

قبل از ادامه مباحث قبلی، تذکر این نکته الزامی است که از آن جایی که بنای مباحث ما تا این جا بحث‌های کبروی مثل اصل مشروعیت قرارداد آتی و فروش عاریه‌ای و... بوده است و لذا مباحث صغروی بحث که عبارت باشد از این که این قراردادها در مورد «سهام» نیز مشروعیت دارد یا خیر؟ را مطرح نکرده‌ایم و بعد از اتمام مباحث کبروی به مباحث صغروی همچون ماهیت سهام و این که سهام قابل خرید و فروش و عاریه و قرض و... می‌باشند یا خیر، می‌پردازیم و لذا در حال حاضر این مسائل را مفروض می‌گیریم، تا در زمان مناسب به صورت مفصل به بحث پیرامون این موارد بپردازیم.

شبهه دوم در مورد فروش عاریه‌ای

قبل از بیان اصل شبهه، به عنوان مقدمه می‌گوییم که:

در باب عاریه گفته شده است که اگر عاریه تلف شود، مستعیر ضامن نخواهد بود و روایات متعددی نیز دلالت دارند که عاریه فی نفسه ضامن آور نمی‌باشد، مثل روایت زیر:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: صَاحِبُ الْوَدِيعَةِ وَالْبُضَاعَةِ مُؤْتَمَنَانِ وَقَالَ لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرِ عَارِيَةٍ ضَمَانٌ وَصَاحِبُ الْعَارِيَةِ وَالْوَدِيعَةِ مُؤْتَمَنٌ^۱.

سند این حدیث، صحیح اعلائی است و دلالت آن بر عدم ضامن مستعیر واضح است، زیرا که در روایت گفته شده است که: کسی که عاریه می‌گیرد، ضامن نیست و اگر مال عاریه داده شده از بین برود، از جیب معیر رفته است و مستعیر لازم نیست که عوض آن را جبران نماید

ولذا وقتی که در فروش عاریه‌ای، شخص مستعیر، آن سهام عاریه گرفته شده را می‌فروشد و از ملک معیر و مستعیر خارج می‌شود، همانند مواردی که در عالم خارج، حقیقتاً معار (مال عاریه داده شده) از بین می‌رود، در این جا نیز معار، اعتباراً از بین رفته است و در حکم تلف است و لذا از جیب معیر رفته است و مستعیر ضامن نیست که مثلاً در پایان قرارداد، مثل آن سهام را تهیه کند و در اختیار معیر قرار دهد.

در حالی که مسلماً این امر بر خلاف غرض معیر می‌باشد زیرا که قصد او این بود که بعد از عاریه دادن سهام خود، نه تنها زیان نکند بلکه از سود آن نیز بهره ببرد.

ولذا بر اساس این روایات، فروش عاریه‌ای با مشکل روبرو می‌شود.

جواب از شبهه دوم

در این جا معیر برای این که مشمول این مطلقات نشود، با مستعیر شرط می‌کند، زیرا که هر چند بر اساس این روایات مستعیر ضامن نمی‌باشد ولی این روایات مطلق هستند و شامل فرض شرط و عدم شرط می‌شوند، در حالی که روایات اخصّ نیز وجود دارند که مفاد آن‌ها این است که در صورتی که شرط ضامن شده باشد، مستعیر ضامن خواهد بود، همانند روایت صحیح‌ه‌ای که در جلسه قبل بیان کردیم:

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص: ۹۳.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ لَا تُضْمَنُ الْعَارِيَةَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ اشْتَرَطَ فِيهَا ضَمَانَ إِلَّا الدَّنَانِيرَ فَإِنَّهَا مَضْمُونَةٌ وَإِنْ لَمْ يَشْتَرَطْ فِيهَا ضَمَانًا. وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ (ابن سنان) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مِثْلَهُ.^١

که در این روایت به صورت صریح بیان شده است که اگر در هنگام عاریه، شرط ضمان کرده باشند، مستعیر ضامن می‌شود و لذا در فروش عاریه‌ای نیز معیر، شرط می‌کند که در موعد مقرر مستعیر ضامن است مثل همان سهام‌های عاریه داده شده را برای معیر تهیه کند و به او تحویل دهد.

