برداشت از سپرده‌ها در هر زمان است که اگر چنین احتیاطی نکند اعتبار بانک به خطر می‌افتد و می‌توان بانک را تحت پیگرد قانونی قرارداد. بنابراین حتی براساس مذهب مالکی نیز نمی‌توان سپرده‌های جاری را به عنوان اینکه سپرده هستند، توجیه کرد بلکه حتماً باید قرض کامل قلمداد شوند زیرا تصرف [در آنها از سوی بانک]، حالت استثنایی ندارد. و در مورد مسئله نیت (نیت سپرده‌گذاری از

۱- "الودائع النقدية" (سپرده‌های نقدی و...)، "دکتر حسن عبدالله الامین" [از انتشارات امیر کبیر]: ترجمه فارسی [از همین مترجم] صفحات: ۲۰۷ و ۲۰۸.

سوی سپرده‌گذار) باید گفت که این امر در حقیقت ناشی از دو عامل است:

عامل اول: اینکه در بانک‌های ربوی چنین است.

عامل دوم: اینکه به دلیل امکان دستیابی کامل به آن در هر لحظه، به حالت سپرده نزدیک می‌شود و از آنجا که این سپرده‌گذاری همراه با حفظ و نگهداری هم هست به همان نتیجه‌ای منجر می‌شود که سپرده‌گذاری به آن می‌رسد، ولی باید دانست که این نیت، هرگز - وزمانی که در پی توجیه شرعی آن باشیم - با آگاهی طرفین از اینکه "عین مالی"، بلافاصله پس از تحویل به بانک، تحت تصرف کامل بانک قرار می‌گیرد، هماهنگی ندارد و به همین دلیل انسجام آن نه با سپرده‌گذاری که با قرض است حتی اگر نام سپرده‌گذاری بز آن نهاده باشند؛ این عملیات شبیه سپرده‌گذاری‌های ثابتی [دراز مدت] است که در بانک‌های ربایی راهی جز قرض نمی‌توان بر آنها نهاد حتی اگر با عنوان سپرده‌گذاری صورت گرفته باشد.

نتیجه اینکه ملاک در عقود (قراردادها) قصد و محتوا و نه الفاظ و شکل آنهاست. و اگر بپذیریم که چنین عملیاتی، سپرده‌گذاری است باید براین باور باشیم که تصرف بانک در این (مبالغ)، یا آنرا بر ذمه‌اش می‌گذارد و یا تنها به عنوان تصرف در مال سپرده، تلقی می‌شود؛ در حالت نخست، به معنای قرض‌گیری است که شامل همه سپرده و از همان قرارداد نخست می‌شود زیرا [بانک] همچون مالک کامل، در حساب‌های جاری تصرف می‌کند و حتی برای گشایش حساب جاری و ارائه خدمات خود - که معمولاً کارمزدی هم مطالبه نمی‌کند و اگر برخی بانکها چیزی هم بگیرند بی تردید نشانه ضعف عملکرد آنهاست - این خدمات را برای استفاده از نقدینگی حاصل از حساب‌های جاری، ارائه می‌دهد. و حتی اگر این بانکها غیر ربایی هم باشند، اقدام به مشارکت در عملیات مضاربه‌ای بزرگ یا هر کدام از عقود مشروع می‌کنند و ابتدا از سرمایه خود و سپس از آنچه که به عنوان مضاربه و نیز مبالغی که از راه حساب‌های جاری دریافت می‌کنند برداشت می‌کنند و بنابراین سهم مشروع خود از سودهای حاصله از عملکرد مضاربه‌ای را بدست می‌آورند.

ولی اگر منظور بانک بر عهده گرفتن ذمه مبالغ مزبور نباشد، این بدان معناست که اموال یاد شده همراه با سودهای (البته مشروع) آنها به سپرده‌گذار بازمی‌گردد زیرا طبق قاعده ثبات در مالکیت، او مالک اصلی است؛ "الکندری" از فقهای امامیه در این باره می‌گوید: «اگر با مال سپرده‌ای، تجارت صورت گیرد سود آن به صاحب مال و زیانش بر عهده سپرده‌پذیر است.»^(۱)

"امام خمینی" (قدس سره) در این مورد در مسئله ششم از فعالیت‌های بانکها می‌گوید: «چنانچه مبالغ تحویل شده به بانک، سپرده یا امانت باشد و اجازه تصرف در آنرا به بانک ندهند، بانک حق چنین تصرفی را ندارد و اگر تصرف کند، ضامن است. ولی اگر [سپرده‌گذار] اجازه دهد، اینکار جایز است و همچنین است اگر راضی به این کار باشد و در هر دو حالت و هر چه که بانک به وی پرداخت کند حلال است ولی اگر اجازه تصرف منجر به تملک با ضمان، بازپس گرفته شود، افزوده گرفته شده به عنوان سود، حرام ولی اصل قرض، صحیح است، ظاهراً نیز سپرده‌های بانکی به این شکل هستند و آنچه که سپرده یا امانت نامیده می‌شود در حقیقت قرض است و با قرار سود، بهره‌ای که گرفته می‌شود حرام

۱- "الینایع الفقہیة"، جلد هفدهم، صفحه ۱۳۲، چاپ بیروت.

ظاهراً هر دو نوع از اجناس سپرده (ودیعه) یعنی سپرده نقدی و سپرده جنسی، مورد نظر است و به بانک اجازه می‌دهد که در سپرده جنسی با اجازه مالک و در ازای عوض، دخل و تصرف کند ولی اگر تصرف در سپرده، به تملک آن منجر شود که در خصوص سپرده‌های نقدی چنین است - تبدیل به قرض می‌شود و گرفتن بهره یا سود در آن جایز نیست و به همین دلیل [امام خمینی^(ره)] فتوا می‌دهد که سپرده‌های بانکی اعم از جاری و ثابت - در واقع قرض هستند.

مؤلف "مستند تحریر الوسیله" (که ظاهراً تقریری از درس‌های خود امام^(ره) است) در تفسیری بر این عبارت می‌گوید: «زیرا وضع پول در بانکها آنگونه که در خارج متداول است همراه با رضایت [سپرده‌گذار] با تصرف بانک به هر شکل و حتی تصرف‌های منتقل‌کننده [مالکیت] است و این گونه تصرف‌هایی که از سوی بانک با اموال صاحبان این پول‌ها صورت می‌گیرد به عنوان مبادله انجام نمی‌شود که اگر چنین بود لازم می‌آمد که سود این معاملات به صاحبان این پول‌ها باز گردد زیرا "عوض" وارد ملکیت کسی می‌شود که "معوّض" از مالکیت وی خارج گشته است و با توجه به اینکه بانک سودها را برای خود منظور می‌کند، اینکار شرعاً صحیح نیست مگر همراه با تملیک با ضمان [یعنی جبران بانک در صورت تلف شدن] باشد ولی اگر در این اموال تصرفی کرد که مالکیت آنرا منتقل می‌کند، از حالت امانت و سپرده خارج می‌شود و به صورت قرض در می‌آید که نامگذاری آن به عنوان سپرده یا به آن دلیل است که در آغاز چنین شده و یا از آنروست که تحویل به بانک نه تنها به سود قرض گیرنده یعنی بانک است که به سود قرض دهنده یعنی سپرده‌گذار هم هست زیرا بانک این سپرده را در برابر دزدیده شدن و تلف گشتن محافظت می‌کند و به همین علت است که آنرا سپرده‌گذاری می‌نامند هرچند غالباً یا همیشه، در واقع قرض می‌باشد.»^(۲)

ولی "استاد شهید محمد باقر صدر"^(قدس سره) می‌گوید:

«مبالغی که در بانکهای ربایی گذارده می‌شود نه سپرده‌های جاری (در مورد حساب‌های جاری) و نه در سپرده‌های ثابت (در خصوص سپرده‌های بلند مدت) است بلکه قرض‌هایی است که همیشه یا در فاصله زمانی معینی، قابل برداشت هستند زیرا مالکیت مشتری نسبت به مبلغی که نزد بانک گذارده کاملاً از میان می‌رود و بانک در تصرف در آن از اختیارات کامل برخوردار می‌گردد که این با طبیعت سپرده (امانت)، همخوان نیست ولی از اینرو مبالغی را که بانک‌ها می‌گیرند سپرده می‌گویند که به لحاظ تاریخی ابتدا به شکل سپرده بوده و به تدریج طی تجربیات بانک‌ها و گسترش فعالیت آنها به عملیات وام‌گیری و وام‌دهی، عنوان سپرده را در لفظ حفظ کرده‌اند هرچند مضمون فقهی این اصطلاح را از دست داده‌اند؛ موضع بانک غیر ربایی نسبت به سپرده‌هایی که بانک‌های ربایی درخواست می‌کنند مبتنی بر تفاوت‌گذاری میان سپرده‌های جاری و سپرده‌های ثابت است. بانک‌ها سپرده‌های جاری را به عنوان قرض تلقی می‌کنند و هیچ سودی به آنها نمی‌پردازند ولی سپرده‌های ثابت را به عنوان سپرده به معنای فقهی این واژه می‌پذیرند ولی در حقیقت صرفاً سپرده‌هایی نیست که به بانک تحویل شده تا از آنها نگهداری کند بلکه در کنار سپرده‌گذاری، از سوی سپرده‌گذار نسبت به تصرف در مال و انجام عقد مضاربه با آن، به بانک وکالت داده می‌شود.

بدین ترتیب محتوای فقهی پذیرش سپرده مشتریان از سوی بانکهای غیرربایی متناسب با جاری یا ثابت بودن

۱- "تحریر الوسیله"، صفحه ۶۱۶، بخش دوم.

