

بررسی منابع درآمد قاضی در فقه امامیه*

حجت عزیزاللهی (نویسنده مسئول)**

علی تولایی***

چکیده

منصب قضا یکی از مهم‌ترین مناصب اجتماعی است که یکی از شؤون مهم این منصب، شأن اقتصادی آن است. بر اساس استقراء می‌توان درآمدهای قاضی را در چهار مورد رشوه، هدایا، عوض (اجرت یا جعل) و ارتزاق از بیت‌المال محصور دانست؛ رشوه با توجه به ادله اربعه مطلقاً حرام است. درباره هدایا، اختلاف نظر وجود دارد، ولی طبق تمامی نظرات، نگرفتن هدیه اولویت دارد و علاوه اینکه منبع ثابت و قابل اعتمادی نیز برای درآمد قاضی نیست. در مورد عوض (جعل یا اجرت) نظرات متفاوتی ارائه شده است که ریشه در قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات دارد، ولی با توجه به روایاتی که اخذ اجرت بر قضاوت را سحت معرفی کرده‌اند، اخذ اجرت خلاف احتیاط است. در نتیجه تنها راهی که برای درآمد قاضی می‌ماند ارتزاق وی از بیت‌المال است که فقها در اصل جواز ارتزاق متفق‌القول هستند، اما اختلاف در شرایط قاضی برای جواز ارتزاق است. برخی ارتزاق قاضی غنی که قضاوت بر او متعین گردیده را حرام می‌دانند و برخی شرط ارتزاق قاضی را احتیاج وی می‌دانند. برخی دیگر نیز ارتزاق قاضی را مطلقاً جایز می‌دانند. با توجه به نارسایی ادله دو نظریه اول و وجاهت ادله نظریه سوم، این نظریه قابل دفاع است.

کلید واژه‌ها: بیت‌المال، ارتزاق قاضی، رشوه، هدایا، عوض و جعل.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۰/۱۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۰۱/۱۷.

** دانشجوی دکتری فقه و مبنای حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف، دانشگاه تهران/

hojatazolahi@gmail.com

*** دانشیار گروه فقه و مبنای حقوق، دانشکده الهیات دانشگاه یزد / tavallaei@yazd.ac.ir



مقدمه

بیت‌المال دولت اسلامی دارای درآمدها و هزینه‌هایی است و در صورتی که هزینه‌های آن در جای خود و به درستی مصرف نشود، مشکلات فراوانی برای دولت اسلامی به وجود می‌آید. طبق فقه اسلامی، بیت‌المال باید در جهت مصالح مسلمین هزینه شود. این مطلب به صورت قاعده‌ای در فقه مشهور شده است: «بیت‌المال معد لمصالح المسلمین». (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ۱۵۴) از سوی دیگر یکی از بزرگ‌ترین مصلحت‌ها پایان دادن به اختلافات و مناقشات مردم است. این وظیفه خطیر به عهده قاضی است که گاهی برای پایان دادن به دعاوی باید تمام وقت خود را در این جهت صرف کند. حال پرسش‌های اساسی این است که:

– منابع درآمدی قاضی کدام است؟

– آیا اساساً در فقه اسلامی برای منصب قضا سهمی از بیت‌المال اختصاص داده شده است؟

– در صورت اختصاص، پرداخت از بیت‌المال منوط به چه شرایطی است؟

– ارتزاق از بیت‌المال به چه معناست؟ و چه تفاوتی با اجرت دارد؟

– مبانى فقهی جواز ارتزاق از بیت‌المال چیست؟

تحقیق پیشرو با روشی توصیفی، تحلیلی در صدد پاسخ به این سؤالات می‌باشد.

۱. مفاهیم

قبل ورود به مباحث اصلی و پژوهش در درآمدهای قاضی، لازم است به بررسی برخی مفاهیم پرداخته شود.

الف) ارتزاق

ارتزاق از ماده رزق و در لغت، به معنای عطا و یا آنچه که قابل بهره‌گیری است، می‌باشد (جوهری، ۱۴۱۰ق: ۱۴۸۱) که می‌توان آن را در فارسی به روزی ترجمه نمود. همه لغت‌شناسان بر این باورند که کلمه رزق در صورتی که به باب افتعال برده شود به معنای اتخاذ و بدست آوردن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۱۵؛ جوهری، ۱۴۱۰ق: ۱۴۸۱؛ حمیری، ۱۴۲۰ق: ۲۴۹۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۸۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۶۵)

در قرآن کریم نیز در همان معنای لغوی خود (عطا) استعمال شده است و آنچه که بیان شده معمولاً به مصداق عطا نظر دارد. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۵۲)

در دانش فقه، ارتزاق در همان معنای لغوی (روزی ستاندن) به کار رفته است؛ تنها فرق در این است که محدود و مخصوص به بیت‌المال است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق: ۴۵۸)



برخی، قیود دیگری به آن اضافه نموده‌اند. برای نمونه مفهوم کلمه ارتزاق را روزی ستاندن برای ادامه زندگی دانسته‌اند. این به جهت استحقاق مرتزق است (تبریزی، بی‌تا: ۴۱) از اینجا فرق بین ارتزاق و اجرت فهمیده می‌شود. اولاً اجاره عقدی لازم است که فسخ آن بدون رضای طرفین ممکن نیست، در حالی که ارتزاق عقد جایز است. ثانیاً در اجاره باید مدت اجاره و مقدار اجرت و نوع عمل معین باشد، در حالی که ارتزاق از بیت‌المال به میزان نیاز کارگزار و تشخیص ولی مسلمین است. ثالثاً اجاره، جزء ماترک محسوب شده و به ارث گذاشته می‌شود، ولی ارتزاق چنین نیست. (شهید اول، بی‌تا: ۱۲۶) مرتزقین از بیت‌المال به دو دسته منصوص (که جواز ارتزاق آنها در روایات بیان شده است) و غیر منصوص که فقها بر اساس نیازهای جامعه خود، در کتبشان بیان نموده‌اند تقسیم می‌شود. از بین مرتزقین منصوص، قاضی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

ب) رشوه

رشوه در لغت به معنی آنچه که شخصی به حاکم یا غیر او می‌دهد برای آنکه به نفع دهنده مال، حکم کند یا او را به چیزی که می‌خواهد، راهنمایی کند (طریحی، ۱۴۱۶ق: ۱۸۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۴۶۱؛ فیومی، بی‌تا: ۲۲۸) و گروهی آن را به هر چیزی که برای کمک به باطل داده می‌شود، معنی کرده‌اند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۲۲؛ جزری، بی‌تا: ۲۲۶)

معنای رشوه در اصطلاح فقهی با معنای لغوی آن فاصله ندارد. آن را در فقه چنین تعریف نموده‌اند:

رشوه در مقام قضا به مالی می‌گویند که از یکی از دو طرف دعوا یا هر دوی آنها یا شخص ثالثی گرفته می‌شود تا به ضرر دیگری حکم شود یا اینکه قاضی، مال دهنده را هدایت و ارشاد نماید. (نراقی، ۱۴۱۵ق: ۷۱)

ج) قضاوت و قاضی

قضا در لغت به معنای مختلفی به کار رفته که بالغ بر ده معنی برای آن گزارش شده است. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۷) اما طبق نظر برخی از لغویون، همه آنها به معنی حکم و انفاذ بر می‌گردد (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۲۴۶۳) و از گروهی چون ازهری، حکایت شده که معنای قضا به اتمام و فراغ از چیزی باز می‌گردد. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰: ۸۴) این ریشه در قرآن ۶۳ مرتبه به کار رفته که راغب آن را به فصل الامر تعریف نموده است که می‌تواند بشری یا الهی باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۷۴)

اما واژه قضا در فقه هم در بخش عبادات به کار می‌رود که به «الإلتیان بالمأمور به بعد خروج وقتة المحدد له شرعاً» (عبدالرحمن، بی‌تا: ۹۹) تعریف شده است، یعنی انجام



واجبی در خارج از وقتی که شرع برای آن تعیین نموده است. این واژه در بخش معاملات نیز به کار رفته است که فقها برای آن دو تعریف بیان کرده‌اند.

