

حقوق رسمی قضاات دادگستری و قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات^۱

عبدالرضا محمدحسین زاده*

حجت عزیزالهی**

محمدرضا رضوان طلب***

چکیده

یکی از مناصب حایز اهمیت اجتماعی، منصب قضاوت است که مرجع رفع مخاصمات بین مردم قرار می‌گیرد؛ در شریعت اسلام تصدی این منصب بر کسانی که اهلیت دارند واجب است. مشهور است بین فقها که اخذ اجرت بر واجبات حرام می‌باشد. برای اثبات این حرمت به آیات قرآن تمسک شده که استدلال به آنها تمام نیست. در کنار این آیات، برخی روایات در نکوهش اجرت بر قضاوت وارد گردیده که آن را سحت و حرام معرفی کرده‌اند که می‌توان این روایات را ناظر بر قضاتی که از جانب سلطان جور منصوب می‌شوند دانست. در مقابل برخی برای حکم به جواز اخذ اجرت بر واجبات به ادله‌ای چون احترام عمل مسلمان و اطلاق ادله اجاره و بی‌اعتباری ادله مانعین استناد کرده‌اند که قابل دفاع به نظر می‌رسد. اما از آنجا که وظیفه قضاات فعلی دادگستری طبق قانون صرفاً تطبیق دعوی بر مواد قانونی است، می‌توان آنها را کارشناس حقوقی نامید نه قاضی شرعی؛ لذا از نظر شرعی اخذ اجرت آنها بلامانع تلقی می‌شود. تحقیق حاضر این مباحث را مورد بررسی قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که اخذ اجرت بر قضاوت خالی از مانع شرعی می‌باشد.

کلید واژه‌ها: اجرت، قاضی، ارتزاق، بیت‌المال، اجرت بر واجبات.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۰۸

* دانشیار حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران (نویسنده مسئول)

mhosseinzadeh@mail.uk.ac.ir

** دانشجوی دکتری فقه و میانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران hojatazizolahi@gmail.com

*** دانشیار الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران Mrrezvan@ut.ac.ir

۱- مقدمه

دین مقدّس اسلام در صدد بیان و توضیح برخی از مناسبات انسانی در جامعه بوده و انسان‌ها را در برخی از این مناسبات شریک می‌داند. مثلاً چنانکه شخصی چه غنی و چه فقیر در جامعه اسلامی از دنیا برود آحاد افراد جامعه موظّف به حفظ حرمت جسد وی هستند و می‌بایست با بهترین صورت ممکن او را به خاک بسپارند. حال اگر یک یا چند نفر این وظیفه را متقبل گشتند، مسؤولیت از دیگران ساقط است؛ ولی اگر هیچکس این کار را انجام ندهد همگی مستحق مجازاتند؛ زیرا به این وظیفه انسانی در جامعه بی‌توجهی کرده‌اند.

همانگونه که در دین مقدّس اسلام خون و مال مسلمین احترام دارد؛ عمل او نیز از حرمت و اعتبار چشمگیری برخوردار است. با همین رویکرد فقها اسلامی پرداخت اجرت اعمال انسان‌ها را امری الزامی و فوری دانسته و ذینفع و موجد را مدیون در برابر اجیر و عامل می‌شمرد، اما در این بین استثنائاتی نیز وجود دارد. یکی از این استثنائات اعمال واجب هستند که مشهور فقها اخذ اجرت بر خدمات و اعمال واجب واجبات را حرام دانسته‌اند و این حکم در روند تاریخی علم فقه به صورت قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات مورد پذیرش فقها قرار گرفته است. شاید به این دلیل که مستأجر در برابر اجرتی که می‌گیرد چیزی به موجد تحویل نمی‌دهد و عمل انجام شده حتی بدون هرگونه وجهی باید در دسترس موجد قرار گیرد. یکی از واجبات اجتماعی، تصدّی منصب قضاوت است که توسط کسانی که اهلیت و شرایط لازم برای انجام آن را دارند. این وظیفه از حساسیت ویژه‌ای برخوردار بوده و بستر رفع تخاصمات را در جامعه مهیا می‌کند؛ اما بدون شک قضات نیز مانند سایر آحاد بشر نیازهای مادی دارند که تأمین معاش آنان جز از راه توانمندسازی مالی ایشان ممکن نخواهد بود. پس ابتدا به بررسی قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات پرداخته و سپس به بررسی منابع درآمد قاضی از جمله اجرت بر قضاوت می‌پردازیم و سوالات پژوهشی را اینگونه تنظیم می‌کنیم:

۱. ادله حرمت اخذ اجرت بر واجبات چه اجرت و چه واجبی را شامل می‌شود؟

۲. حقوق رسمی قضات دادگستری از دیدگاه شرع چه حکمی دارد؟

قبل از بررسی ادله این قاعده توجه به سیر تاریخی این حکم ضروری به نظر می‌رسد.

۲- بررسی پیشینه تاریخی

بطور کلی در جهان دو بینش در باب منشأ قوانین در دیدگاه‌های اندیشمندان می‌توان مشاهده نمود که سایر تقسیم‌بندی‌ها مقسم این دو بینش می‌باشد: گروهی که الله را منشأ قوانین و منشأ الزام به انجام آنها می‌دانند و گروهی که به منشأ غیرخدایی اعتقاد دارند. ظاهراً اولین کسی که قاعده کلی در این مورد بیان نموده محقق حلی است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۲، ۵؛ همو، ۱۴۱۸، ۱، ۱۱۷). فقهای قبل ایشان به صورت مصداقی به این مسأله می‌پرداختند. شیخ صدوق با بیان سه روایت، اخذ اجرت بر اذان و نماز و تعلیم قرآن را حرام می‌داند (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۳، ۴۳ و ۱۷۸، ۳). شیخ مفید حکم به حرمت اجرت بر برخی از واجبات مانند تجهیز میت و قضاوت و نماز نموده است؛ در پایان، دلیل این حرمت را با جمله‌ی (لأن ذلك فرض على الكفاية أوجبها الله تعالى على أهل الإسلام) بیان کرده که ممکن است این دلیل مشعر به آن باشد که نظر ایشان تعمیم حرمت اجرت بر کلیه واجبات است (مفید، ۱۴۱۳، ۵۸۸). ابوصلاح نیز برخی از مصادیق واجب که اخذ اجرت بر آنها جایز نیست را بیان می‌کند و در پایان عبارت (سایر العبادات) را می‌آورد که مشعر به تفصیل بین واجبات تعبدی و توصلی می‌باشد (ابو الصلاح، ۱۴۰۳، ۲۸۳).