۲- "مستند تحریر الوسیله"، صفحه ۱۱۶، (قسم المسائل المستحدثة)

سپرده‌ها، تفاوت می‌کند. و در مورد برداشت از این قرض یا تسویه و توجیه آن، برآنست که حساب جاری بانکها، گویای بدهی‌های متقابل است و سپرده‌ها در واقع اعتبار بستانکار مشتری بشمار می‌روند و بانک هرآنچه را که این مشتری برداشت می‌کند به حساب بدهکاری او می‌گذارد و حساب‌های جاری نیز از دیدگاه غربی، گویای عقدی مستقل و قائم بذات و فاقد حقوق نقدی با ویژگی‌های فردی است که به عناصر حسابی تبدیل می‌شود و در نهایت نیز، اعتبار بستانکاری که باید بازپرداخت شود، از آن زاده شود. زیرا قانون غربی همچنان برآنست که تهاترمیان دو حساب بدهکار و بستانکار نیازمند توافقی میان طرفین است حال آنکه فقه اسلامی (بنابر نظر امامیه و حنفی‌ها) معتقد به قهری بودن تهاتر است بدین معنا که نمی‌توان از آن صرف‌نظر کرد زیرا واقعاً هم قابل اسقاط نیست؛ عمل برداشت از حساب را هم می‌توان استیفای [بخشی از] بدهی تفسیر کرد و همین تفسیر را هم ترجیح می‌دهد که چنانچه برداشت، بی محل باشد، به معنای ایجاد دین جدیدی برای بانک به حساب مشتری است.^(۱)

به نظر می‌رسد که این گرایش - یعنی گرایش قرض تلقی کردن سپرده در چنین شرایطی - گرایش متداول نزد فقهای مذاهب مختلف است.

در این راستا، در کتاب "کشف القناع" که تألیفی مبتنی بر فقه حنبلی است آمده است که سپرده همراه با اجازه بهره‌برداری، "عاریه مضمون" (امانت تضمین شده) است.^(۲) همچنانکه در المغنی "ابن قدامة" آمده است که اگر کسی درهم‌ها و دینارهایی به عاریت بگیرد تا آنها را خرج کند، قرض تلقی می‌شود.^(۳)

و در فقه حنفی نیز "السمرقندی" می‌گوید: «هر مالی که نتوان جز با مصرف آن، از آن بهره‌برداری کرد، در حقیقت قرض است ولی مجازاً آنرا عاریه (سپرده) می‌نامند.»^(۴)

همچنین "شمس الائمه سرخسی" در این مورد می‌گوید: «سپردن درهم‌ها و دینارها قرض است زیرا سپردن به معنای اجازه بهره‌برداری است و بهره‌برداری از پول نقد نیز جز با مصرف عین آن امکان پذیر نیست بنابراین اجازه این کار به وی [پذیرنده پول] داده شده است.»^(۵)

به نظر می‌رسد قوانین مدنی نیز در مسئله سپرده‌ها، شاهد تحولاتی شده است. از استاد "ریبر" حقوقدان فرانسوی نقل شده که او به رغم ترجیح ایده تفسیر سپرده به عنوان امانتی که [نزد بانک] نگهداری می‌شود، معتقد است که این صرفاً یک تصور نظری است زیرا با امکان تصرف بانک در پول‌ها، در تعارض قرارداد است لذاست که بیشتر به این ایده گرایش پیدا کرده که سپرده‌های بانکی را سپرده‌های ناقص یا غیر عادی تلقی کند حال آنکه برخی علما، پیشنهاد داده‌اند که به سپرده، صفت جدیدی داده شود؛ این ایده را "استاد علی بارودی" در کتاب: "القانون التجاري اللبناني" (قانون تجارت لبنان) صفحه ۲۸۸ تأیید کرده است. این قانون برآنست که سپرده‌گذار برای حفظ اموال خود اقدام به سپرده‌گذاری می‌کند ولی در عین حال بانک را از بکار گرفتن آنها نیز محروم نمی‌سازد.

ولی استاد "دکتر سامی احمد محمود" در پاسخ وی می‌گوید که پناه بردن به این راه حل، تنها پس از عدم امکان

۱- "البنک اللارویبی فی الاسلام"، صفحات: ۸۸-۸۴.

۲- "البهوتی" جزء چهارم، چاپ شده در مصر، ۱۹۴۷ م، صفحه ۱۴۱.

۳- "المغنی"، چاپ سوم، قاهره، جلد پنجم، صفحات: ۲۰۸-۲۰۷.

۴- "تحفة الفقهاء" چاپ اول، دمشق، جلد سوم، صفحه ۲۸۴.

۵- "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع"، چاپ قاهره، جلد هشتم، صفحه ۳۸۹۹.

تفسیر آن به شکل دیگر از جمله [قرض دهی به بانک] باید صورت گیرد. این تفسیر-آنچنانکه "استاد علی جمال الدین" می‌گوید، غالب حقوق فرانسه را به خود جلب کرده است چون در پی رعایت وضع عموم عملیات [بانکها] است و همان چیزی است که قانون مصر نیز آنرا پذیرفته است چه در ماده ۷۲۶ آن چنین آمده است: «اگر سپرده، مبلغی پول یا هر چیز دیگری باشد که با بهره‌برداری از آن از میان می‌رود و سپرده‌پذیر نیز اجازه بهره‌برداری از آنرا داشته باشد، "قرض" تلقی می‌شود.»^(۱)

بنابراین وجود عنصر ضمان برای اموال پرداختی [به عنوان سپرده یا قرض] و تصرف کامل و آزاد بانک در آنها- همچنانکه مالک تصرف می‌کند- و تعلق افزوده حاصل به بانک، همگی دلایل قاطعی برآنند که این عقد (قرارداد) "عقد قرض" است زیرا مقصود از آن نیز همین پیامدهاست هر چند از تعبیر "ودیعه" (سپرده) استفاده شده است. نظر "مجمع فقه اسلامی" در نهمین دوره خود نیز بر همین رأی قرار گرفت چه در آن آمده است:

مصوبه شماره ۹۵/۳/۹۰ در مورد

«سپرده‌های بانکی» (حسابهای جاری)

یکم: سپرده‌های جاری (حسابهای جاری) اعم از اینکه نزد بانکهای اسلامی یا بانکهای ربایی باشد، همان قرض به مفهوم فقهی است بگونه‌ای که بانک دریافت‌کننده این سپرده‌ها، ضامن آنست و شرعاً ملزم به بازگرداندن آن در صورت درخواست (سپرده‌گذار) است؛ و اینکه بانک قرض‌گیرنده، توانگر باشد در حکم قرض بودن سپرده بانکی، تأثیری ندارد. دوم: سپرده‌های بانکی طبق آنچه که در حال حاضر در بانکها متداول است، بر دو نوع می‌باشد:

الف: سپرده‌هایی که به آنها بهره تعلق می‌گیرد- همانگونه که در بانکهای ربایی جریان دارد- این گونه سپرده‌ها، اعم از اینکه سپرده‌های جاری، سپرده‌های مدت‌دار، سپرده‌های شرطی [که با اطلاع قبلی قابل برداشت است] یا حسابهای سپرده پس‌انداز باشند، قرض‌های ربایی بشمار رفته و حرام است.

ب: سپرده‌هایی که به بانکهای پای بند احکام شریعت اسلام و با قرارداد سرمایه‌گذاری مبتنی بر در نظر گرفتن بخشی از سود، صورت می‌گیرد، سرمایه مضاربه بشمار رفته و احکام مضاربه (قراض) در فقه اسلام بر آن جاری می‌شود؛ از جمله این احکام، عدم ضمان مضاربه‌گر (بانک) نسبت به سرمایه مضاربه است.

سوم: ضمان در سپرده‌های جاری (حسابهای جاری) تا وقتی که منحصرأ وام‌دهندگان به بانک (سهامداران بانک) از سود حاصل از سرمایه‌گذاری آنها بهره‌برداری می‌کنند بر عهده همانها می‌باشد و در مورد این حسابهای جاری، سپرده‌گذاران حسابهای سرمایه‌گذاری، شرکت نمی‌کنند زیرا نه در قرض دادن و نه در استحقاق سود، شرکت نورزیده‌اند.

چهارم: رهن دادن سپرده‌ها- چه از نوع جاری و چه از نوع سپرده‌های سرمایه‌گذاری (حسابهای جاری)- جایز است. رهن نیز در صورتی تحقق می‌یابد که در مدت رهن، صاحب حساب حق تصرف در سپرده خود را نداشته باشد. حال اگر همان بانکی که حساب جاری در آن باز شده است، رهن بگیرد باید مبالغ [سپرده‌ای که تبدیل به رهن شده] به حساب سرمایه‌گذاری منتقل گردد. در این صورت بدلیل تبدیل مسئله از حالت قرض به مضاربه، ضمان نیز منتفی می‌گردد و سود حساب متعلق به صاحب آن می‌شود تا بدین ترتیب رهن‌گیرنده (یعنی بانک) از افزوده رهن، بهره‌مند

۱- نگاه کنید به: "تطور الاعمال المصرفية بما يتفق و الشريعة الاسلامية"، "دکتر سامی حسن احمد محمود"، صفحه ۲۶۴؛ [این کتاب بوسیله همین مترجم، به

فارسی ترجمه شده و از سوی انتشارات امیر کبیر بچاپ رسیده است.]

پنجم: در صورتی که میان بانک و مشتری توافقی شده باشد، می‌توان قسمتی از حسابهای سپرده را بلوکه کرد. ششم: مبنای مشروعیت معاملات، امانت، راستی و ارائه درست و واقعی گزارش‌ها و کارکردها است به صورتی که هرگونه ابهام و شکی را برطرف سازد و با هدفهای شرع هماهنگی داشته باشد. این نکته در مورد بانکها و در رابطه با حسابهایی که به آن سپرده می‌شود، حائز اهمیت و تأکید بیشتری است.

