

الدرر

دروس في الزنا أقيمت
في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٩٦ هجرية في المنجى الأسرف

تأليف الأخت

سماحة آية الله العظمى
السيد علي الحسيني السيستاني رحمته الله

بقية

السيد محمد هاشم الزاهد الأسرف

مكتبة دار الفقه الإسلامي - بيروت



الفکر

الرَّبِّهَا

دُرُوسٌ فِي الرَّبِّا أُفَيْتْ
فِي شَهْرٍ رَضَوَانَ الْمُبَارَكِ سَنَةِ ١٣٩٦ هِجْرِيَّةً
فِي النِّجْفِ الْأَسْرَفِ

تَقْرِيرًا لِالْإِبْحَارَاتِ

سَمَاحَةً آيَةَ اللَّهِ الْعَظِيمِ
السَّيِّدِ عَلِيِّ الْحُسَيْنِيِّ السَّيِّدِ تَائِي عَلَيْهِ السَّلَامُ

بِقَلَمِ

السَّيِّدِ هَاشِمِيِّ هَاشِمِيِّ

سرشناسه	: هاشمی، سیدهاشم، ۱۳۲۷-
عنوان و نام پدیدآور	: الربا: تقریرا لایبحاث سماحه آیه الله علی الحسینی السیستانی / بقلم هاشم الهاشمی.
مشخصات نشر	: قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۴۰ق. = ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری	: ۱۴۰ص.
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: عربی.
موضوع	: بهره (فقه)
موضوع	: Interest (Islamic law)
موضوع	: فقه جعفری -- رساله عملیه
موضوع	: Islamic law, Ja'fari -- Handbooks, manuals, etc*
موضوع	: اسلام و اقتصاد
موضوع	: Islam -- Economic aspects
شنامه افزوده	: سیستانی، سیدعلی، ۱۳۰۹ -
شنامه افزوده	: Sistani, Ali
رده بندی کنگره	: ۱۹۰/۶BP
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۷۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۷۷۶۰۵۶



تَهْنِئَةً لِأَخِيَّاتِ

سَمَاءُ آيَةَ اللَّهِ الْمُطَّلَعِ
الَّتِي عَلَى الْيَمِينِ السَّنِينَةِ تَبَاقِي

الربا

بقلم: السيد هاشم الهاشمي

الناشر: اسماعيليان

الطبعة: الاولى / ۱۴۴۰ ق

المطبعة: أصيل

عدد النسخ: ۱۰۰۰

ردمك: ۹۷۸-۶۲۲-۹۵۹۶۶-۷-۸



قم: خیابان معلم

میدان روح اله

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۴۲۱۲



مقدمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين

وأما بعد.

بين يدي القارئ الكريم بحث الربّاً تقريراً لدروس آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني دامت ظلاله التي أُلقيت في شهر رمضان في عام ١٣٩٦ هجري، وقد قام بتقريرها ساحة العلامة الحجة السيد هاشم بن السيد محمد بن جمال الدين الكلبيكاني الهاشمي رحمته الله، فصار بذلك كتاباً جامعاً لآخر الأنظار العلمية مع مناقشات دقيقة لبعض الأطروحات الحديثة، وإيماناً من مركز الإمام الحجة عليه السلام بقيمة هذا النتاج المبارك وما في إعداده وطبعه من نشر للعلم النافع وإيصاله لطلابه الباحثين عن الدراسات الجدّية فقد أخذ على عاتقه تنضيد الكتاب، وتخرّيج مصادر الروايات، وتقطيع النصوص، ومراجعة الكتاب مع المقرر، وإخراج الكتاب، ونرجو من الله العليّ القدير أن يتقبل منا هذا العمل القليل ببركة مولانا صاحب العصر والزمان عليه السلام.

مركز الإمام الحجة عليه السلام لخدمة الطلاب

٥ شوال ١٤٤٠ هجري

المقدمة

كتاب الربا: كتاب فقهي، يتضمن بعض محاضرات سيدنا الأستاذ السيد علي الحسيني السيستاني رحمته الله في شهر رمضان المبارك، ألقاها على مجموعة من التلاميذ فسجلتها.

ويتضمن فوائد فقهية مهمة، أعرضها للقراء الكرام لما فيه من فائدة في أبواب المعاملات كما سيلاحظه القارئ الكريم.

الربا محرم بلا إشكال

ويدلُّ على حرمة الكتاب والسنة، وقد ورد في الرِّبَا من التوعيد والتشديد في أمره، مما يُلاحظ منه عظم خطره، وشدة حرمة من بين المحرّمات الإلهية، كما هو واضح لمن راجع الأدلّة.

والرِّبَا ليس على نحو واحد، بل هو على أنحاء عديدة؛ فيجري في البيع ونحوه، وكذلك يجري في القرض، وهما مختلفان بلحاظ الأحكام التي ترتب عليهما، وكذلك ينقسم الرِّبَا إلى ربا النسئة وربا الفضل.

ولا كلام في حرمة الرِّبَا بجميع أقسامه، إلاّ أنّه قد يستشكل في ثبوت حرمة جميع أقسام الرِّبَا من الكتاب العزيز، فيقال بأنّ الثابت تحريمه من الكتاب العزيز هو قسم خاص من الرِّبَا، أمّا الأقسام الأخرى، فثبتت حرمتها من السنة الشريفة، بل قد يُقال بأنّ التشديد المذكور في حرمة الرِّبَا أمثال: (أنّ الدرهم منه يساوي سبعين زنية)^(١). هذا التشديد المذكور في الروايات لا تشمل جميع أقسام الرِّبَا، بل هو موجه إلى القسم المحرّم في الكتاب العزيز؛

ولأجل هذه الجهة؛ ولأجل اختلاف الأقسام في الأحكام والمميزات، نذكر ابتداء أقسام الربا، ثم نتكلم حول ما ذكر من الحيل الشرعية للتخلص منه، وهذا هو الذي يهمننا في البحث عن الربا.

التقسيم الأول: ينقسم الربا إلى ربا قرضي و ربا معاملي.

الربا القرضي: عبارة عن الزيادة التي يشترطها المقرض على المقترض، فيقرضه عشرة دنانير - مثلاً - ويشترط عليه أداء أزيد منها.

والربا المعاملي: عبارة عن زيادة أحد العوضين المتجانسين على الآخر في المكيل والموزون ولو كانت الزيادة زيادة حكمية.

مثل: أن يبيع مقداراً من الحنطة سلفاً بذلك المقدار، فإن أحد العوضين له زيادة حكمية على الآخر، وهو الأجل فإن للأجل قسطاً من الثمن.

وهذا الشرط، وهو كون المتجانسين من المكيل والموزون، هو المشهور عندنا، ولكن سيأتي منّا المناقشة على إطلاق مثل هذا الاشتراط؛ لأنه يمكن القول في جريان الربا المعاملي في المعدودات فيما إذا كانت المعاوضة نسبية.

فلا يجوز بيع كمية من البيض بنفس تلك الكمية نسبية، نعم يجوز ذلك نقداً. وعلى القول المشهور، فيكون هناك طريق للتخلص من الربا القرضي في الأوراق النقدية (بناء على ما هو الظاهر من كونها من المعدودات، وأنها بنفسها مورد للقرض والبيع والشراء وسائر المعاملات؛ لأنها بنفسها أموال، إلا أن ماليتها بالاعتبار).

فحيث لا يجوز إقراض عدد من هذه النقود في مقابل الأكثر منها، فيمكن أن يجري المعاملة بنحو البيع لا الإقراض، فيبيع عشرة دنانير عراقية - مثلاً - نسيئة بأحد عشر منها، ولا يعتبر في بيعها التقابض في المجلس، كما في بيع الصرف؛ لأنّ هذه النقود - كما ذكرنا - بنفسها تكون مورداً للبيع لا أنّها معبرة عن الذهب والفضة، بحيث تكون المعاملة واقعة عليها؛ فحينئذٍ تنتج نفس النتيجة بتغيير صورة المعاملة من القرض إلى البيع، ولكن يأتي التساؤل، هل أنّ المفاسد المترتبة على الربا القرضي تتغير بتغير عنوان المعاملة؟ وهل أنّ هذا الطريق طريق للتخلص من الربا، أم أنّه طريق إلى الربا؟

وكيفما كان، فبناء على رأينا، فإننا لا نصطدم بمثل هذا التساؤل، ولا ننع في مثل هذه المشكلة، إذ أنّه لا يبعد عندنا، بالنظر إلى الأدلة - كما سيجيء - جريان الربا المعاملي في المعدودات إذا كانت المعاملة نسيئة، فلا يحصل التخلص من الربا في هذا المجال. وأمّا بناء على القول المشهور، وهو عدم جريان الربا في المعدودات، فقد يرفض أيضاً مثل هذا الطريق للتخلص كما عن السيّد الخوئي دام ظلّه بدعوى أنّ هذه المعاملة وإن وقعت بصورة البيع ظاهراً، إلّا أنّها راجعة في الحقيقة والواقع إلى القرض.

ولتوضيح هذه الفكرة، نبحت عن جهتين:

الجهة الأولى: في الفرق بين البيع والقرض: فربّما يتوهم عدم الفرق بينهما؛ لأنّ في كل منهما تمليك بعوض، والفرق بينهما - كما أشار إليه الشيخ

الأُنصاريّ - في أول البيع، إنّ البيع تمليك عين ببال أو ما يقرب من هذا المضمون، فيلاحظ في البيع اعتبار المعاوضة بين المالين، وللبيع تعيين أيّ مال شاء في مقام المبادلة، بأن يبيع المثليّ بالمثليّ بجنسه أو بغير جنسه، أو بالقيميّ، وبالعكس؛ ولذا لو لم يذكر العوض في البيع لم يتحقق مفهومه.

وهذا بخلاف القرض فإنّه تمليك مال على وجه الضمان، والضمان عبارة عن انتقال نفس العين إلى العهدة، إلّا أنّه في القرض تنتقل العين إلى العهدة بإلغاء خصوصيّاتها الشخصيّة. فلو كانت العين قيمية فيضمن المقرض ماليتها، ولو كانت مثلية فيضمنها بنوعيتها، فهو شبيه بباب ضمان الغرامة؛ ولذا لا يحتاج في القرض إلى تعيين عوض؛ لأنّه ليس إلّا تمليكا مع التضمين، لما ملكه، فليس فيه اعتبار المبادلة بين مالين. وتفصيل الكلام في أول البيع.

الجهة الثانية: إنّ المعاملة المذكورة أيّ بيع الأوراق النقديّة بمثلها، أو بأزيد

منها مؤجلاً، هل هو قرض أم لا؟

وقد ذكرنا أنّ بعض الأعلام قد ادّعى أنّه قرض واقعاً، ويمكن تقريب

رأيه بوجهين:

الوجه الأول: أنّ البيع بما أنّ فيه باعتبار المبادلة بين المالين (العوض

والمعوض)، فيعتبر تغايرهما، فلو لم يكن بينهما تغاير، لم يتحقق مفهوم المعاوضة

والمبادلة، وحيث أنّ العوض في المقام أمر يقبل الانطباق على المعوض، فإنّه إذا

باع ثمانية دنانير - مثلاً - بعشرة دنانير مؤجلاً، فيمكن أن تكون الثمانية التي أداها

في ضمن العشرة، نفس الثمانية التي أقرضها أولاً، فهذا ينافي حقيقة المعاوضة

والمبادلة التي تقتضي التغيُّر بين المالين والعوضين، فهو في الحقيقة قرض وإنْ أنشأه بصورة البيع، فإنَّه في القرض تشتغل ذمَّة المقرض بنفس المال الذي اقترضه بإلغاء الخصوصية الشخصية، فيقبل الانطباق على نفس ذلك المال وعلى غيره أيضاً، نعم لو كان بين المالين تغيُّر، كما لو باع الدينار العراقي بالدينار الكويتي؛ فحينئذٍ يكون بيعاً لا محالة لا قرضاً.

الوجه الثاني: أنَّ المعاملة المذكورة قرض بحسب الارتكاز، وإنْ كانت بيعاً في الصورة فإنَّ القرض بحسب الارتكاز هو الذي ينتج منه تبديل المثليِّ بالمثليِّ في الذمَّة، فكلما ينتج مثل هذه النتيجة يكون قرضاً، فإنْ قلت: فماذا تصنع بالقرض في القيمات، قلنا: يمكن أن يُقال بعدم تحقق القرض فيها حقيقةً، اللهم إلا بنحو من العناية.

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى من المناقشة، نقضاً وحلاً.

أما المناقشة النقضية: فيلزم من هذا الرأي، القول بصحة بيع منٍّ من الحنطة بمنٍّ منها مؤجلاً، بدعوى أنَّه في الحقيقة قرض مع أنَّ المسلم بطلان هذا البيع، ولا نعرف قولاً بصحته، بواسطة إرجاعه إلى القرض.

وأما المناقشة الحلية: في الوجه الأول: فإنَّه يكفي في تحقق مفهوم البيع وجود التغيُّر بين العوضين في وعاء الإنشاء، وهو وعاء تقويم البيع، فإنَّ المعوض عين شخصية محدودة والعوض أمر كلي.

وأما الوجه الثاني: فإنَّ ألفاظ المعاملات ليست موضوعة للنتائج، وإنَّها هي

موضوعه لنفس الاعتبارات التي تنشأ بأسبابها، مضافاً إلى بطلان دعوى اختصاص القرض بالمثلّيات، وآته في القيمّات يكون مع العناية، كيف وتجري أحكام القرض في القيمّات أيضاً.

القسم الثاني للربا: تقسيمه إلى ربا فضل، وربا نسيئة.

وتقسيم الربا لهذين القسمين لم يذكر في كتب فقهاءنا المتأخرين إلا قليلاً، نعم هو مذكور في كتب العامة.

وسبب هذا التقسيم، أن الزيادة تارة تكون بلحاظ التأجيل والتأخير، بمعنى أن الزيادة تعطى في الواقع في مقابل المدّة، وأخرى لا تكون الزيادة بلحاظ المدّة، بل بلحاظ وجود وصف في الطرف المقابل، والأول يُسمى ربا النسيئة، والثاني يُسمى ربا الفضل.

وربا الفضل: مثل أن يبيع متاً من الحنطة بمنين منها نقداً، فإنّ مثل هذه المعاملة لا يقدم عليها العقلاء إلا فيما إذا كان الطرف الناقص مشتتلاً على وصف يقع في مقابل المقدار الزائد في الطرف الأخر، فالبائع يتعلّق غرضه بتحصيل كمية أكثر، والمشتري يتعلّق غرضه بتحصيل كيفية خاصة؛ ولذلك يرضى بهذه المعاملة، ويُقدم عليها.

وقد نُقل عن عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وأسامة بن زيد، وابن الزبير، وزيد بن أرقم، وسعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، أنّهم جوّزوا ربا الفضل، وإنّ نُقل عن ابن عمر رجوعه عنه، وأُختلِف في رجوع ابن عباس،

وقد ذكر استدلالهم بالحديث (إنَّما الرِّبَا في النسيئة)، وقد ذكر ذلك في تفسير المنار^(١).

وأما ربا النسيئة فالظاهر اتفاق الفريقين على حرمة، وربما النسيئة كما ذكرنا، عبارة عما تقع فيه الزيادة في مقابل التأجيل والإمهال، ويمكن تقسيمه لقسمين:

القسم الأول: أن تقع الزيادة بإزاء الإمهال والتأجيل الاستقلالي، وذلك بأن يُمهّل الدائن المديون بأداء دينه، بشرط أن يعطيه بما يزيد عما اشتغلت ذمته به، وحُكي بأن هذا النوع كان مألوفاً في العصر الجاهلي، ففي المجمع عن ابن عباس أنه قال: «كان الرجل منهم إذا حلّ دينه على غريمه، فطالبه به قال المطلوب منه له: زدني في الأجل، وأزيدك في المال. فيتراضيان عليه، ويعملان به. فإذا قيل لهم: هذا ربا، قالوا: هما سواء»^(٢) إلى آخر ما ذكره، فراجع.

والظاهر أنه لا فرق بين أن يكون الموجب لاشتغال الذمة بيعاً أم غيره، من قرض وسائر المعاملات، والمعيار هو اشتغال ذمته بهال، والزيادة في المال بإزاء إمهال الدائن.

(١) تفسير المنار ٣: ١١٦، ١١٧. «ومن جَوَزَ من الصحابة والتابعين ربا الفضل مطلقاً عبد الله بن عمر، ولكن رووا عنه أنه رجع عن ذلك وابن عباس، واختلف في رجوعه، وأسامة بن زيد وابن الزبير، وزيد بن أرقم، وسعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، واستدلوا بحديث الصحيحين المتقدم (إنَّما الرِّبَا في النسيئة)، فلو كان ربا الفضل كربا النسيئة لم يقع هذا الخلاف بين الصحابة والتابعين.»

(٢) تفسير مجمع البيان: ٢: ٢٠٦.

وهذا هو القسم الظاهر من ربا النسيئة، وتشمله الآيات والروايات بلا إشكال.

القسم الثاني: أن تقع الزيادة في مقابل التأجيل الضمني، وهو يتحقق في موردين:

الأول: القرض: وذلك بأن يقرضه مالا، ويشترط على المقرض الزيادة في مقام أدائه، فإنَّ القرض بحسب طبعه يكون مؤجلاً، والزيادة واقعة في مقابل الأجل الضمني، وهذا هو الربا القرضي المعروف.

الثاني: بيع النسيئة: بأن يبيعه - مثلاً - مناً من حنطة نسيئة بمنين من حنطة، بحيث تكون الزيادة بحسب الواقع واقعة بإزاء التأخير.

ثم أن ربا النسيئة هو الذي قد ذكروا عنه بأنه مخرب للبيوت، وأنه يسبب وجود المفاسد الاجتماعية، وأنه يوجب الاختلال الاقتصادي، وتقسيم المجتمع إلى طبقتين، وقد بحثوا عن مفاصده، وكتبوا عنها الشيء الكثير، فلترجع في مجالها.

وأما ربا الفضل^(١): فيمكن أن يُقال بأننا لا نعرف حكمة لتحريمه، (كما نعرف ذلك في ربا النسيئة)؛ ولذا فتكون حرمة حرمة تعبدية محضة.

ولكن يمكن أن تذكر في مجال التعرّف على حكمته، وجوه:

الأول:.....^(٢)

(١) مع كون المال الزائد بإزاء خصوصية زائدة في المعوض، فلم يخسر شيئاً.

(٢) من الأصل محذوف.

الثاني: إذا لم تكن هذه المعاملة نافذة، فيحتاج الشخص حينئذٍ إلى معاملتين:

الأولى: أن يبيع طعامه الجيد بالنقد.

الثانية: أن يشتري الرديء بالنقد.

وتتحقق من خلال ذلك فائدتان:

الأولى: ترويج النقد في السوق، وعدم اكتنازه عند الناس، وتوسيطه في

المبادلة، فإن سبب وضع النقد أمران:

١- أن يكون مقياساً لمالية الأشياء.

٢- توسطه لمبادلة بين الأمتعة، فتجمع النقد عند البعض مما يخل بالتوازن

الاقتصادي.

الفائدة الثانية: إن نتيجة تعدد المعاملة هو فتح المجال لتأمل المتبايعين في

المعاملة، وجعل الخيار لهما في كلتا المعاملتين، فربما يبدو له أن المعاملة لم تكن

فيها مصلحة له، فإذا بدّل الجيد بالرديء، وتفرقا من المجلس، فيصبح البيع

لازماً عليه، وهذا بخلاف ما إذا بدّل أولاً الرديء بالنقد، فإن له مجالاً للتدبر في

المعاملة الثانية فلا يقدم عليها، ثم إذا قدم عليها فيكون له الخيار في المجلس.

والحاصل: أن تعدد المعاملة يوافق مصلحة المتعاملين، وما ذكرناه إنهما

يكون على وجه الإمكان والاحتمال، وكذلك يكون على وجه الحكمة، لا

العلّة فيدور الحكم مداره، إذن فدعوى أن حرمة ربا النسئة معلوم الحكمة

بخلاف ربا الفضل، هذه الدعوى قابلة للمناقشة، والأمر سهل.

التقسيم الثالث للربا:

١- الربا الجليّ.

٢- الربا الخفيّ.

١- الربا الجليّ: هو ما ذكرناه، من ربا الفضل والنسيئة، والربا القرضيّ، والربا المعامليّ.

٢- الربا الخفيّ: فورد في بعض الروايات أنّ ربح المؤمن على المؤمن ربا، ويُقال في توضيح هذه الرواية بأنّ الربا بالنظر الدقيق عبارة عن الزيادة المجانيّة، أي التي لا تقع بإزاء شيء واقعي، فالربح الذي يربحه التاجر في بيعه وشرائه متى ما زاد على مقدار ما بذله من الجهد، والعمل في سبيل تحصيل المتاع والتجارة يعدّ مالاّ مجانّا لا يقابله شيء، وإن كان بالنظر الابتدائيّ يعتبر مقابلاً للمتاع، ولكن بالنظر الدقيق تكون المقابلة بحسب المائيّة، فإذا زادت مائيّة أحد العوضين على الآخر، فالمقدار الزائد لا يقابله شيء، فيكون ربا.

وهذه الفكرة هي أساس منع الأرباح الزائدة في بعض المذاهب الاقتصاديّة، حيث أنّه يرى أنّ الربح الزائد باطلاّ؛ لأنّ أساس القيمة لا بُدّ أن تلاحظ على ضوء العمل والمجهود، فما لم يقع عمل في مقابله فيكون باطلاّ.

ولا بأس من ذكر الروايات الواردة في هذا الموضوع:

منها: «رواية محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين،

عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن صالح بن عقبة، عن سليمان بن صالح

وأبي شبل جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ربح المؤمن على المؤمن ربا إلا أن يشتري بأكثر من مئة درهم، فاربح عليه قوت يومك، أو يشتريه للتجارة، فاربحوا عليهم، وأرفقوا بهم»^(١).

ومنها: «رواية أحمد بن أبي عبد الله البرقي في (المحاسن) عن محمد بن علي، عن محمد بن سنان، عن فرات بن أحنف، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ربح المؤمن على المؤمن ربا»^(٢).

ومنها: رواية الصدوق «محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي، عن موسى بن عمران النخعي، عن عمه الحسين بن يزيد النوفلي، عن علي بن سالم، عن أبيه، في حديث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخبر الذي روي أن ربح المؤمن على المؤمن ربا ما هو؟ فقال: ذاك إذا ظهر الحق، وقام قائمنا أهل البيت، فأما اليوم فلا بأس بأن يبيع من الأخ المؤمن وتربح عليه»^(٣).

ونبحث فيه حول التساؤل التالي:

هل أن أدلة حرمة الربا شاملة لربا الفضل أم لا؟

قد قسّمنا الربا إلى ربا نسيئة، وربا فضل، وقلنا بأنه في ربا الفضل تقع

(١) الوسائل: ١٢: ٢٩٣.

(٢) الوسائل: ١٢: ٢٩٤.

(٣) الوسائل: ١٢: ٢٩٤.

الزيادة في مقابل وصف وخصوصية موجودة في الطرف الآخر، بخلاف ربا النسئة، فإن الزيادة واقعة بإزاء الإمهال والتأجيل.

ولا إشكال في حرمة ربا الفضل، وقد وردت فيها روايات.

وهدفنا من هذا البحث، هو ملاحظة الأدلة العامة لحرمة الربا بقول مطلق كآيات المباركات، والروايات المشددة في أمر الربا، هل تشمل قسماً الربا أم لا؟

وظاهر الجواهر وملحقات العروة هو الشمول حيث استدلوا على حرمة الربا بالآيات والروايات، ثم قسموا الربا إلى ربا قرضي، وربا معاملي. ويمكن مناقشة ما ذكره، فنستعرض الآيات والروايات؛ لنرى مدى دلالتها على ذلك.

قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿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 فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الضَّعِيفَةَ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَتَأَيَّأُ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ

أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٦﴾ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ
وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٧٧﴾^(١)

وقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً
وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٢).

أما الآية الأولى: فيظهر بملاحظة مورد نزولها، أنها لا إطلاق لها لربا
الفضل، فإن الذي كان متداولاً بينهم - على ما حكي - كان ربا النسئثة، ففي
مجمع البيان عن ابن عباس كان الرجل إذا حلّ دينه على غريمه فطالبه به قال
المطلوب له: زدني في الأجل وأزيدك في المال مضاعفة، مناسب لربا النسئثة،
مضافاً إلى أنّ الرّبا المعهود في الجاهليّة كان ربا النسئثة.

والحاصل: أنّ المناسبات الداخليّة والخارجيّة في الآيات المباركة مانعة من
ظهورها في الإطلاق. فأما أنّ يكون الظاهر منها هو ربا النسئثة، إرادة الأعم
يكون خلاف الظاهر، وإمّا أنّ يكون العموم فيها مشكوكاً بالنسبة إلى ربا
الفضل.

وأما الروايات الواردة في النهي عن الرّبا، والتي تبين وجوه الحكمة في
تحريمه فهي أيضاً ليست ظاهرة في الإطلاق.

فمنها موثقة سعاة: «وعنهم، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن عثمان بن

(١) البقرة: ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) آل عمران: ١٣٠.

عيسى، عن سماعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أتى قد رأيت الله تعالى قد ذكر الربا في غير آية وكرره، قال أوتدري لم ذاك؟ قلت: لا. قال: لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف»^(١).

ونحوها: صحيحة هشام بن سالم «عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّما حرَّم الله عزَّ وجلَّ الربا؛ لكيلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف»^(٢).

ولا يخفى مناسبة التعليل لربا النسئئة فإنه لو كان أخذ الزيادة في مقابل المدَّة جائزاً لما أقدم الناس على صنایع المعروف كالصدقة والقرض وإنظار المعسر، فمقابل المعروف هو ربا النسئئة دون ربا الفضل الذي هو الزيادة بإزاء إعطاء صفة كمال.

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم «محمَّد بن علي بن الحسين بإسناده عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علَّة تحريم الربا، فقال: أنه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه، فحرَّم الله الربا؛ لتنفّر الناس من الحرام إلى الحلال وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك منهم في القرض»^(٣).

فإنَّ مقابلة الربا للتجارة قرينة ظاهرة على إرادة ربا النسئئة، فإنَّ ربا

(١) الوسائل: ١٢: ٤٢٣.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٢٣.

(٣) الوسائل: ١٢: ٤٢٤.

الفضل الذي يعني الزيادة في تبادل المتجانسين (مع احتواء الناقص على صفة كمال وإلا لما أقدم العقلاء على مثل هذه المعاملة) ليس أمراً مقابلاً للتجارة، بخلاف ربا النسيئة كربا القرض ونحوه.