شهید اول در کتاب *الدروس*، قضا را به «ولاية شرعية علی الحكم فی المصالح العامة من قبل الإمام» (شهید اول، ۱۴۱۷ق: ۶۵) تعریف کرده است. یعنی قضاوت نوعی ولایت شرعی است، برای حکم دادن (بین مردم) در مصلحت‌های عمومی از جانب امام. تعریف دوم از شهید ثانی است که در تعریف قضا می‌گوید: «عرفوه شرعاً بآنه و لایة الحكم شرعاً لمن له أهلیة الفتوی بجزئیات القوانين الشرعية، علی أشخاص معینة من البریة، بإثبات الحقوق و استیفاءها للمستحق» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۵) یعنی فقها قضا را به تصدی حکم دادرسی بر اساس شرع، برای کسانی که اهلیت فتوا را دارند (مجتهد) تا بر اساس جزئیات قوانین شرعی بر اشخاص معینی از مردم برای اثبات و استیفاء حقوق و دادن آن به مستحقش حکم کنند، تعریف کرده‌اند.

در مقایسه بین این دو تعریف می‌توان نتیجه گرفت که تعریف اول اعم از تعریف دوم است، زیرا تعریف اول، شامل احکام شرعی عمومی که مربوط به حقوق نیستند (مانند اثبات هلال ماه) نیز می‌شود، لذا گروهی از فقها آن را اولی می‌دانند. (آشتیانی، ۱۴۲۵ق: ۴۳) اما تعریف شهید ثانی بیشتر مورد توجه فقها بوده است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ۵)

اما برخی از فقهای معاصر بر این عقیده‌اند که معنای اصطلاحی قضا در فقه از معنی لغوی خود، یعنی حکم عدول نکرده و ولایت مذکور به وسیله نصب امام علیه السلام حاصل می‌شود نه از قضاوت. (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج: ۶: ۲)

قاضی به دو دسته منصوب و تحکیم تقسیم می‌شود. (روحانی، بی‌تا: ۲۰۲) قاضی منصوب یعنی کسی که از جانب امام معصوم تعیین شده و قاضی تحکیم یعنی کسی که مورد تراضی دو طرف دعوا است، لذا برخی از فقهای معاصر به چنین شخصی، قاضی تراضی هم می‌گویند. (ایروانی، ۱۴۲۷ق: ۱۶)

تعیین قاضی منصوب به دو شکل صورت می‌گیرد؛ گاهی به صورت تعیین خاص از جانب امام علیه السلام مانند ابوالاسود دوئلی که از جمله قضاتی بود که حضرت علی علیه السلام وی را منصوب نموده بود و گاهی به صورت تعیین عام با بیان شرایط نصب از جانب امام علیه السلام صورت می‌گردد مانند شریطی که در مقبوله عمرو بن حنظله بیان گردیده است. (موسوی خلخالی، ۱۴۲۵ق: ۳۸۳ و ۳۸۴) اما می‌توان نوع دیگری نیز از قاضی فرض نمود و آن قاضی منصوب از طرف فقیه جامع شرایط است. (حسینی حائری، ۱۴۱۵ق: ۱۴۵)



در هر صورت با توجه به آنکه یکی از شرایط قضاوت اجتهاد می‌باشد که برخی از فقها این شرط را موضع وفاق و اجماع می‌دانند. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج: ۲، ۲۸۳) و نیز ادعای اجماع فیض کاشانی (فیض کاشانی، بی‌تا: ۲۴۷) مؤیدی قوی برای تحقق اجماع بر این شرط محسوب می‌شود، زیرا به قول شیخ انصاری وی از جمله کسانی است که اعتنایی به اجماعات ادعا شده در کتب فقها ندارد. (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۳۴)

در زمان ما با توجه به فراوانی حجم دعاوی و کمبود قاضی مجتهد جامع‌الشرایط (با آنکه اجتهاد در قضاوت شرط است) تصدی منصب قضاوت برای غیر مجتهدینی که عالم به احکام و مسائل فقهی و حقوقی هستند (ولو از طریق تقلید) با اذن ولی امر مسلمین و ولی فقیه زمان جایز است (امام خمینی، ۱۴۲۲ق: ۶۷) و از آنجا که طبق ماده ۳ قانون آیین دادرسی مدنی، قضات موظف به تطبیق دعوا بر قوانین هستند و اگر قاضی مجتهد باشد و نظرش درباره پرونده‌ای معارض با قانون باشد، پرونده مذکور به شعبه دیگری محول می‌شود، معلوم می‌شود که قضات صرفاً تطبیق‌دهنده پرونده‌های محوله بر مواد قانونی که از سوی مراجع ذی‌صلاح تدوین می‌گردد، هستند. پس قضات فعلی مانند ابزاری در دست قوه قضاییه برای تشخیص موضوعات و تطبیق آنها بر مواد قانونی محسوب می‌شوند و اینکه حکم آنها قطعی نیست و قابلیت نقض دارد شاهدی بر این ادعاست؛ پس آنها صرفاً کارشناس حقوق و تطبیق‌دهنده پرونده‌های محوله بر مواد قانونی تلقی می‌شوند.

۲. بررسی درآمدهای قاضی

یکی از نیازهای مهم جامعه وجود مرجعی برای حل اختلافات و پایان دادن به دعاوی مختلف است؛ در فقه به چنین عملی قضا گویند. مسلماً قضاوت از مهم‌ترین مصالح جامعه اسلامی است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ۳۴۸؛ بحرانی، بی‌تا: ۳۰؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق: ۲۱۸)

از طریق استقراء به دست می‌آید که قاضی ممکن است از چهار راه کسب درآمد کند:

الف) گرفتن رشوه؛

ب) گرفتن هدایا و تحف؛

ج) گرفتن عوض به صورت اجرت و جعل در قالب اجیرشدن یا جعاله چه از طرفین و

چه از شخص ثالث و چه از بیت‌المال به عنوان شخص ثالث؛

د) ارتزاق از بیت‌المال.

که هر کدام از موارد مذکور به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.