* * *

مثال اجرایی - نظری:

وظایف دولت در عرصه درآمد فردی

سیاست دولت و وظایف آن در عرصه درآمدهای فردی، در دو مورد زیر خلاصه می‌شود:

الف- حمایت از مالکیت خصوصی و دفاع و رویارویی با هرگونه تجاوزی به این بخش؛ احکام غضب، سرقت و امثال اینها در این باب قرار می‌گیرد.

ب- کنترل انجام وظایف اجتماعی خود به اعتبار حق همراه با مسئولیت و نه حق مطلق. از اینجاست که اگر مالکیت خصوصی به راهی بیفتد که در آن حقوق جامعه لگدمال گردد یا به عنصری مخل به آن تبدیل شود، حاکم این روند را متوقف می‌سازد. این امر از متون (آیات و احادیث) فراوان و احکام شناخته شده‌ای در عرصه "حَجْر" (منع تصرف در مال) یا "کسب‌های حرام" و یا احادیثی چون: "لا ضرر و لا ضرار"، نتیجه‌گیری می‌شود؛ به عنوان مثال می‌توان از آیه: «ولا توتوا السفهاء اموالکم» (سوره نساء-۵) (و دارایی‌هایتان را ... به کم خردان نسپارید.) برداشت می‌شود چه این دسته اموال (که در مالکیت خصوصی این نابخردان و سفیهان قرار دارد)، به جامعه نسبت داده شده و وظایف آن در راستای اصلاح جامعه معین شده تا مانع از آن شود که این سفیهان و نابخردان، بتوانند هرگونه که می‌خواهند با ثروت‌های اجتماعی بازی کنند؛ روشن است که مفهوم سفاهت و نادانی نیازمند دقت برای تعیین مرزها و از آنجا تعیین مصداق‌های آنست. حال اگر سفاهت را به عنوان نا برخورداری از تعادل و آگاهی و بلوغ مطلوب برای بجزریان انداختن درست اموال و پیریشانی و ناتوانی از شناخت، تعریف کنیم، گستره بزرگی برای برخورد جامعه با بسیاری از تصرفات نامتعادل و انواع بذل و بخشش‌های بی جا، فرارویمان گشوده می‌شود.

احادیث "لا ضرر و لا ضرار" (زیان رساندن و زیان دیدن)، نیز شالوده قاعده پراهمیتی در عرصه "احکام ثانوی" است و راه دخالت دولت در حمایت از حقوق [افراد گروهها] و منع مالکیت [خصوصی یا گروهی] از زیان رساندن به منافع افراد دیگر و نیز آسیب رساندن به منافع عالی جامعه را هموار می‌سازد. بدین ترتیب می‌توان دخالت کامل دولت برای ممانعت از افزایش و انباشت ثروت را که می‌تواند تعادل کلی توزیع ثروت را بهم‌زند، در نظر گرفت؛ انباشت ثروت می‌تواند در عرصه‌های کشاورزی، صنعتی یا تجاری و هر بخش دیگری، پیامدهای زیانباری بر اوضاع اجتماعی و تعادل موجود در آن به دنبال داشته باشد. حتی می‌توان دخالت دولت برای پیشگیری از انواع تولیدی‌های کلان برای حمایت از اقشار با درآمد متوسط را نیز در نظر گرفت.

حال اگر به موارد فوق، متونی را بیافزاییم که بر پرداخت عوارض مالی (مالیات) استحقاقی به سود جامعه تأکید می‌کنند نتیجه خواهیم گرفت که اسلام راههای هرگونه سوءاستفاده از مالکیت خصوصی برای تحقق موارد زیر را بسته است:

۱- مصرف یا مبادلات غیر منطقی از راه منع سفیه، مریض روبه مرگ، بدهکار و غیره از انجام هرگونه معامله.

۲- مبادله نامشروع مالکیت و هرآنچه که با ارزش‌های اخلاقی و اقتصادی مورد باور اسلام همخوانی نداشته باشد با

بهره‌گیری از احادیث منع کسب حرام.

"آیه الله شهید صدر"^(۶) در این باره می‌گوید:

«تصرف مالک در اموال خود به گونه‌ای که منجر به زیان دیگران گردد، به دو صورت است: یکی تصرفی است که باعث زیان مستقیم مالی به شخص دیگری می‌شود و چیزی از اموال او می‌کاهد، از جمله به عنوان مثال وقتی که در زمین متعلق به خود اقدام به گودال‌برداری کند و این کار منجر به ویرانی خانه مجاور متعلق به دیگری گردد. و دیگری تصرفی است که به زیان غیر مستقیم می‌انجامد و بی‌آنکه چیزی از اموال دیگران بکاهد، به زیان ایشان تمام می‌شود از جمله مثلاً شیوه‌های مطرح در سرمایه‌داری بزرگ در ویران‌سازی واحدهای کوچک اقتصادی؛ چنین شیوه‌هایی چیزی از کالا یا دارایی صاحبان واحدهای کوچک را از میان نمی‌برد ولی چه بسا صاحبان آنها را ناگزیر سازد که به ارزاترین بهاء، کالای خود را بفروش رسانند و از صحنه بازار رقابت کنار کشند و نتوانند به کار خود ادامه دهند.

نوع اول (زیان رساندن به دیگران) شامل قاعده اسلامی "لا ضرر و لا ضرار" می‌شود و براساس این قاعده فقهی، مالک از انجام چنین کاری منع می‌شود. ولی ارتباط نوع دوم (زیان رسانی به دیگران) به این قاعده کلی [یعنی لا ضرر و لا ضرار]، بسته به تعیین مفهوم این قاعده از ضرر است؛ اگر ضرر به معنای نقص مستقیم در مال یا جان باشد - که نظر بسیاری از فقها نیز همین است - نمی‌توان آنرا شامل این قاعده دانست زیرا زیان حاصل، زبانی به این معنا نیست ولی اگر ضرر به معنای نابسامانی اوضاع - آنچنانکه در کتب لغت در معنای ضرر آمده است - باشد، با مفهومی گسترده‌تر از نقص مستقیم مالی مواجه هستیم و بر این اساس می‌توان زیان رسانی نوع دوم را در این مفهوم گنجانند و قایل به محدود ساختن سلطه مالک بر اموال خود و منع وی از انجام هر دو نوع پیش گفته از تصرف‌های زیانبخش گردید زیرا همه اینگونه کارها منجر به بدی حال و روز دیگران می‌شود و بدی اوضاع نیز همچنانکه در بحث‌های اصولی خود توضیح دادیم به معنای نقص و ضرر است و قاعده مزبور شامل آن می‌گردد.^(۱)

واقعیت آنست که در تفسیر ضرر باید به عرف مراجعه کرد که همچنانکه می‌دانیم زیان رساندن به صاحبان حرف کوچک در اموال یاد شده را عرفاً ضرر می‌گویند.

بهر حال حتی اگر چنین استدلالی هم صورت نگیرد می‌بینیم که "ولی امر"، صلاحیت و اختیار لازم برای محدود کردن [صاحبان سرمایه‌های بزرگ] در جهت تحقق مصالح عالی‌تر اجتماعی و حرکت متعادل جامعه را داراست.

۳- تجاوز به حقوق دیگران و حقوق جامعه از راه احادیث منع زیان رسانی.

۴- گریز از ادای وظایف اجتماعی بزرگ از راه متونی که [پرداخت] زکات و عوارض مالی دیگر را واجب و امتناع از [پرداخت] آنها را حرام گردانده‌اند؛ نتیجه آنکه می‌توان گفت که مهمترین و بزرگترین وظیفه دولت در عرصه مالکیت خصوصی، حمایت آن از یک سو و کنترل آن برای انجام وظایف اجتماعی خود از سوی دیگر است.

وظایف دولت در خصوص سطح زندگی [شهروندان]

۱- "اقتصادنا" [شهید سید محمد باقر صدر(ره)]، جلد دوم، صفحه ۵۶۵.

وقتی دولت در سطح فردی به وظایف خود می‌پردازد، در واقع بخش بزرگی از وظایف عمومی خود را که آنرا "سطح زندگی" یا "تضمین میزان مطلوبی از تناسب سطح زندگی افراد در عرصه اقتصادی" نامیده‌ایم، انجام داده است. در اینجا می‌توان گفت: دو پایه اصلی وجود دارد که سیاست اقتصادی دولت اسلامی بر آنها استوار است: تأمین اجتماعی و تعادل.

اساس نخست- تأمین اجتماعی، که در این مورد نیز دو عرصه تأمین اجتماعی فردی و تأمین اجتماعی جامعه مطرح است.

منظور از "تأمین اجتماعی فردی" آنست که هر فرد در جامعه اسلامی ضامن دو امر به عنوان وظایفی که نتوان آنها را نادیده گرفت باشد؛ ایندو عبارتند از:

الف: نیازهای اساسی ضروری و حیاتی هر فرد در سطح جامعه اسلامی.

ب: نیازهای اساسی ضروری عموم جامعه اسلامی که قوام و دوام جامعه بسته به آنهاست.

"تأمین اجتماعی جامعه": که مراد از تضمین دولت به نیابت از سوی جامعه، برای تحقق دو مورد زیر است:

الف: فراهم آوردن نیازهای عرفی افراد برای رساندن آنها به سطح بی‌نیازی.