ومنها: معتبرة زرارة «وعنه، عن عثمان بن عيسى، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أتى سمعت الله يقول: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الضَّعْفَتِ﴾، وقد أرى من يأكل الربا يربو ماله، فقال: أي محق أمحق من درهم ربا يمحق الدين، وإن تاب منه ذهب ماله وافتقر»^(١).

ولا يخفى أن قوله يربو ماله، إنَّها يتحقق في ربا النسيئة، وأمَّا في ربا الفضل فليست الزيادة في مالية المال فصدق هذه الجملة محل إشكال، فإنَّ من أعطى ممَّا من الخنطة الجيدة بإزاء تحصيل مئتين من الخنطة الرديئة مع تساويها في المالية، فلا يُقال في حقه أنه قد زيد في ماله.

وبذلك يظهر الإشكال في استظهار التعميم من مثل ما ورد من الروايات من أن درهماً واحداً من الربا أعظم من عشرين زنيةً كلها بذات محرم، أو سبعين زنيةً، فإنَّ هذا التشديد يتلائم مع الآية الشريفة في قوله تعالى: ﴿فَأَذْنُوبُ يَحْرَبُ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(٢)، وما ورد في حكمة تحريمه (أنه ظلمٌ وأكلٌ للمال بالباطل).

هذا مضافاً إلى لسان ما ورد في المنع من ربا الفضل لا يناسب لسان الآيات

(١) الوسائل: ١٢: ٤٢٤.

(٢) البقرة: ٢٧٩.

والروايات المشددة في أمر الربا، وإليك نبذة من الروايات المانعة عن ربا الفضل:
 «عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن سيف التمار قال: قلت لأبي بصير: أحب أن تسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل استبدل قوصرتين فيها بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق، قال: فسأله أبو بصير عن ذلك، فقال: هذا مكروه، فقال أبو بصير: ولم يكره؟ فقال: إن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يكره أن يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خبير؛ لأن تمر المدينة أدونها، ولم يكن علي عليه السلام يكره الحلال»^(١).

فإن التعيير بالمكروه ثم الاستدلال عليه بكراهة علي عليه السلام إياه لا يلائم كونه من الربا الذي ورد فيه ما ورد من التشديد في الآيات والروايات. ومنها صحيحة عبد الله بن سنان: «وعنه، عن أحمد بن محمد، عن الوشاء، عن عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان علي عليه السلام يكره أن يستبدل وسقا من تمر خبير بوسقين من تمر المدينة؛ لأن تمر خبير أجودهما»^(٢).

فتحصل أن شمول الآيات والروايات لربا الفضل مورد إشكال، بل القدر المتيقن من الآيات بالمناسبات، هو القسم الأول، والقسم الثاني من ربا النسبته، وأمّا القسم الثالث منه فهو أيضاً مورد إشكال، وهو أن يبيع شيئاً بأكثر منه نسيته، وسيأتي الإشارة إليه.

(١) الوسائل: ١٢: ٤٤٧.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٤٧.

فحرمة ربا الفضل لا يبعد أن يكون مما سنّه النبي ﷺ لا أنّه مما فرضه الله تعالى في كتابه، وإطلاق الربا عليه كما في الروايات من باب الحكومة، والإلحاق والتنزيل والأحكام الدائمة الإسلامية تنقسم لهذين القسمين، أي الفريضة والسنة^(١). وبينهما فروق ذكرناها في محلّها، ولا ينحصر الفرق في مرحلة الإثبات فقط، بل الفرق ثبوتيّ بلحاظ ... ونحوها.

أقسام ربا النسئنة: قد ذكرنا في بداية البحث أنّ الزيادة تارة تقع في مقابل الإمهال الاستقلاليّ، وأخرى تقع في مقابل الإمهال الضمنيّ، والثاني قد يكون في القرض، وأخرى في البيع، وهذا كلّ في قبال ربا الفضل، وهو واقع في المعاملة النقديّة مثل أن يبيع متاً من الحنطة بمنينّ منها، وبحسب الطبع الذي يجري على ضوئه العقلاء تعطي الزيادة بملاحظة خصوصيّة في الطرف المقابل.

القسم الأول: أيّ الزيادة الواقعة بإزاء التأجيل الاستقلاليّ، فلا إشكال في كونها محرّمة بعنوان الرّبّا ومشمولة للآيات، بل هي المتيقّنة منها، وقد عرفت تعارف مثل هذا القسم في العصر الجاهليّ، وما يدلّ على ذلك من الروايات: منها: «ما رواه الصدوق بإسناده عن أبان، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في الرّجل يكون عليه دين إلى أجلٍ مسمّى فيأتيه غريمه فيقول:

(١) لقد بحث السيّد الأستاذ عن الفرق بين الفريضة والسنة وخصائصهما، وتأثيراتها الفقهيّة في بحوث أصوليّة وفقهيّة، فليراجع. (هاشم)

أنقذني من الذي لي كذا وكذا، وأضع لك بقيته، أو يقول: أنقذني بعضاً، وأمد لك في الأجل فيما بقي، فقال: لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً، يقول الله عزّ وجل: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(١)، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون سبب الدين هو القرض أو البيع أو غير ذلك.

القسم الثاني: أيّ الزيادة الواقعة بإزاء التأجيل الضمنيّ في باب القرض، وهذا هو الربا القرضيّ المعروف، ولا إشكال أيضاً في حرمة، والظاهر أنّ الآيات شاملة له أيضاً، والروايات متوفرة على حرمة:

منها: «وعن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن سعدان، عن الحسين بن أبي العلاء، عن إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرّجل يكون له مع رجل قرضاً، فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه، فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه، قال: لا بأس بذلك ما لم يكن شرطاً»^(٢).

ومنها: «رواية عبد الله بن جعفر في (قرب الإسناد) عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: وسألته عن رجل أعطى رجلاً مئة درهم على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقلّ أو أكثر، قال: هذا الربا المحض»^(٣). ورواه علي بن جعفر في كتابه (الوسائل ب ١٩ من أبواب الدين).

(١) الوسائل ١٣: ١٢٠.

(٢) الوسائل ١٣: ١٠٤.

(٣) الوسائل ١٣: ١٠٨.

ومنها: ما رواه في الكافي «محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن يحيى الحجّاج، عن خالد بن الحجّاج قال: سألته عن الرجل كانت لي عليه مائة درهم عددا قضانيها مائة وزناً، قال: لا بأس ما لم يشترط، قال: وقال: جاء الرّبا من قبل الشروط، إنّها يفسده الشروط»^(١).

ومنها: صحيحة الحلبي «عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرّجل يستقرض الدرّاهم البيض عدداً، ثمّ يعطي سوداً، وقد عرف أنّها أثقل مما أخذ، وتطيب به نفسه أن يجعل له فضلها، فقال: لا بأس به، إذا لم يكن فيه شرط، ولو وهبها له كلّها صلح»^(٢).

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج «وعن أبي علي الأشعريّ، عن محمد بن عبد الجبار، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقترض من الرجل الدراهم فيرد عليه المثقال، أو يستقرض المثقال فيرد عليه الدراهم، فقال: إذا لم يكن شرطاً فلا بأس، وذلك هو الفضل. أنّ أبي عليه السلام كان يستقرض الدراهم الفسولة، فيدخل عليه الدراهم الجياد الجلال، فيقول: يا بني ردها على الذي استقرضتها منه، فأقول: يا أبة إنّ دراهمه كانت فسولة،

(١) الوسائل: ١٢: ٤٧٦.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٧٦.

وهذه خير منها، فيقول يا بني إن هذا هو الفضل فأعطه إياها»^(١).

ومنها: «ما رواه الحسين بن سعيد، عن يوسف بن عقيل، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلها، فإن جوزي أجود منها فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقة»^(٢).

ثم أنه قد يحتال للتخلص عن الربا القرضي بجعل الزيادة في مقابل الإقراض بصورة الجعالة، فيقول من أقرضني مائة دينار، فله خمس دنانير - مثلاً - فحيث أن الإقراض عمل محترم مشروع فيصحّ تعلّق الجعالة به، ويستحق العامل به وهو المقرض، الجعل، فالقرض حينئذٍ لم يشترط فيه الزيادة حتى يكون ربويّاً.

ولكن طريق التخلص هذا، غير سليم؛ لأحد وجهين:

الأول: وهو المختار، أن المستفاد من الروايات أن اشتراط الزيادة في باب القرض موجب لربوبيته، ولا فرق في هذا، بين أن يكون الاشتراط المذكور في ضمن القرض، أو بعقد مستقل كما هو مفروض الكلام.

ولا يعترض على ذلك بأنّ عنوان الشرط لا يتحقق في الالتزامات الابتدائية؛ لأنّ واقع الشرط هو التزام في التزام، ولكن يُجاب عن مثل هذا

(١) الوسائل: ١٢: ٤٧٧، ٤٧٨.

(٢) الوسائل: ١٣: ١٠٦.

الاعتراض: أنه يعتبر في صدق الشرط، تحقق الارتباط بشيء، أي أن يكون الالتزام مرتبطاً؛ ولذلك نلاحظ أنه قد أطلق الشرط في الروايات على خيار الحيوان، حيث أنه مرتبط بالبيع، ومثل هذا الالتزام يكون مقابلاً للالتزام الابتدائي الذي لا ارتباط له بشيء، ولا يعتبر في الشرط المرتبط كونه في ضمن عقد، وبما أن جعل خمسة دنانير في المثال المذكور التي وضعت بإزاء عملية الإقراض، مثل هذا الجعل له ارتباط بالقرض؛ لذلك يصدق على القرض أنه قد اشترط فيه الزيادة، فتشمله الروايات المانعة.

الوجه الثاني: إن استحقاق العامل للجعل - في باب الجعالة - إنما يكون بلحاظ احترام العمل وماليته، والإقراض في مقابل نفس القرض ليست له مالية حتى يصح جعله متعلقاً للجعالة؛ لأن مالية الإقراض في نظر العقلاء، إنما هي بملاحظة مالية المال المقترض، وليس لنفس العمل بما هو مالية زائدة. وكلتا المقدمتين قابلتان للمنع، فإن الإقراض مثل البيع ونحوه، عمل، وله حرمة عقلائية؛ ولذا يصح جعله مورداً للوكالة.

إذن فكيف يُقال بأنه لا يجوز جعله متعلقاً للجعالة، فكما يصح أن يقول: من باعني داره فله كذا؛ لأن البيع بما أنه عمل له مالية وحرمة عقلائية فيصح جعله متعلقاً للجعالة، وكذلك الإقراض، فالمقدمة الثانية ممنوعة، وأما المقدمة الأولى وهي اندراج الجعالة في باب ضمان الغرامات فيمكن الإشكال عليه بأن^(١):

(١) من الأصل محذوف.

القسم الثالث من ربا النسئئة: وذلك بأن تقع الزيادة بإزاء الإمهال الضمني في باب البيع، وبعبارة أخرى أن يبيع متفاضلاً في أحد العوضين إلى أجل.

وهذا القسم لا يظهر شمول الآيات والروايات له، بخلاف القسمين الأولين، ولكن لا إشكال في حرمة بالنظر إلى الروايات.

والمهم في هذا المقام هو البحث حول أنه هل يعتبر في جريان هذا القسم من الربا كون العوضين من المكيل والموزون أم لا؟ ثم هل يعتبر فيه اتفاق الجنسين أم لا؟

فيقع الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: المشهور، بل قد ادّعي عليه الإجماع أنه لا ربا في المعدود في

الربا البيعي، سواء كان البيع نقداً أم كان نسئئة كما في مفروض البحث.

والشرط المذكور في البيع النقدي لا إشكال فيه بلحاظ الأدلة، وأما في بيع

النسئئة فالذي يستفاد من الروايات هو المنع من بيع النسئئة في المتجانسين

سواء كانا من المكيل والموزون أم كانا من المعدود.

وُسبب الخلاف في بيع النسئئة إلى جماعة من القدماء كالقديمين (ابن أبي

عقيل وابن الجنيد)، والشيخين، وسلاّر، وابني حمزة، وزهرة، فلم يشترطوا

الكيل والوزن في حرمة التفاضل في بيع النسئئة.

فنستعرض الأدلة في هذا المجال:

استدلّ في ملحقات العروة تارة بالإطلاقات، وأخرى بأدلة خاصة، والإطلاقات على قسمين:

القسم الأول: يتضمن نفي الربا إلّا فيما يكال أو يوزن، وهي صحيحة زرارة: «محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يكون الربا إلّا فيما يُكّال أو يوزن»^(١). ونحوه موثقة عبيد بن زرارة: «محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن ابن فضال عن ابن بكير، عن عبيد بن زرارة قال، سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يكون الربا إلّا فيما يكال أو يوزن»^(٢).

القسم الثاني: ما يتضمن جواز البيع مع التفاضل في مصاديق من المعدود، فهو مطلق بالنسبة لكون البيع نقداً أو نسيئة.

مثل: موثقة منصور بن حازم «محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن ابن رباط، عن ابن مسكان، عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن البيضة بالبيضتين، قال: لا بأس به، والثوب بالثوبين، قال: لا بأس به والفرس بالفرسين، فقال: لا بأس به، ثمّ قال: كلّ شيء يُكّال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد، فإذا كان لا يكال ولا يوزن فلا بأس به اثنتين بواحد»^(٣).

(١) الوسائل: ١٢: ٤٣٤.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٣٤، ٤٣٥.

(٣) الوسائل: ١٢: ٤٤٨.

وأما الروايات الخاصة التي استدلت بها في الكتاب المذكور تبعاً للجواهر فهي:
 ١- صحيحة زرارة (على ما عبّر به في الكتابين): «محمد بن علي بن الحسين باسناده عن جميل بن دراج، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: البعير بالبعيرين، والدابة بالدابتين يداً بيد ليس به بأس. وقال: لا بأس بالثوب بالثوبين يداً بيد ونسية إذا وصفتهما»^(١).

٢- خبر البصري: «عن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العبد بالعبدين، والعبد بالعبد والدّراهم، قال: لا بأس بالحيوان كلّه يداً بيد»^(٢).

٣- خبر سعيد بن يسار: «وعن أبي عليّ الأشعري عن الحسن بن عليّ الكوفي، عن عثمان بن عيسى عن سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عن البعير بالبعيرين يداً بيد ونسية، فقال: نعم لا بأس، إذا سمّيت الأسنان جذعين أو ثنين، ثمّ أمرني، فخططت على النسية»^(٣)؛ «لأنّ الناس يقولون: لا»^(٤).

ثمّ استدلت في الملحقات بمرسلة علي بن إبراهيم ففي آخره: «فإذا صنع منه - أي من الغزل - الثياب صلح يداً بيد، والثياب لا بأس الثوبان بالثوب»^(٥).

(١) الوسائل: ١٢: ٤٤٩.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٥٠.

(٣) الوسائل: ١٢: ٤٥١.

(٤) هذه التكملة للحديث موجودة في كتاب من لا يحضره الفقيه: ٣: ٢٨٠.

(٥) الوسائل: ١٢: ٤٥٢.

ويُمكن المناقشة في الاستدلال بهذه الروايات على مدعى المشهور، أمّا في

صحيحة محمد بن مسلم فيناقش بوجهين:

الوجه الأول: أنّه يمكن أن يُقال إذا منعنا من مبادلة المعدود بالمعدود نسيئة فليس المنع بملاك لتحقيق الرّبا؛ بل لأنّ الاستفادة من الأدلّة أنّ المعتر في مبادلة المتجانسين، أن يكون يداً بيد كما اعتبر ذلك في باب الصرف؛ ولذا لا يجوز التبادل مع تساوي العوضين من جهة الكميّة، والقول بأنّ عدم الجواز في هذه الصورة يكون بلحاظ الزيادة الحكميّة؛ لأنّ للأجل قسطاً من الثمن، لا دليل عليه، وعليه فلا يصلح قوله عليه السلام: لا ربا إلاّ فيما يُكال أو يوزن؛ لتصحيح المعاملة في المعدود نسيئة؛ لأنّ بطلان المعاملة فيها يستند إلى انتفاء شرطها وهو كون المعاملة يداً بيد^(١).

الثاني: إن إطلاق الرواية المذكورة مقيد بالضرورة بغير الرّبا القرضي، وكذا الربا في قبّال الإمهال والتأجيل الاستقلاليّ، فلا مانع من تقييده أيضاً بغير النسيئة، بمقتضى الأدلّة الآتية، فتختصّ الرواية بربا الفضل، والحاصل أنّ إطلاق الرواية المذكورة ليست إلاّ إطلاقاً تعليمياً قابلاً للتقييد، وقد قيّد بها هو مسلم، ومع وجود المقيد فيرفع اليد عن إطلاقه.

(١) ولا يخفى أنّ ظاهر الروايات المانعة من مبادلة الثوب بالثوبين ونحوه نسيئة، إنّ المنع لأجل التفاضل الذي هو الرّبا، والبحث المعنون في تلك الأزمنة كان في تحقق الرّبا وعدمه في المعدود، وعليه فلا دليل على عدم جواز التبادل نسيئة مع التساوي في المعدود. وقد رجع السيد الأستاذ عن هذا الوجه، والمعتمد في الجواب عن الصحيحة هو الوجه الثاني.

ومما ذكرنا يظهر الكلام في الاستدلال بموثقة منصور، ونحوه، فإنه إطلاق قابل للتقييد بالبيع النقدي، لو لم نقل بانصراف الإطلاق إلى النقد، كما هو المسلّم في إنشاء البيع فإنه منصرف إلى النقديّ.

والعمدة هي الروايات التي أدعي دلالتها على رأي المشهور بصورة صريحة، للتصريح فيها بالنسيئة، والظاهر عدم إمكان الاعتماد عليها.

أما الرواية الأولى: التي عبّر عنها بالصحيحة، فالاستدلال بها كحجة شرعية يتوقف على أن يكون الدليل وهو محل الاستدلال أي قوله (وقال: لا بأس بالثوب يداً بيد) مروياً بالسند المذكور في الصدر، وهو جميل عن زرارة، وهذا غير ظاهر؛ لاحتمال أن تكون رواية مستقلة مرسلّة عن الصدوق، وهذا نصّ عبارة الصدوق في الفقيه: «وروى جميل بن دراج، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: البعير بالبعيرين، والدابة بالدابتين يداً بيد، ليس به بأس، وقال: لا بأس بالثوب بالثوبين، يداً بيد ونسيئة إذا وصفتها»^(١)، فتسقط عن الاعتبار.

ويؤيد عدم كون الدليل من الرواية الأولى أنه في الكافي^(٢) نقل الرواية عن جميل، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، ولم يذكر ذيلها، وكذا الشيخ في التهذيب^(٣) نقل الرواية بإسناده عن الحسين بن سعيد بدون ذكر للدليل.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ صدر الرواية دليل على ضعف قول المشهور؛ لأنّ

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٢٧٩.

(٢) الكافي: ٥: ١٩٠.

(٣) تهذيب الأحكام: ٧: ١١٨.

التقييد بقوله: (يدأ بيد)، يدلُّ على أنَّ مطلق البيع ليس موضوعاً لعدم البأس، بل الحصّة الخاصّة منه، كما يأتي في أدلّة القول المختار.

وأما الرواية الثانية: فرواها الكافي والفقيه والتهذيب، بدون ذكر قوله: (ونسيئة). نعم رواها في الاستبصار مع هذه الكلمة، فكيف يمكن الاعتماد عليها، وتقديم أصالة عدم الغفلة عن الزيادة على أصالة عدم الغفلة عن النقيصة ليس أصلاً عقلياً معتمداً، بل لا يحصل منه الظن في كثير من الموارد؛ لأنّ الزيادة في جميع الأحيان لا تستند إلى الغفلة والاشتباه، (حتى يُقال بأنّ الزيادة في مقام النقل سهواً قليل بالنسبة إلى النقص في هذا المقام)؛ وذلك لأنّ كتب الحديث كانت من المصادر المهمّة للعلماء؛ حيث يعملون ويرجعون إليها، وكثيراً ما كانوا يزيدون فيها؛ لأجل التفسير والتوضيح، والتخصيص والتقييد على طبق استنباطهم من الأدلّة، وربّما كان يختلط كلامهم مع متن الرواية؛ لعدم التمييز بينها، وهذه الظاهرة توجد بصورة واسعة في كتاب الفقيه، وربّما يكتبون الزيادات في الهامش، ويختلط مع المتن حين الاستنساخ، وكيفما كان فلا مجال للأخذ بهذا القيد بعد الاختلاف المذكور.

وأما الرواية الثالثة: فرواها في الكافي إلى قوله «فخططت على النسيئة»^(١)، وكذا في الفقيه فقوله: «لأنّ الناس يقولون: لا، وإنّما فعل ذلك للتقيّة»^(٢)، هذه الجملة من الصدوق عليه السلام، ومع قطع النظر عن هذه الزيادة يحتمل في الرواية وجهان:

(١) الكافي: ٥: ١٩١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٢٨٠.

الأول: أن يكون إثباته ﷺ للنسيئة، وعدم أمره بالخط عليها للتقية، ثم بعد ارتفاع سبب التقية أمره بالخط عليها.

الثاني: أن يكون الأمر بالعكس، كما ادّعاه الصدوق.

والعامّة قد اختلفت أقوالهم في هذا المجال، فنقل العلامة ﷺ في التذكرة^(١) عن الشافعي القول بجواز بيع ثوب بثوبين وعبد بعبدين ودابة بدابتين وبيع ثوب بعبدٍ وعبدٍ نقداً ونسيئةً، وذكر للاستدلال على ذلك بأنّ الرسول ﷺ أمر عبد الله بن عمر بن العاص أن يشتري بعيراً ببعيرين إلى أجلٍ، وهذه الرواية مروية بطرق العامّة، وعن أبي حنيفة^(٢) أنّه قال: لا يجوز إسلاف الشيء في جنسه، فلا يجوز بيع فرس بفرسين سلفاً ولا نسيئةً، بل يجب التقابض:

وهي إحدى الروايات عن أحمد؛ لأنّ النبي ﷺ نهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئةً... وعن مالك أنّه يجوز إسلاف أحد الشيئين في مثله متساوياً لا متفاضلاً، انتهى.

ولا نقول بأنّ الإمام ﷺ اتقى^(٣)؛ لأجل رأي الشافعي المتأخر عصره عن

(١) التذكرة: ١٠: ١٤٣.

(٢) التذكرة: ١٠: ١٤٣.

(٣) ذكر في بحث التقية: إنّ التقية إمّا من الحاكم والسلطان، أو من الناس والعلماء الذين لهم نفوذهم في السلطان أو بين الناس، أمّا مجرد وجود رواية، أو رأي عالم لا يُعتنى برأيه أو عالم متأخر عن عصر الإمام ﷺ فهذه كلها لا تسوّغ التقية، نعم أن نقول بأنّ المذاهب الأربعة قد سبقتها مذاهب، وأحكام، وآراء، وروايات كانت شائعة بين الناس، لحقت وجمعت في هذه الأربعة، وهجرت السابقة، ولعلّ رأي الشافعي أو رواية كانت مشهورة بين الناس؛ لذلك اتقى الإمام ﷺ منها. (هاشم)

عصر الإمام عليه السلام، ولكن يظهر أنه توجد رواية من طرقهم على طبق هذا الرأي، وهي مستندهم، فيمكن أن تكون التقيّة لهذه الملاحظة، والحاصل: أنه لم يثبت أن أمره عليه السلام بالخط على النسبته كان لأجل التقيّة.

وأما مرسله علي بن إبراهيم فهو دليل على خلاف المشهور، فراجع، بل الجملة التي استدل بها هي أيضاً كذلك، وهي قوله: «فإذا صنع منه - أي من الغزال - الثياب صلح يداً بيد، والثياب لأبس الثوبان بالثوب»^(١) فإنّ التقيّد بقوله (يداً بيد) دليل على ضعف رأي المشهور، هذا والأمر سهل؛ حيث أنّ الرواية ليست مستندة إلى المعصوم عليه السلام فإنّ سندها في الكافي هكذا: علي بن إبراهيم عن رجاله عمّن ذكره، «قال: الذّهب بالذّهب... إلى آخره»^(٢)، والظاهر أنّ القائل هو (من ذكره) هو مبهم، بل ظاهر في غير الإمام عليه السلام، ومن راجع الكافي وغيره يعلم بأنّه ربّما ينقل كلمات طويلة عن مثل يونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان، ولا يبعد أن يكون الكلام المذكور ليونس، إلّا أنّ علي بن إبراهيم أو مشائخه، أهتموا ولم يصرّحوا باسمه؛ لأجل معارضة القميين ليونس، كما يُعلم من مراجعة كتب الرجال.

وأما الروايات التي يمكن الاستدلال بها على عدم جواز التفاضل في المعدود نسيئة فهي:

(١) الوسائل: ٤٥٢: ١٢.

(٢) الكافي: ٥: ١٩٢.

١- صحيحة زرارة: «محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى وابن أبي عمير، عن جميل، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يداً بيد، ليس به بأس»^(١).

فإنّ التقييد بقوله (يداً بيد) ظاهر في أنّ مطلق البيع ليس موضوعاً لعدم البأس، بل الحصّة الخاصّة منه وهي البيع النقدي، فتصلح الرواية لتقييد المطلقات.

٢- صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري: «وعن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العبد بالعبد، والعبد بالدراهم قال: لا بأس بالحيوان كلّ يداً بيد»^(٢)، بناء على ما رواه في الكافي^(٣)، والفقهاء^(٤)، والتهديب^(٥)، نعم في الاستبصار زيادة قوله «ونسيئة»^(٦)، والظاهر أنّ هذه الزيادة ليست في جميع نسخ الاستبصار، إذن فالظاهر ترجيح الأولى.

الجهة الثانية: في أنّه هل يعتبر في تحقق الربا في بيع النسيئة اتفاق العوضين

في الجنس أم لا يعتبر؟.

(١) الوسائل: ١٢: ٤٥٠.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٥٠.

(٣) الكافي: ٥: ١٩١.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٣: ٢٨٠.

(٥) التهديب: ٧: ١١٨.

(٦) الاستبصار: ٣: ١٠٠.

المشهور في هذه المسألة هو اعتبار اتحاد العوضين، ولكن عن جماعة من القدماء المنع. وورد الكلام ما إذا كان العوضان من العروض، وكانا من المكيل والموزون، وأمّا إذا كان العوضان كلاهما نقدين، فيدخل في بيع الصرف ولا يجوز النسيئة فيه، وإذا كان أحد العوضين من النقود والآخر من العروض فهو إمّا نسيئة إذا كان الأجل للثمن، وإمّا سلّم إذا كان الأجل للثمن، كما أنّه إذا كان العوضان من المعدود أو كان أحدهما معدوداً فلا إشكال في جواز التفاضل.

