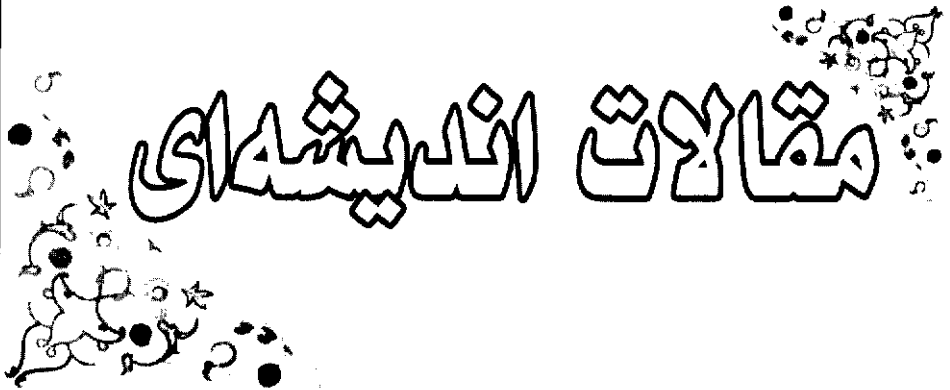




ژرفشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

# مقالات اندیشه‌ای





پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## فقه «مقاصدی» و حجیت آن

(با نگاهی به: شیوه شهید صدر<sup>علیه السلام</sup>)

### آیت‌الله محمدعلی تسخیری<sup>۱</sup>

چکیده:

در این نوشتار به تبیین جایگاه علم مقاصد شریعت پرداخته شده و با استناد به دیدگاه شهید صدر، ضمن تعریف مقاصد شریعت و اهداف آن، به ارتباط این علم با علوم فقه، اصول و فلسفه فقه و وجوه تمایز با آنها اشاره شده و تلاش گردیده است که ثابت شود مقاصد عام شریعت بر تمامی حقوق طبیعی انسان گسترده است. هم‌چنین، در ادامه، پیامدهای این علم بر روند استنباط احکام شرعی عملی از نگاه شهید صدر بررسی شده و در این مورد به مصادیقی از جمله «تنزیل سفته بر اساس فروش دین، گریز از ربای قرض و تبدیل آن به شکل شرعی» و «چگونگی پرداخت به سپرهای جاری» اشاره شده است و در پایان نیز مؤلف به بررسی نمونه‌های اجرایی و اقتصادی از مجموعه احکام و فتواها پرداخته است.

کلید واژه‌ها: فقه مقاصدی، شهید صدر، تنزیل سفته، مقاصد الشریعه، اصول فقه.

### تعریف علم «مقاصد شرعیه»:

مرحوم «علامه شیخ بن‌عاشور» 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 مفاهیم احکامی که در دیگر انواع احکام بدان توجه نمی‌شود ولی در انواع بسیاری مورد نظر قرار می‌گیرد.» (ابن‌عاشور، ۱۳۹۳ق، ص ۱۶۵).

بنابراین، علم مقاصد شرعیه علمی است که در پیوند با تشریح قرار دارد و از اهداف کلی یا هدف‌های مورد توجه آن در عموم یا انواع بسیاری از این احکام، سخن می‌گوید.

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

۱- دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

۱ - پرده گرفتن از جوانب ارتباط میان عناصر اسلام به مثابه شریعت متعادل و به هم پیوسته‌ای که در بی سامان‌دهی رفتار انسانی است که رفتاری به هم پیوسته است، زیرا از خاستگاه به هم پیوسته‌ای چون فطرت آدمی سرچشمه گرفته است. فطرت انسانی حقیقتی است که در وجود انسان و در جان‌مایه 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 به هم 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 تشریمی را از جمله در آیات زیر، توضیح می‌دهد: «وَالسَّاءَةُ رَفْعَهَا وَرَضْعَ الْبِرِّانِ \* أَلَا تَلْفُؤُا فِي الْمِيزَانِ \* وَاقِيمُوا الْوِزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ؛ 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.» (الرحمن/۷، ۸، ۹) 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 سرمایه‌داری، زیرا این تمایز چه بسا تنها در احکام فرعی، تحقق‌پذیر است.

۳ - کشف اهداف (مقاصد) عمومی تا یاری‌رسان روند استنباط [احکام شرعی] باشد، زیرا 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 «این قیم جوزیه» در کتاب خود «اعلام الموقعین» نیز بر آن تأکید کرده است. (به عنوان مثال رک: ابن قیم جوزیه، ۷۵۱، ج ۳، ص ۵).

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

۵ - مطالعه و بررسی مقاصد شرعی، می‌تواند یاری‌دهنده ما در شناخت حکم مسایل نوپدید باشد.

### تفاوت این علم با «علم اصول [فقه]»

در عرصه تمییز این علم با علم اصولی که آن را «علم به قواعدی که ما را به فقه رهنمون می‌شود» یا «علم به کلیاتی که به طور مستقیم در راه استنباط حکم شرعی قرار دارد» و یا «منطق فقه»، تعریف کرده‌اند، «مرحوم علامه ابن عاشور» بر آن است که «علم اصول» به دلیل وجود شرایط عرضی و اصل تعلیلی [علت و معلولی] و ... دانشی گمانی (ظنی) است، حال آن که علم مقاصد، علم قطعی است. (رک: حیب بن خوجه). 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 به قطع و یقین منجر گردد و در غیر این صورت 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 آن است که در روند استنباط، ما با کلیاتی روبه‌رو 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 گردید - نزدیکی بیشتری با «علم فقه» دارد، زیرا «علم فقه»، «استنباط احکام فرعی کلی از دلایل شرعی آنها» را بررسی می‌کند و کاری به «مقاصد» و «علل حکم عام یا حکم خاص ندارد و در نتیجه، «علم مقاصد»، بیشتر به مباحثی نزدیک می‌شود که به آنها «فلسفه فقه» می‌گویند؛ از این روست که برخی پژوهشگران خاطرنشان می‌سازند که ضرورت بحث و بررسی در این علم به موارد زیر منجر 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 مسائلی شرعی در یک مجموعه منسجم و منطقی. (مهریزی، «مقاصد الشریعه،

مجلة رساله التفریب، شماره ۲۸).

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

## گوشه‌ای از تاریخچه این علم و ضرورت آن

گفته شده 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) مطرح گردید و سپس «امام الحرمین جوینی» همین موضوع را در کتاب خود «البرهان فی اصول فقه» (سال ۴۷۴هـ) مطرح ساخت و «غزالی» (۵۰۵هـ) در دو کتاب خود «المستصفی» و «شفاء الغلیل» و «آمدی» در کتاب خود «احکام الاحکام» و «قرافی» در کتاب «الاحکام» و سپس «شیخ ابن تیمیه» (۷۲۸هـ) و «ابن قیم جوزیه» در «اعلام الموقمین» و سپس «ابن سبکی» (۷۷۱هـ) و پس از او «شهید اول محمد بن مکی عاملی» (متوفی سال ۷۸۶هـ) در کتاب خود «القواعد و الفوائد»، بدان توجه کردند ولی کسی که به این دانش، بعدی علمی و مدوّن داد، «شاطبی» (۷۹۰هـ) در کتاب «الموافقات فی اصول الشریعه» 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: «سالم بن حاجب» و «محمد خضر حسین» و اخیراً نیز «شیخ طاهر بن عاشور تونسسی» به تعمق در آن پرداختند و تألیف و تدوین نوشته‌های دیگری در این موضوع آغاز گشت. (ر.ک: پیشین).

کتاب «الموافقات فی اصول الشریعه» 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 مصر، به ترویج ایده‌های مطرح شده در آن پرداخت، گویی به این نتیجه رسیده بود که مقید ماندن به «نصّ لفظی»، برای رسیدن به اندیشه دینی تجددگرایانه کافی نیست (مجله «نگاه»، شماره ۲۰۱، ص ۵)؛ واقعیت این است که چنین روندی هنوز این علم را از هیئت جامعی که در کنار دیگر علوم اسلامی، صفت علم مستقلی به آن دهد، برخوردار نساخته است.

مقاصدی‌ها یا وجود تنوعی که در عرصه پذیرش ضرورت توجه به «مقاصد» دارند به آن استناد کرده‌اند که این «مقاصد» از راه دلایل چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) ثابت شده است و به همین دلیل هر استنباط متناقض با آنها را باید رد کرد.

«مقاصد» بر دو نوع عام و خاص است:

غزالی «مقاصد عام» را از جمله: «حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال» دانسته و پس از در نظر گرفتن رده‌بندی سه‌گانه برای مصالح، یعنی «ضروریات» (اصول)، «احتیاجات» و «کمالیات»، مقاصد پنج‌گانه را در شمار «ضروریات» قرار داده است. وی می‌گوید: «حفظ این اصول پنج‌گانه در مرتبه ضروریات است که بالاترین مرتبه مصالح به شمار می‌رود» (غزالی، ج ۱، ص ۲۸۶). و سبکی مسئله «حفظ کرامت (شرف)» را نیز به آنها افزوده است. (باجی، ۱۳۳۱ق، ج ۴، ص ۲۸۲) 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. (رک: حبیب بن خوجه، حول نظریه المقاصد، ص ۱۲۳-۱۳۰ و نیز «اعلامیه اسلامی حقوق بشر» که «مجمع بین‌المللی فقه اسلامی» نیز آنرا تصریب نمود).

برخی پژوهش‌گران معتقدند مسئله حقوق بشر «محور مقاصد شریعت» به شمار می‌رود و تأکید می‌کنند که بزرگ‌ترین ارزش حقوق انسان در احترام به «اراده آزاد» و «خرد شاخص» اوست و سلب اراده [آزادی]، از سر بریدن نیز بدتر است. (عمر عبید حسنه، ص ۱۸). برخی دیگر نیز برآن‌اند 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، جامعه، خویششن و تکامل خویش، بی‌توجهی می‌کند. (پیشین، ریسونی، ص ۴۰). این نظر کاملاً درست است، زیرا شریعت، ضمن فراهم نمودن حقوق انسان، او را به وظایفش نیز آشنا ساخته و در این صورت روند فراهم کردن حقوق و اعلام وظایف در جهت تحقق حرکت طبیعی و متعادل وی در خط تکامل و تعادل برای رسیدن به هدف آفرینش او، کامل گشته است.

