

---

## حیله‌های شرعی فرار از ربا و ارتباط آن با نسبیت اخلاقی

---

راضیه ناطقی<sup>۱</sup>

جواد رقوی<sup>۲</sup>

### چکیده

از منظر اخلاقی «حیله» امری ناپسند تلقی می‌گردد. در آموزه‌های دینی نیز عبارات فراوانی در مذمت حیله یافت می‌گردد. با این حال فقهای اسلامی این امر را در مواردی تجویز کرده‌اند که از آن به «حیله‌های شرعی» یاد می‌شود. یکی از انواع حیله‌های شرعی، حیل ربا است. حیله‌های شرعی فرار از ربا راهکارهایی برای رهایی از معاملات ربوی هستند. مطابق دیدگاه مشهور فقها، این حیله‌ها جایز هستند. از سویی، دیدگاه رایج اندیشمندان مسلمان، بر نفی نسبیت‌گرایی در اخلاق و بر ثبات و اطلاق اصول و ارزش‌های اخلاقی استوار است. پرسش این است که تجویز حیله‌های شرعی چگونه با این دیدگاه رایج اندیشمندان مسلمان قابل جمع است؟ نوشتار حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و گردآوری کتابخانه‌ای، با تحلیل آرای فقهای اسلامی، نشان داده است که از منظر فقها در حیل شرعی، موضوع از تحت عنوان ربا خارج شده است؛ از این رو قبح ربا و گناه به اطلاق خود باقی است و نسبیتی در قبح این افعال ربوی به وجود نیامده است. با این حال تحقیق مسئله حاکی از این است که حیل ربا دست‌کم در پاره‌ای موارد منجر به نوعی نسبیت‌گرایی می‌شود و اموری همچون نسبیت در معرفت‌خاستگاه آن است. همچنین حتی در صورتی که قائل شویم موضوع از تحت عنوان ربا خارج است، با لحاظ پیامدهای اخلاقی این حیل، مشابهت‌هایی در آثار و پیامدهای نادرست بعضی حیل شرعی با دیدگاه نسبیت‌انگار اخلاقی حاصل می‌گردد که می‌تواند منجر به تزلزل در اصول ثابت اخلاقی در نگاه عامه مردم گردد. در نتیجه از آنجاکه حیل شرعی یا از محرّمات الهی یا زمینه وقوع در حرام می‌شوند و یا موجب پایمال شدن حقی که در اسلام به رسمیت شناخته شده است می‌گردند، جایگاه مثبتی در فقه ندارد و در مواردی قابل دفاع نیست.

---

۱. (نویسنده مسئول)، دانش‌پژوه دکتری فقه و معارف اسلامی گرایش کلام، Raziye\_Nateghi@miu.ac.ir

۲. عضو هیئت‌علمی مجتمع آموزشی عالی مشهد، جامعه المصطفیٰ سنة النبوة العالمیه.

کهدرآه؛ حیل شرعی، ربا، اخلاق، نسبی‌گرایی، معرفت دینی.

## مقدمه

«ربا» از جمله محرمانی است که در قرآن کریم (بقره: ۲۷۵ - ۲۷۸ - ۲۷۹) و روایات (طوسی، ۱۴۰۷: ۷: ۱۵، ح ۶۳ - ۶۴) بدان تصریح شده است و مورد اجماع علما می‌باشد. اسلام ربا را از جمله بزرگ‌ترین گناهان کبیره شمرده است، به طوری که برخی فقها حرمت آن را تا مرز ضروریات دین رسانده‌اند (امام خمینی، بی‌تا: ۵۳۶/۱). با این حال، مسئله رباخواری از رایج‌ترین گناهان در محیط‌های اقتصادی و نیز روشی برای به دست آوردن سودهای فراوان است که گاهی در جامعه شاهد آن هستیم.

حیله‌های شرعی ربا روش‌هایی هستند که به اذعان مشهور، موجب رهایی از ربای حرام می‌شود و با به‌کارگیری آن معاملاتی که شرایط ربای حرام را دارند مشروعیت پیدا می‌کند؛ هرچند ممکن است از نظر ترتب آثار عملی و حتی انگیزه با معاملاتی که بدون حیله، انشاء می‌گردند، تفاوتی نداشته باشند. در مقابل این نظریه، برخی فقها مخالف این حیله‌ها بوده و معتقدند ربا با آن همه مفاسد به این آسانی حلیت‌بردار نیست (امام خمینی، بی‌تا: ۵۳۶/۱).

از سویی، اخلاق به منزله بخش مهمی از حیات بشر در قالب آموزه‌های دینی و احکام عقلی فرادینی عرضه شده است؛ لذا احکام دین نباید خلاف اخلاق باشد و یا طوری تفسیر شود که به نسبیت اخلاقی منتهی شود.

تأمل در امور یادشده مسائل فراوانی را به میان می‌آورد: اینکه فقها در حکم جواز حیل ربا متأثر از چه اموری بوده‌اند و مبانی فقهی ایشان چه می‌باشد؟! فقها در فتاوی خویش - از جمله حیل ربا - چقدر اخلاق را مد نظر قرار داده‌اند و ابعاد اخلاقی آن را در نظر گرفته‌اند؟ در نهایت، آیا حیله‌های ربا منجر به نسبیت اخلاقی می‌شود؟ این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با هدف بررسی و تبیین جایگاه اخلاق در فرایند استنباط احکام و از سویی یادآوری ضرورت توجه بیشتر به آموزه‌های اخلاقی در استنباط احکام شرعی به‌ویژه احکام اجتماعی صورت گرفته است.

شایان ذکر است هرچند مصادیق ربوی موضوع گفتگو در حیله‌های شرعیه مصداقاً خارج از موضوع‌اند و لذا پیامد منفی نسبیت امر اخلاقی از آن منتج نمی‌شود، ولی با لحاظ پیامدهای اخلاقی این حیل، مشابهت‌هایی در آثار و پیامدهای نادرست بعضی حیل شرعی با دیدگاه نسبیت‌انگار اخلاقی حاصل می‌گردد که می‌تواند منجر به تزلزل در اصول ثابت اخلاقی در نگاه عامه مردم گردد. لذا کماکان شبهه نسبیت اخلاقی مترتب بر این بحث فقهی می‌تواند چالش‌برانگیز باشد که تحقیق پیش رو این بحث را مورد بررسی قرار داده است.