الف) رشوه

حرمت گرفتن رشوه از ضروریات دین محسوب می‌شود. (سیحانی، ۱۴۲۴ق: ۴۵۶) این حرمت از طریق کتاب و سنت و عقل و اجماع اثبات شده است. برای اثبات حرمت رشوه از قرآن کریم، به آیه ۱۸۸ سوره بقره^۱ استدلال شده است. (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق: ۳۸۱) مفسران یکی از مصادیق اکل مال به باطل را رشوه می‌دانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵۲) بسیاری از روایات نیز به این حرمت اشاره کرده‌اند. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۲۰۴)

در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رضی الله عنه قَالَ: الرَّشَاءُ فِي الْحُكْمِ هُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ؛ رشوه گرفتن برای حکم کردن، کفر به خدا است». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۲)

همان گونه که دیده می‌شود در این روایت چند نکته به چشم می‌خورد:

۱. امام علیه السلام رشوه را با تعبیر کفر بالله آورده‌اند، یعنی نه تنها حرمت را بیان می‌کند، بلکه رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده را از نظر اعتقادی زیر سؤال می‌برد.
۲. در این تعبیر با ضمیر فصل که به معنای تأکید است، حکم دریافت رشوه برای قضاوت بیان شده است (هو الکفر بالله) تا تحقیق را برساند نه اینکه با تعبیر کالکفر بالله تشبیه به کفر شده باشد.
۳. قید «فی الحکم» که گروهی آن را قید غالبی و گروهی آن را قید احترازی می‌دانند. نتیجه این اختلاف، آن است که اگر این قید را غالبی بدانیم، رشوه اختصاصی به قضاوت ندارد و در مسئولیت‌های دیگر نیز صدق می‌کند، ولی اگر آن را احترازی بدانیم، باید رشوه را مختص به قضاوت دانست که در هر دو صورت تأکیدی بر حرمت رشوه برای قاضی است.

عقل نیز رشوه را حرام می‌داند، زیرا از مصادیق بارز ظلم و عدوان است که قبح عقلی دارد. (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳ق: ۴۲۳) هر دو قسم اجماع (محصل و منقول) نیز بر حرمت اخذ رشوه اقامه شده است. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۱۳۱)

ب) هدایا و تحف

راه دیگر درآمد قاضی عبارت است از هدیه یا هدایا که با رشوه متفاوت است، زیرا در مورد رشوه در آیات و روایات به صورت صریح یا ضمنی مقابله شده است، اما در هدیه

۱. و امواتان را در میان خود به ناحق بخورید و آن را به سوی قاضیان (به عنوان رشوه) سرازیر نکنید تا پاره‌ای از اموال مردم را به گناه و ناحق بخورید در حالی که (حرمت کارتان را) می‌دانید.



چنین مقابله‌ای وجود ندارد. مؤید وجود نیت مقابله در رشوه، حرف «ل» در آیه تحریم رشوه است: «لَتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ». که این لام، لام غایت است. (سبحانی، ۱۴۱۸ق: ۳۰۵) یعنی رشوه پرداخت می‌شود تا اینکه بخشی از اموال مردم را به ناحق بدست آورد. فرق بین رشوه و هدیه مانند فرق بین بیع و هبه است. با این توضیح که در بیع، فروشنده و خریدار ملتزم هستند که مال طرف مقابل (ثمن یا مبیع) را دریافت کنند، در حالی که در هبه شخص بدون هیچ چشم‌داشتی مال خود را به ملکیت دیگری در می‌آورد. در مورد رشوه هم شخص، مال خود را به قاضی می‌دهد با این نیت قاضی که در دادگاه به نفع او حکم نماید. (سبحانی، ۱۴۱۸ق: ۳۱۶) به عبارت دیگر رشوه برای جلب نظر قاضی، برای رأی‌دادن به نفع رشوه دهنده است، ولی هدیه برای دوستی با قاضی یا صفات کمالی اوست. (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ق: ۲۶)

در باب هدیه هم احادیث زیادی مبنی بر نهی از گرفتن آن وارد شده است. از رسول گرامی اسلام ﷺ روایت شده است که ایشان فرموده‌اند: «هَدِيَةُ الْأَمْرَاءِ غُلُولٌ؛ هدیه به کارگزاران غلول است». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۳)

به خیانت و سرقت از غنیمت قبل از تقسیم، غلول می‌گویند (ابن اثیر جزری، بی تا: ۳۸۰) و در حدیث نبوی کنایه از حرمت دارد. در احادیث اهل سنت که در کتب فقهی شیعه هم آمده است و صراحت بیشتری بر نهی دارد، آمده است: «هَدِيَّةُ الْعَامِلِ سَحْتٌ؛ هدیه به کارگزاران حرام است». (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۹)

در باره دریافت هدیه بین فقها اختلاف نظر است:

۱. گروهی مانند مقدس اردبیلی، گرفتن هدیه را مطلقاً جایز می‌دانند، مگر اینکه احتمال رشوه رود که در این صورت دریافت آن مکروه می‌شود. برای نمونه اگر قاضی و هدیه‌دهنده سابقه دوستی داشته باشند یا عادت آنها سوغات آوردن باشد، در اینجا قبول هدیه جایز است. البته شکی نیست در اینکه اگر احتمال رشوه باشد اجتناب از آن احوط است. ایشان در مقام استدلال برای جواز مطلق پذیرش هدایا توسط قاضی به استحباب هدیه‌دادن تمسک نموده و روایات مذکور در نهی از پذیرش هدیه را مختص جایی می‌دانند که احتمال رشوه وجود داشته باشد و حمل بر احتیاط می‌کنند. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۵۱)

۲. گروهی مانند صاحب عروه نگرفتن هدیه را بهتر می‌دانند، چه احتمال رشوه در میان باشد یا نباشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ق: ۲۵) با این استدلال که هر آنچه که برای جلب قلب قاضی باشد، رشوه محسوب می‌شود. از نظر ایشان گرفتن هدیه تنها وقتی جایز است که انگیزه آن دوست‌داشتن قاضی یا کمال وی (مثلاً عدالت یا علم) باشد. مؤید این نظر علاوه بر اخبار فوق روایت ابوحمید ساعدی است که پیامبر ﷺ شخصی را برای

انجام صدقه‌ای به کار گرفتند و بعد از انجام کار، وی از دریافت اجرت آن امتناع کرد و گفت این کار (انجام صدقه) هدیه من به شماست. حضرت بر منبر رفتند و فرمودند: شما را چه می‌شود که وقتی عملی از شما می‌خواهیم می‌گویید این هدیه شماست (و اجرت قبول نمی‌کنید). (بیهقی، بی تا: ۱۵۸)

۳. گروهی مانند شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۵۲) و ابن براج (ابن براج، ۱۴۰۶ق: ۱۵۸) قائل به تفصیل‌اند؛ به این صورت که اگر هدیه عادی نباشد گرفتن آن حرام است. به دلیل روایات نبوی و روایت ابوحمید ساعدی که بیان شد. اما اگر عادی باشد ولی در حال حکومت باشد یا حس کند که به دلیل قضاوت است، باز هم گرفتن چنین هدیه‌ای حرام است. اما در غیر حالات فوق، یعنی اگر عادی باشد و برای قضاوت نباشد گرفتن آن جایز و نگرفتن آن مستحب است. شاید جواز گرفتن هدیه به خاطر انصراف روایات مذکور از این فرض است و استحباب نگرفتن آن به خاطر احتمال تطبیق این روایات بر فرض مذکور است.

با توجه به این سه نظر، نتیجه گرفته می‌شود که در همه صورت‌ها و مطابق همه نظرات، هدیه نگرفتن برای قاضی، در زمان قضاوت اولویت دارد. به علاوه، هدیه‌دادن تبرعی و داوطلبانه است، بنابراین تضمینی برای دادن آن به قاضی نیست و نمی‌توان برای امرار معاش بر آن تکیه کرد.