در روایت دوم همان باب نیز به این مطلب تصریح شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ الْعَارِيَةَ مَضْمُونَةٌ فَقَالَ جَمِيعٌ مَا اسْتَعْرَثَهُ فَتَوَيَّ فَمَا يَلْزَمُكَ تَوَاهُ إِلَّا الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ فَإِنَّهُمَا يَلْزَمَانُ إِلَّا أَنْ تَشْتَرَطَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَتَى تَوَيَّ لَمْ يَلْزَمَكَ تَوَاهُ وَكَذَلِكَ جَمِيعٌ مَا اسْتَعْرَثَ فَاسْتَرِطْ عَلَيْكَ لَزِمَكَ وَالذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ لَأَزِمَ لَكَ وَإِنْ لَمْ يَشْتَرَطْ عَلَيْكَ.^٢

مقصود از «جمیل» در سند روایت چه جمیل بن درّاج باشد و چه جمیل بن صالح، هر دو ثقّه هستند، پس این روایت نیز صحیح است. مفاد این روایت این است که هر چه عاریه بگیرد، اگر شرط ضمان کردید، باید پرداخت کنید یعنی هرچند عاریه فی نفسه مضمونه (ضمان‌آور) نیست اما اگر شرط ضمان شود، باید پرداخت کند.

همچنین در روایت سوم همان باب، آمده است که:

و بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: لَيْسَ عَلَى صَاحِبِ الْعَارِيَةِ ضَمَانٌ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ صَاحِبُهَا إِلَّا الدَّرَاهِمَ فَإِنَّهَا مَضْمُونَةٌ اشْتَرِطَ صَاحِبُهَا أَوْ لَمْ يَشْتَرِطْ.^٣

هر چند سند مرحوم شیخ به احمد بن محمد در مشیخه، ناتمام است زیرا که شیخ در مشیخه تهذیب و استبصار، چندین عنوان به نام «احمد بن محمد» دارد که یکی «احمد بن محمد بن عیسی» و دیگری «احمد بن محمد بن خالد البرقی» که از آن به «احمد بن ابی عبدالله برقی» نیز نام برده است و عنوان دیگری که مطرح کرده است «احمد بن محمد» است که مردد بین همین دو شخص می‌باشد و از طرفی به هر کدام طریق جداگانه دارد، یعنی مرحوم شیخ یک طریق به «احمد بن محمد بن عیسی» و طریق دیگری به «احمد بن محمد بن خالد البرقی» و طریق دیگری به «احمد بن محمد» دارد؛ پس هرکجا در تهذیب و استبصار، عنوان «احمد بن محمد» مطرح می‌شود باید به همین عنوان در مشیخه رجوع کنیم و نباید به عناوین «احمد بن محمد بن عیسی» یا «احمد بن محمد بن خالد البرقی» مراجعه کنیم و وقتی به طریق شیخ به «احمد بن محمد» رجوع کنیم، می‌بینیم که آن طریق مشکل دارد، زیرا که: چندین طریق به ایشان ذکر کرده است ولی در هر طریق آورده است که «و من جمله ما ذکرته عن احمد بن محمد» و لذا حتی اگر طریق صحیح هم باشد، شبهه مصداقیه لازم می‌آید که آیا این حدیث مورد بحث نیز از همین طریق صحیح بوده است یا نه. پس طریق مرحوم شیخ به «احمد بن محمد» مشکل دارد ولی با این حال سند در این روایت مشکلی ندارد زیرا که مقصود از «احمد

١. وسائل الشیعة، ج ١٩، ص: ٩٦.

٢. وسائل الشیعة، ج ١٩، ص: ٩٦.

٣. وسائل الشیعة، ج ١٩، ص: ٩٦.

بن محمد» در این روایت یا «احمد بن محمد بن عیسی» و یا «احمد بن محمد بن خالد البرقی» و در فهرست، مرحوم شیخ طریق صحیح به هر دوی این بزرگواران دارد یعنی هر چند از طریق مشیخه نتوانیم طریق شیخ به «احمد بن محمد بن عیسی»^۱ و «احمد بن محمد بن خالد البرقی»^۲ را تصحیح نمود ولی با توجه به طریق فهرست،^۳ می‌توانیم طریق را تصحیح کنیم.

