

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۸
پاییز ۱۳۹۳، ص ۱۴۲-۱۲۳

بررسی اسناد قرآنی و روایی قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات*

مجید رضا شیخی

دانش آموخته کارشناسی ارشد فقه و حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: alfeghh@yahoo.com

دکتر محسن جهانگیری

استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: dr.jahangiri@gmail.com

دکتر عباسعلی سلطانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: asoltani40@yahoo.com

چکیده

فقه در دامن قرآن و حدیث متولد گشته است و فقه روایی یا مأثور، اولین سبک فقهی، پس از طلوع اسلام است؛ آنچنان که در ادوار بعد، بساطت این فقه با استنباط‌های عقلی آمیخته شده و گاه برخی مسائل که جنبه کلان‌تری داشت، تلقی قاعده گردیده است. قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات، قاعده‌ای چالشی و بحث‌برانگیز محسوب شده است. ریشه‌های قاعده در ادوار نخستین فقه، تنها چند روایت موردی، در باب قضا و اذان و تعلیم قرآن بوده است و در کتب قدما صرفاً فتوایی دال بر حرمت اخذ اجرت بر تجهیز میت وجود دارد. خاستگاه‌های اختلاف این مسأله در دوره‌های متأخرین عمدتاً بر پایه وجوه و تحلیل‌های عقلی قامت افراشته است و تاکنون اندیشمندان این میدان به طور مبسوط به مبانی عقلی قاعده پرداخته؛ ولی در باب مبانی قرآنی و حدیثی این مسأله به جد جای خالی وجود دارد. در این نگاشته؛ مبانی منصوص قاعده از کتب مختلف روایی و تفسیری گردآوری و به نقادی گذاشته شده است.

کلیدواژه‌ها: داعی بر داعی، واجبات نیابتی، سحت، رشوه، اجرت بر واجبات.

مقدمه

در اعمالی که نفع و ارزش عقلانی دارد قاعده این است که اجیر استحقاق حق الزحمه دارد. برخی فقها قاعده‌ای بیان نموده‌اند که اعمال واجب را از تحت قاعده اولیه خارج نموده است. در روند تاریخی قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات آنچه مشهود است، از قدمای فقهای شیعه، شیخ مفید در عبارتی کوتاه در مورد حرمت گرفتن اجرت برای تجهیز میت به مسأله اجرت بر واجبات پرداخته است. (مفید، ۵۸۸) بعد از وی شیخ طوسی پیرامون همین مسأله و مسائل متفرقه دیگر مطالبی را بیان می‌کند. (طوسی، النهایه، ۳۶۷-۳۶۵). در زمان محقق حلی این مسأله مورد توجه بیش‌تری قرار می‌گیرد و ذهنیت قاعده‌مند شدن مسأله در لسان فقها به صورت پررنگ‌تری بیان می‌شود. (محقق حلی، نکت النهایه، ۹/۲)

با آغاز سیرتدوین کتب قواعد فقه، شهید اول در کتاب القواعد و الفوائد قاعده عدم جواز جمع بین عوض و معوض را مطرح می‌کند و قائل به عدم جواز اخذ اجرت بر امامت جماعت می‌شود. (شهید اول، القواعد و الفوائد، ۸۶۸/۲-۸۶۴). در جای دیگری ایشان فتوا بر حرمت اخذ اجرت بر کلیه واجبات داده است. (شهید اول، الدروس، ۱۷۲/۳). مشهور فقهای شیعه نیز همگام با شهید بر مبنای این قاعده، فتوا به حرمت دریافت مزد و کسب معیشت در برابر واجب، داده‌اند. (فخر المحققین، ۲۶/۲؛ شهیدثانی، ۱۳۰/۳؛ محقق اردبیلی، ۸/۸؛ انصاری، ۱۳۵/۲؛ یزدی، ۳۹۸/۱ و ۶۱۲ و ۶۵۲؛ حاشیه المکاسب، ۳۰/۱؛ امام خمینی، ۱/ ۴۹۹).

این قاعده در گفته‌های فقهی عمدتاً بر پایه وجوه عقلی قامت افراشته و فقیهان از تحلیل‌های عقلی، برای حرمت اخذ اجرت بر واجبات بهره جسته‌اند.^۱ البته ناگفته نماند که جمعی از مشاهیر فقه، در ادله عقلی این قاعده، اشکال‌های متعددی را وارد کرده‌اند که نگارنده در مجالی مناسب به تفصیل به آن پرداخته است. (فخلعی و شیخی، متین؛ شماره ۵۱، صص ۸۵-۱۰۳؛ فخلعی و شیخی، آموزه‌های فقه مدنی، شماره ۴، صص ۴۸-۶۱) و در سوی دیگر بنا بر یک سیره مستمر متشرعه که متصل به دوران معصوم است، فقها بر جواز اخذ اجرت بر واجبات نظامیه یا حکومتی اتفاق نظر یافته‌اند، سیره‌ای که در مرأی و منظر معصوم بوده و نسبت بدان، ردعی صورت نگرفته است. (مکارم شیرازی، ۵۳۰/۱؛ فخلعی و شیخی، شماره ۴، صص ۴۸-۴۹).

۱. برخی از این وجوه عقلی که فقها از آن استفاده کرده‌اند عبارت است از: منافات اخذ اجرت با قصد قربت، اکل مال به باطل بودن، اخذ اجرت بر واجبات به واسطه مجبور بودن بر انجام آن، تنافی بین وجوب عمل و ملکیت مستاجر در واجبات، جمع بین عوض و معوض.

آیاتی که مورد استناد قرار گرفته در پیرامون قصد قربت و نهی پیرامون اجرت خواهی صاحبان رسالت می باشد. روایات نیز در مورد اخذ اجرت بر نماز، اذان، قرائت قرآن، تعلیم واجبات و قضاء می باشد.

آنچه مد نظر نگارندگان این مقاله است؛ این که آیا آیات و اخبار در اثبات این قاعده دلالت دارد؟ و این که اعتبار و ارزش این روایات در چه حد است؟ و آیا برای قائلان به قاعده، وافی به حصول غرض می باشد، دیدگاه فقها در این زمینه چیست؟

مستندات قرآنی نظریه حرمت اخذ اجرت بر واجبات

برخی از نویسندگان برای اثبات قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات به بعضی از آیات استناد نموده اند.

از جمله آیات مورد استدلال آیه ۵ سوره بینه است که بر ناسازگاری اخذ اجرت با قصد قربت دلالت می کند. خداوند در این آیه شریفه می فرماید: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»^۱

مشهور فقها از جمله شیخ طوسی، علامه حلی، و شیخ انصاری به آیه فوق در باره لزوم اخلاص در انجام اوامر استدلال کرده اند. (شیخ طوسی، الخلاف، ۱/۲۸۹؛ علامه حلی، ۱/۲۴۲) شیخ انصاری، با استناد به این فقره آیه «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً» حرف «ل» بر سر کلمه «لِيَعْبُدُوا» را لام غایت گرفته است. وی درباره این آیه می نویسد: «خداوند در این آیه هدف از امر «لِيَعْبُدُوا» را در این مطلب حصر نموده است که؛ قصد عمل فقط باید منحصر در اخلاص و تقرب به خداوند باشد، گویا مأمور به، محذوف است و عملی که در مقابل عوض و اجرت قرار گیرد، دیگر منحصر در اخلاص نخواهد بود. (انصاری، المكاسب المحرمه، ۱۳۳/۲). بنابراین آیه به این معناست که امری به واجبی تعلق نگرفته است جز زمانی که عبادت خدا باشد؛ در حقیقت هدف و غایت امتثال واجبات، عبادت همراه با اخلاص است.