## پیشینه تحقیق

در فقه امامیه بحث حيله شرعی در خلال مباحثی چون زکات، بیع، نکاح، شفعه، قرض، طلاق، عهد و نذر و سوگند مطرح شده است و غالباً ناظر بر حيله‌های مشروع است (ر. ک: بحیری، ۱۳۷۶). امام خمینی در کتاب البیع حيله‌های ربا را تنها در مورد ربای معاملی آنجا که قیمت سوقی برابر باشد می‌پذیرند (امام خمینی، ۱۴۲۱: ۵۴۰/۲). آیت‌الله مکارم شیرازی در کتاب حيله‌های شرعی و چاره‌جویی‌های صحیح به مسئله حيله‌های شرعی در فقه اسلامی می‌پردازد. ایشان در کتاب بررسی طرق فرار از ربا، نتیجه می‌گیرند اگر در حيله‌های ربا، قصد جدی و عقلایی باشد و محتوی و فلسفه حرمت در آنها کاملاً موجود نباشد، جایز و گرنه باطل است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۰۹ - ۱۱۰). استاد مطهری در کتاب مسئله ربا و بانک هیچ یک از طرق ربا را جایز نمی‌دانند (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۹۴/۲۰). حيله‌های شرعی ناسازگار با فلسفه فقه نوشته محمد عبدالوهاب بحیری و ترجمه حسین صابری حيله‌های ناروا و حيله‌های جایز را از یکدیگر بازشناسانده و در بستر جستاری فقهی «حيله‌های شرعی ناسازگار با فلسفه فقه» را معرفی می‌کند.

با اینکه پژوهش‌های متعددی در حوزه حیل شرعی و حیل ربا به طور خاص صورت گرفته است، هیچکدام از منظر اخلاقی به آن نپرداخته و نسبت آن با نسبیت‌گرایی اخلاقی را بررسی نکرده‌اند.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### الف) حيله

حيله در لغت به معنای چاره‌جویی مخفیانه است و غالباً جنبه منفی دارد؛ هرچند گاهی نیز جنبه مثبت دارد. (راغب، ۱۴۱۲: ۲۶۷) فیروزآبادی می‌گوید حيله جمع احتیال و از تحول و تحیل گرفته شده و به معنی مهارت و درست‌رأیی و قدرت بر دقت عمل می‌باشد و حَوْلٌ و حِیلٌ جمع آن هستند: «الْحِیْلَةُ... الْحِذْقُ، وَ جَوْدَةُ النَّظْرِ، وَ الْقُدْرَةُ عَلَى التَّصْرِيفِ» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۴۹۷/۳). از کلام ایشان استفاده می‌شود که در مفهوم حيله نه مخفی بودن و نه پنهان بودن شرط نیست و لازم نیست حتماً جنبه منفی داشته باشد. برخی نوشته‌اند واژه «حيله» از ماده «حول» به معنای تدبیر ماهرانه امور و چاره‌اندیشی در کار و به خدمت گرفتن اندیشه است تا در نهایت به مقصود، رهنمون گردد. اصل حرف عله این واژه «واو» است (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۵۷/۱).

«حيله» در اصطلاح فقها عبارت است از «التوصل إلى أمر شرعی من طریق حلال أو حرام؛ رسیدن به یک مطلوب شرعی و هدف مشروع، چه اینکه راه رسیدن به آن، امر حلالی باشد، یا راه مذکور خود غیرمشروع باشد، چنین چیزی حيله است» (مکارم، ۱۳۸۷: ۱۷). بنابراین، طبق تعریف فقها

نیز حیله فقط بار منفی ندارد، بلکه هم جنبه مثبت دارد و هم جنبه منفی (همان: ۱۸). به تعبیر دیگر مراد از حیله‌های شرعی عبارت است از: فرار از حرام به حلال؛ چنانکه در حدیثی آمده است: «وَقَالَ رَجُلٌ لِلسَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ... فَقَالَ: نِعْمَ الشَّيْءُ الْفِرَارُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ» (حرعاملی، ۱۴۱۲: ۱۸۰/۶؛ نوری، ۱۴۰۸: ۳۴۳/۱۳).

«حیله» در فارسی امروز، اغلب در معنای منفی و مذموم استفاده می‌شود و چه بسا در زبان عربی نیز همین‌طور باشد. لذا صفت «حیله‌گر» را برای انسان‌های حقّه‌باز به کار می‌برند. نوشتار حاضر نیز معنای منفی حیله را مد نظر دارد. با توجه به اینکه حیله ربا باید به‌گونه‌ای باشد که ربا بودن بر آن صدق نکند، لازم است واژه «ربا» نیز معنا شود.

## ب) ربا

«ربا» در لغت به معنای «زیادی»، «فزونگی» و «نمو» آمده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۷۴/۱). این منظور می‌نویسد: «رَبَا الشَّيْءُ يَرْبُو رُبُوًّا وَرِبَاءً: زَادَ وَنَمَا» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۰۴/۱۴). فقها بیان‌های مختلفی در تعریف ربا دارند. صرف‌نظر از این اختلاف بیان، مفهوم آن به‌اجمال این است: «دادن قرض به کسی به شرط اخذ بیشتر از آن و یا اخذ مقدار افزون‌تر در معامله دو کالای هم‌جنس» (صدوق، ۱۴۱۸: ۳۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۳۴/۱۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۹: ۵۳۸/۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۴۳۷/۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳۱۶/۳؛ امام خمینی، بی‌تا: ۵۳۶/۱ - ۵۳۷). ربا به دو قسم ربای قرضی و معاوضی تقسیم می‌شود. مراد از ربای قرضی این است که چیزی را به کسی قرض بدهیم ولی در مقام پس گرفتن بیشتر بگیریم، خواه از جنس مقروض باشد، یا از غیر آن و در این قسمت، مکیل و موزون و معدود و مزروع یکسان است، و بیشترین ابتلای مردم به همین ربای قرضی است؛ ربای معاوضی، دریافت زیادی در مبادلات دو کالای هم‌جنس که مکیل و موزون هستند را گویند (خمینی، ۱۴۲۱: ۵۴۱/۲ - ۵۴۲) حرمت ربا شامل هر دو قسم می‌شود.

## ج) نسبیت اخلاقی

نسبی‌گرایی اخلاقی - که نقطه مقابل اخلاق مطلق است - نگرشی است که معتقد است هیچ حقیقت مطلق در حوزه اخلاق و اخلاقیات وجود ندارد و داورها و آرمان‌های اخلاق وابسته به عوامل اجتماعی، تاریخی و شخصی هستند؛ به تعبیر دیگر نسبی‌گرایی اخلاقی را این‌گونه می‌توان معنا کرد که حقیقتی نیست که برای همه‌وقت و همه‌جا خوب باشد و یک دستورالعمل کلی و همیشگی وجود ندارد، بلکه در هر زمان دستور اخلاقی به یک نحو خوب است و مفاهیم اخلاقی یک

سلسله امور و مفاهیم نسبی هستند که در مکان‌ها و زمان‌های مختلف تغییر می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۲: ۴۳۴/۲۱ - ۴۳۵).

