فصل سوّم

رشاء و ارتشاء در فقه

الف: اقوال فقهاء در مورد رشاء و ارتشاء

در این ­که رشاء و ارتشاء از امور حرام در شرع به شمار آمده و فقهاء نیز به تبع آیات و روایات به حرمت آن فتوی داده­اند، تردیدی نیست.

با وجود این، مورد اتّفاق در موضوع رشوه­ی حرام، جایی است که، رشوه برای قاضی و به منظور تغییر در حکم شرعی داده شود و در موارد دیگر تردیدهایی را می­توان یافت.

در مجموع اقوال فقهاء را در خصوص رشوه به شرح زیر می­توان جمع­بندی کرد:

الف: رشوه در حکم حرام است، أعمّ از آن که گیرنده­ی آن به نفع یه به ضرر شخص حکم دهد و نیز تفاوتی ندارد که حکم صادر شده به حقّ باشد یا به ناحقّ.

استدلال طرف­داران این قول، آن است که، اطلاق روایات و محلّ إجماع­ها، جایی است که، پولی به قاضی در مقام صدور حکم داده شود و مؤثّر یا غیرمؤثّر بودن آن در حکم دخالتی در موضوع ندارد. از جمله کسانی که این نظر را مطرح ساخته­اند[[1]](#footnote-1) از باب نمونه به بعضی­ها اشاره می­شود.

1- قول محقّق حلّی

مرحوم محقّق حلّی در شرایع­الاسلام فی مسائل­الحلال و الحرام در کتاب التجارة می­فرماید:

الرشاء حرام سواء حکم لباذله أو علیه بِحَقٍّ أو باطلٍ[[2]](#footnote-2).

یعنی؛ دادن و گرفتن رشوه حرام است چه قاضی به نفع رشوه دهنده حکم کند و چه بر ضرر او حکم کند و چه حقّ باشد یا باطل.

همو در کتاب القضاء فرموده است:

الرشوة حرام علی آخذها و یأثم­الدافع لها إن توصّل بها إلی ­الحکم له بالباطل ولو کان إلی حقّ لم یأثم[[3]](#footnote-3).

رشوه بر گیرنده­ی آن حرام است و دهنده­ی رشوه اگر به وسیله­ی آن به حکم باطل دست یابد گناه­کار است، ولی اگر وصول حقّش به او بدون دادن رشوه ممکن نباشد گناه نکرده است.

از این عبارات محقّق حلّی ـ قدّس سرّه­القدّوس ـ مطالب زیر استفاده می­شود:

نکته­ی اوّل:

نکته­ی اوّل ـ که جای تأمّل دارد ـ این است که آیا ایشان، رشوه را منحصر به مورد قضاوت می­داند، یا شامل غیرقضاوت نیز می­شود؟ و کلمه­ی حکم که در این عبارت آمده آیا منحصر به مورد قضاوت است یا شامل غیر آن نیز می­شود؟

شاید بتوان گفت؛ کلمه­ی حکم که در این عبارت به کار رفتهبه معنای حکم در قضاوت است. گر چه کلمه­­ی حکم در غیر از مورد قضاوت نیز جریان دارد، ولی در این جا منصرف از کلمه­ی حکم، حکم در قضاوت است و عبارت «إِلَی­الْحُکْمِ» در جمله­ی دوّم ناظر بر این مطلب است؛ زیرا می­توان گفت: در باب قضاء دو جا صحبت از حکم می­شود، منظور از قضاوت و داوری است و در این بخش آن چه از کلمه­ی حکم به ذهن می­رسد همان قضاوت است[[4]](#footnote-4).

مرحوم صاحب جواهر نیز در شرح این عبارت کلمه­ی «فِی­الْحُکْمِ» را اضافه می­کند و در ادامه­ کلمه­ی «قضاوت حکام جور» را آورده است که بیان­گر اختصاص آن، به مورد حکم و داوری است و می­فرماید رشاء جمع رشوه در حکم است[[5]](#footnote-5).

نکته­ی دوّم:

در این عبارت برای حرمت أخذ رشوه هیچ قیدی ذکر نشده است و مطلقاً آن را حرام می­داند، چه به نفع رشوه دهنده حکم شود یا بر ضررش، چه به حقّ حکم شود و چه باطل. در هر صورت أخذ رشوه حرام است که البتّه این قول بین علمایی شیعه و سنّی اجماعی است.

نکته­ی سوّم:

نکته­ی سوّم این است که اگر راشی بخواهد برای تحصیل حقّش رشوه بدهد جایز است؛ ولی به این نکته اشاره نشده که آیا مطلقاً برای تحصیل حقّ، إعطای رشوه جایز است، یا این که در صورتِ توقّف تحصیل حقّ بر اعطای رشوه، جایز است؟ اطلاقِ عبارت محقّق اوّل بیان­گر قول اوّل است؛ زیرا فرمود: «ولو کان إلی حقٍّ لم یأثم»، که البتّه این قسم تخصیصاً از حکم اوّلی خارج شده است[[6]](#footnote-6).

2- قول علّامه­ی حلّی

علّامه­ی حلّی در قواعد همین عبارات را در بیان حرمت رشوه ذکر کرده و تنها قید فی­الحکم[[7]](#footnote-7) را بر آن افزوده است. و با این قید، به طور صریح، رشوه را مربوط به مورد حکم و قضاوت دانسته است، که نمی­توان آن را به غیر مورد قضاوت تعمیم داد.

بقیّه­ی مطالبی که از عبارات محقّق حلّی استنباط شده از عبارات ایشان نیز استفاده می­شود. کما این که صاحب مفتاح­الکرامة که شرح بر قواعد علّامه است، در کتاب قضاء می­فرماید[[8]](#footnote-8):

قوله (والرشوة حرام و یأثم دافعها) الرشوةُ مثلثة خلاف­الجُعل کما سلف و هی مایعطی للحکم حقّاً و باطلاً کما هوالحقّ[[9]](#footnote-9).

سخن علّامه (رشوه حرام است و دهنده­ی آن گناه می­کند) رشوه با فتح و ضمّ و کسر راء غیر از جُعل است همان طوری که قبلاً بیان شد و آن چیزی است که به حقّ یا باطل برای قضاوت داده شود که این سخن حقّ است.

به توجّه به تعریف صاحب مفتاح­الکرامة از رشوه کلمه­ی «للحکم» می­رساند که رشوه تنها شامل مورد حکم قاضی است و بر غیر آن جریان ندارد و شاید بتوان گفت که به نظر علّامه، پرداختن چیزی در غیر مورد حکم، رشوه محسوب نمی­شود و به عبارت دیگر، خروج موضوعی از حکم کلّی دارد.

علّامه در ادامه می­فرماید:

إن توصَّل بها إلی­الباطل، لا ألی­الحقّ[[10]](#footnote-10).

یعنی اگر رشوه دهنده بخواهد با آن به حقّش برسد، حرام نیست و در صورتی حرام است که با پرداخت رشوه بخواهد به امر باطل برسد. اگر دو عبارت را در کنار هم قرار دهیم، چنین نتیجه می­دهد که، أخذ رشوه مطلقاً حرام است، چه به حقّ حکم کند و چه به باطل، ولی پرداخت رشوه، اگر برای حصول حقّ باشد مطلقاً جایز است؛ یعنی، چه راهی برای تحصیل حقّ به غیر از اعطای رشوه وجود داشته باشد و چه نداشته باشد[[11]](#footnote-11).

3- قول شهید اوّل

شهید اوّل در کتاب اللمعة­الدمشقیّة می­فرماید:

و تحرم­الرشوة فستجب إعادتها و تلقین أحدالخصمین حجّته[[12]](#footnote-12).

حرام است رشوه گرفتن، و [در صورت گرفتن]، واجب است برگرداندن آن. و [نیز حرام است] دلیل یکی از طرفین دعوی را به زبان او نهادن (مثلاً طریق دفاع را به دهنده­ی مال بیاموز که بر خصمش پیروز گردد).

4- قول شهید ثانی

و تحرم­الرشوة بضمّ­الراء و کسرها، و هو أخذه ـ­ ای­القاضی ­ـ مالاً من احدها أو منهما، أو من غیرهما علی­الحکم، أو­الهدایة إلی شیء من وجوهه، سواء حکم لباذلها بحقّ أم باطل[[13]](#footnote-13).

رشوه گرفتن بر قاضی حرام است، رشوه به ضمّ راء و به کسر آن نیز آمده است، که عبارت است از گرفتن قاضی، مالی از دو طرف دعوا یا یکی از آن­ها یا غیر از آن­ها، در مقابل این که در بین آنان حکم کند و یا راهنمایی کند یکی از دو طرف را بر راهی از راه­های حکم، فرق نمی­کند که به نفع دهنده­ی مال، به حقّ حکم کند یا به باطل.

و همو در کتاب مسالک­الافهام إلی تنقیح شرائع­الاسلام گفته است:

و هو أخذالحاکم مالاً لأجل­الحکم[[14]](#footnote-14).

در این تعریف، رشوه فقطّ اختصاص به مورد قضاوت دارد و سایر موارد را شامل نمی­شود، زیرا کلمه­ی «عَلَی­الحُکْمِ» در جمله­ بیان­گر قضاوت و حکم حاکم است و هم­چنین معتقدند؛ مطلقاً رشوه حرام است، چه به نفع رشوه دهنده و چه به ضرر او، چه به حقّ حکم شود، چه به باطل. که در هر صورت، حرام است.

براساس این تعریف، رشوه به غیر مورد حکم، صدق نمی­کند، بلکه محدود به مورد قضاوت می­شود و نمی­توان آن را به سایر موارد تعمیم داد؛ امّا در جایی دیگر عامل مسلمین را بر قاضی افزوده است که بیان­گر تعمیم رشوه بر سایر موارد است[[15]](#footnote-15).

شهید ثانی در مسالک­الافهام ضمن پذیرش تفصیل بین حکم شخص مضطرّ و غیر آن، مدّعی است که مسلمانان بر حرمت رشوه بر قاضی و کارگزار اتّفاق نظر دارند و رشوه دهنده نیز در صورتی که برای رسیدن به حکمی باطل این کار را انجام دهد به دلیل کمک به گناه، گناه­کار است. پیامبر (ص) نیز دهنده و گیرنده­ی رشوه را لعن نموده است. اگر رشوه دهنده برای احقاق حقّ واقعی خود رشوه دهد و تنها راه رسیدن به حقّ هم رشوه باشد، اقدامش حرام نیست، در حالی که عمل رشوه گیرنده در این حالت حرام است[[16]](#footnote-16).

5- قول محقّق اردبیلی

مقدّس اردبیلی در مجمع­الفائده و البراهان می­فرماید:

وهی فی­اللغة­الجعل، و الظاهر أن­المراد بها هنا، ما یعطی للحکم حقّاً أو باطلاً، لأنّه­المفهوم­الموافق للّغة و الخبر. فهو حرام علی­الراشی أیضاً مطلقاً[[17]](#footnote-17).

یعنی رشوه در لغت عبارت از جُعل است، و ظاهراٌ مراد از آن در این جا چیزی است که در برابر حکم حقّ یا باطل داده می­شود، که بر راشی نیز مطلقاً حرام است.

اوّلا مقدّس اردبیلی رشوه را مطابق با تعریف فیروز آبادی در قاموس اللغة به معنای جُعل می­داند، در حالی که علمای دیگر معانی دیگری ذکر کرده بودند.

ثانیاً، از کلمه­ی «لِلحُکْمِ» چنین برمی­آید که منظور ایشان از جَعل همان جُعل قاضی در برابر حکم است، زیرا مطلق جُعل حرام نیست و نمی­تواند به معنای رشوه باشد.

ثالثاً، أخذ رشوه یا جُعل در برابر حکم مطلقاً حرام است، چه به حقّ حکم شود و چه به باطل.

رابعاً، برخلاف قول مشهور معتقدند: رشوه دادن راشی مطلقاً حرام است و از کلمه­ی مطلقاً این گونه استنباط می­شود که حتّی اگر رشوه دهنده برای تحصیل حقّ راهی جز آن، نداشته باشد باز رشوه دادن حرام است[[18]](#footnote-18).

6- قول محقّق ثانی

محقّق کرکی[[19]](#footnote-19) در کتاب حاشیه­ی ارشاد­الاذهان تقریباً عین عبارت مقدّس اردبیلی را ذکر کرده است و این مطلب بیان­گر توافق نطر ایشان درباره­ی رشوه است، بدین جهت از ذکر کلام ایشان صرف­نظر می­شود.

7- قول صاحب ریاض

مرحوم سیّد علی طبابایی در این­ باره می­فرماید:

کلمه­ی «رشاء» به ضمّ و کسر راء، اسم مقصور است و مفرد آن رشوه در حکم، با ضمّ و کسر راء می­باشد. همان طوری که بعضی از علماء ادّعای اجماع نمودند، به دلیل اجماع أخذ رشوه حرام است که نصوص مستفیضه نیز در این باره وجود دارد و می­فرماید: رُشوه سحت است، و در بعضی از آن­ها آمده: رشوه کفر به خدای بزرگ است و روایات صحیحه و موثّقه نیز در این باره وجود دارند. از اطلاقات این روایات و از صریح کلام گروهی از علماء استفاده می­شود که رشوه مطلقاً حرام است و فرقی نیست در این که قاضی به نفع رشوه دهنده حکم کند یا علیه او، و رشوه دهنده نیز گناه می­کند.

با توجه به وضوح عبارات ایشان، نکته­هایی در متنِ کلام ایشان مستفاد است، امّا به طور خلاصه نکات زیر مهمّ به نظر می­رسد:

اوّلاً به طور مطلق أخذ رشوه را حرام می­داند که البتّه نظر غالب علماء چنین است. ثانیاً رشوه با ضمّ و کسر «راء» به معنای رشوه در حکم است و کلمه­ی «حُکم» بیان­گر این مطلب است که رشوه در غیر مورد حکم، صدق نمی­کند؛ یعنی به نظر ایشان، رشوه منحصر در مورد قضاوت قاضی است و در غیر آن جریان ندارد[[20]](#footnote-20).

8- قول میرزا محمّد حسن آشتیانی

میرزا محمّد حسن آشتیانی در کتاب قضای خود مسایل ارزنده­ای را درباره­ی رشوه بیان نموده­اند که به نظر می­رسد برگرفته از نظریات شیخ أعظم انصاری باشد. ولی درباره­ی کلمه­ی رشوه و حدودِ دلالت و معنای لغوی و اصطلاحی آن مباحثی مطرح نموده­اند که به آن­ها اشاره می­شود:

الف: ایشان، با استناد بر معنای عرفی کلمه­ی رشوه، عمومیّت آن را نسبت به مواردی مانند جُعل و اجرت نمی­پذیرد و هر کدام را دارای معنای جداگانه­ای می­داند که با یکدیگر متفاوت هستند و این قول، برخلافِ قول محقّق ثانی و مقدّس اردبیلی است.

ب: می­فرماید: رشوه تنها اختصاص به پرداخت چیزی در برابر حکم باطل ندارد، بلکه هر چه را که رشوه دهنده برای حصول غرض و هدفش می­پردازد، چه حقّ باشد و چه باطل، شامل می­گردد، ولی در ادامه پرداخت رشوه را در صورت توقّف تحصیل حقّ بر پرداخت آن، حلال می­داند که با این بیان این مورد از تحتِ حکمِ حرمت خارج شده و تخصیص بر حکم کلّی رشوه می­باشد.

ج: نه تنها حرمت رشوه­، به آخذ و گیرنده­ی آن تعلّق دارد، بلکه پرداخت آن نیز، حرام است که از چند دلیل برای اثبات این امر، استفاده نموده است.