ج) عوض (اجرت و جعل)

راه سوم درآمد قاضی، اجرت گرفتن یا جعل برای قضاوت است. با توجه به آنکه قضاوت از واجبات است این بحث ریشه در اختلاف بین فقها درباره جواز اجرت گرفتن برای واجبات دارد که در این رابطه سه نظر در فقه مطرح شده است:

۱. جواز مطلق؛ (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ق: ۱۹)

۲. حرمت مطلق؛ (کرکی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۱)

۳. تفصیل در مورد برخی از واجبات. (ر.ک: فخر المحققین، ۱۳۸۷: ۲۶۳؛ عاملی،

۱۴۱۹ق: ۳۰۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ۱۸۰)

بررسی ریشه اختلاف

اگر در واجب سه شرط وجود داشته باشد، گرفتن اجرت برای آن جایز است. (ر.ک:

آشتیانی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۶)

شرط اول: عمل واجب منفعت عقلایی داشته باشد که به پرداخت کننده (باذل) برسد؛

چه این واجب، واجب کفایی یا عینی باشد. برای نمونه سقوط تکلیف، در واجب عینی،



نفعی است که به پرداخت‌کننده می‌رسد، پس در معاوضه باید در مقابل بذل، چیزی به باذل داده شود تا عنوان معاوضه صحیح باشد وگرنه، اکل مال به باطل خواهد بود.

شرط دوم: در باطن واجب، چیزی منافی گرفتن اجرت لحاظ نشده باشد. مثلاً واجبی که در آن قصد قربت لحاظ شده، اخذ اجرت بر آن جایز نیست، چون قصد قربت با اخذ اجرت منافات دارد، زیرا معنی قربت آن است که انگیزه‌ای برای این عمل غیر از قربت وجود ندارد، در حالی که اخذ اجرت در صورت جواز، انگیزه انجام این عمل است.

شرط سوم: در عمل به واجب، حق دیگری بر گردن اجیر نباشد. به عبارت دیگر اجیر مالک عمل خود باشد، تا بتواند در مقابل آن اجرت بگیرد. کسی که اجیر دیگری است، اخذ اجرت بر آن جایز نیست، زیرا عنوان معاوضه صدق نمی‌کند، پس اکل مال به باطل است. مثلاً اگر بنایی از شخصی برای ساخت یک مسجد اجرت گرفته، دیگر نمی‌تواند از شخص ثالث هم برای ساخت همان مسجد اجرت بگیرد و در صورت گرفتن اجرت، اکل مال به باطل است، زیرا عمل وی (ساختن مسجد) دیگر مملوک او نیست. پس در معاوضات باید هر کدام از عوضین مملوک طرف معاوضه باشد، تا بتواند آن را تملیک کند.

می‌توان دو شرط آخر را به شرط اول برگرداند. مرجع این شرایط، اشتراط عدم سفهی بودن معامله است.

مانعین از اخذ اجرت بر واجبات، ادعا می‌کنند که در هیچ واجبی این سه شرط جمع نشده است. مجوزین، ادعا می‌کنند که هر سه شرط در تمامی واجبات جمع‌اند و قائلین به تفصیل در برخی از واجبات شرایط را جمع شده می‌دانند، لذا حکم به جواز در آنها داده‌اند و در برخی از واجبات آنها را مختل می‌دانند، لذا حکم به حرمت داده‌اند.

برای تشخیص حکم اخذ اجرت برای قضاوت، باید ابتدا ماهیت قضاوت را معین نمود. اگر قضا از واجبات تعبدی باشد، با توجه به نیاز قصد قربت و منافات قصد قربت با اخذ اجرت، اخذ اجرت بر آن جایز نیست، اما اگر قضاوت از توصلیات باشد، دو احتمال وجود دارد:

۱. قضاوت بر شخص متعین شده باشد (چه از راه تعیین امام و چه از راه فقدان صالح دیگر)، در این صورت، اجرت برای قاضی جایز نیست، حتی اگر فقیر باشد، زیرا اخذ اجرت در تمامی واجبات عینی حرام است.

۲. قضاوت بر او متعین نباشد؛ در این صورت اگر قضاوت را حق الناس بدانیم، قطعاً اخذ اجرت بر آن حرام است، اما اگر قضاوت را حق الناس ندانیم، اخذ اجرت جایز می‌باشد، مگر اینکه از ادله، وجوب مجانی بودن قضاوت برداشت شود.



به نظر می‌رسد که قضا از توصلیات بوده، زیرا هدف از آن فصل خصومت است که این متوقف بر قصد قربت نیست و بدون قصد قربت هم حکم قاضی نافذ است. در ادامه به برخی از روایاتی که دلالت بر حرمت گرفتن اجرت دارد و وجوب مجانی بودن قضاوت را بیان می‌کند، اشاره می‌شود:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ قَالَ: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَاضٍ بَيْنَ قَرِيَّتَيْنِ - يَأْخُذُ مِنَ السُّلْطَانِ عَلَى الْقَضَاءِ الرَّزْقَ - فَقَالَ ذَلِكَ سُحْتٌ. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ق: ۲۲۱)

از امام صادق عليه السلام درباره قاضی سؤال می‌شود که بین مردم حکم می‌کند و از سلطان برای قضاوت رزق و روزی می‌ستاند. حضرت فرمودند این رزق (از مصادیق) سحت است.

این روایت در دسته روایات صحیح قرار دارد. در سلسله این روایت ابن محبوب وجود دارد که بنا به قولی از اصحاب اجماع است. (کشی، ۱۴۰۹: ق: ۵۵۶)

از نظر برخی از فقها دلالتی برای وجوب مجانی بودن قضا ندارد، به این توضیح که از ظاهر روایت بر می‌آید حرمت اخذ اجرت به خاطر آن است که این اجرت از طرف سلطان جور بوده و چون قاضی منصوب از طرف او قابلیت قضاوت را ندارد، گرفتن اجرت از طرف وی اشکال دارد، (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴: ق: ۲۱) اما به نظر می‌رسد عبارت «علی القضا» در این روایت، اشاره به معاوضه دارد. پس اخذ اجرت، از باب معاوضه بر قاضی حرام است، اگرچه از جانب سلطان عادل باشد. (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ق: ۱۰۱) با این حال بر اساس این روایت، گرفتن اجرت برای منصبی که عدالت از شرایط آن است، خلاف احتیاط است.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْغُلُولِ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ غُلٌّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ وَ أَكَلُ مَالِ الْيَتِيمِ سُحْتٌ وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا مَا أُصِيبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوَلَاةِ الظَّلْمَةِ وَ مِنْهَا أَجُورُ الْقَضَاةِ وَ أَجُورُ الْفُؤَاجِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ وَ الْمُسْكِرِ وَ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيْتَةِ فَأَمَّا الرَّشُوءُ يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ رَسُولِهِ. (ابن بابويه، ۱۴۰۳: ق: ۲۱۱)

امام صادق علیه السلام در این حدیث، به تعریف سحت و بیان مصادیق آن می‌پردازد و می‌فرماید:

هر چیزی که در آن به امام خیانت شده باشد، «سحت» است و خوردن مال یتیم «سحت» است (حرام و کسی که موجب ننگ و عار شود مانند جاسوسی و رباخواری و رشوه...) و «سحت» انواع فراوانی دارد؛ از جمله مالی است که از کارگزاری والیان ستمکار بدست می‌آید و دیگر دستمزد قاضیان و مزد زنان فاحشه و بهای فروش شراب و بهای شراب خرما و جو و آبی که از چوب و غیره گیرند که مستی آورد و رباخواری پس از اینکه بفهمد حرام است، ای عمار! اما رشوه گرفتن در داوری‌ها همانا کفر ورزیدن به خدای بزرگ و پیامبر اوست.