وجه دیگر در استدلال به آیه شریفه اینست که حرف «ل» به معنای باء باشد به مانند آیه شریفه «وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۷۱) و معنای آیه این گونه می شود که در تمام

۱. «و به آن‌ها دستوری داده نشده بود جز این که خدا را بپرستند و دین خود را برای او خالص کند.»

واجبات (عبادات) به اخلاص در آن‌ها امر گردیده است.

البته به دلالت این آیه شریفه در گنجاندن اخلاص در تک‌تک واجبات خدشه شده است. به این صورت که اگر حرف «ل» برای غایت باشد لازمه آن اینست که؛ این لام بر سر دو کلمه «يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ» که عطف بر «ليعبدوا» است، نیز در آید و هدف واجبات علاوه بر اخلاص، اقامه نماز و ایتاء زکات هم باشد و این معنا قطعاً درست نیست. اشکال دیگر در صورتی که حرف «ل» را به معنای باء بگیریم اینست که اولاً تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ چراکه معنای آیه این می‌شود که همه واجبات، توصلی است جز مواردی که تخصیص بخورد. و ثانیاً به قرینه صدر آیه و هم‌چنین آیات دیگر، شارع در مقام تمایز بین واجبات تعبدی و توصلی که اصطلاح مستحدثی است، نمی‌باشد بلکه معنای صحیح آیه اینست: عبادت و پرستش مخصوص خداوند تبارک و تعالی است در مقابل کسانی که حضرت عیسی بن مریم و بت‌ها و یا دیگران را پرستش می‌کنند و شارع در مقام بیان این نیست که در متعلق امر، اخلاص نهاده شده است.

در عدم دلالت این آیه بر صرف واجبات عبادی در کتاب فرائد الاصول نکات ظریفی آمده که خلاصه آن اینست: در این آیه قرآن از حالات امت‌های گذشته خبر داده است و باید معلوم شود که معنای واژه‌های «عبادت»، «مخلصین»، «دین» به چه معناست؟ در این آیه منظور از «عبادت» می‌تواند به معنای اصطلاحی فقهی که در مقابل معاملات است باشد یا به معنای عبودیت و بندگی که در مقابل ربوبیت است. واژه «مخلصین» هم می‌تواند به معنای نهایت قصد تقرب و خلوص باشد و می‌شود به معنای موحد بودن در مقابل مشرک بودن استعمال شود و در کلمه «دین» هم یا به معنای قصد است که باید خالی از ریا باشد یا به معنای اعتقاد است. شیخ انصاری در مقابل نظر مشهور فقهای شیعه احتمال دوم را در هر سه کلمه می‌پذیرد و عبادت را به معنای اصطلاحی از ابداعات فقها و اصولیان می‌داند و نظر ایشان اینست در آیه شریفه قرآن کریم امر به عبادت به معنای لغوی در مقابل ربوبیت به کار رفته است. پس این آیات از آیات توحید بوده و مراد این است که اهل کتاب ماموریتی نداشته‌اند جز این‌که عبد خدا باشند، آن هم عبد موحد و معتقد به وحدانیت حق تعالی (انصاری، فرائد الاصول، ۶۵۸/۲).

شاهد آن هم اینست که در آیه مبارکه ۳۱ سوره توبه خداوند می‌فرماید: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»^۱ بنابراین آیه شریفه «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ» به مثابه آیات «قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ»^۲ و «فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»^۳ و «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ»^۴ است. آنگونه که ملاحظه می‌شود؛ در تمام این آیات، اخلاص در مقابل شرک در عبودیت به کار رفته است. در نتیجه منظور از اخلاص در دین، همان توحید در عبادت می‌باشد و آیه از ناحیه این‌که، در متعلق اوامر خداوند قصد قربت گنجانده شده است، ساکت است.

آقای منتظری ایرادهای فوق را به دلالت آیه بر وجود قصد قربت در اوامر؛ وارد کرده است. (کتاب الزکاه، ۲۳۷/۴-۲۳۶). در تفسیر آیه «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ» جصاص نوشته است: «به این آیه در ایجاب نیت، نمی‌توان استدلال کرد؛ زیرا هنگامی که شخصی ایمان و باور به خداوند پیدا کند، برای او اعتقاد حاصل می‌گردد و شرک از عبادت می‌رود و دیگر نیازی به نیت نیست. (جصاص، ۳۷۴/۵)

خلاصه این‌که آیه «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ» تنها زمانی ظهور دارد، که سیاق استقلالی حجت باشد و در سیاق ارتباطی آیه ظهوری ندارد، زیرا این آیه و آیات دیگر ناظر به اعمال نیست و مربوط به اعتقادات است و اجرت بر واجبات با این دسته آیات منافات ندارد.

پاسخ به ادعای منافات اخذ اجرت با قصد قربت

به ادعای منافات اخذ اجرت با قصد قربت پاسخ‌های متعددی داده شده است. که یکی از نگارندگان با همراهی یکی از محققان در پژوهشی مفصل به آن پرداخته است و بدین جهت برای مطالعه دقیق‌تر، مناسب اینست که به آن مقاله رجوع شود. (فخلعی و شیخی، متین؛ شماره ۵۱، صص ۸۵-۱۰۳). افزون بر آنچه در آن مقاله می‌توان جست باید گفت: «اخلاص

۱. «بجای خدا احبار و رهبانان خود را و مسیح پسر مریم را پروردگاران خود دانستند، و حال آنکه دستور نداشتند مگر به این‌که معبودی یکتا بپرستند که جز او معبودی نیست، و او از آنچه که شریک او می‌پندارند منزّه است.» (التوبة: ۳۱)

۲. «بگو من مامور شده‌ام که خدا را بپرستم و دین را خالص برای او بدانم.» (الزمر: ۱۱).

۳. «پس خدا را پرستش کن و دینت را برای او خالص گردان. آگاه باشید که دین خالص از آن خداوند است. و آنان که جز خدا را به دوستی و پرستش برگرفتند و گفتند ما اینان را نمی‌پرستیم مگر برای این‌که وسیله تقرب ما به خداوند باشند.» (الزمر: ۲ و ۳).

۴. «بگو ای اهل کتاب بیائید به سوی کلمه‌ای که تمسک به آن بر ما و شما لازم است و آن این است که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگیریم.» (ال عمران: ۶۵).