د: نکته­ی مهمّ دیگری که از مباحث بسیار مهمّ رشوه است و ایشان در ادامه به آن اشاره نموده، شمول یا عدم شمول آن در غیرِ موردِ قضاوت است که آیا رشوه تنها در مورد قضاوت قاضی صادق است؟ یا سایر موارد نیز از مصادیق رشوه محسوب می­شوند؟

بعد از ذکر این سؤال دو قول را مطرح می­کند که:

1- قول اوّل قایل به شمولِ کلمه­ی رشوه بر غیر قضاوت است که دلیل آن­ها، اطلاق بعضی از روایات است.

2- و قول دوّم عدم شمولِ رشوه بر غیر قضاوت است که دلیل آن­ها انصراف کلمه­ی رشوه به رشوه­ی در حکم و قضاوت است.

ایشان هیچ یک از این دو قول را نمی­پذیرند، بلکه قایل به تفصیل شده­اند. می­فرماید:

رشوه دهنده یا برای تحصیل امرِ حرام رشوه می­دهد، یا برای تحصیل امرِ مشترک بین حلال و حرام، و یا برای تحصیل امرِ مباح. آن چه برای تحصیل امرِ حرام می­پردازد، حرام و آن چه برای تحصیل امرِ مشترک بین حلال و حرام می­پردازد اگر منظورش، تحصیل حرام باشد ظاهراً حرام است. البتّه نه به دلیل اطلاقِ روایات رشوه، بلکه از جهت أکل مال به باطل، حرام است و علّت حرمتِ پرداخت مال در این جا، فساد و تباهی جامه می­شود که حرمت آن از این جهت است، نه از باب رشوه[[21]](#footnote-21).

9- قول سیّد محمّد کاظم طباطبایی یزدی

فقیه نامدار و بزرگ شیعه، مرحوم طباطبایی یزدی اظهار می­­دارد:

تحرم­الرشوة، وهی ما ینذله للقاضی لیحکم لَهُ بالباطل، أو لیحکم لَهُ حقّاً کان أو باطلاً، أو لیعلِّمَهُ طریق­المخاصمة حتّی یغلبَ عَلَی خَصْمِهِ[[22]](#footnote-22).

رشوه حرام است، و آن مالی است راشی آن را به قاضی می­پردازد تا حکم به باطل و بر لَهُ او بکند، یا حکم به نفع دهنده­ی مال صادر کند، چه حکم حقّ و چه باطل باشد، و یا طریق مخاصمه و دعوی یا راه دفاع را به راشی بیاموزد که بر خصم (طرف دعوی) پیروز شود.

ایشان به اجماع مسلمین لمسّک کرده است و حرمت رشوه را از ضروریّات دین می­داند. به نظر ایشان «رشاء» در صورتی که برای طلب حکم به باطل باشد از باب اعانت بر إثم حرام است و اگر برای احقاق حقّ باشد به دلیل نفی ضرر و حرج در اسلام حرام نیست[[23]](#footnote-23).

10- قول سیّد محمّد جواد حسینی عاملی

مرحوم صاحب مفتاح­الکرامة که یک کتابی است، که در حقیقت همه­ی اقوال را در مسایل فقهیّه دارد، و خود صاحب جواهر علاوه بر این که شاگرد این مرد بزرگ بوده است، نوع اقوالی را که در کتاب جواهر آورده است، از ایشان گرفته است، نه این که خودش رفته و تتبّع کرده باشد. این کتاب مفتاح­الکرامة در شرح قواعد علّامه کتاب بسیار خوبی است، که از زمان­های گذشته، داشت به وادی فراموشی سپرده می­شد، که مرحوم آقای بروجردی ـره­ـ این کتاب را زنده کرد، و بعضی از مجلداتش که چاپ نشده بود، به امر ایشان چاپ شد، ظاهراً دو جلد از کتاب مفتاح­الکرامة، با هزینه­ی خودشان چاپ شد، شاید ده جلد باشد، ایشان می­فرماید:

رشوه از نظر اصحاب در آن جایی است که حکم به نفع این راشی داده شود­، و فرقی هم بین حقّ و باطل نمی­کند، «سواء کان­الراشی باطلاً دعواه أم محقّاً فی دعواه» مطلقاً، کلمه­ی رشوه استعمال می­شود لکن همان طوری که صاحب مجمع­البحرین می­فرماید: نوعاً رشوه در حکمِ به باطل به کار می­رود[[24]](#footnote-24).

اجمالاً قدر متیقّن موارد رشوه آن است که دو خصوصیّت داشته باشد:

الف: در باب حکم باشد.

ب: و مقصود رشوه دهنده، حکم به نفع او باشد و او هم بر باطل باشد. حالا یا ادّعایش یا انکارش باطل باشد، این قدر متیقّن از رشوه است[[25]](#footnote-25).

11- قول آقا وحید بهبهانی

مرحوم وحید بهبهانی نیز رشوه را به طور مطلق حرام می­داند، گر چه حکم به حقّ یا به ضرر رشوه دهنده شود. وی می­گوید: از کسب­های حرام رشوه گرفتن است برای حکم کردن، هر چند حکم را موافق شرع نماید و هر چند حکم را بر رشوه ده [رشوه دهنده] نماید چه رضای صاحب رشوه در این بود که بگوید حقّ با اوست و حکم برای او کند و حال راضی نیست به خوردن این مال، آن که رشوه گرفتن مطلقاً حرام است و هم­چنین رشوه ده نیز حرام می­کند[[26]](#footnote-26).

12- قول آیة اللّه خویی

مرحوم آیة اللّه خویی در کتاب تکملة­المنهاج می­فرماید: رشوه در امر قضاء حرام است و در این حرمت تفاوتی میان آخذ و بازل وجود ندارد. یعنی هم راشی فعل حرام انجام داده است و هم مرتشی، و به نظر می­رسد که مبنای این نظر و فتوی روایت­های است که در باب رشاء وارد شده است. و ما در بحث ادلّه­ی حرمت رشوه، آن­ها را به طور أتمّ و اکمل بیان کردیم.

13- قول امام خمینی

امام خمینی ـ قدّس اللّه نفسه­الزّکیّة ـ در کتاب تحریرالوسیله، دادن رشوه را اگر منجرّ به حکم باطل شود حرام دانسته است مگر این ...

أخذالرشوة و إعطاؤها حرام إن توصِّل بها إلی­الحکم له بالباطل، نعم لو توقّف­التوصّل إلی حقّه علیها جاز للدافع و إن حرم علی­الآخذ، و هل یجوزالدّفع إِذا کان محقّاً و لم یتوقّف­التوصّل إلیه علیها؟ قیل: نعم، و الأحوط­الترک، بل لایخلو من قوةٍ[[27]](#footnote-27).

گرفتن و دادن رشوه اگر برای این باشد که به خاطر آن برای رشوه دهنده به باطل حکم نماید حرام است. ولی اگر رسیدن به حقّش بر آن متوقّف باشد برای رشوه دهنده جایز است امّا برای گیرنده آن حرام می­باشد. و آیا پرداخت رشوه ـ در صورتی که محقّ باشد، و رسیدن به آن متوقّف بر آن نباشد ـ جایز است یا نه؟ بعضی گفته­اند: بلی، ولی احوط ترک است بلکه خالی از قوّت نمی­باشد.

در این عبارت می­فرماید: «گرفتن رشوه مطلقاً حرام است» چون هیچ قیدی برای حرمت آن از طرف گیرنده ذکر نشده که این قول، مورد اتّفاق علماست، ولی حرمت دادن رشوه به طور مطلق نیست، بلکه اگر برای به دست آوردن حقّ، راهی جز رشوه دادن نباشد، جایز است. برای توضیح بیشتر می­توان گفت: رشوه گرفتن مطلقاً حرام است.

امّا رشوه دادن چند صورت دارد

1- یا برای تحصیل حقّ است.

2- و یا برای تحصیل باطل است.

اگر برای تحصیل باطل باشد، مطلقاً حرام است، چه کم باشد و چه زیاد؛ ولی در صورتی که به حقّ خود می­رسد، یا تحصیلِ حقّ متوقّف بر پرداخت رشوه است، یا این که راه­های دیگری برای رسیدن به حقّ وجود دارد. اگر برای رسیدن به حقّ، راهی جز رشوه دادن نباشد، از طرفِ رشوه دهنده جایز است و می­تواند بدین وسیله به حقّش برسد، ولی اگر راه دیگری، غیر از رشوه دادن وجود داشته باشد و مشروع هم باشد، مورد اختلاف علماست که امام خمینی این مورد را به صورت سؤال مطرح کرده و پاسخ داده است[[28]](#footnote-28).

14- قول آیة اللّه مکارم شیرازی

ایشان در کتاب انوارالفقاهة آورده است:

أجمع علماء الإسلام ـ کما فی جامع­المقاصد ـ علی تحریم­الرشافی­الحکم، و هو علی إجماله کذلک، لم یختلف فیه أحد، إنّماالکلام فی تفاصیله، من ناحیة­الحکم و الموضوع، و ذلک لأن ما یأخذه­القاضی علی أنحاء:

1- ما یأخذه علی­الحکم بالباطل.

2- ما یأخذه علی­الحکم علی وفق مراد أحدالمترافعین، حقّاً أو باطلاً.

3- ما یأخذه علی­الحکم بما هوالحقّ فی­الواقعة.

4- إرتزاقه من بیت­المال.

5- هدایاه قبل­الحکم أو بعده.

6- ما یأخذه من طریق­المعاملات­المحاباتیة مع­الناس عموماً، أو المتخاصمین خصوصاً.

یدلّ علی تحریم «الرشوة» بهذاالعنوان روایات کثیرة فی بعضها أنّها علی حدّالکفر باللّه­العظیم[[29]](#footnote-29).

ب: دیدگاه دیگر آن است که، اگر پرداخت رشوه تأثیری در حکم نداشته باشد، مانعی ندارد. از نظر این عده، فلسفه­ی رشوه تأثیرگذاری آن در عمل­کرد قاضی است و درصورت مؤثّر نبودن همانند جایی است که رشوه­ای پرداخت نشده باشد[[30]](#footnote-30).

اطلاق روایات در مقام حرمت پرداخت رشوه، مانع از پذیرش این نظر است و صاحب جواهر از آن به نظری واضح­الفساد و البطلان یاد می­کند.

گذشته از این که پرداخت رشوه جز برای ابطال حقّ یا همراهی باطل، مصداق نادر است. و تعاریفی هم که در مصباح و نهایه آمده است، از پرداخت رشوه برای مؤثّر شدن در رأی قاضی حکایت دارد[[31]](#footnote-31).

شاید علّت وضوح بطلان این قول این باشد که:

اوّلاً؛ احراز عدم تأثیر رشوه در حاکم، بسیار مشکل است و نمی­توان به سادگی تشخیص داد که آیا این رشوه، در حکم حاکم دخالت داشته یا نه؟

ثانیاً؛ اطلاقات نصوصی که در این زمینه وجود دارد، بر حرمت مطلق رشوه دلالت می­کنند که اشاره­ای به تأثیر یا عدم تأثیر رشوه، در حکم حاکم ندارند.

هم­چنین این احتمال باطل است که: اگر مُحِقّ برای حکم کردن به حقّ، چیزی را به حاکم بپردازد، حلال است؛ زیرا در هر صورت کسی که دعوایی را مطرح کنند خود را محِقّ می­داند و می­خواهد به نفع او حکم شود. پس نمی­توان حکم کردن به حقّ را جوازی برای اعطای رشوه دانست[[32]](#footnote-32).

ج: چنان چه فرد صاحب حقّ، رشوه پرداخت کند و قاضی هم در مقام صدور حکم جانب حقّ را رعایت کرده و به حقّ حکم صادر کند، به اعتقاد برخی می­توان پرداخت رشوه را بلامانع دانست، گویا در این فرض یا رشوه تأثیری در ابطال حقّ ندارد و یا عاملی است برای احقاق حقّ و در هر دو صورت با توجّه به مقصد اصلی، از ناروا نبودن پرداخت آن سخن گفته­اند[[33]](#footnote-33).

این نظر نیز با توجّه به همان استدلال که در دیدگاه قبل بیان شد، باطل به شمار آمده است.

نکته­ی قابل ذکر دیگر، آن است که، بنا بر برخی آرای فقهی، اگر شخص در صورت اضطرار رشوه را پرداخت کند و احقاق حقّ نیز جز از طریق رشوه دادن محقّق نگردد، پرداخت آن مانعی ندارد، اگر چه هم­چنان گرفتن آن از سوی گیرنده با مانع فقهی همراه است.

استدلال این دسته از فقهاء رفع حرمت به دلیل اضطرار است و آن را همانند جایی دانسته­اند که شخص اکراه به پرداخت رشوه گردد[[34]](#footnote-34).

برخی در ارایه­ی راه­کار برای مورد اخیر، به تغییر عنوان از رشوه به هدیّه و امثال آن سخن گفته­اند که روشن است این مقدار تغییر هم نمی­تواند ماهیّت عمل را عوض نماید.

خلاصه این که می­توان گفت: نظر فقهی مسلّم آن است که، رشوه دادن به قاضی حرمت شرعی دارد، جز در صورت اضطرار که موجب می­شود از ناحیه­ی پرداخت کننده حرمت عمل منتفی گردد.

د: طبق نظر برخی از فقهاء رشوه منحصر به مورد حکم و قضاوت قاضی نیست، بلکه علاوه بر آن، عامل مسلمین را نیز بر آن افزوده­اند. از جمله این فقهاء:

1- قول شیخ طوسی

مرحوم شیخ­الطائفة ـ رَفَعَ اللَّهُ فِی­الخُلْدِ مَقَامَهُ ـ درباره­ی رشوه می­فرماید:

و القاضی بین­المسلمین و العاملُ علیهم یحرم علی کلّ واحدٍ منهم­الرشوة[[35]](#footnote-35).

و رشوه بر قاضی بین مسلمین و کارگزاران آنان حرام است.

از عبارات مذکور نکات زیر به دست می­آید:

1- رشوه منحصر به مورد حکم و قضاوت قاضی نیست، بلکه علاوه بر آن، عامل مسلمین را نیز بر آن افزوده است.

مرحوم شیخ، علاوه بر قاضی، عاملِ مسلمین را که یکی از کارگزاران نظام حکومتی به شمار می­رفت بر آن­ها افزوده است و ظاهراً از روایاتی که به طور مطلق عوامل رشوه را مورد لعن قرار دادند؛ و یا عامل مسلمین را از أخذ هدایا نهی نمودند؛ استفاده کرده و حکم رشوه را به عامل مسلمین نیز تعمیم داده است.

پس با این بیان می­توان حکم رشوه را به ادارات و دوایر دولتی نیز تعمیم داد و هر کسی که به نحوی با امر حکومت در ارتباط است و از کاگزاران نظام به حساب می­آید، هر گونه أخذی از مراجعان در برابر عملش داشته باشد رشوه محسوب می­شود و می­توان گفت: به نظر شیخ طوسی، رشوه منحصر به قاضی نیست، بلکه شامل همه­ی مراتب و مراحل ادارات و کارگزاران می­شود[[36]](#footnote-36).

2- از ادامه­ی سُخنِ شیخ طوسی که می­فرماید: فان کان قدر شاهُ علی تغییر حکم أو ایقافه فهو حرام و إن کان لاجرائه علی واجیه لم یحرم علیه أن یرشوه[[37]](#footnote-37).

«یعنی؛ اگر برای تغییر یا جلوگیری از صدور حکم رشوه بدهد حرام است؛ امّا اگر برای تحصیل حقّش یا انجام تکلیفش رشوه بدهد، بر او رشوه دادن حرام نیست».

این نکته به دست می­آید که حرمت رشوه در مواردی صادق است که راشی بخواهد حکم حقّ را تغییر دهد و یا به تأخیر اندازد، و به عبارت دیگر، حقّ را باطل کند، امّا اگر برای به دست آوردن حقّش رشوه بدهد، حرام نیست. با توجّه به این که سخن شیخ مطلق است، آیا می­توان گفت: در صورتی که جز رشوه دادن راهی برای نجات مالش و به دست آوردن حقّش نباشد، پرداخت رشوه حلال است؟

عدم وجود این قید می­رساند که اگر کسی برای به دست آوردن حقّش رشوه بدهد مطلقاً حرام نیست، چه راه دیگری برای تحصیل حقّ باشد و چه نباشد.