این روایت نیز مانند روایت بالا صحیح است و در سلسله آن، حسن ابن محبوب که از اصحاب اجماع است، حضور دارد. (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۵۶)

برخی از فقها در دلالت این روایت هم به این توضیح اشکال وارد کرده‌اند که ظاهر این روایت منصرف به مزدهایی است که حاکمان ظالم به قاضی می‌دهند. مؤید آن امکان رجوع ضمیر به «ما اصیب» است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ق: ۲۱) یعنی در روایت ضمیر «منها»ی دوم به «ما اصیب» می‌خورد که اجور قضات از طرف حاکم ظالم را شامل شود، نه به «السحتم که مطلق اجور قضات را حرام بداند. اگر ضمیر «منها» به «ما اصیب» بر می‌گشت، مذکر آوردن ضمیر لازم بود. به علاوه تکرار «منهام دال بر عدم رجوع ضمیر به «ما اصیب» است. (گلیپاگانی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۱)

د) ارتزاق از بیت المال

راه چهارم درآمد قاضی، ارتزاق وی از بیت‌المال است. در اینکه قضات می‌توانند از بیت‌المال ارتزاق نمایند، شکی نیست (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق: ۲۴۵) و کسی حکم به حرمت مطلق این ارتزاق نداده است، اما در اطلاق جواز بین فقها اختلاف نظر است که می‌توان در دو مقام به بررسی آن پرداخت؛ یکی تکلیف دهنده بیت‌المال که همان والی است و دیگری تکلیف گیرنده بیت‌المال که همان قاضی می‌باشد. (آشتیانی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۳)

تکلیف دهنده بیت‌المال (والی)

تکلیف والی متناسب با اقسام قاضی متفاوت است، زیرا اگر قضاوت بر قاضی متعین باشد، والی می‌تواند بیت‌المال را به وی پرداخت نماید؛ خواه قاضی فقیر یا غنی باشد، زیرا والی باید بیت‌المال را در مصالح مسلمین هزینه کند و رفع خصومت که وظیفه قاضی است، از مهم‌ترین مصالح به شمار می‌رود (آشتیانی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۳) اما اگر قضاوت بر قاضی واجب کفایی باشد، دو حالت دارد:





حالت اول: بین کسانی که قضاوت بر آنها به صورت کفایی واجب است، متبرع بر قضاوت وجود ندارد، در این حالت نیز بر والی بذل بیت‌المال به یکی از ایشان جایز است. حالت دوم: بین مکلفینی که قضاوت بر ایشان به صورت کفایی واجب شده است، متبرع وجود دارد، در این حالت بین فقها اختلاف است. گروهی پرداخت بیت‌المال را از سوی والی جایز نمی‌دانند، زیرا بیت‌المال برای مصالح مسلمین است و هزینه کردن آن فقط در حالتی که مصلحت، متوقف بر هزینه باشد، جایز است. گروه دیگر چنین پرداختی را جایز می‌دانند، زیرا بیت‌المال برای صرف در مصالح است، چه این مصلحت متوقف بر صرف باشد و چه نباشد.

ریشه اختلاف در آن است که به شمار آوردن بیت‌المال برای مصالح مسلمین، حکمت مصرف بیت‌المال یا علت آن است؛ اگر آن را علت مصرف بیت‌المال بدانیم، نظر اول ثابت می‌شود و اگر آن را حکمت بدانیم نظر دوم را نتیجه می‌گیریم. با توجه به معنای اختصاص، که از «لام» در قاعده «بیت‌المال معد للمصالح» فهمیده می‌شود، مصلحت علت صرف بیت‌المال است، لذا صرف آن در این حالت جایز نمی‌باشد.

تکلیف‌گیرنده (قاضی)

با تتبع در پیشینه تاریخی این مسئله معلوم می‌شود که در ادوار مختلف فقهی، سه نظریه در مورد ارتزاق قاضی از بیت‌المال وجود داشته است:

الف) نظریه شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۵-۸۴)، محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ۶۱)، علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۲۲)، فاضل مقداد (۱۴۲۵ق: ۱۳) و آیت‌الله بهجت (بهجت، ۱۴۲۶ق: ۴۸۰) مبنی بر اینکه برای قاضی چهار صورت متصور است:

۱. قاضی غنی که قضاوت بر او واجب عینی است؛ در این صورت ارتزاق از بیت‌المال بر او حرام است، زیرا گرفتن رزق برای واجب عینی در حالت بی‌نیازی جایز نیست. (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۵)

۲. قاضی غنی که قضاوت بر او واجب کفایی است؛ در این صورت ترک ارتزاق از بیت‌المال بر او مستحب است، گرچه باز هم چنین ارتزاقی جایز است به دلیل اجماع و اینکه بیت‌المال برای مصالح مسلمین است و قضاوت از جمله آنها، بلکه مهم‌ترین آنهاست. (طوسی ۱۳۸۷: ۸۴، محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ۶۱، علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۲۲)

۳. قاضی فقیری که قضاوت بر او واجب عینی است.

۴. قاضی فقیری که قضاوت بر او واجب کفایی است.



در هر دو صورت اخیر ارتزاق از بیت‌المال بر قاضی جایز است، زیرا دو واجب متزاحم، یکی نفقه عیالات و دیگری قضاوت به گردن وی است و تعارض بین این دو با ارتزاق از بیت‌المال رفع می‌شود و جمع، اولی از اسقاط یکی از دو واجب است. (همان: ۸۴ و ۸۵) طبق این نظریه صرفاً ارتزاق از بیت‌المال بر قاضی غنی که قضاوت بر او متعین است، حرام است به دلیل آنکه چنین ارتزاقی، مصداق رزق گرفتن بر امر واجب می‌باشد، اما این استدلال از آن جهت مخدوش است که آنچه در فقه امامیه به عنوان قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات اشتهاار یافته مورد اتفاق فقها در همه مصادیق واجب نیست، بلکه بسیاری از فقها قائل به تفصیل بین واجبات در این قاعده هستند و اگر هم شمول این قاعده بر قضاوت را بپذیریم باز هم این قاعده مربوط به اخذ اجرت است که همان گونه که دیده شد با ارتزاق از بیت‌المال تفاوت ماهوی دارد.

ب) نظریه شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۰ق: ۸۹)، شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۲ق: ۲۷۳)، مقدس اردبیلی (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۹۴)، سید جواد عاملی (عاملی، ۱۴۱۹ق: ۳۲۸-۳۲۵)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۵۲) و آیت‌الله گلپایگانی (گلپایگانی، ۱۴۰۹ق: ۱۵۸) مبنی بر تفصیل بین قاضی غنی و فقیر به این صورت که قاضی فقیر مطلقاً حق ارتزاق از بیت‌المال را دارد و ارتزاق از بیت‌المال بر قاضی غنی مطلقاً حرام است.