بعد وی سلار (سلار دیلمی، ۱۴۰۴، ۱۷۰) و ابن برآج (ابن براج طرابلسی، ۱۴۰۶، ۱، ۳۶۵)، تنها به ذکر مصادیق حرمت اخذ اجرت بر واجبات پرداخته‌اند. شیخ الطائفه در کتاب فتاوی خود (طوسی، ۱۴۰۰، ۳۶۵)، حکم به حرمت اخذ اجرت بر برخی واجبات نموده و در پایان مانند استاد خود شیخ مفید تعلیلی با عبارت (لأن ذلك فرض على الكفاية على أهل الإسلام) بیان می‌کند، که می‌توان از این تعلیل نظر شیخ به تعمیم حرمت اخذ اجرت بر واجبات را برداشت نمود؛ زیرا وقتی در واجبات کفایی اخذ اجرت حرام باشد در واجبات عینی به طریق اولی حرام است؛ زیرا می‌توان در واجبات کفایی نفعی برای دیگری تصور نمود، (سقوط واجب از ذمه وی) ولی در واجب عینی هیچ نفعی برای غیر وجود ندارد، تا در مقابل آن اجرت پیردازد. بعد شیخ بزرگ، منتقد ایشان یعنی ابن ادریس، با آنکه خبر واحد را حجت نمی‌داند. در این مسأله مطابق خبر واحد با شیخ موافقت نموده است و حکم به حرمت اخذ اجرت بر برخی مصادیق واجب را داده است (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ۲، ۲۱۷).

اما محقق حلی حکم صریح به تعمیم حرمت به اخذ اجرت بر همه واجبات داده است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۲، ۵؛ همو، ۱۴۱۸، ۱، ۱۱۷). علامه حلی نیز حکم به حرمت اخذ اجرت بر مطلق واجبات داده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۰، ۱، ۳۵۸؛ همو، ۱۴۱۱، ۹۴؛ همو، ۱۴۲۰، ۲، ۲۶۵؛ همو، ۱۴۱۳، ۲، ۱۰؛ ۱۴۱۲، ۱۵،

۴۱۴). در کتاب مختلف دلیل تحریم را چنین بیان نموده‌اند: «احتمال دارد که گفته شود که فعل واجب فقط باید طاعت باشد، و بر وجهی که در شرع امر شده صورت گیرد. در حالی که وقوع فعل بر مبنای اخذ اجرت، شرعی نیست پس بدعت است و حرام» (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۵، ۱۸). بعد علامه فرزند ایشان به صراحت نظریه تفصیل بین واجبات عینی و کفایی را بیان نموده است؛ که اخذ اجرت در واجبات عینی قطعاً حرام است، ولی واجبات کفایی به دو دسته‌ی تعبّدی (مشروط به قصد قربت) و توصّلی (بی نیاز از قصد قربت) تقسیم می‌شود و اخذ اجرت بر واجب تعبّدی ولو کفایی باشد، حرام است. ولی بر واجبات توصّلی جایز است؛ مگر شارع به صراحت منع کند (فخر المحققین، ۱۳۸۷، ۲، ۲۶۴). شهید اول که از شاگردان فخر محسوب می‌شود، قائل به نظر حرمت مطلق است (شهید اول، ۱۴۱۷، ۳، ۱۷۴). محقق کرکی نیز اطلاق حرمت را مطرح کرده است و بر نظر فخر اشکالاتی وارد می‌سازد (کرکی، ۱۴۱۴، ۷، ۱۸۲).

نظر شهید ثانی در کتاب شرح لمعه با ابهام همراه است. زیرا در متن لمعه برای بیان حرمت اخذ اجرت بر واجبات به برخی از مصادیق واجب اشاره گشته، که آخرین آنها اخذ اجرت بر تعلیم واجب است. شهید ثانی در شرح این عبارت چند نمونه از این تعلیم را ذکر کرده و جمله را با عبارت «و نحو ذلک» ختم می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۳، ۲۱۸) که در مشار الیه کلمه (ذلک) دو احتمال وجود دارد، یا مراد، مصادیق واجبی که شهید اول ذکر کرده می‌باشد؛ در نتیجه شهید ثانی مطلق اجرت بر واجبات را حرام می‌داند؛ زیرا مصادیقی که شهید اول ذکر نموده (قضاوت و تعلیم واجب) از واجبات کفایی توصّلی هستند؛ پس به طریق اولی اجرت بر سایر واجبات (عینی و کفایی تعبّدی) حرام است. یا مراد مصادیق واجبی که شهید ثانی در شرح (تعلیم واجب) ذکر نموده، می‌باشد که در این صورت طبق نظر ایشان اجرت بر تعلیم مطلق واجبات حرام است، نه اجرت بر مطلق واجبات. اما با توجه به کتب دیگر شهید می‌توان فتوای ایشان بر اطلاق حرمت اخذ اجرت بر واجب را استنباط کرد (همو، ۱۴۲۲، ۳۲۸).

مقدس اردبیلی حکم حرمت مطلق را بدون مخالف معرفی نموده و دلیل آن را اجماع می‌داند؛ ولی بر این نظر اشکال گرفته و قول به تفصیل را محققانه معرفی می‌کند. که چند احتمال در تفصیل را بیان کرده است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۸، ۹۰). در بین فقها اخباری، شیخ حر عاملی بابی با عنوان «بَابُ عَدَمِ جَوَازِ أَخْذِ الْأَجْرَةِ عَلَى الْأَدَانِ وَ الصَّلَاةِ بِالنَّاسِ وَ الْقَضَاءِ وَ سَائِرِ الْوَأَجِبَاتِ كَتَغْسِيلِ الْأَمْوَاتِ وَ تَكْفِينِهِمْ وَ دَفْنِهِمْ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۷، ۱۵۷) دارد که کلمه (سائر الواجبات) مشعر به آن است که نظر ایشان همان حرمت اخذ اجرت است.

محدث بحرانی از فقهای معتدل اخباری، اخذ اجرت بر تجهیز میت را برای غیر ولی جایز می‌داند؛ زیرا بر وی واجب نیست؛ ولی در پایان می‌فرماید: «بله اگر در برابر ادعای فقها بر واجب کفایی بودن تجهیز میت بر غیرولی تسلیم شویم تحریم اخذ اجرت صحیح است» (بحرانی، ۱۴۰۵، ۱۸، ۲۱۴). از این عبارت برداشت می‌شود که تحریم اخذ اجرت بر واجبات کفایی برای ایشان مسلم و مفروغ عنه است؛ پس به طریق اولی برای واجبات عینی نیز اخذ اجرت حرام است. صاحب ریاض قائل به تفصیل است بین واجبات تعبّدی و توصلی می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۸، ۸، ۱۸۰).