ب: تأمین بهترین حالت ممکن برای زندگی اجتماعی. در خصوص این دو نوع تأمین اجتماعی نیازی به استدلال نمی‌بینیم چرا که تقریباً می‌توان آنها را از مسلمات فقهی برشمرد ولی برای تأکید بیشتر، متون (روایات) زیر را نیز از نظر می‌گذرانیم:

۱- به نقل از امام جعفر صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: «آنقدر از زکات به وی می‌دهی که بی‌نیاز شود.»^(۱)

۲- امام محمد باقر (علیه السلام) فرمود: «اگر به او چیزی می‌دهی، بی‌نیازش کن.»^(۲)

۳- از امام جعفر صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: «از جمله مهمترین وظایفی که خداوند برای آفرینش در نظر گرفته سه چیز است: انصاف داشتن مؤمن به گونه‌ای که آنچه‌ای را از خود برای برادر مؤمنش بخواهد که از وی برای خود می‌پسندد، برابری با برادر خود در مال و...»^(۳)

۴- به نقل از امام جعفر صادق (علیه السلام) در ضمن صحبت از حق مؤمن بر برادر مؤمن خود خطاب به "أبان" می‌فرماید: «ای أبان! باید اموال خود را با وی تقسیم کنی. پس به من نگاه کرد و تأثیر سخنش را بر من سنجید و فرمود: ای أبان! آیا می‌دانی که خداوند ایثارگران بر خود را یاد کرده است؟ عرض کردم: آری فدایت شوم. فرمود: وقتی او را در مال خود شریک گردانی و نیمی از مال خود را به او بدهی، ایثار نکرده‌ای زیرا در این حالت با یکدیگر برابر شده‌اید حال آنکه ایثار در هنگامی است که از نیمه دیگر، به او بدهی.»^(۴)

۵- از امیر مؤمنان علی (علیه السلام) روایت شده که می‌فرماید: «هر کس دست نیاز به سوی مؤمنی دراز کرد مانند آنست که دست نیاز به پیشگاه خدا دراز کرده است.»

۱- "وسائل الشیعة"، جلد ۶، صفحه ۱۷۸.

۲- "وسائل الشیعة"، جلد ۶، صفحه ۲۹۸.

۳- "وسائل الشیعة"، جلد ۶، صفحه ۳۱۲.

۴- "اقتصادنا"، جلد ۲، صفحه ۶۱۷.

۶- به نقل از امام جعفر صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: «بر مردم زمانی می‌رسد که هر کس، دست نیاز به سوی مرم ببرد، زنده می‌ماند و هر کس سکوت اختیار کند، می‌میرد. عرض کردم: اگر آن زمان را درک کردم چه کنم؟ فرمود: با هر آنچه داری به یاری مردم بشتاب و اگر چیزی نیافتی از آبرو و عزت خود مایه بگذار.»

۷- از امام جعفر صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: «هر مؤمنی که چیزی را از مؤمنی که به آن نیاز دارد دریغ کرد حال آنکه می‌توانست خود یا به وسیله دیگری آنرا برآورده سازد، روز قیامت خداوند متعال او را با چهره‌ای سیاه، چشمانی آبی و با دستانی که به گردن بسته شده است، در می‌آورد و با اشاره به او می‌گویند: این خائنی است که به خدا و رسول خیانت کرده است سپس فرمان می‌دهند که به آتش دوزخش دراندازند.»

"شهید سید محمد باقر صدر"^(۵) در تفسیری بر این حدیث می‌گوید: «نیاز در این حدیث هرچند به صورت مطلق آمده ولی منظور از آن، نیاز شدید است.»^(۱)

اساس دوم - تعادل

این دومین رکن مهم از وظایف دولت در خصوص سطح زندگی است که

سیاست اقتصادی دولت نیز با وجود آن کامل شده و بدون آن تحقق نخواهد پذیرفت.

منظور از تعادل، برابری قطعی و تساوی سطح زندگی افراد با یکدیگر نیست بلکه مراد از آن نزدیکی طبیعی میان سطوح مختلف زندگی و عدم تفاوت‌های فاحش میان آنهاست و برای توضیح مطلب یادآور می‌شویم که به لحاظ فقهی دو مرز مسلم برای سطح زندگی فردی وجود دارد که نمی‌توان از آنها فراتر رفت یکی اسراف به عنوان مرز بالایی و دیگر بی‌نیازی به عنوان مرز پایینی است. منظور از اسراف فاصله زیاد گرفتن از حد طبیعی و متوسط زندگی است و مراد از بی‌نیازی نیز حد طبیعی سطح زندگی فردی است که به لحاظ عرفی از زندگی متوسطی برخوردار باشد.

به دلیل وضوح مسئله، نیازی به استدلال برای این دو مرز نداریم بویژه با توجه به روایتی که اندکی پیش از نظر گذرانیدیم هرچند و با توجه به طبیعت اهداف اقتصادی دولت اسلامی می‌توان نتیجه گرفت که حداقل اهداف مورد پذیرش اسلام بی‌نیازی یاد شده و حداکثر آن عدم اسراف به معنایی است که توضیح دادیم. از اینجاست که می‌توان گفت دولت اسلامی وظیفه دارد تمامی امکانات مالی و قانونگذاری و حقوقی و نفوذ معنوی خود را در راستای ارتقای سطح زندگی طبقات محروم جامعه بکارگیرد و همه گونه شرایط لازم برای تحقق حداقل بی‌نیازی مطلوب را فراهم آورد، همچنانکه وظیفه دارد با تمام توان بر طبقات مرفه و متجاوز از حد طبیعی جامعه به شدت فشار وارد آورد تا به آنچه که در عرف از آن به عدم اسراف یاد می‌شود، برسند؛ بدین ترتیب تعادل مطلوب اسلامی در جامعه تحقق خواهد پذیرفت و تفاوت‌های غیرطبیعی و همه پيامدهای منفی آن از میان خواهد رفت ولی باید دانست که از میان رفتن جامعه طبقاتی به معنای زوال کلی تفاوت‌های موجود میان سطح‌های مختلف زندگی نیست؛ این تفاوتها به تعبیر شهید بزرگوار سید محمد باقر صدر^(۵) نه در بعد طبقاتی بلکه در حد درجات مختلف، باقی خواهد ماند که البته اشکالی هم ندارد و حتی با توجه به دو نکته زیر، نقطه قوتی نیز بشمار می‌آید:

الف: وجود تفاوت در امکانات ذهنی و جسمی افراد و از آنجا تفاوت در توانایی‌های تولید.

ب: پذیرش اصل مالکیت از سوی اسلام که منجر به تفاوت در مالکیت‌های افراد و توانایی‌های آنان در تحقق سطح

برتر زندگی می‌شود. وقتی ما راه را برای افزایش و اعتلای سطح زندگی افراد هموار ساختیم انگیزه تولیدی نیرومندی را فراهم آورده‌ایم و حس ابتکار و خلاقیت و ابداع و کوشش در آنانرا سرکوب نکرده‌ایم گویانکه این امر [یعنی آزادی خلاقیت و هموار بودن راه رقابت]، مطلق نخواهد بود و مقید به عدم تجاوز به وضعیت جامعه متوازن و عادلانه است.

نباید تصور کرد که فراهم آوردن حداقل سطح زندگی برای افراد از سوی دولت، منجر به تنبلی و تن‌پروری آنها می‌شود؛ این تصور باطلی است زیرا دولت هرگز اقدام به فراهم آوردن کامل چنین حداقلی نخواهد کرد مگر روش‌های دیگری بکار گرفته نشده باشد از جمله مثلاً شیوه فراهم آوردن وسایل تولید برای کسانی که قادر به کار کردن باشند یا تهیه سرمایه نقدی برای ایجاد سرمایه‌های کوچکی که به افراد کمک کند تا اقدام به راه‌اندازی کسب و کار کوچکی برای خود کنند؛ بنابراین عکس این موضوع صدق می‌کند زیرا تولید، عناصر تازه‌ای برای خود خواهد یافت البته اگر سیاست دولت بطور جدی و پیگیر، در جهت این هدف حرکت کند.

در اینجا باید خاطر نشان سازیم که این دو مرز سطح زندگی را نمی‌توان بطور جدی و دقیق تعیین کرد و همواره تابع شرایط متغیر از جمله سطح تولید، فراهم بودن منابع طبیعی، تراکم جمعیت، نبود بحرانهای اقتصادی، شرایط جغرافیایی، شرایط سیاسی و اجتماعی و جزاینهاست به همین دلیل باید دستگاه یا نهاد کارشناسی در نظر گرفت که همه این عوامل و متغیرها را پیگیری و در پرتو آنها میزان و حد مرزهای یاد شده سطح زندگی را استخراج کند.

همچنانکه باید این را نیز خاطر نشان ساخت که تعادلی که از آن یاد کردیم شامل سطح زندگی افراد بطور مستقیم نمی‌گردد زیرا لزوماً ارتباط مشخصی میان سطح درآمد و سطح زندگی افراد وجود ندارد هرچند چنین ارتباطی در حالت‌های طبیعی مطرح است ولی گاه به دلایل اخلاقی از جمله مثلاً در حالت پارسایی یا بنابه عامل حقوقی از جمله منع قانونی اسراف در مواردی خاص یا به هر دلیل دیگری، می‌تواند گسیخته شود و بنابراین به عنوان یک اصل، در دولت اسلامی درآمد [افراد] محدودیتی ندارد ولی البته این بدان معنا نیست که دولت اسلامی نمی‌تواند رشد نابهنجاردراآمدهای فردی را کنترل کند و چنانچه متوجه شود که چنین رشدی باعث تراکم ثروت در میان گروه بسیار اندکی می‌شود و پیامدهای غیر طبیعی در بر خواهد داشت و قدرت اقتصادی توده‌های مردم در عرصه‌های تولید و مبادله کالایی را محدود می‌سازد یا رشد فزاینده ثروت، کار دستگاههای اداری برای تحقق تعادل مطلوب را استوار می‌سازد و... می‌تواند با ممانعت از ورود به برخی عرصه‌های اقتصادی، درآمدهای نامتعادل را محدود سازد و عرصه‌های مزبور را در اختیار سرمایه‌گذاری بخش تعاونی یا شرکت‌های سهامی یا افراد یا گروه‌های خاصی قرار دهد و یا برای تحقق این هدف، مالیاتهای تعاونی وضع کند که البته در اینجا فرصت پرداختن به شالوده‌های تشریحی این امر نیست ولی کافی است به قدرت قانونی که ولی امر از آن برخوردار است و قاعدتاً و بنابر نص صریح آیه قرآن همه مؤمنان باید از وی اطاعت کنند، اشاره کنیم. این قدرت بسیار گسترده و در راه تحقق مصلحت اجتماعی و اهداف در نظر گرفته شده اقتصادی است.