## ۲. انواع نسبی‌گرایی اخلاقی

نسبی‌گرایی اخلاقی به سه قسم تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: نسبی‌گرایی توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری.

### الف) نسبی‌گرایی توصیفی

نسبی‌گرایی توصیفی<sup>۱</sup> ضمن توصیف اخلاقیات متفاوت افراد و جوامع گوناگون معتقد است میان افراد و جوامع مختلف، ارزش‌های اخلاقی وجود دارند که تفاوت‌های جوهری یا بنیادینی با هم دارد و ارزش‌های اخلاقی ثابت وجود ندارد.

در این مرحله نسبت‌گرا هیچ قضاوتی درباره اینکه در این اختلاف‌نظرها کدام درست است ندارد و تنها از وجود اختلاف‌نظرهای بنیادین میان آنها گزارش می‌دهد و آن را توصیف می‌کند (مصباح، ۱۳۸۲: ۱۰۱).

### تدویری

در نسبت‌گرایی توصیفی خلط میان اختلاف احکام ظاهری با اخلاقیات مبنایی است. زیرا همان‌گونه که اشاره شد سنگ بنای نسبت‌توصیفی، گوناگونی اصول اخلاقی بنیادین و اساسی است نه صرف اختلاف‌نظرهای ظاهری اصول اولیه‌ای که وقتی به آنها برگردی می‌بینی به یکجا منتهی می‌شوند. از این‌رو، آنچه در نسبی‌گرایی توصیفی حائز اهمیت است، صرف اختلاف‌نظر در احکام فرعی اخلاقی و ارزشی نیست؛ بلکه ملاک این است که باورهای اخلاقی و بنیادین و مبنایی افراد و جوامع متفاوت باشد. حتی این مطلب که در برخی جوامع ابتدایی فرزندان معتقدند باید والدین خود را پیش از سن کهولت به دست مرگ بسپارند و ما چنین اعتقادی نداریم، نسبی‌گرایی توصیفی را اثبات نمی‌کند. ممکن است دلیل این مردم ابتدایی آن باشد که تصور کنند اگر پدرانشان زمانی که هنوز توانایی جسمانی دارند وارد عالم پس از مرگ شوند، وضعیت بهتری خواهند داشت. در یک چنین موردی اخلاق ما و آنها از آن جهت که هر دو بر این حکم مشتمل‌اند که فرزندان باید بهترین کاری را که در توان دارند در حق والدین خویش انجام دهند به هم شبیه است. لذا این گوناگونی در باورهای واقعگویی آنهاست نه در باورهای اخلاقی آنان (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۵۳).

۱. descriptive relativism.

این اصول و مبانی اخلاقی تا بدان جا کلیدی و مؤثرند که گفته شده حتی اگر اصول اخلاقی احکام مبنایی ارزشی مبنایی وجود داشته باشد که بتوان آنها را به عنوان اصول و احکام معتبر مورد قبول همگان به صورت بالقوه، اگر هم نه به صورت بالفعل، برای هر کسی توجیه کرده در رد این نوع از نسبیت کفایت می‌کند. حال آنکه اثبات لاقل برخی از گزاره‌های ریشه‌ای اخلاقی مانند حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم، امری فطری و همگانی است و قابل انکار و تردید نخواهد بود (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۵۵) و حتی بالاتر این‌که، با شمردن برخی نمونه‌هایی که نشان‌دهنده اختلافات بنیادین باشد، نمی‌توان وجود اتفاق نظر را در موارد دیگر نفی کرد (مصباح، ۱۳۸۲: ۱۰۳).

بنابراین اثبات این ادعا کار فوق‌العاده صعب و مشکلی است به‌ویژه اینکه مردم شناسان فرهنگی تمام موارد اختلافی را که به ما نشان می‌دهند تفاوتی در درک مفهومی و عقیده واقع‌گو وجود دارد نه در اصول بنیادین و اساسی اخلاقی که مبنایی بودن آنها نیز بر ایشان آشکار شده باشد (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۵۶).

### ب) نسبیت‌گرایی فرااخلاق

در نسبیت‌گرایی فرااخلاق پس از توصیف و اثبات گوناگون بودن باورهای اخلاقی جوامع به دست می‌آید که هیچ‌کدام از این گزاره‌های ارزشی ریشه در واقعیت ندارند و در نتیجه از ثبات و اطلاق بهره‌مند نخواهند بود.

نسبیت‌گرایی فرااخلاقی این پیشنهاد را که همیشه یک ارزشیابی اخلاقی صائب وجود دارد انکار می‌کند؛ از این رو همانند نسبیت‌گروی توصیفی شخص را منطقیاً به گزاره‌های اخلاقی متعهد نمی‌کند (ادواردز، ۱۳۷۸: ۱۸۰ - ۱۸۱)؛ زیرا این دیدگاه معتقد است که در مورد احکام اخلاقی یا ارزشی بنیادین لاقل هیچ رویه‌ای عقلانی برخوردار از اعتبار عینی برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد. در نتیجه ممکن است دو حکم بنیادین متعارض به یک اندازه معتبر باشند (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۷۰).

### تدویری

نسبیت توصیفی که پیش از این مورد تردید قرار گرفت و قابل اثبات نبود خود دلیل آشکاری است بر رد نسبیت‌گرایی فرااخلاقی. البته از راه‌های دیگری نیز تلاش شده است که نسبیت فرااخلاق به اثبات برسد که آنها نیز قابل خدشه هستند؛ از جمله اینکه همه معرفت‌های اخلاقی نسبی هستند که خود قضیه‌ای مطلق و در نتیجه متناقض و خودستیز است و یا اینکه گفته شده چون نسبیت از لوازم غیر

واقع‌گرایی است و از سویی دیگر در اخلاق اختلاف‌نظرهای بنیادین وجود دارد که ارزش و لزوم اخلاقی تابع واقعیت نبوده و تابع سلیقه و قرارداد است پس احکام اخلاقی مطلق نبوده و بستگی به اختلاف‌سلیقه و قرارداد متفاوت هستند که این دلیل نیز با اثبات واقع‌گرایی کارایی ندارد (مصباح، ۱۳۸۲: ۱۰۵ - ۱۰۶). مهم‌تر از همه این است که ناواقع‌گرایی ارزشی عواقب زیان‌باری دارد، زیرا پذیرش و پایبندی به آن هرگونه معیاری برای مقبولیت احکام اخلاقی و ترجیح یکی از آن‌ها بر دیگری را زیر سؤال برده و حقیقت و صدق اخلاقی را نیز بی‌معنا خواهد نمود. بنابراین نسبت فرااخلاقی قابل اثبات نیست و دلیلی برای دست کشیدن از این مدعا که «احکام ارزشی و اخلاقی اعتبار عینی دارند» دیده نمی‌شود (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۵۶).