شیخ انصاری تفصیل قابل توجهی بیان نمودند. ایشان در ابتدا واجبات را به دو دسته‌ی عینی و کفایی تقسیم نموده، و واجبات عینی را به دو دسته تعیینی و تخییری تقسیم می‌کند، اخذ اجرت بر واجبات عینی تعیینی را قطعاً حرام می‌داند؛ اما واجبات عینی تخییری به دو دسته توصلی و تعبّدی تقسیم می‌شوند که اخذ اجرت بر واجبات عینی تخییری توصلی را جایز می‌داند؛ اما واجبات عینی تخییری تعبّدی دو احتمال وجود دارد، اگر مراد از اخلاص قدر مشترک باشد یعنی قصد دیگری در کنار قصد قربت مانع اخلاص نشود، اخذ اجرت جایز است؛ ولی اگر مراد اتحاد وجود قدر مشترک است اخذ اجرت حرام می‌شود. اما واجبات کفایی به دو دسته توصلی و تعبّدی تقسیم شده که اخذ اجرت بر واجبات کفایی توصلی جایز و بر دسته دیگر حرام است (انصاری، ۱۴۱۵، ۲، ۱۲۹).

صاحب عروه تنها فقیه نامداری بودند که حکم به جواز اخذ اجرت بر واجبات به صورت مطلق داده‌اند (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ۲، ۱۹). از فقها بعد وی نیز اکثراً قائل به تفصیلات مختلف هستند.

۳- بررسی ادله حرمت

فقها به عنوان مستند برای قاعده مذکور به برخی از ادله نقلی و عقلی تمسک نموده‌اند:

۳-۱- ادله نقلی

در بین ادله نقلی یک آیه از قرآن و روایاتی چند به چشم می‌خورد؛ تنها آیه‌ای که برای اثبات قاعده مذکور استفاده شده آیه پنجم سوره بینه است: (وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) یعنی امر نشده‌اند مگر آنکه خداوند را از سر اخلاص عبادت نمایند (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ۲، ۲۶۴؛ کرکی، ۱۴۱۴، ۷، ۱۵۲). درباره معنی حرف لام در این آیه شریفه دو احتمال مطرح گردیده است. احتمال اول حرف لام برای ذکر غایت بوده؛ پس غرض امر وقتی محقق می‌گردد که هدف مکلف در انجام مأمور به منحصرأ مخلصانه

بوده؛ در حالی که عملی که در مقابل عوض انجام گردد؛ چنین نیست (فخر المحققین، ۱۳۸۷، ۲، ۲۶۴). احتمال دوم آنست که لام به معنی باء باشد؛ در نتیجه معنی آیه می‌شود. در تمامی واجبات به اخلاص در آنها امر شده‌ایم که در هر دو صورت رعایت اخلاص و پرهیز از اجرت‌خواهی ضروری به نظر می‌رسد. البته شیخ انصاری دلالت این آیه بر وجوب قصد قربت و اخلاص در عبادات را مخدوش می‌داند. ایشان سه کلمه (دین)، (مخلصین) و (عبادت) را مورد تأمل قرار داده و می‌فرماید برای عبادت دو احتمال وجود دارد؛ یکی عبادت به معنی اصطلاحی فقهی در برابر معاملات و دیگری به معنی عبودیت است. مخلصین هم می‌تواند به معنی قصد قربت و قراردادن اخلاص به عنوان غایت اعمال باشد و می‌تواند به معنی موحد بودن در مقابل مشرک بودن باشد. دین هم می‌تواند به معنی قصد باشد و می‌تواند به معنی اعتقاد قلم داد شود. سپس ایشان عبادت را به معنی دوم یعنی عبودیت گرفته و می‌فرماید عبادت در معنی اصطلاحی خود از ابداعات فقه‌هاست و دین را به معنی اعتقاد و مخلصین را به معنی موحدین می‌داند (انصاری، ۱۴۱۶، ۲، ۶۵۷). پس آیه در زمینه مسائل اعتقادی بوده و ربطی به افعال واجب ندارد. در نتیجه دلالت این آیه بر قاعده مذکور مخدوش است.

البته اشکالات دیگری نیز بر دلالت آیه بر وجوب اخلاص در عبادات وجود دارد. مثلاً گفته شده لام نمی‌تواند برای ذکر غایت باشد؛ زیرا در این صورت عطف دو جمله (وَ يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ) بر (لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنْفَاءَ) بی‌معنی است؛ زیرا دلیلی ندارد این دو (اقامه نماز و پرداخت زکات) غایت امر باشند. در حالی قطعاً این دو جمله عطف به جمله اول هستند (منتظری، ۱۴۰۹، ۴، ۲۳۶). و نیز اگر جمله اول را غایت امر بدانیم منجر به تخصیص اکثر می‌شود زیرا بسیاری از واجبات توصلی می‌باشد و قصد اخلاص در آنها شرط نیست (همان).

از اشکالاتی که بیان گردید دلالت آیه شریفه بر این قاعده مخدوش بوده و نمی‌توان برای اثبات این قاعده کلی از آیه شریفه استفاده نمود.

اما روایاتی که برای اثبات این قاعده مورد استدلال واقع شده به چند دسته تقسیم می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۸، ۸، ۱۵۸).

دسته اول روایاتی هستند که دال بر حرمت اخذ اجرت بر اذان می‌باشند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۵، ۴۴۷). اما طبق فرمایش صاحب جواهر این روایات علاموه بر ضعف سندی به ضعف دلالتی هم مبتلا بوده و دلالت بر کراهت می‌کنند (نجفی، ۱۴۰۴، ۹، ۷۲).

دسته دوم روایاتی هستند که از اخذ اجرت بر تعلیم قرآن نهی نموده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۷، ۱۵۴). اما باید توجه داشت که این احادیث علاوه بر ضعف سندی (علامه مجلسی، ۱۴۰۶، ۱۰، ۳۵۵)، مبتلا به معارض هم هست (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۷، ۱۵۶).

اما می‌توان علاوه بر اشکالات فوق اشکالاتی دیگری را مشترکاً بر این دوسته روایات وارد کرد: اولاً استدلال به این روایات برای اخذ اجرت بر واجبات تام نبوده، زیرا در دسته اول نهی از اخذ اجرت بر اذان و در دسته دوم نهی از اخذ اجرت بر تعلیم قرآن گردیده که هر دو مستحب هستند. و ثانیاً تنقیح مناط از مورد روایت و سرایت حکم به موارد دیگر محتاج مناط قطعیه است که در ما نحن فیه مفقود می‌باشد.

دسته سوم روایات روایاتی هستند که از اخذ اجرت بر قضاوت نهی نموده که در سطور آتی به آنها پرداخته می‌شود.

۳-۲- ادله عقلی

اگر در عملی سه خصوصیت وجود داشت، اخذ اجرت بر آن جایز است (آشتیانی، ۱۴۲۵، ۱، ۱۰۶).