از این رو است که امام زین‌العابدین علیه السلام در «رساله حقوق» و «صحیفه سجادیه» خود، بر درهم‌آمیزی حقوق و وظایف به باشکوه‌ترین شکل و والاترین شیوه اشاره می‌کند و «شهید صدر» علیه السلام آنرا این‌گونه توصیف می‌کند: «این امام بزرگوار با بلاغت منحصر به فرد و توانایی فوق‌العاده در به کارگیری شیوه‌های بیانی و بلاغی زبان عربی و با ذهنیتی رتانی 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 ارزش‌های اخلاقی و حقوقی و وظایفی را که گویای چنین پیوندها و شور و شوق‌ها و تملقات است، باز

گفته است» (ر.ک: صدر، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹)، حال آن که هر چند «مقاصد خاص» در چارچوب مقاصد عام قرار دارد ولی به باب‌های خاصی اختصاص دارد، از جمله:

- مقاصد (اهداف) نظام عبادی؛

- مقاصد نظام تربیتی؛

- مقاصد نظام اجتماعی؛

- مقاصد نظام اقتصادی و غیره.

در ذیل، نمونه‌ای از «مقاصد خاص» در عرصه‌های اقتصادی ارائه می‌شود تا اهمیت این گونه مباحث و ارتباط تنگاتنگ آنها با واقعیت‌های روزمره نشان داده شود. در این مثال، به مباحث نظریه پیش‌تاز استاد ارجمند و بزرگوار «شهید سید محمد باقر صدر»<sup>۱</sup> تکیه خواهیم کرد. شاید بتوان این استاد را - به ویژه آن‌گاه که سعی کرد نظریه اقتصادی اسلام را از راه تصنیف احکام فرعی و مطالعه در مفاهیم عام برای دستیابی به سرخط‌های مقاصدی عام کشف کند - از جمله مجتهدان به شدت «مقاصدی» بشمرد. ولی گاه مشاهده می‌شود که وی از این گرایش مقاصدی، در روند استنباط فقهی نیز استفاده می‌کند و برای مثال، وقتی به موضوع «فرمول‌بندی نزول سفته بر اساس فروش» می‌پردازد - و مراد وی «فروش بدهی» (بیع الدین) از نظر علمای امامیه است - به دلیل وجود روایات مربوط به آن، این فرمول‌بندی را نمی‌پذیرد 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 عهده‌اش قرار می‌گیرد 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 شده در این مورد، خبر «ابوحزمه» به نقل از «امام باقر»<sup>۲</sup> است که می‌گوید از آن حضرت 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 خریده‌ام. در این مورد چه باید کرد؟ امام<sup>۳</sup> فرمود: مرد بدهکار باید همان مبلغ مالی را که این یک به طلبکار پرداخته است بپردازد.

روایت دیگر، از «محمد بن فضیل» است که می‌گوید: «به [امام] علی بن موسی الرضا<sup>۴</sup> عرض 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 آن را 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 بری است.»

به رغم وجود برخی نارسایی‌ها در استدلال به این دو روایت، توجیه روشنی در ترک آنها و پذیرش ایده‌ای درست برعکس آنها، وجود ندارد.

در پرتو چنین برداشتی، بانک غیر ربایی نمی‌تواند در نزول سفته، بر اساس 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 عهدهٔ بدهکار و برائت ذمهٔ او می‌گردد. (صدر، بی‌تا، ص ۱۶۱).

در ادامه، چگونگی پیاده کردن آیین مقاصدی در روند استنباط را مطرح نموده 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) نظر دارد و مهم‌ترین مسئله مطرح در آن، لفظ به کار رفته در آن است، 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 قواعد فقهی و نیز در برخورد با بحث شگردهای ربوی یا بحث در عقود (قراردادها) تنظیمی سهوی یا در حال ناهوشیاری و بی‌عقلی و از این قبیل، به این موضوع پرداخته‌اند. نکته قابل توجه این‌که گرایش غالب نزد فقها، همواره گرایش دوم بوده و عبارات و تعبیرهای زیر، زیاد از سوی آنها به کار رفته است:

- «ملاک معنا و نه شکل ظاهری است». (قاضی خان، برگ شماره ۸۹۸).

- «ملاک در عقود (قراردادها)، معنا و محتوای آنها و نه شکل الفاظ است». (کاسانی، ج ۵، ص ۳).

- «عقود (قراردادها) تابع مقاصد (اهداف) آنهاست». (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲ و نجفی، ۱۲۶۶ق، ج ۲۳، ص ۳۳۵).

- «ملاک معانی [قراردادها] و نه شکل ظاهری آنهاست». (زیلی می‌حنفی، ج ۵، ص ۱).

- «عقود (قراردادها) نه با لفظ بلکه با محتوا و معنایی که دارند، ارزیابی می‌شوند». (باجی، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۲).

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

- «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] متخیر باشیم، اولویت با رعایت «قصد» است».

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، تعبیرها و شکل بیان متعدد ولی همگی گویای گرایش دوم در این امر می‌باشد و چه بسا در بیشتر این تعبیرها به این سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم استناد شده است که فرمود: «انما الاعمال بالنیات و انما لکل امری ما نوى؛ بدانید که کارها، بسته به نیت‌هاست و هرکس با آن‌چه نیت کرده و قصد داشته، سنجیده می‌شود».

نظر فقها این است که این امر ویژهٔ عبادات نیست و شامل معاملات نیز می‌گردد. در توضیح همه



عبارت‌ها و تمبیرهای یاد شده، گفته می‌شود که: احتمالاً مراد از این که عقد (قرارداد) تنها با نیت یا قصد، تحقق می‌یابد، آن است که طرف عقد در همه بخش‌های آن باید قصد آن را داشته باشد و مفهوم ملازم آن، عدم تحقق عقد (قرارداد) بدون وجود قصد است. (القواعد لدی الامامیه، ج ۳، ص ۵۸۵).

یا به این معناست که «عقد» (قرارداد)، تابع قصد است؛ یعنی «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. (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۸-۴۹ و خریس، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰۶). و یا به این معناست که ملاک، در نظر گرفتن برداشت عرفی از مقصود عاقد (طرف قرارداد) با توجه به پیامدهای قرارداد مورد بحث است؛ آن چه معتبر و ملاک است همین است حتی اگر بیان و تعبیر آن، مناسب نباشد. به هر حال، برای استدلال به این قاعده، گاه به روایات شریفی چون روایات یاد شده استناد می‌شود و گاهی نیز علما پس از اتفاق نظر در خصوص این که مجرد لفظ، پیامد شرعی در پی ندارد، ضرورت فقهی را مطرح می‌کنند (نجفی، پیشین، ج ۲۲، ص ۲۶۶) و چه بسا همین را به عنوان «اجماع» در نظر می‌گیرند. (تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۶۲).

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 (ندری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۱۹) و دیگران، این اجماع کامل نیست.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین چیزی که در این جا می‌توان به آن استناد کرد، اصل اولی است که می‌گوید لفظ تنها تعبیری از مقصود یا نوع تعهد [در قرارداد] - در اصطلاح حقوقی امروزی - است؛ هم‌چنان که اقتضای آن، عدم ترتب پیامدهای مربوط به قرارداد مگر پس از تعهد کامل و پیوند تعهد موجب با تعهد طرف قرارداد است و این بدان معناست که تأکید، به طور کامل بر قصد و محتوا و نه لفظ یا شکل آن است حتی اگر برای کشف معنا، لفظ شرط شده باشد. (مراغی، پیشین، ج ۲، ص ۵۰). و حتی می‌توان گفت 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. روشن است که شارع مقدس، گفتارهای خود را به عرف واگذار کرده و از نظر شارع، این عرف است که مصداق‌ها و موضوع‌های هر حکمی را تشخیص می‌دهد و اوست که دلالت هر کدام از علل و اسباب [احکام] شرع را درک می‌کند، که در ادامه، به برخی نمونه‌های عملی آن اشاره می‌شود.

### برخی موارد عملی مربوط به قراردادهای مالی

#### 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 خلاصه آن از این قرار است:

«ربا» از جمله جدی‌ترین محرّمات اسلامی است که آیات قرآنی و احادیث شریف متعدّدی بر آن

انگشت گذاشته و محمل طبعی بسیاری از انواع مفسده‌های اجتماعی و اقتصادی و بحران‌های مرگبار در نظامات ربوی است و حال که چنین است چرا باید این مسئله به این صورت مطرح گردد تا این توهم پیش آید که اسلام خود راه‌های حضور ربا در جامعه را - 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 علیه السلام از این اشکال، این‌گونه سخن به میان می‌آورد:

«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 آن را حل کرد و پای‌بندی به تعبد<sup>(۱)</sup> در چنین مسئله‌ای که همه خردمندان مفاسد تجویز و منافع منع آن را درک کرده‌اند، بسی دور از صواب است». (امام خمینی، کتاب البیع، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۰۶).

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

۱- روایات وارد شده درباره گریز از ربا، عمدتاً در مورد معاملات ربای «معاوضی» جاری در پول و [کالاها] «مکیل» (بیمانه‌ای) و «موزون» (توزینی) است که در آنها ناهم‌جنس بودن افزوده، آن را از معامله مثلیین (دو جنس عین هم‌دیگر) خارج می‌سازد؛ در «صحیح حلبی» 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». (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۳۷۱).

اشکال مطرح شده، در «ربای قرض» متجلی می‌گردد و تجویز آن در بخش نخست («ربای معاوضی») دربردارنده هیچ اشکال، دشواری و عقده‌ای نیست، زیرا کالاهاى مثلی [کالاهاى] که به سادگی بتوان مانند آنها را به دست آورد [هم‌چون سایر کالاها دارای ارزشی است که می‌تواند کم یا زیاد شود و خرید یک من گندم مرغوب به بهای دو من 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 درهم از صنف دیگری است، اشکالی ندارد، ولی احتمالاً راز تحریم چنین مبادله‌ای از سوی شارع مقدس - مگر آن‌که کاملاً مثل به مثل باشد -، خارج از درک عقلاست و جنبه تعبدی دارد، که در این صورت به کارگیری هر شگردی در آن اشکالی ندارد.