3- نکته­ی سوّم در سخن شیخ طوسی این است: وقتی که رشوه دادن حلال است، و شخص می­تواند برای به دست آوردن حقّش رشوه بدهد، تخصیص بر حکم کلّی رشوه است که این مطلب از عبارت: «إن کان لاجرائه علی واجیه لم یحرم علیه أن یرشوه» استفاده می­شود؛ زیرا ابتدا این مورد را تحت شمول رشوه قرار می­دهد که از کلمه­ی «یرشوهُ» استفاده می­شود و بعد تخصیص می­زند؛ یعنی این مورد استثناء شده و از تحت حکم عامّ رشوه، که از اوّل شاملش بوده خارج شده است؛ در صورتی که قبلاً درتعریف ابن اثیر بیان شد که این مورد تخصّصاً از تحت شمول کلمه­ی رشوه، خارج است و اصلاً به آن رشوه گفته نمی­شود. به عبارت دیگر؛ به نظر شیخ خروج این امر از تحتِ کلمه­ی رشوه از باب تخصیص است؛ ولی به نظر ابن اثیر در نهایه، خروجش از تحت کلمه­ی رشوه از باب تخصّص است و خروج موضوعی دارد[[38]](#footnote-38).

2- قول ابن ادریس حلّی

ابن ادریس حلّی در کتاب سرائر خود تقریباً عین عبارات شیخ طوسی در مبسوط را ذکر کرده و بر آن چیزی نیفزود. این مطلب بیان­گر آن است که در این زمینه با شیخ طوسی اختلاف ندارد و مطالبی که از عبارات شیخ استفاده می­شود، از عبارات ابن ادریس نیز به دست می­آید. و بدین جهت از ذکر کلام ایشان صرف نظر می­شود[[39]](#footnote-39).

ب: احکام رشوه

1- تفاوت رشوه با هدیّه

در رابطه با هدیّه ابتدایی­ترین نکته تعریف هدیّه است، هدّیه در لغت به معنای مختلفی همانند: ارمغان، پیش­کش[[40]](#footnote-40) و آن چه به منظور بزرگداشت پذیرنده بدون شرط باز دادن ستانده و داده شود، آمده است. خلیل بن احمد در ترتیب کتاب العین در معنای لغوی هدیّه می­نویسد: «الهدیّةُ: ما اهدیت إلی ذی مَودَّة من برٍّ و یجمع: هدایا، و لغة أهل­المدینة: هداوی، بالواو»[[41]](#footnote-41). این سیّده و ابن منظور در تعریف هدیّه می­نویسد: «و الهدیّةُ: ما اتحَفْتَ به»[[42]](#footnote-42). در کتاب الفروق فی­اللغة در بیان فرق بین هدیّه و هبه، تعریف هدیّه این گونه آمده است: «ان­الهدیة ما یتقرّب به­المهدی إلی­المهدی إلیه»[[43]](#footnote-43).

در مجموع درباره­ی معنای لغوی «هدیّه» می­توان گفت چیزی است که شخص به دلیل مودّتی که به طرف مقابل دارد یا برای نزدیک شدن به او و جلب منفعتش به وی می­دهد. ابن منظور در لسان­العرب حدیثی را ذکر کرده است که به این مطلب اشاره دارد: «و فی­الحدیث تهادُواتَحابُّوا[[44]](#footnote-44). و الجمع هَدَایَا و هَداوی، و هی لغة اهل­المدینة»[[45]](#footnote-45).

در اصطلاح فقیهان نیز تعاریف متعدّدی برای هدیّه به چشم می­خورد؛ از جمله؛ مرحوم محقّق آشتیانی در تعریف هدیّه می­فرماید: «و هی ما یبذله علی وجه­الهبة­ لیورث­المودّة»[[46]](#footnote-46).

شیخ انصاری هدیّه را بدین صورت تعریف کرده است: «و أمّاالهدیّة، و هی ما یبذله علی وجه­الهبة، لیورث­المودّة­الموجبة للحکم له، حقّاً کان أو باطلاً»[[47]](#footnote-47). یعنی هدیّه عبارت است از مالی که شخص به رسم هبه و بخشش به قاضی می­دهد، تا در ضمیر قاضی نسبت به وی محبّت و دوستی ایجاد شده و در نتیجه به نفع او حکم کند، أعمّ از آن که حکم به حقّ یا باطل و فاسد باشد.

در بررسی مفهوم اصطلاحی هدیّه، صاحب ریاض بیانی مشابه با بیان شهید ثانی دارد. «ان دفع­المال إلی­القاضی ـ­ و نحو من­العمّال ـ إن کان­الغرض منه­التورّ دأ التوسّل لحاجة من­العلم و نحوه»[[48]](#footnote-48). این دو فقیه نامدار، دفع مال به دیگری را اگر برای کسب مودّت یا یافتن وسیله­ای به دلیل نیازی چون علم و مانند علم باشد، هدیّه دانسته­اند.

آیة­ اللّه سبحانی از ملحقات عروه، کلامی را نقل می­کند که نشان می­دهد صاحب عروه غرض از هدیّه را نزدیک شدن به آخذ یا تحصیل مودّت او بدون داشتن انگیزه­ی خاصّ می­داند و اگر هم انگیزه­ای در میان باشد، این انگیزه همان دوست داشتن او به دلیل وجود صفت کمالی هم­چون علم و وَرَع در اوست. ایشان بذلی را که بدون هیچ انتظار عملی صورت گیرد، هدیّه دانسته است. به عبارت دیگر، بذلی را که از اموری چون عاطفه­ی قلبی ریشه گرفته باشد، هدیّه می­داند[[49]](#footnote-49).

برخی از معاصران، هدیّه مالی می­دانند که دافع، آن را به شخص می­دهد تا با آن محبّت و مودّت خود را نسبت به ایشان آشکار سازد و در این که چنین دفع مالی برای امر حقّ یا باطلی باشد، تفاوتی قایل نشده­اند[[50]](#footnote-50).

بنابراین با توجّه به معنای اصطلاحی هدیّه می­توان گفت که مفهوم هدیّه در اصطلاح همانند مفهوم رشوه فاصله­ی چندانی از معنای لغوی آن ندارد[[51]](#footnote-51).

دوّمین نکته که در رابطه با هدیّه­ای که به قاضی داده می­شود، این است که فرق هبه با رشوه چیست؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت: «و الفرق بینها و بین­الرشوة: ان­الرشوة تبذل لاجل­الحکم، و الهدیّة تبذل لإیراث­الحبّ­المحرِّک له علی­الحکم علی وفق مطلبه»[[52]](#footnote-52).

تفاوت بین هدیّه و رشوه این است که؛ رشوه به خاطر حکم داده می­شود، ولی هدیّه به منظور ایجاد حبّ و مودّت در دل قاضی، اعطاء می­شود تا همین رابطه­ی صراط مستقیم که معرفت آن از شناخت موی باریک دشوارتر و رفتن بر بستر آن از رفتن بر لبه­ی شمشیر تیز برّنده­تر است، قبل از هر چیز، فهم دقیق و آشنایی با معارف را می­طلبد و بیگانگی از احکام و معارف، خطر لغزندگی و سقوط را در پی دارد. یکی از مسایل بسیار دشوار، تمییز بین رشوه و هدیّه است. از سویی پذیرفتن رشوه حرام است و از سوی دیگر پذیرفتن هدیّه مستحبّ است و در روایات آمده است: کسی که به دیگری محتاج است و آن دیگری توان برآوردن نیاز او را از راه مشروع دارد، مناسب است قبل از درخواست رفع حاجت از او چیزی به عنوان هدیّه، که طرفین به حلیّت آن آگاه­اند، تقدیم بدارد: «نِعمَ­الشَّیْءُ­الهَدِیَّةُ أَمَامَ­الحَاجَةِ»[[53]](#footnote-53)، ردّ احسان هم نکوهش شده است: «لا یأبی­الکرامة إلّاالحمار»[[54]](#footnote-54).

تشخیص هدیّه از رشوه همان صراطی است که از مو باریک­تر و از شمشیر برّنده­تر است و تقوی و خداترسی به انسان قوّه­ی تمییز سره از ناسره و حقّ از باطل و حلال از حرام می­بخشد: «إن تَتَقَّوُا اللَّهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقَاناً»[[55]](#footnote-55).

اگر کسی خودخواه نبود و قلب سلیم خود را که ترازوی عدل محور الاهی است شاخص قرار داد به خوبی می­تواند بین حقّ و باطل، هدیّه و رشوه و حلال و حرام فرق بگذارد.

دوستی محرّک قاضی بر حکم مطابق مطابق میل و مراد شخص گردد. یعنی رشوه این است که به قاضی پولی داده می­شود که به طور مستقیم در عوض قضاوت وی قرار دارد. و به عبارت دیگر گویا معاوضه­ای بین پول و قضاوت به نفع راشی است، یعنی شخص راشی پول می­دهد که قاضی به نفع وی حکم کند، و معاوضه هم معاوضه­ی مستقیم است، امّا در مورد هبه شخص هبه دهنده مستقیماً نمی­گوید این هدیّه را بگیر، و به نفع من حکم کن بلکه هدیّه­ای به او می­دهد تا به طور غیرمستقیم حکم به نفع وی صادر شود، یعنی بر اثر دادن هدیّه در قلب قاضی نسبت به او علاقه­ای به وجود می­آید که در نتیجه­ی علاقه­ی مذکور قاضی به نفع وی حکم می­نماید، و معاوضه­ای که بین پول و بین حاکم به نفع شخص هدیّه دهنده برقرار می­شود رابطه­ای است غیرمستقیم[[56]](#footnote-56).

چون در بعضی از موارد بین رشوه و هدیّه اشتباه می­شود برای روشن شدن فرق آن دو چند صورت است:

1- اوّل آن که کسی مالی برای بعضی از برادران [دینی] خود به قصد انس و الفت گرفتن و تأکید دوستی و محبّت بفرستد. معلوم است که این، هدیّه و حلال است، خواه با این کار قصد ثواب اخروی و تقرّب به خدای تعالی نیز داشته باشد، یا صرفاً به قصد اظهار دوستی و مودّت باشد.

2- این نیز نوعی هدیّه است و در حقیقت هبه (بخشش) به شرط عوض است، و هرگاه آن چه طمع داشته به او برسد بی­شکّ حلال است.

امام صادق (ع) می­فرماید: ربا دو گونه است

1- خوردنی (حلال)

2- و ناخوردنی (حرام)

امّا آن که خوردنی است هدیّه­ای است که برای کسی بفرستی و انتظار دریافت بیش از آن داشته باشی، این ربا قابل خوردن است، و این است معنی قول ذات اقدس الاهی: «وَ مَآ ءَاتَیْتُمْ مِنْ رِباً لِیَرْبوُا فِی أمْوَالِ­النَّاسِ فَلَایَرْبُوا عِنْدَاللَّهِ...»[[57]](#footnote-57). و آن چه به عنوان ربا داده­اید تا در اموال مردم فزونی یابد، نزد خدا زیاد نمی­شود[[58]](#footnote-58).

و أمّا آن که قابل خوردن نیست، همان است که خدای عزّ و جلّ از آن نهی فرموده، و بر آن وعده­ی جهنّم داده است[[59]](#footnote-59).

و از آن حضرت روایت است که فرمود: رسول خدا (ص) فرمود: «محمّد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن­النوفلی عن­السکونی عن أبی عبداللَّه علیه­السلام قال: قال رسول اللَّه صلّی اللّه علیه و آله: الهدیّة علی­ ثلاثة أوجه: هدیّة مکافاة و هدیّة مصانعة و هدیّة للَّه عزَّ و جلَّ»[[60]](#footnote-60).

یعنی هدیّه سه گونه است

1- هدیّه­ی مکافأة یعنی هدیّه­ی عوض و پاداش

2- هدیّه­ی مُصانعة یعنی هدیّه­ی رشوه، مُداهنه و سازش

3- و هدیّه برای خداوند عزّ و جلّ

و از بعضی أخبار استفاده می­شود که اگر چشم­داشت او را هم برای عوضی که توقّع دارد به جا نیاورد حلال خواهد بود، مانند: «محمّد بن یعقوب عن محمّد بن یحیی عمن حدثه عن ابن­المبارک عن عبداللَّه بن جبلة عن إسحاق بن عمّار قال: قلت له: الرجل­الفقیر یهدی إلی­الهدیة تیعرّض لها عندی فآخذها و لااعطیه شیئاً ایحلّ لی؟ قال: نعم هی لک حلال و لکن لاتدع أن تعطیه»[[61]](#footnote-61). خبر أسحاق بن عمّار از امام صادق (ع) است، وی می­گوید: به امام (ع) عرض کردم فقیری برای من هدیّه­ای می­فرستد و مقصودش این است که به او عوض دهم، آن را می­گیرم و چیزی به او نمی­دهم آیا این هدیّه برای من حلال است؟

فرمود: آری حلال است، ولیکن از این که چیزی به وی بدهی غفلت مکن.

و این که آیا در صورت دادن عوضی که از مال خود او نباشد بلکه از اموالی باشد که مردم به او داده­اند تا به مصرف فقرا برساند از قبیل زکات و خمس و دیگر وجوه بر، حلال است یا نه؟ ظاهراً اگر شخصی که هدیّه فرستاده از اهل استحقاق باشد و اگر این هدیّه را هم نمی­فرستاد باز به او می­داد گرفتن آن هدیّه حلال است، ولی [احتیاط نگرفتن است زیرا] در آن نکته­ی قابل تأملّی هست که بعداً بیان خواهد شد.

3- سوّم آن که مقصود از هدیّه فرستادن این باشد که گیرنده در کار معیّنی به او کمک کند، مثل کسی که به سلطان یا صاحب جاه و شوکتی احتیاج داشته باشد و به نماینده­ی آن­ها یا شخص بانفوذی هدیّه دهد، در این صورت باید به آن عمل بنگرد، اگر آن کار حرام است، مانند سعی برای درخواست برقراری وظیفه و مستمرّی حرام یا ظلم به انسانی یا امثال این­ها، یا کاری واجب است، مثل دفع ظلم یا رهانیدن حقّی که راه چاره منحصر به آن باشد، یا دادن گواهی معیّنی، یا حکم شرعیی که بر او واجب است و مانند این­ها، این رشوه است و گرفتن آن حرام است و اگر آن عمل مباح باشد نه حرام و نه واجب، چنان چه در آن رنج و زحمتی است، به طوری که اجیر کردن کسی بر آن جایز باشد، آن چه گرفته می­شود حلال و به منزله دست­مزد (جُعاله) است، مثل این که بگوید: این پول را به حاکم برسان و یک دینار حقّ­الزحمه­ی تو، یا بگوید: فلانی را آماده ساز که در فلان کار به من کمک کند و یا فلان چیز را به من بدهد، و این کار با زحمت و گفت­وگوی بسیار حاصل شود، آن چه در این موارد می­گیرد مباح و حلال است، هرگاه غرض و هدف مشروع و مباح باشد و این مانند پولی است که وکیل قاضی برای دفاع در خصومتی بگیرد، به شرط این که از حقّ تجاوز نکند.

و اگر کاری که انجام می­دهد زحمتی ندارد، مثل گفتن یک کلمه یا کار کوچکی که هیچ رنجی ندارد، أمّا با وجود این آن کلمه یا آن کار کوچک، سودمند باشد، مثل این که به بوّاب بگوید: بگذار این شخص نزد حاکم برود، بعضی از علماء گفته­اند: گرفتن هدیّه برای آن حرام است، زیرا جایز بودن آن در شرع ثابت نشده. و شبیه به این مورد، عوض گرفتن پزشک برای گفتن یک کلمه است مثل این که یک دوا را نام ببرد.

امّا این فتوا قابل تأمُّل است، زیرا ظاهراً این عوض گرفتن در صورتی که کار مشروع باشد و بر او (گیرنده) واجب نباشد جایز است.