خصوصیت اول: عمل واجب نفعی عقلایی داشته باشد که به باذل برگردد. از آنجا که فعل واجب متعلق امر الهی قرار گرفته نمی‌تواند در ملک دیگری درآید؛ زیرا در کاری که مملوک غیر بوده و مورد استحقاق دیگری است نفعی برای مستأجر قابل تصور نیست (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۲، ۱۱۷). این خصوصیت را می‌توان بر قاعده منافات بین وجوب و استحقاق مستأجر بر عمل واجب تطبیق داد؛ که شیخ انصاری آن قاعده را وجه استدلال مرحوم کاشف الغطا بر حرمت مطلق اخذ اجرت بر واجبات معرفی نموده است (انصاری، ۱۴۱۵، ۲، ۱۳۰). که این نظریه ریشه در این باور دارد که مکلف نسبت به اعمال واجبات، اجیر خاص خداوند محسوب می‌گردد. اما این استدلال از دو جهت قابل نقد است:

اولاً تنافی دو مالک بر یک ملک در زمانیکه هر دو مالک انسان باشند. اما مالکیت خداوند بر عمل واجب. از قبیل مالکیت آدمی نیست که با مالکیت غیر منافات داشته باشد. ثانیاً طبق اعتراف خود کاشف التزام به این استدلال مختص واجب عینیست (همان).

اما اشکال مهمتر آنست که دلیل عقلی و یا شرعی بر اینکه ایجاب سبب مالکیت می‌گردد وجود ندارد. لذا اگر عملی به سبب امر والدین واجب گردد؛ عقلاً آنها را مالک آن عمل نمی‌دانند و این عمل را موجب استطاعت و یا ارث نمی‌شمارند. از نظر شارع هم این عمل مملوک والدین نیست. نه تنها دلیلی در شرع بر

اینکه ایجاب سبب ملکیت است وجود ندارد، بلکه دلیل بر خلاف آن وجود دارد؛ زیرا عدم مالکیت والدین بر فعل فرزند از ضروریات فقه به شمار می‌آید (امام خمینی، ۱۴۱۴، ۲، ۲۹۱).

خصوصیت دوم: اینکه در باطن واجب چیزی منافی با اخذ اجرت لحاظ نشده باشد. مثلاً گفته شده که در واجبات علاوه بر اصل وجوب، ماهیتی شبیه به دیون نهفته شده است و در مقام استدلال بر این ادعا به آیاتی چون آیه حج (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) (آل عمران، ۹۷) تمسک گردیده که در برخی از روایات مانند روایت خثعمیه، حجّ به عنوان دین بر عهده مسلمین معرفی گردیده است (نوری، ۱۴۰۸، ۸، ۲۷). قویترین شاهد بر این ادعا نیز وجوب قضا در واجبات است. زیرا اگر حج فقط واجب باشد و ماهیت دین نداشته باشد؛ بعد از مرگ قضای آن معنا ندارد. زیرا تکلیف وجوب از مکلف ساقط گردیده است؛ در نتیجه غیر وجوب چیزی بر عهده مکلف است که با سقوط تکلیف هم ساقط نمی‌گردد. آن اعتبار امر وضعی دین بودن واجبات است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ۲، ۲۹۷). به همین جهت برخی فقها معاصر از برخی واجبات به واجبات دینیه تعبیر نموده‌اند (روحانی، بی‌تا، ۲، ۴۱۷).

اما باید توجه داشت که دلیلی بر ادعای دین بودن واجبات وجود ندارد؛ به همین جهت اگر شخصی از دنیا برود؛ قبل از تقسیم ماترک بین ورثه، موظف به پرداخت دیون وی هستیم؛ ولی فقها اخراج مال از ماترک به منظور استیجار اعمال واجب میت را جایز نمی‌دانند (شهید ثانی، ۱۴۲۱، ۱، ۶۲۵؛ شهید اول، ۱۴۱۹، ۲، ۴۵۰؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸، ۲، ۲۲۸). در حالی که اگر در این واجبات ماهیت دین وجود داشت این اخراج مال از اصل ماترک ثابت بود (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ۵، ۱۵۷). از سوی دیگر اگر از آنجا که دین جزء اموال دائن محسوب می‌گردد؛ پس در حقیقت این شرط با شرط اول (تنافی مالکیت خداوند و مالکیت مستأجر) برمی‌گردد که اشکالاتی بر آن گرفته شد.

خصوصیت سوم: اجیر مالک عمل خود باشد و عمل واجب حق دیگری بر گردن اجیر نباشد. زیرا آنچه که مملوک دیگری است، اخذ اجرت بر آن جایز نیست؛ چون عنوان معاوضه صدق نمی‌کند. پس اکل مال به باطل است.

۱. طبق این روایت زنی بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وارد شد و عرض کرد عمل حج بر پدر من واجب گردیده در جایی که او پیر است قدرت مسافرت ندارد آیا ممکن است من به نیابت از او حج به جا آورم؟ حضرت فرمودند بلی عرض کرد آیا فایده‌ای برای او دارد حضرت فرمودند: اگر دینی بر عهده پدرت باشد و تو آن را بپرداز ای کافی است عرض کرد بله فرمودند پس حق خدا اولی و احق به پرداخت است.

مثلاً بنایی که از شخصی اجرتی ستانده برای ساختن یک مسجد، دیگر نمی‌تواند از شخص ثالث هم برای ساخت همان مسجد اجرت بگیرد. اگر بگیرد 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.

لکن در نقد شرط سوم می‌توان چنین گفت که وجوب یک عمل مانع از مالکیت مکلف بر آن عمل واجب نمی‌شود، زیرا مکلف در اعمال خود حق جمیع تصرفات را دارد. حال اگر در اعمال واجب حق یکی از تصرفات یعنی حبس عمل را ندارد. دلیل نمی‌شود که از سایر تصرفات نیز ممنوع گردد که از جمله این تصرفات حق اجرت طلبی است.

شاید بتوان فرمایش محقق اصفهانی را مؤید این ادعا دانست که می‌فرماید: هر مالی که به مسلمان انتساب دارد از دو حیث مالیت و مالکیت احترام دارد. البته احترام مال از حیث مالیت اقتضا می‌کند که جلوی هدر رفتن بیهوده آن بدون جبران گرفته شود. و احترام مال از حیث مالکیت اقتضا می‌کند که کسی مزاحم مالک در تصرف در مالش نباشد (اصفهانی، ۱۴۱۸، ۵، ۳۸۱) و از آنجا که اعمال نیز مانند اموال محترم هستند؛ اعمال نیز واجد دو حیث هستند. در نتیجه در اعمال واجب احترام عمل از حیث مالکیت از بین رفته ولی از حیث مالیت همچنان احترام موجود است و مکلف حق اجرت‌خواهی دارد.