کامل در عبادت معتبر نیست. چرا که نوع مردم از اخلاص تام و تمام عاجز هستند و اگر عبادت و امتثال خداوند جز با نهایت خلوص بدست نیاید؛ بر خداوند بلند مرتبه و اولیای او فرض است که بیان کنند و ارشاد کنند و مردم را بر خلوص تام و تمام تشویق نمایند.» (خمینی، المکاسب المحرمة، ۲/۲۶۰) صاحب عروه و جمعی به پیروی ایشان از راه داعی بر داعی خواسته‌اند سازگاری اخذ اجرت با قصد قربت را نتیجه بگیرند. (یزدی، العروة الوثقی (المحشی)، ۳/۷۹؛ خوانساری، ۳/۳۸؛ خراسانی، ۱/۱۲۴) برخی نیز دلائل نقضی ارائه کرده‌اند از جمله: دلیل شما نقض می‌شود با آن دسته عبادات مستحبی که افراد، آن‌ها را برای رسیدن به اهداف دنیوی و یا اخروی انجام می‌دهند. مانند نماز شب که باعث ازدیاد رزق و روزی می‌شود و یا نماز باران موجب نزول باران است و اشخاص به داعی دنیوی و اخروی آن را انجام می‌دهند.» (خویی، مصباح الفقاهه، ۱/۴۶۶) هم‌چنین کسانی نیز با مطرح کردن جواز اخذ اجرت بر واجبات نیابتی مثل حج، از راه قاعده عقلی «حُكْمُ الْأُمْتَالِ فِي مَا يَجُوزُ وَ مَا لَا يَجُوزُ وَاحِدًا» مثال نقض دومی را بر استدلال به منافات اخذ اجرت با قصد قربت مطرح کرده‌اند. (موسوی بجنوردی، ۲/۱۶۱)

البته تمامی این وجوه خدشه‌پذیر است و در پاسخ باید گفت اولاً اولیای دین اخلاص را بیان کرده‌اند و وفور روایات بر اهمیت اخلاص، خود گواه این مطلب است. (حرّ عاملی، ۱/۵۹) ثانیاً وجه دوم و چهارم مرتبط با یکدیگر هستند و به دلیل این که داعی بر داعی تنها در باب واجبات نیابتی مورد پذیرش است؛ چرا که در واجبات نیابتی قصد قربت برای منوب عنه (میت) صورت می‌گیرد و داعی مباشر برای اصل عنوان نیابت که امری توصلی است، می‌تواند عطوفت فرزندی نسبت به متوفی یا قصد اجرت یا انگیزه‌های دیگر باشد. پس داعی بر داعی گاهی بر نیابت عبادات دیگران است، در این فرض اشکالی نیست و گاهی در عبادات خود مباشر است؛ که محل نزاع اینجاست. نایینی از حاشیه‌نویسان عروه در رد داعی بر داعی آورده است که ظاهراً ارائه این وجه برای تحکیم اشکال مناسب‌تر از جواب به آن است. (یزدی، العروة الوثقی (المحشی)، ۳/۷۹)

می‌توان وجه رد این حاشیه را در این دانست که داعی بر داعی در عمل خود انسان، داعی نهایی یا علت غایی مورد نظر است و داعی نهایی که باعث ادای تکلیف می‌شود، اگر پول باشد باعث بطلان نماز است.

آقای بروجردی اشکال بر داعی بر داعی دارد و در تصحیح تصویر داعی بر داعی می‌نویسد:

«داعی بر داعی در جایی است که اموری در عالم خارج از ذهن تکوینا بر یکدیگر متوقف باشد، و شخص قصد رسیدن به معلول را داشته باشد که از این قصد، قصد علت متولد شود و از اراده آن علت هم، یک اراده متولد شود به علت العلة. در این فرض است که داعی بر داعی شکل می‌گیرد برای مثال فرض می‌شود که شخصی قصد سفر حج را دارد، هدف نهایی شهر مکه و اعمال حج است به خاطر این که سفر حج متوقف بر رفتن به مکه است. از این رو باید بلیط تهیه کند از اراده حج یک اراده‌ای خرید بلیط متولد می‌شود و بعد خرید بلیط توقف دارد به تهیه وجه مادی سفر، از اراده خرید بلیط، یک اراده متولد می‌شود به تهیه پول پس از معلول اخیر که مراد اصلی است ارادات متعاقده‌ای متولد می‌شود چرا که اراده‌های پی در پی بر سلسله عللی تکوینی استوار است. اما در فرض اجرت بر عبادات علل تکوینی وجود ندارد؛ در عبادات مطلوب نهایی شخص همان وجه مادی است و وجه مادی هم متوقف بر قصد قربت است. چرا که اگر نماز با قصد قربت نباشد صحیح نیست و بنابراین دریافت وجه توقف دارد بر قصد قربت، حال باید از این وجه مادی اراده‌ای متولد شود و به قصد قربت تعلق گیرد به علت این که استحقاق اجرت بر نفس قربت نیست بلکه بر قصد قربت می‌باشد پس لازمه این که گفته شود؛ قصد قربت داعی بر داعی است؛ اینست که از قصد اجرت قصدی به قصد قربت تعلق گیرد. بنابراین وجود قصد بر قصد مترتب می‌گردد و تالی فاسد آن تسلسل می‌باشد. (منتظری، ۲۷۴/۴)

یکی از فقیهان بر این ادعای ایشان که ارادیت اراده، به اراده دیگری نیست اشکال کرده که اراده فاعلیت نفس و آن حالت اجماعیه نفس است که تصمیم نهایی را می‌گیرد و چه اشکال دارد که همین فاعلیت منشا اثر گردد؛ مثلاً اگر کسی قصد کند که به شهری دور مسافرت کند و به خاطر علاقه‌ای که به روزه‌های مستحب دارد، بر قصد قبلی خود قصد جدیدی مترتب کند که بیش از ده روز در آن شهر اقامت داشته باشد. در اینجا اقامت ده روز موضوع استحباب روزه نیست، بلکه قصد اقامت ده روز موضوع استحباب روزه است و حالت فاعلیت نفس بالوجدان، خود قصد را بر مقدمات قصد مترتب می‌کند و تسلسل هم لازم نمی‌آید. (منتظری، ۲۷۴/۴)

چالش اساسی مبنای داعی بر داعی

مهم‌ترین اشکال داعی بر داعی اینست که: مجرای قصد قربت منوب عنه از راه قصد قربت اجیر است، و اجیر هم که به فرض نمی‌تواند قصد قربت کند. نتیجه این که نمی‌توان

متعلق قربت را از متعلق اجرت جدا سازیم، و با تعدد موضوع مشکل چاره نمی‌گردد و ناسازگاری هم‌چنان باقی می‌ماند: (مکارم شیرازی، حیل‌های شرعی، ۷۲) به تعبیر دیگر در این جا وحدت قصد وجود دارد. یکی از معاصران نیز اشکال دیگری نموده است که: داعی بر داعی با قصد تقرب واقعی نمی‌سازد، چون فرض اینست که اگر پول نگیرد نماز زید را برای خدا نمی‌خواند، و این در حقیقت بدین معنا هست که نماز او در واقع برای پول است، نه برای خدا. (فرحی، ۳۶۶-۳۶۵) بنابراین داعی بر داعی صرف توجیه برای هم‌خوانی اخذ اجرت و قصد قربت است و رهیافت صحیحی نمی‌باشد.

در جواب به وجه سوم و مقایسه آن با نتایج دنیوی مستحبات، بعضی تفاوت بین درخواست از خداوند و راسا درخواست دنیوی کردن را در مع الفارق بودن این قیاس کافی دانسته‌اند.