سایر افراد واقع شده در سند، نیز همگی ثقه می‌باشند و مشکلی ندارند به جز «عبدالملک بن عمرو» که از اصحاب امام صادق (علیه السلام) است ولی توثیق خاص ندارد لکن وجوه عامی وجود دارد، که می‌توان با تمسک به آن‌ها وثاقت «عبدالملک بن عمرو» را نیز اثبات نمود و به تبع آن روایت صحیح شود، برخی از آن وجوه عام که برای وثاقت ایشان اقامه شده است، عبارت است از:

وجه اول برای اثبات وثاقت عبدالملک بن عمرو

ایشان در فقیه در بدو سند مرحوم صدوق واقع شده است و سپس در مشیخه مرحوم صدوق، طریق خود به ایشان را مطرح نموده است و بر مبنای کسانی که می‌گویند کسانی که در بدو سند قرار می‌گیرند، صاحب کتاب هستند، نتیجه می‌گیریم که عبدالملک بن عمرو نیز صاحب کتاب می‌باشد.

و لذا مشمول نکته‌ای می‌شود که مرحوم صدوق در مقدمه خود ذکر کرده‌اند که:

وَجَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَخْرَجٌ مِنْ كُتُبٍ مَشْهُورَةٍ عَلَيْهَا الْمَعُولُ وَإِلَيْهَا الْمَرْجِعُ^۴

تمام روایاتی که در من لا یحضره الفقیه می‌آورم، چنین ویژگی‌هایی دارد.

ولذا همان‌طور که قبلاً نیز گذشت، نویسنده‌ی کتابی که مشهور بوده است و مرجع و معول علیه بود است، شخص ثقه و مورد اعتمادی بوده است.

وجه دوم برای اثبات وثاقت عبدالملک بن عمرو

✓ مقدمه اول: ایشان از اصحاب امام صادق (علیه السلام) می‌باشند.

✓ مقدمه دوم: ابن شهر آشوب در المناقب^۵ و شیخ مفید در الارشاد^۶ آورده‌اند که:

اصحاب حدیث، ۴۰۰۰ نفر از روایات از امام صادق (علیه السلام) را با اینکه از مذاهب مختلف بوده‌اند، از ثقات شمرده‌اند.

حال دو تقریب برای اثبات وثاقت عبدالملک بن عمرو طبق این وجه داریم:

• **تقریب اول:** عبدالملک بن عمرو که یکی از اصحاب است و ابن شهر آشوب و شیخ مفید خبر از وثاقت تمامی

اصحاب امام صادق (علیه السلام) نزد اصحاب حدیث، داده‌اند، فلذا عبدالملک بن عمرو، ثقه می‌باشد.

❖ **اشکال به تقریب اول:** این دو بزرگوار نفرموده‌اند که همه اصحاب امام صادق (علیه السلام) ثقه‌اند بلکه

۱. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، المشیخه، ص: ۴۲.

۲. تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، المشیخه، ص: ۴۴.

۳. فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول (للطوسی) (ط - الحدیثه)، النص، ص: ۵۱ و ص: ۶۰.

۴. من لا یحضره الفقیه؛ ج ۱؛ ص ۳.

۵. مناقب آل ابی طالب علیهم السلام (لابن شهر آشوب)؛ ج ۴؛ ص ۲۴۷.

ینقل عنه من العلوم ما لا ینقل عن أحد و قد جمع أصحاب الحدیث أسماء الرواة من الثقات علی اختلافهم فی الآراء و المقالات و كانوا أربعة آلاف رجل.

۶. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد؛ ج ۲؛ ص ۱۷۹.