ممکن است در ابواب فقهی به صورت پراکنده مؤیداتی برای این فرمایش محقق اصفهانی پیدا کرد؛ مثلاً فقها برای بیع دو ویژگی لحاظ می‌کنند؛ یکی تبدیل مال به مال که در آن حیث مالیت مال لحاظ گردیده و به آن جنبه وقوعی بیع گویند و دیگری مبادله مال به مال است که در آن حیث مالکیت مالک بر مال در نظر گرفته شده و به آن جنبه صدوری بیع گویند.

نمونه دیگر در احکام احتکار به چشم می‌خورد که احترام مال احتکار شده از حیث مالکیت مالک محدود می‌شود نه حیث مالیت لذا محتکر مجبور به فروش آن مال (با قیمتی که اجحاف نشود) می‌گردد. ولی ثمن در ملکیت وی درمی‌آید.

۴- بررسی ادله جواز

در مقابل مشهور، صاحب عروه از قائل به جواز مطلق اخذ اجرت بر واجبات می‌باشد، که این نظر را به فحولی چون علامه حلی و قاضی برآج نسبت داده است. برای ادعای خود به سه دلیل تمسک نموده است: الف) اصل، احترام عمل مسلمان است.

ب) اطلاق ادله اجاره که شامل واجب و غیر واجب می‌شوند.

ج) دلیلی بر منع نیست، مگر ادعای اجماع و شهرت، که حجیت ندارد؛ بلکه مخالفان را بیان کردیم، بلکه ادعای شهرت بر جواز شده است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ۲، ۱۹).

و در ادامه به وجوهی برای ممنوعیت اخذ اجرت بر واجبات اشاره نموده‌اند. از جمله:

الف) اخذ اجرت با قصد قربت منافات دارد (همان).

اما در پاسخ باید گفت: اولاً منافاتی میان اخذ اجرت با قصد قربت نیست؛ ثانیاً بر فرض تمامیت این منافات این دلیل اخص از مدعا بوده و صرفاً برای واجبات تعبّدی کارساز است. ثالثاً اگر این وجه معتبر باشد پس اخذ اجرت بر مستحبات تعبّدی (مانند عمره مستحبی) هم جایز نیست؛ در حالی که در مستحبات همه حکم به صحّت اخذ اجرت داده‌اند (همان).

ب) اخذ اجرت بر واجب اکل مال به باطل است؛ زیرا عقلاً این ملکیت را معتبر نمی‌دانند.

ولی در پاسخ گفته شده که اولاً این دلیل نیز اخص از مدعا بوده و صرفاً در واجبات عینی جای دارد؛ ثانیاً ممکن است غرض مستأجر یک غرض عقلایی باشد؛ مثلاً می‌خواهد معبودش اطاعت و عبادت شود. پس نفع عقلایی وجود دارد و اکل مال به باطل منتفیست.

ج) توقف واجبات بر شرط جایز نیست. در حالی که اگر واجب مورد اجاره قرار گیرند. تعلق شرط به متعلق اجاره یعنی واجب جایز می‌باشد.

در پاسخ می‌فرماید: ممکن است اجرت از طریق جعاله یا اجاره غیرمشروط باشد.

از مجموع مطالب فوق به نظر می‌رسد که حرمت اخذ اجرت بر مطلق واجبات فاقد دلیل معتبر بوده ولی همانگونه که دیده شد؛ جواز اخذ اجرت بر برخی از واجبات نیز خالی از اشکال نیست، لذا به نظر می‌رسد قول به تفصیل میان واجبات تعبّدی و توصلی و نیز واجبات عینی و کفایی خالی از وجهت نیست. و شاید بتوان اخذ اجرت را صرفاً در واجبات تعبّدی عینی حرام دانست.

۵- اجرت در باب قضا

از آنجا که قاعده حرمت اخذ اجرت بر مطلق واجبات فاقد اعتبار کافی می‌باشد؛ نمی‌توان اخذ اجرت بر قضاوت که از جمله واجبات است را طبق قاعده اولیه حرام دانست؛ اما از برخی روایات و جوب مجانی بودن قضاوت برداشت می‌شود:

روایت اول: از عبدالله بن سنان نقل شده که: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ قَاضِيٍّ بَيْنَ قَرِيَّتَيْنِ - يَأْخُذُ مِنَ السُّلْطَانِ عَلَى الْقَضَاءِ الرَّزْقَ - فَقَالَ ذَلِكَ السُّحْتُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۷، ۲۲۱).

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

بررسی سند روایت: این روایت صحیح است. در سلسله این روایت ابن محبوب قرار دارد که بنا به قولی از اصحاب اجماع است (کشّی، ۱۴۹۰، ۵۵۶).

بررسی دلالت روایت: صاحب عروه دلالت این روایت بر حرمت را محل اشکال می‌داند؛ زیرا در ظاهر روایت مراد از سلطان، سلطان جور است و ممکن است حرمت اخذ اجرت، به خاطر آن است که این اجرت از طرف سلطان جور می‌باشد؛ زیرا قاضی از جانب وی نصب می‌شود، قابلیت قضاوت را ندارد (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ۲، ۲۱).

روایت دوم: عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: «... وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ ... مِنْهَا أَجُورُ الْقَضَاءِ ...» (ابن بابویه، ۱۳۸۱، ۲۱۱).

حضرت امام صادق علیه‌السلام در این حدیث، به تعریف سحت و بیان مصادیق آن می‌پردازد و می‌فرماید: «... «سخت» انواع فراوان دارد؛ ... و دیگر دستمزد قاضیان»

بررسی سند روایت: این روایت صحیح است چون در سلسله آن، حسن ابن محبوب که از اصحاب اجماع است حضور دارد. که بی‌اطلاعی از راوی اصلی این روایت (عمار بن مروان الکلبی) را جبران می‌کند.

بررسی دلالت این روایت: سید یزدی در دلالت این روایت هم، اشکال وارد کرده که: ظاهر این روایت منصرف به اجوری است که از ولایه ظلم به قاضی داده می‌دهند و مؤید این انصراف احتمال رجوع ضمیر به (ما اصیب) است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ۲، ۲۱). زیرا در روایت ضمیر (منها) ی دوم به (ما اصیب) می‌خورد؛ که اجور قضاوت از طرف حاکم ظالم را شامل شود، نه به (السحت) که مطلق اجور قضاوت را حرام بدانند.

در پاسخ از این مؤید چنین گفته شده که اولاً اگر ضمیر (منها) به (ما اصیب) برمی‌گشت لازم بود تذکیر آن ضمیر. ثانیاً تکرار (منها) دال بر عدم رجوع ضمیر به (ما اصیب) است (گلپایگانی، ۱۴۱۳، ۱۰۱، ۱). از مجموع آنچه که گذشت چنین برداشت می‌شود طبق نظر فقهای چون صاحب عروه و آیه الله گلپایگانی (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ۲، ۲۱؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳، ۱، ۱۰۱)، دلیلی برای حرمت اخذ اجرت بر قضاوت وجود ندارد.

