

بازخوانی انگاره ربا در قرآن کریم با تکیه بر الگوهای انسان‌شناسی اقتصادی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۶

احمد پاکتچی*

محمد حسن شیرزاد**

محمد حسین شیرزاد***

چکیده

«ربا» از جمله کلیدی‌ترین انگاره‌های اقتصادی در قرآن کریم است که مطالعه پیرامون ماهیت و احکام مربوط به آن، همواره در کانون توجه عالمان مسلمان قرار داشته است. مروری بر تاریخ این انگاره در فرهنگ اسلامی نشان از واگرایی‌هایی در آن، همچون شکل‌گیری ربای قرضی و ربای معاملی دارد که در نهایت دستیابی به جامع معنایی برای این انگاره را با دشواری روبرو ساخته است. پژوهش حاضر برای بازکاوی ماهیت ربا در بافت نزول قرآن کریم، به کاربست الگوهای انسان‌شناسی اقتصادی روی آورده و با تمایزگذاری میان ربای امّیین و ربای اهل کتاب، به بازخوانی این انگاره اقتصادی همّت گماشته است. این پژوهش افزون بر مطالعه ماهیت ربا در فرهنگ یهودی که در آیه ۱۶۱ سوره نساء بازتاب یافته است، به بررسی ربا در فرهنگ امّیین پرداخته، نشان داده که تحولات سیاسی - اقتصادی در شبه‌جزیره عربستان موجب شکل‌گیری دو گونه متفاوت از ربا در میان امّیین گردیده است که حاصل آن را می‌توان در تمایزگذاری میان ربا در آیه ۳۹ سوره روم با دیگر موارد کاربرد آن در قرآن کریم خلاصه کرد.

واژگان کلیدی

ربای قرضی، ربای امّیین، ربای اهل کتاب، مبادله هدیه‌ای، انسان‌شناسی اقتصادی.

apakatchi@gmail.com

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق^(ع)

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق^(ع) (نویسنده مسئول)

m.shirzad861@gmail.com

m.shirzad862@gmail.com

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق^(ع)

طرح مسئله

«ربا» از جمله مهم‌ترین انگاره‌های اقتصادی در قرآن کریم است که به فرهنگ عمومی مردم مسلمان راه یافته، تحت تأثیر آموزه‌های دینی به مثابه امری نکوهیده نگریسته می‌شود. این انگاره توجه طیف وسیعی از عالمان همچون فقیهان، مفسران و اخیراً اقتصاددانان مسلمان را نیز به خود جلب کرده است. پرسش پیش رو آن است که آیا آنچه موضوع مطالعه این محافل علمی قرار گرفته، مطابق با ربای رایج در عصر تشریح است، یا موضوع این مطالعات، مفهومی ساخت یافته از ربا است که در دوره تدوین فقه شکل گرفته است. در همین راستا، این پژوهش قصد دارد با غلبه بر فاصله تاریخی - گفتمانی، به بازسازی این مفهوم متناسب با عصر نزول قرآن کریم نائل آید.

پژوهش حاضر برای تحقق همین هدف می‌کوشد با بهره‌گیری از دستاوردهای دانش انسان‌شناسی اقتصادی^۱، به بازخوانی این انگاره در بستر فرهنگی آن همّت گمارد. «انسان‌شناسی اقتصادی» به مثابه یکی از شاخه‌های دانش انسان‌شناسی فرهنگی، عهده‌دار مطالعه مقایسه‌ای حیات اقتصادی جوامع بشری در سه سطح تولید، مبادله و مصرف کالاها و خدمات است (Kottak, 2002, p.168; Ferraro, 2006, p.180). هر جامعه، بسته به شرایط زیست‌محیطی و زمینه‌های فرهنگی - اجتماعی، از الگوهای متنوعی برای سامان‌دهی به نظام اقتصادی خود بهره می‌برد که مطالعه آن، شناخت منطق حاکم بر فعالیت‌های آنها را فراهم می‌آورد.

در یادکرد از سابقه این پژوهش باید به جمعی از مستشرقان و قرآن‌پژوهان معاصر جهان اسلام اشاره داشت که از ضرورت اعتنا به بافت فرهنگی در فهم آیات قرآنی سخن گفته‌اند. براومان^۲، مورن^۳ و لامبر^۴ از جمله همین مستشرقان هستند که مطالعات موفقی را در شناخت الگوهای انسان‌شناختی فضای نزول قرآن کریم سامان داده‌اند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۱، صص ۳۲۸-۳۳۰).

از میان اندیشوران مسلمان، شاید بتوان شیخ محمد عبده را نخستین قرآن‌پژوهی معرفی کرد که هنگام بحث از ویژگی‌های شاخص یک تفسیر موفق، آشنایی با الگوهای زندگی بشری و شناخت شرایط فرهنگی عصر نبوت را برای مفسران قرآن ضروری شمرده است (رضا، ۱۹۹۰، ج ۱، صص ۲۰-۲۱). در ادامه و به ویژه از اواخر دهه ۱۹۵۰ میلادی، جمعی از اندیشمندان مسلمان با هدف ایجاد و گسترش نظریات جدید تفسیری کوشیدند زمینه‌های فرهنگی و تاریخی آیات قرآن کریم را بیشتر بکاوند. از چهره‌های شاخص این گروه می‌توان به محمد حمیدالله از هند، محمد ارکون از الجزائر و فضل الرحمان از پاکستان اشاره کرد (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: Wielandt, 2002, pp.134-137).

در بازگشت به بحث از ربا، ضرورت شناخت از ارزش مفهومی این انگاره در عصر نزول، بازکاوی معنای تاریخی آن را نه تنها برای حوزه تفسیر سودمند می‌سازد، بلکه برای حوزه‌های فقه‌الاقتصاد و مالی اسلامی نیز به دلیل اختلاف فقها و پژوهشگران در ماهیت ربا حائز اهمیت می‌گرداند (برای مشاهده آرای گوناگون درباره ماهیت ربا، نک: موسویان، ۱۳۸۶، سراسر اثر؛ مصباحی مقدم و احمدوند، ۱۳۸۸، سراسر اثر؛ موسویان و میسمی، ۱۳۹۳، سراسر اثر).

۲. کاربردهای قرآنی واژه ربا

واژه ربا هشت بار در شش آیه از قرآن کریم به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۱) که در ادامه، هر یک در سیاق خود مورد مطالعه قرار خواهند گرفت.

الف) ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾ (البقرة: ۲۷۵).

بیش از نیمی از کاربردهای واژه ربا در قرآن کریم را می‌توان در سیاق آیات ۲۷۵ تا ۲۸۱ سوره مبارکه بقره مشاهده کرد که با رویکردی انتقادی، بحث مستقلی را پیرامون ربا در بافت اقتصادی شبه‌جزیره در عصر نزول سامان داده است. این سیاق، در پس آیات سیزده‌گانه‌ای قرار گرفته که از دعوت مؤمنان به انفاق سخن گفته است. قرآن کریم در تقابل با کسانی که در راه خدا اموال خود را می‌بخشند، از گروهی یاد کرده که با رباخواری، اموال مردم را از آن خود می‌کنند (See: Choudhury, 2006, pp.407-408).

آیه ۲۷۵ سوره بقره که سرآغاز این سیاق منسجم در باب ربا است، اصل مسأله ربا و نسبت آن با بیع را مطرح می‌سازد. خداوند متعال در این آیه برای مقابله با گروهی که با یکسان‌نگاری «بیع» و «ربا»، عملکرد خود را حق جلوه می‌دهند، تحریم ربا و تحلیل بیع را اعلام کرده است.

ب) ﴿بِمَحْقِ اللَّهِ الرِّبَا وَ يُزِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ (البقرة: ۲۷۶).

این آیه شریفه در تقابل با تصور عرب جاهلی که ربا را از بن «ربو» ساخته و آن را مایه زیادت اموال می‌دانسته، از تعبیر «محق الربوا» استفاده کرده و به این ترتیب، فرآیند ساخت این معنا را به انتقاد گرفته است. خداوند متعال پس از ردّ فزونی اموال به واسطه ربا، از نقش «صدقات» در افزایش مال خبر داده است.

ج) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ۲۷۸).

این آیه شریفه در ادامه نهی کافران گناهکار از رباخواری، مؤمنانی را که پیش از گرویدن به اسلام، دست به رباخواری زده بودند، مورد خطاب قرار داده، آنها را به رها کردن بقایای آنچه از ربا بر ذمه مردم دارند، دستور داده است. این آیه، رها کردن بقایای ربا را نشانه‌ای بر ایمان

راستین دانسته: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ و آیه بعد، عدم التزام به این دستور الهی را اعلان جنگ با خدا و پیامبر اکرم (ص) معرفی کرده است: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (البقرة: ۲۷۹).
 (د) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ۱۳۰).

این آیه شریفه نیز همچون آیه قبل، از ابتدای برخی از اهل ایمان به رباخواری یاد کرده، برای نخستین بار از ربایی که با سودهای مضاعف ستانده می‌شود - نه مطلق ربا - سخن گفته و از آن نهی فرموده است. آیه بعد نیز مؤمنان را از آتشی که برای کافران مهیا شده، بر حذر داشته، صراحتاً به اشتراک مؤمنان و کافران در سرنوشت شوم رباخواری توجه داده است: ﴿وَ اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ۱۳۱). همسانی مؤمنان با کافران در آلوده شدن به مسأله ربا نشان می‌دهد که معاملات ربوی، فراتر از دسته‌بندی‌های مذهبی و گرایش‌های دینی، برآمده از اقتضائات و شرایط گفتمانی اقتصاد شبه‌جزیره در عصر نزول بوده، به امری کاملاً نهادینه در عرصه مبادلات اقتصادی بدل شده بود (ر.ک: ادامه مقاله).

(ه) ﴿وَ أَخَذِهِمُ الرِّبَا وَ قَدْ نُهِوا عَنْهُ وَ أَكَلِهِمْ أَمْوَالُ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء: ۱۶۱).

در حالی که آیات پیشین، از پدیده ربا در میان امّیین سخن می‌گویند، این آیه به همراه شش آیه دیگر، سیاقی را تشکیل داده که ضمن ارائه فهرستی از کج‌رفتاری‌ها و کژاندیشی‌های اهل کتاب (مشخصاً یهودیان)، به رباخواری ایشان اشاره کرده و از تحریم آن در آیین یهود خبر داده است. مرور بر منابع یهودی نیز نشان می‌دهد که به رغم رواج رباخواری در میان عبرانیان، این پدیده مالی در متون دینی یهود تحریم شده است (نک: سفر خروج، ۲۲: ۲۵؛ سفر لاویان، ۲۵: ۳۷-۳۵).

بر اساس آیه قرآنی مورد بحث، ربا از جمله انگاره‌هایی در بافت نزول است که علاوه بر فرهنگ امّیین، در فرهنگ اهل کتاب نیز نقشی مؤثر در تعاملات اقتصادی ایفا می‌کرده است. مقایسه همنشین‌های ربا در این آیه با آیات پیشین نشان می‌دهد که به رغم شباهت‌های نسبی، تفاوت‌هایی در آنها وجود دارد که نباید نادیده انگاشته شود. در حالی که ربای امّیین با مفاهیمی چون «اکل» (با فاعل رباخوار) و «تحریم» (با فاعل خدا) همنشین است، شاهد همنشینی ربای اهل کتاب با «أخذ» (با فاعل رباگیرنده) و «نهی» (با فاعل خدا) هستیم. هر چند میان «ربا گرفتن» (أخذ ربا) و «رباخواری» (أكل ربا) که ناظر به رابطه فاعل با مال هستند، همانندی وجود دارد، اما تفاوت‌های معنایی میان آنها نیز قابل چشم‌پوشی نیست.

مهم‌ترین تمایز معنایی میان «أخذ» و «أكل» را می‌توان در احساس بیگانگی یا خودی بودن میان فاعل و مال بازجست. مفهوم «خوردن» (أكل) که با درون‌سپاری^۵ (فروبردن چیزی از بیرون به درون) همراه است، حامل احساس خودی بودن میان خورنده با چیز خورده‌شده است. این در حالی است که در مفهوم «گرفتن» (أخذ)، نوعی بیگانگی میان گیرنده و چیز گرفته‌شده احساس می‌شود که غالباً همراه با قهر و غلبه است.