### ج) نسبت‌گرایی، بنجاری

نسبیت‌گرایی هنجاری<sup>۱</sup> به این معناست، حال که از توصیف و گزارش گوناگون بودن باورهای اخلاقی مردم به نسبیت فرااخلاق رسیدیم پس یک نسبیت جدیدتری به نام نسبیت‌گرایی هنجاری پدید می‌آید.

یک شخص معتقد به نسبی‌گروی هنجاری در صورتی چیزی را نادرست و مذموم می‌داند که شخص یا گروهی آن را چنین بیندارند از این‌رو کسی که به دو قضیه متفاوت معتقد است نسبی‌گرای هنجاری خواهد بود (ادواردز، ۱۳۷۸: ۱۸۲).

### تدویری

نسبیت‌گرایی هنجاری بیش از دو قسم اول در جوامع بشری هنجارشکن و زبان‌بار است. زیرا نسبیت به طور خاص و مصطلح، بیشتر در قالب نسبیت‌گرایی هنجاری بروز و ظهور می‌نماید و بسیاری از نقدهای متعارف و عمومی بر نسبیت‌گرایی اخلاقی نسبیت هنجاری را دربر خواهد گرفت. اولین نقد اینکه هر دو نسبیت پیشین که مبانی و مقدمات نسبیت هنجاری بودند مورد تردید قرار گرفتند و اثبات آنها با پیامدهای سوء متعددی روبه‌رو بود؛ علاوه بر اینکه از یک سو نسبیت توصیفی از نوع «هست‌ها» و نسبیت هنجاری از سنخ «بایدها» است و از سوی دیگر به نظر نسبی‌گرایان میان «هست» و «باید» تلازم و تقارنی نیست و قابل استنتاج از همدیگر نیستند. همچنین استنتاج هنجاری از فرااخلاق با محذور دیگری روبه‌روست و آن اینکه نسبیت فرااخلاق اعتبار همه احکام اخلاقی را نفی می‌کند. اما نسبیت هنجاری عملاً و ناخواسته بر مطلق بودن اصول اخلاقی تأکید می‌کند. علاوه بر اینکه اشکال عدم ربط منطقی میان «هست» و «باید» نیز در اینجا جاری است و دیگری اینکه دو اصل آزادی و تساهل

۱. Normative relativism.



مطلق در مواردی می‌توانند با هم متعارض باشند مثلاً دو جامعه اگر یکی نژادپرستی را صحیح و دیگری ناصحیح بدانند، اصل آزادی درگیری و اصل تساهل پرهیز از آن را وظیفه اخلاقی هر دو جامعه می‌داند و از بعد عملی به هرج و مرج و عدم پابندی نسبیت‌گرایان به نظر خود در مقام عمل و عدم پابندی به تساهل در مقابل تعرض‌کنندگان نیز گرفتار است (مصباح، ۱۳۸۲: ۱۰۹ - ۱۱۲).

علاوه بر اینکه عدم دخالت در کار دیگران خود اصلی مطلق به شمار می‌رود (ویلیامز، ۱۳۸۳: ۷۴) و به طور طبیعی خودستیزی و تناقض را به همراه خواهد داشت و به عبارت دیگر نسبیت اخلاقی متعلق به فرااخلاق است و مستلزم هیچ حکم اخلاقی نیست. فرااخلاق نمی‌تواند تعیین کند که کدام ارزش اخلاقی را باید پذیرفت و کدام را نباید پذیرفت (فتحعلی، ۱۳۷۸: ۴۸).

به نظر می‌رسد بحث از حیل ربا از نوع نسبیت‌گرایی توصیفی است که حادث‌ترین و مشکل‌آفرین است؛ زیرا اساساً ارزش‌ها را نسبی می‌داند و همین نوع، در این نوشتار موضوع بحث است.

### ۳. اقوال در حیل ربا

برای فرار از ربا مثال‌های مختلفی در کتب فقهی مطرح شده است که برخی مربوط به ربای معاملاتی و بخشی مربوط به ربای قرضی است.

الف) معروف‌ترین مثال حیله ربای معاملاتی، معامله یک درهم و یک دینار، در مقابل دو درهم و دو دینار است (یعنی دو جنس مختلف را با هم ضمیمه کنند). صاحب جواهر بر جواز آن ادعای اجماع کرده است (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۹۱/۲۳).

ب) مثال دیگر انجام دو معامله مستقل از یکدیگر است. مثلاً اگر بخواهیم یک من گندم خوب را در مقابل دو من گندم نامرغوب بفروشیم، ابتدا یک من گندم خوب را به مبلغ معینی به مشتری می‌فروشیم، سپس دو من گندم نامرغوب را از او با همان مبلغ خریداری می‌کنیم، به این طریق از آلوده شدن به ربا رهایی می‌یابیم (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۹۶/۲۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۶۹/۱۹).

ج) ضم ضمیمه از جمله حیله‌هایی است که برای فرار از ربای قرضی به آن متوسل می‌شوند. توضیح اینکه: اگر کسی بخواهد به دیگری وام بدهد، و سودی هم دریافت کند، و در عین حال

---

۱. سؤال: چه انگیزه‌ای برای چنین معاملاتی وجود دارد، که انسان یک دینار بگیرد و دو دینار بپردازد؟ جواب: انگیزه‌های مختلفی می‌توان ذکر کرد، از جمله: الف: ممکن است وزن دو طرف معامله مساوی باشد؛ ولی سکه یکی با ارزش‌تر از سکه دیگری بوده باشد، یا فلان دینار مسکوک در شهری که انسان بدان‌جا سفر می‌کند رواج داشته باشد، به همین جهت آنها را تعویض می‌کند. ب: معامله به صورت نقد و نسیه انجام می‌شود؛ یعنی یک خروار گندم را نقداً بفروشد و تحویل دهد در برابر دو خروار گندم که یک سال دیگر به او تحویل دهد. ج: ممکن است بعضی از این دینارها، مثلاً جنبه آثار باستانی پیدا کند و به همین جهت ارزش آن دو چندان شود، در این صورت یک دینار در مقابل دو دینار یا بیشتر معامله می‌شود (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۲۶).

مرتکب رباخواری نشود، از این راه وارد می‌شود؛ مثلاً یک میلیون تومان وام بدون هیچ سودی به متقاضی می‌پردازد، ولی در کنار آن، «شیء» کم‌ارزشی (مثلاً یک بسته دستمال) را به قیمت گزافی به او می‌فروشد، و سود مورد نظر را از این طریق به دست می‌آورد. یعنی با یک قرض‌الحسنه و یک معامله صوری، از ربای قرضی فرار می‌کند (مکارم، ۱۳۸۷: ۱۰۴).