ظاهراً دلیلی که برای این حرمت بیان شده قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات است و اینکه قاضی در حال انجام واجبی به نام قضاوت است، پس ارتزاق وی از بیت‌المال حرام می‌باشد. (عاملی، ۱۴۱۹ق: ۲۲۶ و ۲۲۷)

اما همان گونه که گفته شد اولاً بسیاری از فقها در این قاعده قائل به تفصیل بین واجبات هستند و ثانیاً اگر هم قضاوت از جمله واجباتی باشد که مشمول این قاعده است، اخذ اجرت بر آن حرام است که با ارتزاق از بیت‌المال ماهیتاً متفاوت می‌باشد (مکارم، ۱۴۲۶ق: ۲۱۲) و اگر هم ارتزاق از بیت‌المال با ادای واجب تنافی دارد، پس نباید فرقی میان قاضی فقیر و غنی باشد، زیرا هر دو عمل واجب را انجام می‌دهند پس ارتزاق بر هر دو حرام است. (آشتیانی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۴)

اما دلیل دیگری نیز مطرح شده و آن اینکه با حرمت ارتزاق قاضی غیر محتاج از بیت‌المال، اموال بیت‌المال افزایش یافته و برای بقیه مصالح صرف می‌شود. (عاملی، ۱۴۱۹ق: ۲۲۶ و ۲۲۷) اما این دلیل از وجاهت لازم بر خوردار نیست، زیرا نمی‌توان برای بهره‌مند شدن گروهی از مرتزقین از بیت‌المال، حکم به حرمت ارتزاق گروه دیگر داد، بالاخص در مورد قضاوت که از اهمیت فراوانی برخوردار است.

دلیل سوم این نظریه آن است که ممکن است ادعا شود که بیت‌المالی که از زکات و صدقات و... تشکیل شده است، اختصاص به نیازمندان دارد و اغنیا از آن محروم‌اند (نجفی،

۱۴۰۴ق: ۵۱) اما اولاً این ادعای است بدون دلیل و ثانیاً بیت‌المال فقط از مواردی که مختص نیازمندان است مانند زکات و صدقات تشکیل نشده بلکه برخی درآمدهای بیت المال مانند خراج و جزیه و سهم عاملین و مولفه قلوبهم و سیل الله از زکات و سهم خدا و پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام از خمس مشروط به فقر نیست (مکارم ۱۴۲۶ق: ۲۱۲) و ثالثاً مرتزقین از بیت‌المال را نمی‌توان در زمره فقرای شرعی قرار داد. رابعاً اگر فقر در مطلق مرتزقین از بیت‌المال شرط است چگونه است که در ارتزاق مناصبی مانند ولایت ... چنین شرطی بیان نگردیده است؟ (سبحانی، ۱۴۲۴ق: ۴۶۳)

(ج نظریه علمای اخباری(علامه مجلسی، ۱۴۰۶ق: ۲۲-۲۱؛ بحرانی، بی‌تا: ۳۱)، میرزای قمی(قمی، ۱۴۲۷ق: ۶۱۳)، شیخ انصاری(انصاری، ۱۴۱۵ق: ۲۴۵)، میرزای آشتیانی(آشتیانی، ۱۴۲۵ق: ۱۰۴) و بسیاری از فقهای معاصر(طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ق: ۱۹؛ ضیاءالدین عراقی، بی‌تا: ۹۱؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق: ۴۲؛ مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق: ۵۳؛ تبریزی، بی‌تا: ۴۱؛ سبحانی، ۱۴۲۴ق: ۴۶۳؛ همان، ۱۴۱۸ق: ۱۵۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۲۱۱) مبنی بر جواز مطلق ارتزاق از بیت‌المال.
در مقام استدلال به برخی از روایات تمسک شده است:

۱. روایت طولانی در باره خمس از امام کاظم علیه‌السلام که حضرت در آن به وجوه زکات و سهم عمال در زکات اشاره می‌فرمایند که قسمتی از زکات که باقی می‌ماند باید در اختیار یاران حاکم در جهت مصالح اسلامی و تقویت جامعه اسلامی قرار گیرد.(حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۱ و ۲۲۲)

مرحوم شیخ حر عاملی در ذیل این روایت می‌فرماید: این روایت ظهور در جواز ارتزاق قاضی از بیت‌المال دارد و شیخ انصاری نیز به همین روایت برای جواز مطلق ارتزاق قاضی از بیت‌المال تمسک نموده است.(انصاری، ۱۴۱۵ق: ۱۰۵) اما از دو جهت این استدلال قابل اشکال است؛ اولاً در این روایت تصریح به جواز ارتزاق قاضی از بیت‌المال نشده است، گرچه می‌توان به طور کلی قضاوت را مصداقی از تقویت دین خدا و مصلحت جامعه اسلامی دانست. ثانیاً این روایت اگر هم شامل قضات باشد، در صدد بیان حدود و صغور جواز ارتزاق قاضی از بیت‌المال نیست، بلکه صرفاً حکم ارتزاق را بیان می‌کند.

۲. دومین روایتی که مرحوم شیخ انصاری بدان استدلال نموده است(انصاری، ۱۴۱۵ق: ۱۰۶) بخشی از عهدنامه مالک اشتر در نهج البلاغه است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام رعیت را به صنوف مختلف تقسیم می‌کنند که از جمله آنها قضات عادل هستند و می‌فرمایند: خداوند برای هر صنفی مسئولیتی جداگانه قرار داده و سهمی مجزا تعیین فرموده است و حاکم اسلامی موظف به پرداخت حقوق آنها به اندازه مناسب است. سپس حضرت صفاتی را برای قاضی بر می‌شمارند و سپس می‌فرمایند حاکم اسلامی باید به مقداری

قاضی را بهره‌مند سازد که دیگران طمع نکنند که با رشوه در او نفوذ داشته باشند. (نهیج البلاغه: ۳۷۴)

بدون لحاظ مباحث سندی این نامه، به خاطر عظمت مضامین این کلام (مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۲۱۲) می‌توان آن را دلیل خوب و مناسبی برای این نظریه دانست، زیرا در این نامه حضرت در مقام بیان تمامی ابعاد ارتزاق قاضی هستند، ولی به صورت مطلق، تأمین معاش قاضی را بر عهده حاکم گذارده‌اند، آن هم به صورت وافر و بالاتر از احتیاج تا طمعی در رشوه نداشته باشد. (سبحانی، ۱۴۲۴ق: ۴۶۳) علاوه بر این با توجه به اینکه حضرت یکی از طبقات جامعه را طبقه السفی یا قشر آسیب‌پذیر جامعه بیان نموده‌اند، اگر در ارتزاق قاضی از بیت‌المال فقر شرط می‌بود، حضرت او را در این بخش قرار می‌داد، در حالی که قاضی را مجزا بیان نموده است.

۳. روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام که اجرت خواهی قاضی را حرام و ارتزاق وی از بیت المال را جایز می‌دانند و می‌فرمایند:

جامعه نیاز به امیر و قیّم و حاسب و قاضی دارد و هر کدام از آنها نیاز به رزق دارند و ارتزاق (اجرت گرفتن) قاضی از مردمی که بین آنها قضاوت می‌کند، مکروه است (حرام است)، ولی رزق او از بیت‌المال (جایز) است. (مغربی، ۱۳۸۵: ۵۳۸)

در این روایت کلمه «کره» به معنی مکروه اصطلاحی نیست، بلکه به معنی حرام است، چون برخی از اصطلاحات فقهی از جمله اصطلاحات احکام تکلیفی، بعد از زمان ائمه علیهم السلام وضع شده‌اند.