فنستعرض أدلة كلا القولين:

استدلّ في ملحقات العروة^(١) للقول المشهور بالعمومات العامّة والإطلاقات الخاصّة، قال: كالنبويّ «إذا اختلف الجنسان فيبيعوا كيف شئتم»^(٢).
وموثقة سهاة: «وعنه، عن الحسن، عن زرعة، عن سهاة قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب، فقال: لا يصلح شيء منه اثنان بواحد، إلّا أن يصرفه نوعاً إلى نوع آخر، فإذا صرفته، فلا بأس اثنين بواحد وأكثر (من ذلك يه)»^(٣).
والموثقة أيضاً: «كل شيء يكال أو يوزن، فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد»، فإنّ مفهومه الجواز إذا لم يكن من جنس واحد نقداً أو نسيئة.

(١) العروة الوثقى: ٦: ٣٩.

(٢) عوالي اللآلي: ٣: ٢٢١، الحديث رقم ٨٦، الباب ١٣.

(٣) الوسائل: ١٢: ٤٤٣.

وفي مقابل ما استدلّ به، توجد روايات تقتضي المنع عن التفاضل في المختلفين إذا كان البيع نسيئة.

منها: صحيحة محمد بن مسلم: «محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن علي بن الحكم عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: ما تقول في البرّ بالسويق؟ فقال: مثلاً بمثل لا بأس؟ قلت إنه يكون له ريع «أو - أي خ ل» أنه يكون له فضل، فقال: أليس له مؤنة؟ فقلت: بلى، قال: هذا بدا، وقال: إذا اختلف الشيطان فلا بأس مثلين بمثل يدا بيد.»^(١).

وتوهم أنّ غاية ما يستفاد منها ثبوت البأس إذا لم يكن يداً بيد، والبأس لا يفيد الحرمة، مثل هذه التوهم ممنوع؛ وذلك لظهور البأس في الحرمة. وقد عقد الفاضل النراقيّ عائدة (٠) في كتابه العوائد لإثبات هذه الفكرة فراجع.

ومنها: صحيحة الحلبي «وعنه، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن الحلبي وفضالة، عن أبان عن محمد الحلبي، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الأشياء يتفاضل، فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يداً بيد، فأما نظرة فلا يصلح»^(٢).

(١) الوسائل: ١٢: ٤٤٠. التهذيب: ٧: ٩٥. الكافي: ٥: ١٨٩.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٤٢، ٤٤٣.

ونفي الصلاح مساوق للفساد، فلا وجه للمناقشة في ظهور الرواية بالكرهية، بدعوى ظهور قوله «لا يصلح» في الكراهية، ومن راجع روايات باب الربا، وكذا سائر أبواب البيع يعلم كثرة استعمال هذا اللفظ في الفساد وعدم الجواز، وهكذا بالنسبة كثرة استعمال «لا بأس» في الإباحة والجواز، وقد علّق على قيد أو شرط، يدلّ على انتفاء الإباحة عند انتفائه، وقد عقد في العوائد أيضاً عادة لإثبات ظهور لا يصلح في عدم الجواز فراجع.

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان «وياسناده عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أسلف رجلاً زيتاً على أن يأخذ منه سمنا قال: لا يصلح»^(١).

ومنها: صحيحة الحلبي «وياسناده عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام عن الزيت بالسمن اثنين بواحد، قال يداً بيد لا بأس»^(٢).
ومنها: موثقة سماعاً «وعن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المختلف مثلاًن بمثل يداً بيد لا بأس»^(٣).

ومنها: خبر عبد الله بن سنان «وعن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد،

(١) الوسائل: ١٢: ٤٤٤.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٤٤.

(٣) نفس المصدر السابق.

عن الوشاء، عن عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا ينبغي إسلاف السمن بالزيت ولا الزيت بالسمن»^(١).

وقد ذكرنا في محله (بحث الأواني من كتاب الطهارة) إن كلمة «لا ينبغي» ليست ظاهرة في الكراهة، لو لم نقل بظهورها في الحرمة؛ لأنها في اللغة بمعنى «لا يتيسر»، وعدم التيسير في التشريعات مساوق للحرمة.

نعم حكى في مجمع البحرين عن المصباح أنه حكى عن الكسائي^(٢) أنه سمع من العرب، وما ينبغي أن يكون كذا، أي ما يستقيم وما يحسن^(٣). وهو مناسب للكراهة الاصطلاحية، ولكن لم يعلم ثبوت هذا المعنى وشيوعه في عصر الرواية، بل يستظهر من حكاية الكسائي عدم معرفته عند العرب، وأنه من قبيل نقل الشواذ فتدبر، وكيفما كان ليس للفظ ظهور في الكراهة الاصطلاحية، بحيث يصلح لصرّف ظهور قوله «لا يصلح»^(٤) ونحوه من الحرمة إلى الكراهة.

ومنها: خبر زياد بن أبي غياث «بإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن صالح بن خالد وعبيس بن هشام، عن ثابت بن شريح، عن زياد «بن خ

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) لعل الكسائي عاش في عصر مقارب لعصر الأئمة عليهم السلام. (هاشم)

(٣) مجمع البحرين: ١: ٥٥.

(٤) ظاهر جملة (لا يصلح) هي الكراهة، كما يلاحظ موارد استعمالها في العبادات إلا إذا قلنا بأنها في المعاملات تدلّ على الفساد لاستقراء موارد استعمالها أو تقول بأنه مع الشك في مدلولها، فالأصل في المعاملة الفساد. (هاشم)

ل» أبي غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ما كان من طعام مختلف، أو متاع، أو شيء من الأشياء متفاضلاً فلا بأس به، مثلين بمثل يداً بيد، فأما نسية فلا يصلح^(١). فهذه الروايات صالحة لتقييد المطلقات المتقدمة، مضافاً إلى النبوي الذي استدّل به، ليس مروياً في طرفنا.

وقال السيّد في ملحقات العروة، في مقام نقل هذا القول وتضعيفه ما لفظه «وعن جماعة من القدماء المنع لجملة من الأخبار المشتملة على قوله عليه السلام، لا يصلح أو يكره، ولا بأس مثلين بمثل يداً بيد، فإنّ مفهومه ثبوت البأس إذا لم يكن يداً بيد، لكنها محمولة على الكراهة لظهور لا يصلح، ويكره فيها، مع أنّ الحرمة إن كانت من جهة الرّبا، فمشكل؛ لأنّه مختصّ بالمتجانسين، وإن كان المراد كونها تعبدية، فبعيد عن ظاهر الأخبار؛ لأنّ الظاهر منها كون البأس وعدم الصّلاح من جهة الرّبا فيناسب حملها على الكراهة، ويمكن حملها على التقيّة؛ لأنّ المنع مذهب العامّة، ويشعر بها بعض الأخبار كما يأتي في مسألة جواز النسيئة في غير المكيل والموزون^(٢)».

أمّا دعوى ظهور لا يصلح والكراهة في الكراهة الاصطلاحية فلا يخفى ما فيها ولا نظن التزام السيّد عليه السلام في سائر الموارد، وقد مرّ الكلام في «لا يصلح»، وأمّا الكراهة فهي في اللغة بمعنى المبعوضيّة، فتنفيذ الحرمة، ولا سيّما

(١) الوسائل ١٢: ٤٥٣. التهذيب: ٧: ١١٨.

(٢) العروة الوثقى: ٦: ٣٩.

في باب المعاملات، وفي باب الربا بالخصوص، كما ادّعاه في مفتاح الكرامة، وببالي أنّ صاحب الحدائق أيضاً ادّعى هذه الفكرة، وكيفما كان، فيكفي المراجعة إلى نفس الروايات، ولكننا لم نجد في مورد الكلام دليلاً بلفظ الكراهة فراجع.

ولا يخفى ما في قوله: «أنّ الحرمة إنّ كانت من جهة الربا فمُشكل؛ لأنّه مختصّ بالمتجانسين»، فهذا من قبيل المصادرة على المطلوب، ثمّ لو فرضنا أنّه مختصّ بالمتجانسين فأبى مانع من كون الحرمة لا من جهة الربا، بل كان حرمة الربا تعبدية أيضاً.

وأما الحمل على التقيّة فهو من فرع عدم وجود جمع دلاليّ بين الأدلّة، وهو موجود في المقام؛ لصلاحية الروايات المذكورة لتقيّد المطلقات بغير النسبته. والظاهر أنّ المراد بقوله: «ويشعر بها بعض الأخبار»، رواية سعيد بن يسار المتقدّمة في البحث السابق، ولا يخفى أنّها في غير مانحن فيه، فإنّ موردها اتحاد الجنس في المعدود ومورد الكلام اختلاف الجنس في المكيّل والموزون. فالتحصّل من جميع الأخبار في هذه المسألة، والمسألة المتقدّمة أنّه يكفي في تحقّق الربا في بيع النسبته أحد أمرين: إمّا الاتحاد الجنسي ولو كانا معدودين، وإمّا كونهما من المكيّل والموزون ولو كانا مختلفين من حيث الجنس. ومما ذكرنا ظهر الكلام في أنّ ربا الفضل، أيّ المعاملة التقديّة مع التفاضل، مشروط بأمرين: الأول الاتحاد الجنسي، والثاني كونهما من المكيّل والموزون.

هل يختصُّ الربّا بمعاملة دون معاملة؟

عن أبي إدريس والعلامة القول باختصاص الربا بالبيع والقرض، وعن المشهور جريانه في جميع المعامضات، ولا بدّ من عرض كل قسم من أقسام الربا، والبحث عنه، من خلال هذه الجهة:

القسم الأول: وهو الزيادة الواقعة في مقابل التأجيل الاستقلاليّ، بأن تكون ذمته مشغولة، فيمهله الدائن بإزاء شيء، وهذه الزيادة ربا محرّم، ولا فرق بين أن تقع الزيادة بصورة عقد هبة أو عقد جُعالة أو غيرهما، كأن يقول المديون: وهبتك ديناراً بشرط التأجيل، أو يقول «في صورة تعدد الدائنين»: من أجلني في أداء دينيّ فله دينار.

والدليل على التعميم المذكور الإطلاقات، ويوضّح الأمر صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة. «محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن أبان، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في الرّجل يكون عليه دين إلى أجل مسمّى، فيأتيه غريمه، فيقول: أنقذني من الذي لي كذا وكذا، وأضع لك بقيّته، أو يقول: أنقذني بعضاً وأمدّ لك في الأجل فيما بقي، فقال: لا أرى به بأساً ما لم يزد على

رأس ماله شيئاً، يقول الله عزّ وجل: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ يَوْمَ﴾^(١). ويُستفاد من هذه الرواية أنّ المحرّم هو الزيادة على رأس المال، التي أطلق عليها الظلم في الآية المباركة.

ومن هنا يظهر بطلان الحيلة التي قد يحتال بها للتخلّص من الرّبا، وهي بالنسبة للمديون الذي حلّ وقت أداء دينه، وحيث أنّه لا يقدر على أدائه فعلاً، ولا يريد أن يستعمل الدائن بمقابل إعطاء زيادة؛ لأنّه ربا محرّم، فينشأ حينئذٍ عقد جُعالة، صورته: من أدّى ديني فله دينار، مثلاً، فيؤدّي أحد (أو البنك) دينه، فتفرغ ذمّة المديون من الدائن، وتشتغل ذمّته بالمقدار المذكور للشخص الثالث الذي أدّى دينه؛ لأجل قانون ضمان الغرامة وبالدينار؛ لأجل قانون الجُعالة.

ولكن لا يخفى أنّ المدين حيث لا يمتلك فعلاً مالاّ يؤدي به دينه التجأ إلى الشخص الثالث لأداء دينه، فيصبح هذا الشخص الثالث دائناً جديداً للمدين، ولا بدّ من أن يمهل في أداء دينه، وإلاّ فأبى فائدة من الالتجاء إليه، فالجُعالة لا محالة تقع على أداء الدين مع الإمهال بأن يقول: من أدّى ديني، وأمهلني في أداء دينه، فله كذا.

وإذا كان مفاد الجُعالة ومؤدّاها هو ذلك، فهو يعني وقوع زيادة بإزاء الإمهال في الدين (أي الدين الثاني)؛ ولأجل هذه النتيجة، لا يكون مثل هذا الطريق طريقاً للتخلّص من الرّبا؛ لأنّ مقتضى صحيحة محمد بن مسلم المنع

من الزيادة على رأس المال في مقام اداء الدين، ولا فرق بين وقوع الزيادة في ضمن عقد جُعالة أو غيره. فلا حاجة في مجال إبطال هذه الحيلة إلى القول ببطلان الجُعالة، على أنّ الظاهر صحّة الجُعالة في نفسها كما قدّمناه.

القسم الثاني: الزيادة الواقعة في مقابل التأجيل الضمنيّ في القرض، فهي واقعة في القرض لا محالة، ولا مجال للبحث عن جريانها في غير القرض، نعم يمكن البحث في هذا المقام عن أنّ اشتراط الزيادة قد يكون في نفس القرض مثل أن يقترض عشرة دنانير بشرط إعطاء الزيادة، وقد تكون الزيادة في مرحلة الوفاء من دون أن يشترطها في القرض.

والأول لا إشكال في حرمة، وأمّا الثاني فقد تكون الزيادة فيه بلحاظ وصف ما يفى به؛ لجودته - مثلاً - فيفي بجنس ما اقترضه، إلّا أنّه من حيث وصفه يعتبر أجود مما اقترضه، وقد تكون الزيادة بلحاظ الكميّة، مع الوفاء بالجنس كأن يقترض عشرة دراهم ويفى بأزيد، وثالثه يكون الوفاء بغير الجنس مع الزيادة، ففي الصورتين الأوليتين، لا إشكال في الجواز، بل تدل الروايات على استحباب الوفاء بالأجود، راجع في هذا المجال الوسائل ب ٢٠ من أبواب القرض، وما أشار إليه في ذيله (ما تقدّم وما يأتي).

وأما في الصورة الثالثة: فتارة يكون الأمر بحيث لو فرض وقوع المبادلة (أي البيع)، بين الجنسين لكانت المعاملة ربويّة، كما إذا فرضنا أنّه يقترض منّا من الحنطة، ويعطي في مرحلة الوفاء منّين من الشعير - فإتّهما جنس واحد في

باب الرِّبَا - وأخرى لا يكون الأمر كذلك.

ففي الثاني لا إشكال في حرمة، من جهة لزوم الرِّبَا.

وأما في الأول: فلزوم الرِّبَا يتوقف على جريانه في جميع المعاوضات وهو موكول إلى البحث الثاني، وتوضيح هذه الفكرة: إنَّ الوفاء عبارة عن تفرغ الذمّة بتطبيق ما في الذمّة على فرده الخارجي، فهو يُغيّر المعاوضة والمبادلة، فمعنى اشتغال ذمّة المدين، أنّ الدائن يملك المال في ذمته، ويجب على المدين أن يفرّغ ذمته من ذلك المال، وهو يحصل بتطبيق ما في الذمّة على الفرد الخارجي، فإذا فرضنا أنّ الوفاء يكون بغير الجنس، فحيث لامعنى لانطباق ما في الذمّة على غير فرد، فلا بُدّ من أن يفرض تحقق تبادل بين الجنسين، وفي هذه المرحلة يكون هناك مجال للبحث حول جريان الرِّبَا في هذه المبادلة، حيث يقع مَنان من الشّعير بمقابل منّ من الخنطة، وهذه المبادلة ليست بيعاً، بل هي مبادلة مستقلّة عنه، وجريان الرِّبَا فيها يتوقّف على جريانه في غير البيع من سائر المعاوضات، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله عن قريب.

القسم الثالث: الرِّبَا المعاوضي: سواء كان في النسيئة، وهو القسم الثالث من ربا النسيئة بحسب التقسيم السابق، أم كان في المعاملة النقديّة وهو ربا الفضل، فهل الرِّبَا المعاوضي يختصّ بالبيع أم يجري في غيره؟

والذي يُستفاد من الروايات، المنع عن التفاضل فيما إذا وقع أحد المالين في

مقابل الآخر.

* ففي رواية عمر بن يزيد «وبإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن سليمان، عن علي بن أيوب، عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال: يا عمر قد أحلَّ الله البيع وحرَّم الرِّبَا، بع، واربح، ولا تر به. قلت: وما الرِّبَا؟ قال: دراهم بدراهم، مثلين بمثل، وحنطة بحنطة مثلين بمثل»^(١).

* وفي رواية أبي بصير «وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن منصور بن حازم، عن أبي بصير وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الحنطة والشعير رأساً برأس، لا يزداد واحد منهما على الآخر»^(٢).

* وفي رواية الحلبي «وعنه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: لا يصلح الحنطة والشعير إلا واحداً بواحد، وقال الكيل يجري مجرى واحداً»^(٣).

* وفي رواية محمد بن مسلم وزرارة «وعن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن جميل، عن محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: الحنطة بالدقيق مثلاً بمثل، والسويق بالسويق مثلاً بمثل، والشعير بالحنطة مثلاً بمثل لا بأس به»^(٤).

(١) الوسائل: ١٢: ٤٣٤.

(٢) الوسائل: ٤٣٨: ١٢.

(٣) الوسائل: ١٢: ٤٣٩.

(٤) الوسائل: ١٢: ٤٤٠.

* وفي رواية أبي الربيع الشامي «وعنهم، عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن خالد بن جرير، عن أبي الربيع الشامي قال: كره أبو عبد الله عليه السلام قفيز لوز بقفيزين لوز وقفيزاً من تمر بقفيزين من تمر»^(١)، وغيرها من الروايات التي رتبت المنع على وقوع المقابلة بين المالين مع تفاضل في أحدهما، وهذا العنوان لا يختص بالبيع وهو ظاهر، فلا بُدَّ من النظر في أنواع العقود، ففي كل نوع تقع المقابلة والتبادل بين المالين ويصدق عنوان مثلين بمثل، يجري فيه الرِّبَا المعاوضي.

وصدق هذا العنوان في البيع لا إشكال فيه، بناء على جميع المسالك في باب البيع.

وكذلك يصدق هذا العنوان في الصلح وإن كان صدقةً فيه بالالتزام؛ وذلك لأنَّ الصلح قوامه بشخصين لا مالين؛ لأنَّ مفهومه التسالم المعبر عنه بالفارسيّة (سازش)، وهو يتقوم بشخصين إلا أنَّ متعلّقه قد يكون المال فيتسالمان على أن يتملّك كل منهما مالاً في قبال الآخر، فيصدق عنوان المقابلة بين المالين.

وهكذا يصدق العنوان المذكور في عقد المبادلة، والظاهر أنّها عقد مستقل مفاده وقوع كل من المالين بدل الآخر، وهو يتحقق في مبادلة الأمتعة بعضها ببعض كما في تبادل الكتاب بالثوب من دون أن يقصد عنوان البيع وغيره، وقد ذكرنا في محلّه بأنَّ عنوان البيع يتحقق في صورة تميّز البائع عن المشتري

وتميّز الثمن عن المثلن وإلّا فهو مبادلة؛ ولذا كان تحقق البيع متأخراً عن المبادلة في المجتمع البشري؛ لأنّ النقود لم تكن منذ بداية التاريخ البشري. وكيفما كان فيمكن إنشاء المبادلة بين المالين بلا قصد لعنوان البيع، والظاهر صحّة هذه المعاملة لشمول «أوفوا بالعقود» لها، والإشكال في صحّتها بدعوى انصراف «أوفوا بالعقود»، إلى العقود المتعارضة (كما عن المحقّق الأصفهانيّ وغيره) ضعيف؛ لتعارف المبادلة في عصر نزول الآية في الحجاز - كما هو ظاهر - مضافاً إلى أنّ الآية من الأصول الكلّية الشاملة، ولا وجه لانصرافها إلى العقد المتعارف، مع فرض أنّ غير المتعارف يعتبر عقداً عقلاً، وإن لم يكن تسامح عندهم.

فظهر أنّ الرِّبَا المعاوضيّ يجري في البيع والصلح والمبادلة؛ لأنّ الميزان هو وقوع التبادل بين المالين، وهو متحقق في العقود الثلاثة.

وهل يجري الرِّبَا المعاوضيّ في الهبة المعوّضة أم لا؟

الهبة المعوّضة تتصور بوجهين:

الأول: ما هو المعروف من أنّ يهب شيئاً ويشترط على المتّهب شيئاً، وفي المقام يشترط عليه هبة شيء، والظاهر عدم جريان الرِّبَا المعاوضيّ فيها؛ لأنّ الهبة عبارة عن تملك شيء مجاناً واشتراط العوض لا يخرجها عن المجانيّة، ولذا لو تخلّف المتّهب لم تقع الهبة باطلة، فليس مقتضى عقد الهبة تقابل بين المالين، فلا يتحقق موضوع الرِّبَا.

الثاني: أن يهب شيئاً مقابل هبة الآخر، فتكون الهبة مقابل الهبة، لا أن الهبة الثانية تكون على وجه الشرط، بل هي واقعة في قبالتها. والظاهر صحة هذه المعايضة خلافاً للمحقق النائيني، والمحقق الأصفهاني.

فاستشكل المحقق الأصفهاني فيها بقوله: «إن أصل المقابلة بين التمليكين فيه غموض وخفاء، فإن التمليك بالإعطاء حال تعلّقه بمتعلّقه ملحوظ آليّ وفي جعل نفسه معوّضاً يحتاج إلى لحاظ استقلاليّ ولا يعقل اجتماع اللحاظين المتباينين في ملحوظ آليّ وفي جعل نفسه معوّضاً يحتاج إلى لحاظ استقلاليّ، ولا يعقل اجتماع اللحاظين المتباينين في ملحوظ واحد، فلا بُدّ من أن تكون هذه المعاملة في ضمن معاملة أخرى، كالصلح على التمليك بإزاء التمليك فيستحقّ كلّ منهما التمليك من الآخر بإزاء تمليك نفسه»^(١).

فيذهب المحقق الأصفهانيّ إلى عدم صحة مثل هذه المعاملة، أي جعل التمليك مقابل التمليك، وذلك؛ لأنّ التمليك بالنسبة للعين آليّ فحينما يقول: «ملّكتك داري»، فهو يلاحظ التمليك آلة لنقل داره لزيد، وأمّا إذا كان الملحوظ هو نفس التمليك فيكون النظر إليه استقلاليّاً، فيوجب ذلك اجتماع اللحاظين الآليّ والاستقلاليّ في تعبير واحد^(٢).

(١) حاشية المكاسب: ٣٩.

(٢) وبعبارة أخرى: إنّ التمليك في حدّ ذاته يلاحظ لحاظ الآليّة والمرآتيّة للشيء المملّك، فأنّ بالتمليك تريد أن تملك شيئاً آخر، فالتمليك في حدّ نفسه لا يلاحظ إلّا في كونه مرآة وآلة، فإنّ لو حظ بلحاظ الاستقلاليّة بأنّ وقع هو بنفسه طرفاً للمعاملة؛ فحينئذٍ يجتمع فيه لحاظان في آن واحد، الآليّة والاستقلاليّة، ولا يمكن ذلك.

ويمكن المناقشة فيما ذكره: بأنَّ مجرد تعلق التمليك بشيء لا يوجب أن يكون ملحوظاً آلياً، ومجرد أن يكون له مفعول بالنسبة للغير، لا يوجب أن يكون آلة ومرآة لذلك الغير، ولحاظ الآلية عادةً ما يكون في المعاني الحرفية، ولا يتعارف في غيره.

ولعلَّ إشكال المحقِّق الأصفهانيّ يتّضح أكثر بعرض مناقشة المحقِّق النائبيّ.

فإنَّ المحقِّق النائبيّ قد ناقش في صحّة المعاملة المذكورة الواقعة بين التمليكين، حيث ذهب إلى أنّه يشترط في البيع مالّية العوضين، وبيع التمليك في مقابل التمليك، لا يتحقّق فيه هذا الشرط، إذ أنّ نفس التمليك ليس بعين حتى تكون له مالّية بغض النظر عن المملّك ليس التمليك مالاً.

ويُشكّل على هذه المناقشة:

١- أنّه لا دليل على لزوم كون العوضين مالاً في مطلق المعاوضات حتى في غير البيع، غاية ما هناك أنّ الشيخ في مكاسبه قد اشترط في خصوص البيع مالّية العوضين، وكلامنا في غير البيع.

٢- أنّه لا دليل حتى في خصوص البيع أيضاً على لزوم كون العوضين مالين، سوى ما عن المصباح المنير، بأنَّ البيع هو (مبادلة مال بمال)، وقد ذكرنا في كتاب البيع، أنّه ليس المقصود من المال هنا في البيع، هو المعنى المشهور عند الفقهاء وعلماء الاقتصاد، من كون المال هو الشيء الذي تكون له قيمة سوقية،

بل مقصوده من المال هو المعنى اللغويّ وهو (كل مملوك)، وإن لم تكن له قيمة سوقية، كذلك يُطلق المال في اللغة على الإبل؛ ولعلّه لأجل كون الإبل أكثر أموال العرب آنذاك، وكان يُطلق لفظ المال في زمان العباسيين وأواخر العصر الأمويّ على خصوص النقود؛ لذلك ذكرنا في باب الزكاة أنّ قوله عَلَيْهِ: «ليس في مال اليتيم»، ليس المقصود كل مال، بل خصوص النقود، لتعارف اصطلاحهم آنذاك، أي في زمن صدور الرواية، من تسمية النقود بالأموال، إذن فلا يشترط في العوض - في المعوضات - أن تكون له قيمة سوقية، بل يكفي كونه مالاً أي مملوكاً؛ لذلك قلنا في محلّه، أنّ الرماذ هو مال؛ لأنّه يملك، وإن لم تكن له قيمة سوقية وكذلك التملك.

٣- لا نسلم بأنّ التملك ليس بمال، بل هو مال؛ لأنّه عبارة عن نقل المال فيدلّ عليه استلزماً، وبنحو من الوساطة بالعروض المكتسبة من الشيء المملّك والمنقول.

وناقش أيضاً في صحّة المعاملة المذكورة السيّد الخوئي: بأنّ المبادلة لا بُدّ أن تكون بين مالين موجودين: إمّا خارجاً، وإمّا اعتبار ما في الذمّة. وأمّا ما كان موجوداً في زمان وانعدم فلا معنى لتبديله، والمقام من هذا القبيل، فإنّ تملك الأول ينتهي أمدّه بقول الشخص: «ملّكت».