د) فروش چک یکی دیگر از راه‌های فرار از ربای قرضی است. به این معنا که اگر کسی بخواهد، مثلاً یک صد هزار تومان وام به دیگری بدهد و بیست هزار تومان سود بگیرد و درعین حال آلوده رباخواری نگردد، یک قطعه چک صد هزار تومانی نقد را، به یک صد و بیست هزار تومان نسیه به او می‌فروشد تا یک سال دیگر پرداخت کند؛ یعنی سود را در مقابل لاشه چک می‌گیرد! (مکارم، ۱۳۸۷: ۱۰۴).

راه‌کارهای فوق (و مثال‌های دیگر شبیه آن، که از ذکر آن صرف‌نظر شد) طرقی است که برای فرار از ربای معاملاتی و قرضی ذکر شده است.

بعد از مشخص شدن حیل‌های مطرح در ربا اکنون سراغ کلمات فقها می‌رویم. مشهور فقهای امامیه معتقدند هرگونه راهکار شرعی برای فرار از ربا که صورت ظاهری آن موافق قواعد فقهی باشد جایز است. محقق اردبیلی (اردبیلی، بی‌تا: ۴۳۷) و علامه حلی (حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۳/۳) تمسک به این حیل‌ها را تنها در موارد ضرورت و ناچاری جایز می‌دانند. در این میان، برخی فقهای معاصر از جمله امام خمینی ره برخلاف نظر مشهور فتوا داده و حیل‌های ربا را جایز نمی‌دانند (امام خمینی، بی‌تا: ۵۳۸/۱).

قول مشهور برای جواز حیل‌های ربا عمدتاً به دو دلیل استناد می‌کنند:

دلیل اول ایشان، تمسک به قواعد، عمومات و اطلاقات است. عمومات آیه «وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده، ۱)، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره، ۲۷۵) و روایت «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۵۹/۲) شامل این حیل‌ها نیز می‌گردد و در تمام موارد حیل، یک معامله ظاهری که مشمول عمومات و اطلاقات فوق باشد انجام شده است.

دلیل دوم روایات فراوانی است که هم فرار از ربای معاملی و هم فرار از ربای قرضی را مورد بحث قرار داده است (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵۴/۱۸ و ۵۶). این روایات که هفت روایت است، در آن تصریح شده است که استفاده از این حیل جایز است و در میان آنها سندهای خوب و ضعیف وجود دارد و اصحاب نیز بدان عمل کرده‌اند.

۱. برای نمونه، مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَلِي بْنِ حَدِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَ إِنَّ سَلْسَبِيلَ طَلَبْتُ مِنْ مِائَةِ أَلْفِ دِرْهَمٍ عَلَى أَنْ تُرْبِحَنِي عَشْرَةَ أَلْفٍ فَأَقْرُضْهَا تَسْعِينَ أَلْفًا وَ أَيْعِهَا تَوْبَ وَشَى تَقُومُ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ بِعَشْرَةِ أَلْفِ دِرْهَمٍ قَالَ لَا يَا سَاحِرَاعَمَلِي، ۱۴۰۹: ۵۴/۱۸).

از طرفی، دلایل زیادی در حرمت حیله شرعی اقامه شده است که به برخی از مهم‌ترین آنها استناد می‌شود:

(الف) قرآن: آیات مربوط به داستان حیله‌گری اصحاب سبت بیشترین توجّه مخالفان حیله را به خود معطوف داشته است: «وَسَلِّمُوا عَنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِثَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَ يَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (اعراف: ۱۶۳)؛ و از آنها درباره (سرگذشت) شهری که در ساحل دریا بود بپرس! زمانی که آنها در روزهای شنبه، تجاوز (و نافرمانی) خدا می‌کردند؛ همان هنگام که ماهیان‌شان، روز شنبه (که روز تعطیل و استراحت و عبادت بود، بر سطح آب،) آشکار می‌شدند؛ اما در غیر روز شنبه، به سراغ آنها نمی‌آمدند؛ این‌چنین آن‌ها را به چیزی آزمایش کردیم که نافرمانی می‌کردند!». این آیه و آیات دیگری که در این زمینه نازل شده است (بقره: ۶۵ - ۶۶؛ نساء: ۴۷ و ۱۵۴؛ اعراف: ۱۶۴ - ۱۶۶)، همان‌طور که در روایات آمده، مربوط به جمعی از بنی‌اسرائیل است که از طرف خداوند، دستور یافتند که روز شنبه ماهی صید نکنند و به علت مخالفت با آن دستور به بوزینه تبدیل شدند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹/۲؛ قمی، ۱۳۶۷: ۱/۲۴۴ - ۲۴۵). این گروه از بنی‌اسرائیل که می‌دیدند تعداد ماهیان روز شنبه، زیاد و در سایر ایام هفته کم است، به حیله‌ای متوسّل شدند تا بدان وسیله آنچه خدا حرام کرده بود، برای خویش حلال کنند. آنان با ساختن راه‌هایی که به گودال‌هایی منتهی می‌شد به گونه‌ای که برای ماهی‌ها ورود به آن گودال‌ها ممکن و بیرون رفتنشان غیرممکن باشد، ماهی‌های گرفتار شده در روز شنبه را روز یکشنبه صید می‌کردند. این نحوه عمل قوم یهود، یک نوع حیله شرعی محسوب شده (طوسی، بی‌تا: ۱۲/۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱/۱۸۵ - ۱۸۶ و ۴۴۴ - ۴۴۵) و مجازات آنان از نظر برخی فقهای امامیه و اهل سنت دلیل بر حرمت مذکور گرفته شده است (طوسی، ۱۳۸۷: ۵/۹۶؛ طبرسی، ۱۴۱۰: ۲/۲۱۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۷۶/۲۵؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۰۱/۳۲؛ ابن بطة، ۱۴۰۳: ۵۰ - ۵۱؛ ابن قدامه، ۱۴۰۵: ۴/۵۶ و ۲۰۴/۵؛ ابن قیم، ۱۹۷۳: ۱۶۲/۳ - ۱۶۳ و ۲۳۰/۴).

دلیل حرمت این حیله آن است که برای فرار از حرام به حرام واقع شده است نه از حرام به حلال؛ زیرا با اقدام یهود به کندن گودال‌ها در روز شنبه و شکار در روز یکشنبه، حقیقتاً صید ماهیان در همان روز شنبه اتفاق می‌افتاد.