4- چهارم آن که مقصود او از هدیّه فرستادن تحصیل دوستی و محبّت باشد، ولکن نه فقطّ برای جلب دوستی بلکه منظور این باشد که به واسطه­ی جاه و مقام او به بعضی از اغراض خود برسد، به طوری که اگر جاه و مرتبه­ی او نبود برای او هدیّه نمی­فرستاد. پس اگر جاه و مرتبه­ی او به واسطه­ی علم یا تقوی یا اصل و نَسب خانوادگی باشد مسأله آسان­تر است. و ظاهراً گرفتن هدیّه در این مورد مکروه است، زیرا در ظاهر هدیّه است أمّا در واقع همانند رشوه است. و اگر برای مقام اجتماعی وی باشد از قبیل قضاء یا حکومت یا سرپرستی صدقات یا وقف یا مأمور گرفتن مالیات و از این قبیل شغل­ها که منصب­های حکومتی است، ظاهراً دریافت آن حرام است. البتّه در صورتی که اگر آن سرپرستی و مقام نبود آن هدیّه به او داده نمی­شد، و علّت حرمت آن است که این رشوه­ای است که به صورت هدیّه درآمده است، زیرا قصد کنونی از آن تقرّب جستن و طلب محبّت است، و لکن مقصود حقیقی منحصر است به این نوع کسب محبّت، و معلوم است که رسیدن به آن چه در دست سرپرست­هاست چیست؟

1- یک بار به عنوان پیام محبّت و دوستی میان دو شخص ردّ و بدل می­شود و این بسیار پسندیده و قابل تمجید و تحسین است. و شارع مقدّس مردم را بدان ترغیب و تحریض فرموده است.

لذا هدیّه به اعتبار دهنده و گیرنده بر دو قسم است

2- و یک بار به عنوان غرضی خاصّ و یا پیش­کش برای دیگری فرستاده می­شود که در احادیث به آن «هدیّه­ی مصانعة» گفته می­شود، و شباهت بسیار به رشوه دارد.

این هدیّه­ای است که چشم را از دیدن عیب­ها و نادرستی­ها می­پوشاند و غالباً هدایایی که به امراء و دست­اندرکاران دولت می­کند، از این قبیل است و در مقابل توقّع انجام کاری أعمّ از درست یا نادرست داده می­شود و قبول این نوع هدایا مسئولیّت اجتماعی و اخروی دارد.

امیر مؤمنان (ع) از گرفتن چنین پیش­کش­هایی نه تنها سخت خودداری می­فرمود، بلکه هرگز آن­ها را نمی­پذیرفت، و از ایشان نقل شده است:

شب­هنگام کسی به دیدار ما آمد، با ظرفی سرپوشیده از حلوا؛ چنانش ناخوش داشتم که گویی با آب دهان مار آن را آمیخته­اند یا زهر مار بر آن ریخته­اند. گفتم: هدیّه است یا زکات یا صدقه؟ (که گرفتن آن بر ما حرام است). گفت: نه این است و نه آن، بلکه هدیّه است. گفتم: مادرت بر تر بگریَد! آمده­ای تا مرا از راه دین خدا برگردانی یا عقلت را از دست داده و دیوانه شده­ای یا سخنی بیهوده می­گویی؟! به خدا سوگند اگر هفت اقلیم جهان را با آن چه زیر آسمان­های آن­ها است به من دهند تا خدا را نافرمانی کنم به اندازه­ای که پوست جوی را از دهان مورچه­ای بگیرم، نخواهم کرد[[62]](#footnote-62).

سیره­ی رسول خدا (ص) نیز چنین بود، از هیچ کس هدیّه قبول نمی­کرد تا آیه­ی «قُلْ مَآ أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ یَتَّخِذَ إِلَی رَبِّهِ سَبِیلاً»[[63]](#footnote-63). بگو من بر این رسالت از شما مزدی نمی­خواهم، مگر کسی که بخواهد راهی به سوی پروردگار خود در پیش گیرد. نازل شد.

پس از نزول آیه­ی شریفه­ اگر کسی برای پیغمبر خدا (ص) هدیّه­ای می­آورد و قصدش جزء تقرّب به خداوند چیز دیگری نبود، حضرت می­پذیرفت[[64]](#footnote-64).

از آن چه در بررسی تفاوت مفهوم اصطلاحی هدیّه و رشوه گذشت به نظر می­رسد که میان فقهاء به طور کلّی دو نظر وجود دارد:

1- نظریّه­ی اوّل

برخی از فقهاء منشأ اختلاف این دو مفهوم را در قصد شخص باذل می­دانند یعنی تحقّق مفهوم هدیّه یا رشوه به قصد شخص باذل وابسته است. اگر غرض شخص باذل از بذل و دفع مال، اموری چون جلب مودّت یا وجود صفات نیکو در شخص آخذ باشد، هدیّه محسوب می­شود و اگر غرض شخص از بذل مال، طلب حکم یا انجام عملی به نفع خود باشد، یعنی این بذل در مقابل عوض و به غرض آن عوض واقع شود، این بذل، رشوه خواهد بود[[65]](#footnote-65).

شهید ثانی و صاحب ریاض در این باره می­فرمایند: «و الاظهر فی­الفرق: ان دفع­المال إلی­القاضی و نحوه من­العمّال إن کان­الغرض منه­التودّد أوالتوسّل لحاجة من­العلم و نحوه فهو هدیّه، و إن کان­التوسّل[[66]](#footnote-66) إلی­القضاء والعمل فهو رشوة»[[67]](#footnote-67).

سیّد یزدی نیز در تکمله عروة­الوثقی، غرض شخص باذل را در فرق بین هدیّه و رشوه دخیل دانسته است. ایشان در مسأله­ی 29 در بیان فرق بین هدیّه و رشوه می­فرماید: «ان­الغرض من­الرشوة جلب قلبه لیحکم له، و من­الهدیة­الصحیحة­القریة أو إیراث­المودّة لالداع، أوالدّاعی علیها حبه له لوجود صفة کمال فیه من علم أو ورع أو نحو هما»[[68]](#footnote-68).

2- نظریّه­ی دوّم

آیة اللّه سبحانی فرق بین هدیّه و رشوه را فرق جوهری می­داند و نمی­پذیرد که این دو با قصد از یکدیگر متمایز شود و اختلاف در قصد را تابع اختلاف ماهوی این دو مفهوم می­شمارد. ایشان بذل به شخص قاضی، عامل و ظالم را به دو قسم رشوه و هدیّه تقسیم می­کند و بنا بر ظاهر، فرق این دو را فرق جوهری می­داند، در واقع این تفاوت جوهری موجب تمایز هدیّه و رشوه می­شود و عنصر قصد، وجه فارق هدیّه و رشوه نخواهد بود. ایشان پس از بیان این نکته که اختلاف در قصد، تابع اختلاف ماهوی است، می­گوید اگر بذل در مقابل عوض واقع شود، این بذل، رشوه خواهد بود، در غیر این صورت، اگر بذل بدون عوض و از اموری هم­چون عاطفه­ی قلبی ناشی شده باشد، این بذل، هبه خواهد بود[[69]](#footnote-69).

امام بزرگوار فرمودند: در مسأله­ی رشوه هیچ فرقی نمی­کند، کسی به عنوان رشوه چیزی بدهد، یا به عنوان بیع، هدیّه، بیع محاباتی و مثل مصالحه و امثال ذلک باشد، واقعش هم همین است، برای اینکه رشوه از عناوین قصدیّه نیست که حتماً آن کسی که چیزی می­دهد برای این که حاکم به نفع او حکم به باطل بکند، عنوان رشوه را قصد کند، مثل عنوان تعظیم و عباداتی که همه­ی آن­ها نیاز به قصد عنوان دارند[[70]](#footnote-70).

آیة اللّه سبحانی در ادامه، با بیانی دیگر، راه صحیح کشف این تفاوت را دقّت در فرق بین بیع و هبه­ی غیرمعوّضه دانسته و فرق بین بیع و هبه­ی غیرمعوّضه را فرق جوهری و در عالم اعتبار شمرده است، نه این که قصد و نیّت، فارق بین این دو باشد و اختلاف در قصد را فقطّ به دلیل اختلاف آن چه مقصود با لذّات است، بیان می­کند. پس آن التزام به شیء که در بیع وجود دارد، در هبه موجود نیست و به همین دلیل، بایع، مبادله­ی مال را در مقابل مال قصد می­کند، در حالی که شخص واهب چنین قصدی ندارد و شخص واهب فقطّ اصل بذل را بدون عوض قصد کرده است. ایشان پس از آن که دقّت در فرق بین بیع و هبه­ی غیرمعوّضه را طریق صحیح برای کشف فرق بین رشوه و هدیّه بیان می­کند، در ادامه، هدیّه و رشوه را مانند بیع و هبه­ی غیرمعوّضه می­داند و می­گوید: «و مثله­الرشوة و الهدیّة­ فالراشی سواء دفعه صریحاً باسم­الرشوة، أو البس علیها لباس­الهدیّة فانّی یبذل فی مقابل التزام بما یرجع إلی­المحاکمة و المرافعة بخلاف ما إذا بذله من دون انتظار عمل و بذلک یظهر إنّهما عقدان متخالفان، لایجتمعان فی مورد»[[71]](#footnote-71). در نهایت نیز با بیان جمله­ای که بیشتر شبیه ملاک و ضابط برای شناخت هدیّه است، هدیّه­ی واقعی را چیزی می­داند که هیچ انتظار عملی در آن وجود نداشته باشد. از این بیان می­توان ملاک رشوه را در نظر آیة اللّه سبحانی به دست آورد و آن عبارت است از این که در رشوه، شخص مرتشی، عمل را در عوض آن چیزی انجام می­دهد که راشی به او می­دهد[[72]](#footnote-72).

سوّمین نکته که در رابطه با هدیّه به قاضی مطرح می­شود این است که: هدیّه به قاضی از جهت حکم دارای چه حالتی است؟ آیا مانند رشوه حرام است یا محکوم به حلیّت می­باشد؟

از فقهای مذاهب اسلامی در مورد رابطه­ی میان رشوه و هدیّه نظراتی متفاوت یافت می­گردد.

از جمع میان این اقوال دو رأی کلّی به دست می­آید که در نقطه مقابل یکدیگر هستند و در واقع کاملاً مخالف هم می­باشند. با این توضیح که:

براساس قول اوّل رشوه و هدیّه­ای که قاضی دریافت می­دارد موضوعاً واحد هستند و لذا دارای حکم مشابه می­باشند.

و امّا مطابق قول دوّم، این دو با یکدیگر تفاوت موضوعی دارند و لذا نمی­توان این دو را مشمول یک حکم دانست[[73]](#footnote-73).

حال اگر رشوه و هدیّه موضوعاً واحد باشند، در این صورت هدیّه­ی قاضی نیز تحت شمول حکم حرمت رشوه قرار خواهد داشت و بنابراین به دلیل منع و حظر از آن، مطابق آن چه اصولیّون از شیعه و سنّی بیان داشته­اند، لاجرم باطل و فاسد[[74]](#footnote-74) نیز خواهد بود[[75]](#footnote-75).

امّا اگر قول دوّم از اقوال فقهاء صحیح باشد و هدیّه مشمول حکم حرمت رشوه نباشد، آن طور که اصولیّون بیان داشته­اند، به دلیل عدم وجود منع و حظر باطل یا فاسد نخواهد بود[[76]](#footnote-76).

لازم به ذکر است که میان حکم تکلیفی و حکم وصفی هدیّه به­مانند هر عقد دیگری می­تواند رابطه­ای وجود داشته باشد که بحث بالا ناظر بر همین مطلب است.

در ادامه، این دو قول تبیین و مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

1- نظر اوّل

برخی از فقهاء معتقدند که هدیّه برای قاضی در حکم رشوه و یا شاید حتّی دقیقاً نوعی رشوه باشد.

بر این اساس رابطه­ی میان رشوه و هدیّه­ی قاضی در واقع به نوعی عموم و خصوص مطلق است. به عبارت دیگر هدیّه موضوعاً نوعی رشوه به شمار می­رود و داخل در عمومیّت و شمول عنوان عامّ رشوه است و لذا لاجرم حکم رشوه که همان حرمت باشد را بر خود می­گیرد. در واقع هدیّه نوعی رشوه­ی غیرمستقیم است و هبه­ای است که راشی به قاضی می­دهد تا نزد او محبوب گردد تا در موقع صدور حکم به نحو ناآگاه یا آگاهانه به سود وی رأی دهد[[77]](#footnote-77).

نظر فوق را برخی از فقهای امامیّه ذکر کرده­اند[[78]](#footnote-78). هم­چنین تعدادی از اهل سنّت از ضابله[[79]](#footnote-79)، شافعیّه[[80]](#footnote-80) و حنفیّه[[81]](#footnote-81) نیز همین نظر را بیان داشته­اند.

در واقع ایشان معتقدند که رشوه می­تواند با عناوین مختلف و به طرقی مختلف واقع شود. گاهی با عنوان اوّلیه­اش یعنی همان رشوه و گاهی هم با عناوین دیگر هم­چون هبه یا بیع محاباتی یا طلح یا امثال این­ها[[82]](#footnote-82).

دلیل قول اوّل

برای این قول ادلّه­ای بیان شده است:

1- عرف

عرف عموماً به هدایایی که قضاوت از دیگران (چه متخاصمین و چه حتّی افرادی که نزد ایشان دعوایی ندارند) اطلاق عنوان رشوه را می­کند. در نتیجه هدیّه نیز مشمول ادلّه­ی حرمت أخذ رشوه می­باشد[[83]](#footnote-83).

مردم عادّی به طور کلّی هدیّه یا رشوه­ای که قاضی دریافت می­دارد را در یک معنا در نظر می­گیرند و اساساً میان این دو تفاوتی قایل نیستند و اگر بر فرض معطی هدیّه و یا خود قاضی اعلام کنند که مال إعطاء شده در واقع هدیّه بوده و اصلاً به همین نیّت و انگیزه داده و گرفته شده است، عرف این ادّعا را نمی­پذیرد و نهایت امر این است که می­گوید این گونه اموال ماهیّتاً همان رشوه هستند و تنها عنوان جَعلی هدیّه به آن­ها متّصل شده است تا بدین ترتیب به نوعی سرپوش بر رشوه و پلیدی آن­ها گذارده شود. امّا این عنوان جَعلی باعث نمی­شود که ماهیّت رشوه تغییری کند[[84]](#footnote-84).

2- قصد معطی

آن چیزی که ملاک تعیین و تمییز رشوه به شمار می­رود، قصد معطی آن است و طبیعی است که در هبه و بیع محابات و امثال این­ها به قاضی از سوی متخاصمین و یا کسی که احتمالاً بعدها نزد وی مرافعه­ای ببرد، همیشه با همین قصد صورت می­گیرد[[85]](#footnote-85).

به قول یکی از فقهای شافعیّه، قاضی نباید خود را در معرض محابات و هدیّه قرار دهد چرا که بعید است هدیّه­ای بدون نیّت ایجاد تمایل در وی أعطاء گردد و اگر چنین شود بسیار بعید است که بتواند از این تمایل به معطی هدیّه، حین حکم کردن جلوگیری کند[[86]](#footnote-86).

در باب این دلیل باید گفت چون در واقع اگر مالی به صورت رایگان به قاضی إعطاء شود (چه عنوان هدیّه و هبه را داشته باشد و چه در ظاهر از باب صلح باشد و یا محابات و امثال این­ها) قطعاً به قصد ایجاد تمایل در قاضی روی می­دهد، بنابراین مثل هر عمل حقوقی دیگری عامل تعیین کننده در اطلاق عنوان حقیقی بر این عمل، قصد و نیّت و انگیزه­ی عامل آن است و لذا این دسته از اموال إعطایی به قاضی به دلیل وجود این قصد، همان رشوه به شمار می­روند؛ چرا که قصدی جز این از معطی آن­ها انتظار می­رود.