هر چند امام خمینی بدون این که بحث درخواست و تقاضا را مطرح کند، با ذکر شاهدی قرآنی و استدلالی نوین با ظرافت از این اشکال عبور کرده است. ایشان با مطرح کردن تجسم اعمال در آخرت و آیات قرآن که می‌فرماید: «لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (الزلزلة: ۶ - ۸) و روایاتی که مشتمل بر تصویر سازی صورت‌های نیکو در آخرت است، به بیان استدلال پرداخته که اگر شخصی برای رسیدن به این صورت‌های نیکو فرائض را انجام دهد، این فرائض صحیح است، و نهایت اخلاص، در داعی بر عبادت واجب نگشته است. (خمینی، المکاسب المحرمة، ۲۷۷/۲-۲۷۸) به تبع آن، بحث در خواست مطرح نمی‌گردد.

خلاصه اینکه اصولاً اخلاص شرط قبول عبادات است و حداقلی از آن هم، شرط صحت عبادات است. آن عبادتی که انگیزه‌اش تنها اخذ اجرت یا رسیدن به دنیا باشد و امر خدا با انگیزه‌های اخروی آن قدر کشش نداشته باشد که باعث اطاعت خدا شود، باطل است. به نظر می‌رسد، محکم‌ترین پاسخ به تنافی اخذ اجرت و قصد قربت اینست که ادله اخلاص با توجه به صحت برخی عبادات که انگیزه‌هایی به جز رضای الهی در بین است، مانند حج نیابتی از نظر بیان میزان اخلاص اجمال دارد و آیه در فرض بیان اصل اخلاص، در صدد بیان میزان و کیفیت اخلاص که در صحت عبادت نقش دارد، نیست. بنابراین به این آیه نمی‌توان بر قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات استناد کرد. در آخر لازم است گفته شود که به آیات دیگری نیز بر

حرمت اجرت بر واجبات استناد شده است که در مجال مناسب، به نقاش و رد دلالت آن آیات پرداخته شده است. (فخلعی و شیخی، متین؛ شماره ۵۱، صص ۹۹-۱۰۱).

مستندات روایی قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات

در ابتدا باید خاطر نشان کرد که دسته‌ای روایات مربوط به مستحبات بوده و فی‌نفسه قابلیت مستند قرار گرفتن برای قاعده را ندارند، ولی ممکن است شخصی به جهت تنقیح مناط یا الغاء خصوصیت، یا قائل به الزامی بودن این اعمال، قائل به تسری حکم آن‌ها به واجبات شود یا از دلیل اولویت استفاده کند.

الف: روایات اخذ اجرت بر اذان

روایاتی که از ائمه درباره برخی موارد مانند اذان، نماز جماعت، تعلیم قرآن، قضاوت .. موجود است. این روایات، اغلب در رابطه با مستحبات عبادی می‌باشد و از جهت عبادی بودن پیوندی با بحث اخذ اجرت بر واجبات می‌کند؛ باید دید بر فرض ثبوت دلالت این اخبار آیا می‌توان با الغاء خصوصیت حکم آن‌ها را بر سایر موارد تسری داد و بر قاعده منطبق کرد. در روایتی از امام صادق به نقل از سکونی (ع) و امام از پدرشان به نقل از امیرالمومنین (ع) روایت کرده‌اند که «آخرین سفارش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین بود یا علی اگر نماز می‌خوانی پس مراعات ضعیف‌ترین کسانی که پشت سرت نماز می‌خوانند را بکن و مؤذنی را که برای اذان گفتن اجرت می‌گیرد، به کار مگیر.» [یا به عبارتی: چنین مؤذنی را مؤذن خودت قرار مده]. (حرّ عاملی، ۴/۵؛ قزوینی، ۲۳۶/۱)

از سیاق یکسان این روایت در هر دو مورد مشخص می‌شود که نهی این روایت کراهتی است. به همین دلیل برخی قائل به کراهت اخذ اجرت بر اذان هستند. ایراد موجه دوم در دلالت حدیث اینست که نهی در اینجا متعلق به حاکم است و مخاطب حکم، حاکم است نه شخص مؤذن. این روایت با توجه به حاکم بودن حضرت علی علیه اسلام، ظاهراً در مورد ارتزاق نیز تعمیم دارد. مگر آن‌که نهی رسول اکرم شامل کسانی شود که شرط اجرت بر حاکم می‌کند.

در روایت مرسلی، زید بن علی (پسر امام سجاد علیه السلام) از پدرانش از امام علی علیه السلام آمده است: «مردی خدمت امیرالمومنین رسید و به ایشان گفت: به خدا قسم من شما را به خاطر خدا دوست دارم. پس امام علیه السلام به او فرمود: لکن من هم به خاطر خدا تو را

دوست ندارم. آن مرد گفت چرا؟ امام علیه السلام فرمود: زیرا تو در اذان اجر می‌گیری و در قبال تعلیم قرآن اجرت خواهی می‌کنی. (طوسی، تهذیب الأحکام؛ ۳۷۶/۶؛ حرّ عاملی، ۵/ ۴۴)

فقه الحدیث: این روایت با اندکی اختلاف در کتب اهل سنت دقیقاً با همین الفاظ از عبد الله بن عمر وارد شده است. شخصی به عبد الله بن عمر گفت من تو را برای خدا دوست دارم. ایشان هم گفت من به خاطر خدا بر تو غضب دارم (ابن حزم، ۱۹۴/۳) و... آنچه به ذهن می‌رسد اینست که روایت از چه کسی صادر شده؟ امیر المومنین علی علیه السلام یا عبد الله بن عمر؟ در اینجا آنچه صدور روایت از حضرت امیر را تقویت می‌کند؛ اینست که اظهار دوستی با حضرت بنا بر سفارشات نبی اکرم صلی الله علیه وآله و سلم امری پذیرفته شده است و شاید انگیزه شخصی که اظهار محبت می‌کند تملق و بدست آوردن موقعیت باشد اما این جایگاه برای عبد الله بن عمر وجود نداشت. البته روایت دال بر منع از اجرت خواهی در قبال قرائت قرآن کریم، در تعارض آشکار با روایت امام صادق علیه السلام است، که در ذیل می‌آید و به نظر می‌رسد؛ به خاطر موافقت روایت منع اجرت بر قرآن، با نظر اهل سنت، روایت امام صادق (ع) که گویای جواز است؛ از جایگاه برتری برخوردار است.

صاحب جواهر بعد از نقل این دو روایت می‌نویسد: انصاف اینست که اگر از اشکال سندی این دو حدیث صرف نظر شود، لسان این دو روایت لسان کراهت است. البته در روایت دوم اماره‌ای بر کراهت وجود دارد. پس اگر اجماع بر حرمت وجود داشته باشد و تعلیل مذکور در هر دو روایت هم حجت است و با اخبار دیگر هم این حکم تقویت می‌شود. (۹/ ۷۲) با توجه به این که روایت مذکور از لحاظ سند ضعیف است و موافق نظر فقیهان عامه است، (ابن حزم، ۱۹۴/۳) نمی‌توان بر اساس آن قائل به حرمت شد.