مفاهیم «نهی» و «تحریم» نیز به رغم قرابت معنایی، دارای تفاوت‌های قابل توجهی هستند. مفهوم «نهی» که در مقابل «امر» قرار دارد، بر دستوری اطلاق می‌شود که از مقام بالا به پایین صادر شده، فاقد بار عاطفی میان ناهی و منهی است. در برابر «تحریم» بر نوعی از بازدارندگی اطلاق می‌شود که به دلیل نظارت بر مرزبندی میان امور مقدس و نامقدس، حامل بار احساسی و عاطفی برای مخاطبان است. در مباحث آتی کوشش می‌شود با عنایت به همین تفاوت‌های معنایشناختی، تفاوت‌های انسان‌شناختی میان ربای امین و ربای اهل کتاب بیشتر کاویده شود.

(و) ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَاً لِيَرْبُؤَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ (الروم: ۳۹).

در حالی که آیه ۲۷۶ سوره بقره از تضاد میان «ربا» و «صدقات» سخن گفته، «صدقات» را مایه فزونی حقیقی معرفی فرمود، آیه ۳۹ سوره روم با تضادسازی میان «ربا» و «زکات»، به واکاوی نیات پرداخت‌کنندگان آنها دست زده و برخلاف باور رایج نزد عرب عصر نزول، از فزونی حقیقی در «زکات» خبر داده است.

مقایسه همنشین‌ها و جانشین‌های ربا در این آیه با آیات پیشین، حاکی از فاصله آشکار میان معنای ربا در آنها است. در حالی که ربا در این آیه، با فعل «إيتاء» همنشین است، در دیگر آیات با فعل‌های قریب‌المضمونی چون «أخذ» و «أكل» - که در تقابل با «إيتاء» قرار دارند - و نیز «تحریم» و «نهی» همنشین شده است. نیز بررسی جانشین‌های ربا در آیه ۳۹ سوره روم، خبر از رابطه جانشینی آن با «زکات»، «صدقات»، «أجور» و «حقوق أقرباء، مساکین و درراه‌ماندگان» می‌دهد؛ حال آنکه ربا در آیات پیشین دارای رابطه جانشینی با مفاهیمی چون «سُحت»، «أكل اموال یتیمان به گناه» و «أكل اموال مردم به ظلم» است (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: شیرزاد، ۱۳۹۴، صص ۱۵۴-۱۵۵).

گذشته از همین تفاوت‌ها که حاکی از جایابی ربا در نقطه‌های متفاوتی از شبکه معنایی زبان عربی در عصر نزول است، مقایسه لحن تنبیهی خداوند در آیه روم با لحن ناهایانه در دیگر آیات نیز حاکی از تفاوت چشمگیر میان آنها است. در حالی که ربا در آیات پیشین، تحریم شده، مورد نهی قرار گرفته و اعلان جنگ با خدا و پیامبر (ص) قلمداد شده است.

در این آیه با عبارت ﴿فَلَا يَرْتُوبَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ - بدون لحن ناهیانه - تنها خبر از عدم نمو آن نزد خداوند متعال داده شده است. گفتنی است، ساخت نیز در تحلیل خود به این تفاوت در لحن توجه کرده است (See: Schacht, 1995, p.491).

به عنوان جمع‌بندی از این بحث باید گفت، مروری بر کاربردهای قرآنی انگاره ربا حاکی از آن است که با وجود همگرایی و همبستگی مضمونی میان کاربرد ربا در چهار آیه نخست، کاربرد آیات نساء و روم گونه‌ای از استقلال را نشان می‌دهند. این در حالی است که عموم انگاره‌های قرآنی، در سیاق‌هایی با مضامین واحد و یا دست‌کم مشابه به کار رفته، غالباً با همشینی‌ها و جانشین‌های یکسان به کار گرفته می‌شوند. توجه به این نکات می‌تواند بیانگر پیچیدگی این انگاره در بافت اقتصادی شبه‌جزیره عربستان در عصر نزول قرآن کریم باشد. همین تفاوت‌ها موجب شده که از این پس به دلیل رعایت اختصار، آیات چهارگانه نخست را «آیات همدید» و آیات ۱۶۱ سوره نساء و ۳۹ سوره روم را به ترتیب «آیه نساء» و «آیه روم» نام گذاریم.

۳. برداشت‌های تفسیری از مفهوم ربا

مروری بر اقوال برجای مانده از صحابه و تابعان نشان از آن دارد که معنای ربا از همان صدر اول، از غموض و پیچیدگی برخوردار بوده و به عنوان واژه‌ای که وجوه معنایی گوناگون داشته، نگرینسته می‌شده است. تیرگی معنایی ربا سبب شده که حتی قدمای صحابه چون عمر بن خطاب نیز درک روشنی از آن نداشته، آرزو داشتند که آموزه‌های مستوفایی درباره آن، از جانب پیامبر (ص) ارائه می‌شد (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۱۲۲؛ مسلم بن حجاج، ۱۹۵۵، ج ۴، ص ۲۳۲۲؛ ابوداؤد سجستانی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۴۹).

هموست که آیات مربوط به ربا را از آخرین آیات نازل شده معرفی کرده و از رحلت پیامبر اسلام (ص) پیش از تفسیر آن سخن رانده است (احمد بن حنبل، ۱۴۱۹، ج ۱، صص ۳۶، ۵۰؛ ابن ماجه، ۱۹۵۲، ج ۲، ص ۷۶۴؛ سیوطی، ۱۳۱۴، ج ۱، ص ۳۶۵؛ نیز برای مشاهده انتساب همین دیدگاه به ابن عباس، ر.ک: بخاری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۳۴).

در بحث از وجوه معنایی این واژه، بررسی آرای تفسیری صحابه و تابعان حاکی از وجود یک گسست معنایی میان مفهوم ربا در آیات همدید و آیه روم است. گرچه معنای واژه ربا در آیه روم، توجه طیف گسترده‌ای از صحابه و تابعان را به خود جلب کرده و از آن بسیار سخن گفته شده است، اما گویا به دلیل وضوح معنایی این واژه در آیات همدید، نیازی به بحث و گفتگو درباره آن احساس نمی‌شده است. از همین رو، مفسران این عصر به جای تمرکز بر واژه ربا در آیات همدید، به دیگر فقرات آن عطف توجه کرده‌اند.^۶

این در حالی است که تفسیر واژه ربا در آیه روم، در کانون توجه صحابه و تابعان قرار داشته است؛ تفسیری که در بادی امر بسیار غریب و غیر قابل پذیرش به نظر می‌آید.

نخست، باید به طیف وسیعی از اقوال برجای مانده از این عصر اشاره کرد که ربای مورد بحث در آیه روم را به هدایا و عطایایی تفسیر کرده‌اند که نیت دهنده از اعطای آن، دستیابی به میزان بیشتری از ثروت، در مقام تلافی و جبران هدیه از سوی گیرنده بوده است. این دیدگاه تفسیری که به ابن عباس و مروّجان اندیشه تفسیری او چون سعید بن جبیر، مجاهد بن جبر، طاووس بن کیسان، قتاده بن دعامة و ضحاک بن مزاحم نسبت داده شده است، معنای ربای مورد بحث در این آیه را از معنای متبادر این واژه در اذهان همگان بسیار دور ساخته است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۱، ص ۳۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۲۸۶؛ سیوطی، ۱۳۱۴، ج ۵، ص ۱۵۶).

نیز باید از اقوال منسوب به ابن عباس و مولای او عكرمة یاد کرد که با وضوح بیشتری، به تمایزگذاری میان آیات همدید و آیه روم دست زده و با پیشنهاد تقسیم‌بندی ربا به دو قسم، از وجوه معنایی آن سخن گفته‌اند: «الرباء رباءان: رباً لا بأس به و رباً لا یصلح» و «الرباء ربوان: رباً حلال و رباً حرام». آنها در ادامه، ربا در سوره روم را ربای حلال دانسته و به هدیه‌ای تفسیر کرده‌اند که به امید تلافی بیشتر اعطا شده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۰۹۱؛ قرطبی، ۱۹۷۲، ج ۱۴، ص ۳۶).

تقسیم ربا به حلال و حرام، از سوی حفص بن غیاث، قاضی عامی المذهب در بغداد و کوفه (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۳۴؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۱۵۸)، به امام صادق(ع) نیز نسبت داده شده (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۵۹) و از طریق تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی، به دیگر تفاسیر روایی امامیه راه یافته است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۳۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۳۴۹؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۹).

نیز تقسیم‌بندی مشابهی از امام صادق(ع) توسط ابراهیم بن عمر صنعانی روایت شده که پس از تقسیم ربا به «یؤکل» و «لا یؤکل»، ربای مورد بحث در سوره روم را «ربای یؤکل» خوانده که هدیه‌ای است که به طمع تلافی بیش از دهش اعطا می‌شود. سپس «ربای لا یؤکل» را همان ربایی معرفی کرده که خداوند متعال از آن نهی فرموده و به آتش دوزخ وعیدش داده است^۷ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، صص ۱۴۵-۱۴۶؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۷؛ نیز برای مشاهده همین روایت با اندکی اختلاف، ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۷۵؛ همچنین برای مشاهده همین مضمون بدون اسناد به امام صادق(ع)، ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۸۶؛ ابن بابویه، ۱۴۱۵، ص ۳۷۳).
به عنوان جمع‌بندی از این بحث باید گفت، کوشش مفسران صحابه و تابعین در تفسیر ربای مورد بحث در سوره روم، احساس بی‌نیازی از تفسیر ربا در آیات همدید و بالاخره

تمایزگذاری میان مفهوم ربا در آیات همدید و آیه روم، نشان از اهتمام ایشان برای جلوگیری از خلط وجوه معنایی ربا با یکدیگر دارد. منطق حاکم بر این عملکرد تفسیری نشان می‌دهد که معنای ربا در سوره روم، مربوط به دوره‌ای متقدم‌تر از این انگاره بوده که رو به متروک شدن و فراموش شدن در عصر صحابه و تابعان داشته است. این در حالی است که معنای ربا در آیات همدید به دوره نزدیک‌تری تعلق داشته و از وضوح نسبی برای مردمان آن عصر برخوردار بوده است. به رغم تلاش صحابه و تابعان برای باقی نگاه داشتن معنای متقدم انگاره ربا در سوره روم، اغلب مفسران دوره‌های پسین آن را جدی تلقی نکرده، مبنای تفسیر این آیه قرار نداده‌اند؛ و جز آنها که گرایش به تفسیر متأثر داشته‌اند، حتی کسی به نقلش تمایل نشان نداده است. افزون بر این گفتنی است، مروری بر اقوال تفسیری صحابه و تابعان نشان می‌دهد که آنها هیچ تفاوت معنایی میان ربا در آیات همدید با ربای مورد بحث در سوره نساء ندیده و کوششی برای تمایزگذاری میان ربای امیین و اهل کتاب به خرج نداده‌اند.

۴. تحلیلی انسان‌شناختی از ربای امیین

بازخوانی «ربای امیین» از منظر مطالعات انسان‌شناختی نیازمند تحلیلی دقیق از رابطه «ثروت» و «قدرت» و به بیان دیگر رابطه قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی در شبه‌جزیره است. پیوند اقتصاد و سیاست به یکدیگر چنان مستحکم و ناگسستنی است که انسان‌شناسان تلاش برای درک هر یک، فارغ از دیگری را کوششی غیر قابل اطمینان ارزیابی کرده، سعی در تبیین رابطه آنها با یکدیگر دارند (دوپویی، ۱۳۸۵، ص ۹۴؛ برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: ریویر، ۱۳۸۲، صص ۱۴۰-۱۴۳؛ ریویر، ۱۳۹۰، صص ۱۶۴-۱۶۵).

در همین راستا می‌توان از مارشال سالینز^۸ انسان‌شناس مشهور آمریکایی یاد کرد که به منظور تبیین رابطه «قدرت» و «ثروت» در جوامع جزایر اقیانوسیه، دست به مطالعات وسیعی زده است. او حاصل پژوهش‌های گسترده خود بر روی آشکال سیاسی قدرت در این جوامع ابتدایی را در قالب مقاله‌ای بسیار مهم ارائه کرد که اثری بسزا در دانش انسان‌شناسی بر جای گذاشته، مورد توجه محققان حوزه سیاست و اقتصاد قرار گرفت (See: Sahlins, 1963, pp.285-303).

مطالعه او نشان داد که یک تضاد قطبی معنادار در الگوهای سیاسی قدرت، میان منطقه شرقی اقیانوسیه (پولینزی)^۹ و منطقه غربی آن (ملانزی^{۱۰} و گینه نو) قابل مشاهده است که از آنها به ترتیب به «مدل پولینزیایی» و «مدل ملانزیایی» یاد کرد (دوپویی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹).