شیوه شهید صدر (ره) در شناخت مکتب اقتصادی اسلام

و پاسخ به اشکالات

پیشگفتار: از جمله پدیده‌های روشن در اندیشه "استاد شهید محمد باقر صدر" (قدس سره)، نظریه‌پردازی ایشان است؛ آنهایی که او را شناخته و نزد آن بزرگوار شاگردی کرده‌اند در تمامی ابعاد این اندیشه فراخ و خلاق، آشکارا با این پدیده

روبرو شده‌اند؛ ایشان (رحمه الله علیه) در کنار نظریه‌پردازی‌های فلسفی و اصولی، به لحاظ فقهی و فکری نیز نظریه‌پردازی می‌کرد و حتی هنگامی که به تدریس تاریخ می‌پرداخت یا سعی می‌کرد پیوند بشریت با آفریدگار و مسؤولیت‌های او را مطرح سازد به طرح ایده نظری با فراگیری تاریخ و انسان و هدفهای آفرینش در چارچوب رابطه میان خط خلافت [جانشین خدا بر روی زمین] و خط شهادت [گواه بودن] می‌پرداخت.

شیوه "امام شهید سید محمد باقر صدر"^(۱) در کشف مکتب اقتصادی اسلام:

این شیوه را می‌توان در گامهای زیر فشرده کرد:

۱- کوشش در تفاوت‌گذاری میان مباحث علمی از یک سو و مباحث مذهبی از سوی دیگر بر این پایه که علم آنچه وجود دارد (هست) و مذهب آنچه که باید باشد، است و از آنجا، موضوع مذهب "عدالت اجتماعی" است حال آنکه موضوع علم، تفسیر و توضیح واقعیت به صورت جدای از عدالت اجتماعی است.^(۱)

۲- همچنانکه میان مذهب و قانون نیز تفاوت قایل شده است زیرا مذهب مجموعه نظریات اساسی است که مشکلات زندگی اقتصادی را حل و فصل می‌کنند حال آنکه قانون مدنی به جزییات روابط مالی بین افراد و حقوقی شخصی و عینی آنها می‌پردازد و به همین دلیل: «خطاست اگر پژوهشگر اسلامی اقدام به ارائه مجموعه‌ای از احکام اسلامی - که در واقع در سطح قوانین مدنی بمفهوم امروزی است - کند و آنها را بر اساس متون تشریحی و فقهی بمثابة مکتب اقتصادی اسلام ارائه دهد؛ کاری که برخی نویسندگان مسلمان می‌کنند. البته میان این دو به اعتبار اینکه در مجموعه مرکب و نظری واحد ادغام شده‌اند، روابط نیرومندی برقرار است.»^(۲) و نتیجه آنکه، قانون روبنای مذهب بشمار می‌رود.

۳- تاکید کرده که آنچه یک پژوهشگر اسلامی انجام می‌دهد عملی در راستای ایجاد تکوینی یک مکتب [اقتصادی] - آنچنانکه ایدئولوگ غیر مذهبی انجام می‌دهد - نیست بلکه به مفهوم کشف یک مکتب است زیرا در برابر اقتصاد تمام عیاری قرار دارد که وضع شده است و او باید چهره حقیقی آنرا تمییز دهد و سامانه کلی آنرا مشخص سازد؛ اختلاف ویژگی‌های این دو روند نیز در همین جاست.

ایجاد کننده [یک نظریه یا نظام اقتصادی] در وهله نخست با شناخت وضعیت موجود نظریات کلی یک مکتب، آغاز می‌کند تا روبنای خود از قوانین جزئی را بر آن استوار سازد ولی مکتشف، با روند پایین آمدن از رده‌های بالایی برای کشف اعماق نظری آن، آغاز می‌کند و ممکن است نه تنها با کنکاش در متون به خطوط نظری دسترسی پیدا نکند بلکه به واقعیت‌های علمی که نظریه مذهبی مورد بحث بر آن استوار شده را نیز درک نکند (از جمله مثلاً کشف موضع اسلام نسبت به نظریه علمی - جمعیتی مالتوس).

۴- تاکید کرده که برای کشف یک مکتب، تنها ارائه احکام جزئی، بسنده نیست و حتماً باید هر یک از این احکام را به عنوان جزئی از کل و جنبه‌ای از سامانه کلی و بهم پیوسته، مورد بحث و بررسی قرار دهیم تا قاعده عام نهفته در کل مجموعه را از آن نتیجه‌گیری کنیم.^(۳)

۵- همانگونه که احکام در روند کشف شرکت دارند، مفاهیم نیز در این روند سهم هستند، منظور از مفهوم، هر

۱- "اقتصادنا"، [ترجمه فارسی] چاپ "دفتر تبلیغات اسلامی" (قم)، صفحه ۳۶۲.

۲- همان منبع، صفحات: ۳۶۶-۳۶۵.

۳- همان منبع، صفحه ۳۷۶.

تصور اسلامی تبیین کننده یک واقعیت جهانی، اجتماعی یا تشریحی است. به عنوان مثال اعتقاد به پیوند جهان هستی با خداوند متعال، مفهوم معینی از جهان هستی است. و باور به اینکه مجموعه بشریت پیش از وصول به مرحله عقل از مرحله فطرت گذر کرده است نیز یک مفهوم اسلامی از تاریخ و جامعه است.

و اعتقاد به اینکه مالکیت، حقّی ذاتی نیست و روندی استخلافی (جانشینی) برای انسان نسبت به مالی که متعلق به خداوند متعال است، یک مفهوم ویژه مالکیت است. همه این مفاهیم می‌توانند ما را در کشف مکتب [اقتصادی اسلام] یاری رسانند.

۶- در اینجا لازم است که بهنگام کشف این مکتب، متوجه منطقه آزاد باشیم، چه مجموعه نظام اقتصادی، شامل دو جنبه است: یکی جنبه‌ای است که به شکل کامل مشخص شده و همه چیز در آن معین شده است و دیگری جنبه یا بخشی است که کار پرداخت به آن به دولت اسلامی واگذار شده است. پیامبر اکرم (ص) آن بخش نخست را عملاً پیاده و همه چیز آنرا معین کرده است و بخش دوم را نیز به عنوان اینکه ولی امر است، پر کرده است و به رغم اینکه فرمانهای صادره بر اساس ولایت امر، احکام ثابت [اولیه] بشمار نمی‌روند ولی این فرمانها [فرمانهای پیامبر بزرگوار اسلام (ص)] در عرصه پر کردن منطقه آزاد [راهنمای خوبی برای نتیجه‌گیری شیوه‌های پر کردن این منطقه و همسو و هماهنگ با تحقق اهداف عالی اقتصاد اسلامی بشمار می‌رود].^(۱)

۷- "مرحوم شهید محمد باقر صدر"^(۲) یادآور شده از آنجا که احکام و مفاهیم، دروازه ما برای رسیدن به خطوط اصلی این مکتب است و متون دینی نیز غالباً این احکام و مفاهیم را مستقیماً به ما ارائه نمی‌دهند و نیازمند اجتهاد پیچیده‌ای برای بهره‌گیری از آن متون و کشف مضمون آنها هستیم: «تصویری که ما از مکتب [اقتصادی] اسلام ارائه می‌دهیم از آنجا که مرتبط با احکام و مفاهیم یاد شده است، انعکاس اجتهاد معینی است و مادام که جنبه اجتهادی دارد لزوماً تصویر واقعی این مکتب را ارائه نمی‌دهند زیرا در اجتهاد، همواره امکان خطا وجود دارد به همین دلیل ممکن است اندانشمندان اسلامی بسته به تفاوت در اجتهادهای خود، تصویرهای مختلفی از مکتب اقتصادی اسلام ارائه دهند و هرکدام از این تصاویر نیز تصویر مکتب اقتصادی اسلام بشمار آید زیرا بیانگر روند اجتهادی است که خود اسلام آنرا اجازه داده و قبول کرده است و بدین ترتیب تصویر ارائه شده -مادام که اجتهاد شرعاً جایز دانسته شده است- تصویری اسلامی است.»^(۲)

بدین ترتیب می‌بینیم که اجتهاد در دو مرحله صورت می‌پذیرد:

مرحله نخست: مرحله کشف حکم یا مفهوم از میان متون.

و مرحله دوم: مرحله استنباط خطوط اصلی مکتب از میان مجموعه احکام و مفاهیم هماهنگ از دیدگاه مکتشف [مجتهد] در عرصه کشف خط مزبور.

همین نکته دقیقاً و آنگونه که انشاء... توضیح خواهیم داد، نقطه ضعف روند این کشف، تلقی شده است.

۸- "امام شهید سید محمد باقر صدر"^(قدس سره) از خطراتی که روند اجتهاد

-بویژه در خصوص احکامی که به جنبه‌های اجتماعی زندگی انسان مربوط می‌شود- با آنها روبروست، سخن بمیان

۱- همان منبع، صفحه ۳۸۰.

۲- همان منبع، صفحه ۳۸۳.

آورده است (به همین دلیل خطر برداشت‌های شخصی در روند کشف اقتصادی اسلامی بسی بیش از همین خطر بر روند اجتهاد در خصوص احکام فردی است).^(۱)

از جمله خطرات یاد شده، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف: توجیه وضع موجود.

ب: مجرد ساختن دلایل شرعی از شرایط و زمینه‌های آن.