در این مورد توضیحی لازم به ذکر است:

با کمی تأمُّل دریافته می­شود هدایایی که قاضی أخذ می­نماید؛

1- یا یکی از بستگان و دوستان قاضی به وی هدیّه می­دهند (آن هم دوستانی که مسبوق به إعطای هدیّه به وی بوده­اند و یا دست­کم إعطای این گونه هدایا میان ایشان غریب نبوده و انتظارش می­رفته است).

از دو حالت خارج نیست

2- و یا این که فردی غریبه و یا حتّی یکی از متخاصمینی که نزد او دعوایی دارند و ویژگی مورد قبلی را ندارد.

در صورت اوّل از صور بالا باید گفت؛ اصلاً این هدیّه هیچ ارتباطی با منصب قضایی قاضی ندارد و شاید حتّی طرح این مطلب که این­ گونه هدایا به نحوی به واسطه­ی تصدّی منصب قضاء از سوی قاضی به وی إعطاء می­شود، صحیح نباشد و لذا اصلاً این گونه هدایا به قاضی بما هو قاضی (با در نظر گرفتن منصب قضایی وی) إعطاء نمی­شود، بلکه در واقع در این مورد قاضی مثل هر فرد دیگری در اجتماع است که زندگی شخصی خود را دارد و در روابط خود با نزدیکان و دوستان خود هدایایی به واسطه­ی همین دوستی و آشنایی می­دهند و می­ستانند و در نتیجه اصلاً این ­گونه هدایا از بحث خارج هستند؛ چرا که محلّ بحث، آن دسته از هدایایی هستند که به قاضی با در نظر گرفتن همین منصب وی إعطاء می­شوند.

هم­چنین می­توان مصداق دیگر نیز برای صورت فوق در نظر گرفت و آن این که؛ ممکن است شخصی به قاضی هدیّه­ای بدهد و امّا از جایگاه و منصب وی مطّلع نباشد. یعنی اصلاً نداند که فلان شخص، قاضی است و اگر این هدیّه را به وی بدهد، ممکن است به وی متمایل شود و در آینده اگر دعوایی نزد وی ببرد، به سودش حکم خواهد کرد. این مورد نیز مشابه مورد قبلی است و از بحث خارج است؛ چرا که باز هم مال هدیّه شده به قاضی بدون در نظر گرفتن جایگاه وی است.

امّا درباره­ی قسم دوّم از هدایایی که قاضی دریافت می­دارد باید گفت: این دسته از هدایای قاضی را افرادی می­دهند که منصب وی را می­شناسند و یا نزد وی دعوایی دارند و انتظار حکم او را می­کشند و یا حتّی در حال حاضر نزد او دعوایی ندارند و امّا این احتمال را می­دهند که در آینده کارشان به وی بیفتد و با این هدیّه با وی مودّتی ایجاد کنند و بدین ترتیب حکمش را به سود خویش منحرف نمایند. در این مورد باید گفت:

نباید غافل از این شد که اگر شخص قاضی بر منصب قضاء نمی­بود و یا روزی از این منصب عزل گردید، آیا باز هم معطی این ­گونه هدایا، انگیزه­ای برای اعطای آن­ها در خود می­دید؟ آیا این هدیّه صرفاً با توجّه به مقام قضاء إعطاء نمی­شود تا تمایلی در قاضی به معطی آن­ها رخ دهد[[87]](#footnote-87)؟

برخی از فقهاء نیز بیان داشته­اند که اگر در ادلّه­ی حرمت رشوه تأمُّل و در واقع تنقیح مناط صورت بگیرد، روشن می­گردد که هدیّه هم نوعی رشوه است، زیرا مناط حرمت أخذ رشوه برای قاضی، انصراف وی از حکم بر حقّ، به حکم بر باطل است و این دقیقاً موردی است که هدیّه نیز منجرّ به آن خواهد شد[[88]](#footnote-88).

مورد فوق در واقع بیان جهتی دیگر برای شمول عنوان رشوه بر هدیّه­­ی قاضی است و این امر از طریق تنقیح مناط بین رشوه و هدیّه می­باشد. با این توضیح که علّت تامّه­ی حرمت إعطاء رشوه به قاضی همین نیّت بر تغییر حکم وی به سود راشی است و به نظر می­رسد که نیّت در مورد هدیّه نیز صادق است[[89]](#footnote-89).

از طرفی روایاتی وجود دارد که به طور کلّی هدایایی که به والی یا عمّال یا کارگزاران حکومت داده می­شود را سُحت و حرام می­دانند، از قبیل روایت اصبغ بن نباته که فرمود: «عن امیرالمؤمنین (ع) قال: أیما والٍ إحتجب عن حوائج­الناس، احتجب اللّه عنه یوم­القیامة و عن حوائجه وَ إن أخذ هدیةً کان غلولاً[[90]](#footnote-90) و إن أخذالرشوة، فهو مشرکٌ»[[91]](#footnote-91). هر والی و حاکمی که حاجب و پرده مابین حوائج مردم ایجاد کند (مثلاً با گذاشتن نگهبان و غیره، نگذارد که مردم بتوانند با او ملاقات کنند، و حاجاتشان را مطرح نمایند) خداوند تبارک و تعالی در روز قیامت از وی و از حوائجش احتجاب کرده، به این صورت که مابین ذات مقدّس خود و حاجت وی که رهایی از عذاب است، حجاب برقرار می­کند و عذاب را از او دفع نمی­کند، و اگر والی از کسی هدیّه­ای بگیرد خیانت کرده یا هدایای عمّال خیانت و دزدی است. و اگر رشوه بگیرد، پس أخذ رشوه شرک خواهد بود.

تمامی این­ها بر فرض مذکور یا أعطاء هدایا به منظور جلب محبّت والی و قاضی حمل می­شوند و از آن باب حرام می­باشند.

امّا برخی از فقهاء از جمله مرحوم خویی و همین طور مرحوم منتظری در نقد و پاسخ به اشکال استدلال چنین بیان داشته­اند:

1- اوّلاً: غایت و نهایت محصول تنقیح مناط، ظنّ است و آن هم ظنّ غیرمعتبری که مشمول ادلّه­ی حرمت عمل به ظنّ (و یا دست­کم عدم اعتبار ظنّ) می­باشد؛ ادلّه­ای هم­چون:

«وَ مَا یَتَّبِعُ أَکْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنَّاً إِنَّ­الظَّنَّ لَایُغْنِی مِنَ­الحَقِّ شَیْئاً إِنَّ اللَّهَ عَلِیمٌ بِمَا یَفْعَلوُنَ»[[92]](#footnote-92). و بیشترشان جز از گمان پیروی نمی­کنند [ولی] گمان به هیچ وجه [آدمی را] از حقیقت بی­نیاز نمی­گرداند. همانا خدا به آن چه می­کنند داناست.

به هر حال مناط حرمت رشوه ممکن است صرفاً انصراف مذکور نباشد[[93]](#footnote-93).

ممکن است علّت حرمت رشوه فقطّ همین تأثیرگذاری در حکم قاضی و تغییر آن مطابق میل راشی نباشد و شارع مقدّس بنا بر علّتی دیگر إعطاء و أخذ رشوه را حرام کرده باشد. به هر صورت وجود چنان مناطی برای حرمت رشوه قطعی نیست تا با تنقیح آن و سرایت دانش به هدیّه (بر فرض که موضوعاً این مناط در هدیّه­ی قاضی نیز وجود داشته باشد)، بتوان حکم حرمت رشوه را به هدیّه نیز سرایت داد و آن را مشمول این حکم قرار داد[[94]](#footnote-94).

2- ثانیاً: این توهّم که أدلّه­ی حرمت رشوه شامل هدیّه می­شود نیز مردود است چون رشوه با هدیّه فرق­های اساسی دارد و اصلاً موضوع این دو کاملاً با هم تفاوت دارد. در باب وجوه افتراق این دو قبلاً مفصّل بحث شد، امّا با این حال باید افزود:

هم معنا گرفتن رشوه و هدیّه و در نتیجه مشمول یک حکم بودن آن­ها (آن طور که مرحوم شهید ثانی در شرح لمعه و امثال ایشان می­فرمایند) در برخی اقسام هدیّه به هیچ وجه جاری و ساری نیست، به ویژه وقتی هدیّه بعد از صدور حکم توسّط قاضی داده شود و یا مثلاً واقعاً قربةً إلی اللَّه باشد و یا مثلاً صرفاً به داعی و انگیزه­ی تشویق قاضی به حکم مطابق عدل و انصاف[[95]](#footnote-95).

به این معنا که؛ با قطع و یقین نمی­توان گفت قصد دهنده­ی هدیّه حتّماً و یقیناً همان قصدی است که از دادن رشوه دارد، یعنی همان قصد استمالت قاضی برای انحراف از حقّ و حکم به سود معطی رشوه یا در این جا معطی هدیّه.

به هر حال به نظر می­رسد دلیل فوق­الذکر مبنی بر این که هدیّه و رشوه در یک معنا باشند و در واقع هدیّه نوعی رشوه به شمار برود چندان قابل اعتناء نباشد و علاوه بر این، تنقیح مناط میان این دو نیز به دلیل ظنّی بودن آن، با استناد به أدلّه­ی عدم جواز عمل به ظنّ، حکم رشوه را به هدیِّه تسرّی نمی­دهد[[96]](#footnote-96).

هم­چنین برخی از فقهای شافعیّه در این مسأله وجه دیگری برای مقیاس میان رشوه و هدیّه ذکر کرده­اند و آن عبارت است از:

أخذ هدیّه از سوی قاضی موجب انکسار قلب خصمش می­شود و لذا از این باب حرام است[[97]](#footnote-97).

با این توضیح که؛ همان طور که أخذ رشوه موجب انکسار قلب طرف دعوای راشی می­شود، هدیّه نیز چنین است و این عامل مذکور را در خود دارد و وقتی طرف دیگر دعوی می­بیند که میان قاضی و خصمش چنین رابطه­ای شکل گرفته که یکی هدیّه می­دهد و دیگری می­ستاند، این احساس به وی دست می­دهد که چه بسا عدالت اجرا نشود و قاضی به نفع معطی رشوه حکم نماید. لذا به واسطه­ی وجود این علّت در هدیّه­ای که قاضی می­گیرد، باید حکم حرمت را از رشوه به هدیّه نیز تسرّی داد.

این مورد نیز البتّه صحیح به نظر نمی­رسد، چرا که:

الف: اوّلاً؛ چنین انکسار قلبی با أخذ هدیّه قطعی نیست و این طور نیست که الزاماً طرف دیگر دعوی حتّی بر فرض که از أخذ هدیّه توسّط قاضی مطّلع هم بشود، این حالت برایش رخ بدهد و در واقع علّت مذکور در این مورد نیز واقع شود.

ب: ثانیاً؛ برخی از فقهای اهل سنّت نیز در این مورد پاسخ و نقدی بر استدلال بالا تبیین نموده­اند و آن این که:

آن طوری که برخی از حنفیّه نیز بیان داشته­اند، بر فرض که چنین هم باشد و واقعاً این انکسار مذکور هم حتّماً رخ بدهد، باز نمی­توان ادّعا کرد که صرف انکسار قلبی طرف دعوی دلیل بر حرمت أخذ چنین هدایایی می­شود و حتّی بر فرض وقوع انکسار قلبی خصم و حتّی حرمت وقوع آن، باز این حرمت به أخذ هدیّه نیز سرایت کند و آن را هم حرام نماید[[98]](#footnote-98).

با این توضیح که؛ قطعی و متقنی بر این که الزاماً هر عملی که موجب انکسار قلبی یکی از طرفین دعواست، بر قاضی حرام است، یافت نمی­شود. هر چند که برخی امور برای قاضی کراهت دارد و از جمله این که باید مساوات را میان متخاصمین رعایت کند و هر عملی که مساوات فوق را بر هم زند و یا در یکی از متخاصمین چنین احساسی ایجاد کند (نحوه­ی سلام کردن، مخاطب قرار دادن، قرار دادن جایگاه ایشان و...) بر وی کراهت دارد.

امّا با این حال بر فرض انکسار قلب خصم دلالت بر حرمت أخذ هدیّه بر قاضی ندارد؛ چرا که الزاماً انکسار قلب به معنای عدم رعایت مساوات نیست تا حتّی حکم کراهت را بر خود بگیرد.

ج: ثالثاً؛ باید گفت این دلیل أخصّ از مدّعاست چون تنها موردی که در آن أخذ هدیّه پیش از صدور حکم صورت می­گیرد را شامل می­شود و حال آن که هدیّه به قاضی تنها منحصر بر همین مورد نیست و ممکن است از سوی کسی جز متخاصمین و یا حتّی پس از صدور حکم از ایشان بگیرد و در این صورت دیگر انکسار موضوعاً منتفی است.

3- هدیّه حداقلّ مقدّمه­ای است برای رشوه و از آن جا که رشوه حرام است، این حرمت به مقدّمه­ی آن نیز سرایت می­کند. به این معنا که اگر قاضی چنین هدیّه­ای را قبول کند ممکن است در آینده روزی به رشوه گرفتن بیفتد[[99]](#footnote-99).

در واقع قاضی برای آن که در آینده به دام رشوه نیفتد باید از دریافت هدیّه هم خودداری کند و بلکه اصلاً أخذ هدیّه برای وی حرام است تا باب رشوه برایش گشوده نگردد و در آینده به أخذ رشوه متمایل نگردد.

برخی از فقهای جنبلیّه و مالکیّه از اهل سنّت نیز در این مورد چنین استدلال می­کنند؛ أخذ هدیّه تنها برای شخص پیامبر (ص) جایز بوده است، چرا که موجب مودّت ایشان با امّت اسلام بوده است و این که ایشان معصوم بوده و خوف در افتادن به دام رشوه را نداشته است و امّا به جز ایشان مورد اوّل وجود ندارد و امّا خوف افتادن به رشوه باقی است[[100]](#footnote-100).

هم­چنین از سوی برخی از فقهای اهل سنّت نیز گفته شده است که عمر بن عبدالعزیز جواز أخذ هدیّه را مختصّ به زمان پیامبر (ص) می­دانسته است[[101]](#footnote-101).

به علاوه این که؛ بسیاری از فقهاء و به ویژه فقهای اهل سنّت تولّی عقود مالی از سوی قاضی را مکروه می­دانند. با این استدلال که اگر قاضی مباشرت در عقود مالی کند در معرض محابات و ارتکاب آن قرار می­گیرد چون به هر حال مردم وقتی طرف معامله­ی خود را قاضی می­یابند معمولاً با وی محابات می­کنند و محابات هم یقیناً به رشوه منجرّ می­شود[[102]](#footnote-102).

با این بیان؛ أخذ هدیّه از سوی قاضی به طریق أولی و با مقیاس اولویّت باید حرام باشد، چرا که هدیّه اگر رشوه نباشد، دست­کم مقدّمه­ی آن به شمار می­رود و وقتی تولّی عقود مالی که مقدّمه­ی بعیده­ی رشوه است، کراهت دارد هدیّه که مقدّمه­ی قریبه بدان است باید دست­کم مکروه و یا حتّی حرام باشد.

شاید بتوان به دلیل اخیر چنین اشکال وارد آورد که:

1- اوّلاً: صرف وجود احتمال به حرام افتادن از جهت أخذ رشوه در آینده برای قاضی نمی­تواند دلیلی موجّه برای تحریم هدیّه برای قاضی باشد. به هر صورت چنین ملازمه­ی قطعیّه­ای در این جا وجود ندارد و ممکن است قاضی با أخذ چنین هدایایی الزاماً به حرام هم نیفتد و شاید بسیاری از قضاوت هم باشند که هدیّه گرفتن چنان بلایی بر آن­ها نیاورد (أخذ رشوه). بنابراین اصلاً مقدّمه بودن أخذ هدیّه برای رشوه گرفتن قاضی مسلّم نیست تا با این حرمت بدان سرایت کند.