فإذا جاء الشخص الثاني، وقال: «ملّكت» فيكون تملكه هذا بإزاء تملك غير موجود فعلاً، بل انتهى أمدّه، وهو معدوم، فالمعوض معدوم حين ذكر

العوض، ولا يكون المعدوم المطلق معوّضاً؛ لذلك لو أراد الشارع أن يمضي هذه المعاملة فيستلزم منه إمضائه للمعدوم وهو غير صحيح، نعم يمكن أن يقع العقد على شيء موجود فعلاً، أو يمكن أن يتحقق في المستقبل. ويُشكل عليه:

١- بأنّ هذا الرأي من السيّد الخوئيّ ينافي ما اختاره ونختره في بحث الفضوليّ من اختيار الكشف الانقلابيّ.

٢- أنّه لا يُشترط في تحقق العقد وصحّته أن يكون الشيء مملوكاً فعلاً، أو في المستقبل، بل يكفي كونه قد تلبّس بالملكيّة ولو في الماضي، فما دام يُطلق عليه أنّه مملوك، ولو في الماضي، فهذا يكفي في صحّة التعاقد عليه.

٣- وكيفما كان فلا يجري في هذه المعاملة الرِّبَا المعاوضيّ؛ لأنّ المقابلة لم تقع بين المالين، وإنّما وقعت بين التملّكين مع بقاء الهبة على حقيقتها أي التملّك المجانيّ، ففي هذه الصورة يملّكه المال مجاناً مقابل أن يملّكه الآخر كذلك.

معيّار الزيادة الربويّة

الرّبا بمعنى الزيادة، وهذا المعنى ملحوظ في الرّبا المحرّم. والزيادة قد تكون زيادة عينيّة خارجيّة، مثل أن يبدّل منّا من حنطة بمئتين منها في ربا الفضل، أو يمهل المديون بإزاء زيادة عينيّة في حال الأداء، أو يقرضه ويأخذ أكثر مما أعطاه عيناً، وهذه الزيادة لا إشكال في حرمتها، وإنّ هذا النوع من الرّبا هو المتيقن من الأدلّة.

وقد تكون الزيادة غير عينيّة، بل زيادة حكميّة، مثل أن يقرضه عشرة دنانير بشرط أن يؤدّي المقدار المذكور متصفاً بصفة توجب زيادة ماليّتها، أو يبيع منّا من الحنطة بإزاء منّ من الحنطة الجيدة، وهذه هي الزيادة الوصفية، وأخرى يُشترط عليه عملاً مثل أن يخيّط له ثوباً، والعمل قد تكون له ماليّة كالمثال المذكور، وقد لا تكون له ماليّة بأن لا يتعارف أخذ المال عليه، مثل أن يشترط عليه أن يدعو له لله مثلاً.

وتحقيق هذا البحث يستدعي استعراض أقسام الرّبا المتقدمة، مع ملاحظة أدلّتها؛ لنرى مدى شمولها لجميع أقسام الزيادة أو بعضها:

القسم الأول من الربا: وهو عبارة عن الزيادة الواقعة مقابل الإمهال لمن

كان مديناً، فيمهله الدائن بإزاء أخذ زيادة منه عند أداء دينه.

والذي يستفاد من صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، الواردة في هذا

الموضوع أنّ المحرّم هو الزيادة على رأس المال لقوله عليه السلام: «لا أرى به بأساً ما لم

يزد على رأس ماله شيئاً، يقول الله عزّ وجل: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا

تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(١)، فإذا كان ما يشترطه الدائن على المدين مما لا يوجب

زيادة على رأس المال فلا يكون محرّماً، فيما لو كان نفس رأس المال محفوظاً بلا

زيادة، فمطلق اشتراط شيء مما يتعلق به الغرض العقلاني لا يكون موجباً

للربويّة، ويشهد لذلك صدر الرواية المذكورة: «في الرّجل يكون عليه دين إلى

أجل مسمّى فيأتيه غريمه فيقول: أنقذني من الذي لي كذا وكذا، وأضع لك

بقيته، أو يقول: أنقذني بعضاً وأمدّ لك في الأجل فيما بقي، فقال: لا أرى به بأساً

ما لم يزد على رأس ماله شيئاً...»^(٢)، فإنّ الإمهال (في الصورة الثانية) وقع بإزاء

إنقاذ البعض، ومن المعلوم أنّ إنقاذ البعض مما يرغب فيه العقلاء، ولكنّه حيث

لم يؤدّ إلى زيادة رأس ماله لم يحكم بحرّمته، فأمثال اشتراط كنس المسجد، أو

قراءة القرآن، أو الدعاء، تخرج عن موضوع الربا، بخلاف مثل اشتراط ما له

ماليّة كحياطة الثوب، أو اشتراط جودة صفة وغير ذلك.

(١) الوسائل: ١٣: ١٢٠.

(٢) نفس المصدر السابق.

القسم الثاني: الربا القرصي: وعمدة ما يدلُّ على المنع عن الزيادة العينية،

«ما رواه عن الحسين بن سعيد، عن يوسف بن عقيل، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلها، فإن جوزي أجود منها فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقة»^(١).

وهذه الرواية معتبرة سنداً، ولا إشكال في يوسف بن عقيل، فإنه ثقة كما عن النجاشي، والقمييون قالوا: بأن له كتاب، والنجاشي ذكر أنه ليس بكتابه، بل لمحمد بن قيس، بل أنه ثقة وقليل الحديث^(٢). فاشترط ورقة أو غيرها في

(١) الوسائل: ١٢: ١٠٦.

(٢) وقد نبه السيد الأستاذ في المقام على أنه يمكن أن نستفيد من هذا الاختلاف بين القميين والنجاشي أن انتساب الكتاب إلى شخص ربها يكون مبنياً على الحدس، فحين يرون تكرار واستمرار نقل الحسين بن سعيد وغيره عنه حدسوا بأن النقل لا بُدَّ أن يكون من كتاب له، ومما يؤيد ذلك ابتداء الشيخ في بعض روايات التهذيب لمحمد بن إسماعيل (الذي تبدأ به أسانيد الكافي) وذكر الطريق إليه في المشيخة، فإن الظاهر أن الشيخ استظهر كونه صاحب كتاب من تكرر النقل عنه في الكافي، وليس له طريق إلا الكليني، ولم يذكره في كتابه الفهرست الذي وضع للمصنفين، ولا النجاشي في فهرسته، ثم أن الرجل نفسه غير معروف، والظاهر أنه النيسابوري تلميذ الفضل بن شاذان فراجع مضائه.

ثم أنه قد يستشكل في اعتبار سند الرواية الأولى (ما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن يوسف بن عقيل، عن محمد بن قيس) باعتبار أن طبقة الحسين بن سعيد، لا تقتضي أن يروي عن يوسف بن عقيل الراوي عن محمد بن قيس الذي هو من أصحاب أبي جعفر عليه السلام، فلا بُدَّ من أن يكون هناك واسطة بين الحسين ويوسف.

ويُمكن الجواب عنه: بأنه قد تكرر نقل الحسين عن يوسف وفي غير واحد من الموارد ينقل الحسين عن أخيه الحسن عن يوسف، وكتب الحسين بن سعيد المعروف بكتب الثلاثين كانت

القرض ممنوع، وكذلك بالنسبة للركوب وغيرها من الزيادات الحكمية، والتعدي عن الأمثلة المذكورة في الرواية إلى اشتراط مثل قراءة القرآن محل إشكال.

القسم الثالث: الربا المعاوضي بقسميه، النسيئة، وربما الفضل:

فالمشهور بأن الزيادة غير العينية في الجملة توجب الربا: ويمكن أن يستدل عليه بوجوه:

١- الروايات التي تفيد اعتبار المماثلة مثل قوله: «الحنطة والدقيق مثلاً بمثل».

ولكن دلالتها على الزائد على المثلية من جهة القدر ممنوع.

٢- ما ورد من المنع عن تبديل الجنس بالجنس المساوي نسيئة، فإنه يكون من باب الزيادة الحكمية، حيث أن للأجل قسطاً من الثمن، وهي صحيحة محمد بن قيس «عنه»، عن النضر، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تبع الحنطة بالشعير إلا يدا بيد ولا

مشتركة بينه وبين أخيه الحسن (وهو أكبر من الحسين ومات قبله)، وهنا عدّة من المشائخ لم يلتمهم الحسين، وإذا روى عنهم فهو يكون بواسطة الحسن، كما يعلم بالمراجعة إلى مشيخة التهذيب مع أن اسم الحسن لم يُذكر في البين، بل نرى الرواية مبدوءة بالحسين، وهو يروي عن الشيخ المذكور مع عدم إدراكه آياه ووجهه - كما أشرنا إليه - اشتراك الحسن مع الحسين في التأليف إلا أن الحسن مات قبله، واشتهرت كتب باسم الحسين بن سعيد، هذا مضافاً إلى إمكان أن يكون يوسف معمرّاً فيمكن نقل الحسين عنه، كما يؤيد رواية البرقي ونحوه عنه.

تبع قفيزاً من حنطة بقفيزين من شعير...»^(١). وفيه أنّ المنع من النسيئة لم يعلم أنّه من باب الرّبا، وصدق عنوان الرّبا عليه أول الكلام، كما إنّ عدم صدق المثل بالمثل، ممنوع، فيمكن أن يكون المنع من باب اعتبار النقديّة في المتماثلين ولو مع التساوي كما في بيع الصرف.

٣- «ما رواه محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن يحيى بن الحجّاج، عن خالد بن الحجّاج قال: سألته عن الرّجل كانت لي عليه مئة درهم عددا قضانيها مئة وزناً، قال: لا بأس ما لم تشتترط، قال، وقال: جاء الرّبا من قبل الشروط، إنّها يفسده الشروط»^(٢).

ويردّ عليه أولاً: أنّها في باب القرض والتعدّي عنه إلى البيع ونحوه ممنوع. وثانياً: أنّ الاختلاف بين ما أقرضه وما يؤديه يكون من باب الاختلاف في القدر، حيث أنّ الدراهم ربّما تنقص بالاستعمال فإذا قضاها بالوزن يحصل الاختلاف في الوزن.

فالرواية خارجة عن محل البحث وهو الزيادة غير العينيّة.

وثالثاً: وبعض ادّعى عليه الإجماع.

ولكن السيّد اليزديّ في ملحقات العروة أشكل على هذا الإجماع.

(١) الوسائل: ١٢: ٤٣٩.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٧٦.

في المكييل والموزون وضابطها

لا بُدَّ من بيان ضابطة المكييل والموزون، حيث أن ربا الفضل (وهو الرِّبَا الجاري في المعاوضة النقديّة) يختصّ بهما، كما أن الرِّبَا الجاري في المعاملة على وجه النسيئة يعتبر فيه أحد الأمرين من المكييل والموزون، ولو كانا مختلفين أو اتحادهما ولو كانا معدودين على ما مرّ بيانه، خلافاً للمشهور بين المتأخرين فإنّهم اعتبروا في مطلق الرِّبَا المعاوضيّ - سواء كان نقداً أو نسيئة - كون الجنسين من المكييل والموزون، فعلى أيّ حال لا بُدَّ من إعطاء الضابطة ليتحقق موضوع الرِّبَا، وكذلك يحتاج إليها في باب اشتراط معلوميّة العوضين، حيث أنّها في المكييل بالكيل وفي الموزون بالوزن، وفي غيرهما من الأبواب مثل باب استحباب إخراج الزكاة عن كل مكييل وموزون.

فهنا بحثان:

١- المراد منهما.

٢- الأشياء المكييلة هل يمكن أن يتبادل بها بواسطة الوزن، وهكذا

الموزون أم لا؟

المراد منها:

وليس البحث فيه عن مفهومها؛ إذ هو معلوم، وواضح، إذ المكييل ما يحدد مقدار ماليته بالكيل والموزون بالوزن، بل نبحت عن التفصيل الذي ذهب إليه صاحب الحدائق فذكر في باب اشتراط معلومية العوضين «قد صرح الأصحاب بأن المراد بالمكييل والموزون هو ما ثبت في زمنه ﷺ، وحكم الباقي في البلدان ما هو المتعارف فيها، فكل ما كان مكيلا أو موزونا في بلد يباع كذلك وإلا فلا»^(١).

وذكر أيضاً في بحث الربا «قالوا المعتبر في الكيل والوزن ما كان في عهده ﷺ فمتى علم ذلك، اتبع وجرى فيه الربا وإن تغير حاله بعد، ولا فرق بين أن يكون ذلك في بلده عليه السلام أو غير بلده إذا أقر أهله عليه، وما لم يعلم حاله يتبع عادة البلدان، فإن اختلفت كانت لكل بلد حكم نفسه»^(٢).

وتوضيح ما ذكره عليه السلام: إن الميزان فيهما هو الكيل والوزن في عصر النبي ﷺ، والأمتعة التي كانت مكيلة أو موزونة آنذاك، تعتبر الآن من المكييل والموزون، أما لو لم نعلم عن بعض الأشياء هل أنها كانت مكيلة أو موزونة في عصر النبي ﷺ وفي مدينته؟ فنرجع تاريخنا إلى أقرب البلدان من مدينة النبي ﷺ؛ لنرى آنذاك أي شيء منها موزون، أو مكييل، أو لو لم نعلم حتى هذا، فنرجع في

(١) الحدائق الناضرة: ١٨: ٤٧١.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٩: ٢٥٣.

المقياس إلى البلد الذي وقعت فيه المعاملة أي في عصر وقوع المعاملة وبلدها. ولكن نقول بأن عنوان المكيل والموزون مأخوذ في الروايات أمثال: «لا يكون الرّبا إلّا فيما يكال أو يوزن»^(١)، هل أخذ على نحو الموضوعيّة؟ أو على نحو المعرفيّة إلى أنواع خاصّة؟.

أي أتهم وإن ذكر (المكيل والموزون)، إلّا أنّه هل يراد منه المعرفيّة: بمعنى أنّ هذا العنوان يشير إلى أنواع خاصّة من الأمتعة والأشياء، كانت آنذاك في عصر النبي ﷺ من باب الاتفاق مكيلة أو موزونة، وإن أصبحت في زماننا على غير ما كانت عليه آنذاك، أو أن العنوان أخذ على نحو الموضوعيّة بمعنى أنّه كان مكيلاً يترتب عليه هذا القول لا أنّه معرّف لأشياء أخرى فيكون كل مكيل في أي مكان أو زمان يترتب عليه هذا الحكم، ولا يختصّ بالأشياء التي كانت عليه في زمن النبي ﷺ.

ولكن هذا التفصيل الذي ذكره صاحب الحدائق رحمته الله لا يُستفاد من الروايات؛ إذ أن قوله رحمته الله: «أنا لو علمنا أنّه كان في زمان النبي ﷺ مكيلاً أو موزوناً، فيؤخذ به، وإن أصبح في زماننا غير ذلك، هذا المعنى يلائم المعرفيّة والمرآتيّة، وقوله رحمته الله بأننا لو لم نعلم به فنرجع لأقرب البلدان، أو نرجع به إلى مكان وزمان المعاملة، مثل هذا القول يناسب الموضوعيّة.

والمعرفيّة تؤخذ على سبيل القضية الخارجيّة، والموضوعيّة تؤخذ على

(١) الوسائل: ١٢: ٤٣٥.

سبيل القضية الحقيقية، ولا يمكن أن تُستفاد القضيتان من كلام واحد، فهذا التفصيل المذكور لا يمكن استفادته من كلام واحد.

فنسبته ﷺ هذا الرأي للمشهور لعلها غير صحيحة، كما خدش بها صاحب الجواهر.

ولكن لنسأل هل عنوان المكييل، والموزون قد أخذ على نحو المعرفة، أو الموضوعية؟

إذا كان على نحو المعرفة: فهنا يلزم علينا أن نفحص في زمان النبي ﷺ عن الأشياء التي كانت مكييلة، أو موزونة، وإذا كان على نحو الموضوعية، فالميزان هو المكييل، والموزون في أيّ زمان، وأيّ مكان، ولا يختصّ بزمان النبي ﷺ فمقتضى القاعدة أيّ الأمرين؟

مقتضاها هو حمل العنوان على الموضوعية، لوجوه:

١- لدينا قاعدة عامّة بأنّه إذا دار الأمر بين الموضوعية والمعرفة، فيحمل على الموضوعية:

وتوضيحه: إذا أخذ شيء موضوعاً في قضية لفظية فمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت هو أنّ الموضوع في القضية اللفظية هو الموضوع في القضية اللبّية، فإذا دار الأمر بين الموضوعية والمعرفة (كما لو قال: أكرم العالم)، فهنا إمّا أن يكون العالم موضوعاً، أو معرفاً بأن يكون المراد إكرامهم هم الفقهاء أو العدول أو النحويين لا كل عالم، وفي مثل هذه الحالة، فإنّ الظاهر مما يؤخذ في القضية اللفظية أنّه بنفسه مؤخوذ في القضية اللبّية

ومراد بالإرادة الجدّية والحل على المعرفيّة خلاف هذا الظاهر؛ لأنّه يقتضي أن يكون المذكور في الكلام ليس هو الموضوع الواقعي وإنّما هو معرّف لأشياء أخرى، ولا نفزع لمثل هذا الحمل إلاّ بقريته، وهذا واضح، وهذه الفكرة هي أساس الأخذ بأصالة الإطلاق، فإنّ احتمال إرادة المقيّد من المطلق لا يعبأ بها لتنافيها مع هذا الأصل، وهو أصل التطابق.

٢- إن الروايات الواردة في اعتبار الكيل والوزن أكثرها صدرت من قبل الإمام الباقر عليه السلام، والإمام الصادق عليه السلام، وقد افترقت الأشياء والأمتعة عما كانت عليه في زمان النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ أنّ بعض الأجناس كانت في زمان النبي صلى الله عليه وآله مكيّلة، ثم أصبحت في زمان الإمام الصادق عليه السلام موزونة وبالعكس؛ لأنّ بينهما قرن ونصف حدث فيه تحولات اجتماعيّة كثيرة نتيجة للتلاقح الحضاري، كما ينقل أنّ كثيراً من الأشياء المكيّلة - في مجلس للمنصور - كان فيه مالك بن أنس، قد بدّلت إلى الموزونة، ومن الملاحظ أنّ الكر، والصاع، والمد، والرطل كانت أسامي لمكاييل خاصّة في عصره صلى الله عليه وآله، وتبدّلت إلى الأوزان بعده صلى الله عليه وآله، وهذه تؤدّي إلى مشكلة في باب الزكاة، وكذلك في باب الكر، وإن لم تُذكر في كلامهم قدّس سرهم، فإنّ الصاع - مثلاً - إذا كان مكيّلاً، أي ميزاناً للحجم، فصاع من الحنطة يختلف من حيث الوزن مع صاع من الشعير، أو صاع من الزبيب، فكيف إذن يجعل نصاب الزكاة وزناً خاصاً في جميع الغلات الأربع، والتحقيق حول هذه المسألة في محلّه.

والحاصل: أن انقلاب الأجناس من جهة تعيين مآليتها بالكيل إلى الموزون وبالعكس أمر واضح، لا يقبل الإنكار، فلو كان عنوان المكيل والموزون الوارد في الروايات مشيراً إلى أنواع خاصة كانت مكيلة أو موزونة في عصره ﷺ لكان عليهم ﷺ - وهم في مقام البيان - أن ينبهوا إلى هذه الظاهرة.

فمقتضى الإطلاق المقامي هو الحمل على المكيل والموزون بما هما كذلك، لا بما هما معرفان لما كان في عصره ﷺ مكيلاً أو موزوناً.

٣- أنه في موارد دوران الأمر بين الموضوعية والمعرفية ربّما يكشف المحمول عن أحد الأمرين، وبعبارة أخرى: بمناسبة الحكم والموضوع يكشف أحد الأمرين، ففي مثل (قلّد العالم) إذا شككنا أن العالم هل أخذ على نحو الموضوعية أو المعرفية بالنسبة إلى صفة أخرى كالزهد - مثلاً - يكون وجوب التقليد قرينة على أن الموضوع نفس صفة العلم، وكذلك نقول في باب اشتراط المكيل بالكيل، والموزون بالوزن، حيث أن المجهول الواقعي عبارة عن رفع الغرر والجهالة، ومن المعلوم أن مناسبة رفع الغرر تقتضي تقدير المكيل الفعلي بالكيل والموزون الفعلي بالوزن، دون المكيل الذي لا يكون مكيلاً فعلاً، وإنّما كان مكيلاً في عصر النبي ﷺ، وهذا في باب البيع، وبوحدة اللسان يمكن استكشاف الأمر في باب الربا أيضاً.

بيع المكييل بالوزن وبالعكس

لو أخذنا المكييل والموزون على جهة الموضوعية، فهل يصحُّ بيع المكييل بواسطة الوزن متماثلاً أم لا، وبالعكس كذلك، أي المكييل الذي يجوز بيع أحدهما بالآخر متماثلاً بواسطة الكيل، هل تستطيع أن تبيع أحدهما بالآخر - مثلاً - بواسطة الوزن أم لا؟ وكذلك العكس.

وفي هذه المسألة تارة يبحث من جهة لزوم الغرر والجهالة، وأخرى من جهة لزوم الرّبا، وعدمه حيث أنّه قد يكون الجنسّان متماثلين بحسب الكيل غير متماثلين بحسب الوزن وبالعكس، فإذا كان الجنسّان مما تعارف فيهما الوزن ووقعت عليهما المعاملة بالكيل، وكان بلحاظ الكيل متساويين، بينما يختلفان بلحاظ الوزن، أو لم يجرز تساويهما، فهل يلزم الرّبا في هذه المعاملة أم لا؟

فالبحث في جهتين:

أما الجهة الأولى: ففيها ثلاثة أقوال:

١- يمكن أن يباع أحدهما بالآخر مطلقاً.

٢- لا يمكن ذلك مطلقاً.

٣- التفصيل، فلا يمكن بيع الموزون بواسطة الكيل، وأمّا المكيل فيمكن بيعه بواسطة الوزن.

ولا يخفى أن موضع النفي والإثبات في كلامنا غير صورة أماريّة الكيل للوزن، وبالعكس، فإنّه إذا كان الشيء موزوناً، أي الغرض العقلانيّ في ماليّة قد تعلق بمقدار ثقله لا حجمه، كالذهب والفضّة - مثلاً - ولكن لأجل السهولة وغيرها من الأغراض جعل الكيل أمانة للوزن الخاص، فهذا لا إشكال في أنّه رافع للجهالة، والمقدار الذي يتفاوت فيه يتسامح فيه.

فالكلام في أنّ الموزون هل يُباع بالكيل من غير أن يكون أمانة إلى الوزن وبالعكس؟

والرأي الصحيح: أنّه يجب بيع المكيل بالكيل، والموزون بالوزن، ولا يجوز غير ذلك.

وهذا البحث يبحث في باين:

١- في باب البيع، في مجال تحديد وتعيين مقدار العوضين؛ لأجل رفع الجهالة والغرر.

٢- في باب الرّبا.

ووجه هذا الرأي: أنّ الكيل مقياس لحجم الأشياء، والوزن مقياس لنقل الأشياء؛ إذ أنّ المقاييس مختلفة عند البشر، فهناك مقياس للحرارة، ومقياس للمسافة، ومقياس للحجم وللنقل، وغيرها، والموزون هو عبارة عما تعلق

الغرض العقلانيّ بمقدار نقله ووزنه؛ ولذلك وضعت الأوزان؛ لأجل تحديد مقدار ثقل الأشياء التي تختلف ماليّتها باختلاف نقلها، وكذلك المكيل عبارة عما تعلق الغرض العقلانيّ بمقدار حجمه؛ ولذلك وضعت المكايل؛ لأجل تحديد مقدار حجمها، كما أنّ هناك أشياء أخرى لا يتعلق غرض العقلاء بوزنها ولا بحجمها، بل يتعلق بمساحتها كالأرض، والأقمشة - مثلاً - فوضع لها معايير خاصّة كالجريب، والمتر وغير ذلك، ورفع الجهالة والغرر عن الشيء لا يتحقق إلّا إذا استعملنا معه مقياسه الخاص به، فإذا تداول رفع جهالة الشيء بالكيل، فإذا استعملنا معه الوزن، فلا يرتفع الغرر معه، وكذلك لو عُلِمَ أنّ وزن القماش كذا، فلا يرتفع الغرر والجهالة به مع الجهل بمساحته، وهكذا بالنسبة لغيرهما من المقاييس.

إذن ففي باب البيع: حيث يشترط في صحّة عدم الغرر، وعدم جهالة العوضين، لا بُدَّ أن نستعمل مع كل شيء مقياسه الخاصّة؛ لأنّه هو الذي يرتفع به الغرر، نعم لو دَلَّ الوزن على الكيل، وبالعكس؛ فحينئذٍ ترتفع الجهالة عن ذلك الشيء، ولكن هذا غير محلّ كلامنا كما ذكرنا.

وهكذا بالنسبة للرّبا: ففي الروايات يوجد بيع الحنطة والشعير مثلاً بمثل وهما يحددان بالوزن، فالممثلة بينهما في زماننا، لا بُدَّ أن يكون الممثلة بالوزن أي أنّهما يتماثلان بالثقل، فلو استعملنا معهما الكيل فربّما لا يكون بينهما تماثل بالوزن، وإن تماثلا بالكيل، فيتحقق الرّبا؛ لعدم حصول الممثلة الخاصّة والمعتبرة فيها.

ومما ذُكر يظهر أنّه لا مجال للاستدلال على جواز بيع المكييل بالوزن على ما في ملحقات العروة، حيث ذكر أنّه لا يضربّ بيع المكييل بالوزن، ولكن لا يجوز العكس.

وهنا دليلان عليه:

١- بأنّ الوزن أضبط من الكيل، فلو استعملنا الأضبط فهو أولى، وهذا ذكره الشيخ في مكاسبه.

٢- كون الوزن أصلاً في الكيل، وأسبق زمناً منه، والرجوع للأصل أولى، وذكره الشيخ أيضاً.

ولكن يمكن مناقشة هذين الدليلين:

أمّا أضبطيّة الوزن فيُنَاقش:

(أ) لا دليل على أضبطيّة الوزن وخصوصاً في تلك الأزمان؛ إذ أنّ الأوزان ربّما تفرق، فالوزن الواحد ربّما يزيد عن نقله ومقداره، وينقص عند مختلف البائعين، فليس له حدّ واحد عند الجميع، بل أنّ هناك بعض المكييل أضبط بكثير من الأوزان كاللتر الذي هو كيل ويعتبر أضبط المقاييس.