ج: اتخاذ مواضع قبلی نسبت به یک متن معین.^(۲)

۹- از جمله حساس‌ترین مراحل این آیین، موضوعی است که مرحوم "شهید صدر"^(۳) تحت عنوان: «ضرورت گرایش فردی» از آن یاد می‌کند و یادآور می‌شود که اجتهاد در کشف حکم جزئی تا زمانی که به وظیفه خود عمل می‌کند و در چارچوب قرآن و سنت و طبق شرایط عامی که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت، قرار داد، برخوردار از ویژگی شرعی و جنبه اسلامی است؛ ولی با روند اجتهاد، به مرحله‌ای می‌انجامد که باید ایده عامی از اقتصاد اسلامی (مکتب اقتصادی اسلام) را ارایه دهد؛ در این مکتب، همه احکام و مفاهیم استنباطی اجتهادی برای اقتصاد اسلامی، جنبه داره‌هایی را دارند که می‌توانند تصاویر متعددی را به ما ارایه دهند؛ این تصاویر تماماً شرعی و همگی اسلامی‌اند و ما می‌توانیم در هر عرصه‌ای، احکام و مفاهیم قویتر و تواناتر به حل مشکلات زندگی و تحقق اهداف عالی اسلام را برگزینیم و کشف کننده (مجتهد) دارای منطقه مانوری برای گزینش فردی از میان داده‌های مختلف و برخوردار از آزادی کامل البته در چارچوب اجتهادهای گوناگون است. و می‌افزاید که این کشف کننده (که در اینجا مؤلف کشف کننده است) مقید به فتوهای مجتهد معینی نیست و برای رسیدن به مطلوب، حتی به فتوهای خودش نیز مقید نمی‌باشد.

برای توجیه این آزادی عمل مجتهد و کشف کننده، یادآور می‌شویم که این تنها راه برای کشف نظریه اسلامی و قواعد مکتبی در اقتصاد در برخی حالتهاست و برای توضیح مسئله، به موارد زیر اشاره می‌کند:

الف- احکام مورد اتفاق میان مسلمانان و آنچه که همچنان موضوع ویژگی قطعی خود را حفظ کرده‌اند، از ۵٪ مجموعه کل احکام، فراتر نمی‌روند.

ب- اجتهاد، روند پیچیده‌ای است که از هر سو در معرض شک و تردید قرار دارد و به هر نتیجه‌ای که برسد برای خود مجتهد، نظر ارجح است ولی در عین حال شخص مجتهد صحت آنرا با قاطعیت اعلام نمی‌کند و به رغم این، اسلام اجازه عمل به این نظر را داده و برای مجتهد، گستره‌ای را که می‌تواند بر حدس و گمان خود تکیه کند- و البته در چارچوب قواعدی که در علم اصول مطرح شده- تعیین کرده است.

ج- بنابراین بسیار منطقی است که هر کدام از مجتهدان، دارای مجموعه‌ای از خطاها و تخطی‌هایی از شریعت اسلامی باشند هر چند در این امر، معذور تلقی شده‌اند.

د- این نیز منطقی است که واقعیت شریعت اسلامی به نسبت متفاوتی میان دیدگاه‌های گوناگون مجتهدان پراکنده شده باشد (و واقعیت شریعت با آنچه که هر یک از مجتهدان به تصویر می‌کشند، متفاوت باشد).

ه- بنابراین ضرورتاً لازم نیست که اجتهاد هر کدام از این مجتهدان و مجموعه احکامی که چنین اجتهادهایی در بر

۱- همان منبع، صفحه ۳۸۴.

۲- همان منبع، صفحه ۳۸۶.

دارد، مکتب اقتصادی کامل و شالوده یگانه و هماهنگی با احکام و چند و چون آنها را انعکاس دهند.

و- ممکن است کسی که در پی کشف مکتب اقتصادی [اسلام] باشد بهنگام کوشش در کشف جزئیات حکم شرعی، دارای مواضع متفاوتی باشد و مثلاً موضع وی به عنوان مجتهدی که حکم شرعی را کشف می‌کند منجر به نتیجه‌ای گردد که با دیگر احکامی که خود معتقد است در خط کلی این مکتب قرار دارند، همسو و هماهنگ نباشد و این نظریه‌گزینش مجموعه‌ای هماهنگ از احکام را بر وی به عنوان فقیه تحمیل می‌کند حتی اگر برخی از آنها زاده اجتهاد مجتهدان دیگر باشد نتیجه آنکه او از آزادی و میل درونی‌اش برای حذف نتایج ناهمسو یا عناصری که با مجموعه‌های دیگر هماهنگ نیستند، بهره‌برداری و آنها را با عناصر یا احکامی که هماهنگی بیشتری دارند، عوض می‌کند.

ز- و در اینجا تأکید می‌کند که حداقل چیزی که درباره چنین مجموعه‌ای می‌توان گفت آنست که: «تصویری است که امکان انطباق آن با واقعیت شریعت اسلامی کاملاً ممکن است و چنین امکانی، هرگز کمتر از انطباق هر تصویر دیگری که در بعد فقهی و اجتهادی فراوان هم هستند، نیست. و به همین دلیل دارای توجیه‌های شرعی خویش است زیرا بیانگر اجتهاد اسلامی مشروعی است که در چارچوب کتاب خدا و سنت نبوی صورت گرفته است، از اینرو جامعه اسلامی نیز می‌تواند در زمینه‌های اجرایی، آن را از میان تصاویر فراوان دیگری که از شریعت اسلامی ارایه شده است و باید یکی از آنها را برگزیند، اختیار کند.»^(۱)

۱۰- و در پایان از آنچه که آنرا "فریب تحقق عملی" می‌نامد، برحذر داشته است؛ مراد وی از "فریب تحقق عملی" اینست که اسلام طی دهها سال وارد حوزه عملی و اجرایی گردید و لذا کوشش‌هایی برای کشف مکتب اقتصادی اسلام با توجه به چنین واقعیتی صورت گرفته است ولی ایشان تأکید دارد که کاشف نظری (پژوهشگری که بر تئوری تکیه دارد) در این عرصه، تواناتر است زیرا واقعیت عملی آنچه در این سالها به مورد اجرا درآمد چه بسا منعکس کننده محتوای پربار متن نظری نبود و ممکن است اجرای شخصی موردی از مجموعه متون [اقتصادی اسلام]، گمراه کننده باشد و کاشف را بدان سوق دهد که مثلاً معتقد به وجود عناصر سرمایه‌داری در مکتب اقتصادی اسلام گردد چون با افرادی در صدر اسلام برخورد می‌کند که حق بهره‌برداری آزاد از ثروتهای معدنی را داشته‌اند که البته در اینجا در صدد پرداختن به جزئیات این موضوع نیستیم. این بود آیین و شیوه "امام شهید سید محمد باقر صدر"^(۲) در کشف مکتب اقتصادی اسلام که سعی کردیم طی ده نکته فوق‌الذکر، آنرا به گونه‌ای که بود مطرح سازیم. اینک سعی خواهیم کرد برخی اشکالات مطرح شده در خصوص این روند را پاسخ گوئیم و در این میان تنها به دو اشکال زیر بسنده می‌کنیم:

یکم: در مورد فایده و حاصل این روند.

دوم: در خصوص مشروعیت آن.

اشکال نخست: فایده این کار.

برخی منتقدان برآنند که این روند، وقت تلف کردن و کوشش بیهوده‌ای است و حال که حکم اسلام در خصوص درآمدهای مختلف اقتصادی را کشف کرده‌ایم دیگر دلیلی برای از سرگیری این روند وجود ندارد زیرا چیزی به تکالیف فرد و جامعه نمی‌افزاید و تنها از پایه‌های نظری این احکام سخن می‌آورد و قاعدتاً خود شریعت باید عهده‌دار شناخت کل اوضاع اقتصادی و حقایق جهان و روابط انسان با طبیعت و با دیگران بوده و وجه مذهبی آنها و رفتار مناسب

را در نظر داشته و در احکامی که ارائه داده است، منظور کرده باشد و وقتی در پی هماهنگی با عقاید و باورهای خود و تحقق اهداف شریعت برآمدیم، می‌توانیم آنها را بمورد اجرا بگذاریم. پس دیگر چه نیازی است که به این تحقیق و کوشش خسته‌کننده برای شناخت پایه‌های نظری مربوط به آن پردازیم؟

اشکال یاد شده اجمالاً به قراری است که یاد کردیم و در مقام پاسخ به آن می‌گوییم:

تأملی در نتایج سترگی که این روند - دست کم در عرصه نظری - در پی داشته و با توجه به استقبال گسترده از این پژوهش بسیار گرنامه‌ی، ابتکاری و پیشگامی که حتی دانشگاه‌های اسلامی سرتاسر جهان و مراکز اقتصادی تخصصی و تحقیقات و پژوهش‌های مختلف اقتصادی اسلامی از آن بی‌نیاز نیستند و اقدام به تدریس این کتاب ارزشمند (یعنی "اقتصادنا") کرده و مقولات مطرح در آنرا در معرض بحث و بررسی علمی قرار داده‌اند و ترجمه این اثر به زبانهای مختلف برای بهره‌مندی از حاصل این رهاورد بزرگ فکری که در خود نهفته دارد و تأمل و اندیشه اندیشمندان غربی برای کشف ویژگی‌های کلی اسلام اصیل و ... همه و همه ما را بر آن می‌دارد که بیش از پیش به بی‌پایگی این اشکال پی ببریم.