هم‌چنین روایات مستفیض دیگری وجود دارد که ضعف سندی و دلالتی دارد. دلالت این چنین روایاتی در حرمت نیز واضح نیست؛ از جمله در در ارتباط با فساد دنیا و اضمحلال دین در زمان‌های آتی آمده است «می‌بینی که اذان و نماز در مقابل اجرت واقع می‌شوند» (حرّ عاملی، ۱۶/ ۲۷۹) و روایاتی که از اجر موذن تعبیر به سحت شده است. (کوفی، ۱۸؛ تمیمی مغربی، ۱/ ۱۴۷) و روایاتی که از اقتدا کردن بر پیش‌نمازی که بر اذان یا نماز از مردم اجرت می‌گیرد، نهی کرده‌اند. (حرّ عاملی، ۲۷/ ۳۷۹)

از آنجا که در این روایات اشاره‌ای مبنی بر منافات داشتن اعمال مذکور با قصد قربت وجود ندارد و تنقیح مناظ از مورد خاص نیازمند ملاک قطعی است؛ پس بر فرض حرمت،

حکم تحریمی، قابلیت سریان به موارد دیگر را ندارد و جنبه عامی که قاعده‌ساز باشد، در آن‌ها وجود ندارد. هر چند به زعم نگارندگان، حکم حرمت حتی در مورد نص نیز وجود ندارد، چرا که اولاً روایت اضمحلال دین به رواج فرهنگ مادی‌گرایی در زمان‌های آتی اشاره دارد و لسان این روایت، در مقام بیان حکم حرمت نمی‌باشد. ثانیاً در مورد روایت اخذ اجرت بر اذان که تعبیر به سحت شده است؛ هم‌چنان که بعداً گفته خواهد شد، سحت تصریح در حرمت ندارد؛ بلکه حداکثر ظهور در حرمت دارد و به فراین در کراهت نیز به کار می‌رود. ثالثاً روایات نهی از اقتدا دلالت بر حرمت ندارد، و تلازمی بین حرمت با رد شهادت و عدم جواز اقتدا به شخص نیست. ای بسا به خاطر ترک مروت و پستی عمل او از اقتدا کردن و قبول شهادت چنین شخصی نهی شده باشد. پس آنچه از این قسم روایات به دست می‌آید کراهت اجرت‌خواهی بر این موارد است.

ب: روایات اخذ اجرت بر تعلیم قرآن کریم

در روایتی امام صادق علیه السلام از اجرت گرفتن قاری که فقط مشروط به اجرت، قرآن قرائت می‌کند، نهی کرده‌اند. (همان، ۱۷/۱۵۶-۱۵۵)

هم‌چنین در روایت مرسلی آمده است: امام باقر علیه السلام از امیر المومنین روایت کرده که ایشان فرمود: «کسی که برای تعلیم قرآن اجرت بگیرد، همان اجرت، پاداش او در روز قیامت خواهد بود. (همان، ۱۷/۱۵۶)

روایت اول مرتبط با قرائت قرآن و روایت دوم درباره تعلیم قرآن است. هر دو روایت ضعیف‌السند به شمار می‌آید و ظاهر این است که مستند مشهور در حکم به کراهت همین حدیث است (از باب جمع میان اخبار) و همان‌طور که پوشیده نیست دلالتی بر حرمت ندارد. صرف نظر از استناد و دلالت، حدیث مبتلا به حدیث معارض می‌باشد از جمله، فضل بن ابن قره روایت کرده که به امام صادق (ع) عرض کردم: این‌ها می‌گویند اجرت معلم حرام است. حضرت فرمودند: «دشمنان خدا را تکذیب کنید، چرا که آن‌ها می‌خواهند شما به فرزندانان قرآن را تعلیم ندهید. اگر شخصی، دیه فرزندش را (برای اجرت تعلیم قرآن) معلم بدهد، قطعاً برای معلم مباح است». (همان، ۱۷/۱۵۶-۱۵۵)

ج: روایت اخذ اجرت بر قضاوت

از عبدالله بن سنان درباره قضاوت از امام صادق (ع) نقل شده: «آنچه از امام دزدیده شود، سحت است و سحت انواع زیادی دارد؛ یکی از انواع آن، اموالی است که از طرف اعمال و الیان

جور به دست انسان می‌رسد و از جمله آن‌ها، اجرت قاضیان است و اجرت زنان فاحشه و بهای شراب (خمر) و بهای نبیذ که مست کند. (شراب خرما یا کشمش) و ربای بعد از بینه و اما رشوه در حکم، کفر به خداوند بلند مرتبه و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌باشد. (همان، ۹۵/۱۷)

فقه الحدیث: آقای خویی در مبانی تکملة المنهاج در دلالت حدیث عبدالله بن سنان خدشه می‌کند و سحت بودن اجرت را به جهت دریافت از ولات جور می‌داند؛ نه به خاطر واجب بودن قضاوت. شاهد آن هم اینست که؛ امیر المومنین علی علیه السلام در نامه خطاب به مالک اشتر، توصیه می‌کنند، که اجر قاضی را به اندازه‌ای قرار ده؛ که او را از مردم بی‌نیاز کند. (خویی، مبانی تکملة المنهاج، ۷/۴۱؛ حرّ عاملی، ۲۲۴/۲۷)

آقای خویی درباره واژه «أجور القضاة» نیز در روایت آورده است: «در عبارت [السحت أنواع كثيرة منها ما أصيب من أعمال الولاية الظلمة و منها أجور القضاة] ظاهراً این اجور ناظر به قضاوت‌هایی است که از والیان ظلم گرفته‌اند و این را از قرینه کلمه «منها» که تنها بر سر اجور قضاوت آمده و بر سر دیگر اجور مانند اجور فواجر و بهای شراب نیامده می‌توان فهمید. پس ظاهر ضمیر در عبارت «و منها أجور القضاة» به موصول در گزاره «ما أصيب من الأعمال الولاية» بر می‌گردد. از این رو دلالت بر منع از اجرت‌خواهی برای قضاوت ندارد و اجرت‌خواهی برای قضاوت امری جایز است. (خویی، مبانی تکملة المنهاج، ۷/۴۱)

وی در جای دیگر گفته است: اخذ اجرت در مقابل قضاوت جایز نیست چون اولاً روایات خاصه‌ای در این مورد وجود دارد (منظور روایت فوق است) و به دلیل این‌که امام صادق (ع) اجرت قاضی را سحت و حرام شمرده‌اند. عبدالله سنان چنین روایت می‌کند: از امام صادق علیه السلام درباره قاضی‌ای که در بین دو قریه قرار دارد و برای قضاوت از سلطان اجرت می‌طلبد سوال شد امام فرمود: سحت و حرام است. (حرّ عاملی، ۲۷/۲۲۱) ثانیاً ظاهر آیه‌ای که در آن به تفقه در دین و انذار مردم در زمان بازگشت به سوی آن‌ها امر شده است؛ این است که فتوا دادن و قضاوت که از شئون شریعت است، امری مجانی می‌باشد. بنابراین اخذ اجرت حرام می‌باشد. (خویی، مصباح الفقاهة، ۱/۴۸۱)

اما به نظر می‌رسد مطلب ایشان در کتاب مصباح الفقاهة مستدل‌تر و دقیق‌تر می‌باشد، زیرا ظاهر صحیحه عمار بن مروان این است که چنین قرینه‌ای وجود ندارد و ضمیر «ها» به واژه «سحت» بر می‌گردد «یعنی یکی دیگر از مواردی که حرام است، اجور قضاوت می‌باشد.»