(ب) لا تفيد أضبطيّة الوزن عن الكيل؛ إذ الميزان هو رفع الغرر والجهالة بالنسبة لما يختلف فيه الغرض العقلائيّ، وهذا هو الذي ذكرناه قبل قليل؛ إذ أننا لا نحتاج للأضبطيّة، بل نحتاج لمحدّد المائيّة ولمقياس المائيّة في الأشياء، ولكل شيء مقياسه الخاص به، فالوزن مرآة الثقل، والكيل مرآة الحجم، فما

يرفع به الغرر، أو يتحقق به التماثل، بالنسبة للثقل هو الوزن، فالكيل لا يرفع به الغرر، والأضبطية لا ربط لها في المقام، فالكيل يرتفع الغرر به بواسطة الكيل، إذ أنّ الغرض العقلانيّ متعلّق بمعرفة حجمه، فلو استعملنا الوزن فلا يرتفع الغرر.

أما كون الوزن أصلاً في الكيل فيُناقش:

(أ) على فرض صحّة ذلك تاريخياً بأنّ الوزن أسبق زمنياً من الكيل، فإنّ ذلك لا يجدي مع عدم رفع الجهالة، إذ أنّ رافع الغرر في البيع، ومحقق المماثلة في الربا لا يؤثر الأقدم والأصل أم غيره.

بل لا بُدّ من ملاحظة المعيار العقليّ، الكيل أو الوزن الذي يرتفع به الغرر.

(ب) إنّ كون الوزن أصلاً غير معلوم، لا في المجتمعات البدائية، ولا المتحضّرة المعاصرة، بل ربّما العكس هو الصحيح، أي لعلّ الكيل هو الأصل، أمّا في المجتمعات البدائية فإنّ تعيين حجم الأشياء مثل: الحنطة وغيره بكيل أخفّ وأسهل، وهو الذي يلائم المجتمعات البدائية؛ إذ أنّهم يحتاجون لوسيلة معرفة ثقل الأشياء، واختيار الوزن فيها يحتاج لمؤنة زائدة، والإنسان في بدايته لمستواه الإدراكيّ يتوسل بالوسائل والأشياء الأسهل والأخف مؤونة كالكيل، بينما الوزن يحتاج لأوزان خاصّة وإلى ميزان، وإلى غير ذلك، مما هو مؤونة زائدة، بينما الكيل هو سهل المؤونة؛ إذ المتعارف هو اختيار الأسهل، ثمّ

بعد ذلك يفرع إلى الأدق، والأعمق، وقد ذكرنا سابقاً أن أسماء الأوزان مثل:
الصاع والرطل كانت أسامي للمكاييل^(١).

(١) ربّما المرادف أن الوزن أصل، أنّه أصل في صنع المكيل، فإذا أراد صنع كيل، فيجعل فيه حنطة أو دهن - مثلاً - بوزن خاص، فيقال أنّ هذا كيلٌ ذو وزن كيلو، وذاك كيلٌ بوزن عشر كيلوات وهكذا، كما ذكر هذا المعنى المحقق الأصفهانيّ في حاشيته على المكاسب لا أنّ معنى الوزن كونه أسبق تاريخياً من الكيل، راجع شرحنا على المكاسب. (هاشم)

معيار وحدة الجنس وتعددّه

يشترط في ربا الفضل (الربا الموجود في المعاملة النقدية) وحدة العوضين بلحاظ الجنس، وكذا في ربا النسيئة (في المعاملة على وجه النسيئة) إذا لم يكن العوضان من المكيل والموزون، على ما مرّ تقريبه.

فلا بُدّ من بيان ميزان الوحدة والتعدد في العوضين، ففي صحيحة محمد بن مسلم. محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان وفضالة، عن العلاء، عن محمد بن مسلم في حديث قال: «إذا اختلف الشيطان فلا بأس به مثلين بمثل يداً بيد»^(١).

وفي موثقة سماعة «وعنه، عن الحسن، عن زرعة، عن سماعة قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب، فقال: لا يصلح شيء منه اثنان بواحد، إلا أن يصرفه نوعاً إلى نوع آخر فإذا صرفته فلا بأس أثنين بواحد وأكثر «من ذلك - يه»^(٢).

وفي خبر يروى في كتب الفقهاء وإن لم نجده في طرقنا «إذا اختلف

(١) الوسائل: ١٢: ٤٤٢.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٤٣.

الجنسان فيبعوا كيف شئتم»^(١).

إذن فما هو الضابط في اختلاف الشئيين - كما في الصحيحة - أو الاختلاف النوعي - كما في الموثقة - أو الاختلاف الجنسي، كما في الخبر.

ذكر السيد اليزدي رحمته الله في ملحقات العروة هذا الشرط: «اتحاد جنس العوضين أو كون أحدهما أصلاً للآخر أو كونها فرعين من جنس واحد كما سيأتي تفصيله، والمراد بالجنس النوع المنطقي الذي هو جنس لغوي عرفي، وضابطه أن يكون له اسم خاص ولم يكن تحته قدر مشترك يسمى باسم خاص، كالحنطة والتمر والزبيب، والذهب والفضة، ونحوها، مما يكون الأقدار المشتركة التي تحتها أصنافاً لها، وليس لها أسم خاص، بل تذكر مع الوصف، فيقال: الحنطة الحمراء، أو الصفراء، أو الجيدة، أو الرديئة، أو نحو ذلك، وكذلك في بقية المذكورات»^(٢).

نقول أنه في تصوير مقياس الوحدة في الجنسين، توجد ثلاثة احتمالات:

١- أن يكون الميزان هو الاختلاف النوعي المنطقي، وهو الاختلاف بالفعل المقدم مثل الاختلاف بين الإنسان والفرس، فالاتحاد المقصود يكون هو الاتحاد في الحقيقة النوعية، أو الصورة النوعية التي جعلوها من الجواهر، ولكن تميز الصورة النوعية المنطقية مشكل، وكل ما نعرفه من الفصول هي فصول

(١) عوالي اللألي: ٣: ٢٢١: ح ٨٦.

(٢) تكملة العروة الوثقى: ١: ٢٠.

مشهورية لا حقيقية، فحقائق الأشياء وهي الصور النوعية غير قابلة للمعرفة، بالإضافة إلى ذلك أنه بحسب الإطلاق المقامي، أن الآيات والروايات تُلقى إلى العرف، ولم يكن في عرف زمان النبي ﷺ، الفلسفة ومصطلحاتها وأفكارها، حتى يؤخذ بالتحديدات الفلسفية، إذن فالفلسفة القديمة ومصطلحاتها هي آراء يشكّل في صحتها أولاً، ثم على فرض صحتها، فلم تنزل الآيات والروايات على ضوءها ثانياً.

٢- أن يكون الميزان هو الاختلاف في الصور النوعية العرفية، وهذا هو الميزان - على قول - في باب الاستحالة التي هي من المطهرات.

ولا يخفى الفرق بينهما؛ فإنّ الحيوان المذبوح يختلف مع الحي بحسب النوع المنطقي، فإنّ الأول مندرج في الجماد، والثاني في الحيوان، ولكنها بحسب الفهم العرفي غير مختلفين بحسب النوع، فالموت والحياة من قبيل تبدل الأوصاف.

٣- أن يكون الميزان هو الاختلاف في الصور النوعية بحسب النظر المعاملي والسوقي، وهو الذي يوجب حصوله بطلان البيع، كما إذا اشترى عبداً على أنه رومي فظهر أنه زنجي، فإنّ الزنجية والرومية بحسب النظر العرفي من قبيل الأوصاف لا المقومات، ولكنها بحسب النظر السوقي من المقومات.

والظاهر أنّ الاحتمال الأول ليس هو المعتبر في هذا الباب، فإنّه مضافاً إلى

عدم ثبوته في نفس الأمر بأن يكون اختلاف الأشياء اختلافاً ذاتياً بلحاظ الصور النوعية، وعلى فرض لا يمكن حصول العلم بها على ما اعترفوا به من مجهولية الفصول الحقيقية للأشياء، بالإضافة لذلك ذكرنا أنّ الموضوع للأحكام القانونية لا بُدّ أن يكون أمراً يفهمه العرف والمخاطبون، وفي عصر صدور الروايات لم تكن الاصطلاحات المنطقية والفلسفية رائجة بين المسلمين وفقهائهم وغيرهم، فلا وجه لحملها على ما هو مصطلحهم.

فيدور الأمر بين المعنيين الأخيرين، والالتزام بالأخير مشكل في باب الربا، فإنه يلزم منه عدم الربا بين الحيوان الحي واللحم، فإنّهما يختلفان بحسب الفهم المعاملي، وبالخصوص الحيوان الذي يقصد منه إبقائه للعمل، وأخذ التاج منه. إذن فلا يبعد أن يكون الميزان هو الوحدة والاختلاف بحسب الفهم العرفي.

ونتعرّض في هذا البحث إلى مسألتين ترتبطان بالبحث، ولهما دخل في تحقيق موضوع الكلام هنا:

المسألة الأولى:

(مسألة الحنطة والشعير) فهل هما جنس واحد في باب الربا أم هما جنسان؟ ومن الملاحظ أنّه في غير باب الربا يعتبران نوعين وجنسين إجماعاً. وهذه المسألة في باب الربا، هي محل اختلاف منذ بداية الأمر بين العامة، وكذلك بين الخاصة.

أما عند العامة فالاختلاف حول هذه المسألة قد وقع بين مدرسة أهل الحديث، والرأي^(١)، فمدرسة أهل الحديث التي كان مركزها في المدينة، وعلى رأسها مالك بن أنس، وتبعها الأوزاعي في الشام، فإن مالك قد تعرّض لهذه المسألة في الموطأ، وذهب إلى اتحاد الحنطة والشعير في الجنس، واعتمد ذلك على إجماع فقهاء المدينة، بينما مدرسة الرأي، ومقرّها الكوفة، وعلى رأسها أبو حنيفة، فذهب إلى أنّها جنسان وشيئان.

وأما فقهاؤنا فانقسموا إلى طائفتين أيضاً، فالقديان ابن الجنيد وابن أبي عقيل ذهبا إلى التعدد، ووافقهما السرائر، ونسب القول بالتعدد في السرائر، إلى جميع الفقهاء عدا الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، بينما الغالب ذهبوا إلى الوحدة أمثال المفيد، والشيخ في النهاية، والخلاف، وكذلك المتأخرين، وادّعى عليه الإجماع في الخلاف والغنية.

قال ابن أدريس في السرائر: لا خلاف بين المسلمين العامة والخاصة أنّ الحنطة والشعير جنسان مختلفان أحدهما غير الآخر، حسّاً ونطقاً، ولا خلاف بين أهل اللغة واللّسان العربيّ في ذلك، فمن ادّعى أنّها جنس واحد، أو كالجنس الواحد، يحتاج إلى أدلة قاطعة للأعدار، من إجماع منعقد، أو كتاب، أو سنة متواترة، ولا إجماع على ذلك، ولا نصّ في كتاب الله تعالى، ولا سنة مقطوعاً بها متواترة، وقد قلنا أنّ أخبار الأحاد، لا توجب علماً ولا عملاً، ولا

(١) المقصود من مدرسة الرأي هم الفقهاء الذين يطبقون الأحاديث على ضوء المقاييس العقلية، فإن توافقاً أخذوا بتلك الأحاديث، وإلا فلا.

يخص بها الإجماع ولا الأدلة، ثم لم يذهب إلى هذا القول، غير شيخنا أبي جعفر الطوسي عليه السلام، وشيخنا المفيد عليه السلام في مقننته، ومن قلده في مقالته، وتبعه في تصنيفه، بل جلة أصحابنا المتقدمين، ورؤساء مشائخنا المصنّفين الماضين عليهم السلام لم يتعرّضوا لذلك، بل أفتوا، وصنّفوا، ووضعوا في كتبهم، أنه إذا اختلف الجنس، فلا بأس ببيع الواحد بالاثنين، من المكيل والموزون، على العموم والإطلاق، من سائر المكيلات والموزونات، ولم يستثنوا من ذلك إلا الدنانير والدرهم في بيع النسيئة فحسب، مثل شيخنا ابن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه، فإنّ هذا مذهبه ومقالته، وفي مقننه، وسائر كتبه، وكذلك السيّد المرتضى، وعلي بن بابويه وغير هؤلاء من المشيخة الفقهاء، وأبو علي بن الجنيد، من كبار فقهاء أصحابنا، ذكر المسألة وحقّقها، وأوضحها في كتابه الأحمدى للفقّه المحمديّ، فإنه قال: لا بأس بالتفاضل بين الحنطة والشعير؛ لأنّهما جنسان مختلفان، وكذلك ابن أبي عقيل من كبار مصنّفي أصحابنا، ذكر في كتابه، فقال: وإن اختلف الجنسان، فلا بأس ببيع الواحد بأكثر منه، وقد قيل: لا يجوز بيع الحنطة والشعير إلاّ مثلاً بمثل سواء؛ لأنّهما من جنس واحد، بذلك جاءت بعض الأخبار، والقول والعمل على الأول، هذا آخر كلامه^(١).

وإن شئت فاجعل الخلاف في هذه المسألة بين فقهاءنا خلافاً بين مكتبي الرأي والحديث، مع التحفّظ في هذا الاصطلاح.

وقد وردت أخبار مختلفة عن المنع من بيع الحنطة بالشعير مع التفاضل، نبحث حولها تفصيلاً نقلها من الوسائل باب ٨ من أبواب الربا:

١- صحيحة هشام بن سالم «محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الرجل يبيع الرجل الطعام الأكرار، فلا يكون عنده ما يتم له ما باعه، فيقول له: خذ مني مكان كل قفيز حنطة قفيزين من شعير حتى تستوفي ما نقص من الكيل، قال لا يصلح؛ لأن أصل الشعير من الحنطة، ولكن يردّ عليه الدرهم بحساب ما ينقص من الكيل»^(١).

٢- «وعنهم، عن سهل وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد جميعاً، عن أحمد ابن محمد بن أبي نصر، عن أبان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير؟ فقال: لا يجوز إلا مثلاً بمثل، ثم قال: إن الشعير من الحنطة»^(٢).

٣- صحيحة أبي بصير «وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن منصور بن حازم، عن أبي بصير وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الحنطة والشعير رأساً برأس، لا يزداد واحد منهما على الآخر»^(٣).

(١) الوسائل: ١٢: ٤٣٨.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) نفس المصدر السابق.

٤- صحيحة الحلبي «وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عثمان عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: لا يباع مختومان من شعير بمختوم من حنطة، ولا يباع إلا مثلاً (مثل) بمثل، والتمر (والشمن خ ل) مثل ذلك، قال: وسئل عن الرجل يشتري الحنطة فلا يجد صاحبها إلا شعيراً، أ يصلح له أن يأخذ اثنين بواحد؟ قال: إنهما أصلهما واحد، وكان علي عليه السلام يعدّ الشعير بالحنطة»^(١).

وغير ذلك من الروايات.

وما نسبه ابن إدريس إلى الصدوق من توافقه لما ذهب إليه على خلاف الواقع، فإنه روى صحيحة أبي بصير المتقدم في الفقيه، في باب الربا، وروى عنه في الوسائل.

إذن فلا ينبغي الإشكال في المسألة.

وإنما الإشكال في مفاد قوله عليه السلام: «لأن أصل الشعير من الحنطة»، أو «أنّ الشعير من الحنطة»، أو «وإنما أصلهما واحد».

فذكر في مفتاح الكرامة وفاقاً لصاحب الحدائق: لعلّ الوجه فيما اشتملت عليه الأخبار من أنّ أصلها واحد، هو «ما رواه الصدوق بإسناده أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام سُئِلَ: مما خلق الله الشعير؟ فقال: إنّ الله تبارك وتعالى أمر آدم عليه السلام أن يزرع مما اخترت لنفسك، وجاءه جبرائيل بقبضة من الحنطة،

فقبض آدم على قبضة، وقبضت حواء على أخرى، فقال آدم لحواء: لا تزرعي أنت، فلم تقبل أمر آدم، فكلما زرع آدم جاء حنطة، وكلما زرعت حواء جاء شعيراً^(١)، وبهذا يزول استبعاد الاتحاد في المقام، والرواية المذكورة رواها الصدوق في علل الشرائع، وهي غير معتبرة سنداً.

ولا يبعد أن يكون المراد من كون أصل الشعير من الحنطة من أتهما كانا في بداية الأمر بذراً من نوع واحد، ثم نتيجة للتحويلات والتطورات، وباختلاف المناخ المتعدد، واختلاط هذا البذر مع بذور أخرى، تعدد هذا البذر لهذين النوعين أو لأنواع متعددة، فإن حبة واحدة ربّما تختلف ثمارها باختلاف الأرض والماء والهواء وتربتها، وهناك بعض الثمار لا يمكن أن تخرج إلا بواسطة التركيب النباتي بين شجرتين، فيحصل منهما نوع ثالث، ونحن لا نقول أن المقام كذلك، بل أن هدفنا من ذلك أن نوضح أنّ مشاهدة وضع النباتات والثمار، واختلافها في طريقة حصولها، يؤدّي إلى صحّة احتمال أن يكون الشعير في الأصل منشعباً عن الحنطة، إذ ربّما حدثت خصوصيّة طبيعيّة أدّت إلى انشعاب الشعير من الحنطة؛ ليصبح الشعير نوعاً مستقلاً بنفسه (نظير ما يذكره البعض من تبدّل أنواع الحيوان من حيوانات أخرى).

وعلى فرض هذا الاحتمال، فهل يمكن أن نأخذ هذا المعنى قاعدة كليّة بحيث يكون كل شيئين أو أشياء يكون أصلها واحداً، فهما يعتبران من جنس

(١) علل الشرائع: ٢: ٥٧٤.

واحد يحرم الربا فيهما، ولكن مثل هذا القول غير سليم؛ إذ ليس قوله: «من أصل واحد» من قبيل الكبرى القانونيّة مثل (لا تشرب الخمر؛ لأنّه مُسكِر)، حيث يستفاد منه بعموم العلة حرمة كلِّ مُسكِر، وإذ أنّ هذا لسان حكمة لا علة؛ وذلك لعدم إمكان الاطلاع عادة على المتشعبات الطبيعيّة: مثل انشعاب الشعير من الحنطة، وبالأخصّ من قبل الفقيه الذي ليس له الاطلاع التام في علم النبات، فكيف تلقى له هذه الكبرى بعنوان الكبرى القانونيّة؟ وكيف تُجعل هذه كبرى قانونيّة مع عدم تمكن المكلفين من تطبيقها في موردها؟

إذن فمحمل الكلام المذكور على بيان حكمة الحكم، وسيجيء توضيح أكثر لهذه الفكرة في المسألة الثانية.

المسألة الثانية: نُسب إلى المشهور، أنّ كل أصل تُؤخذ منه فروع، فكلُّ هذه الفروع مع أصلها تعتبر جنساً ونوعاً واحداً، فلا يجوز التفاضل بين الأصل وبين الفروع، وكذلك لا يجوز التفاضل بين هذه الفروع بعضها مع البعض الآخر، كالحليب نجعل منه لبناً، وجبناً، وزبداء، وكذلك النفط ومشتقاته، وكذلك الحنطة ودقيقها وسويقها، وعن التذكرة الإجماع على هذه القاعدة الكلّيّة.

ولكن يجب أن نعلم بأن التحوّلات التفرعيّة على أقسام: فقد يكون التفرع بواسطة التجزئة والاشتقاق والتحليل، مثلاً: من النفط تتكون بعض المشتقات، أو من الحليب بعض مشتقاته أو نأخذ من الفواكه سُكراً، وأخرى يكون بالتركيب مثل: السويق بالنسبة للحنطة وأخرى يكون في تغيير صوريّ

في الأصل كما في الدقيق بالنسبة إلى الحنطة بتفريق أجزائها، وقد تكون التحوّلات طبيعيّة كما في تنوع الشعير عن الحنطة، وقد يكون بالوسائل، وقد تكون بالاستحالة وغير ذلك.

والظاهر أنّ دعوى المشهور اتحاد كل فرع مع أصله بأيّ معنى من معاني التفرُّع، واتحاد كل فرع من أصل مع فرع آخر منه، ولازمه عدم جواز التفاضل بين السكر والشوندر - مثلاً - وبين الملح المتّخذ من الثمر مع الثمر، ولا بين المُسكر المتّخذ من الخمر، والملح المتّخذ منه، وهكذا.

واستدلّ على رأي المشهور بوجهين:

١- تعليل الروايات الواردة في الحنطة والشعير «من أتمها من أصلٍ واحد»، فيمكن استنتاج كبرى كليّة منه، إنّ كل فرع مع أصله، سواء كان التفرّيع بالتجزئة أو بالتركيب، وسواء كان طبيعيّاً أو اصطناعيّاً يكون متحدّاً مع أصله، ولا يجوز التفاضل في كل متحدّين بالأصل.

ولكن قد ذكرنا بأنّ ورود مثل هذه الجملة في ذيل روايات الحنطة والشعير في مقام عدم جواز التفاضل فيهما، وأوجب عدم صلاحيتها للاستدلال كقاعدة كليّة ملقاة إلى المكلفين؛ وذلك لاحتمال أن يكون معنى الأصليّة والفرعيّة في الحنطة والشعير هو الحاصل بسبب الانشعاب الطبيعيّ الحاصل من اختلاف المناخ، وتشخيص هذا الأمر غير ممكن عادة للعموم، فلا يمكن أن يجعل الكلام المذكور أصلاً كليّاً بعنوان علّة الحكم التي تُعمّم

وَتُخَصَّصُ، وَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى تَقْرِيْبٍ، وَبَيَانِ حِكْمَةِ الْحُكْمِ لَا عِلَّتَهُ.

٢- ما ورد من المنع عن التفاضل بين الحنطة والسويق، ولا الحنطة والدقيق، أو بين البر والتمر مثل:

صحيحه محمد بن مسلم «محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن علي بن الحكم عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: ما تقول في البر بالسويق؟ فقال: مثلاً بمثل لا بأس؟ قلت إنه يكون له ريع «أو أي خ ل» أنه يكون له فضل، فقال: أليس له مؤونة؟ فقلت: بلى، قال: هذا بذاء، وقال: إذا اختلف الشئان فلا بأس مثلين بمثل يداً بيد»^(١).

ولا يخفى أن عدم جواز التفاضل بين الحنطة والسويق، لا يقتضى عدم جوازه في مثل الحليب ومشتقاته، فإن الفرق بين الحنطة والسويق ليس إلا بتفرق أجزاء الحنطة، وطبخها مع شيء زائد لا يعتدُّ به.

وهذا بخلاف الفرق بين الحليب ومشتقاته، إذن فلا يمكن قياس أحدهما بالآخر.

وتوضيح هذه الفكرة: أن الكبرى قد تلقى بنفسها من قبل الإمام عليه السلام مثل: «لا ينقض اليقين بالشك»^(٢) ونحوه، فعلى الفقيه أن يطبق هذه الكبرى

(١) الوسائل: ١٢: ٤٤٠.

(٢) الوسائل: ٥: ٣٢١.

الكلية على مواردها، وهذه هي التي تسمى بالتعليقات.

وأخرى: يحاول الفقيه أن يستنبط الكبرى الكلية من خلال فتاويهم عليه السلام، والفتوى عبارة عن حكم تطبيقيّ على مورد خاص، وميزة الفتوى أن لا يكون حجة لغير المستفتي، والفقيه لمهارته في فنه، ومعرفته بالأحكام هو قادر على أن يفهم الكبرى بحدّها فيتعدّى من المورد الخاص إلى موارد مشابهة له، وفي هذه المرحلة تُلغى من الخصوصيات ما يعرف عدم دخلها في الحكم، وأمّا الخصوصيات التي يعرف دخلها، أو يُحتمل دخلها فليس هناك مجال لإلقائها وعدم الاعتناء بها، بل لا بُدّ من أخذها في الكبرى، وهذا هو بناء الفقهاء الإمامية عليهم السلام.

وبما أنّ الانشعاب والتفرّع له مصاديق وأنواع، وفي بعضها لا يكون الاختلاف بين الأصل والفرع إلّا اختلافاً بحسب الصورة مثل: اختلاف الدقيق والحنطة أو السويق والحنطة، فوحدتهما في باب الرّبّ لا توجب وحدة كل أصل مع فرعه، فلا يمكن استفادة حكم كليّ من هذه الروايات فيقتصر على ما هو المتيقّن من مورد الرواية ونظائره.

التخلُّص من الرِّبَا

وهو قد يكون في الرِّبَا المعامليّ، وقد يكون في الرِّبَا القرضيّ. ومن طرق التخلُّص من الرِّبَا المعامليّ بواسطة الضميمة من غير الجنس، وهي تارة تضم هذه الضميمة لطرف الناقص، وأخرى لطرف الزائد، وثالثة لكلا الطرفين باع مدّاً ودرهماً بمدين ودرهم.

وكلامنا فعلاً، فيما لو ضممنا الضميمة للطرف الناقص، كما لو باع مدّاً ودرهماً بمدين، ولا خلاف بين الإماميّة - ظاهراً - في حصول التخلُّص بهذه الطريقة في الجملة، ووردت فيه روايات ستأتي، وأمّا العامّة فلديهم خلافٌ حول هذه الطريقة بين أهل الحديث وأهل الرأي.

ولا بُدّ من التعرّف على خلافهم وآرائهم في هذا المجال، وإنّما نتعرّض لآراء العامّة؛ لأنّ لها دخل كبير في فهم الروايات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام؛ لأنّ رواياتهم عليهم السلام كانت ناظرة إلى فقه العامّة، وكانت مهيمنة على آراء العامّة، فلا بُدّ أن ندرس الجوّ الفقهيّ العام في زمن ظهور الروايات آنذاك في عصر الأئمة عليهم السلام؛ لأنّ للروايات هيمنة على تلك الآراء بمعنى أنّ رأي الأئمة عليهم السلام كان يدور في نفس المحور الذي تدور حوله بقية آراء المذاهب الأخرى، ورأيه

كبقية الآراء يشير إلى تلك المسائل التي تدور في ذلك العصر؛ لذلك كان علينا في أغلب المسائل أن ندرس المحور، والآراء المذهبية آنذاك؛ لنرى ما هو المقصود في الواقع من قول الإمام عليه السلام، وخصوصاً في هذه المسألة، فإنّ في نفس روايات الباب إشارة إلى هذه الظاهرة، ومن المعلوم أن الكلام يختلف ظهوره باختلاف القرائن والمناسبات العامة، فيجب معرفة المسألة المطروحة في عصر صدور الروايات حتى يعرف المراد الحقيقي من الروايات على ضوء معرفة الجوفقهي.