در ادامه با بهره‌گیری از الگوی نظری سالینز، به ارائه تصویری شفاف از رابطه میان قدرت و ثروت در بافت اقتصادی شبه‌جزیره در عصر نزول پرداخته، مفهوم ربا نزد امیین را در پرتو آن

مورد بازخوانی قرار خواهیم داد. بر این اساس، پژوهش حاضر قصد دارد با استفاده از یک الگوی انسان‌شناسی میدانی، به مطالعه جامعه‌ای تاریخی دست زند که امکان مطالعه مستقیم آن وجود ندارد.

۴-۱. مدل پولینزیایی؛ الگویی برای بازخوانی ربا در آیه روم

۴-۱-۱. رابطه ثروت و قدرت در مدل پولینزیایی

بر پایه مطالعات سالینز، قدرت سیاسی در مدل پولینزیایی، امری ارثی است که پس از مرگ رئیس قبیله، به بزرگترین فرزند ذکور او منتقل می‌شود. رئیس پولینزیایی به یک اشراف‌زاده می‌ماند که بدون کوشش برای تصاحب قدرت، تنها با بهره‌برداری از شانس نخست‌زادگی، به قدرت سیاسی نائل آمده، مسئولیت اداره دودمان خویش را بر عهده می‌گیرد (Sahlins, 1957, p.291; Sahlins, 1963, pp.289, 295; Kottak, 2002, pp.197-198; Ferraro, 2006, p.196). گردش قدرت در این مدل سیاسی، تنها منوط به مرگ رئیس قبیله بوده، با انحصار در خاندان وی، تلاش دیگران برای دستیابی به آن را ناممکن می‌سازد.

رابطه قدرت سیاسی با قدرت اقتصادی در الگوی پولینزیایی، در فرمول «قدرت، ثروت می‌آفریند» صورتبندی می‌شود. این فرمول با طراحی رابطه دوسویه میان قدرت و ثروت، نقطه عزیمت این رابطه را «قدرت موروث» دانسته، آن را منشأ تولید ثروت برای رئیس قبیله می‌داند (دوپویی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳). بر این اساس می‌توان الگوی سیاسی حاکم بر جوامع پولینزیایی را «الگوی قدرت‌بنیاد» نام نهاد. رئیس در این جوامع به‌مثابه نقطه کانونی قبیله، نقشی همچون بانک بر عهده دارد. قدرت سیاسی او موجب می‌شود بخشی از درآمدهای اقتصادی مردمان قبیله به او سپرده شده، و به طبع با انباشت این حجم انبوه از دارایی‌ها، به ثروتمندترین شخصیت قبیله مبدل شود. (ریویر، ۱۳۹۰، صص ۱۷۴-۱۷۵؛ Sahlins, 1963, p.296; Sahlins, 1972, pp.132-133; Kottak, 2002, p.197).

یکی دیگر از جوامعی که بر پایه الگوی قدرت‌بنیاد بنا نهاده شده، جامعه تروربیاند^{۱۱} است که برانیسلاو مالینوفسکی^{۱۲} انسان‌شناس شهیر لهستانی-انگلیسی با حضور در این جامعه ابتدایی، اطلاعات جالب توجهی را به ثبت آورده است (See: Malinowski, 2005, passim).

بر اساس مطالعات او، ریاست سیاسی در تروربیاند، به صورت موروث در نسل‌های پیاپی در خانواده رئیس دودمان تداوم می‌یابد (یونگ، ۱۳۷۳، ص ۶۲). همین قدرت سیاسی موجب قرار گرفتن رئیس در نقطه محوری دودمان و ذخیره‌سازی حجم انبوهی از دارایی مردمان قبیله نزد او می‌شود (برای توضیحات بیشتر، ر.ک: یونگ، ۱۳۷۳، صص ۷۲-۷۳).

بنابر گزارش‌های مالینوفسکی، رئیس علاوه بر اداره امور درونی دودمان، دو نقش اساسی بر عهده دارد:

الف) نقش سیاسی؛ او به عنوان مقام ارشد سیاسی، نقش سخنگوی دودمان در ارتباط با خارج را بر عهده دارد (Malinowski, 2005, p.48)؛

ب) نقش اقتصادی؛ مهم‌ترین نقش اقتصادی او بازتوزیع ثروت برآمده از قدرتش در دودمان است. رئیس پس از انباشت ثروت در نقطه مرکزی دودمان، بخش قابل توجهی از آن را به عنوان «هدیه» میان مردمان دودمان توزیع می‌کند (برای مشاهده این مطالعه در جامعه تروبریانند، ر.ک: Malinowski, 2005, p.49؛ یونگ، ۱۳۷۳، صص ۷۲-۷۳؛ نیز برای آگاهی از این نقش اقتصادی در دیگر جوامع قدرت‌بنیاد، ر.ک: Sahlins, 1972, pp.294-295; Sahlins, 1957, pp.139-140; Ferraro, 2006, pp.195-196).

این هدایا که از مقام برتر دودمان به عامه مردم اهدا می‌شود، در عرف انسان‌شناسان اقتصادی به «هدایای عمودی»^{۱۳} نام‌بردار شده، و در قبال «هدایای افقی»^{۱۴} که اعضای دودمان به یکدیگر اهدا می‌نمایند، قرار می‌گیرد (Yan, 2005, pp.247,251).

مهم‌ترین کارکرد اجتماعی «هدیه» در جوامع ابتدایی را می‌توان در دو محور اصلی خلاصه کرد:

الف) هدیه موجب ایجاد یا گسترش روابط اجتماعی میان طرفین می‌شود (Herskovits, 1952, pp.155, 180; Yan, 2005, p.246; Heady, 2005, p.262). اعضای یک جامعه می‌توانند با دادن هدیه به یکدیگر (هدایای افقی)، یک رابطه اجتماعی را برای نخستین بار، آغاز یا در صورت وجود پیوندهای قبلی، مستحکم‌تر و پایدارتر نمایند.

همچنین رئیس می‌تواند به عنوان مقام ارشد دودمان، دست به دهش‌های متوالی (هدایای عمودی) زند و با تداوم این کار، رابطه خود با مردمان تحت حمایتش را تثبیت کند.

ب) هدیه موجب مدیون ساختن طرف مقابل و اجبار او بر تلافی و جبران در ازای آنچه دریافت شده است، می‌گردد (دوپویی، ۱۳۸۵، صص ۹۶-۹۷؛ Strathern & Stewart, 2005, pp.230-231; Hunt, 2005, p.290).

جبران و بازپس‌دهی هدیه، مهم‌ترین رکن این تعامل اقتصادی است (Mauss, 2002, pp.10-24; Yan, 2005, p.249)؛ چه انسان‌شناسان اجبار بر تلافی هدیه را عامل اصلی تداوم این رابطه می‌دانند؛ یک فرد به انگیزه بازگشت هدیه، به دهش مبادرت می‌ورزد، و گیرنده نیز بیمناک از اینکه دهش‌های بعدی قطع شود، خود را ملزم به بازپس‌دهی می‌داند (Yan, 2005, p.250).

در حالی که هدایای افقی براساس اصل «جبران» بازپرداخت می‌شوند، اما بخشش‌هایی که از مقام ارشد دودمان به عامه مردم اهدا می‌شود، تنها با هدف مدیون کردن آنها صورت می‌گیرد و بازپرداخت مادی به دنبال ندارد. آنچه از این دهش‌ها عائد رئیس دودمان می‌شود، افزایش نفوذ اجتماعی و تثبیت موقعیت سیاسی و اقتصادی خود و وارثان است (Sahlins, 1972, p.133; Yan, 2005, p.251).

۴-۱-۲. بازخوانی ربای مطرح در سوره روم بر پایه الگوی قدرت‌بنیاد

در بحث از مدل سیاسی حاکم بر شبه‌جزیره باید گفت، اطلاعات برجای‌مانده از دوره پیش‌اسلامی حاکی از همسویی مدل سیاسی حاکم در شبه‌جزیره عربستان با مدل رایج در جوامع جزایر شرقی اقیانوسیه است. قدرت سیاسی در شبه‌جزیره به صورت یک امر موروثی، در انحصار خاندان رئیس قبیله بوده و غالباً به نخستین فرزند ذکور می‌رسیده است (دلو، ۱۹۸۹، ج ۲، ص ۳۶۹؛ نیز برای آگاهی بیشتر، ر.ک: علی، ۱۹۷۸، ج ۴، صص ۳۴۸-۳۵۰، ۵۵۹). او پس از کسب ریاست، دو نقش اساسی را بر عهده داشت:

الف) نقش سیاسی؛ رئیس به عنوان بالاترین مقام سیاسی قبیله، به‌مثابه نماینده و سخنگوی مردمان تحت حمایت خود شناخته می‌شد و تمامی روابط قبیله با خارج از آن را مدیریت می‌کرد.^{۱۵} اطلاق واژه «سید» بر رئیس قبیله که در اصل به معنای «سخنگو» است، شاهدی زبان‌شناختی بر کارویژه سیاسی رؤسای قبایل است (ر.ک: مشکور، ۱۳۵۷، ج ۱، صص ۴۱۶-۴۱۷؛ Zammit, 2002, p.231).

ماده ۶۱۵ (SWD) در زبان عبری به معنای «سخن گفتن» (Gesenius, 1939, p.691; Klein,)، واژه **סוּדָא** (swodā) در زبان سریانی به معنای «سخن قابل اعتماد» (Brun, 1987, p.437)، واژه «mswd» (خوانش فرضی: مَسود) در زبان سبایی (Costaz, 2002, p.222; 1895, p.386)، و در نهایت صورت فعلی «ساوَدَ یساود» (Beeston, 1982, p.139)، و در زبان عربی به معنای «به راز سخن گفتن» (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۲۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۲۵) نشان می‌دهند که معنای اصیل «ساد سَوَداً» در زبان‌های سامی، «سخن گفتن / سخنگو بودن» بوده است. همین ماده است که بعدها بر اثر انتقال معنایی، آستن ساخت معنای «ریاست کردن» در زبان‌های سبایی و عربی شده است (Beeston, 1982, p.129؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۲۸).

ب) نقش اقتصادی؛ رؤسای قبایل عرب به دلیل حضور در نقطه کانونی قبیله، صاحب بخش قابل توجهی از دارایی‌های قبیله شده، از همین اموال برای توزیع ثروت میان مردم سود

می‌جستند (برای مشاهده یک گزارش تاریخی در این باره، ر.ک: ازرقی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۹۵؛ ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۰؛ ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۰).

از نمونه‌های به‌ثبت‌آمده در گزارش‌های تاریخی که نشان از تجمع بخش وسیعی از اموال نزد رؤسای قبایل دارد، «مربع» است. مربع از جمله حقوق سادات قبایل بر عامه مردم شمرده می‌شده است که مطابق با آن، یک‌چهارم اموالی که در جنگ‌ها به غنیمت گرفته می‌شده، به رؤسای قبایل اعطا می‌شده است (برای آگاهی بیشتر از مربع و دیگر حقوق مالی رؤسای قبایل، نک: علی، ۱۹۷۸، ج ۵، صص ۲۶۴-۲۶۷).