ولی برای رهایی از «ربای قرض»، تنها چند روایت وارد شده که یا به لحاظ سند و دلالت، ضعیف می‌باشد و یا در راستای رایه راهی درست برای کشاندن معامله به عقود (قراردادها) صحیح دیگری است که احکام طبعی بر آن مترتب می‌شود و مفسده‌های ربوی را نیز در پی ندارد.

حتی اگر آن چنان که ادعا می‌شود؛ فرض کنیم که روایتی با سند و دلالت صحیح هم وجود داشته

۱- منظور ایشان از این تعبیر آن است که برخی در پاسخ به این اعتراض یادآور می‌شوند که ما وظیفه داریم آن‌چه را که در متون آمده است از روی تعبد و بی‌هیچ اعتراضی بپذیریم، در حالی که این پاسخ، مشکل را حل نمی‌کند.

باشد، به طور قطع 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 علیهم السلام یاوه‌هایی است که نباید به آنها توجه کرد. برای مثال، در روایت «یونس شبیانی» آمده است:

«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 دوباره از وی خریداری خواهد کرد. حضرت فرمود: ای یونس! رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به «جابر بن عبدالله» فرمود: زمانی که ستمگری حکمفرما باشد و تن به خواری دادید، چه خواهید کرد؟ می‌گوید: جابر [به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم] گفت: مبادا که تا آن زمان، وجود داشته باشم، پدرم مادرم به فدایت، چه هنگام چنین خواهد شد؟ فرمود: وقتی ربا ظاهر شود، ای یونس! و این هم رباست. آیا اگر آن را خریداری نکنی، به تو بازش خواهد گرداند؟ می‌گوید: عرض کردم: آری. فرمود: نزدیک آن نشوید؛ نزدیک آن نشوید.» (پیشین).

و در نهج البلاغه به نقل از حضرت علی علیه السلام آمده است: «پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم به وی فرمود: ای علی! [روزی رسد که] این مردم دچار وسوسه اموال خود می‌شوند... (تا آن جا که فرمود) ... و حرام آن را 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.» (پیشین، ص ۴۵۶).

### ملاک و معیار تشخیص موضوع ربا از موارد دیگر

معیار مطرح در این جا، عرف است و در توضیح باید گفت که در سه عرصه زیر به عرف مراجعه می‌شود: عرصه نخست: آن چه که حکم شرعی را از آن نتیجه‌گیری کنند، هم‌چنان که 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 آن به مجرد عدم صدور پاسخ مناسبی به آن، تحقق‌پذیر می‌شود. عرصه دوم: تشخیص مصداقیت برخی مفاهیمی است که از سوی شارع به کار گرفته شده است که از جمله شامل واژه‌های زیر می‌گردد:

«الاناء» (ظرف)، «الصمید» (خاک روی زمین - صرفاً خاک)، «فقیر»، «مسکین»، «غنی» (ثروتمندی)، «اسراف»، «تبذیر»، «فی سبیل الله» (در راه خدا) و...

عرصه سوم: آن چه که برای شناخت مراد متکلمان (گویندگان) به هنگام کاربرد الفاظ (واژه‌ها) بدان مراجعه می‌شود، اعم از این که گوینده، شارع یا دیگری باشد و در آن چه 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 قرار دارد و مانند این که 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 نقش دارد و هر آنچه که در باب اقرارات، وصایا، شروط و وقوف و غیره قرار دارد و با الفاظی دارای دلالت‌های مشخص عرفی به کار گرفته شده باشد نیز در محدوده آن قرار می‌گیرد.

به این ترتیب، متوجه می‌شویم که عرف هر چند یکی از اصول فقه نیست اما نقش به سزایی 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 بر آن است 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.

برای مثال، در برخی متون تأکید شده که «فقاع» خمیری است که مردم آن را دست کم گرفته‌اند. یا مثلاً در مورد «ربای معاوضی» با اختلاف قیمت دو کالای مورد مبادله که عرف آن را عملیاتی ربایی نمی‌داند، شارع، ربوی بودن آن را تأکید می‌کند و چنین معامله‌ای را تحریم می‌نماید. و به هر حال عرف در حالاتی که شارع مقدس در تعیین و تشخیص مفهومی دخالت نمی‌کند، تعیین کننده است و در این صورت مثل آن است 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 نمود، 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 بنابر روایت پیش گفته («...به آن نزدیک مشوید، به آن نزدیک مشوید.») است. (حر عاملی، پیشین، ج ۱۲، ص ۳۷۱).

با مراجعه به روایات احتیاط، مشاهده می‌شود که آنها هر چند اصل عامی را در تعارض با دلایل برائت شرعی مطرح نمی‌کنند ولی در چنین مواردی با توجه به هم مرزی شدید، فروش و ربا، قابل انطباق‌اند. مثلاً در روایتی از امام جعفر صادق علیه السلام آمده است که:

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

روایتی نیز از امام علی علیه السلام وارد شده که به کمیل می‌فرماید:

«ای کمیل! دین تو برادر توست، 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.

در روایتی دیگر امام جعفر صادق علیه السلام می‌فرماید:

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

روایتی نیز به نقل از «زهری» از امام باقر علیه السلام وارد شده که آن حضرت می‌فرماید:

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

روایت دیگری نیز از «جمیل» ذکر شده است که امام جعفر صادق علیه السلام به نقل از پدران خود می‌فرماید: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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.»<sup>(۱)</sup>

به هر حال، آن‌چه مورد تأکید است وجود موارد و احکام دینی است که گفته شده منتی الهی بر بندگان خدا به شمار می‌رود که اگر نسبت به آنها سخت‌گیری کنیم، با مضمون این منت، مخالف است، مثل مسئله «شکستن نماز در سفر». هم‌چنان که مواردی نیز هست که شارع مقدس، به حرمت شدید آنها حکم نموده است، از جمله در مسایل ناموسی و اموال و به ویژه مسئله ربا که طبیعی است باید در آنها احتیاط نمود. با این حال، تا زمانی که در مورد معامله‌ای نسبت به دیدگاه عرفی در برکناری آن از ربا، مطمئن نشده باشیم باید احتیاط نموده و از آن فاصله بگیریم.

ولی چگونه می‌توان نسبت به این دیدگاه عرفی، اطمینان حاصل کرد؟ در این‌جا می‌توان هر آن‌چه که نظر عرف در جنبه‌های ربایی را دور می‌سازد مطرح کرد؛ از جمله این‌که فرض کنیم که در عرف، وجود تمهداتی در این نوع «عقد» (قرارداد - معامله) مطرح می‌شود که با ویژگی‌های عملیات ربایی کاملاً مغایرت دارد. آن هم از راه وجود «ضمان قرضی» یا عدم وجود بهره نسبی یا از راه کاهش دست‌مزد به حدی که عرفاً به ازای خدمات ارایه شده و به اصطلاح در برابر «ثبت وام» تلقی گردد و... یا از راه اذعان عرف به وجود تفاوت‌های حقیقی در اهداف مورد نظر از این نوع قراردادهای.

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.

۱- همه روایات احتیاط، در مجموعه کتاب‌های اصول فقه که درباره «اصل احتیاط» بحث می‌کنند، وارد شده

است.

و یا بپذیریم که عرف، مفهوم تحریم ربای قرضی را آن چنان 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، شامل این مورد شده آنرا از حکم حلال بودن خارج می‌سازد و به این 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 رحمته‌الله» در کتاب خود «البنک اللاروی فی الاسلام» به آنها پرداخته و ما ضمن بیان بحث‌های مطرح شده، به صورت گذرا به آن اشاره می‌کنیم:

#### کوشش نخست: وجود دو عنصر در قرض

این که 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 «جماله»، برای آن مزدی در نظر گرفت، زیرا قرض‌دهنده (بستانکار) با عقد «جماله» و نه با عقد «قرض» می‌تواند افزوده‌ای مالی برای خود در نظر گیرد، حال اگر بطلان عقد جماله روشن گردد، چنین استحقاقی نیز به رغم این که عقد قرض درست و نافذ است، منتفی می‌شود. این درست مانند موردی است که شخصی، به هرکس که خانه‌اش را بفروشد، یک درهم بدهد، این «جعل» (دست‌مزد - حق‌الزحمه و ...) در ازای فروش و نه به ازای خانه فروخته شده است و از این رو «درهم» پرداخته شده شامل حکم «عوضین» نمی‌گردد. از این «تقریب» [نزدیک سازی موضوع احکام] گاهی به عنوان «صغری» و گاهی نیز به عنوان «کبری» یاد می‌شود. به لحاظ «صغری» گفته می‌شود که عرف، بر آن است 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 - حق‌الزحمه و ...) برای پول معنا ندارد، زیرا «جماله» برای کاری است که انجام می‌شود.

ولی به لحاظ «کبری»، با این فرض است که دو طرف در حقیقت نسبت به در نظر گرفتن بهره در قبال عمل قرض، تاکید نموده‌اند 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 «جماله» تنها نسبت به انجام کاری که دارای حق‌الزحمه معینی است، قابل تصور می‌باشد.

ولی عمل قرض‌دهی در این جا 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 دیگر

برای مثال، زید ده دینار به عمرو بدهکار است و به بانک دستور می‌دهد این مبلغ را به وی بپردازد. در این‌جا زید 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 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. هم‌چنان که این بحث هم پیش می‌آید که چه چیز افزوده را ایجاب می‌کند؛ یا باید عقد (قرارداد) قرض در میان باشد یا به صورت «جماله» در نظر گرفته شود که در این حالت، ایراد سابق مطرح می‌شود و پرداخت بانک، مستلزم جنبه مالی اضافه‌ای نسبت به جنبه مالی مبلغ پرداخت شده نیست که آن هم همراه با ضمان است.

### کوشش سوم: تبدیل قرض به خرید و فروش

گاه قرض را به شکل خرید و فروش درمی‌آورند و در این صورت و مادام که بول نقد اوراقی (اسناد یا اسکناس) است که طلا و نقره به شمار نمی‌آید و در شمار «مکیل» (کالاهای پیمان‌های) و «موزون» (کالاهای توزینی) است، 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 گفته شد مطرح می‌گردد 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: بانک به عنوان سپرده‌گذار وکیل

بانک خود را از سوی سپرده‌گذاران وکیل قلمداد کند و از اموال آنان به دیگران قرض دهد و در این قرض دهی، افزوده‌ای را برای خود شرط نماید. در این مورد گفته می‌شود که در روایات تأکید شده که در عملیات قرض، هیچ شرطی نباید گذاشته شود. در این روایات تعبیر «فلا یشرط الا مثلاً؛ جز مثل آن شرط نشود» و یا تعبیر «و یشرط ان یرد اکثر ما اخذه فهذا هو الحرام؛ و اگر شرط شود که بیش از مبلغ گرفته شده باز گرداند، حرام است.» (حر عاملی، پیشین، ص ۶۵۴) آمده است.