البته برخی اطلاق این روایت را زیر سؤال برده‌اند و این روایت را مختص به زمانی می‌دانند که قاضی محتاج باشد، (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۵۲) ولی این اختصاص از نظر برخی دیگر بلا وجه است، زیرا ارتزاق با اجرت فرق دارد و انجام عملی که به مصلحت جامعه است سبب ارتزاق می‌باشد، ولو انجام‌دهنده غنی باشد. (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ق: ۲۱)

۴. روایتی مفصل از امیرالمؤمنین علیه السلام که به معرفی مصادیق سحت پرداخته‌اند. در بخشی از آن می‌فرمایند: «... وَ أَجْرُ الْقَاضِي إِلَّا قَاضِي يَجْرِي لَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ ...» از مصادیق سحت، اجرت قاضی است ولی برای قاضی (ارتزاق) از بیت‌المال (جایز است). (اشعث کوفی، بی‌تا: ۱۸۰)

البته برخی از فقها احتمال می‌دهند که این بخش جز روایت نباشد، بلکه حاشیه مؤلف باشد که با متن مخلوط شده است. (شوشتری، ۱۴۰۶ق: ۴۳) اما در هر صورت این کلام را می‌توان به عنوان مؤید مناسبی برای این نظریه دانست.

در کنار روایت مذکور برخی به سیره مستمره عملی مسلمین از صدر اسلام تمسک نموده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۲۱۲)



در کنار ادله مذکور برخی از فقها بر این نظریه ادعای اجماع نموده‌اند (نراقی، ۱۴۱۵ق: ۶۸) که گرچه از استحکام لازم بر خوردار نیست، ولی شاید بتوان آن را به عنوان مؤید این نظریه محسوب کرد.

اما روایتی به عنوان معارض برای این نظریه بیان شده است و آن صحیحه ابن سنان است که از امام صادق علیه السلام در مورد قاضی‌یی سؤال می‌شود که بین دو گروه قضاوت می‌کند و بابت این قضاوت از سلطان رزق می‌گیرد که حضرت در پاسخ می‌فرماید: **ذَلِكَ السُّحْتُ**. (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۱)

اما با توجه به آنکه اگر بخواهیم به ظاهر اطلاق این روایت عمل کنیم باید فتوا به حرمت ارتزاق از بیت‌المال داد که با تمامی نظریات فقها مخالف بوده و نوعی خرق اجماع مرکب محسوب می‌شود، فقها این روایت را به طرق مختلف به خلاف ظاهرش حمل کرده‌اند: الف) برخی این روایت را مختص زمانی می‌دانند که گرفتن رزق از حاکم توسط قاضی به عنوان اجرت باشد نه به عنوان ارتزاق از بیت‌المال. (نراقی، ۱۴۱۵ق: ۶۶؛ سبحانی، ۱۴۲۴ق: ۴۶۳)

ب) برخی دیگر این روایت را مختص جایی می‌دانند که قاضی از جانب سلطان جور تعیین شده باشد. (انصاری، ۱۴۱۵: ۲۴۳)

ج) برخی دیگر هر دو وجه را بیان نموده‌اند. (علامه مجلسی، ۱۴۰۶ق: ۲۱)

اما به نظر می‌رسد با تطبیق این روایت بر روایتی از امام صادق علیه السلام که حضرت، اقسام سحت را برمی‌شمرند که از جمله آنها می‌فرماید: «اجور القضاة». (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۹۵) حمل اول اولویت داشته و حمل دوم تبرعی محسوب می‌شود.

نتیجه

از آنچه که در این پژوهش بیان شد، نتایج زیر حاصل می‌شود:

- در دانش فقه بین ارتزاق و اجرت تفاوت ماهوی وجود داد، زیرا اولاً اجاره عقدی لازم است که فسخ آن بدون رضای طرفین ممکن نیست، در حالی که ارتزاق عقد جایز است. ثانیاً در اجاره باید مدت اجاره و مقدار اجرت و نوع عمل معین باشد در حالی که ارتزاق از بیت‌المال به میزان نیاز کارگزار و تشخیص ولی مسلمین است. ثالثاً اجاره، جزء ماترک محسوب شده و به ارث گذاشته می‌شود، ولی ارتزاق چنین نیست.

- طبق استقراء، برای قاضی چهار منبع درآمد یعنی رشوه، هدیه، عوض (جعل یا اجرت) و ارتزاق از بیت‌المال وجود دارد که طبق ادله اربعه، رشوه بر وی حرام بوده و طبق



تمامی نظرات، نگرفتن هدیه اولویت دارد؛ به علاوه هدیه دادن داوطلبانه است، بنابراین تضمینی برای دادن آن به قاضی نیست.

- درباره گرفتن عوض (جعل یا اجرت) بین فقها اختلاف نظر وجود دارد که ریشه در قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات دارد، ولی از آنجا که قضاوت واجب توصلی است، می‌توان قضاوت را مشمول این قاعده ندانسته و روایاتی را که در زمینه حرمت اخذ اجرت بر واجبات هستند، حمل بر اخذ اجرت از سلطان جور کنیم، ولی نگرفتن عوض موافق با احتیاط است که مناسب شرط عدالت برای منصب قضاوت می‌باشد.

- از آنجا که والی موظف است بیت‌المال را برای مصالح مسلمین هزینه نماید و قضاوت اهم این مصالح است، والی می‌تواند سهمی از بیت‌المال را برای قاضی در نظر بگیرد اما در صورتی که متبرع بر قضاوت وجود داشته باشد از آنجا که مصلحت علت مصرف کردن بیت‌المال است، بر والی لازم است که متبرع را در منصب قضاوت قرار دهد و از پرداخت بیت‌المال به قاضی غیر متبرع بپرهیزد.

- در زمینه ارتزاق قاضی از بیت المال بین فقها سه نظریه وجود دارد:

الف) ارتزاق قاضی در صورتی که غنی باشد و قضاوت بر وی متعین باشد حرام است و در بقیه صور جایز است.

ب) ارتزاق از بیت‌المال بر قاضی غنی حرام و بر قاضی فقیر جایز است.

ج) ارتزاق قاضی از بیت‌المال مطلقاً جایز است.

عمده دلیل دو نظریه اول، قاعده اخذ اجرت بر واجبات است که از جهاتی تطبیق این قاعده بر این مسئله مخدوش است، پس با توجه به وجاهت ادله نظریه سوم، این نظریه قابل دفاع می‌باشد.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم (ترجمه علی مشکینی)

- آشتیانی، میرزا محمد حسن (۱۴۲۵ق)، کتاب القضاء، ج ۱، ج ۱، قم: انتشارات زهیر.
- ابن اثیر جزری، مبارک (بی تا)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۳ و ۲، ج ۱، قم: اسماعیلیان.