پس از تجمیع ثروت نزد رئیسان، آنان با دهش‌های پیاپی، حمایت مداوم مردمان خود را جلب کرده، جایگاه سیاسی و اقتصادی خود را ارتقا می‌بخشیدند. بخشش‌های متناوب رؤسای قبایل، تا بدان حد در فرهنگ عربی رایج بوده که «سخاوت و گشاده‌دستی»، به عنوان یکی از بارزترین ویژگی‌های رؤسای قبایل شمرده می‌شده است (العلی، ۲۰۰۰، صص ۱۹۱-۱۹۲؛ دلو، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۱۵۷؛ علی، ۱۹۷۸، ج ۴، صص ۳۴۴-۳۴۵، ۵۶۰). حاتم طایی که بخشندگی‌هایش زبانزد خاص و عام است، در پاسخ به فردی که او را از دهش‌های بسیار منع می‌کرد، اعتراف می‌کند که نیت اصلی‌اش، ریاست بر قبیله بوده است:

يَقُولُونَ لِي أَهْلَكَتَ مَالَكَ فَاقْتَصِدْ وَ مَا كُنْتُ لَوْلَا مَا تَقُولُونَ سَيِّدًا^{۱۶}

بر پایه آنچه گذشت می‌توان آیه ۳۹ سوره مبارکه روم را در قالب همین الگوی سیاسی- اقتصادی بازخوانی کرد. اگرچه برخی از مفسران سده‌های میانه و متأخر، مقصود از ربا در این آیه شریفه را «ربای محرم» دانسته، واژه «النَّاس» را به «رباخواران» تفسیر کرده‌اند^{۱۷} (برای نمونه، ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۸۱؛ ابوحنیفان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۳۹۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۰۷)، اما اموری چند بر نادرستی این نظرگاه گواهی می‌دهد:

الف) همنشینی ربا با «إيتاء» در این آیه شریفه، آن را از دیگر آیات که ربا را با «أخذ» و «أكل» همنشین کرده‌اند، متفاوت می‌سازد. از آنجا که در بادی امر، مفهوم «إيتاء» در مقابل مفاهیم «أخذ» و «أكل» فهم شده و یادآور رابطه تضایفی «دادن ربا/ گرفتن ربا» یا «دادن ربا/ رباخواری» است، اکثر مفسران چنین پنداشته‌اند که یکی ربا می‌دهد و دیگری آن را گرفته و می‌خورد. این در حالی است که مطالعات معناشناختی اثبات کرده که در زبان عربی عصر نزول قرآن کریم، نقطه مقابل «دادن» «إيتاء»، «دریافت کردن»؛ و نقطه مقابل «گرفتن» «أخذ»، «از دست دادن» بوده است (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: شیرزاد، ۱۳۹۴، صص ۱۵۵-۱۵۷). به این ترتیب، نباید میان «إيتاء ربا» در آیه روم و «أخذ/ أكل ربا» ارتباط تضایفی قائل شد؛ بلکه باید در پی شناسایی تفاوت‌های ماهوی میان گونه‌های مختلفی از ربا در بافت نزول قرآن کریم بود.

ب) تفسیر واژه «الناس» به معنای مضیق «رباخواران» در آیه روم، امری غریب و به دور از انتظار است که دلیلی بر صحّت آن اقامه نشده است. در نقطه مقابل، باید به این نکته توجه داشت که مخاطبان این آیه شریفه، از چنان بنیه مالی و جایگاه اقتصادی برخوردار بودند که امکان دهش به جمع کثیری از عامه مردم (الناس) را می‌یافتند. با توجه به مباحث پیش‌گفته، مصداق اصلی این افراد در روزگار جاهلی را باید در رؤسای قبایل جست‌وجو کرد.

ج) مقایسه نحوه مواجهه قرآن کریم با ربای مورد بحث در این آیه با دیگر آیات، حاکی از تفاوت بسیار میان آنهاست. قرآن کریم در آیه ۲۷۵ سوره بقره، از حرمت شرعی ربا سخن گفته: ﴿حَرَّمَ الرَّبْوَا﴾؛ در آیه ۲۷۶ همین سوره، از نابودی آن خبر داده: ﴿مَحَقَّ اللَّهُ الرَّبْوَا﴾؛ در آیات ۲۷۸ سوره بقره و ۱۳۰ آل عمران، از رباخواری پرهیز داده: ﴿ذُرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرَّبْوَا﴾ و ﴿لَا تَأْكُلُوا الرَّبْوَا﴾؛ و در آیه ۱۶۱ سوره نساء، از نهی آن سخن گفته است: ﴿وَقَدْ نُهِوا عَنْهُ﴾. این در حالی است که قرآن کریم، مواجهه شدید اللحنی با ربای آیه ۳۹ سوره روم نداشته، به تحریم آن تصریح نکرده و در مقام انتقاد از آن، تنها به اعلان عدم رشد و نمو آن نزد خدا بسنده کرده است: ﴿فَلَا يَزُولُ عِنْدَ اللَّهِ﴾.

د) تفسیر ربا به «هدیه» در آیه روم، نام‌گذاری آن به «ربای حلال» و تمایزگذاری میان آن با «ربای حرام» که از سوی صحابه و تابعان و به ویژه امام صادق (ع) مطرح شده است (برای مشاهده، ر.ک: همین مقاله، بخش «برداشت‌های تفسیری...»)، شاهدی دیگر بر تفاوت‌های ماهوی ربای مورد بحث در این آیه با دیگر آیات است. به رغم به ثبت آمدن این دیدگاه متقدم تفسیری در منابع روایی، افزایش فاصله‌های تاریخی - گفتمانی مفسران سده‌های پسین از عصر نزول، موجب نامفهوم گشتن این دیدگاه تفسیری و حذف آن به نفع برداشت‌های پسینان شد. این در حالی است که بازخوانی این آیه شریفه بر پایه الگوی سیاسی قدرت‌بنیاد در شبه‌جزیره عربستان می‌تواند بر درستی تفسیر ربا به «هدیه» مهر تأیید زند. این تفسیر هم می‌تواند هم‌نشینی ربا با «إیتاء» را معنادار نماید و هم اطلاق «الناس» در آیه را مقید نسازد.

بر اساس آنچه گذشت، آیه ۳۹ سوره مبارکه روم، از هدایای رئیسان قبایل به مردمان تحت حمایت خود سخن گفته، نیت آنها از این دهش‌های به ظاهر کریمانه را واکاوی می‌نماید. این دهش‌ها طیفی از ثمرات برای رئیس به همراه داشته که از ایجاد نفوذ اجتماعی برای او تا کنترل کامل سیاسی بر دریافت‌کننده در نوسان بوده است (برای آگاهی بیشتر درباره کارکرد این دهش‌ها، ر.ک: Yan, 2005, p.251). در نتیجه از آنجا که نیت اصلی این دهش‌های مالی، جلب رضای الهی نبوده، خداوند متعال خبر از عدم رشد و نمو آن نزد خود داده است: ﴿فَلَا يَزُولُ عِنْدَ اللَّهِ﴾.

آنچه این نکته را تأیید می‌کند، عطف توجه به سیاق آیه مورد بحث است. آیه پیشین از دادن حقّ نزدیکان، مساکین و درراه‌ماندگان سخن گفته و بلافاصله ملاک ارزش‌گذاری آن را نیت خالصانه دانسته است: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (الروم: ۳۸). فقره پایانی آیه ۳۹ نیز شرط قبولی زکات را نیت الهی زکات‌دهندگان معرفی کرده است: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ (الروم: ۳۹).

بر پایه مستندات فوق می‌توان به وجود گونه خاصی از ربا در بافت نزول قرآن کریم که کمتر شناخته است، پی برد که از این پس، در نوشتار حاضر از آن به «ربای هدیه‌ای» یاد می‌کنیم؛ ربایی که از اختصاصات فرهنگ امّیین بوده و هیچ مشابهتی با گونه‌های نام‌آشنای ربا همچون ربای قرضی و معاملی نداشته است.

۴-۲. مدل ملانزیایی؛ الگویی برای بازخوانی ربا در آیات همدید

۴-۲-۱. رابطه ثروت و قدرت در مدل ملانزیایی

پیش از این گفته آمد که سالینز در مطالعات خود، از دو الگوی متفاوت سیاسی در منطقه غربی و شرقی اقیانوسیه خبر داد که آنها را به ترتیب «بزرگمرد ملانزیایی» و «رئیس‌سالاری پولینزیایی» نام نهاد (Sahlins, 1963, p.288). برخلاف الگوی پولینزیایی (قدرت‌بنیاد)، ریاست در جوامع ملانزیایی، بر پایه شایستگی‌ها، صلاحیت‌های فردی و داشته‌های اکتسابی به دست می‌آمد (ریویر، ۱۳۸۲، صص ۱۰۵، ۱۴۱؛ Sahlins, 1963, p.289; Kottak, 2002, p.192; Ferraro, 2006, pp.196-197).

این مدل سیاسی، انحصار ریاست در یک خاندان را که غالباً ریشه در سنت‌های پذیرفته‌شده پیشین داشت، برناتفته، مسیر دستیابی به آن را مبتنی بر ابتکارها، خلاقیت‌ها و توانایی‌های شخصی افراد می‌دانست. به این ترتیب می‌توان ریشه‌های تقابل میان «مدل پولینزیایی» و «مدل ملانزیایی» را در تقابل میان «سنت‌گرایی» و «ابتکارگرایی» بازجست. در رئیس‌سالاری پولینزیایی، واگذاری ریاست به یک خاندان خاص و محروم کردن دیگران از دستیابی به آن، تصمیمی بود که سال‌ها پیش توسط اجداد یک دودمان گرفته شده و به مرور زمان، برای نسل‌های پسین تنها به یک واقعیت غیر قابل‌خداشه تبدیل شده بود.

استمرار این قدرت موروث، مستظهر به سنتی دیرپا بود که تشکیک در آن، اقبال عمومی به همراه نداشت. این در حالی است که مدل ملانزیایی، به جای تکیه بر سنت‌های گذشته، بر ابتکارها و خلاقیت‌های سوداگران قدرت تأکید می‌ورزد.

بر این اساس بزرگمرد ملانزیایی، سرمایه‌داری است که در رقابت دائمی با رقیبانش به ریاست نائل می‌آید؛ ریاستی که همواره موضوع رقابت بوده و دائماً در معرض خطر واکاوی است (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: Herskovits, 1952, pp.204-205; Sahlins, 1963, pp.294-295).

محوریت ابتکار در مدل ملانزیایی موجب شد که رابطه قدرت سیاسی با قدرت اقتصادی، در فرمول «ثروت، قدرت می‌آفریند» صورتبندی شود. این فرمول در تقابل با فرمول پیشنهادی جوامع پولینزیایی (قدرت‌بنیاد)، نقطه عزیمت رابطه دوسویه ثروت و قدرت را «ثروت» معرفی کرده، آن را منشأ تولید قدرت سیاسی می‌داند. بر این اساس می‌توان الگوی سیاسی حاکم بر جوامع ملانزیایی را «الگوی ثروت‌بنیاد» نام نهاد. هر کس که از ثروت بیشتری برخوردار باشد، امکان دستیابی به مدیریت سیاسی قبیله را پیدا خواهد کرد (ریویر، ۱۳۸۲، صص ۳۹، ۱۴۱؛ ریویر، ۱۳۹۰، ص ۱۶۵).

ریاست تا زمانی در دست بزرگمرد خواهد ماند که همچنان بتواند تفوق اقتصادی خود بر دیگر مردم قبیله را حفظ کند. دستیابی دیگر اعضای قبیله به ثروت‌های کلان می‌تواند زنگ خطر را برای ریاست او به صدا درآورد (دوپویی، ۱۳۸۵، صص ۱۲۲-۱۲۳). بر همین اساس، مهم‌ترین دغدغه بزرگمرد ملانزیایی، حفظ جایگاه برتر اقتصادی خود در قبیله است که بدین منظور، اقدام به فعالیت‌های اقتصادی در دو سطح داخلی و خارجی می‌کند.

در سطح خارجی، او به عنوان بزرگمرد قبیله، دست به برقراری رابطه اقتصادی با بزرگمردان دیگر قبایل می‌زند؛ رابطه‌ای که از آن به «هدیه رقابتی»^{۱۸} یاد می‌شود (دوپویی، ۱۳۸۵، صص ۱۲۷-۱۲۸). «هدیه رقابتی» گونه پیچیده‌ای از هدیه است که در آن، رئیس قبیله مال هنگفتی را به دیگر رؤسای قبایل هدیه می‌دهد و از این طریق، آنها را مدیون خویش ساخته، ملزم به جبران و تلافی می‌کند. دریافت‌کننده هدیه به منظور حفظ اعتبار و جایگاه اقتصادی خود، هدیه را به میزانی بیش از آنچه دریافت داشته، بازپس می‌دهد. این دهش‌ها و جبران‌های متقابل میان رؤسای قبایل ادامه می‌یابد تا اینکه سرانجام به پیروزی یک طرف می‌انجامد (ریویر، ۱۳۹۰، صص ۱۳۶-۱۳۷؛ Strathern & Stewart, 2005, p.232).

به این ترتیب، کارکرد اصلی این دهش‌های دوسویه، تضعیف یکدیگر و نیز اثبات برتری سیاسی و اقتصادی، البته از طریق یک شیوه مسالمت‌آمیز - نه همراه با درگیری‌های نظامی - است (Herskovits, 1952, pp.164-165; Mauss, 2002, p.47; Yan, 2005, p.251).