یکی از فقیهان در مقام رد استدلال ایشان می‌گوید: «ظاهر این است که اگر این ضمیر «ها» به آنچه که فرمودند بر می‌گشت (یعنی به ما أصیب)، باید به صورت مذکر آورده می‌شدند نه مؤنث چون «ما أصیب» مذکر است. بنابراین آنچه ایشان ذکر کرده‌اند، خلاف ظاهر می‌باشد و مجرد عدم تکرار «منها» برای هر یک از انواع، دلیل کافی نمی‌باشد. خلاصه این‌که «اجور القضاء» قسیم برای «ما أصیب من اعمال و لاه الظلمه» می‌باشد. بنابراین ظاهراً دلالت آن بر حرمت اجرت بر قضاوت تمام است.» (گلپایگانی، ۱۰۳).

آقای فاضل لنکرانی نیز، نظر آقای خوبی را رد کرده و با آوردن مؤیداتی، این مطلب را چنین بیان کرده است: «مؤیداتی برای آن معنا هست، یکی این‌که وقتی امام (ع) فرمود: «سحت انواع کثیره» طبع سخن اقتضای کند که حداقل سه تایی آن‌ها را بیان کند، چون جمع نحوی برخلاف جمع منطقی، حداقلش سه تا است و لذا برای آن، سه تا را بیان کرده‌اند: (۱) «کل شیء غل من الامام فهو سحت» (۲) فرمودند: «ما أصیب من اعمال الولاة الظلمه» (۳) یکی هم فرمودند: «اجور القضاء» بنابراین حداقلی سه مورد آن را بیان کرده و علت این‌که «منها» را تکرار نکرده‌اند، چون زیاد تکرار می‌شد و الا باید برای اجور الفواجر يك منها بگوید و ثمن الخمر، يك منها بگوید، برای ثمن النبيذ المسكر نیز منها بگوید و سپس برای ربای بعدالبینه نیز باید منها بیاورد و چنین تکراری کلام را از سلامت و متانت ساقط می‌کند.» (فاضل لنکرانی، ۹۶/۱)

مطلب دیگر این‌که وی می‌گوید: «در «و ما أصیب من اعمال الولاة الظلمه» بین اعمال و عمال فرق است؛ عمال جمع عامل است، اعمال جمع عمل است. سلاطین جور يك سري کارهایی دارند. این طوری که ایشان می‌فرمایند، با عمال سنخیت دارد نه با اعمال در حالی‌که در روایت اعمال ذکر شده است.» (همان، ۹۷)

اشکال دوم نگاه معناشناختی به ریشه واژه سحت:

برخی سحت را به معنای حرمت مشدده پنداشته‌اند. امام خمینی از استعمال واژه سحت در بیع نجاسات سه اثر فقهی مترتب دانسته‌اند: اول این‌که حرمت تکلیفی معامله، دوم حرمت وضعی معامله، سوم حرمت تصرف در ثمن معامله. البته مشدد بودن حرمت با توجه به استعمال و ادله ارائه شده، مردود است. (مجلسی، ۹۲/۱۹؛ خمینی، مکاسب محرمه، ۱۳/۱-۱۴) اما با توجه به موارد استعمال مفهوم محوری واژه سحت، حرمت نیست.

بررسی واژه سحت در لغت

سحت بضمّ (س) اسم مصدر و در لغت، اسم عین است. خلیل به دو مفهوم محوری این ریشه یعنی ممنوع بودن و مورد تنفر بودن تصریح کرده است؛ و در غالب قاموس‌ها با عبارات و شواهد متفاوتی از آن‌ها یاد شده: «السحت: کل حرام قبیح الذکر یلزم منه العار» (خلیل ابن احمد، ۱۳۲/۳)، «المال السحت کل حرام یلزم آکله العار و سمی سحتا لانه لا بقاء له» (ابن فارس، ۱۴۳/۳)، «السُّحْتُ و السُّحْتُ لِلْمَحْظُورِ الَّذِي يُلْزَمُ صَاحِبَهُ الْعَارُ، كَأَنَّهُ يَسْحَتُ دِينَهِ وَ مَرُوءَتَهُ» (راغب، ۴۰۰)، «سحت هر آنچه که کسب آن حلال نیست، و منشا اشتقاق آن سحت یا أسحتکم به معنای چیزی که از بین می‌برد، و گفته شده سحت برکت را می‌برد و هم‌چنین مروت و جوانمردی انسان را از بین می‌برد.» (طریحی، ۲۰۴/۲)

پس نوعا در کلمات لغویان، جهت حرمت وجود دارد، هرچند رکن دومی را هم برای مفهوم این واژه ذکر کرده‌اند که عبارت است از عار بودن، خلاف طبع بشر بودن، مهانت و بی‌ارزشی، و مالی که امرار معاش از طریق آن، مروت و شرف و کرامت انسانی را از بین می‌برد.

بررسی واژه سحت در اصطلاح روایات

با دقت در استعمال واژه در روایات استفاده می‌شود که در موارد متعددی تنها رکن دوم معنا، که همان مهانت و پستی است، استعمال شده و نظر به جنبه حرمت ندارد. برای مثال در مورد در آمد شخص حجامت‌گر در روایات، تعبیر به سحت شده است، سماعه بن مهران از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: «سحت انواع بسیاری است که از آن جمله است: درآمد حجامت‌گر هنگامی که شرط کند، اجرت زانیه و ثمن شراب؛ ولی رشوه در داوری، آن کفر به خدای بزرگ است.» (عیاشی، ۳۲۱/۱)

در کتاب الجعفریات از امیر مؤمنان علیه السلام روایت شده که ایشان موارد سحت را برشمرده؛ از جمله آن‌ها این موارد است: بهای بارور کردن چهارپایان، درآمد حجامت‌گر، اجرت کیل و ترازو مگر این‌که خود صاحب پیمان و صاحب ترازو آن را پیمان و وزن کند [بابت عمل خود اجرتی بگیرد نه بابت خود پیمان و ترازو]، اجرت پاسبان و نگهبانی که جز با پاداش تو را یاری نمی‌کند، اجر صاحب زندان [در گذشته خانه‌ها را برای زندان اجاره می‌دادند]. و اجرت قاضی و اجرت حسابرس میان قوم که جز با پاداش به حساب آنان نمی‌رسد، اجرت قاری قرآن که جز با مزد و اجرت، قرآن نمی‌خواند، ولی اشکال ندارد که از بیت المال به آنان مستمری داده شود، هدیه‌ای که با انگیزه بازپس گرفتن هدیه بهتری داده

می‌شود، رشوه در داوری، نطفه حیوان نر- هدیه کردن علف به آن اشکال ندارد- اجرت قاضی- مگر قاضی که از بیت المال حقوق بگیرد- و اجرت اذان‌گو- مگر کسی که از بیت المال مستمری دریافت کند.» (ابن اشعث، ۱۸۰)