وَ كَانَ الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع مِنْ بَيْنِ إِخْوَتِهِ خَلِيفَةً أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ ع وَ وَصِيئَهُ وَ الْقَائِمَ بِالْإِمَامَةِ مِنْ بَعْدِهِ وَ بَرَزَ عَلَى جَمَاعَتِهِمْ بِالْفَضْلِ وَ كَانَ أَنْبَهُهُمْ ذِكْرًا وَ أَعْظَمَهُمْ قَدْرًا وَ أَجْلَهُمْ فِي الْعَامَّةِ وَ نَقَلَ النَّاسُ عَنْهُ مِنَ الْعُلُومِ مَا سَارَتْ بِهِ الرُّكْبَانُ وَ انْتَشَرَ ذِكْرُهُ فِي الْبُلْدَانِ وَ لَمْ يُنْقَلْ عَنْ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ الْعُلَمَاءِ مَا نَقَلَ عَنْهُ وَ لَا لَقِيَ أَحَدٌ مِنْهُمْ مِنْ أَهْلِ الْأَثَارِ وَ نَقَلَهُ الْأَخْبَارُ وَ لَا نَقَلُوا عَنْهُمْ كَمَا نَقَلُوا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَإِنَّ أَصْحَابَ الْحَدِيثِ قَدْ جَمَعُوا أَسْمَاءَ الرُّوَاةِ عَنْهُ مِنَ الثَّقَاتِ عَلَى اخْتِلَافِهِمْ فِي الْأَرَاءِ وَ الْمَقَالَاتِ فَكَانُوا أَرْبَعَةَ أَلْفٍ رَجُلٍ

فرموده‌اند که ۴۰۰۰ نفر از بین اصحاب، ثقه می‌باشند، از کجا معلوم می‌شود که عبدالملک بن عمرو هم جزء این افراد بوده است، در اینجا تمسک به این سخن تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه است.

● **تقریب دوم:** برای این تقریب، علاوه بر دو مقدمه قبلی، مقدماتی را اضافه می‌کنیم:

مقدمه سوم: ابن شهر آشوب بعد از جمله‌ای که در مقدمه دوم بیان شد، جمله‌ای در توضیح آن دارد، ایشان می‌فرمایند که: ابن عقده اسامی این افراد ثقه را جمع‌آوری کرده است:

ينقل عنه من العلوم ما لا ينقل عن أحد و قد جمع أصحاب الحديث أسماء الرواة من الثقات على اختلافهم في الآراء و المقالات و كانوا أربعة آلاف رجل.

بيان ذلك أن ابن عقده مصنف كتاب الرجال لأبي عبد الله ع عددهم فيه.^۱

مقدمه چهارم: مرحوم شیخ طوسی در مقدمه رجال‌شان می‌فرمایند که: من در کتاب رجالم تمام کسانی که ابن عقده ذکر کرده، بیان می‌کنم و سپس اگر موردی مانده بود، ذکر می‌کنم.

و لم أجد لأصحابنا كتابا جامعا في هذا المعنى إلا مختصرات قد ذكر كل إنسان طرفا منها، إلا ما ذكره ابن عقدة من رجال الصادق عليه السلام، فإنه قد بلغ الغاية في ذلك، و لم يذكر رجال باقي الأئمة عليهم السلام. و أنا أذكر ما ذكره و أورد من بعد ذلك من لم يورده (يذكره)^۲

ولذا اگر «عبدالملک بن عمرو» نیز جزو افرادی باشد که شیخ در ابتدای کار به صورت مرتب ذکر کرده است، وثاقت ایشان اثبات می‌شود.

❖ اشکال به تقریب دوم:

وقتی به اصحاب امام صادق (علیه السلام) می‌رسد، ایشان وقتی در لفظ «عین» به عبدالملک می‌رسند و افرادی را ذکر می‌کند، ایشان را در قسمت افراد مرتب ذکر نمی‌کنند^۳ بلکه در قسمت افراد غیرمرتب، «عبدالملک بن عمرو» را ذکر می‌کنند^۴ و لذا مشخص می‌شود ایشان از افرادی است که در کتاب ابن عقده نبوده است و خود شیخ اضافه کرده‌اند.

ولذا نمی‌توان به این طریق وثاقت ایشان را اثبات نمود.

وجه سوم برای اثبات وثاقت عبدالملک بن عمرو

مقدمه اول: اصحاب اجماع همچون جمیل بن درّاج، ابن مسکان، عبدالله بن سنان، ابن ابی عمیر و... از «عبدالملک بن عمرو» روایت نقل کرده‌اند، به این صورت که برخی به صورت بدون واسطه از ایشان روایت نقل کرده‌اند و برخی دیگر با واسطه از ایشان روایت نقل کرده‌اند.