در سطح داخلی، بزرگمرد به عنوان رئیس قبیله امکان برقراری رابطه اقتصادی با مردمان تحت حمایت خود را دارد. او به بهانه مناسبت‌های گوناگون همچون ازدواج، عزاداری، پایان

ساخت مسکن و تولد فرزند، هدایایی را به مردم قبیله بخشیده، از این طریق آنها را مدیون خویش می‌سازد. در مقابل، مردان قبیله با انجام فعالیت‌های اقتصادی تحت رهبری او، سود بسیاری را برایش فراهم می‌آورند (برای مشاهده یک نمونه، ر.ک: Sahlins, 1972, pp. 115-121). نیز بزرگمرد می‌کوشد به بهانه ارتقای شأن قبیله از طریق اهدای هدایای رقابتی به دیگر رؤسای قبایل، مردمان تحت حمایتش را بر اعطای مقادیر بسیاری از اموالشان به او متقاعد سازد (Sahlins, 1963, p. 293). مطالعات انسان‌شناختی نشان می‌دهد، آنچه او از مردمانش می‌ستاند، بسیار بیش از آن چیزی است که به آنها داده است. برخی از این مطالعات، میزان تفاوت میان مقدار پرداختی و مقدار دریافتی او را تا ده‌ها برابر تخمین زده‌اند (دوپویی، ۱۳۸۵، صص ۶۸-۷۲، ۱۲۸). ساماندهی به همین رابطه نابرابر اقتصادی میان بزرگمرد ملانزیایی با مردمان قبیله، بر تفوق اقتصادی او افزوده، ضامن پایایی مدیریت سیاسی‌اش بر قبیله می‌شود.

۴-۲-۲. تجارت؛ عامل تحول در مدل سیاسی حاکم در شبه‌جزیره

در بحث از مدل سیاسی حاکم در شبه‌جزیره گفته آمد که اطلاعات برجای‌مانده از دوره پیشاسلامی، حاکی از استقرار الگوی قدرت‌بنیاد در شبه‌جزیره است. در ادامه باید این نکته را افزود که «پایگیری تجارت فرامنطقه‌ای» موجب دگرگونی مدل سیاسی از الگوی قدرت‌بنیاد به ثروت‌بنیاد شد؛ تحول بنیادینی که برگ جدیدی از تاریخ شبه‌جزیره را در حدود ۵۰ سال پیش از ظهور اسلام ورق زد.

این تحول اقتصادی مرهون تیرگی روابط سیاسی میان امپراتوری‌های ایران و روم بود که یکی از مهم‌ترین آثار آن، اعمال نفوذ ایرانیان بر جاده ابریشم و بالا نگاه داشتن قیمت کالاهای مورد نیاز رومیان بود. امپراتوری روم برای رهایی از این مشکل تصمیم گرفت کالاهای مورد نیاز خود را به جای وارد کردن از جاده ابریشم، از جاده‌های کنارگذری عبور دهد که ساحل غربی شبه‌جزیره، یکی از مهم‌ترین مصادیق آن به شمار می‌رفت (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: علی، ۱۹۷۸، ج ۷، صص ۲۷۹-۲۸۲؛ رضا، ۱۳۸۸، ص ۲۵۴).

تا پیش از پایگیری تجارت فرامنطقه‌ای، اقتصاد شبه‌جزیره بر پایه کشاورزی، دامداری و شکار-گردآوری غذا استوار بود (علی، ۱۹۷۸، ج ۷، صص ۲۴، ۱۱۱؛ دلو، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۶۳). گذران زندگی بر پایه شکار-گردآوری در محیط خشک و بیابانی شبه‌جزیره، اجازه ایجاد یک اقتصاد با ثبات، مطمئن و قابل برنامه‌ریزی را نمی‌داد. تولید در عرصه کشاورزی و دامداری نیز اگرچه کالایی گرانبها در آن منطقه نابسامان در اختیار مولدان قرار می‌داد، اما به دلیل کم‌آبی و قحطی‌های طولانی‌مدت، با سختی‌های فراوان روبرو بود (برای آگاهی از شرایط نابسامان جوئی

در شبه‌جزیره، ر.ک: علی، ۱۹۷۸، ج ۷، صص ۶-۸، ۱۷؛ بیومی، بی‌تا، صص ۱۲۰-۱۲۳؛ دلو، ۱۹۸۹، ج ۱، صص ۳۹-۴۶؛ برو، ۱۹۹۶، صص ۳۳-۳۴؛ (Montgomery Watt, 1988, pp.9-12).

آنچه توانست اقتصاد منطقه را متحول سازد، فراهم شدن فرصت برای مردمان شبه‌جزیره در راستای تأسیس اقتصاد تجارت‌محور بود. این تحول اقتصادی تا بدان حد در زندگی مردمان منطقه اثر عمیقی نهاد که خداوند متعال در سوره مبارکه «قریش»، بر ایشان منت نهاده و با اشاره به سفرهای تجاری آنها، نعمت‌های ناشی از تجارت را که امنیت پایدار و نجات از گرسنگی بود، یادآور شده است (علی، ۱۹۷۸، ج ۴، ص ۱۱۳، ج ۷، ص ۲۹۰؛ بیومی، بی‌تا، صص ۴۱۷-۴۱۸؛ (Montgomery Watt, 1988, pp.39-40).

این تحول اقتصادی، تحول در مدل سیاسی حاکم در شبه‌جزیره را به همراه داشت. رکود و ایستایی در اقتصاد شبه‌جزیره پیش از پایگیری تجارت، شرایط یکنواختی را در منطقه حاکم کرده و سرعت رشد و پیشرفت را با کندی روبرو ساخته بود. در چنین شرایطی، امکان بروز «ابتکار» به حداقل رسیده، «سنت‌گرایی» به اوج خود می‌رسید.

رقابت بر سر مدیریت سیاسی قبیله نیز در چنین دورانی بهبود یافته شده، صاحبان قدرت به صورت خودکار از پیش شناخته بودند. این در حالی است که پایه‌ریزی تجارت فرامنطقه‌ای، راه را برای بروز خلاقیت‌ها و ابتکارهای شخصی باز کرده، امکان رشد و پیشرفت را برای همگان فراهم آورد. هر که با خلاقیت خویش، تلاش بیشتری در شبکه تجارت از خود نشان می‌داد، موقعیت بهتری یافته، و هر که به جای کوشش در این وضعیت جدید، بر میراث‌های گذشته خویش تکیه می‌کرد، دچار تنزل موقعیتی در دودمان خود می‌شد. در چنین شرایطی، ارث‌بری ریاست سیاسی دچار واسازی شده، امکان رقابت برای تصدی مدیریت سیاسی قبیله فزونی گرفت.

اگرچه پایگیری تجارت فرامنطقه‌ای در شبه‌جزیره، نقطه آغازی برای انتقال از الگوی قدرت‌بنیاد به الگوی ثروت‌بنیاد محسوب می‌شد، اما این انتقال به آرامی صورت نگرفت و همراه با چالش‌های فراوان میان طرفداران آنها بود. نمونه‌ای از این چالش‌ها را می‌توان در منازعات میان بنی‌هاشم و بنی‌عبدشمس در دستیابی به مناصب کلیدی «سقاییت» (آب دادن به حاجیان) و «رفادت» (میهمان‌داری از حاجیان) پی جست.

نیز باید از مناصبی چون «حجابت» (پرده‌داری خانه کعبه)، «لواء» (پرچم‌داری جنگ) و ریاست دارالندوة یاد کرد که همگی در اختیار قصی بن کلاب - جد چهارم پیامبر اسلام (ص) - قرار داشت (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۱۲۴-۱۲۵؛ ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۸؛ ازرقی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۷) اما بعدها، مناصب سقاییت و رفادت به هاشم - فرزند بزرگ عبدمناف و

جد دوم پیامبر اسلام (ص) - واگذار شد^{۱۹} (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۵؛ ازرقی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۱۱؛ ماوردی، ۱۴۰۹، ص ۱۹۳).

در این دوره از تاریخ سیاسی شبه جزیره که ریاست براساس الگوی قدرت بنیاد به ارث برده می شد، خاندان هاشم با دهش های سخاوتمندانه و توزیع آب و غذا میان حجاج، از شرافت و سیادت بی نظیری برخوردار شدند. براساس پاره ای از گزارش های تاریخی، نزاع میان خاندان هاشم و خاندان عبدشمس (برادر هاشم) از زمانی آغاز شد که امیه بن عبدشمس به سبب بخشندگی های هاشم، به او حسادت ورزید و با وی به دشمنی برخاست (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۶۰-۶۱؛ ماوردی، ۱۴۰۹، صص ۱۹۲-۱۹۳).

این نزاع ادامه داشت تا آنکه با پایگیری تجارت، ابوسفیان نواده امیه به ثروتی عظیم دست یافت و چالش قدرت با بنی هاشم را که همچنان به انتقال ریاست سیاسی براساس ارث بری اعتقاد داشتند، وارد مرحله جدیدی کرد (برای آگاهی از منازعات بنی هاشم و بنی عبدشمس، ر.ک: آلوسی، ۱۳۱۴، ج ۱، صص ۳۰۷-۳۰۸؛ بیومی، بی تا، صص ۴۱۴-۴۱۵).

نمونه دیگری از همین چالش ها را می توان در انتقال مناصب سقایت و رفادت از جناب ابوطالب به برادرش عباس بن عبدالمطلب مشاهده کرد. ابوطالب که از سادات قریش محسوب می شد، مناصب سقایت و رفادت را از پدرش به ارث برده، سالیان دراز عهده دار آن در مکه بود (یعقوبی، ۱۴۳۱، ج ۱، صص ۳۳۴-۳۳۵). جود و سخاوت او تا بدان حد گزارش شده که در روزی که او اطعام می داد، کسی از قریش اطعام نمی کرد (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳).

با این حال دوره سیادت ابوطالب، همزمان با دوره شکوفایی تجارت فرامنطقه ای در شبه جزیره و انتقال به الگوی ثروت بنیاد در منطقه بود. شرایط جدید سیاسی - اقتصادی موجب شد که سرازیر شدن حجم انبوهی از دارایی های قبیله قریش به سوی ابوطالب متوقف شده، وی را پس از مدتی به فقر و تنگدستی کشاند. در این شرایط، او نه تنها توانایی اداره مناصب پرهزینه رفادت و سقایت را نداشت بلکه حتی امکان اداره معیشت خانواده خود را نیز نداشته، به اجبار، تربیت فرزندانش را به برادران و برادرزاده هایش سپرد (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴۶).

عباس بن عبدالمطلب که حدود یک نسل کوچکتر از برادرش ابوطالب بود، در دوره ای از تاریخ اقتصادی شبه جزیره نشو و نما یافت که ثروت در آن محوریت داشت و کمتر قریشی یافت می شد که اشتغال به تجارت نداشته باشد (افغانی، ۱۹۶۰، صص ۱۳۱-۱۳۲، ۱۴۲-۱۴۳). در نتیجه او نیز به حرفه تجارت مشغول شد و از ثروتمندان مکه محسوب گردید (ابن اسحاق، ۱۳۹۸، صص ۱۳۷-۱۳۸؛ ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۸۵). وی توانست با تکیه بر قدرت اقتصادی خود، مناصب برادرش ابوطالب را از آن خود کند (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۷؛ ج ۴، صص ۱۵-۱۶).

مثال‌های فوق نشان می‌دهد که پایگیری تجارت فرامنطقه‌ای در شبه‌جزیره، فرهنگ عربی را به اصالت‌بخشی به «ثروت» سوق داد و با مقدم داشتن ثروت بر قدرت، راه را برای انتقال از الگوی قدرت‌بنیاد به الگوی ثروت‌بنیاد هموار کرد. در این دوره از تاریخ سیاسی-اقتصادی شبه‌جزیره، ریاست ثروتمندان عرب بر قبایل همچون ریاست بزرگمردان ملانزیایی می‌مانست که مهم‌ترین دغدغه‌شان، حفظ موقعیت برتر مالی و اقتصادی خود در قبایلشان بود؛ چه، قدرت سیاسی تا زمانی در دست آنها باقی می‌ماند که همچنان می‌توانستند تفوق اقتصادی خود بر دیگر مردم قبیله را حفظ کنند.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که رؤسای قبایل، حفظ جایگاه سیاسی-اقتصادی خود را در دو سطح درون‌قبیله‌ای و بین‌قبیله‌ای پی می‌جستند. آنها در سطح بین‌قبیله‌ای، از ورود به جنگ‌ها و منازعات نظامی که جزء لاینفک برهه‌ای از تاریخ عربی بوده، دوری کردند. ایشان کوشیدند با برقراری حلف‌ها و پیمان‌های سیاسی، صلح و آرامش را به منطقه بازگردانده، به پایایی تجارت یاری رسانند (علی، ۱۹۷۸، ج ۷، صص ۲۸۷-۲۸۹؛ العلی، ۲۰۰۰، صص ۱۵۳، ۱۹۶؛ دلو، ۱۹۸۹، ج ۱، صص ۱۳۳-۱۳۴؛ ج ۲، ص ۲۷۱).