## کوشش پنجم: از طریق پیش‌فروش

آن چه که «بیع العینه» (فروش کالایی به خصوصی به قرض‌گیرنده به بهایی بالاتر) نامیده می‌شود؛ یعنی کالایی به بهایی پیش‌فروش می‌شود و سپس فروشنده، آن را به بهایی کمتر از بهای فروخته شده از خریدار می‌خرد. این نوع فروش، گونه‌های دیگری نیز دارد.

«امام مالک» و «امام احمد» هر دو به حرمت این نوع خرید و فروش قائل هستند، زیرا آن را شگردی برای ربای نسبه قلمداد می‌کنند.

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

۱ - فروش دوم در فروش نخست، شرط شده باشد؛

۲ - طرفین در این مورد تبانی کرده باشند؛

۳ - به طور اتفاقی و بدون قرار و مدار قبلی چنین کاری صورت گرفته باشد.

حالت نخست به طور قطع باطل است، زیرا عرفاً نیز، هم‌چنان که گفته شد، هم به اعتبار «صفری» و هم به اعتبار «کبری» ربای پنهان است. علما اعتراض‌های متعدد دیگری نیز بر آن داشته‌اند، از جمله لزوم دور در شرط‌گذاری که شرط و عقد (قرارداد) فروش را فاسد 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 نیز 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 آن حضرت درباره کسی پرسیدم که پیراهنی را به ده درهم فروخت و سپس آن را به پنج درهم خریداری کرد؛ آیا این معامله حلال است؟ فرمود: اگر قبلاً شرط نکرده و راضی بوده باشند اشکالی ندارد». (پیشین، ص ۳۷۰).

روایات دیگری نیز در تأیید این روایت وجود دارد، از جمله روایت «حسین بن منذر» که می‌گوید: «به امام جعفر صادق علیه السلام عرض کردم: کسی نزد من می‌آید و کالایی می‌خواهد و من آن را به قیمت مرابحه برایش خریداری می‌کنم (یعنی آن را به صد [واحد پول] می‌خرم و به یک‌صد و ده واحد می‌فروشم) سپس آن را از وی خریداری می‌کنم. [حکم آن چگونه است؟]، حضرت علیه السلام فرمود: اگر به اختیار باشد و به خواست خود بفروشد یا نفروشد و تو نیز اختیار داشته باشی که آن را بخری یا نخری، اشکالی ندارد. عرض کردم: اهل مسجد معتقدند این معامله فاسد است و می‌گویند 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 منذر» از رجال مورد اعتماد شناخته نمی‌شود.

روشن است که هر دو روایت، شرط‌گذاری را نفی می‌کند.

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 این که حالت سوم، خالی از اشکال است، زیرا این عقد (قرارداد)، طبق قواعد [فقهی] صحیح است.



## مورد دوم: تطبیق سپرده‌های حساب جاری

برخی اقتصاددانان اسلامی معتقدند سپرده‌های جاری، سپرده‌های کامل به معنای شرعی آن تلقی می‌شود. دکتر «حسن عبدالله امین» می‌گوید: «اگر سپرده‌های نقدی جاری، مبلغی باشد که نزد بانک سپرده‌گذاری می‌شود و هر زمان 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، همچنان که بانک نیز این سپرده را به عنوان قرض [به خود] تلقی نمی‌کند، به این دلیل که در ازای حفظ سپرده و تحویل آن به هنگام 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 به هنگام درخواست است که ثابت می‌کند بانک هنگام تصرف در سپرده‌ها، برخورد فرصت‌طلبانه [و ریسک‌آمیزی] می‌کند که هیچ اتکایی به موقعیت قانونی چون جایگاه قرض‌دهنده، ندارد.

آنچه این نکته را - علاوه بر آنچه گفته شد - مورد تأکید قرار می‌دهد این است که ما حتی با توجه به اجازه ضمنی و عرفی سپرده‌گذار در تصرف در اموال حساب جاری از سوی بانک، چیزی 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 آن را بازگرداند] برای کسی که قادر به بازگرداندن آن باشد، تأیید می‌کند هر چند آن را مکروه دانسته‌اند ولی «اشهب» قایل به این کراهت هم نیست. (امین، ص ۲۰۷ و ۲۰۸).

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

۱- قصد سپرده‌گذار، زیرا سپرده‌گذاران هرگز نیت قرض ندارند.  
۲- دریافت کارمزد از سوی بانک در ازای حفظ سپرده، آن‌چنان که در بانک‌های «سودان» مطرح است.

۳- احتیاط بانک در بهره‌برداری از آنها که به تعبیر وی، این کار را فرصت‌طلبانه انجام می‌دهد. ولی ظاهراً این مورد را باید قرض تلقی کرد، زیرا از جمله ویژگی‌های سپرده آن است که عین آن باقی بماند و هرگونه دخل و تصرفی در آن به ویژه زمانی که ذات آنها را تغییر دهد - به اجماع مذاهب اسلامی - (مگر مالکی‌ها که آن را مکروه دانسته‌اند) و به ویژه در حالتی که سپرده از جنس دینار و درهم، یعنی پول نقد باشد، غیر ممکن است. در حالی که [در این نوع سپرده‌گذاری] از همان آغاز کار بنا بر آن است که بانک بی هیچ استثنا یا معنی، حق تصرف مطلق در اموال حساب جاری داشته باشد که کاملاً هم طبیعی است و هیچ جنبه فرصت‌طلبانه 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 بر اساس مذهب مالکی نیز نمی‌توان سپرده‌های جاری را به عنوان این که سپرده هستند، توجیه کرد بلکه حتماً باید قرض کامل قلمداد شود، زیرا تصرف [در آنها از سوی بانک]، حالت استثنایی ندارد.

در مورد مسئله «نیت سپرده‌گذاری از سوی سپرده‌گذار» هم باید گفت که این امر در حقیقت ناشی از دو عامل است:

عامل اول این که در بانک‌های ربوی چنین است:

عامل دوم این که 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 - و زمانی که در پی توجیه شرعی آن باشیم - با آگاهی طرفین از این که «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 بر آن گذاشته باشند؛ این عملیات شبیه سپرده‌گذاری‌های ثابتی [دراز مدت] است که در بانک‌های ربایی نامی جز قرض نمی‌توان بر آنها گذاشت حتی اگر با عنوان سپرده‌گذاری صورت گرفته باشد.

نتیجه این که: ملاک در عقود (قراردادها) قصد و محتوا و نه الفاظ و شکل آنهاست. و اگر بپذیریم که چنین عملیاتی، سپرده‌گذاری است باید بر این باور باشیم که تصرف بانک در این مبالغ، یا آن را بر ذمه‌اش می‌گذارد و یا تنها به عنوان تصرف در مال سپرده، تلقی می‌شود؛ در حالت نخست، به معنای قرض‌گیری است که همه سپرده و از همان قرارداد نخست را شامل می‌شود، زیرا [بانک] هم‌چون مالک کامل، در حساب‌های جاری تصرف می‌کند و خدمات خود را برای استفاده از نقدینگی حاصل از حساب‌های جاری، ارایه 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 می‌نمایند و بنابراین سهم مشروع خود را از سودهای حاصله از عملکرد مضاربه‌ای به دست می‌آورند.

ولی اگر منظور بانک بر عهده گرفتن ذمه مبالغ مزبور نباشد، این بدان معناست که اموال یاد شده همراه با سودهای (مشروع) آنها به سپرده‌گذار بازمی‌گردد، زیرا طبق قاعده ثبات در مالکیت، او مالک اصلی است. «کندری» از فقهای امامیه در این باره می‌گوید: «اگر با مال سپرده‌ای، تجارت صورت گیرد سود آن به صاحب مال و زینش بر عهده سپرده‌پذیر است.» (کندری، اصباح الشیعه، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۹).

«امام خمینی»<sup>۱</sup> در مسئله ششم از فعالیت‌های بانک‌ها می‌گوید: «چنان‌چه مبالغ تحویل شده به

بانک، سپرده یا امانت باشد و اجازه تصرف در آن را به بانک ندهند، بانک حق چنین تصرفی را ندارد و اگر تصرف کند، ضامن است. ولی اگر [سپرده‌گذار] اجازه دهد، این کار جایز است و همچنین است اگر راضی به این کار باشد و در هر دو حالت 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 است.» (امام خمینی، تحریر الوسیله، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۱۶).

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 مورد سپرده‌های نقدی چنین است، تبدیل به قرض می‌شود و گرفتن بهره یا سود در آن جایز نیست و به همین دلیل امام خمینی رحمته الله علیه فتوا می‌دهد که سپرده‌های بانکی اعم از جاری و ثابت در واقع قرض می‌باشد.

مؤلف «مستند تحریر الوسیله» (که ظاهراً تقریری از درس‌های خود امام رحمته الله علیه است) در تفسیر این عبارت می‌گوید: «زیرا وضع پول در بانک‌ها آن گونه که در خارج متداول است همراه با رضایت [سپرده‌گذار] به تصرف بانک به هر شکل و حتی تصرف‌های منتقل کننده [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 «معموض» از مالکیت وی خارج گشته است و با توجه به این که بانک سودها را برای خود منظور می‌کند، این کار 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 آن را 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 آن روست که تحویل به بانک نه تنها به سود قرض گیرنده، یعنی بانک، است که به سود قرض‌دهنده، یعنی سپرده‌گذار، هم هست، زیرا بانک این سپرده را در برابر دزدیده شدن و تلف گشتن محافظت می‌کند و به همین علت است که آن را سپرده‌گذاری می‌نامند هر چند غالباً یا همیشه، در واقع قرض می‌باشد.» (مطهری، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۶).