2- ثانیاً: قضاوت ممکن است قضاوت منصوب حاکم اسلامی باشند و یا قضاوت تحکیم (که تمام صفات قاضی منصوب را دارند به جز نصب از سوی امام). در هر دو صورت فوق قاضی باید از صفت عدالت برخوردار باشد.

حال وقتی قاضی دارای ملکه­ی عدالت شد، دیگر با گرفتن هدیّه به همین سادگی این ملکه از وی برداشته نمی­شود تا به دام رشوه بیفتد و این طور نیست که این ملکه صرفاً به خاطر أخذ یک هدیّه از بین برود. به هر حال قاضی چه هدیّه بگیرد و چه نگیرد، ممکن است به واسطه­ی منصب قضاء به وی پیشنهاد رشوه بشود و در آن صورت هم در معرض رشوه است و اگر قرار باشد هدیّه گرفتن به این دلیل حرام باشد که در روحیّه­ی قاضی تأثیر می­گذارد تا رشوه بگیرد، باید بسیاری دیگر از امور نیز بر قاضی حرام باشد و فی­المثل او را به طور کامل از مراوده با مردم عادّی منع کرد و حتّی در ارتباطش با نزدیکان و خویشان وی نیز احتیاط کرد که مبادا باب رشوه بر وی گشوده گردد[[103]](#footnote-103).

این نکته را برخی از فقهاء و از جمله فقهای زیدیّه متذکّر شده­اند[[104]](#footnote-104).

2- نظر دوّم

رشوه و هدیّه مطلقاً با یکدیگر متفاوت­اند و لذا حکم آن­ها نیز باید متفاوت باشد.

این نظر را بسیاری از فقهای امامیّه پذیرفته­اند[[105]](#footnote-105)، و هم­چنین برخی از فقهای اهل سنّت نیز قایل بر همین قول هستند از جمله می­توان به ویژه تعدادی از فقهای مالکیّه[[106]](#footnote-106) و البتّه برخی از فقهای حنفیّه[[107]](#footnote-107) را نام برد که این رأی را مطرح نموده­اند.

با این بیان که؛ این دو موضوعاً با یکدیگر تفاوت دارند و رابطه­شان تباین است و لذا دیگر نمی­توان هدیّه را مشمول حکم حرمت رشوه قرار داد. البتّه همان طور که ذیل قول قبلی آمد، تشابهاتی میان دو مال إعطایی به قاضی وجود دارد، امّا به هر حال این دو یکی نیستند. به عبارت دیگر میان رشوه و هدیّه وجوه تمایزی وجود دارد که با کمی تأمُّل در آن­ها تفاوت موضوعی این دو با هم ثابت می­شود. در این مورد فقهاء این تفاوت­ها را ذکر نموده­اند که در أثنای این فصل گذشت.[[108]](#footnote-108)

حامل آن که غرض از بذل مال اگر صرف دوستی یا آن که تقرّب به دوست یا خدا باشد هدیّه و اگر مقصود از آن جلب منفعت یا دفع ضرر باشد مصداق رشوه است. بنابراین وقتی موضوعاً میان رشوه و هدیّه تفاوت و تباین وجود داشته باشد، دیگر نمی­توان هدیّه را تحت عنوان رشوه داخل کرد و یا این که آن را مشمول ادّله­ی حرمت رشوه قرار داد، چرا که اصلاً هدیّه تخصّصاً و موضوعاً از شمول این ادلّه خارج است و حکم این ادلّه (همان حرمت) را بر خود نمی­پذیرد[[109]](#footnote-109).

در هر حال جواز و عدم جواز هدیّه وابسته به قصد شخص دهنده باشد و ممکن است شخص مالی را به قاضی یا غیر آن هدیّه، هبه یا صلح نماید ولی قصدش تحصیل حکم به حقّ یا باطل به نفع خود باشد که همگی مصداق رشوه می­باشند.

در نتیجه وقتی شخصی نزد قاضی دعوایی دارد و با این فرض بدون این که قصد و غرضش إعطای هدیّه برای تودّد و جلب محبّت صرف وی باشد، هدیّه به او بدهد، در این صورت دیگر به خاطر فقدان قصد و اراده­اش بر دادن هدیّه نمی­توان مالی که به قاضی می­دهد را مباح در نظر گرفت؛ به عبارت دیگر مال مذکور دقیقاً اوصاف رشوه را پیدا می­کند، ولو این که عنوان هدیّه بر آن بار شود. در واقع شخص معطی حقیقتاً دارد به قاضی رشوه می­دهد و امّا عنوان هدیّه را برای آن جعل می­کند و صرف وجود عنوانی جعلی برای این گونه اموال، حکم آن­ها را به حلیّت و اباحه تبدیل می­کند، چرا که عامل تعیین کننده در این زمینه قصد و اراده­ی واقعی معطی است و نه عنوانی که خودش بر عملش اطلاق می­کند. البتّه معمولاً هم در اغلب مواقع شخص معطی رشوه را به همین نیّت به قاضی یا دیگر عمّال حکومتی می­دهد و حتّی در عرف و همین طور میان عوام نیز وقتی هدیّه با این توضیحات مذکور إعطاء می­گردد، آن را نوعی رشوه در نظر می­گیرند و از این رو آن را ناجایز می­شمرند.

حال وقتی چنین مالی ماهیّتاً رشوه به شمار برود، در این صورت قطعاً و یقیناً مشمول حکم رشوه یعنی حرمت إعطاء و أخذ در حالت عادّی خواهد بود، مگر آن که این مال به خاطر وجود مصلحت إعطاء گردد و یا به عبارت دیگر معطی راهی جز همین إعطاء برای نیل به حقّ خویش نداشته باشد.

نتیجه­ی بحث این که:

به نظر نمی­رسد که تمام اقسام هدیّه مطلقاً تحت شمول عنوان رشوه قرار بگیرد و لذا نمی­توان بدین دلیل که نوعی رشوه محسوب می­شود، حکم بر حرمت تمامی اقسام هدایایی داد که قاضی أخذ می­کند. البتّه ممکن است بتوان دلایل دیگری بر حرمت مطلق تمام اقسام این گونه هدایا برای قاضی متصوّر بود (کما این که بسیاری از فقهاء نیز چنین دلایلی از ادلّه­ی منقول و غیرمنقول ارایه نمو­ده­اند) و امّا به هر صورت این حرمت نمی­تواند از این جهت باشد که هدیّه همان رشوه است و در حکم آن. با این حال نکته­ی شایسته­ی توجّه در این جا آن است که آن طور که از اقوال فقهاء و ادلّه­ی ایشان در باب حکم أخذ هدیّه از سوی قاضی برداشت می­شود، عامل تعیین کننده در بحث از حکم هدیّه برای قاضی، همین رابطه میان رشوه و هدیّه است. یعنی اگر هدیّه را نوعی رشوه بدانند، حکمش از نظر ایشان حرمت است و در غیر این صورت به احتمال بسیار حکم بر عدم حرمت آن می­دهند.

شاید تمامی تفصیلاتی که میان فقهاء نسبت به حکم أخذ هدیّه برای قاضی وجود دارد نیز از همین جهت باشد؛ به عبارت دیگر در واقع اجمالاً تردید و اختلافی میان ایشان نسبت به حرمت آن دسته از هدایایی که به قاضی داده می­شوند و امّا در بطن امر به نیّت و داعی رشوه (و یاا دست­کم به قصد ایجاد تمایل در قاضی به خود) هستند وجود ندارد و همین طور این نکته که اگر مال مذکور حقیقتاً به قصد هدیّه و جلب محبّت و مودّت صرف إعطاء شود، به صورت حقیقی عنوان هدیّه را می­یابد و از این رو حکم اباحه را می­یابد. با این حال از سوی ایشان ملاک­های متفاوتی برای تشخیص و تمییز این دو قسم إعطای مال ارایه گردیده است و در واقع هر یک طریقی را برای این امر تبیین نموده­اند[[110]](#footnote-110).

از برخی از ادلّه­ی قائلان حرمت مطلق أخذ هدیّه برای قاضی از امامیّه[[111]](#footnote-111) و همین طور اهل سنّت[[112]](#footnote-112)، این مطلب به دست می­آید که ایشان بر این باورند هدیّه برای قاضی در واقع نوعی رشوه به شمار می­رود و از این رو قایل بر حرمت مطلق آن هستند؛ با این توجیه که چه دلیل و انگیزه­ای جز این برای معطی وجود دارد که به واسطه­ی مقام و منصب قاضی والی به وی بدهند و از او انتظار و توقّع داشته باشند که ولو به ناحقّ به سود ایشان حکم کند؟ این اگر دقیقاً به معنای رشوه نباشد، دست­کم مشمول حکم حرمت آن خواهد بود (دلیلی که پیش­تر ذیل أدلّه­ی قائلان بر داخل بودن هدیّه در عنوان رشوه نیز مفصّلاً از آن بحث شد).

همین طور حتّی قائلان بر حلیّت أخذ هدیّه از سوی قاضی از امامیّه[[113]](#footnote-113)، و همین طور فقهای اهل سنّت[[114]](#footnote-114) نیز آن گونه که از بیان ایشان برداشت می­شود (به ویژه این که در واقع برای این جواز دلیل مثبِت چندانی نیز ارایه نکرده­اند) معتقدند الزاماً نمی­توان یقین داشت که مال إعطایی عنوان رشوه را دارد و امّا مشخّص است این نکته را قبول دارند که اگر قصد و نیّت معطی حقیقتاً رشوه باشد مال مذکور عنوان رشوه و یا حکم آن را پیدا خواهد کرد[[115]](#footnote-115).

به عبارت دیگر به طور کلّی قصد و نیّت معطی مال در تعیین ماهیّت آن چه که صورت گرفته است نقش اساسی دارد و این مطلبی است که بسیاری از فقهای اسلامی در قواعد فقه نیز طی بحث مفصّلی ذیل قاعده­ی فقهی «العقود تابعة للقعود» بدان پرداخته­اند[[116]](#footnote-116).

در آخر باید توجّه داشت که در نظام حقوقی اسلام به دست آوردن هر گونه دارایی بایستی معنون به یکی از عناوین حقوقی مشروع باشد و در غیر این صورت أکل مال با باطل خواهد بود.

آن چه مسلّم است هدیّه­ای که برای شخص دارای مقام می­برند اگر آن مقام و مسئولیّت را نداشت و همانند مردم عادّی بود، هیچ کس آن هدیّه را برایش نمی­برد. دریافت کننده هدیّه به طور قطع باید در مواقع ضروری نظر آن­ها را تأمین کند اگر چه به پایمال کردن حقوق دیگران باشد، چه را که هدیّه و میهمانی این هدف را تعقیب کرده و موجب گرایش فرد به آن سو می­شود. به همین دلیل است که از دیدگاه حضرت علی (ع) در مجموع نظام سیاسی اداری کشور، دریافت هر گونه رشوه و هدیّه­ای با هر اسمی، ممنوع است.

مؤیّد این مطلب، روایتی است در کتاب السنن­الکبری للبیهقی که از کتاب­های بسیار مهمّ و نفیس و ارزشمند عامّه به شمار می­رود حتّی صاحب جواهر، اکثر روایات عامّی را از آن نقل می­کند.

در سنن بیهقی داستانی نقل می­کند که پیغمبر (ص) مردی از اسد به نام ابولئیه را مأمور کردند، زکات گاو و گوسفند و شتر و امثال ذلک را از اطراف جمع کند، این شخص رفت و یک جمع زیادی گوسفند و گاو و شتر به مدینه آورد، حالا که آمده در مدینه می­خواهد، این­ها را تحویل بدهد، می­گوید: این گوسفند، مال زکات است. آن گوسفند را به خودم هدیّه داده­اند، این گاو مال زکات، آن گاو را به خودم هدیّه داده­اند، آن شتر مال زکات است، این شتر هم به خودم هدیّه داده­اند، تقسیمی این جوری می­کرد که یک قسمت از این گاو و گوسفندها و شترها را می­گفت به خودم هدیّه داده­اند، یک قسمتش مال زکات است که پیغمبر (ص) مأمور کرده است که برود زکات­ها را جمع­آوری کند. مطلب به سمع مبارک رسول خدا (ص) رسید، ایشان هم فوری منبر رفتند و گفتند: ما عامل می­فرستیم که زکات گاو و گوسفند و شتر را جمع کند. می­آید و می­گوید: فلان تعدادش را به خودم هدیّه داده­اند، فلان مقدارش مربوط به زکات است. این روایت هم عامّی است، به عنوان تأیید ما ذکر می­کنیم، پیغمبر (ص) بر بالای منبر فرمودند: کسی به این آقا بگوید: اگر تو در خانه پهلویِ پدر و مادرت نشسته بودی، آیا این هدیّه­ها را برایت می­آورند، یا این هدیّه­ها برای خاطر مسأله­ی زکات است. پیغمبر (ص) فرمودند: که تمام این چیزهایی (بر حسب این روایت) که این می­گوید: به عنوان هدیّه برای من آوردند؛ اگر کسی بگیرد، این­ها حرام است. روز قیامت که می­شود «علی رقبته»، کسی که گوسفند گرفته است، «علی رقبته غنمٌ» همان صدای گوسفند را می­کند، آن کسی که گاو را گرفته «علی رقبته بقرةٌ» صدای گاو می­کند. آن کسی که شتر را گرفته «علی رقبته بعیرٌ» صدای شتر می­کند. این­ها حرام است ولو این که به صورت هدیّه به این شخص داده­اند، لکن هدیّه چیست؟ به خاطر مسایل زکات بوده است، و الّا اگر در شهر بود و در خانه­اش بود، یک دانه برای او هدیّه نمی­آوردند[[117]](#footnote-117).

و نیز در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده است:

ای علی، پس از من این قوم (مسلمان) با اموال­شان آزموده شوند و برای دین­داری خود بر پروردگار خویش منّت نهند و رحمت او را آرزو دارند! از سطوت او خود را در امان بینند و با شبهه­های کاذب و هواهای إغفال کننده، حرام و حلال شمارند، پس شراب را به نام نبیذ[[118]](#footnote-118) و مال حرام را با عنوان هدیّه و رباء را با (کلاه شرعی در) معامله بر خود حلال کنند[[119]](#footnote-119).

لذا اقسام هدیّه همراه با حکم آن به شرح ذیل می­باشد.

1- هدیّه برای خدا که واجب است.

اقسام هدیّه

2- هدیّه­ی مکافاة که مستحبّ است.

الف: قبلاً بین آن­ها معمول نبوده

1- در حال انجام کار یا قضاوت حرام است.

1- در موضع کارش هدیّه داده شود

ب: قبلاً معمول بوده است

2- در حال انجام کار یا قضاوت نباشد مکروه است.

الف: به نظر شیخ طوسی

الف: مکروه است

ب: حرام است

1- اگر ارتباط با حکومت دارد، حرام است.

ب: به نظر صاحب مفتاح­الکرامة

3- هدیّه مصانعه

2- اگر در ارتباط با حکومت نیست، جایز است.

1- یا در برابر حکم قاضی و عمل عامل است که حرام است.

الف: با ایجاد داعی برای امر حرام است که حرام است.

ب: با ایجاد داعی برای امر مباح است که جایز است.

2- یا در برابر آن نیست.

2- تفاوت رشوه با جُعل و أُجرت

اُجرت عبارت است از عوضِ منافع أشیاء یا انسان. جمع آن اُجور است. فرق نمی­کند که برای ستدنِ اُجرت، عقد بسته شود (مانند عقد إجاره) یا نشود مانند استیفاء از عمل غیر و مانند اُجرت مال مغصوب (فائته یا مستوفاة) اگر عقدی بسته شود و در آن، ذکر اُجرت شود اُجرت ذکر شده را اُجرت­المسمّی گویند وگر نه اُجرت­المثل یا عوض­المثل گویند[[120]](#footnote-120).