همچنین انعقاد قراردادهایی برای حفظ امنیت کاروان‌های تجاری که از آن به «خفاره» یاد می‌شد، در همین راستا صورت می‌پذیرفت (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: افغانی، ۱۹۶۰، صص ۱۴۷-۱۶۱). نیز باید از نقش ماه‌های حرام در ایجاد امنیت اقتصادی در منطقه یاد کرد که به خوبی، بهره‌گیری از ظرفیت‌های دینی عرب جاهلی را برای بسط امنیت در منطقه نشان می‌دهد (علی، ۱۹۷۸، ج ۸، صص ۴۷۱-۴۷۲، ۴۷۷-۴۷۸؛ دلو، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۱۳۲؛ ج ۲، ص ۲۷۱).

گفتنی است، دوری از منازعات نظامی، به معنای کنار گذاردن رقابت‌های دیرین میان قبایل نبود؛ بلکه این رقابت‌ها پس از پایگیری تجارت در شکل و قالب جدیدی به حیات خود ادامه داد. آنها این بار به جای اثبات برتری نظامی خود بر دیگر قبایل، در پی اثبات برتری اقتصادی و مالی خود بودند. آنها موفق شدند با تغییر در قالب این منازعات، علاوه بر حفظ رقابت‌های بلندمدت میان خود، امنیت منطقه را به خطر نیاندازند. سوره مبارکه تکاثر که از فخرفروشی‌های قبایل به یکدیگر سخن می‌گوید، به وضوح از وجود رقابت اقتصادی - به جای نبرد نظامی - در میان آنها خبر می‌دهد.

در همین راستا، چنانکه در سطور بعد خواهد آمد، رؤسای قبایل در سطح درون‌قبیله‌ای نیز به دنبال مکانیزمی برای حفظ اقتدار اقتصادی خود بودند. این مکانیزم اقتصادی در قالب ربا صورت می‌پذیرفت.

۴-۲-۳. بازخوانی آیات همدید ربا بر پایه الگوی ثروت‌بنیاد

همانگونه که پیش از این گفته آمد، بزرگمرد ملانزیایی با دهش به مردمان قبیله خود، آنها را مدیون خویش می‌ساخت و در نهایت آنچه از مردمانش دریافت می‌کرد، بسیار بیش از آن بود که به آنها داده بود. برخی از گزارش‌های انسان‌شناختی، میزان تفاوت میان مقدار پرداختی و دریافتی بزرگمرد را ده‌ها برابر برآورد کرده‌اند؛ گزارش‌هایی که انسان را به یاد آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ (آل عمران: ۱۳۰) که بر وجه چندین برابری ربا تصریح دارد، می‌اندازد. به این ترتیب، ربا این فرصت را فراهم می‌آورد که رئیس قبیله با سوءاستفاده از اقتدار سیاسی خود، مردم قبیله را وارد رابطه اقتصادی نابرابری کرده که با کمترین هزینه، بیشترین درآمد را برایش به ارمغان آورد. ادامه این جریان می‌توانست بر فاصله طبقاتی رئیس قبیله از مردمان تحت حمایتش افزوده، با جلوگیری از رشد اقتصادی دیگران، تداوم قدرت سیاسی او را تضمین کند.

اموری چند بر درستی این خوانش انسان‌شناختی از آیات همدید ربا گواهی می‌دهد:

الف) رابطه همنشینی ربا با «اکل»، «تحریم» و «محق»، و نیز رابطه جانشینی آن با «سُحت» و «أكل أموال الناس بالظلم» در آیات همدید، نشانه‌ای بر ظالمانه بودن این رابطه اقتصادی بوده، به وضوح از بار معنایی منفی آن حکایت می‌کند.

ب) مواجهه شدید اللحن قرآن کریم با ربای مورد بحث در آیات همدید که همراه با تحریم شرعی آن و اعلان جنگ با خدا و پیامبر اکرم (ص) صورت پذیرفته، بر وجه نکوهیده آن دلالت دارد.

ج) آنچه برقراری مبادله ربا میان رئیس قبیله با مردمان تحت حمایتش را تأیید می‌کند، پذیرش ادعای «یکسان‌نگاری ربا و بیع» از سوی ربادهندگان است. توضیح آنکه آیه ۲۷۵ سوره مبارکه بقره خبر می‌دهد که رباخواران با طرح این ادعا، ربادهندگان را به پرداخت ربا متقاعد کرده‌اند. ایستادگی قرآن کریم در برابر آن و بیان حرمت ربا نشان می‌دهد که اگر خداوند متعال در برابر آن موضع‌گیری نمی‌کرد، همچنان مورد پذیرش ربادهندگان قرار می‌گرفت. اقتدار رؤسای قبایل بر مردمان قبیله، این فرصت را به آنها می‌داد که بتوانند سخن خود را به کرسی نشاند، داریی‌های مردم را به چنگ آورند.

د) آنچه حاکی از جایگاه اجتماعی و قدرت سیاسی - اقتصادی رباخواران است، فراخوانی آنها به جنگ با خدا و پیامبر (ص) است: ﴿ذُرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ... فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾ (البقرة: ۲۷۸-۲۷۹). بدون تردید فراخوانی انسان‌های عادی به جنگ که از ساز و برگ نظامی بی‌بهره‌اند، معقول به نظر نمی‌رسد. برعکس، مخاطبان این آیه رؤسای قبایلی بوده‌اند که

به دلیل برخورداری از مکنت مالی و قدرت سیاسی، امکان مبارزه نظامی با پیامبر اکرم(ص) را داشته‌اند. آنها برای حفظ موقعیت اقتصادی و سیاسی خود، در صدد برقراری حلف‌ها و خفاره‌های مختلفی بودند تا با ایجاد امنیت در منطقه، امکان سودآوری اقتصادی برای خود را به حداکثر برسانند.

در چنین شرایطی، اعلان جنگ با آنها می‌توانست تهدیدی بزرگ برای تجارتشان محسوب شود. گفتنی است، دلالت واژه «حرب» در این آیه شریفه بر معنای مجازی که از سوی جمعی از مفسران مطرح شده (مثلاً نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۷۴؛ ابوحنبل اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۷۱۴)، غیر قابل قبول است؛ چه این واژه در تمامی کاربردهای قرآنی، در معنای حقیقی «نبردهای نظامی» به کار رفته است. نیز در آیه مورد بحث، قرینه‌ای که مخاطب را به معنای مجازی رهنمون کند، یافت نمی‌شود. افزون بر این، صحابه و تابعان اعلان جنگ نظامی با رباخواران را مقصود آیه دانسته‌اند (برای نمونه، ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، صص ۷۱-۷۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۵۰).

بر پایه آنچه گذشت، می‌توان از وجود گونه دیگری از ربا در بافت نزول قرآن کریم خبر داد که پس از پایگیری تجارت در شبه جزیره، در میان امّیین رواج یافت. این نوع از ربا همچون ربای آیه روم، مبتنی بر ساز و کار مبادلات هدیه‌ای بنا نهاده شده که به دلیل تأخر زمانی در پیدایش، آن را «ربای هدیه‌ای متأخر» نام می‌نهمیم.

۵. کتابت دوگانه واژه ربا در قرآن کریم

شاهد دیگر بر تمایز ماهوی میان ربا در آیه روم با آیات همدید، اختلاف رسم مصحف در نگارش واژه ربا در آنها است. این واژه تنها در آیه روم به صورت «ربا» و در باقی موارد به صورت «ربوا» به ثبت آمده است. هر چند چرایی این اختلاف، هیچ‌گاه توجه قرآن‌پژوهان را به خود جلب نکرده است، اما برخی درباره استفاده از «واو» در نگارش «ربوا» توضیحاتی داده‌اند. قرطبی از قول محمد بن زید نقل کرده که علت کتابت ربا به صورت «ربوا» در مصاحف، تمایزگذاری میان آن با واژه «زنا» بوده است (قرطبی، ۱۹۷۲، ج ۳، ص ۳۵۳). این مفسر علاوه بر آنکه توضیحی درباره چرایی کتابت ربا به صورت «ربا» در سوره روم نداده است، به این نکته نیز توجه نکرده که تفاوت‌های بسیار میان سیاق آیات ربا و زنا، اجازه چنین اشتباه فاحشی را به قرآن نمی‌داده است.

نیز باید از نظرگاهی یاد کرد که علت تبدیل «الف» در واژگان «الصلوة»، «الزکوة» و «الربوا» به «واو» را تفخیم آنها دانسته است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۱۹؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲،

ص ۴۱۱). این در حالی است که مطالعات انجام گرفته درباره ارتوگرافی زبان عربی پیش از اسلام نشان می‌دهد که علت استفاده از «واو» در کتابت واژگان «الصلوة» و «الزکوة» را باید در اثرپذیری خط عربی از خط نبطی پیجویی کرد (پاکتچی، ۱۳۹۲، ص ۲۴؛ نیز برای مشاهده همین دیدگاه درباره واژه «ربوا»، ر.ک: نووی، ۱۳۹۲، ج ۱۱، ص ۸؛ شوکانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۲۵؛ همچنین برای آگاهی بیشتر از کیفیت نگارش «الف» در مصاحف قرآنی، ر.ک: Small, 2011, pp.36-44).

به نظر می‌رسد، آنچه می‌تواند تفاوت شیوه نگارش واژه ربا در قرآن کریم را توضیح دهد، شکاف معنایی میان آیات همدید ربا با آیه روم بوده که خود را در رسم المصحف نیز آشکار ساخته است. افزون بر این، تعلق این دو نوع مختلف از ربا به دو برهه متفاوت از تاریخ اقتصاد شبه جزیره می‌توانست در شیوه نگارش واژه ربا اثرگذار باشد. بر این اساس، «ربوا» در آیات همدید ناظر به مرحله متأخر از انگاره ربا است که برآمده از تحولات سیاسی-اقتصادی در طول نیم سده پیش از ظهور اسلام بوده است. در برابر، «ربا» در آیه روم به دوره‌ای متقدم‌تر از انگاره ربا اشاره دارد که پیش از پایگیری تجارت در شبه جزیره از رواج نزد امین برخوردار بوده است.

۶. ربا نزد اهل کتاب

چنانکه اشاره شد، قرآن کریم افزون بر یادکرد از ربای هدیه‌ای که میان امین مرسوم بود، به رواج رباخواری نزد یهودیان نیز اشاره کرده و از تحریم آن در آیین یهود سخن گفته است: ﴿وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء: ۱۶۱).

در بحث از چیستی ربا در آیین یهود و تمایزهای آن با ربای امین باید گفت، عهد عتیق از واژگان נֶשֶׁכַּח (neshekh) و תְּרִיבִית (tarbit)^{۲۰} برای اشاره به مفهوم ربا استفاده کرده است؛ واژگانی که بنا بر عقیده اغلب عالمان یهودی، دارای معنای یکسان و مترادف با یکدیگر هستند^{۲۱} (Bennett, 1922, p.555; Abelson, 1922, p.556). «نَشِخ» و «تَرَبِیت» در آیین یهود بر گونه‌ای از ربا اطلاق می‌شده است که در آن، پول، غذا یا هر کالای دیگری به عنوان قرض به دیگران داده می‌شود و در ازای آن، شرط می‌شود که مال یا مبلغی افزون بر آنچه داده شده، ستانده شود (Abelson, 1922, p.556). بر این اساس، واژگان «نَشِخ» و «تَرَبِیت» بر نوعی از ربا دلالت دارند که در فقه اسلامی با مصطلحات «ربای قرضی» یا «ربای نسین» از آن یاد می‌شود.

«نَشِخ» و «تَرَبِیت» به رغم هم‌ارزی در معنای اصطلاحی، دو فرآیند متفاوت از ساخت معنای ربا را به نمایش می‌گذارند که به ترتیب ناظر به وضعیت مدین و دائن در معامله ربا هستند. «نَشِخ» که برساخته از فعل נֶשֶׁכַּח (nāshakh) به معنای «گاز گرفتن/ گزیدن» است، در زبان‌های عبری و آرامی ترگومی به معنای چیزی است که مورد گزش قرار گرفته است

(Gesenius, 1939, p.675; Jastrow, 1903, vol.2, p.940). بر همین اساس، وجه تسمیه ربا به «نَشِخ»، ریشه در رنجش مقروض برای پرداخت ربا دارد (Dembitz, 1905, p.388; Cohn, 1996, p.28). در برابر، «تربیت» که از فعل ٲٲٲ (rābāh) به معنای «زیاد شدن» ساخته شده (Gesenius, 1939, p.916; Jastrow, 1903, vol.2, p.1695)، ناظر به فزونی اموال رباخوار است (Dembitz, 1905, p.388; Bennett, 1922, p.555).