به روشنی پیداست که بسیاری از موارد فوق حرام نیست، اما در همه موارد رکن دوم معنای سحت یعنی همان مهانت و پستی که از عوامل از بین بردن کرامت انسانی و شئون اسلامی است وجود دارد. برای مثال امرار معاش کردن از طریق کرایه دادن حیوان نر برای جفت‌گیری یا حجامت‌کردن یا هدیه‌ای که به انگیزه بازپس‌گیری است، یا مهارت‌هایی که با اجرت گرفتن موجب سبک کردن آن شغل و از بین بردن جایگاه والای آن می‌شود مانند قضاوت که نوعی ولایت الهی است و از جایگاه تفوق و برتری و شرافت الهی برخوردار است و درخواست اجرت از متخاصمان، نوعی از میان بردن قداست آن است. هم‌چنین درخواست اجرت برای تلاوت و یاد دادن قرآن، در عرف نوعی سبک کردن کتاب خداوند است. در روایتی از امام صادق علیه السلام درباره شغل حجامت‌گر پرسیدند. امام فرمود: مردی خدمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همین مسأله را سؤال کرد به او فرمود: تو شتر آب‌کش داری؟ جواب داد آری. فرمود: از درآمد آن شغل، او را علف بده. (طوسی، تهذیب الحکام ۶۰/۳) هم‌چنین در روایت دیگری از یَعْقُوبُ بْنُ شُعَيْبٍ از امام صادق علیه السلام نقل شده است که امام فرمود: «تَمَنُّ الْعَذْرَةِ مِنَ السُّحْتِ» (همان ۳۷۲/۶) این روایت نشان دهنده اینست که فروختن مدفوع، عار محسوب می‌شود، از سوی دیگر در جواز بیع مدفوع از مُحَمَّدِ بْنِ مُضَارِبٍ از امام صادق علیه السلام نقل شده که: «قَالَ لَنَا بِأَسْ بَيْعِ الْعَذْرَةِ» (همان ۳۷۲/۶) هم‌چنین در روایتی در کتاب تفسیر قمی آمده است: «وَأَكْلِهِمُ السُّحْتِ قَالَ السُّحْتُ هُوَ بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ» (قمی، ۱۷۰/۱) طبیعتاً آنچه بین حلال و حرام است، کراهت می‌باشد و این روایت حتی به ظهور سحت در حرمت نیز خدشه وارد می‌سازد.

از جمله موبدات ظهور نداشتن این روایات در حرمت، فهم فقیهان است که با وجود پای‌بندی به نصوص، فتوا به جواز اجرت‌خواهی بر قضاوت نموده‌اند، مفید در مقنعه گوید: اشکالی در اجرت‌خواهی بر قضاء بین مردم نیست، هر چند تبرع افضل می‌باشد. (ص، ۵۸۸) شیخ طوسی نیز، شبیه همین عبارت را آورده است. (النهاية، ۳۶۷) و سلار و قاضی ابن براج این واجب را در شمار مکاسب مکروهه آورده‌اند. (سلار، ۱۶۹؛ ابن البراج، ۱/ ۳۴۶)

از میان فقهای معاصر فقه شیعه، آقای منتظری، سحت را منحصر به حرمت ندانسته و مدعی است بسته به موارد استعمال و از قرائن خارجی باید روشن کرد که مراد امام علیه السلام از کاربرد واژه سحت چیست. ایشان با رد نظر فقهایی که سحت را به معنای حرمت مشدده دانسته‌اند، این معنا را خلاف استعمال می‌داند (منتظری، *دراسات في المكاسب المحرمة*، ۲۰۵/۱)

حاصل آن که روایات مذکور با وجود ضعف اسنادی آن‌ها و قرائن متعدد؛ بیش از کراهت را نرسانده و قابلیت تسری و ملاک‌گیری برای شالوده‌ریزی یک قاعده را ندارد.

د: روایات اخذ اجرت بر تعلیم واجبات و فتوا دادن

روایت یوسف بن جابر از امام باقر علیه السلام. در بخشی از این روایت امام باقر (ع) از رسول خدا نقل می‌کنند که رسول خدا کسی را که مردم به خاطر تفقه، به او نیازمند باشند و آن شخص از مردم رشوه طلب کند، لعنت نمودند. (حرّ عاملی، ۲۲/۲۷) (در این روایت اجرت خواهی تعبیر به رشوه شده است)

فقه الحدیث: این روایت از لحاظ سند به خاطر مجهول بودن یوسف بن جابر ضعیف می‌باشد، آنچه محل استناد است این که احتیاج به فقیه، اسباب گوناگون دارد مثلاً احتیاج به قضاوت یا اعمال ولایت یا تدریس، مشاوره و تصدی امور حسبیه و غیره. این روایت از این جهت اطلاق دارد. شیخ انصاری از اطلاق حدیث استفاده کرده است و معنایی لغوی عامی برای رشوه بیان کرده که رشوه به معنای مطلق جعل است و منحصر به زمانی نیست که رشوه را به قصد باطل کردن حق می‌دهند.

روایت ضعیف و مخالف قاعده احترام عمل مسلمان است و هم‌چنین در واجبات حکومتی و تشکیلاتی سیره مستمره متشرعه که متصل به زمان معصوم است در جواز کسب اجرت وجود دارد. ماده رشوه در روایت نیز به معنای آنچه است که به شخص حاکم می‌دهند تا به نفع معطی حکم کند، در اصل رشوه از رشاء، به معنای ریسمان است. (فراهیدی، ۲۸۱/۶؛ جوهری، ۲۳۵۷/۶؛ فیومی، ۳۱۰/۱). در معنای اصطلاحی رشوه پنج احتمال ذکر شده است: اول مطلق عوض که اجرت اجیر را هم در بر می‌گیرد، دوم عوض برای قضاوت خاص، سوم عوض برای تصدی شغل قضاوت (منظور استخدام قاضی و تعیین حقوق برای اوست)، چهارم عوض برای حکم به نفع اجرت دهنده با فرض این که شخص می‌داند که محق است و احتمال آخر این که عوض برای حکم ناحق به نفع شخص. (ایروانی، ۱/۲۶) محقق ایروانی احتمال

اخیر را قدر متیقن ادله رشوه می‌داند (پیشین) و برخی امر را دائر مدار دو احتمال آخر دانسته‌اند. آنچه مهم است این که منظور از اجرت بر واجبات احتمال اول و دوم و سوم می‌باشد که ادله رشوه آن‌ها را شامل نمی‌شود. (منتظری، دراسات فی المكاسب المحرمة، ۱۴۸/۳) بنابراین روایت یوسف ابن جابر نیز چون روایات پیشین، قابلیت اثبات حرمت را به دلایل پیش گفته ندارد.

ه: ادله کتمان علم و ترک انتشار آن

آیات و روایاتی وجود دارد که کتمان علم را در مواقع ظهور بدعت‌ها و در مواقع دیگری مستوجب لعن خداوند و هم‌چنین سزاوار عذاب الهی دانسته است. (بقره: ۴۲؛ بقره: ۱۵۹؛ آل عمران: ۱۸۷؛ حر عاملی، ۱۶/ ۲۷۱؛ مجلسی، ۲۱۷/۷) برخی گفته‌اند، از این ادله مجانی بودن آموزش و اظهار علم استفاده می‌شود. چرا که حبس این اعمال در حقیقت نوعی احتکار خدمات و حرمت دارد.

آنچه در تنمیه و در جواب جا دارد، نکته‌ای در مورد آن بیان شود این که حرمت در هنگام حبس عمل نه به خاطر ادله احتکار یا اضرار به دیگران یا خود داری از انتشار علم یا درخواست اجرت در مقابل تعلیم بلکه صرفاً به خاطر ترک واجب کفایی و یا عینی می‌باشد و در جای خود آمده است که مفهوم واجب ملازمه با مجانی بودن عمل ندارد و واجب بودن فعلی، به معنای مالکیت عمل برای خداوند نیست.