- ابن‌ادریس حلّی، محمد (۱۴۱۰ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، ج ۲، ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد ابن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن براج طرابلسی، عبد‌العزیز (۱۴۰۶ق)، *المهذب*، ج ۲، ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق)، *لسان‌العرب*، ج ۱۰ و ۱۴، ۳، بیروت: دار الفکر / دار صادر.
- اردبیلی، احمد (۱۴۰۳ق)، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، ج ۸ و ۱۲، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- اشعث کوفی، محمد بن محمد (بی‌تا)، *الجعفریات-الأشعثیات*، ج ۱، تهران، مکتبه نبوی الحدیثه.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، *القضاء والشهادات*، ج ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- _____ (۱۴۱۵ق)، *کتاب مکاسب*، ج ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- ایروانی، باقر (۱۴۲۷ق)، *دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری*، ج ۳، ۲، قم.
- بحرانی، حسین (بی‌تا)، *الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع*، ج ۱۴، ۱، قم: مجمع البحوث العلمیه.
- بهجت، محمد تقی (۱۴۲۶ق)، *جامع المسائل*، ج ۲، ۲، قم: دفتر معظم‌له.
- بیهقی، احمد (بی‌تا)، *السنن الکبری*، ج ۴، ۳، بیروت: دار الفکر.
- تبریزی، جواد (بی‌تا)، *أسس القضاء والشهادة*، ج ۱، قم: دفتر مؤلف.
- جوهری، اسماعیل (۱۴۱۰ق)، *الصاحح - تاج اللغة و صحاح العربیه*، ج ۴ و ۶، ج ۱، بیروت: دار العلم للملایین.

- ۴ - حسینی حائری، سید محمدکاظم (۱۴۱۵ق)، *التضاء فی الفقه الإسلامی*، ج ۱، قم: مجمع اندیشه اسلامی.
- ۵ - حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعة*، ج ۱۷ و ۲۷، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- ۶ - حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، ج ۴، ج ۱، بیروت: دار الفكر المعاصر.
- ۷ - خمینی، سید روح الله (۱۴۲۲ق)، *استفتائات*، ج ۳، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۸ - خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق)، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، ج ۳، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ۹ - راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، ج ۱، لبنان: دار العلم / الدار الشامیة.
- ۱۰ - روحانی، سید صادق (بی تا)، *منهاج الصالحین*.
- ۱۱ - زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۱۳ و ۱۹، ج ۱، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ۱۲ - سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۴ق)، *المواهب فی تحریر أحكام المكاسب*، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ۱۳ - _____ (۱۴۱۸ق)، *نظام التضاء و الشهادة فی الشریعة الإسلامیة الغراء*، ج ۱، ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ۱۴ - سلار دیلمی، حمزه (۱۴۰۴ق)، *المراسم العلویة و الأحکام النبویة*، ج ۱، قم: منشورات الحرمین.
- ۱۵ - شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۷ق)، *الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة*، ج ۲، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۶ - _____ (بی تا)، *القواعد و الفوائد*، ج ۲، ج ۱، قم: کتابفروشی مفید.
- ۱۷ - _____ (۱۴۱۰ق)، *اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة*، ج ۱، بیروت: دار التراث / الدار الإسلامیة.



- شهید اول (۱۴۷ق)، *الدروس الشرعية في فقه الإمامية*، ج ۳، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۲ق)، *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*، ج ۱، حاشیه سلطان العلماء، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*، ج ۴، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- شوشتری، محمد تقی (۱۴۰۶ق)، *النجعة في شرح اللمعة*، ج ۷، ج ۱، تهران: کتابفروشی صدوق.
- ضیاء الدین عراقی، علی (بی تا)، *کتاب القضاء*، ج ۱، قم: چاپخانه مهر.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ۲، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۱۴ق)، *تکملة العروة الوثقى*، ج ۲، ج ۱، قم: داوری.
- طباطبایی، سید علی (۱۴۱۸ق)، *رياض المسائل*، ج ۸، ج ۱، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، *مجمع البحرين*، ج ۱، ج ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد (۱۳۸۷ق)، *المبسوط في فقه الإمامية*، ج ۸، ج ۲، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- _____ (۱۴۰۰ق)، *النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى*، ج ۲، بیروت: دار الكتاب العربی.
- عاملی، سید جواد (۱۴۱۹ق)، *مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة*، ج ۱۲، ج ۱، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عبدالرحمن، محمود (بی تا)، *معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية*.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ق)، *إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان*، ج ۱، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۱۱ق)، *تبصرة المتعلمين في أحكام الدين*، ج ۱، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.

- _____ (۱۴۲۰ق)، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ج ۵، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- _____ (۱۴۱۳ق)، قواعد الأحكام فى معرفة الحلال و الحرام، ج ۳، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- _____ (۱۴۱۹ق)، نهاية الأحكام فى معرفة الأحكام، ج ۲، قم: مؤسسة آل البيت (ع).
- علامه مجلسى، محمد باقر (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخبار فى فهم تهذيب الأخبار، ج ۱۰، ج ۲، قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعى نجفى (ع).
- فاضل مقداد (۱۴۲۵ق)، كنز العرفان فى فقه القرآن، ج ۲، ج ۱، قم: انتشارات مرتضوى.
- فخر المحققين، محمد بن حسن (۱۳۷۸ق)، إيضاح الفوائد فى شرح مشكلات القواعد، ج ۲، ج ۱، قم: مؤسسه اسماعيليان.
- فراهيدى، خليل ابن احمد (۱۴۰۹ق)، كتاب العين، ج ۵، ج ۲، قم: انتشارات هجرت.
- فيض كاشانى، محمد محسن (بى تا)، مفاتيح الشرائع، ج ۳، ج ۱، قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعى.
- فيومى، احمد (بى تا)، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، ج ۲، ج ۱، قم: منشورات دار الرضى.
- كركى، على (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فى شرح القواعد، ج ۷، ج ۲، قم: آل البيت (ع).
- كشى، محمد (۱۴۰۹ق)، رجال الكشى، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- گلبايگانى، سيد محمد رضا (۱۴۱۳ق)، كتاب القضاء، ج ۱، ج ۱، قم: دار القرآن الكريم.
- _____ (۱۴۰۹ق)، مجمع المسائل، ج ۳، ج ۲، قم: دارالقرآن الكريم.
- محقق حلى، جعفر (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعيليان.
- مرعى نجفى، سيد شهاب الدين (۱۴۰۶ق)، منهاج المؤمنين، ج ۲، ج ۱، قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعى نجفى (ع).



- مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق)، دعائم الإسلام، ج ۲، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۶ق)، أنوار الفقاهة - كتاب التجارة، ج ۱، قم: انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیهم السلام.
- موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم (۱۴۲۳ق)، فقه القضاء، ج ۱، ج ۲، قم: ۱۴۲۳ ق.
- موسوی خلخالی (۱۴۲۵ق)، الحاکمیه فی الاسلام، ج ۱، قم: مجمع اندیشه اسلامی.
- میرزای قمی، ابو القاسم (۱۴۲۷ق)، رسائل المیرزا القمی، ج ۲، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۰، ج ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- نراقی، احمد (۱۴۱۵ق)، مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۱۷، ج ۱، قم: آل البيت علیهم السلام.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۱، ج ۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- _____ (۱۴۱۷ق)، معجم فقه الجواهر، ج ۱، ج ۱، بیروت: الغدير للطباعة و النشر و التوزيع.
- _____ (۱۴۲۳ق)، موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت علیهم السلام، ج ۸، ج ۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.