مقدمه دوم: برخی قائل هستند که مروی عنه بدون واسطه اصحاب اجماع، ثقه هستند و برخی دیگر مروی عنه با واسطه اصحاب اجماع را نیز ثقه می‌دانند.

نتیجه: بر اساس هر دو مبنا وثاقت «عبدالملک بن عمرو» اثبات می‌شود.

البته استاد به این وجه متوقف بر مبنای اشخاص است زیرا که در مورد اصحاب اجماع، مبانی مختلفی وجود دارد، همچون این که:

✓ تمام مروی عنه‌های اصحاب اجماع ثقه می‌باشند.

✓ مروی عنه‌های بلا واسطه اصحاب اجماع ثقه می‌باشند.

۱. مناقب آل ابی طالب علیهم السلام (لابن شهر آشوب)؛ ج ۴؛ ص ۲۴۷.

۲. رجال الطوسی؛ ص ۱۷.

۳. رجال الطوسی، ص: ۲۳۸.

۴. رجال الطوسی، ص: ۲۶۵.

✓ روایات اصحاب اجماع، معتبر می‌باشند ولی نمی‌توان گفت که مروی عندهای آن‌ها نیز ثقه بوده‌اند.
✓ و...

وجه چهارم برای اثبات وثاقت عبدالملک بن عمرو

ابن ابی عمیر از ایشان، با واسطه روایت نقل کرده است.

در مورد ابن ابی عمیر، صفوان و بزندی گفته شده است که «لایرون و لایرسلون إلیا عن ثقة» ولذا کسانی که این جمله را شامل، مروی- عندهای با واسطه‌ی این سه نفر نیز می‌شوند، می‌توانند از این طریق وثاقت «عبدالملک بن عمرو» را اثبات نمایند. ولذا این وجه نیز بنا بر برخی مبانی که به نظر ما اشکال دارد، صحیح می‌باشد.

وجه پنجم برای اثبات وثاقت عبدالملک بن عمرو

بنا بر مبنای کسانی که مروی عنه بودن، اجلاء را علامت وثاقت شخص می‌دانند، می‌توانند به این وجه تمسک کنند و بگویند که از آن جایی که اجلاء از ایشان روایت نقل کرده‌اند، پس وثاقت ایشان اثبات می‌شود.

وجه ششم برای اثبات وثاقت عبدالملک بن عمرو

عبدالملک بن عمرو، در کافی در اسناد مرحوم کلینی واقع شده است ولذا کسانی که قائل هستند که روات کافی، ثقه هستند، می‌توانند ادعای وثاقت ایشان را بکنند.

وجه هفتم برای اثبات وثاقت عبدالملک بن عمرو

مرحوم کشی، روایت کرده است که:

حمدویه، قال: حدثني يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن صالح، عن عبد الملك بن عمرو، قال، قال لي أبو عبد الله عليه السلام: اني لأدعو الله لك حتى اسمي دابتك أو قال: أدعو لدابتك.^۱

که مفادش این است که «عبدالملک بن عمرو» به حدی مورد توجه امام (علیه السلام) بوده است، که حضرت حتی برای حیوانات او نیز دعا می‌کرده‌اند ولذا الزاماً انسان دروغ‌گو و ضعیفی نبوده است.

اشکال به وجه هفتم

این روایت را خود عبدالملک بن عمرو نقل کرده است ولذا اثبات حجیت این حدیث که دلالت بر وثاقت عبدالملک بن عمرو دارد، متوقف بر وثاقت عبدالملک بن عمرو دارد و لذا این وجه دوری می‌باشد.

ولذا با تمسک به این وجوه و برخی وجوه دیگر که بیان نشدند، می‌توان وثاقت «عبدالملک بن عمرو» را اثبات نمود و حتی اگر کسی وثاقت ایشان را احراز نکرد، اشکالی به بحث ما وارد نیست، زیرا که می‌توان به روایت قبلی برای اثبات مدعای خویش یعنی ضمان آور بودن عاریه، در صورت اشتراط ضمان در ضمن عقد عاریه، استناد کرد.