قال ابن رشد الحفيد في بداية المجتهد: «ومن هذا الباب اختلافهم في جواز بيع صنف من الربويّات بصنف مثله وعرض أو دنانير أو دراهم، إذا كان الصنف الذي يجعل معه العرض أقل من ذلك الصنف المفرد، أو يكون مع كل واحد منهما عرض، والصنفان مختلفان في القدر، فالأول: مثل أن يبيع كيلين من التمر بكيلين من التمر بكيل من التمر ودرهم. والثاني: مثل أن يبيع كيلين من التمر وثوب بثلاثة أكيال من التمر ودرهم، فقال مالك والشافعيّ والليث: إنّ ذلك لا يجوز، وقال أبو حنيفة والكوفيون: إنّ ذلك جائز، فسبب الخلاف هو ما يقابل العرض من الجنس الربوي ينبغي أن يكون مساوياً له في القيمة، أو يكفي في ذلك رضا البائع؟ فمن قال الاعتبار بمساواته في القيمة قال: لا يجوز لمكان الجهل بذلك؛ لأنّه إذا لم يكن العرض مساوياً لفضل أحد الربويّين على الثاني كان التفاضل ضرورة، مثال ذلك: أنّه إن باع كيلين من تمر بكيل وثوب

فقد يجب أن تكون قيمة الثوب تساوي الكيل، وإلا وقع التفاضل ضرورة،
وأما أبو حنيفة فيكتفي في ذلك بأن يرضى به المتبايعان^(١).

فيظهر من التأمل في هذه الفقرة، وفي سبب الخلاف أن الفريقين متفقان
على نوع من الانحلال، أي يقع مقدار من الجنس الربويّ مقابل غير الجنس،
الذي هو موجود في الطرف الآخر، بحسب بناء المتعاقدين على ذلك، وهو
المعبر عنه في كلام ابن رشد (برضا المتبايعين).

إلا أن أهل الحديث يرون اشتراط التساوي في المالّية بين المتقابلين، فيجب
أن يقابل كل مقدار من المثلث مقداراً من الثمن يتساوى معه بالمالّية، فإذا
ضممنا الضميمة فتكون هذه الضميمة غير متساوية مالياً مع الزائد في الطرف
الآخر، ولنفرض أن المثل كالتالي: لو بعنا ألفين درهم بإزاء ألف درهم
ودينار، فألف درهم يقع مقابل ألف درهم، ثمّ الدينار الذي يختلف جنسه
وهو الضميمة، يقع مقابل ألف درهم الآخر من الألفين مع أن الدينار أقلّ
بكثير في مالّيته من ألف درهم، فكيف يمكن ذلك مع أنه يشترط التساوي في
المالّية بين العوضين، فجعلوا الانحلال المعبر في العوضين هو الانحلال
بحسب المالّية، ومجرد بناء المتعاملين في رأيهم، ورضاهما لا يكفي في المقابلة.

وأما أبو حنيفة فيرى أن مجرد رضا المتعاملين يكفي في المقابلة، وسقوط
الربا، ولا يلزم تساويهما من حيث المالّية، فبرأيه أن الانحلال في المالّية وإن كان

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ٢: ١١٣.

معتبراً، وعلى القاعدة، ولكن هذه القاعدة لولائية - أي لولا عدم تباينهما - فلو تباينا على نوع من التعويض والمعاملة فتنحلُّ المعاضضة على طبق تباينهما، لا على حساب المائيّة.

ولا يخفى أنّ رأيه صحيح في المقام، حيث أنّ العقلاء يقدمون على تبديل مال بمال آخر مع التفاوت الفاحش في المائيّة بلحاظ الأغراض العقلائيّة، فالتقابل، والتبادل أمر اعتباريّ يتوقف على بناء المتعاملين واعتبارهما، ولا يكون مشروطاً بتساوي الجنسين من حيث المائيّة؛ ولذا لا يحكم في صورة الجهل بالتفاوت بالبطلان، بل يحكم بخيار العين.

والحاصل: أنّ البحث المطروح هو عبارة عن أنّه هل يكفي رضا المتعاملين وتباينهما على وقوع الجنس بإزاء الزائد؟ أو لا يكفي ذلك؟ بل يلزم التساوي من حيث المائيّة أيضاً.

فعلى هذا يخرج عن مورد الكلام صورة عدم تباين المتعاملين في وقوع الزائد مقابل الضميّة، وعلى هذا المبنى يختص التخلُّص بالمعاملة النقديّة؛ لأنّ مبادلة المتساويين ممنوعة نسيئة كما تقدم ذكره.

فظهر أنّ هذا الطريق من التخلُّص هو طريق على وفق القاعدة، حيث أنّ بناء المتعاملين، وإيقاعهما العقد على ذلك البناء، يقتضي مقابلة المثل بالمثل، ومقابلة الزائد بغير الجنس، فلا إشكال فيه.

وبعد أن تعرفنا على الجو الفقهيّ، والمسألة المطروحة آنذاك نلاحظ الروايات الواردة فيها.

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج «محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألته عن الصرف، فقلت له: الرفقة ربّما عجلت، فخرجت، فلم تقدر على الدمشقيّة والبصريّة، وإنّما يجوز نيسابور الدمشقيّة والبصريّة، فقال: وما الرفقة؟ فقلت: القوم يترافقون، ويجتمعون للخروج، فإذا عجلوا فرّبما لم يقدرُوا على الدمشقيّة والبصريّة، فبعثنا بالغلة فصرفوا ألفاً وخمسين منها بألف من الدمشقيّة والبصريّة، فقال: لا خير في هذا فلا يجعلون فيها ذهباً لمكان زيادتها، فقلت له: أشترى ألف درهم وديناراً بألفي درهم، فقال: لا بأس بذلك إنّ أبي كان أجراً على أهل المدينة منّي، فكان يقول: هذا، فيقولون: إنّما هذا الفرار، لو جاء رجل بدينار لم يعط ألف درهم، ولو جاء بألف درهم لم يعط ألف دينار، وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال»^(١).

وفي صحيحة أخرى لعبد الرحمن بن الحجاج: «وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان محمد بن المنكدر يقول لأبي عليه السلام: يا أبا جعفر رحمك الله! والله إنّنا لنعلم أنّك لو أخذت ديناراً والصرف بثمانية عشر فدرت المدينة على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته، وما هذا إلاّ فرار. فكان أبي يقول: صدقت والله، ولكنه فرار من باطل إلى حق»^(٢).

(١) الوسائل: ١٢: ٤٦٦.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٦٧.

ومحمد بن المنكدر كان من العامة، إلا أن له محبة شديدة لأهل البيت عليهم السلام، وكان من رجال الحديث ومن طبقة مشائخ مالك، وروى عنه مالك على ما هو مذكور في كتب رجال العامة، وذكر في رجالنا، وقالوا في حقه بأنه من العامة، إلا أنه له محبة شديدة لأهل البيت عليهم السلام، وقد عرفت قول مالك وإشكاليته في هذا الطريق للتخلص من جهة عدم تساوي الجنسين في المالية، فكيف يقع أحدهما بإزائه، وهذا هو الإشكال الذي وجهه محمد بن المنكدر إلى الإمام عليه السلام، وكذلك أهل المدينة وهم أهل الحديث، وحاصل إشكالهم أن مجرد بناء العاقد وقصده على وقوع الزائد مقابل الضميمة لا ينفع في صحة المقابلة، ولا يقدم العقلاء على هذه المقابلة؛ ولذا يقول ابن المنكدر: أنك لو أخذت ديناراً...، فالبناء إنما يفيد في صورة تساويهما من حيث المالية، وإلا فهو بناء صوري يقصد به الفرار، فسياق السؤال والجواب يفيد أن قصد الشخص بأن يقع الضميمة بإزاء الزيادة، والكلام كان في صحة هذا البناء وعدمها، وبعبارة أخرى: الانحلال.

كان أمراً صحيحاً مفروغاً عنه، إلا أن الخلاف كان في الانحلال، هل هو بحسب المالية مضافاً إلى القصد؟ أو بحسب بناء المتعاقدين، ولو لم يكن تساوي من حيث المالية؟ والذي يقوي ما ذكرناه قوله: «فلا يجعلون فيها ذهباً»^(١)؛ لأجل زيادتها، فإن الظاهر جعل الذهب بإزاء الزيادة.

١- إذن فنحن نختار مذهب التباني: أي أن تضاف الضميمة للناقص مع قصد وتباني المتعاملين بأنّ الضميمة بإزاء الزائد، والروايات ناظرة لهذه الفكرة فحسب، ولكن قلنا إنّ هذا يختصّ في المعاملة النقديّة، وأمّا في معاملة النسيئة فلا، ووجه الأخذ بهذا المفاد أنّ الروايات تلاحظ الجو والمحور الفقهيّ آنذاك، ولعلّ مما يؤيد نظريّة التباني أنّهم في خيار الغبن لم يقولوا بالبطلان رغم عدم التساوي في المائيّة، بل قالوا بصحّة المعاملة، وتوقفها على الخيار والتراضي بعد ذلك؛ وليس ذلك إلّا لأجل عدم كون التساوي في المائيّة هو المصحّح للمعاملة، بل جعلت المعاملة على وفق تراضيتهم.

٢- رأي المشهور: أنّ الحكم بصحة المعاملة حكم تعبدّيّ، فلو لم ترد الرواية لما استطعنا تصحيحه على ضوء القواعد العامّة، فالشارع قد حكم تعبدّاً بأنّ الضميمة قد وقعت بإزاء الزائد، فهو حكم تعبدّيّ في خصوص باب الرِّبا، والفرار منه لا يشمل سائر الأبواب، فلو باع فضّة ونحاساً بفضّة ونحاس، لا يخرج عن حكم الصرف بدعوى مقابلة كل جنس مع ما يخالفه، فيلزم القبض في المجلس؛ وذلك لوقوع كل جزء من الثمن في مقابل كل جزء من الثمن، ولكن الشارع في خصوص باب الرِّبا قد جعل الضميمة بإزاء الزائد، والشارع تعبدّاً قد جعل مقابلة الألف درهم بالدينار صحيحة في المثال السابق.

ولكن يمكن مناقشة هذا الرأي: بأنّ هذا الرأي بعيد عن سياق الروايات

الظاهرة في أنّ حصول التخلُّص على وفق القاعدة، والشارع نَبّه عليها تنبيهاً، فلسان الروايات تأبى هذا الرأي؛ إذ أنّ لسانها بيان القاعدة، فالأئمة عليهم السلام يقولون: «بأننا نفتي على طبق أصول علم ورثناها كابر عن كابر»، فليس لسانها لسان تعبدية، جبرية، بل فتاواهم أصولية على طبق أصول وقواعد، لقوله عليه السلام: «علّمني ألف باب...»^(١)، فهناك أصول ملقاة، والأئمة عليهم السلام حينما يفتون، فتارة نعرف الأصل الذي استندوا إليه في أقوالهم، فهو أصل ملقى، وأخرى لا نعرفه فهو أصل تعبدية، فليست أقوال الأئمة عليهم السلام أقوالاً تعبدية، بل بطبق أصول؛ إذ أنّ الأئمة عليهم السلام يدخلون أنفسهم في ذلك المجتمع، ويفرضون رأيهم في ذلك الوسط، فلا بُدّ أن يُحمّل رأيهم وسائل الإقناع، أي لا بُدّ أن يكون بطبق أصول يخضع لها العامة، وإلا فإنّ القول تعبداً لا يُلائم وضعيتهم، ولعلّ الأصل المستند إليه الحكم، هو أنّ الفرار من الحرام إلى الحلال مما لا خير فيه لقوله عليه السلام: «نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال»^(٢)، وهذا الأصل من الأصول العقلية؛ إذ أنّ الذي فيه خير، هو الفرار من الواجب بعد توجّه التكليف، أو تنجّز الغرض لا الفرار من الحرام.

٣- الرأي الثالث: الذي ذكره السيد اليزدي في ملحقات العروة: إنّ حصول التخلُّص على وفق القاعدة وذلك؛ لأنّ المجموع وقع بإزاء المجموع،

(١) بصائر الدرجات: ٣٢٥. الأمالي: ٧٣٧. الخصال: ٥٧٢.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٦٧.

وبذلك يخرج عن الرِّبا المحرّم موضوعياً؛ لأنّ موضوعه هو اتحاد الجنسين في العوضين مع التفاضل في إحداهما، وبواسطة ضمّ الضميمة للطرف الناقص يؤدّي إلى تغاير الجنسين، فليست المعاملة بين حنطة وحنطة - في المثال السابق - حتى يدخل في حدود الرِّبا، بل بين حنطة وبين دراهم وحنطة، المجموع بإزاء المجموع، والرِّبا المحرّم هو ما يقع بين حنطة وحنطة، وهما جنسان متغايران. ولكن هذا الرأي أيضاً يمكن مناقشته:

(أ) إنّ مقتضى كلامهم هذا من وقوع المعاملة حينئذٍ في المجموع بإزاء المجموع مقتضاه أن تصحّ المعاملات بين المتساويين مع زيادة أحدهما من غير جنس العوضين، كما لو بعث منّ حنطة بإزاء منّ حنطة وعباءة؛ فحينئذٍ مقتضى كلامهم هو صحّة هذه المعاملة مع أنّهم متفقون على بطلانها، حيث يحكمون بأنّ العباءة زيادة عينيّة.

(ب) ومقتضى كلامهم هذا أيضاً أننا لو ضمّمنا الضميمة للزائد، فلا بدّ أن تكون المعاملة صحيحة أيضاً، كما إذا باع مُدّين ودرهماً بمُدّ، فإنّ ملاحظة المجموع يخرج الجنسين عن الاتحاد، فلازم أن تكون هذه المعاملة غير ربويّة، مع الاتفاق ظاهراً على أنّها ربويّة.

(ج) لا ينطبق هذا الرأي مع الروايات؛ إذ أنّ بعض الروايات تشير إلى وقوع الضميمة بإزاء الزائد بالإضافة إلى أن هناك روايات تشير إلى انحلال المعاملة؛ لذلك ذكرنا أنّهم قسّموا الانحلال إلى انحلال في الماليّة أو في التبانّي،

فالروايات تدور حول هذا المحور الانحلاليّ، وليس فيها إشارة إلى وقوع المجموع بإزاء المجموع، بل كل ما فيها إشارة إلى أنّ المثل يقع بإزاء المثل، والضميمة بإزاء الزائد، وهذا يعني انحلالية المعاملة؛ لأنّ الشيء بمجموعه وقع عوضاً، كما في قول محمّد بن المنكدر: «إنّك لو درت المدينة...»، وقول الإمام عليه السلام: «نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال»، وقوله: «فلا يجعلون في هذا ذهباً لمكان زيادتها»، فالذي يستغربونه هو وقوع دينار في مقابل ألف درهم، والإمام عليه السلام يجيب: أنّه لا خير فيه، فهذا لا يُلائم وقوع المجموع بإزاء المجموع، ولكن ربّما لأغراض شخصيّة يتعاملان شيئين غير متساوين، وبذلك يحصل الفرار من الحرام.

وكذلك يدلُّ عليه الروايات الواردة في بيع الأشياء المحلّاة بالذهب والفضة.

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج «محمّد بن يعقوب، عن أبي عليّ الأشعري، عن محمّد بن عبد الجبار، وعن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن صفوان، عن عبد الرّحمن بن الحجّاج قال: سألته عن السيوف المحلّاة فيها الفضة تُباع بالذهب إلى أجل مسمّى، فقال: إنّ الناس لم يختلفوا في النساء (النسيء) إنّهم الرّبا، وإنّما اختلفوا في اليد باليد، فقلت له: فيبيعه بدراهم نقد، فقال: كان أبي يقول: يكون معه عرض أحب إليّ، فقلت له: إذا كانت الدراهم التي تعطى أكثر من الفضة التي فيه؟ فقال: وكيف لهم بالاحتياط في ذلك؟ قلت: فإنّهم يزعمون أنّهم يعرفون ذلك، فقال: إنّ كانوا

يعرفون ذلك، فلا بأس، وإلا فإنهم يجعلون معه العرض أحب إليّ»^(١).

فإنه لو كان الوجه في ضمّ العرض مُحقّق معاملة المجموع بالمجموع حتى يخرج الجنسان عن الاتحاد، فإنّ الاتحاد منفٍ قبل ضمّ العرض أيضاً؛ لأنّ السيف المُحلّي بالفِضة بنحو المجموع مُغاير للدرهم.

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان «وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس ببيع السيف المُحلّي بالفِضة بنساء (نسيخ ل) إذا نقد ثمن فضّته، وإلا فاجعل ثمنه طعاماً ولينسه إنشاء»^(٢).

وهذه الرواية وإن كانت خارجة عن المقام؛ لأنّها ترتبط بباب اشتراط التقديّة في الصرف إلا أنّها مفيدة لإثبات الانحلال بحسب القصد والبناء. والحاصل: إن ما يمكن الالتزام به بحسب ظاهر الأدلّة بعد كونها غير وإردة في مقام التعبد، إنّهُ لا بُدّ من قصد وقوع الضميمة بإزاء الزائد، حتى يخرج البيع عن الربويّة.

ومما ذكرنا ظهر الكلام في الصورة الثانية، وهي ضمّ غير الجنس إلى كلا الطرفين، الناقص والزائد، وبحسب رأينا، وهو الانحلال بحسب التبانّي، تكون لهذه المسألة صور:

(١) الوسائل: ١٢: ٤٨٢.

(٢) الوسائل: ١٢: ٤٨٣.

الصورة الأولى: وهي التي تصحّ المعاملة فيها نقداً ونسيئة، مثلاً: يبيع من حنطة ودرهم، بإزاء مئتين ودرهم، ويقع التباين بينهما على أنّ كل درهم في مقابل الحنطة، فدرهم بإزاء من حنطة، والدرهم الآخر بإزاء المئتين من الحنطة، فيخرج عن حدود الربا، سواء كانت المعاملة نقداً أو نسيئة.

الصورة الثانية: وهي التي تبطل المعاملة فيها نقداً ونسيئة، إن يتبانيا بأن يكون الدرهم بإزاء الدرهم - في المثال السابق - والحنطة مقابل الحنطة، فهنا تبطل المعاملة نقداً ونسيئة؛ لتحقق الربا؛ لأنه حينئذ يكون من حنطة بإزاء مئتين منها، وهذا باطل.

الصورة الثالثة: وفيها تبطل المعاملة نسيئة، وتصحّ نقداً، كما لو جعل من حنطة ومنديل بإزاء مئتين حنطة ودرهم، ويقع التباين بينهما على أن يكون المن الأول في مقابل من من الثاني، ووقوع المنديل في مقابل من ودرهم، فالمعاملة تصحّ نقداً، ولكن تبطل نسيئة، لما تقدم من اشتراط النقديّة في المكيل والموزون المتحدي الجنس، والمشهور عبّروا عنها بالزيادة الحكميّة، وألحقوها بالربا لجهة وجود الأجل، فتبطل المعاملة نسيئة، لا يشترط في بيع مثل بمثل أن يكون يداً بيد، أي نقداً، ولا تصح نسيئة؛ لتحقق الربا من جهة الأجل الذي له قسط من الثمن.

وأما بناءً على أن حصول التخلّص لوقوع المجموع مقابل المجموع، فلا فرق بين هذه الصورة في حصول التخلّص في جميعها.

التخلُّص في الربِّا القرضيِّ

والمراد منه: الاحتيال بواسطة إنشاء معاملة غير القرض الربويِّ؛ ليتوصَّل إلى نفس النتيجة المطلوبة من القرض الربويِّ.

وقبل الخوض في هذا البحث لا بأس من التنبيه على أمر، وهو: أنه قد يستشكل في استفادة حرمة القرض الربويِّ مطلقاً من الأدلَّة؛ وذلك لأن الأدلَّة التي أُريد إثبات الحرمة بها، تنقسم إلى المطلقات التي تدل على حرمة الربِّا، وإلى الروايات الخاصَّة.

أمَّا المطلقات فتفيد بقوله عليه السلام: «لا ربا في المكيل والموزون»، وأمَّا الروايات الخاصَّة فكثير منها واردة في قرض الدراهم والدنانير، نعم توجد في هذا المجال روايات يمكن أن يُقال: بشمولها لجميع الأموال.

منها: رواية إسحاق بن عمَّار «وعن محمَّد بن يحيى، عن محمَّد بن الحسين، عن موسى بن سعدان، عن الحسين بن أبي العلاء، عن إسحاق بن عمَّار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرَّجل يكون له مع رجل مال قرضاً، فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه، فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط

عليه، قال: لا بأس بذلك «به خ ل» ما لم يكن شرطاً^(١)، ونحوها رواية أخرى له بطريق معتبر.

ويمكن المناقشة في إطلاق لفظ (المال) لما ذكرناه في بحث الزكاة، من أنّ المال في عصر العباسيين كان منصرفاً إلى التقدين، وذكرنا الشواهد على هذه الفكرة في محله.

ولكن الإشكال المذكور إنما يكون له مجال في غير ما قويناه، واخترناه من جريان الربا المعاضي في المعدود وإذا كان على وجه النسبة.

وبعد هذه المقدمة ندخل في صميم البحث فنقول:

إنّ مسألة التخلُّص عن الربا كان محلّ خلاف بين علماء العامة، بين أهل الحديث، وأهل الرأي، فأهل الحديث كانوا يحرّمون الذرائع الربويّة (راجع بداية المجتهد لابن رشد).

ووجه المنع عن هذا التخلُّص هو أحد أمور:

الأول: إنّ المعاملة التي ينشأها المتعاملان بقصد التخلُّص من الربا لا يقصد لها قصداً جدياً وإنّما المقصود هو أكل الربا، ولكن بواسطة تغيير العنوان صورياً، فتبطل المعاملة؛ لعدم القصد إليها.

وهذا الوجه قد اعتمد عليه أصحاب الحديث من العامة مثل: مالك بن أنس (راجع بداية المجتهد)، وقد عرفت سابقاً في روايات التخلُّص عن الربا

المعامليّ، إنّ محمّد بن المنكدر كان يعترض على الإمام عليه السلام، بأن ضمَّ غير الجنس إلى الطرف الناقص هو فرار عن الرِّبَا، وكذلك أهل المدينة، ويرون أنّ هذا الفرار غير جائز، ومن الواضح أنّ الفرار من الحرام هو جائز، فيكون مقصودهم أنّه فرار صوريّ بتغيير العنوان إلى عنوان آخر ظاهراً، مع أنّ المقصود الحقيقيّ هو الحرام، والإمام عليه السلام أشار إلى أنّ المحرّم عبارة عن عنوان خاص معامليّ، وهو مبادلة الزائد مع الناقص المتحدّي للجنس، فإذا لم يتحقق هذا العنوان بخصوصيّاته، وتبدّل إلى عنوان آخر، فيصبح حلالاً.

ونعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال، وعناوين المعاملات تتحقق بالإنشاء الجدّي لها، والداعي إلى إنشاء هذه المعاملة هو قصد الفرار من الحرام، ولا إشكال فيه.

فظهر مما ذكرناه أنّ إذا قلنا بجواز التخلُّص بإنشاء معاملة جديدة، فمقصودنا صورة تحقق الإنشاء الجدّي والقصد إلى المعاملة.

الوجه الثاني: ما قد يذكر في بعض الأقوال، بأنّ الحيل الربويّة تشبه الحيلة التي احتال بها بنو إسرائيل لصيد السمك في يوم السبت الذي كان محرّماً عليهم، قال تعالى: ﴿ وَسَأَلْتُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴾ (١).

وذكروا في كَيْفِيَّةِ الحيلة^(١) أنهم أنشأوا حياضاً في أطراف البحر، فكانوا يسوقون الحيتان إليها يوم السبت، فلا تتمكن من الخروج منها، فيأخذونها يوم الأحد، وبهذه الحيلة يخلِّصون أنفسهم - بزعمهم - عن الصيد في يوم السبت، والله تعالى قد ذمَّهم على فعلهم هذا، وسَمَّاهُ عدواً وتجاوزاً عن الحدود.

وقيل في كَيْفِيَّةِ الحيلة غير ذلك، مثل أنهم كانوا يلْقون الشبكة في الماء يوم السبت حتى يقع فيها السمك، ثم كانوا لا يخرجون الشبكة من الماء إلا في يوم الأحد^(٢).

ويُقال بأن فكرة التخلُّص والاحتيال على القوانين فكرة يهودية لمخالفة واقع القوانين مع المحافظة على الالتزام بصورتها.

ولا يخفى أنّ ما عمله اليهود ليس تخلُّصاً من المحرّم، إذا كان المحرّم عليهم ما هو أعمُّ من الأخذ من الماء أو حصر السمك في الحياض، أو إيقاعه في الشبكة ونحوه، ولا يبعد أن يكون المفهوم من حرمة الصيد عليهم هو حرمة كل واحد من الأفعال، وإن كان الفرد الأظهر منه هو أخذه من الماء.

والحاصل: أنّه يُستفاد من توبيخ الله تعالى إياهم أن العنوان المحرّم لم يكن هو أخذ السمك من الماء ولكن؛ لأجل أن اليهود كانوا يحرفون الكلم عن

(١) بحار الأنوار: ٦٦: ١٠١، بحار الأنوار: ١٤: ٦٠.

(٢) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: ٧: ١٧٥.

مواضعه، ويؤولونها على وفق أهوائهم.

ولكننا إذا فرضنا أن المحرّم - فيما نحن فيه - عبارة عن الرِّبا القرضيّ، أو أخذ الزيادة بإزاء التأجيل، فلا يمكن الحكم بحرمة غير هذا العنوان وإن كان شبيهاً به من بعض الجهات، سيّما مع ورود النص الصحيح على جوازه، اللهم إلا أن يُستفاد من قرينة خارجيّة إن ما هو المحرّم واقعاً أوسع دائرة مما يفيدُه ظاهر الأدلّة.

الوجه الثالث: وقد ذكره بعض أعظم العصر في (كتاب البيع - ج ٢)، حيث ذهب إلى أن قوله تعالى في ذيل آيات تحريم الرِّبا: ﴿وَإِنْ تُبْتِئَ فَلَكُمْ ذُوْءُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(١).

هذا الذيل ظاهر في أنّ أخذ الزيادة عن رأس المال هو ظلمٌ بنظر الشارع المقدّس، وحكمه في الجعل إن لم نقل بالعلية، وظاهر أن الظلم لا يرتفع بتبديل العنوان مع بقاء الأخذ على حاله، ومعلوم أنّه إذا قيل أنّ أخذ الزيادة بالرِّبا ظلم، وقيل: خُذ الزيادة بالحيلة، وتغيير العنوان يرى العرف التنافي بينهما والتدافع في المقال.