بر این اساس، واژه‌های عبری «تربیت/ربیت» با واژه عربی «ربا» هم‌ریشه بوده و ساخت آنها مبتنی بر یک طرز تلقی مشترک شکل گرفته است. چنانکه برخی صاحب‌نظران اشاره کرده‌اند و از معنای ریشه‌ای این دو واژه نیز برمی‌آید، «نَشِخ» بیشتر بر جنبه اخلاقی نهبی از ربا تأکید دارد. این در حالی است که در «تربیت»، با رویکردی حقوقی مواجهیم که درباره عدم مشروعیت مالی که افزون شده است، سخن می‌گوید. تورات بارها از «نَشِخ» و «تربیت» سخن گفته و عبرانیان را از گرفتن ربا نسبت به یکدیگر نهبی کرده است:

«اگر نقدی به فقیری از قوم من که همسایه تو باشد، قرض دادی، مثل رباخوار با او رفتار مکن و هیچ سود بر او مگذار» (سفر خروج، ۲۲: ۲۵).

«و اگر برادرت فقیر شده، نزد تو تهی دست باشد، او را مثل غریب و مهمان دستگیری نما تا با تو زندگی نماید. از او ربا مگیر و از خدای خود بترس تا برادرت با تو زندگی نماید. نقد خود را به او به ربا مده و خوراک خود را به او به سود مده» (سفر لاویان، ۲۵: ۳۵-۳۷).

با این حال، به رغم نهبی تورات از ربا گرفتن یهودیان نسبت به یکدیگر، اخذ ربا از غیر یهودیان مجاز شمرده شده است:

«غریب را می‌توانی به سود قرض بدهی، اما برادر خود را به سود قرض مده» (سفر تثویه، ۲۳: ۲۰).

بر پایه گزارش‌های تاریخی، جواز اخذ ربا از غیر یهودیان موجب شد که یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های اقتصادی یهودیان شبه‌جزیره در عصر نزول قرآن کریم، اعطای قرض ربوی به امیین باشد (نک: علی، ۱۹۷۸، ج ۶، صص ۵۴۳، ۵۴۸؛ ج ۷، ص ۴۳۳؛ Montgomery Watt, 1956, pp.296-297). آیه «لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ» (آل عمران: ۷۵) نیز آشکارا از اعتقاد یهودیان به جواز پایمال کردن حقوق امیین سخن می‌گوید (برای آگاهی از برتری فرهنگی - اجتماعی اهل کتاب بر امیین، ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۰، صص ۴۷۵-۴۷۶).

بنا بر آنچه گذشت، افزون بر ربای هدیه‌ای که در میان امیین امری شناخته بود، «ربای قرضی» نیز به واسطه حضور اهل کتاب در شبه‌جزیره، از رواج نسبی برخوردار بود. شایان ذکر

است، ربای هدیه‌ای پس از عصر نزول و به دلیل تضعیف نظامات قبیلگی در شبه‌جزیره، موضوعیت خود را از دست داده، عرصه را در عصر تدوین فقه به نفع ربای قرضی ترک گفت.

۷. نسبت سنجی ربای امیین و ربای اهل کتاب

بر پایه آنچه گذشت، ربای امیین (اعم از ربای هدیه‌ای متقدم و متأخر) و ربای اهل کتاب (ربای قرضی) دارای خاستگاه‌های متفاوتی در بافت نزول قرآن کریم بودند که اینک با اتخاذ رویکرد همزمانی، نقاط اشتراک و افتراقشان به بحث گذارده می‌شود.

«ربای هدیه‌ای متأخر» و «ربای قرضی» در این ویژگی مشترکند که در هر دو آنها، مالی بیشتر از آنچه داده شده است، پس از گذشت زمان بازپس داده می‌شود. همین ویژگی مشترک موجب شده است که قرآن کریم علاوه بر اعلام حرمت ربای هدیه‌ای متأخر میان امیین، از نهی ربای قرضی در آیین یهود خبر دهد. این در حالی است که «ربای هدیه‌ای متقدم» به منظور ایجاد فزونی در مال عموم مردم و بدون بازپس‌دهی صورت می‌پذیرفت: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَاً لِيَرْبُوهَا فِيْ اَمْوَالِ النَّاسِ﴾ (الروم: ۳۹).

از همین روست که خداوند متعال آن را تحریم نکرده و تنها به واکاوی نیت آن بسنده کرده است. چه بسا قرابت ربای قرضی با ربای هدیه‌ای متأخر و فاصله بسیار آن از ربای هدیه‌ای متقدم موجب شده است که نحوه کتابت واژه ربا در آیه ۱۶۱ سوره نساء، مشابه با نحوه کتابت این واژه در آیات همدید باشد: ﴿وَ اَخَذِهِمُ الرِّبَا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾.

به رغم قرابت میان ربای هدیه‌ای متأخر و ربای قرضی، تفاوت‌هایی میان آنها وجود دارد که از این قرارند:

الف) در حالی که ربای هدیه‌ای متأخر گونه خاصی از تراکنش مالی بود که در درون قبیله انجام می‌گرفت، ربای قرضی در خارج از ساز و کار نظامات قبیله‌ای و میان اهل کتاب و امیین صورت می‌پذیرفت. همنشینی ربای هدیه‌ای متأخر با مفهوم «اَکَل» که با نوعی از احساس خودی بودن همراه است، نشانه‌ای بر تحقق این ربا در میان افراد آشنا و خویشاوند است. در برابر، همنشینی ربای اهل کتاب با مفهوم «أَخَذ» که حامل نوعی از احساس بیگانگی و غیریت است، شاهدی معناشناختی بر این مطلب است که این گونه خاص از ربا میان افراد بیگانه و غریبه (مشخصاً میان اهل کتاب و امیین) منعقد می‌شده است.

ب) برخلاف ربای قرضی، ربای هدیه‌ای متأخر علاوه بر آسیب به روابط مالی، موجب تضعیف روابط خویشاوندی و قبیله‌ای نیز می‌گردید. از همین رو، آثار مخرب این گونه از ربا

در مقایسه با ربای قرضی، بسیار فراتر بود؛ آثار مخرب‌تری که موجب شد قرآن کریم با بسامد بیشتری پیرامون آن سخن گفته، به سختی به مقابله با آن برخیزد.

ج) نقش مؤثر رؤسای قبایل در ساماندهی به ربای هدیه‌ای متأخر موجب شد که این نوع از ربا با مسأله قدرت سیاسی در فرهنگ امیین گره خورد. تهدید رباخواران به جنگ با خدا و پیامبر (ص) که نشان از بهره‌مندی آنها از ساز و برگ نظامی دارد، بر جنبه‌های سیاسی این گونه از ربا در بافت نزول اشاره دارد: ﴿ذُرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ... فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾ (البقره: ۲۷۸-۲۷۹).

د) انعقاد ربای قرضی میان امیین و اهل کتاب که با یکدیگر غریبه و بیگانه بودند، نیازمند ضمانت قابل اعتماد برای اجبار بر بازپرداخت بود. این در حالی است که «ساختار قبیله‌ای» تضمین‌کننده بازپرداخت در ربای هدیه‌ای متأخر بوده، نیازی به ارائه وثیقه از سوی گیرنده ربا وجود نداشت.

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد، ربا از جمله انگاره‌هایی در بافت نزول قرآن کریم است که خاستگاهی متفاوت در فرهنگ یهود و فرهنگ امیین داشت. مطالعه این انگاره در فرهنگ یهود نشان داد، ربای اهل کتاب که در آیه ۱۶۱ سوره نساء مورد اشاره قرار گرفته است، با مفهوم «ربای قرضی» در فقه اسلامی مطابقت داشته، عبارت از مازادی بود که یهودیان در قرارداد قرض، با پیش شرط قبلی از امیین دریافت می‌کردند.

در بحث از ربا در فرهنگ امیین، از دو گونه متفاوت از ربا سخن به میان آمد که بر پایه دو الگوی مختلف از رابطه «ثروت» و «قدرت» در بافت نزول شکل گرفته بودند؛ الگوهایی که با الهام از مطالعات انسان‌شناسی اقتصادی، «الگوی قدرت‌بنیاد» و «الگوی ثروت‌بنیاد» نام نهادیم. شواهد تاریخی حاکی از آن است که هرچند الگوی قدرت‌بنیاد به صورت سنتی در نظامات قبیلگی شبه‌جزیره رایج بوده است، اما پایگیری تجارت فرمانطقه‌ای در حدود نیم قرن پیش از ظهور اسلام موجب تحول در الگوهای سیاسی در شبه‌جزیره شده، امکان انتقال از الگوی قدرت‌بنیاد به ثروت‌بنیاد را فراهم آورد. این تحول سیاسی- اقتصادی زمینه‌ساز دگردیسی در کیفیت تراکنش مالی در شبه‌جزیره شد که یکی از نمونه‌های آن را می‌توان در تحول ماهوی «ربای امیین» پی جست.

ربا در آیه ۳۹ سوره مبارکه روم که ناظر به الگوی قدرت‌بنیاد در بافت اقتصادی شبه‌جزیره پیش از پایگیری تجارت فرمانطقه‌ای است، بر هدایایی اطلاق می‌شد که پس از انباشت ثروت

نزد رئیس قبیله، توسط وی به مردمان تحت حمایتش اهدا می‌شد. فاصله تاریخی - گفتمانی از این نوع خاص از ربا، به تیرگی معنایی آن انجامیده، آن را نیازمند تفسیر صحابه و تابعان برای نسل پس از خود کرد؛ تفسیری که هر چند به صراحت این گونه از ربا را حلال می‌شمرد، اما به دیده اعتبار نگریده نشد. این در حالی است که ربا در آیات همدید، محصول الگوی ثروت‌بنیاد پس از پایگیری تجارت فرامنطقه‌ای در شبه‌جزیره بود.

در پی اقبال به حرفه تجارت و اصالت ثروت در شبه‌جزیره، ربا به ابزاری برای رؤسای قبایل در مسیر حفظ تفوق اقتصادی بر مردم قبیله‌شان تبدیل شده، ضامن تداوم ریاست آنها گردید. همین وجه ظالمانه ربا موجب شد که قرآن کریم آن را در آیات همدید تحریم فرموده، اصرار بر آن را اعلان جنگ با خدا و پیامبر اکرم (ص) معرفی کند.

یادداشت‌ها:

¹ Economic Anthropology

² Bravmann

³ Mooren

⁴ Lambert

⁵ Inception

⁶ برای نمونه، ایشان از «قیام رباخواران» در آیه ۲۷۵ سوره بقره (قرطبی، ۱۹۷۲، ج ۳، ص ۳۵۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۴۶)، معنای «محق» در آیه ۲۷۶ سوره بقره (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۶۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۴۷)، سبب نزول آیه ۲۷۸ سوره بقره (قرطبی، ۱۹۷۲، ج ۳، ص ۳۶۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۵۳) و معنای «أضعافاً مضاعفةً» در آیه ۱۳۰ سوره آل عمران (طبری، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۵۹) سخن گفته‌اند.

⁷ تقسیم ربا به دو قسم «یُوکَل» و «لَا یُوکَل»، ریشه در بیان قرآنی ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ (آل عمران: ۱۳۰) دارد که در این صورت، قسم مأکول ربا تخصصاً از نهی این آیه شریفه خارج می‌شود.

⁸ Marshall Sahlins

⁹ Polynesia

¹⁰ Melanesia

¹¹ Trobriand

¹² Bronislaw Malinowski

¹³ Vertical Gifts

¹⁴ Horizontal Gifts

¹⁵ برقراری حلف‌ها و پیمان‌های سیاسی، اعلان جنگ یا صلح با قبایل متخاصم، نشست‌های سیاسی با دیگر رؤسای قبایل و ... از جانب رئیس قبیله صورت می‌پذیرفت و به عنوان موضع رسمی قبیله تلقی می‌شد (دلو، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۱۵۴، ج ۲، ص ۳۷۰؛ العلی، ۲۰۰۰، صص ۱۹۳-۱۹۴؛ علی، ۱۹۷۸، ج ۴، ص ۳۴۳).

¹⁶ ر.ک: دیوان حاتم طائی، ۱۴۰۱، صص ۴۰-۴۱؛ نیز برای مشاهده موارد مشابه، ر.ک: ماوردی، ۱۴۰۹، ص ۱۹۳؛ آلوسی، ۱۳۱۴، ج ۲، ص ۱۸۷.