ولی «شهید صدر» رحمته الله علیه در این باره می‌گوید:

«مبالغی که در بانک‌های ربایی گذاشته می‌شود نه در 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 است، زیرا مالکیت مشتری نسبت به مبلغی که نزد بانک گذاشته 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 این رو به مبالغی 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 سپرده‌ها، تفاوت می‌کند. و در مورد برداشت از این قرض یا تسویه و توجیه آن، بر آن است که حساب جاری بانک‌ها، گویای بدهی‌های متقابل است و سپرده‌ها در واقع اعتبار بستانکار مشتری به شمار می‌روند و بانک هر آن‌چه را که این مشتری برداشت می‌کند به حساب بدهکاری او می‌گذارد و حساب‌های جاری نیز از دیدگاه غربی، گویای عقدی مستقل و قائم به ذات 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 بر آن است که تهاتر میان 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. (صدر، بی تا، ص ۸۴ - ۸۸).

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

در این راستا، در کتاب «کشاف القناع» که تألیفی مبتنی بر فقه حنبلی است آمده است که سپرده همراه با اجازه بهره‌برداری، «عاریه مضمون» (امانت تضمین شده) است. (بهوتی، ۱۹۴۷م، ص ۱۴۱). هم‌چنان که در «المغنی» آمده است که اگر کسی درهم‌ها و دینارهایی به عاریت بگیرد تا آنها را خرج کند، قرض تلقی می‌شود. (ابن قدامه، ج ۵، ص ۲۰۷ - ۲۰۸).

و در فقه حنفی نیز «سمرقندی» می‌گوید: «هر مالی که نتوان جز با مصرف آن، از آن بهره‌برداری کرد، در حقیقت قرض است ولی مجازاً آن را عاریه (سپرده) می‌نامند.» (سمرقندی، ج ۳، ص ۲۸۴). هم‌چنین «شمس‌الانامه 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 امکان‌پذیر نیست، بنابراین اجازه این کار به وی [پذیرنده پول] داده شده است.» (کاسانی، پیشین، ج ۸، ص ۳۸۹۹).

به نظر می‌رسد قوانین مدنی نیز در مسئله سپرده‌ها، دچار تحولاتی شده است. از استاد «ریبر» حقوق‌دان فرانسوی نقل شده که وی 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، تعارض دارد، از این رو 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» (ص ۲۸۸) تأیید کرده است. طبق این قانون، سپرده‌گذار برای حفظ اموال خود اقدام به سپرده‌گذاری می‌کند ولی در عین حال بانک را از به کار گرفتن آنها محروم نمی‌سازد.

ولی استاد «دکتر سامی احمد محمود» در پاسخ وی می‌گوید: پناه بردن به این راه حل، تنها پس از عدم امکان تفسیر آن به شکل دیگر، از جمله قرض‌دهی به بانک، باید صورت گیرد. این تفسیر - آن‌چنان که «استاد علی جمال الدین» می‌گوید، نظر بیشتر حقوق‌دانان فرانسه را به خود جلب کرده است، چون در پی رعایت وضع عموم عملیات [بانک‌ها] است. قانون مصر نیز آن‌را پذیرفته است؛ در ماده ۲۲۶ 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.» (ر.ک: سامی حسن احمد محمود، ص ۲۶۴).

بنابراین، وجود عنصر ضمان برای اموال پرداختی [به عنوان سپرده یا قرض] و تصرف کامل و آزاد بانک در آنها - هم‌چنان که مالک تصرف می‌کند - و تعلق افزوده حاصل به بانک، همگی دلایلی قاطع بر این است که این عقد (قرارداد) «عقد قرض» است، زیرا مقصود از آن نیز همین پیامدها است هر چند از تعبیر «ودیعه» (سپرده) استفاده شده است. نظر «مجمع فقه اسلامی» نیز بر همین رأی قرار گرفته است. در مصوبه دوره نهم این مجمع 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، به گونه‌ای که بانک دریافت‌کننده این سپرده‌ها، ضامن آن است 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 به شمار رفته و حرام است.

ب: سپرده‌هایی که به بانک‌های پای‌بند احکام شریعت اسلام و با قرارداد سرمایه‌گذاری مبتنی بر در نظر گرفتن بخشی از سود، صورت می‌گیرد، سرمایه مضاربه به شمار رفته و احکام مضاربه (قرض) 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] را به حساب سرمایه‌گذاری منتقل گردد. در این صورت به دلیل تبدیل مسئله از حالت قرض به مضاربه، ضمان نیز منتفی می‌گردد و سود حساب، متعلق به صاحب آن می‌شود تا بدین ترتیب رهن گیرنده (یعنی بانک) از افزوده رهن، بهره‌مند نگردد.

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 رویارویی با هرگونه تجاوز به این بخش؛ احکام غضب، سرقت و مانند آنها در این باب قرار می‌گیرد؛

ب - کنترل انجام وظایف اجتماعی خود به اعتبار حق همراه با مسئولیت و نه حق مطلق؛ به این معنا که اگر مالکیت خصوصی مسیری را طی کند 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؛ برای مثال، از آیه: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ؛ و دارایی‌هایتان را ... به کم‌خردان نسپارید.» (نساء/ 5) استفاده می‌شود که این دسته اموال (که در مالکیت خصوصی این نابخردان و سفیهان قرار دارد)، به جامعه نسبت داده شده و وظایف حاکم 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.

حال اگر سفاقت را به عنوان عدم برخورداری از تعادل و آگاهی و بلوغ مطلوب برای به جریان انداختن درست اموال و پریشانی و ناتوانی از شناخت، تعریف کنیم، گستره بزرگی برای برخورد جامعه با بسیاری از تصرفات نامتبادل و انواع بذل و بخشش‌های بی‌جا، فرارویمان گشوده می‌شود.

احادیث «لا ضرر و لا ضرر» (زیان رساندن و زیان دیدن)، نیز شالوده قاعده پراهمیتی در عرصه «احکام ثانوی» است و راه دخالت دولت را در حمایت از حقوق [افراد یا گروه‌ها] و منع مالکیت [خصوصی یا گروهی] زیان رساننده به منافع افراد و یا منافع عالی جامعه، هموار می‌سازد. به این ترتیب می‌توان دخالت کامل دولت برای ممانعت از افزایش و انباشت ثروت را که می‌تواند تعادل کلی توزیع ثروت را به هم زند، در نظر گرفت؛ انباشت ثروت می‌تواند در عرصه‌های کشاورزی، صنعتی یا تجاری و هر بخش دیگری، پیامدهای زیان‌باری برای 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 مورد اشاره، متونی را بیفزاییم که بر پرداخت عوارض مالی (مالیات) استحقاقی به سود جامعه تأکید می‌کند 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 هر آن‌چه که با ارزش‌های اخلاقی و اقتصادی مورد باور اسلام هم‌خوانی نداشته باشد، با بهره‌گیری از احادیث منع کسب حرام.

«آیت‌الله شهید صدر رحمته‌الله 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 ارزان‌ترین بها، 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 بر اساس این قاعده فقهی، مالک از انجام چنین کاری منع می‌شود. ولی ارتباط نوع دوم (زیان رسانی به دیگران) به این قاعده کلی [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 آن را شامل این قاعده

دانست، زیرا زیان حاصل، زبانی به این معنا نیست، ولی اگر ضرر به معنای نابسامانی اوضاع - آن چنان که در کتب لغت در معنای ضرر آمده است - باشد، با مفهومی گسترده‌تر از نقص مستقیم مالی مواجه هستیم و بر این اساس می‌توان زیان‌رسانی نوع دوم را در این مفهوم گنجانده 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 هم‌چنان که در بحث‌های اصولی خود توضیح دادیم به معنای نقص و ضرر است و قاعده مزبور شامل آن می‌گردد.» (صدر، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۵۶۵).

واقعیت آن است که در تفسیر ضرر باید به عرف مراجعه کرد و معلوم است که زیان رساندن به صاحبان حرفه‌های کوچک در اموال یاد شده را عرفاً ضرر می‌گویند.

به هر حال، حتی اگر چنین استدلالی هم صورت نگیرد، «ولی امر»، صلاحیت و اختیار لازم برای محدود کردن صاحبان سرمایه‌های بزرگ در جهت تحقق مصالح عالی‌ه اجتماعی و حرکت متعادل جامعه را دارد.

۳ - تجاوز به حقوق دیگران و حقوق جامعه، از راه احادیث منع زیان‌رسانی.

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 دانسته‌اند.

نتیجه آن که: می‌توان گفت مهم‌ترین وظیفه دولت در عرصه مالکیت خصوصی، حمایت از آن، از یک سو و کنترل آن برای انجام وظایف اجتماعی خود، از سوی دیگر است.

### وظایف دولت در مورد سطح زندگی [شهروندان]

وقتی دولت در سطح فردی به وظایف خود می‌پردازد، در واقع بخش بزرگی از وظایف عمومی خود را که آن را «سطح زندگی» یا «تضمین میزان مطلوبی از تناسب سطح زندگی افراد در عرصه اقتصادی» نامیده‌ایم، انجام داده است.

در این جا می‌توان گفت دو پایه اصلی وجود دارد که سیاست اقتصادی دولت اسلامی بر آنها استوار است: تأمین اجتماعی و تعادل.

در مسئله تأمین اجتماعی نیز دو عرصه تأمین اجتماعی فردی و تأمین اجتماعی جامعه مطرح است. منظور از «تأمین اجتماعی فردی» آن است که هر فرد در جامعه اسلامی ضامن دو امر زیر، به عنوان وظایفی که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت، می‌باشد:

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

ب: نیازهای اساسی و ضروری عموم جامعه اسلامی که قوام و دوام جامعه به آنها وابسته است. مراد از «تأمین اجتماعی جامعه» 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. درباره این دو نوع تأمین اجتماعی نیازی به



استدلال نیست، زیرا تقریباً می‌توان آنها را از مسلمات فقهی برشمرد، ولی برای تأکید بیشتر، متون (روایات) زیر را نیز از نظر می‌گذرانیم:

۱- از امام جعفر صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: «آن قدر از زکات به وی می‌دهی که بی‌نیاز شود.» (حر عاملی، پیشین، ج ۶، ص ۱۷۸).

۲- امام محمد باقر علیه السلام فرمود: «اگر به او چیزی می‌دهی، بی‌نیازش کن.» (پیشین، ج ۶، ص ۲۹۸).