و جُعل[[121]](#footnote-121) در لغت به معنی مزد و پاداش[[122]](#footnote-122)، و آن عوضی است که طرفین دعوی و یا یکی از این دو به قاضی داده، و بگوید این پول را از ما بگیر و به کار ما برس، یعنی مابین ما قضاوت کن، پس جُعل به آن مالی می­گویند که به قاضی داده می­شود تا قاضی رسیدگی کند، یعنی به حقّ حکم کند، چه به نفع پرداخت کننده تمام بشود و چه به ضرر وی، پس اگر پول بدهند در مقابل اصل قضاوت به آن جُعل می­گویند.

با توجّه به نزدیکی معنای جُعل و اجرت بین علما اختلاف فراوانی وجود دارد. بعضی آن دو را با هم مساوی می­دانند، ولی بعضی آن­ها را عموم و خصوص مطلق و بعضی دیگر عموم و خصوص من وجه می­دانند که این نکته بیان­گر اختلاف­­نظر آن­ها در مورد محدوده­ی دلالت این الفاظ است. برای آشنایی با این اقوال می­توان به کتب مربوطه مراجعه کرد؛ ولی منظور ما در این جا از این لفظ چیزی است که در مقابل حکم از متخاصمان دریافت می­گردد که ممکن است به صورت جُعل یا اجرت باشد.

امّا تفاوت آن با رشوه این است که رشوه از باب قضاء و در ازای حکم قاضی به نفع رشوه دهنده است؛ امّا جُعل و اُجرت در برابر کار قضاوت و فعل خصومت به شیوه­ی مقرّر می­باشد نه در برابر حکم. البتّه اگر شرط شود که هر کس که حکم به نفع او صادر شود باید مبلغی به قاضی بپردازد، در این صورت تفاوت آن با رشوه، مشخّص بودن طرفی که حکم به نفع او صادر می­شود از ابتداء در رشوه بودن آن و نامشخّص بودن او در جُعل است[[123]](#footnote-123).

از جمله أدلّه­ای که دلالت بر این مطلب می­نماید[[124]](#footnote-124) روایت صحیح عمّار بن مروان است[[125]](#footnote-125)، چرا که در روایت عمّار در اقسام مال حرام، امام (ع) فرمودند: یکی از مال­های حرام، اُجور قضاوت است، و سپس فرمود: «أمّاالرّشوة یا عمّار فهو کفر باللّه­العظیم». در این روایت، امام (ع) رشوه را مقابل با اُجور قضاوت قرار داده است، و اگر رشوه به مطلق عوض دادن در مقابل حکم حاکم گفته شود، پس اُجرت قضا چیست؟ اگر رشوه این است که پول بدهند تا قاضی قضاوت کند، همان اُجرت بر قضاء خواهد بود، در حالی که امام رشوه را با اُجرت قضاء مقابل قرار داده است، پس معلوم است که رشوه با اُجرت قضاء مقابل است، و رشوه غیر از اُجرت قضاء است، و در این بین مخصوصاً کلمه­ی «أمّا» قرینه­ی مدّعای ذکر شده می­باشد[[126]](#footnote-126).

بنابراین با توجّه به مطالب گذشته فوق اُجرت قضاء با رشوه معلوم شد، زیرا رشوه این است که پول داده می­شود تا به نفع او حکم شود، أمّا اُجرت این است که مطلقاً برای قضاوت به قاضی پول بدهند، پس این روایت دلیل این است که رشوه عمومیّت ندارد تا شامل مطلق جُعل علی­الحکم شود[[127]](#footnote-127).

بلی مختصّ به آن چه که بذل می­شود بر خصوص باطل نیست، بلکه شامل هر چیزی است که برای تحقّق مقصود پرداخت کننده بذل می­شود چه حقّ باشد چه باطل.

و در روایت یوسف بن جابر است که: عنه عن محمّد بن عیسی بن عبید عن أحمد بن ابراهیم­الکرمانی عن عبدالرحمن عن یوسف بن جابر قال: «لعن رسول اللَّه صلَّی اللَّه علیه و آله من نظر إلی فرج إمرأة لاتحل له، و رجلاً فان أفاه فی إمرأته، و رجلاً احتاج­النّاس إلیه لفقهه فسأ لهم­الرّشوة»[[128]](#footnote-128).

یعنی پیامبر خدا (ص) لعنت کرده است کسی را که به فرج زنی که بروی حرام است نگاه کند، و مردی را که به ناموس برادرش خیانت کند و مردی را که مردم محتاج به علم وی و فقه او هستند، و وی از مردم می­خواهد که به وی پول بدهند تا او حکم را بیان نماید.

در این روایت چنین استظهار شد که رشوه به مالی گفته می­شود که به قاضی داده شده ولو برای این که وی به حقّ حکم نماید، و همان طور که روشن است بین استظهار فوق و برداشتی که بعداً مرحوم شیخ انصاری نمودند منافات وجود دارد چرا که مرحوم شیخ مرتضی انصاری بعداً چنین برداشت نمودند که رشوه به مالی گفته می­شود که به قاضی داده می­شود تا او به نفع راشی حکم کند، در حالی که روایت یوسف بنا بر استظهار متقدّم می­گوید؛ رشوه پولی است که به قاضی می­دهند تا به حقّ قضاوت کند، لذا باید تنافی و تعاند مزبور را برطرف ساخت[[129]](#footnote-129).

در این راستا مرحوم شیخ مرتضی انصاری دو راه را به عنوان توجیه و محمل ارایه می­نماید:

توجیه اوّل

توجیه اوّل این است که روایت را قید زده و بگوییم دنباله­ی جمله­ی در احتاج­النّاس إلیه فسأ لهم­الرّشوة» این است که «للحکم بنفع­الراشی» یعنی مردم به فقه او احتیاج دارند و او از مردم درخواست می­کند تا رشوه بدهند که او حکم کند به نفع رشوه دهنده، بنابراین روایت یوسف نیز با برداشت مرحوم شیخ موافق می­گردد.

توجیه دوّم

دوّمین توجیه ممکن، این است که بگوییم مراد از رشوه که در کلام امام (ع) آمده است رشوه­ی مصطلح نیست، بلکه مراد جُعل است[[130]](#footnote-130)، و امام (ع) مجازاً بر جُعل لفظ رشوه را اطلاق کرده است تا حرمت جُعل را برساند، و بفهماند که پولی که قاضی می­گیرد برای حکم کردن، مثل رشوه حرام است[[131]](#footnote-131).

به هر تقدیر با توجّه به آن چه گذشت زمینه­ی این بحث پیش می­آید که آیا جُعل حرام است یا نه؟ لذا مرحوم شیخ در این زمینه وارد بحث شده و به کنکاش می­پردازد.

حکم جُعل

همان گونه که بارها اشاره کرده­ایم در مورد جُعل، قاضی پولی می­گیرد امّا نه برای إبطال حقّ و إحیاء باطل، و نه برای این که به نفع باذل حکم کند، بلکه پول می­گیرد تا به حقّ و واقع حکم نماید، و تا پول نگیرد حکم نمی­کند، بر این اساس آیا می­توان گفت جُعل حرمت دارد؟

در پاسخ به این سؤال مرحوم شیخ انصاری می­فرماید: اگر در توجیه دوّمی که برای روایت یوسف بن جابر نمودیم تأمُّل شود، روشن می­گردد که گرفتن جُعل نیز حرام است[[132]](#footnote-132)، علاوه بر این، دلیل دیگری که دلالت بر حرمت جُعل می­کند روایت عمّار بن مروان است که قبلاً گذشت، و در آن گفته شده بود که یکی از اموال محرّمه، اُجور قضاوت است، و اُجرت قضاوت شامل جُعل هم می­شود.

بعضی از فقهاء نظرشان بر این است که مابین جُعل و اُجرت عرفاً فرقی نیست، اگر چه بین آن دو در اصطلاح فقهاء فرقی وجود دارد[[133]](#footnote-133).

و آن این است که اُجرت به قاضی داده می­شود که قضاوت نماید بین متخاصمین و متحاکمین، أمّا جُعل این است که برای خصوص یک حکم معیّن، پرداخت شود، یعنی به قاضی گفته می­شود که این پول را بگیر، و برای این متخاصمین معیّن حکم صادر کن، یا گفته می­شود این پول را بگیر و بین ما دو نفر حکم نما.

امّا به هر صورت روایت عمّار بن مروان شامل جُعل هم هست، چرا که در آن روایت گفته شده؛ اُجرت بر قضاوت حرام است، و این أعمّ است از این که در یک قضیّه­ی خاصّه­ی دعوای معیّنی، پول بگیرد، یا مطلقاً برای قضاوت پول بگیرد. و لایخفی أنه علم من تضاعیف ما ذکرناالفرق بین اُجورالقضاة و بین­الرشوة و الجُعل و بینهما.

برخی از علماء برای حرمت جُعل استدلال کرده­اند به روایت ابن سنان: و ربمایستدلّ علی­المنع بصحیحة ابن سنان قال: «سُئل ابوعبداللّه (ع) عن قاضٍ بین فریقتین[[134]](#footnote-134) فیأخذ من­السلطان علی­القضاء­الرزق.

فقال علیه­السلام: «ذلک­السُّحت»[[135]](#footnote-135).

مضمون این روایت چنین است؛ از امام صادق (ع) سؤال شد از شخصی که از طرف سلطان برای قضاوت نصب شده، و در مقابل قضاوت از سلطان، أخذ رزق می­کند، امام (ع) در این مورد فرمودند: «ذلک­السحت». و بنابراین حرمت جُعل با این روایت ثابت می­شود، لیکن خود مرحوم شیخ انصاری استدلال به روایت را نمی­پذیرد، و برای نیل به مقصود، مقدّماتی را رسم می­سازد:

مقدّمه­ی اوّل

این که نظر، از طرف سلطان نصب شده است، و ظهور بلکه صریح این کلام در این است که از طرف سلطان جور نصب شده است.

به دو دلیل

2- دوّم این که: این روایت از امام صادق (ع) است، و قضاوت زمان ایشان از جانب سلاطین جور منصوب بوده­اند[[136]](#footnote-136).

مقدّمه­ی دوّم

قاضی منصوب از طرف سلاطین جور صلاحیّت قضاوت را ندارند.

1- اوّل: این که سلاطین جور در زمان ائمّه علیهم­السلام غالباً اهل تسنّن بوده­اند (حتّی بعضی از ایشان ناصبی[[137]](#footnote-138) بوده، و دشمنی خود را با اهل بیت و ائمّه­ علیهم­السلام إظهار می­نموده­اند، همانند متوکّل لعین و ولید بن یزید، و...) و طبیعی است که قاضی منصوب از طرف ایشان از لحاظ مذهب با مذهب ما متفاوت بوده­اند، و از این جهت، صلاحیّت قضاوت را ندارند.

به دو جهت

2- دوّم: این که وقتی که شخص منصب قضاوت را از طرف سلاطین جور قبول می­کند نامش در دفتر کارمندان و ائوان دولت جور ثبت می­گردد، و لذا از قبیل وُلاة جور می­گردد، و مالی که انسان از طریق ولایت جور بدان برسد حرام است، چرا که شخص بر اثر ولایت ظلمه، به این عنوان رسیده، و لذا فاسق است، و بر اثر فسق، صلاحیّت قضاوت را ندارد، چون قضاوت مال کسی است که عادل باشد، و هنگامی که شخص صلاحیّت قضاوت را نداشت، نتیجه این خواهد شد که هر پولی برای قضاوت بگیرد حرام خواهد بود[[138]](#footnote-139).

پس با این بیان روشن می­شود که با روایت ابن سنان نمی­توان بر حرمت جُعل، استدلال کرد، چرا که محلّ بحث ما در آن جایی است که قاضی، صلاحیّت برای قضاوت داشته باشد، و برای قضاوت پول بگیرد تا به حقّ حکم کند.

طبق مباحث گذشته دیدیم که مرحوم شیخ انصاری فرمودند: أخذ جُعل و گرفتن پول در مقابل قضاوت حرام است.

دلیل حرمت

الف: روایت عمّار بن مروان که اجرت قضاوت را که شامل جُعل هم هست سحت و حرام معرّفی کرده

2- روایت

ب: و نیز روایت یوسف بن جابر در صورت حمل لفظ رشوه در آن بر معنای جُعل[[139]](#footnote-142).

امّا دو تن از بزرگان فقهای شیعه، یعنی مرحوم شیخ مفید و مرحوم قاضی بن برّاج، قایل به جواز أخذ جُعل، و گرفتن پول در مقابل قضاوت شده، و گفته­اند: که اُجرت گرفتن در قضاوت اشکال ندارد[[140]](#footnote-144).

1- دلیل اوّل این دو بزرگوار عبارت از اصل می­باشد، بدین بیان؛ که می­گویند اگر ما شکّ بکنیم که أخذ اُجرت برای قضاوت جایز است یا نه؟ اصل این است که جایز است[[141]](#footnote-145).

2- دوّمین دلیل این دو بزرگوار، ظاهر روایت حمزة بن حمران است، ما برای مزید اطّلاع، متن روایت را آن ­گونه که مرحوم شیخ در کتاب، نقل فرموده می­آوریم.

ادلّه­ی جواز أخذ جُعل

حمزة بن حمران قال: سمعت أباعبداللّه (ع) یقول: «مَنْ استأکل بعلمه افتقرَ.

فقلت: إن فی شیعتک قوماً یتحمّلون علومکم، و یبثّونها فی شیعتکم فلا یعدمون منهم­البرّ و الصّلة و الإکرام.

فقال (ع): لیس أُولئک بمُستألِکین إنّما ذاک الّذی یُفتی بغیر علمٍ، و لاهُدیً من اللّه، لیبطل به­الحقوق، طمعاً فی حُطام[[142]](#footnote-146)­الدّنیا»[[143]](#footnote-147).

راوی می­گوید: امام صادق (ع) شنیدم که فرمودند: هر کس که به علم خودش طلب أکل بکند، یعنی علم خودش را وسیله تأمین معاش و تأمین أکل خویش قرار دهد، و به عبارت ساده­تر، با علم خویش نان بخورد، این شخص دائماً محتاج و فقیر خواهد بود. (روشن است که این کلام امام (ع) در مقام ملامت و مذمّت می­باشد).

راوی دوباره می­گوید عرض کردم عدّه­ای هستند در میان شیعیان شما که علوم شما را أخذ کرده، و این علوم را در بین شیعه­ها ترویج می­کنند، و شیعیان به این عدّه پول می­دهند، و احسان می­کنند، و این عدّه هم پول­ها را می­گیرند، آیا این هم استیکال است؟ و به تعبیر دیگر آیا این هم نان خوردن و طلب أکل به وسیله­ی علم می­باشد؟ و آیا این هم مشمول ملامت و مذمّت شما می­باشد؟

حضرت فرمودند: این­ها مستأکل به عمل خویش نیستند، یعنی این­ها جزء آن دسته­ای که با علم خویش نان می­خورند محسوب نمی­شوند، همانا مستأکل به عمل آن کسی است که بدون علم فتوی بدهد، و ندانسته حکم صادر کند، و از طرف خداوند هم هدایتی نداشته باشد، (مراد این است که مستأکل به علم که در عبارت امام (ع) مذموم شمرده شده است کسی است که بدون علم و هدایتی از جانب خداوند فتوی صادر می­کند)[[144]](#footnote-151).

به هر تقدیر امام (ع) فرموده­اند: که مستأکل به علم کسی است که خودش علم نداشته و مشمول هدایت از جانب خداوند نمی­باشد (یعنی طریقی از جانب خداوند به او ارایه نشده است که به استناد آن طریق فتوی بدهد) چنین شخصی که بدون علم و هدایت از جانب خداوند فتوی می­دهد شکّی نیست که به انگیزه­های دنیا بی­اقدام به این عمل می­کند. و در روایت داریم که ملائکه­ی رحمت و عذاب او را مورد لعن قرار می­دهند.