(ب) احادیث مذمت‌کننده یهود از به‌کارگیری حیله برای بهره‌بردن از پیه حرام مانند «مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَّمَ عَلَيْهِمُ الشُّحُومَ فَبَاعُوهَا وَ أَكَلُوا أَثْمَانَهَا» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۱/۱۲۲). علت لعن آنها از سوی پیامبر ﷺ این بود که یهودیان برای فرار از ممنوعیت استفاده از پیه، حیله‌ای بدین‌گونه اندیشیدند که ابتدا پیه‌ها را ذوب کرده، سپس اقدام به فروش روغن به دست آمده نمودند، با این تصور که چنین کاری باعث تغییر اسم پیه و برداشته شدن موضوع حرمت می‌شود و دیگر متهم به استفاده از آن

نمی‌شود (این تیمیه، بی تا: ۱۳۳/۳ - ۱۳۴)؛ از این رو، برخی از فقهای امامیه و اهل سنت به استناد این نوع احادیث، حیل‌هایی از این دست را حرام دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۸۷: ۹۵/۵ - ۹۶: این تیمیه، بی تا: ۵۷/۳).

#### ۴. ارتباط حیل ربا با نفی نسبییت اخلاقی

از آنجاکه اخلاق ریشه در فطرت انسان‌ها دارد بنابراین قوانین و احکام شرعی که وضع می‌شود باید هم‌جهت با فطرت انسان‌ها باشد. عده‌ای معتقدند رابطه‌ای میان این دو علم نیست و می‌توان فردی اخلاقی بود، ولی مقید به احکام دین نبود و یا برعکس. در مورد رابطه اخلاق با فقه سه صورت قابل تصور است: تمایز اخلاق و فقه، تعارض اخلاق و فقه و مکمل بودن اخلاق و فقه.

به طور خلاصه می‌توان گفت از این سه رابطه، رابطه سوم صحیح است؛ چراکه اخلاق مبتنی بر فقه است زیرا تصفیه درون بدون اصلاح برون امکان‌پذیر نیست و اینکه اخلاق با اعتقادات رابطه مستقیم و از جهتی با فقه ارتباط غیرمستقیم دارد و نیز ذکر آموزه‌های اخلاقی در کنار احکام فقهی بهترین ضمانت اجرایی برای عمل به احکام فقهی است. زیرا اخلاق اصل است و فقه فرع و احکام فقهی را برای رسیدن به مدارج بالای کمال انجام می‌دهیم نه اینکه صرفاً برای عبادت و نماز و روزه آفریده شده باشیم و دیگر هیچ. پس فقه و اخلاق جدایی‌ناپذیرند گرچه تفاوت‌هایی نیز با هم دارند، اما هر دو برای رسیدن به کمال مکمل یکدیگرند (ر. ک: سنجابی، شکرپیگی، ۱۳۸۷).

اکنون این شبهه مطرح می‌شود که بسیاری از اصول اخلاقی، دارای حکم خاص و بدون تغییر نیستند، بلکه حکم برخی عناوین در شرایط زمانی و مکانی مختلف و نیز با تغییر شرایط دیگر دگرگون می‌شوند. مثلاً دروغ با آنکه حرام و گناه است، اما دروغ گفتن به نیت اصلاح میان دو نفر نه تنها امری حرام نیست بلکه چه‌بسا در موقعیتی واجب باشد. در مورد حیل هم همین‌طور است با آن که امری ناپسند است در عین حال در شرایطی مانند بحث ربا جایز می‌شود.

این اختلاف در احکام موضوع واحد، ما را به این مطلب رهنمون می‌کند که معصیت، مطلقاً حرام نیست، بلکه حرمت آن بستگی به شرایط و ویژگی‌ها و ظرف تحقق آن دارد. به عبارت دیگر، هر گناهی نسبت به چیزی حرام ولی در مقایسه با چیز دیگر جایز و چه‌بسا واجب شود. در نتیجه اخلاق امری نسبی بوده و هر عنوان اخلاقی و ضد اخلاقی در ظروف متعدد تغییر می‌کنند. پس ارزش‌های اخلاقی اصیل نیستند و به طور مطلق هیچ اخلاق پسندیده یا ناپسندی وجود ندارد.

#### ۵. تغییر حکم از طریق تغییر موضوع

انسان چگونه می‌تواند حکم شرعی را تغییر بدهد؟

فرار از حرام به سوی حلال و از باطل به سوی حق در احکام شرعی، ممکن است از راه‌های متعددی امکان‌پذیر باشد. یکی از این راه‌ها تغییر و تبدیل موضوع است. مرحوم آیت‌الله بهبهانی در این باره می‌گوید: «حیله شرعی فقط درباره موضوعات احکام محقق می‌شود، نه خود احکام؛ زیرا احکام به حسب حکم شارع تحقّق می‌یابد» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹: ۲۴۹ - ۲۵۰).

با توجه به این سخن امام صادق علیه السلام که «حَلَالٌ مُّحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۸/۱) احکام الهی تغییرناپذیر بوده و حکم هر موضعی همیشه برای آن موضوع ثابت است و تغییر نمی‌پذیرد. به نظر می‌رسد یک راه برای تغییر احکام تغییر و تبدیل موضوعات آن‌هاست. بحث از تغییر موضوع و به تبع آن تغییر حکم که از آن به «حیله‌های شرعی» و از مباحث پیرامون آن به «فقه الحیل» تعبیر می‌شده است، همواره در میان فقها مطرح و محل بحث و اختلاف نظر بوده است. اگر به معنای دقیق تغییر و تبدیل موضوع توجه شود، می‌توان مشروعیت تغییر حکم از این راه را اثبات کرد؛ زیرا رابطه موضوع و حکم از قبیل رابطه علت و معلول و رابطه سبب و مسبب است و مسلم است که با تغییر علت و سبب در معلول و مسبب نیز تغییر حاصل می‌شود. به نظر می‌رسد که علت مخالفت بعضی فقها با بعضی حیله‌های شرعی در باب ربا، این است که در این موارد تغییر موضوع احراز نشده است، وگرنه اگر از نظر فقهی تغییر موضوع احراز شود، دلیل برای منع آن وجود ندارد (فیاضی، ۱۳۹۳: ۶۱ - ۶۲). تغییر موضوع از راه‌های متعددی ممکن است یکی از راه‌های آن، که در برخی روایات به آن اشاره شده است، بیع دو کالای هم‌جنس به همراه ضمیمه غیر هم‌جنس است که با این کار موضوع حرمت (بیع دو کالا هم‌جنس به همراه زیادی) منتفی می‌شود و حکم آن تغییر می‌یابد. در موارد دیگر، با مسافرت موضوع وجوب روزه ماه رمضان منتفی و حکم وجوب روزه برداشته می‌شود. همچنین با خارج کردن مال از نصاب قبل از تعلق زکات به آن، موضوع وجوب زکات از بین می‌رود و حکم وجوب پرداخت زکات منتفی می‌گردد. در مشروعیت این موارد در میان فقیهان تردیدی نیست.