ولا بأس بنقل كلامه في المقام؛ لاشتماله على وجوه في تحريم الحيل الربويّة، قال: «نعم هنا كلام يجب التعرّض له وإن كان خارجاً عن محطّ البحث؛ لأهميته وعدم تحقيق الحق فيه، وهو أنّ الرِّبا مع هذه التشديدات والاستنكارات التي

ورد فيه في القرآن الكريم والسنة من طريق الفريقين، مما قلّ نحوها في سائر المعاصي، ومع ما فيه من المفاصد الاقتصادية والاجتماعية، والسياسية؛ مما تعرّض لها علماء الاقتصاد، كيف يمكن تحليله بالحلل الشرعية، كما وردت به الأخبار الكثيرة الصحيحة، وأفتى بها الفقهاء^(١) إلا من شدّ منهم^(٢)، وهذه عويصة، بل عقدة في قلوب كثير من المفكرين، وإشكال من غير متحلي الإسلام على هذا الحكم، ولا بُدّ من حلّها، والتشبث له بالتعبّد في مثل هذه المسألة التي أدركت العقول مفاصد تجويزها ومصالح منعها، بعيداً عن الصواب^(٣).

والتحقيق في حلّها موقوف على مقدّمة، وهي أن ما سمّاه الإسلام ربا، وحرّمه قسان:

أحدهما: الرّبا المعاوضيّ الجاري في النقود وفي المكيل والموزون، وهذا القسم على قسمين أحدهما ما إذا كان بين المثليين تفاضل في القيمة، وثانيهما ما لم يكن كذلك كالدينارين من صنف واحد، وكر من حنطة مع كر.

والقسم الثاني: الرّبا القرضيّ مما حرّمه الشارع، وشدّد عليه النكير بما لا مزيد عليه كتاباً وسنة، وقد عدّ أخذ الزائد عن رأس المال ظلماً، فقال تعالى

(١) شرائع الإسلام: ٢: ٤١، مسالك الأفهام: ١: ٦٠، الحدائق الناضرة: ١٩: ٢٦٩، مفتاح

الكرامة: ٤: ٢٢٧، جواهر الكلام: ٣٢: ٣٩١-٣٩٦.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٨: ٤٨٨.

(٣) كتاب البيع للسيد الخميني: ٢: ٥٤٠.

شأنه: ﴿وَإِنْ تَبَتُّهُ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(١).

فأخذ الزيادة ظلم، وقد نزلت الآية الشريفة على ما في التفاسير في خالد بن الوليد أو غيره، ممن كان أربى في الجاهليّة، وأراد الأخذ في الإسلام فنهاه الله تعالى، ومعلوم أنّ كونه ظلماً وفساداً أوجب حكم الله تعالى بالتحريم. والظلم علته أو حكمته، كما أنّ الأخذ إيذان بحرب الله تعالى ورسوله ﷺ.

وفي رواية محمد بن سنان «حدثنا علي بن أحمد قال: حدثنا محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن العباس قال: حدثنا القاسم بن الربيع الصحاف، عن محمد بن سنان أن أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله علة تحريم الرّبا... وعلة تحريم الرّبا بالنسيئة لعلة ذهاب المعروف، وتلف الأموال، ورغبة الناس في الربح وتركهم القرض، وصنایع المعروف، ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال»^(٢).

وفي صحيحة هشام بن الحكم «محمد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علة تحريم الرّبا، فقال: أنه لو كان الرّبا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه فحرّم الله الرّبا؛ لتنفر الناس من الحرام إلى الحلال وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك

(١) البقرة: ٢٧٩.

(٢) علل الشرائع: ٢: ٤٨٣.

بينهم في القرض»^(١).

ثم إنَّ الأقسام التي ذكرناها منها لا ما لا يكون بحسب العرف وعند العقلاء من الربا، وهو أول القسمين من القسم الأول، فإنَّ قيمة منِّ من الأرز والعنبر إذا ساوت منِّين من غيره لا يعدُّ مبادلة منِّ بمنِّين ربا؛ إذ لا نفع ولا زيادة في ذلك إلا حجباً، والزيادة الحجمية ليست ميزاناً للنفع والزيادة في التجارة.. وأما الربا القرضي، وكذا مبادلة منِّ مساوٍ في الأوصاف بمنِّين نسيئة - مثلاً - ففيه ما ذكر من الفساد والظلم، وتزلزل السوق، وغيرها من المفاسد المذكورة في كتب علماء الاقتصاد.

ثم إنَّ الإشكال المتقدِّم والعويصة والعقدة المشار إليها إنَّما هي في تجويز الحيلة في هذين القسمين، وأمَّا تجويزها في القسم الأول فلا إشكال فيه أصلاً ولا عقدة؛ لأنَّ المثليات كسائر الأمتعة لها قيمة قد ترتفع وقد تنخفض، بل لعلَّ سرُّ تحريم الشارع المقدَّس المبادلة فيها إلا مثلاً بمثل خارج عن فهم العقلاء، وإنَّما هو تعبُّد فالحيلة في هذا القسم لا إشكال فيها.

وأما القسمان الأخيران فلم يرد فيها حيلة إلا في بعض الأخبار القابلة للمناقشة فيها سنداً ومتناً، أو القابلة للجمع بما لا يلزم منه ذلك، بل لو فرض ورود أخبار صحيحة دالة على الحيلة فيها لا بُدَّ من تأويلها أو ردِّ علمها إلى صاحبها، ضرورة أنَّ الحيل لا تخرج الموضوع عن الظلم والفساد، وتعطيل

التجارات، وغيرها مما هو مذكور في الكتاب والسنة، فإذا فرض أن القرض إلى سنة بربح عشرين في المائة، ظلم فلو عمل بالحيلة وباع مائة دينار بمائة وعشرين دينار بمائة وعشرين نسيئة إلى سنة كان ظلماً وفساداً بلا ريب، ولا إشكال. وإن شئت قلت: لورود نصٍّ في الجواز كان مناقضاً للكتاب والسنة المستفيضة، وليس من قبيل التقييد والتخصيص، ولو قيل: أن ما ذُكر من الظلم والفساد نكته جعل الحكم لا علته، يُقال: مسلمٌ لكن ذلك يوجب صحة التخصيص والتقييد، وأمّا المخالفة لتمام الدلالة فلا يمكن تصحيحها بذلك، وفي المقام إذا كان الحكم في حرمة الرِّبَا ما ذكر من المفاصد لا يجوز التخلُّص عنه في جميع الموارد بحيث لا يشدُّ منه مورد؛ للزوم اللغو في الجعل، فتحريم الرِّبَا لتكثير الفساد والظلم، وترك التجارات، وتحليله بجميع أقسامه، وإقراره مع تغيير عنوان لا يوجب نقصاً في ترتب تلك المفاصد من قبيل التناقض في الجعل أو اللغو فيه.

ثمّ أنه لو كانت الحيلة بتلك السهولة مصحّحة لأكل الرِّبَا نتيجة، فلم لم ينه عليها رسول الله نبي الرحمة ﷺ؛ لثلاث تقع في ذلك الحرام الذي هو إيدان بحرب من الله ورسوله، ودرهم من الرِّبَا أعظم من سبعين زنية بذات محرم، وفي نقل أنه ﷺ كتب إلى عامله في مكة؛ لقتال المرابين إن لم يكفوا عن المراباة، فلو كان الانتفاع بمثل الرِّبَا جائزاً بسهولة، وإتّما يحتاج إلى ضمّ شيء إلى شيء أو تغيير كلام لما احتاج إلى كلفة القتل، وقتل النفوس بل كان عليه ﷺ تعليم

طريق الحيلة لحفظ ربا المسلمين، فيُعلم مما ذكر أن لا سبيل إلى الحيلة في تلك الكبيرة الموبقة.

ثم ذكر - أيده الله - الروايات وصنّفها إلى صنفين: فصنّف منها وارد في التخلُّص عن بيع المثل بالمثل مع الزيادة فيما كان السعر السوقيّ كذلك، وقال أنّه لا شبهة أنّه لم يكن يصدق الرّبا فيما إذا بيع الشيء بقيمته السوقية، ولا يصحُّ الخلط بينها وبين الروايات الواردة في القرض وهي ضعاف إلا رواية واحدة، وهي رواية رواها الشيخ عن محمّد بن إسحاق بن عمّار: «محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمّد، عن ابن أبي عمير، عن محمّد بن إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام يكون لي على الرّجل درهم، فيقول أخربي بها، وأنا أربحك، فأبيعه جبة «حبة خ ل» تقوّم عليّ بألف درهم بعشرة آلاف درهم، أو قال: بعشرين ألفاً، وأؤخره بالمال، قال: لا بأس»^(١).

ثم ذكر رواية الشيبانيّ التي سيأتي ذكرها إن شاء الله، ورواية نهج البلاغة عن علي عليه السلام في كلام له: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال له: يا علي، إن القوم سيفتنون بأموالهم، ويمنون بدينهم على ربهم، ويتمنون رحمتهم، ويأمنون سطوته، ويستحلّون حرامه بالشبهات الكاذبة والأهواء الساهية. فيستحلّون الخمر بالنبيذ، والسحت بالهدية والرّبا بالبيع..»^(٢)، ثمّ قال: وكيف كان إن صدق

(١) الوسائل: ١٢: ٣٨٠.

(٢) نهج البلاغة: ٢: ٥٠.

على أمثال تلك الحيل الرِّبا، ولم تخرجها الحيل عن الموضوع فتكون تلك الروايات مخالفة للكتاب والسنة القطعية ولو منع عن ذلك، وقيل: بأنَّه عنوان آخر، وكان البيع داعياً للتأخير، أو القرض فالتخالف والتنافي بينها وبين الأخبار الصحيحة المتقدمة والكتاب بحالة بيانه أن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتَمَّرْ فَلَكُمْ زُرُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(١).

ثم ذكرنا ما نقلناه عن... ص ٦٢... انتهى.

أقول: إنَّ الرِّبا ينقسم إلى ربا فاحش، وربا معتدل، ولا إشكال في حرمة بكلا قسميَّه في الشريعة المقدسة.

وأما من وجهة نظر علم الاقتصاد فليس كذلك، نعم الربا الفاحش مما اتفقت عليه آرائهم في أضراره بالمجتمع وتدميره للجماعات، وإخلاله بالتوازن الاقتصادي، وتخريبه للبيوت...

وأما الربا المعتدل ففيه نظريتان:

الأولى: نظرية الجواز بل الترغيب عليه؛ وذلك لأنه لا يضر بالاقتصاد، بل يؤدي إلى كثرة رغبة الناس في إقراض نقودهم للآخرين، ورفع حوائج المعوزين، ويوجب الإنعاش التجاري، وتداول النقود في الأسواق، وحيث أنه كان معتدلاً فلا يضر بالمقترض، فالشخص الذي يريد مالاً للتجارة يقترض له قرضاً بإزاء فائدة معتدلة، وبعد مدّة يتمكن من أداء قرضه مع

تحصيله على زيادةٍ من منفعه التجاريّة.

وهذه النظرية تقول: بأنّ المنع عن الربا، يؤدّي إلى أن لا يقرض الأغنياء أموالهم، حيث لا فائدة لهم في القرض (راجع كتاب روح الشرائع للفيلسوف الفرنسي منتسكيو)، وأمّا تجويزه فيؤدّي كما ذكرنا إلى النشاط والحركة في المجال التجاري والاقتصادي؛ ولذا ترى أنّ الحكومات المضادّة للاستعمار لا يزالون يوصون الشعب بسحب أموالهم من البنوك الأجنبية، مع أنّ البنك يعطيهم فائدة مقابل الاستفادة بأموالهم، إلّا أنّ الحكومات تعلم بأنّ الفائدة المذكورة لا تعدّ شيئاً في مقابل أموالهم الهائلة التي تستعملها تلك المصارف في مجال الاستفادة من منفعها وفوائدها.

النظرية الثانية: نظرية التحريم، ويقول بها أصحاب النظرية القائلة بحرمة جميع الأرباح الزائدة، فهذه النظرية لا تحرم الربا فحسب، بل تحرم جميع الفوائد التي لا تكون مقابل عمل، ولا فرق عنده بين الربا وبين الربح التجاريّ وسائر الأرباح التي تعدّ أرباحاً للمال.

فالقول بأنّ حرمة الربا محلّ اتفاق بين علماء الاقتصاد، وظلمه وفساده واضح عندهم، هذا صحيح، ولكن بالنسبة إلى الربا الفاحش دون الربا المعتدل.

فحينئذٍ لا يمكن أن ينطبق عنوان الظلم الذي يحكم بقبحه جميع العقلاء بفطرتهم على جميع أقسام الربا؛ لأنّه على خلاف الوجدان، فلا مناص من أن

يحمل قوله تعالى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^(١)، على الرّبا الفاحش الذي كان متعارفاً في الجاهليّة وهو الرّبا أضعافاً مضاعفة.

ثمّ أنّه لا مجال لئن يُقال بأنّ مطلق أخذ الزيادة في مقابل إعطاء مال ظلم، وإلا يلزم حرمة الأرباح الزائدة في التجارات، وحرمة أخذ الهدية التي تُهدى إلى شخصٍ بداعي أن يقرضه ذلك الشخص، فإنّ واقع الأمر أن المقرض لو لم يعطِ الهدية؛ فحينئذٍ لا يقرضه الطرف الآخر، فالذي حرّم في الشريعة هو عبارة عنوان الرّبا، وهو الزيادة في مقابل الإمهال الضمني الموجود في القرض أو الإمهال الاستقلالي، كما لو كانت ذمّة الشخص مشغولة (بأي وجه من وجوه اشتغال الذمّة)، فيمهله الدائن في الأداء في مقابل زيادة.

نعم نتيجة أن يأخذ الدائن زيادة عن رأس ماله، ولكن الاتحاد من حيث النتيجة ليس هو موضوع الحكم إذا لم يصدق عليه عنوان الرّبا؛ لعدم إحراز أنّ تمام مفسدة الحكم تكون بلحاظ النتيجة، لاحتمال دخل العنوان العقدي فيه، فهل يمكن أن يُقال بحرمة المتعة؛ لأنّها من حيث النتيجة متحدّة مع بعض أقسام الزنا، بل لا فرق بينهما وبينه إلا في صورة العقد.

والحاصل: أنّ حرمة الرّبا مثل سائر الأحكام مترتبة على عنوان خاص، وتتغير بتغيره، ولا تلاحظ النتيجة كما في سائر الأحكام المترتبة على عناوين خاصّة.

وقوله: أنه إذا كان الحكمة في حرمة الربا، وما ذكر من المفسد، ولا يجوز التخلُّص عنه في جميع الموارد، بحيث لا يشدُّ منه مورد للزم اللغو في الجعل.

ولكن يُناقش هذا القول: بأنَّ لازم هذا البيان التفصيل بين أقسام الحيل، فإنَّ بعضها لا يتفق في جميع موارد القرض الربويِّ بمعنى أن موضوعه لا يتحقق، بل يحتاج إلى عمل، واستعداد أو تهيئة مقدمات لا تيسر لجميع المقرضين والمقرضين، ولعلَّ فيه مصالح بضميمة تغيير العنوان توجب تغيير الحكم، مثل بيع العينة الذي سيأتي حكمه فإنَّه عبارة عن معاملتين مستقلتين وتنتج نتيجة الربا.

ثم لا بُدَّ لتحقيق هذه الجهة من عرض أقسام الحيل الربويَّة، والنظر فيها كل واحد منها على حدة، ولا يمكن الحكم في جميعها بحكم واحد، وقبل أن نستعرضها، وكان القائل في قوله هذا اقتصر في النظر على بعض أقسام الحيل، والمصرِّح في كلامه حيلتان:

الأولى: تبديل القرض بعنوان البيع مثل أن يبيع مائة دينار بمائة وعشرين ديناراً نسيئة.

الثانية: ما يدلُّ عليه رواية محمد بن إسحاق بن عمار «محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: يكون لي على الرَّجل دراهم، فيقول أخرنى بها، وأنا أربحك، فأبيعه جبَّة «حبة خ ل» تقوم عليّ بألف درهم بعشرة آلاف

درهم، أو قال: بعشرين ألفاً، وأوَّخره بالمال، قال: لا بأس^(١).

أما الحيلة الأولى: فهي غير جائزة؛ لأنَّ المراد بالدينار إن كان هو الذهب المسكوك فتبديل القرض بعنوان البيع لا يفيد؛ لاندراجه في الرِّبا البيعيِّ، وإن كان المراد هو الدينار الورقيِّ الرائج في هذا العصر، فالأظهر عندنا أيضاً هو عدم الجواز، كما تقدّم؛ لعدم اشتراط الكيل والوزن في الرِّبا البيعيِّ إذا كان على وجه النسيئة.

وأما الحيلة الثانية: فالظاهر أنَّها الرِّبا لوقوع الأرباح مقابل الإمهال.

ولنشرع في عرض أقسام الخيل^(٢):

(١) الوسائل: ١٢: ٣٨٠.

(٢) محذوف من الأصل.

الموارد التي يصحُّ فيها الرِّبَا

هناك بعض الموارد التي يصحُّ فيها الرِّبَا مطلقاً: ذهب بعض العامّة: إلى أنّه يصحُّ الرِّبَا مع غير المسلمين الموجودين في دار الحرب، وبلاد الكفر، أمّا غير المسلمين الموجودين في دار الإسلام فلا يصحُّ الرِّبَا معهم، فقيّدوه (بالدار) والبلاد، فالنطاق هو صدق دار الحرب، وعدم صدقه؛ لذلك جوّزوا الرِّبَا في الهند، وفي المصارف الهنديّة؛ لأنّها دار حرب، وإن كان فيها مسلمون.

ودليلهم في ذلك: إنّ تحقق الرِّبَا وعدم تحقّقه، إنّما هو في مجال وجود الحكومة الإسلاميّة لسيرة النبي ﷺ؛ لأنّ النبي ﷺ بعد أن شكّل الحكومة حينئذٍ تحقق للرِّبَا وجود، وأمّا قبله فلا.

والمشهور عندنا: أنّ هناك موارد لاربا فيها، منها الربا بين الوالد وولده، وبين المسلم والحريّ، وبين الزوج وزوجته، وبين المولى والعبد.

وبعضهم ذهب إلى أنّه لا ربا بين المسلم والذمّي أيضاً، وهذا الرأي لا دليل صحيح عليه، بل أنّ بعض الفقهاء ذهب إليه.

ويعتقد السيّد البروجرديّ، بأنّ علمائنا القدماء من زمان الشيخ الطوسيّ وما قبله إلى زمان الإمام عليّ، كان فقهم بسيطاً، ولم ينقطع عن الإمام عليّ، فيكون قولهم كاشفاً عن قول الإمام عليّ.

ولكنّ الصحيح، مع ملاحظة تراجم أولئك العلماء، وتاريخ تلك المرحلة، وآرائهم الفقهيّة وغيرها، أنّه كانت بينهم اختلافات كما هو الأمر في الاختلافات عندنا، بل ربّما كانت اختلافاتهم أشدّ من اختلافاتنا، وكانت لهم اجتهاداتهم واستنباطاتهم الخاصّة بهم، حتى أنّه كانت توجد مثل هذه الظاهرة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام أنفسهم، كانت توجد اختلافات واجتهادات، توجب الرضا عند البعض، وعدم الرضا لدى بعض آخر.

وهذا الرأي وهو «لا ربا بين المسلم والذمي»^(١) موجود في كتاب (فقه الرضا)، وهو كتاب مختلف في مؤلّفه وهويّته، وكان له تأثيره في تلك المرحلة الزمانيّة، وكان له أتباع وعلماء، ومدرسة خاصّة تُفتي على ضوء فتاواه، أمثال الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي، ولو لاحظنا عباراتهم لرأيناها متحدّة مع عبارات فقه الرضا، ومثل هذه العبارة أي «لا ربا بين الذمي والمسلم» موجودة بنفسها في كتاب فقه الرضا، ونحن نعتقد بأنّ كتاب (فقه الرضا) هو نفس كتاب (التكليف) الذي ألفه الشلمغانيّ قبل أن ينحرف؛ إذ أنّ الشلمغانيّ كان من أصحاب الحسين بن روح، وقد ألف هذا الكتاب تحت إشراف الحسين بن روح، ثمّ أرسل للقميّين، فتوهم القميّون بأنّ هذه الآراء مجمّع عليها، وعلى صحّتها فاعتقدوا بصحّتها وقدسيّتها؛ لذلك لو راجعنا كثيراً من الكتب لرأينا أنّ أكثر الفتاوى مستمدّة من كتاب الشلمغانيّ، ثمّ بعد

ذلك لما انحرف الشلمغاني فلم ينسبوا هذا الكتاب للشلمغاني.

وهناك طائفة من فقهاءنا لم يخضعوا لتأثير كتاب الشلمغاني أمثال الكليني،

والعماني، وابن الجنيد.

إذن فنبحث حول غير هذا المورد من الموارد الاستثنائية من الرِّبَا المحرَّم:

وفي عدم تحقق الرِّبَا في الموارد التي ذكرناها، لا يوجد مخالف بين فقهاءنا إلا

الأردبيلي، الذي ادّعى ضعف السند في أخبار وروايات هذه الموارد، بينما غيره

من الفقهاء السابقين فهم يدعون لمثل هذه الروايات.

إذن فنستعرض الروايات: هناك رواية «عن حميد بن زياد عن الخشاب

حسن بن موسى، عن ابن بقّاح، عن معاذ بن ثابت، عن عمرو بن جميع»^(١).

أمّا حميد بن زياد فهو من أسانيد الكليني، وهو واقفيّ - وقد وثّق - والخشاب

قالوا عنه: بأنّه من وجوه أصحابنا، كثير الفقه والحديث، أمّا ابن بقّاح، وهو

ثقة مشهور صحيح الحديث، أي أنّ الأحاديث التي يذكرها تعتبر مورداً

للوثوق؛ لأنّ الصحيح عند القدماء يعني الموثوقية، لا المعنى الاصطلاحيّ،

أمّا معاذ بن ثابت فهو لم يوثّق، ولكنّه ينقل عن ابن أبي عمير، وهذا يدلُّ على

ثقته؛ لأنّه لا يروي إلا عن ثقة. أمّا عمرو بن جميع فقد قيل في حقّه بأنّه قد

اتّفق العامة والخاصّة على تكذيبه، وفي كتاب ميزان الاعتدال، دُكر تضعيفه

وتكذيبه، وقد ذمّه العامة؛ لأنّه كوفيّ شيعيّ، يروي عن الإمام الصادق عليه السلام،

(١) الوسائل: ١: ٨٣. الوسائل: ١١: ٦٧.

والنجاشي والشيخ قالوا عنه: بأنه ضعيف الحديث، وهنا يدور السؤال، هل أن الشيخ والنجاشي، وأمثالهما يراجعون كتب العامة في تقييم الرجال؟

ولعلّ مما يؤيد إثبات ذلك أنّ الشيخ ينقل عن فهرست ابن النديم، وهكذا النجاشي، إذن فهل يتأثرون بكتب العامة؟ ثمّ أنّ قولهم (أنّه ضعيف في الحديث) لا يدلّ على اتهامه وكذبه، بل لعلّه مثل قولهم «ضعيف في النحو أو الطب» أي أنّه لا خبرة له، فإذا كان هذا المعنى هو المراد، فهذا لا يضّر، أمّا لو كان مقصودهم أنّه متهمٌ في النقل فهذا يضّر، ولعلّ المقياس هنا أنّه لو ورد أنّه (ضعيف) مطلق دون تقييد (في الحديث)، فهذا قد يدلّ على الاتهام. أمّا الورد مع التقييد (ضعيف في الحديث)، فهذا لا يدلّ على الاتهام.

ولكن في عمرو بن جميع ما يدلّ على موثوقيته بالخصوص؛ وذلك لأنّ ابن أبي عمير روى عنه، وهو من الذين عُرِف عنهم أنّه لا يروي إلا عن ثقة، وإذا تعارضوا، توثق ابن أبي عمير، وتضعيف النجاشي والشيخ، فيقدّم توثيق ابن أبي عمير؛ لأنّه أسبق زمنياً وأخبر منهم بأحوال الرجال.

والجواهر ينقل الرواية عن المشائخ الثلاثة، ولكن الملاحظ أنّ الصدوق نقل المتن دون السند، والظاهر أنّ المدرك واحد وهو مدرك ابن جميع لا غيره. والذي يُلاحظ عند الصدوق أنّه لا يفرّق بين مفهوميّ (قال رسول الله ﷺ) و(وروي عن رسول الله ﷺ)، فليس له معنىٌ مميّز خاص بقوله: (قال رسول الله ﷺ)، كما ربّما يتوهم، بالإضافة إلى أنّ قول الكلينيّ في مقدّمة الكافي

حول الروايات التي يذكرها في كتابه، بأنّه يعتقد بصحّتها، فهذا بحسب اجتهاده ورأيه، ولا يفيد إلّا لنفسه ولمقلديّه، أمّا غيره فلا يفيد اجتهاد الكلينيّ؛ إذ أنّ قوله هذا ليس إلّا اجتهادٌ محض. وهناك رواية يعتمد عليها أبو حنيفة من أهل العامّة دون غيره؛ لأنّها رواية عن الكوفيّين، وأهل السنّة لا يعتمدون على روايات الكوفيّين، أي أنّ أهل المدينة لا يعتبرونها؛ لأنّ روايات أهل الكوفة عادة ما تنتهي إلى الإمام عليه السلام أو ابن عباس وابن مسعود، وهما من أصحاب الإمام عليه السلام واعتمادهم عليها، خلاف السياسة آنذاك، إذ المتداول آنذاك هو الاعتماد على رواية عائشة وعبد الله بن عمر، ومن هنا ربّما أمكن الاعتماد على روايات الكوفيّين، على اعتبار استنادهما إلى الشيعة؛ ولذلك نقول ليس كل رواية عاميّة نعتمدها أو لا نعتمدها، بل البعض.

وهناك رواية حول هذه الموارد ذُكرت في كتاب الجعفرّيّات، والموجود فيها (بين خدامنا)، ولكن الصحيح (بين أهل حربنا)؛ إذ أنّه قد وقع اشتباه في النسخ. وهناك رواية أخرى ينقلها الكلينيّ^(١) عن محمّد بن يحيى القميّ، عن محمّد بن أحمد القميّ، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن ياسين الضرير عن حريز عن زرارة.

ويوثق محمّد بن عيسى؛ لأنّه كان من رؤساء قُم، وكان يطرد من ينقل عن الضعفاء من قُم؛ لذلك طرد محمّد بن خالد البرقي، وسهل بن زياد؛ لأنّهما

يرويان عن الضعفاء؟! فإذا كان هذا حاله، فكيف هو ينقل عن الضعفاء، فهذا شاهدٌ على وثاقته، وهكذا وثق ياسين الضرير لنقل محمد بن عيسى عنه، وحرّيز من أصحاب الكتاب، وله كُتُب مشهورة تُعتبر من الأصول.