۶- بررسی منابع مالی دیگر برای قضات

در کنار اجرت منابع مالی دیگری نیز برای قاضی بیان گردیده که برخی از آنها حرمتشان مورد اتفاق فقهاست و برخی دیگر محل اختلاف است.

۶-۱- رشوه

از بین منابع درآمد قاضی حرمت رشوه مورد اتفاق فقها بوده و برخی آن را جزء ضروریات دین معرفی می‌نمایند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۲، ۴۵۶) که ادله محکمی از کتاب و سنت بر آن اقامه گردیده است. اما اختلافی که بین فقهاست در این است که آیا رشوه تنها در قضاوت موضوعیت دارد یا در سایر احکام شرعی جای دارد که در هر صورت به این پژوهش مرتبط نمی‌شود.

۶-۲- هدایا و تحف

راه دیگر درآمد قاضی هدایا و تحف است که با رشوه متفاوت بوده؛ زیرا در رشوه مقابله به صورت صریح یا ضمنی نهفته شده، اما در هدیه چنین مقابله‌ای وجود ندارد. فرق بین رشوه و هدیه مانند فرق بین بیع و هبه است و مؤید وجود نیت مقابله در رشوه، حرف لام در آیه‌ی تحریم رشوه است «لِئَاكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ» که این لام، لام غایت است (سبحانی، ۱۴۱۸، ۱، ۳۰۵). به عبارت دیگر رشوه برای جلب نظر قاضی، برای رأی به نفع‌دهنده‌ی رشوه است، ولی هدیه برای دوستی با قاضی یا صفات کمالی اوست (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ۲، ۲۶، مسأله ۲۹). درباره حکم هدیه بین فقها اختلاف نظر وجود دارد:

الف) گروهی مانند مقدس اردبیلی، گرفتن هدیه را مطلقاً جایز می‌دانند؛ زیرا هدیه مستحب است، پس قبول آن جایز است؛ مگر آنکه احتمال دهد که این هدیه، رشوه است که در این صورت، قبول آن مکروه

می‌شود. ولی اگر یقین به عدم نیت رشوه داشته باشد، این کراهت رفع می‌شود. مثلاً قاضی و هدیه دهنده سابقه دوستی داشته باشند، یا عادت آنها سوغات آوردن باشد. البته در صورت احتمال رشوه، اجتناب از آن احوط می‌باشد (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۱۲، ۵۱).

ب) گروهی مانند صاحب عروه نگرفتن هدیه را مطلقاً اولی میدانند، چه احتمال رشوه داشته باشد یا نداشته باشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ۲، ۲۵ مسأله ۲۷). زیرا هر آنچه که برای جلب قلب قاضی باشد، رشوه محسوب می‌شود. تنها وقتی گرفتن هدیه جایز است که داعی آن دوست داشتن قاضی یا کمال وی (مثلاً عدالت یا علم) باشد. که مؤید این نظر علاوه بر اخبار فوق خبری مروی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم است درباره ابن اللتیبه، که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم او را برای انجام صدقه‌ای به کار گرفتند، و بعد از انجام کار وی گفت این کار (انجام صدقه) هدیه من به شماست (و عوض قبول نکرد) 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، بی‌تا، ۴، ۱۵۸).

ج) گروهی مانند شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷، ۸، ۱۵۲) و ابن براج (ابن براج طرابلسی، ۱۴۰۶، ۲، ۱۵۸) قائل به تفصیلند، به این صورت که اگر هدیه عادی نباشد گرفتن آن حرام است. اگر عادی باشد ولی در حال حکومت باشد یا حس کند که برای آن قضاوت است باز هم گرفتن چنین هدیه‌ای حرام است. در غیر حالات فوق یعنی اگر عادی باشد و برای قضاوت نباشد گرفتن آن جایز است ولی نگرفتن مستحب است. با توجه به این سه نظر چند نتیجه گرفته می‌شود: اولاً در همه صورت‌ها و مطابق همه نظرات ترک گرفتن هدیه برای قاضی اولویت دارد. ثانیاً هدیه تبرع است یعنی تضمینی برای دادن آن به قاضی نیست پس قاضی نمی‌تواند برای امرار معاش خود بر آن تکیه کند.

۳-۶- ارتزاق از بیت‌المال

راه چهارم درآمد قاضی، ارتزاق وی از بیت‌المال است؛ که میان ارتزاق و اجرت از سه جهت تفاوت وجود دارد: 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 باید 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، ۲، ۱۲۶). در جواز ارتزاق قضاات از بیت-

مال، شکی نیست و کسی حکم به حرمت مطلق این ارتزاق نداده است. اما در اطلاق جواز اختلاف نظر وجود دارد که در دو مقام بحث می‌شود: یکی تکلیف‌دهنده بیت‌المال که همان والی است و دیگری تکلیف گیرنده بیت‌المال که همان قاضی است.

۷- تکلیف‌دهنده بیت‌المال (والی)

تکلیف والی متناسب با اقسام قاضی متفاوت است. از این جهت که اگر قضاوت بر قاضی متعین باشد، بر والی پرداخت بیت‌المال به وی (چه غنی باشد و چه فقیر) جایز است؛ زیرا وظیفه والی خرج بیت‌المال در مصالح مسلمین است و رفع خصومت که وظیفه قاضی است، از اهم این مصالح به شمار می‌رود. اما اگر قضاوت بر قاضی واجب کفایی باشد. دو حالت مفروض است:

حالت اول: بین کسانی که قضاوت بر آنها به صورت کفایی واجب شده، 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 کفایتاً واجب شده است، متبرع وجود دارد؛ در این حالت بین فقها اختلاف است:

الف) گروهی ارتزاق و پرداخت بیت‌المال را برای والی جایز نمی‌دانند؛ زیرا بیت‌المال برای مصالح مسلمین است و صرف آن جایز نیست مگر در حالی که مصلحت متوقف بر صرف باشد.

ب) گروهی دیگر چنین پرداختی را جایز می‌دانند؛ زیرا بیت‌المال برای صرف در مصالح است (چه این مصلحت متوقف بر صرف باشد و چه نباشد). این اختلاف ریشه در آن دارد که، مصالح مسلمین، حکمت مصرف بیت‌المال باشد یا علت آن؟ در صورتی که علت باشد، نظریه اول ثابت می‌شود و اگر آن را حکمت بدانیم نظر دوم را نتیجه می‌گیریم. با توجه به معنای اختصاص که از کلمه (لام) در قاعده (بیت‌المال معد للمصالح) فهمیده می‌شود، مصلحت علت صرف بیت‌المال بود لذا صرف آن در این حالت جایز نمی‌باشد.