بنابراین اکثر کسانی که حیل ربا را جایز می‌دانند مدعی هستند که این حیل دارای خروج موضوعی است؛ چراکه احکام ذاتاً از سلطه افراد خارج‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹: ۲۵۰) و هیچ تصرفی برای آنها وجود ندارد و آنها که معتقدند حیل ربا جایز نیست، می‌گویند اینها از قبیل خروج موضوعی نیستند.

## ۶. مبانی فکری فقها در جواز حیل ربا

### الف) نسبیّت در معرفت و شناخت

مطابق این مبنا، هیچ معرفتی از قبیل معرفت اخلاقی و غیره، یقینی و مطلق نیست؛ زیرا هیچ

حقیقت مطلق وجود ندارد. این مبنا در غرب ریشه در اندیشه‌های پروتاگوراس است که معتقد بود حقیقت نسبی است و همه چیز همان است که به نظر انسان می‌آید. خلاصه مبنای نسبیت در معرفت و شناخت، این است که حتی اگر واقعیتی وجود داشته باشد، آدمیان در برداشت از آن واقعیت ارزشی و غیر ارزشی گوناگون هستند و معیار مطلق وجود ندارد که درست یا نادرست، حق یا باطل بودن برداشت‌های مختلف را نشان دهد (اسلامی، ۱۳۸۱: ۱۲).

به نظر می‌رسد یکی از مبانی اثرگذار در جواز حیل شرعیه، مسئله نسبیت در حیطه معرفت و ارزش‌ها است. گویا معرفت از نظر این فقها در زمینه ارزش‌ها نسبی است. کسانی که حیل شرعیه را پذیرفته‌اند به دنبال آن باید مسئله نسبیت را نیز بپذیرند.

نسبیت در معرفت اخلاقی، نوعی پلورالیسم معرفت‌شناسانه است و با شناخت عقلانی منطبق بر وحی و الهام و مکاشفه در تضاد است. قرآن با به کار بردن تعبیر «مخلصین» در حق اولیای الهی «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (صافات: ۱۵۹ - ۱۶۰)، معرفت اولیای الهی را یقینی و مطلق می‌داند، چنانکه سخنی از پیامبر اکرم ﷺ آمده است: «اللهم ارنی الاشیاء کما هی» (ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۳: ۱۳۲/۴)؛ این نشان می‌دهد که معرفت حقیقی اشیاء آن‌طور که هستند ممکن است، چون اگر ممکن نبود، درخواست آن از خداوند امری لغو و بیهوده می‌نمود. همچنین از نگاه معصوم، معرفتی که منطبق بر عقل عارف و نفس عزوف نباشد (جوادی، ۱۳۸۰: ۵۴) صادق نیست، زیرا معرفتی که منطبق بر عقل عارف و نفس عزوف باشد، معرفت یقینی و مطلق است.

### ب) عدم توجّه به حسن و قبح عقلی

از نظر مذهب شیعه، شارع مقدس در وضع احکام الهی به مسئله حسن و قبح عقلی توجّه دارد. بر این اساس، اگر تغییری که در رفتار مسلمانان در پاسخ به یک حکم الهی صورت می‌گیرد هدف شارع را محقق نسازد، باید گفت به آن حکم الهی در واقع جامه عمل پوشانده نشده است؛ هرچند در ظاهر امر، شرعی باشد.

### ۷. مخالفت حیل ربا با روح شریعت

یکی از مسائل مهمی که از دیرباز مورد توجه فقیهان بوده استنباط احکام شرعی از طرق معتبر است. یکی از این راه‌ها توجه به روح شریعت و هماهنگی فتاوی فقهی با آن است. روح شریعت چیزی غیر از ظواهر نصوص و امری فراتر از فهم آن است و از طریق توجه به تک گزاره‌ها به دست نمی‌آید، بلکه از مجموع و کلیت شرع فهمیده می‌شود. به این صورت که اگر همه آیات و روایات فقهی در مجموعه‌ای گردآوری شده و در معانی آنها به صورت یک کل، تدبر شود کشف می‌شود که

اموری همچون کرامت انسان و حفظ حقوق او، عدالت، سماحت و سهولت در احکام و نفی عسر و حرج، حفظ عزت مسلمین و در نظر گرفتن سود بندگان در دنیا و آخرت از مهم‌ترین اصولی هستند که درون شریعت حاکم‌اند.

شناخت روح شرع تا آنجا مهم است که برخی، ملاک درستی فتواها را هماهنگی آن با روح شریعت می‌دانند؛ لذا اگر حکمی شرعی از فقیهی صادر شود و با ظواهر ادله سازگار باشد ولی خلاف روح شریعت باشد چه بسا باید در آن حکم تجدیدنظر شود. از سویی اگر فقیه به روایتی برخورد کند که راوی آن فردی ثقّه و وثاقتش به اثبات رسیده باشد، اما مضمون روایت مخالف روح قرآن و شریعت است روایت صادر نشده است و مصداق حدیث «مَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱) است.

با این همه، حیله‌های شرعی موهوم ناسازگاری میان آنها و روح شریعت است. اگر معتقد به ابتدای احکام بر مصالح باشیم، نمی‌توانیم به راحتی از کنار سخن کسانی که هرگونه حیله شرعی را جایز می‌دانند بگذریم؛ زیرا تمسک به حیله‌های شرعی با جلب مصلحت و مفسده در تضاد است.

دکتر یوسف قرضاوی معتقد است اصولیون قبل از شاطبی به ادای مطلب که همان دستیابی به فهم مقاصد شارع است نپرداخته‌اند... و بسیاری از فقها خود را به احکام جزئی غافل و از اهداف اصلی شریعت اهمال ورزیده‌اند که پیامد نامیمون آن باعث ظهور و شیوع حیله‌های فقهی گردیده که بیشتر آن حیله‌ها با روح شریعت و اهداف شارع در تضاد است (قرضاوی، ۱۳۷۹: ۷۱).

ابن قیم در «اعلام الموقعین» معتقد است وضع قانون مبتنی بر مصالحی است که صیانت و حفظ آنها بر ما لازم و ضروری است و هرگونه عاملی که محل مصلحت مذکور باشد، باید از میان برداشته شود چنانچه قانون‌گذاری به حکم مصلحتی از چیزی نهی کند و سپس اجازه دهد که با اعمال حیله‌های ظاهری موجبات رهایی از زیر چرخ‌های آن قانون فراهم گردد، در حقیقت نقض غرض نموده و این عمل تناقض‌گویی است و جایز نیست (ابن قیم، ۱۹۷۳: ۱۱۹/۳ و ۳۵۲؛ ۱/۴ - ۴۰).