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 آن چیزی را از خود برای برادر مؤمنش بخواهد که از وی برای خود می‌پسندد؛ برابری با برادر خود در مال و...» (پیشین، ص ۳۱۲).

۴- ابان از امام جعفر صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت در ضمن صحبت از حق مؤمن بر برادر مؤمن خود، خطاب به من فرمود: «ای ابان! باید اموال خود را با وی تقسیم کنی. پس به من نگاه کرد و تأثیر سخنش را بر من سنجید و فرمود: ای ابان! 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.» (صدر، پیشین، ص ۶۱۷).

۵- از علی علیه السلام روایت شده که فرمود: «هر کس دست نیاز به سوی مؤمنی دراز کرد مانند آن است که دست نیاز به پیشگاه خدا دراز کرده است.»

۶- از امام جعفر صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: «بر مردم زمانی می‌رسد که هر کس، دست نیاز به سوی مرم برود، زنده می‌ماند و هر کس سکوت اختیار کند، می‌میرد. راوی می‌پرسد: اگر آن زمان را درک کردم چه کنم؟ حضرت 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 آن را برآورده سازد، روز قیامت خداوند متعال او را با چهره‌ای سیاه‌چشمی 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 صدر علیه السلام در تفسیر این حدیث می‌گوید: «نیاز در این حدیث هرچند به صورت مطلق آمده ولی منظور از آن، نیاز شدید است.» (صدر، پیشین، ص ۶۲۳).

## اساس دوم - تعادل

این دومین رکن مهم از وظایف دولت در مورد سطح زندگی است که سیاست اقتصادی دولت نیز 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 توضیح آن که: از نظر فقهی دو مرز برای سطح زندگی فردی وجود دارد که نمی‌توان از آنها فراتر رفت: یکی اسراف به عنوان مرز بالایی و دیگری بی‌نیازی به عنوان مرز پایینی. منظور از اسراف فاصله گرفتن زیاد از حد طبیعی و متوسط زندگی است و مراد از بی‌نیازی نیز حد طبیعی سطح زندگی فردی، یعنی زندگی متوسط می‌باشد.

با توجه به طبیعت اهداف اقتصادی دولت اسلامی می‌توان نتیجه گرفت که حداقل اهداف مورد پذیرش اسلام بی‌نیازی و حداکثر آن عدم اسراف، یاد شده است. از این رو می‌توان گفت دولت اسلامی وظیفه دارد تمامی امکانات مالی و معنوی خود را در راستای ارتقای سطح زندگی طبقات محروم جامعه به کار گیرد و شرایط لازم را برای تحقق حداقل بی‌نیازی مطلوب فراهم آورد؛ هم‌چنان که 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؛ به این ترتیب تعادل مطلوب اسلامی در جامعه تحقق خواهد پذیرفت و تفاوت‌های غیرطبیعی و همه پیاآمدهای 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 علیه السلام 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 به شمار می‌آید:

الف: وجود تفاوت در امکانات ذهنی و جسمی افراد و در نتیجه آن، تفاوت در توانایی‌های تولید؛

ب: پذیرش اصل مالکیت از سوی اسلام که به تفاوت در مالکیت‌های افراد و توانایی‌های آنان در تحقق سطح برتر زندگی منجر می‌شود. وقتی ما راه را برای افزایش و اعتلای سطح زندگی افراد هموار ساختیم انگیزه تولید نیرومندی را فراهم آورده‌ایم و حس ابتکار، خلاقیت، ابداع و کوشش را در آنان سرکوب نکرده‌ایم.

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

البته این دو مرز از سطح زندگی را نمی‌توان به طور 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 غیره است. به همین دلیل باید یک دستگاه یا نهاد کارشناسی را در نظر گرفت تا همه این عوامل و متغیرها را پی‌گیری و در پرتو آنها میزان و حد مرزهای یاد شده سطح زندگی را استخراج کند.

یادآوری این نکته نیز لازم است که تعادلی که از آن یاد شد شامل سطح زندگی افراد به طور مستقیم نمی‌گردد، زیرا لزوماً ارتباط مشخصی میان سطح درآمد و سطح زندگی افراد وجود ندارد و هرچند چنین ارتباطی در حالت‌های طبیعی مطرح است ولی یا به دلایل اخلاقی از جمله در حالت پارسایی یا بنا به 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 ناپه‌نجا درآمدهای 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، به دستگاه‌های اداری برای تحقق تعادل مطلوب کمک می‌کند 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. 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 بنا بر نص صریح آیه قرآن همه مؤمنان باید از وی اطاعت کنند، اشاره کنیم. این قدرت بسیار گسترده و در مسیر تحقق مصلحت اجتماعی و اهداف در نظر گرفته شده اقتصادی است.

### شیوه شهید صدر علیه السلام در شناخت مکتب اقتصادی اسلام و پاسخ به اشکالات

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 روبه‌رو شده‌اند؛ وی در کنار نظریه‌پردازی‌های فلسفی و اصولی، در امور فقهی و فکری نیز دارای نظریه بود و حتی هنگامی که به تدریس تاریخ می‌پرداخت یا سعی می‌کرد پیوند بشریت با آفریدگار و مسئولیت‌های 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 «شهید صدر» علیه السلام در کشف مکتب اقتصادی اسلام:

این شیوه را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱ - کوشش در تفاوت‌گذاری میان مباحث علمی از یک سو و مباحث مذهبی از سوی دیگر، بر این پایه که علم عبارت است از آنچه وجود دارد (هست) و مذهب عبارت است از آنچه که باید باشد. هم‌چنین موضوع مذهب، «عدالت اجتماعی» است، حال آن‌که موضوع علم، تفسیر و توضیح واقعیت به صورت جدای از عدالت اجتماعی است. (صدر، پیشین، ص ۳۶۲).

۲ - فرق گذاشتن میان مذهب و قانون، زیرا مذهب مجموعه نظریات اساسی است که مشکلات زندگی اقتصادی را حل و فصل می‌کند، حال آن‌که قانون مدنی به جزئیات روابط مالی بین افراد و حقوق شخصی

و عینی آنها می‌پردازد و به همین دلیل: «خطاست اگر پژوهشگر اسلامی اقدام به ارایه مجموعه‌ای از احکام اسلامی - که در واقع در سطح قوانین مدنی به مفهوم امروزی است - کند و آنها را بر اساس متون تشریحی و فقهی به مثابه مکتب اقتصادی اسلام ارایه دهد؛ کاری که برخی نویسندگان مسلمان می‌کنند. البته میان این دو به اعتبار این که در مجموعه مرکب و نظری واحدی ادغام شده‌اند، روابط نیرومندی برقرار است.» (پیشین، ص ۳۶۵-۳۶۶). نتیجه آن که، قانون روبنای مذهب به شمار می‌رود.

۳ - تأکید بر این نکته که آن چه یک پژوهشگر اسلامی انجام می‌دهد عملی در راستای ایجاد تکوینی یک مکتب [اقتصادی] - آن چنان که 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 آن را تمییز دهد و سامانه کلی آن را 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 واقعیت‌های علمی را نیز که نظریه مذهبی مورد بحث بر آن استوار شده، درک نکند (از جمله کشف موضع اسلام نسبت به نظریه علمی - جمعیتی مالتوس).

۴ - تأکید بر این نکته که برای کشف یک مکتب، تنها ارایه احکام جزئی، کافی نیست و حتماً باید هر یک از این احکام را به عنوان جزئی از کل و جنبه‌ای از سامانه کلی و به هم پیوسته، بررسی نمود تا قاعده عام نهفته در کل مجموعه از آن نتیجه‌گیری گردد. (پیشین، ص ۳۷۶).

۵ - همان گونه که احکام در روند کشف شرکت دارند، مفاهیم نیز در این روند سهیم هستند، منظور از مفهوم، هر تصوّر اسلامی تبیین کننده یک واقعیت جهانی، اجتماعی یا تشریحی است؛ برای مثال، اعتقاد به پیوند جهان هستی با خداوند متعال، مفهوم معینی از جهان هستی است. هم چنین، باور به این که مجموعه بشریت پیش از رسیدن به مرحله عقل، از مرحله فطرت گذر کرده است یک مفهوم اسلامی از تاریخ و جامعه است.

و نیز اعتقاد به این که مالکیت، حق ذاتی نیست و روندی است 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 - لازم است هنگام کشف این مکتب، متوجه منطقه آزاد باشیم، زیرا مجموعه نظام اقتصادی، شامل دو جنبه است: الف - جنبه‌ای که به شکل کامل همه چیز در آن معین شده است؛ ب - جنبه یا بخشی که کار پرداخت به آن به دولت اسلامی واگذار شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن بخش نخست را در عمل پیاده و همه چیز آن را معین کرده است و بخش دوم را نیز به عنوان این که ولی امر است، پر کرده است و به رغم این که فرمان‌های صادر شده بر اساس ولایت امر، احکام ثابت [اولیه] به شمار نمی‌رود، ولی این فرمان‌ها [فرمان‌های پیامبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه و آله] در عرصه پر کردن منطقه آزاد] راهنمای خوبی برای

نتیجه‌گیری نسبت به شیوه‌های پر کردن این منطقه و همسو و هماهنگ با تحقق اهداف عالی اقتصادی اسلام به شمار می‌رود. (پیشین، ص ۳۸۰).

۷ - از آن‌جا که احکام و مفاهیم، دروازه‌ما برای رسیدن به خطوط اصلی این مکتب است و متون دینی نیز غالباً این احکام و مفاهیم را به طور مستقیم به ما ارائه نمی‌دهند و به اجتهاد پیچیده‌ای برای بهره‌گیری از آن متون و کشف مضمون آنها نیازمند 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 به شمار 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.» (پیشین، ص ۳۸۳).

به این ترتیب، اجتهاد در دو مرحله صورت می‌پذیرد:

۱- مرحله کشف حکم یا مفهوم از میان متون؛

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

همین نکته، که در ادامه، آن را توضیح خواهیم داد، نقطه ضعف روند این کشف، تلقی شده است.

۸ - شهید صدر<sup>۱</sup> از خطراتی که روند اجتهاد - به ویژه در مورد احکامی که به جنبه‌های اجتماعی زندگی انسان مربوط می‌شود - با آنها روبه‌روست، سخن به میان 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.» (پیشین، ص ۳۸۴).