حال که رعایت مصالح علت مصرف بیت‌المال بوده و لذا تا زمانی که متبرع بر قضاوت وجود دارد پرداخت بیت‌المال به قاضی غیر متبرع جایز نیست، فحص و یأس از وجود متبرع لازم بوده و صرف بیت‌المال به غیر متبرع بعد از فحص و یأس از یافتن متبرع جایز است (آشتیانی، ۱۴۲۵، ۱، ۱۰۳).

۸- تکلیف گیرنده (قاضی)

در دو روایت اجرت بر قضاوت حرام دانسته شده که همانگونه که در نقد روایات حرمت اخذ اجرت

برای قضاوت آمد. این حرمت مربوط به قضاتی است که از جانب سلطان جور نصب گردیده‌اند؛ ولی در همان روایات ارتزاق از بیت المال برای قاضی جایز معرفی گردیده:

روایت اول: وَ عَنِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «... لَا بُدَّ مِنْ قَاضٍ وَ رِزْقٍ لِقَاضِي وَ كَرِهَ أَنْ يَكُونَ رِزْقُ الْقَاضِي عَلَى النَّاسِ الَّذِينَ يَقْضِي لَهُمْ وَ لَكِنْ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ» (مغربی، ۱۳۸۵، ۲، ۵۳۸). یعنی «... جامعه نیاز به قاضی دارد و وی نیاز به رزق دارد و مکروه است (حرام است) ارتزاق قاضی از مردمی که بین آنها قضاوت می‌کند (اجرت گرفتن از آنها) ولی رزق او از بیت‌المال (جایز) است». باید توجه داشت کلمه (کره) در این روایت به معنی مکروه اصطلاحی نیست، بلکه به معنی حرام است؛ زیرا بسیاری از اصطلاحات فقهی از جمله اصطلاحات احکام تکلیفی، بعد از زمان ائمه وضع شده‌اند.

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

۸-۱ - بررسی اقوال فقها در مسأله

از تتبع به عمل آمده در منابع فقهی برداشت می‌شود که چهار نظریه در طول ادوار فقهی در این مسأله وجود دارد:

(الف) بزرگانی چون شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷، ۸، ۸۵ - ۸۴) و شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۵، ۱۰۵) قائل به جواز ارتزاق تمامی قضاوت از بیت‌المال هستند، بجز قاضی غنی که قضاوت بر او متعین باشد.

(ب) برخی چون شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۷، ۲، ۶۹) و صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۰، ۵۲) ارتزاق را برای محتاجین، (چه قضاوت بر آنها متعین باشد و چه نباشد) جایز می‌دانند.

(ج) شهید ثانی نظریه جواز ارتزاق از بیت‌المال برای کسانی که قضاوت برای آنها متعین نشده، را به شهر نسبت داد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۱۳، ۳۴۷).

(د) اکثر اخباریون (علامه مجلسی، ۱۴۰۶، ۱۰، ۲۱ و ۲۲؛ بحرانی، بی‌تا، ۱۴، ۳۱) و صاحب عروه (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ۲، ۱۹) و بسیاری از متأخرین (خوانساری، ۱۴۰۵، ۳، ۴۲؛ تبریزی، بی‌تا، ۴۱؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴، ۴۶۳؛ همو، ۱۴۱۸، ۱، ۱۵۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶، ۲۱۱) قائل به جواز مطلق ارتزاق گردیده‌اند.

۸-۲- تحلیل و جمع‌بندی

با توجه به آنکه حکم جواز ارتزاق قاضی از بیت‌المال بخاطر حکم حرمت اخذ اجرت بر قضاوت می‌باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۳، ۷۱). حال که حکم حرمت اخذ اجرت بر قضاوت مخدوش است وجهی برای حکم جواز ارتزاق قاضی از بیت‌المال نمی‌ماند.

۹- اجرت قضات دادگستری

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، ۲، ۲۸۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ۶، ۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۷، ۸، ۹۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ۸، ۴۳۱) و نیز ادعای اجماع فیض کاشانی (فیض کاشانی، بی‌تا، ۳، ۲۴۷) مؤید 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، ۱۴۱۵، ۳۴) و نیز برخی چون سید محمد مجاهد این شرط را موضع اجماع تمامی مسلمین می‌دانند، زیرا فقهای عامه نیز اجتهاد را شرط در حاکم می‌دانند و قضاوت غیرمجتهد را به شرط آنکه سلطان و پادشاه مقتدری وی را متولی منصب قضاوت نموده باشد، تجویز نموده‌اند که این تجویز بخاطر ضرورت می‌باشد (طباطبایی، بی‌تا، ۶۹).

در زمان ما با توجه به فراوانی حجم دعاوی و کمبود قاضی مجتهد جامع‌الشرایط با آنکه اجتهاد در قضاوت شرط است؛ اما تصدّی منصب قضاوت برای غیرمجتهدینی که عالم به احکام و مسائل فقهی و حقوقی هستند (ولو از طریق تقلید) با اذن ولی امر مسلمین و ولی فقیه زمان جایز می‌باشد (امام خمینی، ۱۴۲۲، ۳، ۶۷) و از آنجا که طبق ماده‌ی ۳ قانون آیین دادرسی مدنی قضات موظّف 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 می‌گردد که قضات صرفاً تطبیق‌دهنده پرونده‌های محوله بر مواد قانونی که از سوی مراجع ذیصلاح تدوین می‌گردد، می‌باشند. 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. حال با لحاظ هر دو حیثیت قضات دادگستری (متصدّی قضاوت یا ابزاری در دست حاکم شرع) می‌توان اجرت خواهی آنها را جایز دانست، زیرا طبق آنچه گفته شد حرمت اخذ اجرت بر واجبات فاقد اعتبار بوده و اگر قضات دادگستری را قاضی دانسته و قضاوت را بر آنها

واجب بدانیم باز هم اجرت خواهی آنها مشروع است، زیرا جواز اخذ اجرت بر واجبات وجیه است و اگر آنها صرفاً کارشناس حقوق و تطبیق دهنده پرونده‌های محوله بر مواد قانونی تلقی کنیم باز هم اجرت خواهی آنها موجه به نظر می‌رسد، زیرا عملی غیر واجب را انجام می‌دهند و طبق قاعده احترام عمل مسلمان بدان اجرت تعلق می‌گیرد.