## نتیجه‌گیری

حیله جایز آن است که با اهداف شارع ناسازگاری نداشته باشد و در برابر، حیله ممنوع آن است که با اهداف شارع در تناقض و ناسازگاری باشد. لذا شناخت مقاصد شریعت نقش اساسی در به‌کارگیری مؤثر حیله‌های شرعی و دوری از به کار بردن حیله‌های غیرشرعی دارد. حیلی که به‌خودی‌خود حرام باشد و یا وسیله رسیدن به حرام واقع شود، ناروا بوده و جایز نیست. از آنجا که برخی حیله‌ها، موجب نقض در قانون می‌شود و یا نقض غرض شارع از تشریح حکم و یا

استهزاء برخی قوانین را در پی دارد و یا حقی از حقوق افراد را که در دین بیان شده است نادیده می‌گیرد و یا زمینه ارتکاب حرام را فراهم می‌کند و... حیل‌های شرعی ربا در احکام اسلامی جایگاه مثبتی ندارد و در برخی موارد قابل دفاع نیست.



## منابع

\* قرآن کریم.

۱. ابن ابی جمهور احسایی، محمد بن زین‌الدین، (۱۴۰۳)، عوالی اللئالی، قم: نشر سیدالشهداء، ۱۴۰۳.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، محقق / مصحح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۳. ابن بطه، عیید الله بن محمد، (۱۴۰۳)، ابطال الحیل (نسخه دوم)، تدوین: ز شاولیش، [بی‌جا]: المکتب الاسلامی.
۴. ابن تیمیّه، احمد بن عبدالحلیم، (بی‌تا)، الفتاوی الکبری، بیروت: دار المعرفه.
۵. ابن حیون، نعمان بن محمد، (۱۳۸۵ق)، دعائم الإسلام، محقق / مصحح: آصف فیضی، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، چاپ دوم.
۶. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، (۱۴۰۵)، المغنی فی فقه الامام احمد بن حنبل الشیبانی، بیروت: دار الفکر.
۷. ابن قیم جوزی، شمس‌الدین محمد، (۱۹۷۳)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، تدوین ط عبدالرئوف سعد، بیروت: دار الجبل.
۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، تدوین: م. شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، سوم، بیروت: دار صادر.
۱۰. ادواردز، پل، (۱۳۷۸)، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: تیان، ۱۳۷۸.
۱۱. اردبیلی، احمد بن محمد، (بی‌تا)، زبده البیان فی أحكام القرآن، الجعفریّه، محقق / مصحح: محمداقرا بهبودی تهران: المکتبه الجعفریّه للاحیاء الآثار.
۱۲. اسدی‌حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۴)، تذکره الفقهاء (ط - الحدیثه)، محقق / مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
۱۳. اسدی‌حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۹)، نهایه الاحکام فی معرفه الاحکام، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
۱۴. اسلامی، محمدتقی، (۱۳۸۱)، تساهل و تسامح، جلد ۱، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه.
۱۵. بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۴۰۵)، الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، محقق / مصحح: محمد تقی ایروانی - سید عبد الرزاق مرقم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. بحیری، محمد عبدالوهاب، (۱۳۷۶)، حیله‌های شرعی ناسازگار با فلسفه فقه، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۷. بهبهانی، محمد باقر بن محمد، (۱۴۱۹)، الرسائل الفقهیّه، قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی.
۱۸. جوادی، محسن، (۱۳۸۰)، مسئله باید و هست، قم: نشر تبلیغات اسلامی.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعّه، محقق / مصحح: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
۲۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۲)، هدایه الأئمّه إلى أحكام الأئمّه - منتخب المسائل، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیّه.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳)، قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، محقق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار الشامیّه.
۲۳. سنجابی، نسرین، و علیرضا شکرپیگی، (۱۳۹۷)، «بررسی رابطه فقه و اخلاق»، پژوهش‌های اخلاقی، سال هشتم، شماره ۴، ص ۱۱۷ - ۱۳۰.

۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۰)، المؤلف من المختلف بين أئمة السلف، محقق / مصحح: مدیر شانه‌چی و همکاران، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، محقق / مصحح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الامامیه (نسخه سوم)، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۲۸. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷)، تهذیب الأحكام، محقق / مصحح: حسن الموسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۹. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، (۱۴۱۰)، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، شارح: سید محمد کلاتر، اول، قم: کتابفروشی داوری.
۳۰. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، اول، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
۳۱. فتحعلی، محمود، (۱۳۷۸)، تساهل و تسامح تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۳۲. فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۳۳. فیاضی، سید محمد رضا، (۱۳۹۳)، «روانگاری رهایی از مخالفت با احکام شرع»، مجله فقه و اجتهاد، شماره ۲، ۴۷ - ۶۶.
۳۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵)، القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۵. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴)، المصباح المنیر، قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
۳۶. قرضاوی، یوسف، (۱۳۷۹)، الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیة، ترجمه دکتر احمد نعمتی، تهران: نشر احسان.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر القرآن الکریم (نسخه چهارم)، تدوین: ط موسوی جزیری، قم: دارالکتب.
۳۸. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۸)، الهدایة فی الأصول و الفروع - هدایة المتعلمین، محقق / مصحح: گروه پژوهش مؤسسه امام هادی علیه السلام، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۴۰. مصباح، مجتبی، (۱۳۸۲)، بنیاد اخلاق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، جلد ۲۱ (اسلام و نیازهای زمان ۱ و ۲)، قم: صدرا، چاپ هشتم.
۴۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۰ (مسئله ربا و بانک به ضمیمه بیمه)، قم: صدرا، چاپ هشتم.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۷)، حیل‌های شرعی و چاره‌جویی‌های صحیح، گردآوری ابوالقاسم علیان‌نژادی، سوم، قم: مدرسه علی بن ابیطالب علیه السلام.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰)، بررسی طرق فرار از ربا، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب.
۴۵. موسوی خمینی، سید روح‌الله، (بی تا)، تحریر الوسیلة، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۴۶. موسوی خمینی، سید روح‌الله، (۱۴۱۲)، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
۴۷. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۸. نوری، محدث، میرزا حسین، (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت ؟ عهدهم ؟.
۴۹. ویلیامز، برنارد، (۱۳۸۳)، فلسفه اخلاق، ترجمه و تعلیق زهرا امیرجلالی، قم: معارف.