نتیجه جواب از شبهه دوم:

هر چند عاریه فی حدّ نفسه ضمان آور نمی‌باشد ولی اگر معیر شرط ضمان کند، مستعیر ضامن خواهد بود که در موعده مقرر مشابه همان سهام عاریه داده شده را به معیر تحویل دهد.

۱. رجال الکشي - اختيار معرفة الرجال (مع تعليقات مير داماد الأسترآبادي) ؛ ج ۲ ؛ ص ۶۸۷.

شبهه سوم در مورد فروش عاریه‌ای

در فروش عاریه‌ای شرط می‌شود که مستعیر، ماهانه مبلغی را به معیر پرداخت کند و همچنین سود سالانه‌ای که شرکت به سهامداران می‌دهد، که در این زمان به مالک فعلی سهام تعلق خواهد گرفت، مستعیر باید معادل آن را به معیر پرداخت نماید. بنابراین در فروش عاریه‌ای شرط سود شده است. و لذا به دو دلیل می‌توان گفت که، عقد عاریه با چنین شرطی باطل می‌باشد: دلیل اول:

در مبحث عاریه گفته شده است که انتفاع از عاریه، مجانی و تبرّعی است و لذا اگر کسی در مقابل عاریه، شرط سود کند، در واقع شرطی بر خلاف مقتضای عقد عاریه، در عقد عاریه قرار داده است و لذا عاریه باطل و فاسد خواهد بود.

دلیل دوم:

عاریه نوعی احسان و نیکی است و لذا اگر کسی که در مقابل عاریه، سود و پول می‌گیرد، احسان نکرده است پس عاریه این شخص باطل است.^۱

جواب از دلیل اول در شبهه سوم

اولاً: زیربنای شبهه شما این است که اگر در ضمن عقد عاریه، شرط سود شود، عقد عاریه اشکال پیدا می‌کند، در حالی که نیازی نیست که حتماً شرط در ضمن عقد عاریه باشد، تا اشکال شما متوجه ما شود بلکه دو طرف می‌توانند در ضمن عقد لازم دیگری که خارج عاریه است، شرط سود کنند، به این صورت که قبل یا بعد از عاریه و یا همزمان عاریه، دو طرف با هم بیع انجام می‌دهند و مثلاً معیر، خودکاری را به طرف مقابل می‌فروشد و در ضمن آن شرط سود می‌کند به این صورت که می‌گوید: این خودکار را به شما می‌فروشم، به شرط این که در این یک سالی که مال من در نزد شما عاریه است، ماهانه فلان مقدار به من پرداخت کنید. و در این صورت شرط ضمن عقد بیع بوده است و منافاتی با مقتضای عاریه و یا احسان بودن عاریه نخواهد داشت.

ثانیاً: حتی اگر در ضمن عقد عاریه شرط سود انجام شود، اشکالی ندارد زیرا که:

✓ در مقابل دلیل اول شما می‌گوییم که: این که در مورد حقیقت عاریه گفته شده است که باید انتفاع از مال عاریه داده شده، مجانی باشد، مقصود این است که معامله‌ای رخ نداده باشد یعنی عوض یا معوض نباید داشته باشد که مثلاً در مقابل انتفاع از این عاریه، عوضی قرار داشته باشد ولی شروط ضمن عقد منافاتی با مجانی بودن عاریه ندارد، زیرا که شرط ضمن عقد، عوض محسوب نمی‌شوند.

و لذا انتفاع مجانی است، هر چند در ضمن آن شرط سود شده باشد، همانند هبه معوضه یعنی هر چند در تعریف هبه گفته شده است که «هبه به معنای تملیک مجانی است» ولی شخص می‌تواند در ضمن هبه، شرط کند که طرف مقابل نیز به او چیزی را هبه کند، در حالی که این شرط خدشه‌ای به صحت هبه وارد نمی‌سازد. در این جا نیز شرط سود، شرط بر خلاف مقتضای عقد نمی‌باشد و لذا علامه، محقق ثانی و... فرموده‌اند که شرط منافاتی با انتفاع مجانی ندارد.

✓ در مقابل دلیل دوم شما می‌گوییم که:

• الف. همان طور که هبه نیز احسان می‌باشد ولی شرط عوض در آن، سبب بطلان آن نمی‌شود فلذا نمی‌توان به صورت کلی ادعا کرد که در هر احسانی که شرط سود و عوض شود، آن احسان باطل می‌شود.