به گمان ما نتایج سترگ دیگری نیز بر این روند مترتب است که در طرح فواید مورد انتظار از دانش مقاصد شریعت به آنها اشاره کردیم:

۱- امکان مقایسه اسلام با دیگر مکتب‌ها [اقتصادی] در راستای تحقق روشنی مطلوب در این مسئله، زیرا مقایسه مکتب‌های گوناگون، با انگشت گذاردن بر جزئیات مسایل نوعی، تحقق پذیر نیست و تفاوت‌ها تنها زمانی روشن می‌گردد که مقایسه‌ای میان خطوط عام و کلی هر یک از آنها، بعمل آید زیرا اجتهادهای گوناگون در گستره‌های اجرایی و تطبیق عملی و آنچه‌انکه خود " شهید سید محمد باقر صدر"^(۹) نیز در سخن از " رابطه مکتب و قانون" به این نکته اشاره کرده، ممکن است به اختلاف‌های ظاهری منجر شود. این امر مطمئناً منجر به ابهاماتی در مرحله اجرا و حتی چه بسا به نوعی تلفیق و التقاط میان مکتب‌های متناقض می‌شود؛ چیزی که در مورد بسیاری از اندیشمندان که افکاری مطرح کرده و خواهان اجرای آنها شده‌اند، شاهدش بوده‌ایم؛ ایده‌هایی چون: "اسلام سرمایه‌داری"، "سوسیالیسم اسلامی" و... تا جایکه در مورد برخی از این اندیشمندان، کار بجایی رسید که قایل به هیچگونه تناقضی میان "اسلام" و "کمونیسم" نبودند!! این درهم آمیختگی عجیب، بی‌تردید حاصل جهل و نادانی نسبت به ویژگی‌های اصل اسلام و دیدگاه‌های مکتبی آن بود. "جهان اسلام" همواره از التقاط، تلفیق، درهم آمیختگی و "ترکیب متناقض"، رنج برده و می‌برد.

کوشش‌های " شهید سید محمد باقر صدر"^(۹) برای طرح واقعیت مسئله و تعیین حد و مرز کلی و نتیجه‌گیری مواضع درست به بهترین و باشکوه‌ترین شکل مطرح گردید و بر این گمانیم که نیازمند پیگیری این روش برای کشف دیگر ویژگی‌های اسلامی و تغذیه نسل اسلامی از این اندیشه‌ها و مصونیت بخشی به آن در برابر درافتادن به انواع عملیات درهم آمیختگی فکری نه تنها در گستره اقتصادی بلکه در تمامی عرصه‌های زندگی، هستیم همچنانکه نباید از نقش این نوع مطالعات کوشش‌های علمی در عرصه بیان برتری نظری اسلامی بر دیگر مکتب‌ها، غفلت ورزید.

۲- تأثیر بر روند استنباط احکام فرعی:

به گمان ما چنین روندی می‌تواند حتی بر روند معروف و متداول استنباط [احکام شرعی] با توجه به مکانیسم‌های زیر، اثر گذار باشد:

الف: ممکن است مجتهد در خصوص قاعده‌ای که به این روش استنباط می‌کند به باور ویژه‌ای دست یابد و با توجه به کثرت احکامی که با توجه به این قاعده کشف می‌شود، بدان ایمان آورد و به این نتیجه رسد که شارع مقدس بهنگام صدور احکام فرعی فراوانی، این قاعده را مد نظر داشته است و در این صورت، این باور بر روند استنباط وی مؤثر واقع می‌شود و آثار و پیامدهای آن نیز بر عرصه‌های مختلفی که ای بسا به دلیل ضعف دولت عیان می‌شود، آشکار می‌گردد.

ب: و ای بسا ذوق و سلیقه خاصی در وی ایجاد کند که مواضع وی نسبت به روند عادی و متداول استنباط [احکام] را نیز تغییر دهد زیرا ذوق و سلیقه و برداشت فقهی، چیزی جز "استحسانی" [تصویب حکمی برخلاف قیاس] است که شرعاً غیر قابل قبول است. او [مجتهد] چه بسا سندی یا دلالتی را تقویت کند که در صورت نبود چنین ذوق و سلیقه مستند به اصول پذیرفته شرعی، تحقق پذیر نبود.

و ای بسا موضع پیش گفته " شهید سید محمد باقر صدر " (قدس سره) در برابر دو روایت "محمد بن الفضیل" (در خصوص منع فروش دین به بهایی کمتر از آن و استناد به قیمت اسمی از سوی بدهکار) و پذیرش آنها به رغم اشکالاتی که در استدلال به این دو روایت وجود دارد از جمله ناشناختگی "محمد بن الفضیل" و این گفته ایشان که: «من شخصاً به لحاظ فقهی و درونی، با پذیرش نظر مخالف [این دو روایت]، هماهنگ نیستم و در خود و در گمان فقهی خود توجیهی برای ترک این دو روایت و پذیرش ایده‌ای در تضاد با آنها را نمی‌یابم، برخاسته از همین ذوق و سلیقه فقهی باشد. (۱)» به باور ما، همسویی درونی ممکن است ناشی از تأثیر خطوط اصلی [اقتصادی اسلام] باشد که در زمینه توزیع پس از تولید، بدانها دست یافته است. بهر حال، نمی‌توان منکر آن شد که رسیدن به خطوط کلی مکتبی در شکل‌گیری ذوق و سلیقه فقهی شخصی مجتهدان، تأثیر می‌گذارد و به نوبه خود بر نتایج روند استنباط نیز مؤثر است.

۳- مشارکت جدی و اساسی در روند اجرای شریعت اسلامی:

این ویژگی زمانی که نقش نظریه‌ها در روند اجرا را درک کنیم، کاملاً روشن می‌گردد؛ وقتی دولتی اسلامی و ولی امر، اقدام به عملی [در عرصه اجرای نظام معینی از منظومه احکام اسلام] می‌کنند، نیازمند پشتوانه سترگی از نظریات و دیدگاههای اسلامی در عرصه حل و فصل مهمترین مشکلات زندگی با توجه به خطوط اساسی دیدگاههای اسلامی و مصلحت عالی امت اسلام و با توجه به انگیزه‌های مختلف و موانع موجود در آن جامعه و برای نیل به تحقق ویژگی‌های جامعه پویای اسلامی، هستند.

تردیدی نیست که نظریه مکتبی اقتصاد [اسلامی]، جای خالی بسیار بزرگی را در این راستا پر می‌کند و آنرا به سوی حالت ایده‌آلی سوق می‌دهد.

ما به یاری خدا در پاسخ به اشکال دوم در این باره توضیح بیشتری خواهیم داد.

در اینجا شایسته است اشاره کنیم که مطرح‌کنندگان این اشکال به رغم کثرت تعداد آنان، بهنگام مطرح شدن این پژوهش‌ها و چنین مطالعاتی، دیگر وجود آنچنانی ندارند؛ وقتی چنین مباحثی که قبلاً سابقه نداشته مطرح شود اینگونه واکنش‌ها تا حدودی طبیعی است که البته و با کمال تأسف هنوز هم به رغم فراهم بودن انگیزه‌های جدی عملی و به رغم نیاز مبرمی که به آنها وجود دارد، همچنان عرصه تقریباً دست نخورده‌ای باقی مانده است.

۱- "البنک اللاربوی فی الاسلام"، چاپ کویت، صفحه ۱۶۰.

دیدیم که "مرحوم شهید سید محمد باقر صدر"^(۶) کار خود را صرفاً تصویری که باید با تصاویر دیگری در کنار آن و با استنباط از درک همسویی و هماهنگی دیگری میان احکام، تکمیل گردد تلقی می‌کند.

با اینحال تا کنون شاهد اقدام دیگرانی برای ارایه تصاویر دیگری نبوده‌ایم و از خداوند متعال مسئلت داریم که این آرزو را تحقق بخشد و مطالعات پر بار دیگری در این زمینه صورت گیرد و به عنوان چشمه‌ای جوشان، حرکت اجرای احکام اسلامی و فردای روشن در حکومت همه جانبه اسلامی را سیراب سازد.

اشکال دوم: مشروعیت این کار.

ای بسا این مهمترین اشکالی باشد که در برخورد با چنین روند خلّاقی، به ذهن خطور کند. پیش از این به دو گونه اجتهاد در مراحل این روند اشاره کردیم:

اجتهاد نخست: در عرصه استنباط احکام فرعی از جایگاه اصلی خود یعنی کتاب خدا و سنت نبوی و بر اساس علم اصول فقه است که اجتهاد مشروعی است و هیچ ابهامی نیز ندارد و منجر به حجّیت نتیجه استنباطی حتی با وجود احتمال مخالفت آن با واقعیت اسلام - البته در پی حصول پذیرش [درونی مجتهد] و تحقق ظن معتبر و منتج به حجّیتی که منجر به معذوریّت - در صورت مخالفت با شرع - می‌گردد؛ درست همانگونه که این اجتهاد به معنای رفع تکلیف مکلف در عمل به احکام استنباطی است.

اجتهاد دوم: که در گستره استنباط خطوط نظری احکام و مفاهیم [فقهی و شرعی] صورت می‌گیرد؛ اشکال مطرح در روند اجتهاد نیز در همین جا نهفته است و گفته می‌شود که چنین استنباطهایی حتی اگر احکام استنباطی از سوی مجتهدی که هر دو نوع اجتهاد را با همدیگر اعمال کرده باشد، دارای حجّیت قطعی نیست، حجّت بودنش که جای خود دارد، حال آنکه در مورد برخی از این احکام، خود مجتهد نیز آنها را قبول ندارد و از مجتهدان دیگر پذیرفته است چون با دیگر احکامی که آنها را در خط نظری عام خویش یافته، هماهنگی و همسویی بیشتری داشته‌اند.

برای توضیح مطلب گفته می‌شود: استنباط خط نظری به معنای وصول به آنچه‌ی است که عرفاً یا عقلاً در مورد چنین احکامی، لازم است خط نظری عام تلقی می‌شود و می‌دانیم که بسیاری از اینگونه احکام از جمله مثلاً: "استصحاب"، "تخیر"، "احتیاط" و... بدنبال پیاده کردن اصول عملی و در پی نبود دلیل اجتهادی نسبت به آنها مشخص شده‌اند و مسلم است که بنابر تأکید خود اصولی‌ها، لوازم اصول، حجّت تلقی نمی‌شوند و حتی اگر فرض کنیم که آن احکام، جملگی از اماراتی (که لوازم آن حجّت بشمار می‌رود) استنباط شده‌اند، تردیدی حقیقی نسبت به لزوم جمع میان دو حکمی که در تصور عرفی مجاز از سوی شارع مقدس، حجّیت آن پذیرفته شده است، وجود دارد؛ چنین شکی در واقع در حجّیت لازم (یعنی خط مکتبی استنباطی) است و شک در حجّیت نیز برای جزم در عدم آن [یعنی حجّیت] - به تعبیر خود اصولی‌ها - کافی است.