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. (پیشین، ص ۳۸۶).

۹ - از جمله حساس‌ترین مراحل این آیین، موضوعی است که «شهید صدر<sup>۱</sup> با 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 دارد، 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 ارائه دهد؛ در این مکتب، همه احکام و مفاهیم استنباطی اجتهادی برای اقتصاد اسلامی، جنبه داده‌هایی را دارد که می‌تواند تصاویر متعددی را به ما ارائه

دهد؛ تمام این تصاویر شرعی و اسلامی است و ما می‌توانیم در هر عرصه‌ای، احکام و مفاهیم قوی‌تر و توان‌تر نسبت به حل مشکلات زندگی و تحقق اهداف عالی اسلام را برگزینیم و کشف‌کننده (مجتهد) دارای قدرت مانور برای گزینش فردی از میان داده‌های مختلف و نیز برخوردار از آزادی کامل، البته در چارچوب اجتهادهای گوناگون، است. همچنین کشف‌کننده به فتواهای مجتهد معینی مقید نیست و برای رسیدن به مطلوب، حتی به فتواهای خودش نیز مقید نمی‌باشد.

شهید صدر برای توجیه این آزادی عمل مجتهد و کشف‌کننده، یادآور می‌شود که این تنها راه برای کشف نظریه اسلامی و قواعد مکتبی در اقتصاد در برخی حالت‌ها است 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 کرده است، از ۵٪ مجموعه کل احکام، فراتر نمی‌رود؛

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 آن را 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 - کاملاً منطقی است که هر کدام از مجتهدان، دارای مجموعه‌ای از خطاها و تخطی‌هایی از شریعت اسلامی باشند، هر چند در این امر، معذور دانسته شده‌اند.

د - همچنین 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 - ضرورتاً لازم نیست که اجتهاد هر کدام از این مجتهدان و مجموعه احکامی که چنین اجتهادهایی در بر 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 به هنگام کوشش در کشف جزئیات حکم شرعی، مواضع متفاوتی داشته باشد و مثلاً موضع وی به عنوان مجتهدی که حکم شرعی را کشف می‌کند به نتیجه‌ای منجر گردد که با دیگر احکامی که خود معتقد است در خط کلی این مکتب قرار دارد، همسو و هماهنگ نباشد و این نظریه، گزینش 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 درونی خود برای حذف نتایج ناهمسو یا عناصری که با مجموعه‌های دیگر هماهنگ نیست، بهره‌برداری و آنها را با عناصر یا احکامی که هماهنگی بیشتری دارند، عوض می‌کند.

ز - حداقل چیزی که درباره چنین مجموعه‌ای می‌توان گفت آن است 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 این رو 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.» (پیشین، ص ۴۰۱).

۱۰ - وی در پایان، از آن چه که آن را «فریب تحقق عملی» می‌نامد، برحذر داشته است. مراد وی از «فریب تحقق عملی» این است که اسلام طی ده‌ها سال وارد حوزه عملی و اجرایی گردید و از این رو کوشش‌هایی برای کشف مکتب اقتصادی اسلام با توجه به چنین واقعیتی صورت گرفته است. ولی ایشان تأکید می‌کند که کاشف نظری (پژوهشگری که بر تنوری تکیه دارد) در این عرصه، توانا تر است، زیرا واقعیت عملی آن چه در این سال‌ها اجرا شد چه بسا منعکس‌کننده محتوای پربرابر متن نظری نبود و ممکن است اجرای موردی از مجموعه متون [اقتصادی اسلام]، گمراه‌کننده باشد و کاشف را به سمتی سوق دهد که مثلاً به وجود عناصر سرمایه‌داری در مکتب اقتصادی اسلام معتقد 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 «شهید صدر»<sup>۱۱</sup> در کشف مکتب اقتصادی اسلام. اینک سعی خواهیم کرد به برخی اشکالات مطرح شده در این مورد پاسخ دهیم و در این میان تنها به دو اشکال زیر بسنده می‌کنیم:

۱- اشکال درباره فایده و حاصل این روند

۲- اشکال در مورد مشروعیت آن.

اشکال اول: فایده این کار.

برخی منتقدان معتقدند این روند، وقت تلف کردن و کوشش بیهوده است و حالا که حکم اسلام درباره 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 به میان می‌آورد و خود شریعت باید عهده‌دار شناخت کل اوضاع اقتصادی و حقایق جهان و روابط انسان با طبیعت و با دیگران باشد و وجه مذهبی آنها و رفتار مناسب را در نظر داشته باشد و در احکامی که ارایه داده است، آنها را منظور کرده باشد و وقتی در پی هماهنگی با عقاید و باورهای خود و تحقق اهداف شریعت برآمدیم، می‌توانیم آنها را اجرا نماییم. پس دیگر چه نیازی است که به این تحقیق و کوشش خسته‌کننده برای شناخت پایه‌های نظری مربوط به آن بپردازیم.

در پاسخ به این اشکال باید گفت:

تأملی در نتایج سترگی که این روند - دست کم در عرصه نظری - در پی داشته و توجه به استقبال گسترده از این پژوهش بسیار گرانمایه که حتی دانشگاه‌های اسلامی سراسر جهان و مراکز اقتصادی تخصصی و تحقیقات و پژوهش‌های مختلف اقتصادی اسلامی از آن بی‌نیاز نیستند و اقدام به تدریس

کتاب ارزشمند «اقتصادنا» کرده و مقولات مطرح در آن را در معرض بحث و بررسی علمی قرار داده‌اند و ترجمه این اثر به زبان‌های مختلف 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 بی‌بیریم. 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 روشی مطلوب در این مسئله، زیرا مقایسه مکتب‌های گوناگون، با انگشت گذاشتن بر جزئیات مسایل نوعی، تحقق‌پذیر نیست و تفاوت‌ها تنها زمانی روشن می‌گردد که مقایسه‌ای میان خطوط عام و کلی هر یک از آنها، به عمل آید، زیرا اجتهادهای گوناگون در گستره‌های اجرایی و تطبیق عملی، همان‌گونه که خود «شهید صدر» رحمته‌الله نیز در سخن از «رابطه مکتب و قانون» به آن اشاره کرده، ممکن است به اختلاف‌های ظاهری منجر شود. این امر به طور قطع به ایجاد ابهاماتی در مرحله اجرا و حتی به نوعی تلیق و التقاط میان مکتب‌های متناقض منجر می‌شود؛ چیزی که در مورد بسیاری از اندیشمندان که افکاری مطرح کرده و خواهان اجرای آنها شده‌اند، شاهد آن بوده‌ایم؛ ایده‌هایی چون: «اسلام سرمایه‌داری»، «سوسیالیسم اسلامی» و... تا جایی که برخی از این اندیشمندان هیچ‌گونه تناقضی میان «اسلام» و «کمونیسم» قایل نبودند! این درهم‌آمیختگی عجیب، بی‌تردید حاصل جهل و نادانی نسبت به ویژگی‌های اصل اسلام و دیدگاه‌های مکتبی آن است. «جهان اسلام» همواره از التقاط، تلیق، درهم‌آمیختگی و «ترکیب متناقض»، رنج برده و می‌برد.

کوشش‌های «شهید صدر» رحمته‌الله برای طرح واقعیت مسئله و تعیین حد و مرز کلی و نتیجه‌گیری مواضع درست، به بهترین و باشکوه‌ترین شکل مطرح گردید و معتقدیم نیازمند پی‌گیری این روش برای کشف دیگر ویژگی‌های اسلامی و تغذیه نسل اسلامی از این اندیشه‌ها و مصونیت‌بخشی به آن در برابر درافتادن به انواع عملیات درهم‌آمیختگی فکری نه تنها در گستره اقتصادی بلکه در تمامی عرصه‌های زندگی هستیم، هم‌چنان که نباید از نقش این نوع مطالعات و کوشش‌های علمی در عرصه بیان برتری نظری اسلامی بر دیگر مکتب‌ها، غفلت ورزید.

۲ - تأثیر بر روند استنباط احکام فرعی؛  
به نظر ما چنین روندی می‌تواند حتی بر روند معروف و متداول استنباط [احکام شرعی] با توجه به مکانیسم‌های زیر، اثرگذار باشد:

الف: ممکن است مجتهد در مورد قاعده‌ای که به این روش استنباط می‌کند به باور ویژه‌ای دست یابد و با توجه به کثرت احکامی که با استناد به این قاعده کشف می‌شود، به آن ایمان آورد و به این نتیجه برسد که شارع مقدس به هنگام صدور احکام فرعی فراوانی، این قاعده را مد نظر داشته است، که در این صورت، این باور بر روند استنباط وی مؤثر واقع می‌شود و آثار و پیامدهای آن نیز در عرصه‌های مختلفی، آشکار می‌گردد.

ب: چه بسا ذوق و سلیقه خاصی در مجتهد ایجاد کند که مواضع وی را نیز نسبت به روند عادی و متداول استنباط [احکام] تغییر دهد، زیرا ذوق و سلیقه و برداشت فقهی، چیزی جز «استحسانی» [تصویب حکمی برخلاف قیاس] است که شرعاً غیر قابل قبول می‌باشد. مجتهد چه بسا سند یا دلالتی



را تقویت کند که در صورت نبود چنین ذوق و سلیقه مستند به اصول پذیرفته شرعی، امکان انجام آن نبود.

و چه بسا موضع پیش گفته «شهید صدر»<sup>۱۱۲</sup> در برابر دو روایت «محمد بن فضیل» (در مورد منع فروش ذین 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 ناشناخته بودن «محمد بن فضیل» و این گفته وی 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»، از همین ذوق و سلیقه فقهی ناشی باشد. (صدر، بی تا، ص ۱۶۰).

به باور ما، هم‌سویی درونی ممکن است ناشی از تأثیر خطوط اصلی [اقتصادی اسلام] باشد که در زمینه توزیع پس از تولید، به آنها دست یافته است. به هر حال، نمی‌توان منکر آن شد که رسیدن به خطوط کلی مکتبی، در شکل‌گیری ذوق و سلیقه فقهی شخصی مجتهدان، و نیز نتایج روند استنباط مؤثر است.