۱. صاحب جواهر این استدلال را مطرح نموده است.

• ب. منافاتی بین احسان و شرط نیست، زیرا که شخص مقابل می‌تواند از این مال یا سهام عاریه گرفته شده، انتفاع‌های بسیاری ببرد و سود فراوانی کسب کند و شخص معیر نیز تمام سودها را طلب نکرده است بلکه مقداری خاص که چه بسا کمتر از انتفاع مستعیر باشد، را در ضمن عاریه شرط کرده است؛ پس در نهایت عاریه از غرض و ماهیت اصلی خود که احسان باشد، خارج نشده است بلکه احسان خالص نیست و احسان مضیق می‌باشد.

• ج. احسان و نیکی بودن، عاریه امری مسلم نمی‌باشد و حتی اگر هم بتوان چنین ادعایی کرد، باید گفت که حکمت عاریه، احسان است نه این که علت عاریه باشد و دائر مدار آن باشد و هرکجا احسان نبود، عاریه باطل باشد و لذا اگر کسی به خاطر رودربایستی و خجالت، عاریه بدهد، با این که قصد احسان ندارد ولی عاریه او صحیح است و لذا هر چند ممکن است احسان، داعی بر عاریه باشد ولی جزء مقومات و ماهیت عاریه نمی‌باشد.

پس چه در ضمن عقد عاریه و چه در ضمن عقد دیگری، شرط سود شود، اشکالی نخواهد بود و لذا این شرط نیز مشمول ادله عام و جوب وفای به شرط خواهد بود و به تبع آن واجب الوفاء می‌گردد.

نتیجه بررسی مشروعیت فروش عاریه‌ای

اشکال اساسی در این نوع عقد، شرط بقاء عین است که ما جواب دادیم ولی بسیاری از فقهاء این شرط را در صحت عقد عاریه معتبر می‌دانند و به تبع فروش عاریه‌ای را باطل می‌دانند. ولی سایر اشکالاتی که در مورد فروش عاریه‌ای مطرح شدند، جواب‌های آن مورد قبول سایرین نیز می‌باشد، که بیان شدند. پس به نظر ما فروش عاریه‌ای در بازار بورس، اشکال ندارد.

بررسی مشروعیت فروش استقراضی

یکی از معاللاتی که در بازارهای بورس دنیا رایج است و در ایران نیز به دلیل مشکل ربا، فعلاً رایج نشده است «فروش استقراضی» می‌باشد، که در توضیح آن باید گفت:

همانند فروش عاریه‌ای می‌باشد با این تفاوت که در این نوع از معامله، صاحب سهام به جای عاریه دادن سهام، سهام خود را قرض می‌دهد و شرط می‌کند که قرض گیرنده ماهیانه مبلغی را به او پرداخت کند و معادل سود سالیانه سهام را نیز به قرض دهند بپردازد (یا این که شرط می‌کند، هر سودی که در طول سال، شرکت پرداخت می‌کند، مال قرض دهنده باشد) و پس از اتمام زمان قرض، به همان تعداد سهام از همان شرکت، خریداری کند و به قرض دهند، بازگرداند.

در مورد مشروعیت این نوع از معامله ۴ وجه متصور است:

وجه اول: فروش استقراضی، مطلقاً حرام است زیرا که این معامله در حقیقت، قرض ربوی است و قرض ربوی نیز حرام است.

وجه دوم: فروش استقراضی، مطلقاً جایز است.

وجه سوم: تفصیل بین اشخاص حقیقی و اشخاص حقوقی، به این صورت که اگر دو طرف معامله در فروش استقراضی، شخص حقیقی باشند، معامله آن‌ها حرام و باطل است ولی اگر یک طرف شخص حقوقی باشد مثلاً فلان شرکت، بخشی از سهام شرکت دیگر را قرض بگیرد و یا این که شخص حقیقی‌ای، سهامی را از یک شرکت قرض بگیرد و یا این که شخصیت حقوقی‌ای از شخص حقیقی، قرض بگیرد، در این حالات این معامله اشکالی ندارد.