راه برون رقت از این لشکال، کدام است؟

گفتیم که این اشکال در مورد عمل اجتهادی است که طی آن همه احکام از سوی مجتهدی که در پی استنباط خطوط اصلی مکتبی است، استنباط شده باشد؛ در حالت گزینش برخی احکامی که خود به آنها ایمان ندارد ولی برگرفته از اجتهادهای دیگران است، این اشکال شدت و حدّت بیشتری هم پیدا می‌کند. وقتی این خطوط استنباطی، حجّیت خود را از دست بدهند، معذوریّت و قطعیت و صحت انتساب خود به اسلام را از دست داده‌اند و در این صورت چگونه

می‌توان آنها را "نظریه اسلامی" نامید؟!

پاسخ به این اشکال بدین قرار است:

ما بر این باور نیز هستیم که اصول عملی، لوازم خود را ثابت نمی‌کنند همچنانکه ایمان داریم که دلیل حجیت، ثابت کننده لوازم جمع میان دو "امارت" نیست و بالاخره بر این باوریم که شک در حجیت به منزله عدم آنست ولی در عین حال برآنیم که در خصوص نظریه‌ها، ما به عنصر حجیتی که در عرصه احکام عملی فرعی حتماً به آنها نیاز است، نیاز نداریم و تنها صحت انتساب آن به اسلام کافی است و این نکته، اساس اختلاف ما با واردکنندگان چنین اشکالی است و درست همان چیزی است که "امام شهید سید محمد باقر صدر"^(۵) در این فراز، بر آن انگشت گذارده است: «به همین دلیل ممکن بود دو اندیشمند اسلامی مختلف بنابر اختلاف در اجتهادهای خویش، اقدام به ارایه تصاویر مختلفی از مکتب اقتصادی [اسلام] کنند و هر کدام از این تصاویر ارایه شده نیز مذهب اقتصادی اسلام را نمایندگی کند.» ایشان با این سخن در پی تأکید بر چند نکته به شرح زیر بوده است:

یک: هر آنچه که از عملیات اجتهادی (مادام اسلام روا داشته است) حاصل آمده، شرعی و اسلامی است.

دو: ویژگی اسلام به نسبت‌های متفاوتی در اینجا و آنجا وجود دارد.

سه: حداقل چیزی که در مورد تصویر استنباطی از مجموعه احکام هماهنگ با یکدیگر می‌توان گفت آنست که با صداقت و درستی تمام واقعیت تشریح اسلامی را نمایندگی می‌کنند و درستی و صدقیت آن هرگز کمتر از هر تصویر دیگری از میان تصاویر بسیاری که فقه اجتهادی ما سرشار از آنست، نیست و دارای توجیه‌های شرعی خود است زیرا بیانگر اجتهادهای اسلامی مشروعی است که همگی در محدوده کتاب خدا و سنت شریف نبوی دور می‌زنند.

نتیجه آنکه همین میزان ارتباط با واقعیت اسلامی، انتساب عرفاً پذیرفته‌ای به اسلام را برایمان فراهم می‌آورد و در چنین صورتی - و با توجه به اینکه احتمال نمایندگی آن از واقعیت اسلامی در حد احتمال هر تصویر دیگری از آنست - نمی‌توانیم این نسبت [اسلامی بودن] را از آن نفی کنیم.

علاوه بر این اگر ما آنچه را که خود "شهید سید محمد باقر صدر"^(۵) بیان کرده به این نتیجه‌گیری بیافزاییم پذیرش شرعی همین مقدار انتساب به اسلام نیز هر چند با استفاده از (مقدمات دلیل انسداد) - که در چنین مواردی آنرا می‌پذیریم - عقلاً برایمان محرز می‌گردد. بیان شهید صدر^(۵)

از این قرار است که این وسیله یگانه ابزاری است که می‌توانیم با استفاده از آن به اصول عام اسلام یعنی آنچه که برای سامان‌بخشی به زندگی اجتماعی خود و تحقق ضرورتها و فوایدی دسترسی پیدا کنیم که در سخن از فایده این گونه تلاش‌ها و کوشش به آنها اشاره کردیم، مورد نیاز ماست.

ولی این پرسش همچنان پابرجاست: بر فرض که انتساب اسلامی عملیات اجتهادی مزبور را بپذیریم، حجیت مطلوب را که هدف ماست چگونه بدست آوریم؟ حجیتی که در صورت مخالفت این تصور با واقعیت اسلامی یعنی آنچه که در واقع باید بمورد اجرا بگذاریم می‌توانیم با تکیه بر آن در پیشگاه خداوند متعال خود را معذور بدانیم. و مهمتر اینکه این فرمول چگونه می‌تواند از عنصر قطعی بودن (تنجیز) و الزامی شرعی - که مطلوب ماست - برخوردار گردد؟

در این مقام است که می‌گوییم: در اینجا حکم عملی فردی از یک سو و روند اجتماعی حکومتی از سوی دیگر، با همدیگر درآمیخته است و اگر در عرصه اجتهاد مرحله نخست، نیازمند حجیت ملازم با قطعی بودن حکم استنباطی یا

حجیت حاصل از گمان معتبر باشیم، در این مرحله نیازی به چنین حجّیتی نداریم زیرا آنچه که به این خطوط نظری، صفت الزام و معذوریت شرعی می‌دهد، حکم ولی امر و در نظر گرفتن آنها به عنوان سیاست کلی - که کشور در پرتو آن حرکت می‌کند - است؛ بدون تردید، حکم ولایی ملزم و معذوریت آور است چون خداوند متعال خود در قرآن کریم آورده است: «اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم» (سوره نساء - ۵۹) (...از خداوند فرمان برید و از پیامبر و زمامداران خود فرمانبرداری کنید).

می‌دانیم که ولی امر و در پرتو پای‌بندی به عنصر "شوری" و با توجه به "پرتوهای کاشف" (نشانه‌های رهنما) که شرع مقدّس فراراهش قراردادده است و نیز با توجهی که به مصالح عالیّه امت دارد، می‌تواند اوامر [فرمانها] خود را برای پیروی از خطوط اساسی برتر به منظور تحقّق مصالح مزبور - حتی اگر خود شخصاً به آنها نرسیده باشد - صادر نماید زیرا تمامی چنین احکامی، "حجّیت" دارند همچنانکه او می‌تواند، امت را ملزم به حکمی شرعی که بر اساس شرعی و از سوی دیگران استنباط شده است، بنماید همچنانکه می‌تواند همه امت را ملزم به عمل به فتوای خود - در پی تبدیل آنها به احکام حکومتی - و دیگر مجتهدان را نیز ملزم به کار جمعی در راستای تحقق وحدت روند اجتماعی و در عمل به مقتضیات اطاعت از ولی امر، کند. در این صورت چنانچه نظر ولی امر بر پیروی از این خطوط قرار گرفت، او می‌تواند فرمان خود را مبنی بر عمل به آنها صادر و "حجّیت" لازم را برای آنها فراهم آورد و هدف مورد نظر را تحقق بخشد.

در پایان از خداوند متعال مسئلت داریم که به ما توفیق اجرای احکام الهی بر این کره خاکی و ادامه راهی را که استاد بزرگوارمان "شهید گرانمایه سید محمد باقر صدر"^(۵) پیمود، ببخشد و بتوانیم روان وی را به تحقق اهداف ولایی که دنبال می‌کرد، شاد گردانیم.

چکیده مطلب:

در این مبحث نتایج زیر حاصل آمد:

یک: در پی آشنایی با "علم مقاصد شریعت" و توضیح اهداف آن و مطالعه در پیوندی که با علوم اسلامی دارد و دنبال آشنایی گذرایی با تاریخچه آن، این علم را نزدیکتر به گستره فلسفه فقه تا علم اصول یا علم فقه، دانستیم.

دو: ترجیح دادیم که "مقاصد عام [شریعت]"، منجر به مقاصد پنج‌گانه معروف نباشد و تمامی حقوق طبیعی انسان را که اسلام پذیرفته و امام زین العابدین (علیه السلام) آنها را به تفصیل بیان فرموده است، شامل گردد.

سه: یادآوریم شدیم که "علم مقاصد شریعت" دارای پیامدهایی بر روند استنباط حکم شرعی عملی با ایجاد گرایش خاصی نزد مجتهد استنباط کننده است و برای این امر مثالهایی از بحث‌های شهید سید محمد باقر صدر^(۶) آوردیم که عبارت بودند از:

۱- بحثی که در توجیه "نزول سفته براساس فروش دین" داشته است.

۲- بحثی که در خصوص مسئله "گریز از ربای قرض و تبدیل آن به شکل شرعی" داشته است.

۳- بحثی که در "چگونگی پرداخت به سپرده‌های حساب جاری" داشته است.

و دانستیم که این پیامدها و تأثیرها، طبیعی است و به لحاظ شرعی نیز به رسمیت شناخته شده است.

چهار: آنگاه مثالهایی در استنباط نظریات اقتصادی از مجموعه احکام و فتواها و مفاهیم همسو از نظر مجتهد را مطرح ساختیم و دیدیم که این عمل اولاً مفید و ثانیاً مشروع و ثالثاً دارای حجّیت به معنای قطعی بودن و معذوریت

داشتن با یاری گرفتن از فرمان ولی امر شرعی در اجرای قواعد و اصول نظری در گستره مباحث است.