هناك في علم الحديث مسلك يسمّى بمسلك تركيب الأسانيد، وآته بواسطة ثقة الرواة الآخرين في نهاية السند، يصحّح السند كلّهُ، ولو كان في أوائل السند ومقدمته من الضعفاء، ولكنّ هذا مشكل، كما هو واضح.

وهناك مسلك، بأنّ مشهور القدماء لو عملوا برواية فيكشف هذا عن موثوقيتها، مثلاً: لو عمل مشهور القدماء برواية منقولة عن كتاب حرّيز فهذا يكشف عن أنّه واقعاً كانت هذه الرواية في كتابه، ومن هنا قالوا: بأنّ الشهرة جابرة وكاسرة.

ولكن ليس الالتزام بهذا المسلك عبثاً، بل هو يعتمد على طريق عقلائيّ، وليس كل شهرة جابرة وكاسرة، بل بعض الشهرة، كما سيأتي توضيحه.

فإننا لو لاحظنا مقدّمة كتاب النجاشي، فهو يذكر إليه أسانيد وطرق متعددة لأرباب الكُتُب والأصول ولكن لم يذكر أسانيد؛ لعدم تطويل الكتاب، وهكذا كتاب الشيخ أيضاً يذكر هذه الفكرة، فهو يقول بأنّه يذكر طريقاً واحداً بينما بقيّة الطرق فيقول بأنّه ذكرها في فهرسته، وهكذا يقول الشيخ في كُتُب الحديث، ويذكر طريقاً واحداً، بينما هناك طرق متعددة لهذا الحديث - مثلاً - ولكن لا يذكرها؛ لعدم تطويل الكتاب، فهو يقول بأنّ البقيّة

يذكرها في فهرسته أو موجودة في بقية فهارس العلماء.

ومن هذا كله نستنتج: أنّ العلماء لهم أسانيد متعددة، ولكنهم يذكرون سنداً واحداً تفنناً فحسب؛ لا لأنّ السند منحصر في هذا الطريق. ولعلّ مما يدلُّ على ذلك، أنّ التهذيب يروي رواية واحدة، بأسانيد متعددة، لأرباب الكتب، مثلاً: سند القميّين نقل كذا، وسند الكوفيّين نقل كذا... الخ.

إذن فلو كان آخر السند المتّصل بالإمام عليه السلام محلّ خدشة، ولم يكن مشهوراً، فهذا يوجب الخدشة بالرواية حتى لو عمل المشهور بها.

وأما لو كان آخر السند من الموثوقين، ومن أرباب الكُتُب والأصول المشهورة مثل (حريز)، فهنا نحتمل أن توجد أسانيد متعددة، وإن ذكر سند واحد ضعيف، بينما نحتمل وجود أسانيد موثوقة أخرى، وإن لم تذكر، ونرى أيضاً أنّ بعض رجال السند قميّون، أو بغداديّون، وقد أفتى بطبق الرواية القميّون والبصريّون، والبغداديّون، أمثال المفيد، وابن الجنيد وغيرهم، فهنا نحتمل أن لكلّ طائفة سندٌ يتّصل بأرباب الكُتُب، فالمشهور لو أفتى بطبق هذا الخبر، وكان المشهور هذا على طوائف مختلفة متعددة، وكان نهاية السند من أرباب الكُتُب والأصول، فهذا التنوّع في المفتي يكشف عن التنوّع السندي لأرباب الكُتُب، ويكشف عن وجود أسانيد متعددة، وإن لم يذكر إلاّ سنداً واحداً، إذن فلو كان أوائل السند من الضعفاء، فهذه الفكرة وبها تصحّح

ضعف السند.

إذن فمن فتوى المشهور نستطيع أن نكشف كشفاً اطمئنانياً عن صحّة الحديث بالأسلوب السابق.

وحريز في الرواية التي نحن فيها، من أصحاب الكُتُب المشهورة. ثم إنَّ هناك رواية ذُكِرَتْ في النوادر عن كتاب علي بن محبوب بإسناده، عن علي بن جعفر أنه سأل أخاه عليّاً، ويظهر من هذه الرواية، ومن سؤال علي بن جعفر أنّ الكُبرى، وهي (عدم وجوب الرِّبا بين المولى والعبد) أنّها كانت واضحة، فهو إنّما يسأل عن الرِّبا الفاحش وعن حكمه، لا عن أصل الرِّبا؛ إذ أنّه يعلم بأنّ الرِّبا فيه، لا بأس به، فسؤاله عن الرِّبا الفاحش كان دليلاً على وضوح الكبرى عندهم، وسند الرواية صحيح، ولعلّ في ذلك ما يُشير إلى أنّ الكبرى التي تتضمّنها رواية حريز كانت مشهورة عندهم؛ لمشهوريّة كُتُب حريز آنذاك، فكما أنّ الكافي مشهور عندنا، كانت كُتُب حريز آنذاك عندهم، وإنّما يسأل علي بن جعفر أخاه عليّاً عن صُغرى خفيّة عن الرِّبا الفاحش بعد وضوح الكبرى عندهم.

إذن فهذه الموارد يمكن أن نلتزم برأي المشهور فيها، وذلك للتسالم على هذا الرأي خلال عشرة قرون إلى زمان الإردبيليّ، بالإضافة إلى الروايات والقرائن الدالّة على صحّتها وبقية القرائن، ومن هنا وهناك، بعد تراكم الاحتمالات يمكن أن نقول بصحّة مستند هذه الموارد وعدم الرِّبا فيها، على

أساس حساب الاحتمالات، وهذا هو الذي نذهب إليه من جبر المشهور وكسره، على أساس حساب الاحتمالات وتراكمها، لا مجرد عمل المشهور فحسب، كما يذهب إليه البعض، ولا أننا ننكره مطلقاً كما يذهب إليه السيّد الخوئيّ.

أما الروايات وأسانيدها فهي^(١):

العينة: وهذه طريقة للتخلُّص من الربا، ولها عدّة تفسيرات، وعدّة أنواع تُذكر في التذكرة، والسرائر، وتاج العروس.

والنحو المتعارف لها أن يبيع الرجل من الرجل سلعةً بثمن إلى أجل معلوم، ثمَّ يشتريها منه نقداً بأقلَّ من الثمن الذي باعها به، وفي النتيجة يعطي الرّجل مقداراً من المال، ويأخذ منه أزيد منه حين انقضاء الأجل، وهذه نفس نتيجة الربا.

وقد يكون الأمر بالعكس أي يبيعه نقداً، ويشتري منه نسيئة بمقدار أكثر قيمة، فهو مركّب من معاملتين، إلاّ أنّ البائع في البيع الأول هو المشتري في البيع الثاني وبالعكس.

والنحو الآخر للعينة، وهو مركب من ثلاث معاملات: وذلك بأنَّ يشتري سلعة من آخر بثمن، ثمَّ يبيعه من رجل إلى أجل، ثمَّ يبيعه هذا الرجل إلى البائع الأول نقداً بأقلَّ من الثمن، وقالوا: بأنَّ هذا النحو هو أهون من النحو

(١) محذوف من الأصل.

الأول ووجهه واضح؛ لأنه في النحو الأول تقوى شبهة الربا القرضي.

فالمشتري وهو الذي اشترى ما باعه أولاً بمنزلة المقرض؛ لأنه الذي يعطي المال نقداً، والبائع الذي يبيع ما اشتراه أولاً بمنزلة المستقرض، وهذا بخلاف النحو الثاني، فإن الذي يأخذ الثمن نقداً بأقل من الثمن لم تكن ذمته مشغولة بالنسبة للمأخوذ منه، حتى يُقال بأنه يأخذ نقداً النقص مما اشتغلت ذمته به؛ لأن ذمته مشغولة بالنسبة للبائع الثاني بينما هو يأخذ الأقل من البائع الأول.

والعينة مشتقة من العين بمعنى النقد أي المال الحاضر، حيث أن الشخص يحتاج إلى مالٍ حاضر فيشتري أو يبيع بوجه خاص، بداعي تحصيله حينما يرى أن الحيلة تنحصر بهذا النحو من البيع والشراء.

وذكر ابن إدريس في السرائر^(١) بأن للعينة معناً أخص من المعنى الأول، فقال في أوائل كتاب المكاسب: «هي بالعين غير المعجمة المكسورة، والياء

(١) ولعل هذه مثال... السرائر: ويمكن أن تضرب المثال للعينة: زيد يحتاج لمئة دينار، فيبيع الكتاب لعمرو بمئة دينار، فيُعطي عمرو لزيد المئة نقداً، ثم بعد ذلك يبيع عمرو الكتاب لزيد بمئة وخمسين دينار على أن يُعطيه مئة وخمسين دينار بعد مدة، فهذا في الواقع كان مئة بإزاء مئة وخمسين، فنتيجته الربا، ولكن بهذا الأسلوب، والشافعي ذكر العينة على صورة تحوّل دين بدين، مثلاً: عمرو يطلب زيدا مئة دينار، ويأتي عمرو عند حلول أجل الدين، ويُطالب بالمئة، وزيد لا يملكها، فهنا يبيع زيد لعمرو الكتاب بمئة دينار، ثم بعد ذلك يشتري الكتاب من عمرو بمئة وخمسين دينار، على أن يُعطيه المئة والخمسين بعد مدة، حينئذٍ يصبح عمرو يطلب مئة وخمسين دينار.

المسكّنة، والنون المفتوحة المخفّفة، والهاء المنقلبة عن تاء، ومعناها في الشريعة هو أن يشتري سلعة بثمن مؤجّل، ثمّ يبيعها بدون ذلك نقداً؛ ليقضي ديناً عليه لمن قد حلّ له عليه، ويكون له الدين الثاني وهو العينة من صاحب الدين الأول؛ ليقضي بها الدين الأول).

فيظهر منه اختصاص العينة بما إذا اشترى السلعة من دائئه، ونتيجة هذه المعاملة تبديل دينه بدين آخر، ويشبه الإمهال في أداء الدين مقابل زيادة، وهو أظهر مصاديق الربا، كما تقدم.

والظاهر أنّه لا وجه لتخصيص العينة بما ذكره، ولا يشهد عليه العرف واللّغة وموارد استعمالها في الروايات، نعم هو فرد من أفراد العينة، ففي رواية الحضرمي^(١) «وعنه، عن أحمد، عن عليّ بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن أبي بكر الحضرمي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل تعيّن، ثمّ حلّ دينه، فلم يجد ما يقضي، أيتعيّن من صاحبه الذي عيّنه ويقضيه؟ قال: نعم»^(٢).

والتعيّن بمعنى أخذ العينة، والعينة الثانية في الرواية هي التي فسّرها صاحب السرائر بخلاف العينة الأولى، فهذه الرواية تشهد على التعميم.

والكلام يقع في النحو الأول من العينة، الذي هو على النحو المتعارف منها.

(١) الوافي: باب ٩ العينة.

(٢) الوسائل: ١٢: ٣٧٢.

وهي على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يشترط البيع الثاني، في البيع الأول بنحو الاشتراط الصريح، فيذكر في عقد البيع الأول في المثال السابق أن يبيع له الكتاب بمئة وخمسين ديناراً في معاملة ثانية.

الثاني: أن يكون الاشتراط على نحو التباني والتواطي، فالبايع والمشتري ينيان قبل العقد على أن يبيع أحدهما من الآخر ثم يبيع الثاني للأول مرة أخرى.

الثالث: أن يكون ترتب البيعين أحدهما على الآخر مجرد اتفاق بلا اشتراط وتباني، أي اتفاقاً يتحقق البيع الثاني دون اشتراط ضمن العقد صراحة أو تباني.

أما الصورة الثالثة ف كلا المعاملتين صحيحة، الأولى والثانية، باتفاق علمائنا ظاهراً، وللروايات المتعددة في المقام، ولا يضرُّ أن تكون النتيجة نتيجة الربا القرضي كما ذكرنا ذلك سابقاً.

وإنما الكلام في الصورة الأولى، صورة الشرط الصريح (ويلحق بها الصورة الثانية بتفصيل سيجيء).

فحكى في تاج العروس اتفاق علماء العامة على بطلان البيع؛ لأن المقصود به الربا؛ لأنه لم يقصد البيع واقعاً، بل هو يقصد الربا من خلال هذه المعاملة؛ لذلك يبطل كلا البيعين.

وأما عند علمائنا فادّعى الشيخ الأنصاري أنّ المشهور بينهم عدم الجواز، ولكن اختلفوا في تعليل البطلان، أي بطلان المعاملتين:

الأول: ما ذهب إليه العلامة في التذكرة، بأنّه يلزم من الاشتراط المذكور الدور، فيكون الشرط فاسداً ومفسداً للعقد؛ ذلك لأنّ بيعه له (أي البيع الثاني) يتوقف على ملكيّته له، والملكيّة تتوقف على بيعه؛ وذلك لأنّ البيع الثاني شرط في البيع الأول، بتوضيح: أنّك لو اشترطت علي في البيع الأول أن أبيعك أيّاه، فيما أنّ البيع الثاني يتوقف على البيع الأول؛ إذ لو لم يحدث البيع الأول لم يمكن الثاني، وكذلك البيع الأول متوقّف على الثاني؛ لأنّ كل مشروط يتوقف على وجود شرطه، وشرطه هو البيع الثاني، فيلزم الدور، والدور مُحال.

وهذا الوجه يقتضي فساد الشرط لا البيع، إلاّ أنّ يُقال بأنّ الشرط الفاسد يوجب الفساد.

الثاني: أنّ الشرط المذكور يمنع من تحقق قصد البائع الإخراج عن ملكه، فالبيع باطل لانتهاء القصد؛ وذلك لأنّ البائع عندما يبيع الكتاب وهو يريد استرجاعه ثانية بواسطة بيع ثانٍ، هو في الواقع لا يقصد البيع حقيقة، وهذا الرأي محكي عن الشهيد في غاية المراد.

الثالث: وذهب الشيخ الأنصاريّ في تعليل البطلان إلى (التعبُد)، إذ أنّ هناك روايتين، رواية الحسين بن المنذر، ورواية علي بن جعفر - إذا صحّ سندهما -

تقولان بالبطلان؛ فحينئذ نقول بالبطلان تعبداً وتمسكاً بهاتين الروايتين.

ولكن الحسين بن المنذر لم يوثق فترفض روايته، وعلي بن جعفر يروي عنه عبد الله بن الحسن وهو لم يوثق، هكذا في قرب الإسناد، وقيل: بأنها موجودة في كتاب علي بن جعفر، ولكن يخدش في هذا الكتاب على فرض وجودها فيه. وأما رأي العلامة بأنه يلزم من الشرط الدور فيمكن مناقشته، بأنه ﷺ لم يُفرّق بين الشرط الفلسفي، والشرط الفقهي واللفظي؛ إذ أن الشرط الفلسفي هو من أجزاء العلة التامة، فيتوقف تحقق الشروط عليه، فالمهاسة شرط لإحراق النار، فلو لم تتحقق المهاسة لا يتحقق الإحراق، ولدينا شروط في باب العقود، ولكن لا يشترط فيها ما في الشرط الفلسفي، مثلاً حين تقول: (بعثك الكتاب بشرط أن تحيط لي ثوبي)، فلا يعني من هذا الشرط، الشرط الفلسفي، وأن البيع متوقف على الخياطة، وإلا يلزم منه بطلان البيع مع عدم الخياطة، ويلزم منه التعليق المبطل للعقود، على أساس تعليق العقد على أمر مشكوك التحقق في المستقبل، وهذا هو التعليق المبطل للعقود.

والشرط الفقهي، له عدة تعاريف (في باب العقود):

معنى الشرط هو الالتزام بمفاد الشرط فحسب، دون أي ارتباط بين الالتزامين، الالتزام بالبيع والالتزام بالشرط، فإذا التزم بالشرط فيجب عليه الوفاء به، وأما الخيار فهو نتيجة الارتباط بين المعاملة والشرط، وبما أنه على ضوء هذا التفسير لا يوجد ارتباط، إذن فأصحاب هذا الرأي يذهبون إلى أن

الخيار يُستفاد من أدلة خارجية أو من بناء العقلاء.

الشرط بمعنى الربط، أي أنّ البيع مرتبط بخياطة الثوب، ولكن لا أنّ نفس البيع مرتبط بالشرط، بل الالتزام بالبيع هو المرتبط بالشرط، فتخلّفه يوجب الخيار لوجود الربط، الذي ذكرنا أنّه سبب الخيار، وهذا التفسير التزم به السيّد الخوئيّ.

٣- الشرط بمعنى الالتزام لا الربط، إذ الشرط كما هو مفاده اللغوي والعرفي هو إعطاء القول والتعهد، مثلاً: شرطتُ لك ذلك، أي أعطيتُك قولي بهذا، فالبيع في نفسه مشروط، ومعلّق، ولكن على أمر حاليّ لا على أمر استقباليّ حتى يلزم منه التعليق المبطل للعقود، فمعنى المعاملة: أنني ملتزم بالبيع إذا تحقّق الملتزم به، الذي التزمت به في البيع، فيكون البيع مشروطاً بذلك، والبائع يشترط، ومعنى اشتراطه أنّ يبيعه مشروط بالالتزام المشتري وتعهده، فيقول البائع: بعْتُ، فيما إذا أعطى المشتري قولاً يُطابق ما اشترطه، وبما أنّ المشتري يقبل ويلتزم حالاً، ويتعهد بذلك فعلاً، إذن فالبيع معلّق على أمر حاليّ لا استقباليّ، فيوجد في المعاملة الشرطيّة مدلولان، مدلول مطابقيّ وهو الذي يحصل به وجوب الوفاء لذكر الشرط صريحاً، أي وجوب الوفاء بالشرط، ومدلول التزاميّ ويحصل به الخيار (إذا لم تعمل بتعهدك وبقولك: لا أعمل بيعي)، هذا مفهوم جملة البيع.

إذن فكلام العلامة إنّما يتّم فيها لو كان البيع معلّقاً على نفس الخياطة لا

على قول المشتري وتعهدده، بأن يبيعه له ثانياً، أو على قوله وتعهدده بالخياطة، وهو، أي التعهد والقول بالخياطة أمر حاليّ يتحقق ويتعهد به المشتري أثناء العقد، لا أنّه استقباليّ تعلقيّ؛ فحينئذٍ لا مجال لكلام العلامة؛ إذ البيع يكون معلقاً على التزامه لا على الملّزم به، حتى يأتي إشكال الدور، وإنّ الشرط الفقهيّ العقلانيّ غير الشرط الفلسفيّ، ومن هنا يُناقش في تدخل الفلسفة القديمة أو الحديثة في الفقه، إذ الفلسفة لا تؤدّي إلى تكوين حكم فقهيّ؛ لأنّ الإسلام له خطة المستقلّ في التفكير والثقافة، فلا يكون عيالاً على غيره فيما هو يختصّ به كما أراده البعض.

وأما مسلك الشيخ الأنصاريّ: فهو إنّما نتقبله فيما إذا قلنا بأنّ الروايات الواردة في هذا المجال، مرتبطة بالتعبّد، أي نقبل بالشرط تعبّداً، ونقول بأنّه مفسد وحرام، ولكن هذا يلزم منه أن تُبعد هذه الروايات عن بقيّة الروايات المذكورة في هذا الباب؛ إذ أنّنا قد ذكرنا بأنّ الروايات هنا مهيمنة على أحكام العامّة وآرائهم، فهي تريد إقناع العامّة بهذا الحكم الذي يطرحه مذهب أهل البيت عليهم السلام، أمّا القول بالتعبّد فهو ينافي هذه المسؤوليّة والمهمّة، وبأنّ كلماتهم عليهم السلام فيها محكم ومُتشابه، والمحكم يفسّر المُتشابه، وعلى الفقيه أن يجمع بين الروايات جمعاً فقهيّاً استنباطيّاً، فلا بُدّ أن لا ينظر لهذه الروايات لوحدها مستقلّة، بل عليه أن ينظر إليها مرتبطة بغيرها من الروايات، وهي التي تفسّر هذه الروايات.

إذن فيكون ما ذهب إليه الشهيد الأول هو الصحيح، فالبيع باطل؛ لأنَّه لم يقصد البيع حقيقة وواقعاً، بل هو قاصد للرِّبَا، ولكن بهذا الأسلوب الملتوي، وعلى هذا المسلك فهو يدخل في ضمن روايات خاصَّة من هذا الباب، والتي مفادها أنَّه لو كان الشرط على صورة أنَّه لو شاء باع، وإنَّ يشأ لم يبع؛ فحينئذ تصحُّ المعاملة، وإنَّ كان الشرط على صورة يسلب من المشتري الاختيار في المعاملة الثانية؛ فحينئذ يبطل البيعان، أي لو لم يكن هناك ارتباط بين المعاملتين، فالشرط صحيح؛ لأنَّهما معاملتان مستقلتان، ولا ربط لها بموضوع الرِّبَا، أمَّا لو كان هناك ارتباط بينهما فهو ربا؛ إذ هما في الواقع معاملة واحدة بواسطة هذا الارتباط.

ولا فرق في ذلك بين الشرط الصريح، والشرط الضمني الحاصل بسبب الثاني.

والروايات الدالَّة على أنَّه إنَّ شئت بعت، وإنَّ شئت لم تبع، تُشير إلى هذه الفكرة التي ذكرناها، والارتباط كما يتحقق بالشرط كذلك يتحقق بالتباني والتواطى قبل العقد.

ومن هنا ندخل في مسألة: أنَّ شرط صحَّة الشرط هل هو ذكره صريحاً في العقد، أم يكفي التباني عليه في صحَّته؟
والشيخ ذكر في هذا المجال أقوالاً عديدة.

ولكن ما نلتزم به ونختاره: هو أنَّ الشرط الذي يبني عليه العقد، إذا أنشأ

قبل العقد فهو من الشروط الابتدائية، ولا يجب الوفاء بها، ولكن لو وقع العقد مبنيًا عليها، فهو حينئذٍ يرتبط بالعقد، فيتحول من الشرط الابتدائي إلى الشرط الضمني، ويكون موجباً للزوم الوفاء به؛ لأنه سوف يكون من قبيل ذكره صريحاً أثناء العقد، إن كان في الواقع قد ذكره سابقاً؛ لأن مدار وجوب الوفاء بالشرط هو ذكره صريحاً، وكذلك يوجب الخيار حين تخلف الشرط؛ لأجل ارتباط العقد به؛ إذ أن مدار الخيار هو ارتباط العقد بالشرط، وهنا وإن ذكر الشرط سابقاً إلا أن العقد قد ربط به بعد ذلك؛ ولهذا يوجب الخيار عند تخلف الشرط، وذلك على اعتبار أن الخيار منشأه هو تقييد المنشأ (بعثك بشرط أن تخط لي ثوبي)، فهنا قد نقلت وبعثت ملكية محدودة، ولم تكن الملكية ملكية مطلقة، فلم تنشأ (بعثك) فحسب، إذن فهو التزام بالملكية إلى أن يحصل الخياطة، فهي ملكية منتهية بالخيار، أما غير المنتهية وغير المحدودة والمقيدة بالخياطة فلم يلتزم بها البائع، ولم ينقلها، وعلى هذا الأساس فكما تكون الشروط الارتكازية كالصحة والسلامة يكون العقد مبنيًا عليها، وموجبة لتحديد العقد، وحينئذٍ توجب الخيار، وهكذا غيرها على صورة التباني فيما لو ربط العقد بها، فيتحدد العقد بها، وتوجب الخيار بسبب ذلك.

أما لو لم ينشأ الشرط أبداً فلا يوجب الخيار.

ففي البيع الخياري يكون المنشأ مقيداً ومحدوداً، وتتحدد الملكية لما قبل الفسخ ففي قوله: (بعثك الكتاب، بشرط الخياطة) يكون المشتري مالكاً للكتاب ملكية

محدودة بالفسخ على تقدير عدم خياطة الثوب، وبما أن تحديد الملكية والمنشأ لا يشترط فيه أن يكون الشرط صريحاً، بل حتى الشروط الضمنية تكون محدودة وهكذا القرائن الحالية والمقالية، والشروط الارتكازية كلها تكون محدودة.

إذن فيثبت الخيار في صورة التباني لهذه الفكرة.

فلو اشترط شرطاً صريحاً في ضمن العقد، أو اشترط الشرط قبل العقد، ثم ربط العقد به؛ فهذا يوجب الوفاء به، وكذلك يوجب الخيار؛ لما قلناه بأن وجوب الوفاء مبنيٌّ على الذكر الصريح، والخيار لتحديد الملكية، وهنا يربطه بالعقد قد تحددت الملكية وتضيقت.

أما لو لم يذكر ذكراً صريحاً سابقاً، بل مجرد تباني فهنا يثبت الخيار فحسب دون وجوب الوفاء بمثل هذا الشرط.

ومن خلال الروايات نفهم: أن الميزان في بطلان المعاملة هو قصد الرِّبا، فإذا قصده فتبطل، وإلا فلا، ولا فرق في ذلك بين الشروط الصريحة، والابتدائية التي يرتبط بها العقد أو مجرد التباني، فما دام ليس هناك اختيار مطلق فتبطل، وهنا تذكر مجموعتان من الأخبار.

إلى هنا انتهى بحث الرِّبا

من تقارير سماحة آية الله العظمى السيّد عليّ السيستانيّ

ألقاها في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٩٦ هجرية

المحتويات

- ٧ مقدمة المركز
- ٩ المقدمة
- ١١ الربا محرم بلا إشكال
- ١٢ التقسيم الأول: ينقسم الربا إلى ربا قرضي و ربا معاملي.
- ١٦ القسم الثاني للربا: تقسيمه إلى ربا فضل، و ربا نسيئة.
- ٢٠ التقسيم الثالث للربا:
- ٢١ هل أن أدلة حرمة الربا شاملة لربا الفضل أم لا؟
- ٤٧ هل يختصُّ الربا بمعاملة دون معاملة؟
- ٥٣ الهبة المعوضة تتصور بوجهين:
- ٥٩ معيار الزيادة الربوية
- ٦٥ في المكيل والموزون وضابطها.

١٤٠ الربا
٧١ بيع المكييل بالوزن وبالعكس
٧٧ معيار وحدة الجنس وتعدده
٨٠ المسألة الأولى:
٩١ التخلُّص من الرِّبا
١٠٣ التخلُّص في الرِّبا القرضيِّ
١١٩ الموارد التي يصحُّ فيها الرِّبا
١٣٩ المحتويات