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

این ویژگی، وقتی کاملاً روشن می‌شود که نقش نظریه‌ها در روند اجرا درک شود. وقتی دولت اسلامی و ولی‌امر، اقدام به عملی [در عرصه اجرای نظام معینی از منظومه احکام اسلام] می‌کند، نیازمند پشتیبانی بزرگی از نظریات و دیدگاه‌های اسلامی در عرصه حل و فصل مهم‌ترین مشکلات زندگی با توجه به خطوط اساسی دیدگاه‌های اسلامی و مصلحت عالیه امت اسلام و با توجه به انگیزه‌های مختلف و موانع موجود در آن جامعه و برای دستیابی 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 آن را به سوی حالتی ایده‌آل سوق می‌دهد.

در پاسخ به اشکال دوم، در این باره بیشتر توضیح خواهیم داد.

اشکال دوم: مشروعیت این کار.

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

**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 بوده و هیچ ابهامی نیز ندارد و به حجیت نتیجه استنباطی منجر می‌شود، حتی با وجود احتمال مخالفت آن با واقعیت اسلام - البته در پی حصول پذیرش [درونی مجتهد] و تحقق ظن معتبر و منتج به حجیتی که به مندرجیت، در صورت مخالفت با شرع، منجر می‌شود؛ درست همان‌گونه که این اجتهاد به معنای رفع تکلیف مکلف در عمل به احکام استنباطی است.

**اجتهاد دوم:** در گستره استنباط خطوط نظری احکام و مفاهیم [فقهی و شرعی] صورت می‌گیرد و اشکال مطرح در روند اجتهاد نیز مربوط به این نوع اجتهاد است و گفته می‌شود که چنین استنباط‌هایی حتی اگر احکام استنباطی از سوی مجتهدی باشد که هر دو نوع اجتهاد را با هم دیگر اعمال کرده، دارای حجیت قطعی نیست و 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 داشته است.

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

راه برون رفت از این اشکال، کدام است؟

گفته شد 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. این اشکال، در حالت گزینش برخی احکامی که مجتهد خود به آنها ایمان ندارد برگرفته از اجتهادهای دیگران است، شدت و حدت بیشتری پیدا می‌کند. وقتی این خطوط استنباطی، حجیت خود را از دست بدهد، معذورت و قطعیت و صحت انتساب خود به اسلام را از دست داده است و در این صورت چگونه می‌توان آنها را «نظریه اسلامی» نامید؟ پاسخ این اشکال چنین است:

ما بر این باور نیز هستیم که اصول عملی، لوازم خود را ثابت نمی‌کنند، هم‌چنان که ایمان داریم دلیل حجیت، ثابت‌کننده لوازم جمع میان دو «امارت» نیست و بالاخره بر این باوریم که شک در حجیت به منزله عدم آن است، ولی در عین حال معتقدیم 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 «شهید صدر» رحمته الله علیه در این فراز، بر آن انگشت گذاشته 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». وی با این سخن، در پی تأکید بر چند نکته به شرح زیر بوده است:

- ۱- هر آن چه که از عملیات اجتهادی به دست آمده، شرعی و اسلامی است؛
- ۲- ویژگی اسلام به نسبت‌های متفاوتی در این‌جا و آن‌جا وجود دارد؛
- ۳- حداقل چیزی که در مورد تصویر استنباطی از مجموعه احکام هماهنگ با یک‌دیگر می‌توان گفت آن است 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 ققه اجتهادی ما سرشار از آن است، نمی‌باشد و دارای توجیه‌های شرعی خود است، زیرا نشان‌دهنده اجتهادهای اسلامی مشروعی است که همگی در محدوده کتاب خدا و سنت شریف نبوی دور می‌زند.

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

علاوه بر این، اگر ما آن چه را که خود «شهید صدر»<sup>۱</sup> بیان کرده است، به این نتیجه گیری بیفزاییم پذیرش شرعی همین مقدار انتساب به اسلام نیز هر چند با استفاده از مقدمات دلیل انسداد - که در چنین مواردی آن را می پذیریم - عقلاً بر ایمان محرز می گردد.

ولی این پرسش همچنان پابرجاست که بر فرضه این که انتساب اسلامی عملیات اجتهادی مزبور را بپذیریم، حجیت مطلوب را که هدف ماست چگونه به دست آوریم؛ حجیتی که در صورت مخالفت این تصور با واقعیت اسلامی، یعنی آن چه که در واقع باید اجرا گردد، می توانیم با تکیه بر آن در پیشگاه خداوند متعال خود را معذور بدانیم. و مهم تر این که این فرمول چگونه می تواند از عنصر قطعی بودن (تنجیز) و الزامی شرعی - که مطلوب ماست - برخوردار گردد؟

در این مقام است که می گوئیم: در این جا حکم عملی فردی از یک سو و روند اجتماعی حکومتی از سوی دیگر، با هم دیگر در آمیخته 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 به چنین حجیتی نیاز نداریم، زیرا آن چه که به این خطوط نظری، صفت الزام و معذوریت شرعی می دهد، حکم ولی امر و در نظر گرفتن آنها به عنوان سیاست کلی - که کشور در پرتو آن حرکت می کند - است؛ بدون تردید، حکم ولایی الزامی و معذوریت آور است، چون خداوند متعال خود در قرآن کریم می فرماید: «اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم؛ ... از خداوند فرمان برید و از پیامبر و زمامداران خود فرمانبرداری کنید.» (نساء/۵۹).

می دانیم که ولی امر در پرتو پای بندی به عنصر «شوری» و با توجه به «پرتوهای کاشف» (نشانه های رهنما) که شرع مقدس در اختیار او قرار داده است و نیز با توجهی که به مصالح عالیه امت دارد، می تواند اوامر خود را برای پیروی از خطوط اساسی برتر به منظور تحقق مصالح مزبور - حتی اگر خود شخصاً به آنها نرسیده باشد - صادر نماید، زیرا تمامی چنین احکامی، «حجیت» دارند، هم چنان که او می تواند امت را به حکمی شرعی که بر اساس شرعی و از سوی دیگران استنباط شده است، ملزم بنماید و نیز می تواند همه امت را به عمل به فتوای خود - در پی تبدیل آنها به احکام حکومتی - و دیگر مجتهدان را نیز به کار جمعی در راستای تحقق وحدت روند اجتماعی و در عمل به مقتضیات اطاعت از ولی امر، ملزم نماید. در این صورت چنان چه نظر ولی امر بر پیروی از این خطوط قرار گرفت، او می تواند فرمان خود را مبنی بر عمل به آنها صادر و «حجیت» لازم را برای آنها فراهم آورد و هدف مورد نظر را تحقق بخشد.

## منابع و مأخذ:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر، *مقاصد الشریعه الاسلامیه*، دار الفنائس، الأردن، ۱۳۹۳ق.
۳. ابن قدامه مقدسی، عبدالله بن احمد، المغنی، قاهره، چاپ سوم، ج ۵.
۴. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، اعلام المولعین، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، چاپ دار الجیل، بیروت، ج ۳.
۵. امام خمینی، روح الله، *تحریر الوسیله*، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۰ق.
۶. \_\_\_\_\_، *کتاب البیع*، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ج ۲، ۱۴۱۰ق.

۷. امین، حسن عبدالله، الودائع التقديه، انتشارات امير كبير، تهران.
۸. باجی، سليمان بن خلف، المنتقى، چاپخانه سادات، قاهره، چاپ اول، ج ۲، ۱۳۳۱ق.
۹. بهوتی، منصور بن یونس، كشاف القناع، چاپ مصر، ۱۹۴۷م.
۱۰. تسخیری و دیگران، القواعد الاصولیه و الفقهیه علی مذهب الامامیه، چاپ مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، تهران، چاپ اول، ج ۳، ۱۳۲۵ق.
۱۱. حبیب بن خوجه، حول نظریه المقاصد.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعه، چاپ کتابخانه اسلامی، تهران، چاپ ششم، ج ۱۲، ۱۴۰۳ق.
۱۳. خوبی، ابوالقاسم، مصباح الفقاهه، چاپخانه سید شهداء، قم، چاپ دوم، ج ۲، ۱۳۱۳ق.
۱۴. زلمی حنفی، تبیین الحقائق، دار المعرفه، بیروت، چاپ دوم، ج ۵.
۱۵. سمرقندی، محمد بن احمد، تحفه الفقهاء، دمشق، چاپ اول، ج ۳.
۱۶. صدر، محمدباقر، اقتصادنا، چاپ دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ج ۲، ۱۴۰۰ق.
۱۷. \_\_\_\_\_، الابعاد الانسانیة و الحضاریة فی الصحیفه السجادیة، چاپ دمشق، ۱۴۲۵ق.
۱۸. \_\_\_\_\_، البنک الاربوی فی الاسلام، دار التعارف، بیروت، بی تا.
۱۹. عمر عبید حسنه، حقوق الانسان محور مقاصد الشریعه.
۲۰. غزالی، محمد بن محمد، المستصفی، ج ۱، چاپ دار الفکر، بیروت، ۵۰۵ق.
۲۱. قاضی خان، حسن بن منصور، شرح الزیادات.
۲۲. کاسانی، ابوبکر بن مسمود، بدائع الصنائع، چاپ قاهره، ج ۵ و ۶.
۲۳. کندری، محمد بن حسین، اصباح الشیعه، تحقیق ابراهیم بهادری، چاپ مؤسسه امام صادق (ع)، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۲۴. مجله نگاه، قم، شماره ۲۰۰.
۲۵. مراغی، العنابین، چاپ مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول، ج ۲، ۱۴۱۷ق.
۲۶. مطهری، احمد، مستند تحریر الوسیله، چاپ خیام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۲۷. مهریزی، مهدی، «مقاصد الشریعه»، مجله رساله تقریب، شماره ۴۸.
۲۸. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ج ۲۲ و ۲۳، ۱۴۰۱ق.
۲۹. ندوی، علی بن احمد، موسوعه القواعد و الضوابط الفقهیه، چاپ عالم المعرفه، ج ۱، ۱۳۱۹ق.
۳۰. نراقی، عوائد الایام، مرکز انتشارات وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۳۱. بارودی، علی، قانون تجارت لبنان، چاپ بیروت.
۳۲. محمود، سامی حسن احمد، تطور الاعمال المصرفیه بما يتفق و الشریعه الاسلامیه، انتشارات امیر کبیر، تهران.