^{۱۷} گفتنی است، شمار اندکی از مفسران مراد از ربا در این آیه را مطلق، و شامل هر دو سنخ ربای حلال و حرام دانسته‌اند (برای نمونه، ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۱۴۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۳، ص ۱۹۰).

18 Competitive Gift

^{۱۹} شایان ذکر است، قصی بن کلاب مناصب حجاب، لواء و دارالندوة را به دیگر فرزندش عبدالدار سپرده بود که برای نسل‌های متمادی در خاندان او تداوم داشت (مسعودی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۰).

^{۲۰} همین واژه است که در عبری متأخر، به صورت תִּבִּיט (tībīt) درآمده است.

^{۲۱} گفتنی است، پس از عصر تدوین مشنا، کوشش‌هایی برای تمایزگذاری میان معنای واژگان «نسخ» و «تربیت» انجام پذیرفته که هیچ‌گاه اقبال چندانی به آنها صورت نگرفته است (برای مشاهده برخی از این کوشش‌ها، ر.ک: (Cohn, 1996, pp.27-28).

کتاب‌نامه:

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود شکری (۱۳۱۴ق)، بلوغ الأرب فی معرفة أحوال العرب، به کوشش محمد بهجه الأثری، قاهره: دار الکتب المصری.
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد (۴۱۹ق)، تفه سیر القرآن العظیم، به کوشش اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۴. ابن اسحاق، محمد (۳۹۸ق)، کتاب السیر و المغازی، به کوشش سهیل زکار، بیروت: دار الفکر.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. _____، (۴۱۵ق)، المقنع، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
۷. ابن سعد، محمد (۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۹۵۲م)، السنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: دار إحياء الکتب العربیه.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۱۱. ابن هشام، عبدالملک (۳۷۵ق)، السیره النبویه، به کوشش مصطفی السقاء، قاهره: شرکه مصطفی البابی.
۱۲. ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف (۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.

۱۳. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث (۱۳۶۹ق)، *السنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره: دار إحياء السنه النبویه.
۱۴. احمد بن حنبل (۱۴۱۹ق)، *المسند*، به کوشش ابوالمعاطی النوری، بیروت: عالم‌الکتاب.
۱۵. ازرقی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، *أخبار مکه*، به کوشش رشدی الصالح ملحس، بیروت: دار الأندلس.
۱۶. افغانی، سعید (۱۹۶۰)، *أسواق العرب فی الجاهلیة و الإسلام*، دمشق: دار الفکر.
۱۷. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت.
۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق)، *الجامع الصحیح*، به کوشش مصطفی دیب البغا، بیروت: دار ابن کثیر.
۱۹. برو، توفیق (۱۹۹۶م)، *تاریخ العرب القدیم*، دمشق: دار الفکر.
۲۰. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، *أنساب الأشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر.
۲۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. بیومی، محمد (بی تا)، *دراسات فی تاریخ العرب القدیم*، اسکندریه: دار المعرفة الجامعیة.
۲۳. پاکتچی، احمد (۱۳۸۰ش)، «اهل کتاب»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد دهم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲۴. _____، (۱۳۹۱ش)، *درس‌گفتارهایی درباره تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهیه و تنظیم از محمد جانی‌پور، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۲۵. _____، (۱۳۹۲ش)، «سنت‌های املائی (ارتوگرافی) در خط عربی متقدم با توجه به انعکاس آن در نسخه‌های قرآن»، *تأملاتی در مباحث فرهنگ اسلامی*، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۲۶. حویزی، عبدعلی (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.
۲۷. خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت.
۲۸. دلو، برهان‌الدین (۱۹۸۹م)، *جزیره العرب قبل الإسلام*، بیروت: دار الفارابی.

۲۹. دوپویی، فرانسیس (۱۳۸۵ش)، *انسان‌شناسی اقتصادی*، ترجمه محدثه محب‌حسینی، تهران: نشر علم.
۳۰. *دیوان حاتم الطائی* (۱۴۰۱ق)، بیروت: دار صادر.
۳۱. رضا، عنایت الله (۱۳۸۸ش)، «جاده ابریشم»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هفدهم، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۳۲. رضا، محمد رشید (۱۹۹۰م)، *تفسیر المنار*، قاهره: هیئة المصریة العامة للكتاب.
۳۳. ریویر، کلود (۱۳۸۲ش)، *انسان‌شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
۳۴. _____، (۱۳۹۰ش)، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
۳۵. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الكتاب العربی.
۳۶. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۳۱۴ق)، *الدرر المثور فی التفسیر بالمأثور*، قاهره: المطبعة میمنه.
۳۷. _____، (۱۴۲۱ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الكتاب العربی.
۳۸. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *نیل الأوطار*، مصر: دار الحدیث.
۳۹. شیرزاد، محمد حسن و شیرزاد، محمد حسین (۱۳۹۴ش)، «بازخوانی مفهوم ربا در قرآن کریم بر پایه روش معناشناسی ساخت‌گرا»، *صحیفه مبین*، س ۲۱، ش ۵۸.
۴۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، به کوشش حسن خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۴. _____، (۱۴۲۰ق)، *فهرست کتب الشیعة*، قم: انتشارات ستاره.
۴۵. عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۸۶ش)، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، قم: انتشارات اسلامی.
۴۶. علی، جواد (۱۹۷۸م)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بیروت: دار العلم للملایین.
۴۷. العلی، صالح احمد (۲۰۰۰م)، *تاریخ العرب القدیمة و البعثة النبویة*، بیروت: شركة المطبوعات.
۴۸. *عهد عتیق* (۱۳۶۲ش)، تهران: انجمن کتاب مقدس ایران.

۴۹. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، به کوشش حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر.
۵۰. قرطبی، محمد بن احمد (۱۹۷۲م)، *الجامع لأحكام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره: دار الشعب.
۵۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ق)، *التفسیر*، به کوشش سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب.
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۳. ماوردی، علی بن محمد (۱۴۰۹ق)، *أعلام النبوة*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۵۴. مسعودی، علی بن حسین (بی تا)، *التنبیه و الإشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره: دار الصاوی.
۵۵. مسلم بن حجاج (۱۹۵۵م)، *الصحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: مکتبه عیسی البابی.
۵۶. مشکور، محمد جواد (۱۳۵۷ش)، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۵۷. مصباحی مقدم، غلامرضا و احمدوند، خلیل الله (۱۳۸۸ش)، «ابعاد شناخت ربای جاهلی»، *مطالعات اقتصاد اسلامی*، س ۲، ش ۲.
۵۸. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، *الکاشف*، تهران: انتشارات اسلامیه.
۵۹. موسویان، سید عباس (۱۳۸۶ش)، «نظریه‌های بهره و ربا»، *اقتصاد اسلامی*، س ۷، ش ۲۷.
۶۰. موسویان، سید عباس و میسمی، حسین (۱۳۹۳ش)، «نقد و بررسی دیدگاه‌های جدید پیرامون ربا و بهره بانکی»، *تحقیقات مالی - اسلامی*، س ۳، ش ۶.
۶۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، *الرجال*، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامیه.
۶۲. نووی، یحیی بن شرف (۱۳۹۲ق)، *شرح صحیح مسلم*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۳. یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۴۳۱ق)، *التاریخ*، به کوشش عبدالأمیر مهنا، بیروت: شرکه الأعلمی.
۶۴. یونگ، مایکل (۱۳۷۳ش)، *تروبریاندها: پژوهش‌های مردم‌شناسی مالینوفسکی در جزایر تروبریانده*، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات طرح نو.

65. Abelson, Joshua (1922), "Usury (Jewish)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, vol. 12, Edinburgh: T. & T. Clark.

66. Beeston, A. F. L. et al. (1982), *Sabaic Dictionary*, Beirut: Librairie du Liban.
67. Bennett, William Henry (1922), "Usury (Hebrew)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, vol. 12, Edinburgh: T. & T. Clark.
68. Brun, J. (1895), *Dictionarium Syriaco – Latinum*, Beryti Phoeniciorum: Typographia PP. Soc. Jesu.
69. Choudhury, Masudul Alam (2006), "Usury", *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 5, Leiden: Brill.
70. Cohn, Haim Hermann (1996), "Usury", *Encyclopedia Judaica*, vol. 16, Jerusalem: Keter Publishing House.
71. Costaz, Louis (2002), *Syriac-English Dictionary*, Beirut: Dar El-Machreq.
72. Dembitz, Lewis (1905), "Usury", *The Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, vol. 12, USA: KTAV Publishing House.
73. Ferraro, Gary (2006), *Cultural Anthropology: An Applied Perspective*, 6th edition, USA: Thomson Wadsworth.
74. Gesenius, William (1939), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Oxford: Oxford University Press.
75. Heady, Patrick (2005), "Barter", *A Handbook of Economic Anthropology*, ed. James Carrier, Cheltenham & Northampton: Edward elgar.
76. Herskovits, Melville (1952), *Economic Anthropology*, New York: Alfred A. Knopf.
77. Hunt, Robert (2005), "One-Way Economic Transfers", *A Handbook of Economic Anthropology*, ed. James Carrier, Cheltenham & Northampton: Edward elgar.
78. Jastrow, Marcus (1903), *A Dictionary of the Targumim*, London/ New York: G. P. Putnam's Sons.
79. Klein, E. (1987), *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem: The University of Haifa.
80. Kottak, Conrad Phillip (2002), *Cultural Anthropology*, Boston: McGraw-Hill.
81. Mauss, Marcel (2002), *The Gift*, London & New York: Routledge.
82. Malinowski, Bronislaw (2005), *Argonauts of the Western Pacific*, London: Routledge.
83. Montgomery Watt, William (1956), *Muhammad at Medina*, Oxford: Oxford University Press.
84. -----, (1988), *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

85. Sahlins, Marshall (1957), "Differentiation by Adaptation in Polynesian Societies", *The Journal of the Polynesian Society*, No. 3, vol. 66.
86. -----, (1963), "*Poor Man, Rich Man, Big-Man*, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, No. 3, vol. 5.
87. -----, (1972), *Stone Age Economics*, Chicago & New York: Aldine. Atherton, Inc.
88. Schacht, Joseph (1995), "Riba", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 8, Leiden: Brill.
89. Small, Keith (2011), *Textual Criticism and Qur'an Manuscripts*, Lanham: Lexington Books.
90. Strathern, Andrew & Stewart, Pamela (2005), "Ceremonial exchange", *A Handbook of Economic Anthropology*, ed. James Carrier, Cheltenham & Northampton: Edward Elgar.
91. Wielandt, Rotraud (2002), "Exegesis of the Quran: Early Modern and Contemporary", *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 2, Leiden: Brill.
92. Yan, Yunxiang (2005), "The Gift and Gift Economy", *A Handbook of Economic Anthropology*, ed. James Carrier, Cheltenham & Northampton: Edward Elgar.
93. Zammit, Martin (2002), *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Leiden: Brill.

Ribā in the Holy Qur'an; Based upon Economic Anthropological Models

Ahmad Pakatchi¹³

Mohammad Hasan Shirzad¹⁴

Mohammad Hosein Shirzad¹⁵

"Ribā" is one of the key economic ideas in the Holy Qur'an, which Muslim scholars have studied its substance and rules. The history of this idea in Islamic culture indicates semantic divergences in it, such as the formation of both loan and dealing usury, which ultimately makes it difficult to achieve comprehensive meaning for this idea. Making difference between the Ribā among illiterates ('Ummīyyīn) and the one among People of the Book ('Ahl al-kitāb), this study attempts to explain the meaning of Ribā in the context of revelation of the Holy Qur'an based upon economic anthropological models. In addition to studying the substance of Ribā in Jewish culture mentioned in the Holy Qur'an just once, in Sura 4, verse 161, this study indicates that politico-economic changes in Arabian Peninsula led to two different types of Ribā among illiterates. This study, consequently, draws a semantic distinction between Ribā mentioned in Sura 30, verse 39, and other uses of the idea in the Holy Qur'an.

Keywords: Economic Anthropology, Illiterates, People of the Book, Loan Usury, Gift Exchange.

¹³. Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, Imam Sadiq University, Tehran. apakatchi@gmail.com

¹⁴. Ph.D. student of Quran and Hadith Sciences, Imam Sadiq University, Tehran. (Responsible Author) m.shirzad861@gmail.com

¹⁵. Ph.D. student of Quran and Hadith Sciences, Imam Sadiq University, Tehran. m.shirzad862@gmail.com