۱۰- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به نقدهایی که بر مستندات قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات یعنی آیه شریفه و روایات و سه دلیل عقلی (تنافی بین وجوب عمل و مالکیت موجر بر عمل، نظریه دین بودن واجبات، مقهوریت واجبات) وارد گردید اعتبار این قاعده در مطلق واجبات به چالش کشیده می‌شود. از سوی دیگر روایاتی که اخذ اجرت بر قضاوت را حرام می‌دانند، ناظر بر قضاتی که از جانب سلطان جور تعیین می‌شوند، هستند. پس ادله مجوزین اجرت بر واجبات که از جمله آنها قضاوت است، موجه جلوه می‌کند و با جواز اخذ اجرت بر قضاوت از بررسی دیگر منابع قضای بی‌نیاز هستیم. در مورد قضاوت فعلی دادگستری نیز چه آنها را قاضی شرعی مأذون از جانب ولی فقیه بدانیم و چه جزء کارشناس حقوقی تطبیق دهنده مصادیق بر احکام بشمریم اخذ اجرت آنها خالی از منع شرعی به نظر می‌رسد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، (۱۳۸۱)، ترجمه علی مشکینی، انتشارات الهادی، قم، چاپ دوم.
۲. ابن ادریس حلی، محمد، (۱۴۱۰)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۳)، معانی الأخبار، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۴. ابن بابویه، محمد ابن علی، (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم.
۵. ابن براج طرابلسی، عبد العزیز، (۱۴۰۶)، المهدب، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۶. ابو الصلاح حلبی، تقی‌الدین، (۱۴۰۳)، الکافی فی الفقه، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام، اصفهان، چاپ اول.

۷. اردبیلی، احمد، (۱۴۰۳)، مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۸. اشعث کوفی، محمد بن محمد، (بی‌تا)، الجعفریات - الأشعثیات، مکتبه نینوی الحدیثه، تهران، چاپ اول.
۹. اصفهانی، محمد حسین کمپانی، (۱۴۱۸)، حاشیه کتاب المکاسب، أنوار الهدی، قم، چاپ اول.
۱۰. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵)، کتاب الطهاره، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ اول.
۱۱. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵)، القضاء و الشهادات، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ اول.
۱۲. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵)، کتاب المکاسب، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ اول.
۱۳. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۶)، فرائد الأصول، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین قم، قم، چاپ پنجم.
۱۴. آشتیانی، میرزا محمدحسن، (۱۴۲۵)، کتاب القضاء، انتشارات زهیر، کنگره علامه آشتیانی قدس سره، قم، چاپ اول.
۱۵. بحرانی، حسین، (بی‌تا)، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، مجمع البحوث العلمیه، قم، چاپ اول.
۱۶. بحرانی، یوسف، (۱۴۰۵)، الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۱۷. بیهقی، احمد، (بی‌تا)، السنن الكبرى، دارالفکر، بیروت.
۱۸. تبریزی، جواد، (بی‌تا)، أسس القضاء و الشهاده، دفتر مؤلف، قم، چاپ اول.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ اول.
۲۰. خمینی، سید روح الله موسوی، (۱۴۲۲)، استفتانات، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ پنجم.
۲۱. خمینی، سید روح الله موسوی، (۱۴۱۵)، المکاسب المحرمه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم، چاپ اول.
۲۲. خوانساری، سید احمد، (۱۴۰۵)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.
۲۳. روحانی، سید صادق حسینی، (بی‌تا)، منهاج الصالحین، بی‌جا.
۲۴. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۴)، المواهب فی تحریر أحكام المکاسب، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول.
۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۱۸)، نظام القضاء و الشهاده فی الشریعۃ الإسلامیه الغراء، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول.
۲۶. سلار دیلمی، حمزه، (۱۴۰۴)، المراسم العلویه و الأحکام النبویه، منشورات الحرمین، قم، چاپ اول.
۲۷. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۷)، الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم.
۲۸. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۹)، ذکرى الشیعه فی أحكام الشریعه، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ اول.
۲۹. شهید اول، محمد بن مکی، (بی‌تا)، القواعد و الفوائد، کتابفروشی مفید، قم، چاپ اول.

۳۰. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۱۰)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه، سید محمد کلانتر، کتابفروشی داوری، قم، چاپ اول.
۳۱. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۲۲)، حاشیه شرائع الإسلام، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۳۲. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۱۳)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، مؤسسه المعارف الإسلامیه، قم، چاپ اول.
۳۳. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۲۱)، رسائل الشهید الثانی، رضا مختاری، حسین شفیعی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۳۴. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، (۱۴۱۴)، تکمله العروه الوثقی، کتابفروشی داوری، قم، چاپ اول.
۳۵. طباطبایی، سید علی، (۱۴۱۸)، ریاض المسائل، مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام، قم، چاپ اول.
۳۶. طباطبایی، سید تقی، (۱۴۲۶)، مبانی منهاج الصالحین، منشورات قلم الشرق، قم، چاپ اول.
۳۷. طباطبایی، سید محمد، (بی‌تا)، کتاب المناهل، مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام، قم، چاپ اول.
۳۸. طوسی، محمد، (۱۴۰۷)، الخلاف، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۳۹. طوسی، محمد، (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الإمامیه، المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه، تهران، چاپ سوم.
۴۰. طوسی، محمد، (۱۴۰۰)، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، دار الکتاب العربی، بیروت، لبنان، چاپ دوم.
۴۱. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۰)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۴۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱)، تبصره المتعلمین فی أحكام الدین، مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.
۴۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۰)، تحریر الأحكام الشرعیه علی مذهب الإمامیه، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول.
۴۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳)، قواعد الأحكام فی معرفه الحلال و الحرام، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۴۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳)، مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم.
۴۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مجمع البحوث الإسلامیه، مشهد، چاپ اول.
۴۷. علامه مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۶)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی (ره)، قم، چاپ دوم.

۴۸. فخر المحققین، محمد بن حسن، (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ اول.
۴۹. فیض کاشانی، محمد محسن، (بی‌تا)، مفاتیح الشرائع، انتشارات کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی (ره)، قم، چاپ اول.
۵۰. کرکی، علی، (۱۴۱۴)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ دوم.
۵۱. کشی، محمد، (۱۴۹۰)، رجال الکشی، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، مشهد.
۵۲. گلپایگانی، سید محمد رضا، (۱۴۱۳)، کتاب القضاء، دار القرآن الکریم، قم، چاپ اول.
۵۳. محقق حلّی، جعفر، (۱۴۱۸)، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، مؤسسه المطبوعات الدینیّه، قم، چاپ ششم.
۵۴. محقق حلّی، جعفر، (۱۴۰۸)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.
۵۵. مغربی، نعمان بن محمد، (۱۳۸۵)، دعائم الإسلام، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ دوم.
۵۶. مفید، محمد، (۱۴۱۳)، المقنعه، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (ره)، قم، چاپ اول.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۶)، أنوار الفقاهه - کتاب التجاره، انتشارات مدرسه الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، قم، چاپ اول.
۵۸. منتظری، حسین علی، (۱۴۰۹)، کتاب الزکاه، مرکز جهانی مطالعات اسلامی، قم، چاپ دوم.
۵۹. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم.
۶۰. نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، بیروت، چاپ اول.
۶۱. وحید خراسانی، حسین، (۱۴۲۸)، منهاج الصالحین، مدرسه امام باقر علیه السلام، قم، ایران، چاپ پنجم.