نتیجه‌گیری

در این نگاشته با امعان نظر در ادله نقلی و تحلیل‌های فقها، پیرامون آیات و روایات مرتبط با قاعده، نارسایی آن‌ها در اثبات مدعای کلی حرمت اخذ اجرت بر واجبات به اثبات رسید. البته نفی قاعده مترتب بر آن است که وجوه عقلی ارائه شده بر قاعده قابل قبول نباشد، که به عقیده برخی، وجوه عقلی مخدوش است. (ر.ک: فخلعی و شیخی، ۱۳۹۰، صص ۴۷-۶۴) از سویی این قاعده موارد نقض و تخصیص متعدد دارد که از جمله می‌توان به واجبات نیابی، واجبات نظامی و حکومتی، اجرت وصی و مادر و ... اشاره کرد، بنابر این در صورت پذیرش خدشه‌های وارد بر وجوه عقلی و نقلی دیوار سترگ این قاعده فقهی که عمدتاً بر پایه شهرت افراشته شده در معرض ویرانی و فروپاشی قرار می‌گیرد. در این صورت پس از نقض کلیت قاعده، فقط ادعای منافات اخذ اجرت با قصد قربت، به این قاعده در زمینه واجبات عبادی

مجالى مى‌بخشد، ليكن همان نيز در مقاله‌اى ديگر توسط راقم اين سطور به پيروي جمعى از دانشيان فقه معاصر شيعه، مورد نقد واقع شده است. (فخلعى و شىخى، ۱۳۹۰، صص ۸۵-۱۰۳) حاصل اين كه حرمت تكليفى و وضعى اخذ اجرت بر واجبات به رغم آن كه مورد توجه فراوان فقهاى عظام واقع شده است، ليكن نمى‌تواند به مثابه يك قاعده كلّى مورد اتكا قرار گيرد.

منابع

قرآن كريم.

- ابن براج، عبدالعزيز بن حريز، *المهذب*، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۰۶ق.
- ابن حزم، على بن احمد، *المحلى*، تحقيق شيخ احمد محمد شاکر، بيروت، دارالفكر، بى‌تا.
- ابن اديس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى*، قم، مؤسسه نشر اسلامى، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- ابن اشعث، محمد بن محمد، *الجعفریات (الأشعثيات)*، تهران، مکتبه النینوی الحديثه، بى‌تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بيروت، دار صادر، بى‌تا.
- ايروانى، على، *حاشية المكاسب*، تهران- ايران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- انصارى، مرتضى بن محمد امين، *المكاسب المحرمة و البيع الخيارات*، قم: كنگره بزرگداشت شيخ اعظم انصارى، اول، ۱۴۱۵ق.
- _____، *فرائد الاصول*، رحلى چاپ سنگى، بى‌تا.
- آخوند خراسانى، محمد كاظم، *كفاية الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، چاپ اول، ربيع الأول، ۱۴۰۹ق.
- بجنوردى، حسن، *القواعد الفقهية*، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۹ق.
- جوهرى، اسماعيل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*، احمد عبد الغفور عطار، بيروت- لبنان، دار العلم للملايين، اول، ۱۴۱۰ق.
- حر عاملى، محمد بن حسن، *تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، اول، ۱۴۰۹ق.
- جصاص، احمد بن على، *أحكام القرآن (الجصاص)*، تحقيق: محمد صادق قمحاوى، بيروت، دارالاحياء التراث العربى، ۱۴۰۵ق.
- خمينى، روح الله، *المكاسب المحرمة*، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره)، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- _____، *تحرير الوسيلة*، قم: مؤسسه دارالعلم، چاپ اول، ۱۳۷۷.

- خوانساری، احمد، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، قم: اسماعیلیان، دوم، ۱۴۰۵ق.
- خویی، ابوالقاسم، *المستند فی شرح العروة الوثقی*، بی‌جا، جامع اهل البيت، بی‌تا.
- _____، *مصباح الفقاهة*، تقریر: محمدعلی التوحیدی، التبریزی، نجف اشرف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۷.
- _____، *مبانی تکملة المنهاج*، مطبعة الآداب النجف الاشرف، ۱۹۷۵م.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- سبحانی، جعفر، *المواهب فی تحریر احکام مکاسب*، به قلم و تقریر: سیف الله یعقوبی اصفهانی، قم، مؤسسه الامام الصادق، اول، ۱۴۱۰ق.
- سلار، حمزة بن عبد العزيز ديلمی، *المراسم العلویة و الأحکام النبویة فی الفقه الإمامی*، قم، منشورات الحرمین، مصحح: محمود بستانی، ۱۴۰۴ق.
- شهید اول محمدبن مکی، *القواعد و الفوائد*، سید عبد الهادی حکیم، قم، مکتب مفید، بی‌تا.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العرب، هفتم، بی‌تا.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، اول، ۱۳۷۴.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۳.
- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، مصحح: سید احمد حسین، تهران، کتابفروشی مرتضوی، بی‌تا.
- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- _____، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی*، بیروت، دار الکتب الإسلامیه، دوم، ۱۴۰۰ق.
- _____، *الخلافا*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول، بی‌تا.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، مصحح: رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیة، ۱۳۸۰ق.
- فاضل لنکرانی، محمد، *سیری کامل در خارج فقه معاصر کتاب القضاء*، تنظیم: محمد دادستان، بی‌تا.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار الاحیاء التراث الاسلامی، سوم، ۱۴۲۰ق.

فخر المحققین، محمد بن حسن، *ایضاح الفوائد فی شرح المشکلات القواعد*، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۸ق.

فخلعی، محمد تقی و شیخی، مجید رضا، «بررسی آرای فقها در مورد منافات اخذ اجرت با قصد قربت»، *پژوهشنامه متین*، سال سیزدهم، شماره ۵۱، تابستان ۱۳۹۰.

_____، «بررسی اشکال تخصیص ناپذیری قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات»، *آموزه‌های فقه مدنی*، شماره ۴، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، زمستان ۱۳۹۰.

_____ و سلطانی، عباسعلی، «نقد و تحلیل ادله عقلی حرمت اخذ اجرت بر واجبات»، *آموزه‌های فقه مدنی*، شماره ۶، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.

فرحی، علی، *تحقیق در قواعد فقهی اسلام*، دانشگاه امام صادق علیه السلام، اول ۱۳۹۰.

قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، موسوی جزائری، قم، دار الکتب، سوم، ۱۴۰۴ق.

گلپایگانی، محمد رضا، *کتاب القضاء*، به قلم و تقریر سید علی حسینی میلانی، قم، مطبعه الخیام، ۱۴۰۱ق.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

مفید، محمد بن محمد، *المقنعة*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول ۱۴۱۳ق.

منتظری، حسینعلی، *دراسات فی المكاسب المحرمة*، انتشارات ارغوان دانش، چاپ دوم، ۱۳۸۵.

_____، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی، انتشارات سرایی، تهران، ۱۳۷۹.

_____، *کتاب الزکاة*، مرکز جهانی مطالعات اسلامی، قم-ایران، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.

مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الفقاهه (کتاب التجارة - المكاسب المحرمة)*، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ اول ۱۴۲۶ق.

_____، *حیله‌های شرعی*، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ اول ۱۴۲۶ق.

یزدی، محمد کاظم، *العروة الوثقی (المحشی)*، تهران، حدیث دل، ۱۳۸۲.