وجه چهارم: تفصیل بین مسلمان و غیرمسلمان، به این صورت که اگر مسلمان بخواهد قرض بگیرد و ربا بدهد، حرام خواهد بود چه قرض دهنده مسلمان باشد یا مسلمان نباشد ولی اگر غیر مسلمان قرض می‌گیرد و سود پرداخت می‌کند، در این صورت مسلمانان می‌توانند به او سهام خود را قرض بدهند و سود بگیرند و در این صورت فروش استقراضی برای آن مسلمان اشکالی نخواهد داشت.

بررسی وجه اول: حرمت فروش استقراضی مطلقاً

در قرآن به صورت مطلق آمده است که «احلّ الله البيع و حرّم الربا» که مستفاد از این آیه «حرمت ربا به صورت مطلق» می‌باشد چه طرفین حقیقی باشند یا نباشد و چه طرفین مسلمان باشند یا نباشند، در همه حالات، ربا حرام می‌باشد، البته باید بحث شود که مفاد این آیه حرمت وضعی و تکلیفی می‌باشد یا نه؟ ولی در هر صورت علاوه بر این آیه، روایات فراوانی در این موضوع داریم که «ربا مطلقاً حرام است».

ولذا اگر اطلاقات این ادله مستحکم بشود، باید به صورت مطلق گفت که «فروش استقراضی حرام است» ولی اگر در هنگام بررسی ادله و وجوه دیگر، بتوانیم دلیلی بر تخصیص این مطلقات، اقامه کنیم دیگر نمی‌توانیم به اطلاق این ادله تمسک کنیم.

بررسی وجه دوم: جواز فروش استقراضی مطلقاً

طبق این قول، قرض دادن سهام یا کالا به کسی تا با آن خرید و فروش کند و سودی به قرض دهنده بدهند، اشکالی ندارد، زیرا که ربا در قرض تولیدی یعنی قرضی که منجر به تولید شود، اشکالی ندارد و ربای حرام مخصوص قرض مصرفی می‌باشد. توضیح این‌که:

اگر شخصی که پول را قرض می‌گیرد برای مصرف آن در پول در مثل مسکن و وسیله نقلیه و خوراک و...، در این صورت اگر در قرض شرط زیاده شود، مشمول ادله حرمت ربای قرضی خواهد بود.

ولی شخصی که پول را قرض می‌گیرد و می‌خواهد با آن پول کارخانه بسازد یا این‌که آن مال را سرمایه قرار دهد و با آن خرید و فروش انجام دهد، یعنی در واقع با این قرض، می‌خواهد درآمد داشته باشد و سود به دست بیاورد، در این فرض قرض دهنده می‌تواند، در ضمن قرض شرط زیاده کند.

در بحث ما نیز صاحب سهام، قرض استرباحی و تولیدی به قرض گیرنده داده است، زیرا که موضوع بحث در جایی است که قرض گیرنده، سهام را قرض می‌گیرد تا با آن‌ها خرید و فروش کند و سود به دست بیاورد و لذا این قرض به شرط زیاده، اشکالی نخواهد داشت.

برای بررسی این وجه سه بحث باید داشته باشیم:

بحث اول: چه بسا به خاطر وجود شبهاتی، فقیه قائل شود که مقدمات حکمت در ادله مطلق باب حرمت ربای قرضی کامل نمی‌شود و لذا برای آن ادله، اطلاقی نسبت به قرض ربوی تولیدی شکل نمی‌گیرد، که در این صورت باید آن شبهات را جواب داد تا برای او نیز اطلاق منعقد شود.

بحث دوم: آیا ادله خاصه‌ای دال بر اختصاص ادله حرمت ربا به قرض مصرفی یا انصراف مطلقات به قرض ربوی مصرفی وجود دارد یا خیر؟ که در صورت وجود چنین ادله‌ای باید، جواب آن ادله را بیان کنیم.

بحث سوم: بر فرض که مطلقات باب حرمت ربا، شامل قرض ربوی تولیدی نشود، آیا ادله خاصه‌ای دال بر حرمت قرض ربوی تولیدی وجود دارد که با توجه به آن‌ها اثبات شود که قرض ربوی تولیدی نیز حرام می‌باشد؟