احمد بن محمّد عن ابن محبوب عن ابن رئاب عن ابی عبیدة قال: قال ابوجعفر علیه­السلام: من افتی­الناس بغیر علم و لاهدی من اللّه لعنته ملائکة­الرحمة و ملائکة­العذاب وزر من یعمل بفتیاه[[145]](#footnote-152).

فلذا امام (ع) در دنباله­ی روایت مورد بحث می­فرماید: «لیبطل به­الحقوق طمعاً فی حطام­الدنیا». یعنی این شخص فتوی می­دهد تا به وسیله­ی فتوای او حقوق باطل شود و انگیزه­ی او از چنین فتوایی طمع در حطام دنیا است[[146]](#footnote-153).

سؤال و جواب

سؤال این است که مرحوم شیخ مفید و مرحوم قاضی بن برّاج طرابلسی از کجای این روایت استفاده کرده­اند که أخذ اُجرت بر قضاوت اشکال ندارد؟

در پاسخ این سؤال چنین می­گوییم: لام در کلمه­­ی «لیبطل» یا لام غایت است یا لام عاقبت.

و بی­مناسبت نیست که اشاره­ای به فرق این دو بنماییم لذا چنین می­گوییم:

لام غایت در جایی استعمال می­شود که مدخول لام مورد نظر مقصود بوده است، بنابراین اگر در جمله­ی «لیبطل به­العقود» لام غایت باشد معنای عبارت این ­گونه می­شود که شخص فتوی دهنده که بدون علم و به خاطر طمع و به دنیا فتوی می­دهد قصدش این است که حقوق مردم باطل شود و انگیزه­ی او در فتوی بدون علم إبطال حقوق می­باشد، به عبارت دیگر إبطال حقوق که مدخول لام می­باشد مقصود و منظور شخص فتوی دهنده است.

و امّا استعمال لام عاقبت در موردی است که نتیجه­ای بر مقدّمه­ای مترتّب باشد ولو انجام دهنده و به جای آورنده­ی عمل قصد آن نتیجه را نداشته و متوجّه نباشد که این نتیجه در پی آن مقدّمه خواهد آمد.

به عنوان مثال می­توان به قضیّه­ی حضرت موسی (ع) و فرعون که در قرآن مجید نیز آمده است اشاره کنیم؛ در یکی از آیاتی که بیان­گر داستان موسی (ع) و فرعون است این­ گونه آمده است: «فَالتَقَطَهُ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِیَکوُنَ لَهُمْ عَدُوَّاً وَ حَزَناً...»[[147]](#footnote-154). یعنی آل فرعون موسی (ع) را که به امر خداوند توسّط مادرش در آب انداخته شده بود از آب گرفتند تا موسی (ع) برای آنان سبب حُزن بشود. به روشنی هویدا است که منظور آل فرعون از گرفتن موسی (ع) از آب این نبوده است که موسی (ع) برای آنان مایه­ی حُزن و اندوه گردد، و آنان اصلاً متوجّه این عاقبت نبوده­اند امّا این اندوه و ناراحتی و این گرفتاری­ها برای آل فرعون نتیجه­ی قهری و عاقبت طبیعی این گرفتن موسی (ع) از آب و زنده ماندن او در خاندان فرعون بوده است.

در این آیه چنان که دیدیم لام عاقبت به کار رفته است. بنابراین در روایت مورد بحث نیز اگر لام موجود در کلمه­ی «لیبطل» لام عاقبت باشد، معنای عبارت چنین خواهد بود که نتیجه­ی فتوی به غیر علم إبطال حقوق است ولو مقصود شخص فتوی دهنده نباشد که حقّ کسی باطل گردد، امّا هنگامی که شخص بدون علم و هدایت از جانب خداوند فتوی دهد، قهراً این عمل یعنی إبطال حقوق واقع خواهد شد[[148]](#footnote-155).

نتیجه­ی بحث این است که:

در روایت دو احتمال بیشتر نیست

2- و یا لام مذکور لام عاقبت است، بنابراین أخذ مال در مقابل فتوی بدون علم و به غیر استناد به هدایت از جانب خداوند، که نتیجه­اش به طور قهری و طبیعی إبطال حقوق می­باشد، و أخذ مال در قبال چنین فتوایی حرام خواهد بود.

به هر صورت شخص که این ­گونه فتوی داده و به وسیله آن ارتزاق می­کند مستأکل بوده، و مشمول مذمّت امام (ع) می­باشد.

بر این اساس با توجّه به این که امام (ع) در روایت مورد بحث کلمه­ی «إنّما» را استعمال کرده که دلالت بر حصر می­کند.

1- شخص برای إبطال حقوق مردم فتوی داده، و از علم خودش استیکال نماید.

و استیکال مذموم را منحصر به این دو مورد نموده­اند

2- این که شخص بدون علم و هدایت از جانب خداوند فتوی دهد که نتیجه­ی قهری آن إبطال حقوق خواهد بود، و انگیزه­ی او از فتوی طمع در مال دنیا باشد[[149]](#footnote-156).

روشن است که اگر شخص از روی علم فتوی دهد، و بر اثر ان فتوی حقّ کسی باطل نشود، پولی که در مقابل چنین فتوایی أخذ می­شود، مشمول استیکال به علم که مورد مذمّت امام (ع) می­باشد نخواهد بود، و با توجّه به این که محلّ بحث ما همین مورد مورد یعنی شخصی است که از روی علم فتوی داده، و بر اثر آن إبطال حقوق واقع نگردد، ممکن است مرحوم شیخ مفید و مرحوم قاضی بن برّاج در مدّعای خود، یعنی جواز أخذ اُجرت بر قضاوت، به ظاهر این روایت به بیانی که مشروحاً گذشت، استدلال بنمایند[[150]](#footnote-158).

خدشه در استدلال

در استدلال به این روایت بر جواز أخذ اُجرت ممکن است خدشه­ای وارد بشود، و تقریر و بیان آن اشکال بدین شرح است که گفته شود در این عبارت که امام (ع) به وسیله­ی کلمه­ی «إنّما» مستأکل به علم را منحصر در دو طایفه­ی مذکور نموده­اند، حصر مزبور حصر حقیقی نیست، بلکه حصر اضافی است، یعنی نسبت به آن اشخاصی که سائل (حمزة بن حمران) عنوان کرد، حصر بیان شده باشد.

توضیح این که در روایت حمزة بن حمران از امام (ع) سؤال می­نماید که اشخاصی هستند در بین شیعیان شما که علوم شما را در بین شیعیان شما منتشر می­نمایند، و از شیعیان شما پول و تحف و... دریافت می­دارند، در پاسخ این سؤال است که امام (ع) کلمه­ی «إنّما» به کار برده، و مستأکل به علم را منحصر نموده است به آن کسی که فتوی بدهد به انگیزه­ی إبطال حقوق بدون علم و بدون استناد به هدایت الاهی، و کسی که بدون علم و بدون هدایت فتوی دهد که نتیجه­ی قهری عمل او إبطال حقوق خواهد شد، و این حصر نسبت به خصوص این اشخاص است (اشخاصی که مورد سؤال حمزة بن حمران می­باشند). بنابراین امام (ع) در صدد بیان این مطلب است که هر کس از این اشخاص اگر با علم حکم کند، و إبطال حقّی هم در پس نباشد، آن چه که می­گیرد اشکال ندارد، أمّا اگر بدون علم فتوی دهد، اشکال داشته، و پولی که او می­گیرد حرام است، بنابراین حصری که در کلام امام (ع) واقع شده است حصر اضافی است نه حقیقی، و بنابراین روایت دلالت نمی­کند بر این که اگر کسی غیر از اشخاص که مورد نظر حمزة بن حمران هستند به حقّ حکم کند، و حکم او مستند به علم وی باشد، و در مقابل پول بگیرد، این پول حرام نباشد.

توضیح این که:

اگر روایت در مورد فردی که سائل فرض کرده، یعنی کسی که فتوی از روی علم می­دهد، و در مقابل پول می­گیرد، فرموده است استیکال به علم نیست، و اشکال ندارد، نمی­توان با این روایت استدلال نمود بر این که اگر کسی که داخل در محصور فیه نبوده، و مشمول مورد فرض روایت نیست، هم پول بگیرد، اشکال ندارد، لذا روایت شامل محلّ بحث ما نمی­باشد.

مرحوم شیخ انصاری در مقابل این اشکال و برای رفع این خدشه از استدلال می­فرماید: ظهور کلام امام (ع) که فرموده­اند: «إنّما ذلک­الّذی یُفتی بغیر علمٍ» در این است که حصری که در کلام ایشان آمده، حصر حقیقی است.

بنابراین، ادّعای این مطلب که حصر مذکور حضر اضافی است، خلاف ظاهر است.

پس استیکال به علم منحصر در دو دسته­ی مذکور است، و محلّ بحث ما که شخص قضاوت به حقّ نموده، و هدفش إبطال حقّ کسی نباشد، و بطلان حقّ مترتّب بر فتوای این شخص نگردد، مشمول استیکال به علم و مورد مذمّت امام (ع) نخواهد بود[[151]](#footnote-159).

نظریّه­ی مرحوم علّامه­ی حلّی

چنان که دیدیم در مورد أخذ اُجرت بر قضاوت تا کنون دو فتوی نقل شده است، و قول سوّم، قول مرحوم علّامه­ی حلّی در کتاب المختلف است.

2- قول دوّم: فتوایی بود که از مرحوم شیخ مفید و قاضی بن برّاج طرابلسی نقل گردید که این دو بزرگوار فرموده­اند: مطلقاً جایز است، و از این رو کسی که از روی علم فتوی دهد، و در مقابل فتوی پول بگیرد، کار حرامی مرتکب نشده است.

اقوال فقهاء

3- قول سوّم: که قول مرحوم علّامه­ی حلّی در کتاب مختلف است، ایشان در جواز و عدم جواز أخذ اُجرت در قضاوت، قایل به تفصیل شده­اند[[152]](#footnote-160).

تفصیل علّامه­ی حلّی

2- امّا اگر قاضی غنی بوده، و احتیاج نداشته باشد، یا این که احتیاج هم داشته باشد، لکن قضاوت بر او متعیّن بوده، و وی منحصر به فرد باشد، در این دو صورت أخذ اُجرت بر او جایز نیست.

پس به تفصیل مرحوم علآمه­ی حلّی، اگر قاضی غنی باشد أخذ اُجرت جایز نیست، و اگر فقیر هم باشد، ولی قضاوت بر او وجوب عینی داشته باشد، باز هم أخذ اُجرت بر او جایز نخواهد بود.

نظری به ادلّه­ی قول مرحوم علّامه­ی حلّی

در این جا باید ببینیم این دو شرط را که مرحوم علّامه­ برای جواز أخذ اُجرت قایل شده­اند، مستند به دلیلی است؟ و به عبارت دیگر آیا مرحوم علّامه­ی حلّی به اتّکای دلیلی، دو شرط فوق را ذکر نموده­اند یا خیر؟

در پاسخ این سؤال، مرحوم شیخ انصاری می­فرماید:

امّا شرط اوّلی که مرحوم علّامه­ی حلّی ذکر نموده، و فرموده شرط جواز أخذ اُجرت در قضاوت این است که قضاوت بر شخص متعیّن نبوده، و در حقّ وی وجوب عینی نداشته باشد، دلیل این شرط را می­توان بدین بیان شرح داد:

یکی از مسائلی که در فقه مطرح است، مسأله­ی أخذ اُجرت در واجبات است، عدّه­ای از فقهاء قائلند به این که اُجرت گرفتن در مقابل هر واجب عینی حرام است، بنابراین، قضاوت اگر بر این شخص متعیّن باشد از آن جا که در مقابل واجب عینی شخص نمی­تواند مطالبه­ی پول نموده، و پول دریافت دارد در مقابل قضاوت هم نمی­تواند پولی بگیرد، مانند کسی که در مقابل خواندن نمازش از دیگری پول بگیرد که بدون شکّ به او گفته خواهد شد، که نماز بر تو واجب عینی بوده، و أخذ اُجرت در واجبات عینی جایز نیست[[153]](#footnote-162).

در هر صورت بحث اُجرت گرفتن در واجبات مطرح می­شود، و به عقیده­ی آنان که اُجرت گرفتن بر هر واجب عینی حرام می­دانند، اُجرت گرفتن بر قضاوتی که بر شخص متعیّن، و دارای وجوب عینی است، حرام خواهد بود.

و اگر سؤال شود که ممکن است قاضی محتاج به پول باشد، و برای رفع احتیاج پول بگیرد، و بنابراین حرمت چه طور متصوّر است؟

در پاسخ سؤال باید گفت قاضی مذکور باید احتیاجش را از طریق دیگری رفع نماید، مثلاً زکات بگیرد، و اظهار سؤال کند نه از طریق قضاوت که یک واجب عینی بر او است.

پس روشن می­شود دلیل این که أخذ اُجرت بر قضاوت مشروط به عدم تعیُّن قضاوت بر قاضی می­باشد، این است که در صورت تعیُّن قضاوت، واجب عینی شده، و أخذ اُجرت بر انجام واجب عینی حرام است.

و امّا قید دیگری که در عبارت مرحوم علّامه­ی حلّی شرط شده بود، احتیاج بود، یعنی گفته شد اگر قاضی محتاج باشد، می­تواند اُجرت بگیرد، ببینیم دلیل اعتبار فقر و احتیاج چیست؟ و به چه جهت مرحوم علّامه فقر و احتیاج را شرط جواز أخذ اُجرت بر قضاوت ذکر نموده­اند.

مرحوم شیخ انصاری در این رابطه می­فرماید: ادلّه­ای که از اُجرت گرفتن در قضاوت منع می­کنند، مختصّ به آن صورتی است که قاضی بی­نیاز باشد از گرفتن پول، و احتیاجی به أخذ پول نداشته باشد، در این صورت است که أدلّه­ی مذکور دلالت بر حرمت أخذ اُجرت می­نماید، و امّا اگر استغناء نداشته و محتاج به أخذ اُجرت باشد، أدلّه­ی مذکور دلالت بر منع نمی­کند.

در توضیح این مطلب که چگونه أدلّه­ی مزبور دلالت بر منع از أخذ اُجرت در صورت احتیاج قاضی نمی­کند، مرحوم شیخ انصاری می­فرماید؛ با تأمُّل در روایت گذشته، یعنی روایت یوسف بن جابر و روایت شریفه­ی عمّار بن مروان آشکار می­شود که أدلّه­ی منع دلالت بر حرمت أخذ اُجرت در صورت احتیاج قاضی نمی­نماید[[154]](#footnote-163).

چنان که می­بینیم عبارت مرحوم شیخ بسیار مُجمل است، و هیچ گونه توضیحی درباره­ی این که چگونه از روایت یوسف بن جابر و روایت عمّار بن مروان جواز أخذ اُجرت استفاده می­گردد داده نشده، و لذا در این جا خیلی از محشّین بر مرحوم شیخ اعتراض کرده­اند که از کجای روایت یوسف بن جبر و عمّار بن مروان استفاده می­شود که در صورت استغناء حرام است و در صورت عدم استغناء حرمتی متصوّر نیست؟!

ولیکن مرحوم آیة اللّه پایانی برای توجیه عبارت مرحوم شیخ انصاری به این بیان متوسّل گردیده، و چنین گفته است:

امّا در مورد روایت یوسف بن جابر این گونه آمده بود: «عنه عن محمّد بن عیسی بن عبید عن أحمد بن ابراهیم­الکرمانی عن عبدالرحمن عن یوسف بن جابر قال: قال ابو جعفر علیه­السلام: لعن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله من نظر إلی فرج إمرأة لاتحل له، و رجلاً خان أخاه فی إمرأته، و رجلاً احتاج­النّاس إلیه لفقهه فسأ لهم­الرشوة»[[155]](#footnote-164).

بنابراین که مراد از رشوه در روایت مذکور را جُعل بدانیم، از دو جای روایت می­توان استفاده نمود که أخذ اُجرت در مقابل قضاوت فقط در صورت استغناء حرام است، نه در صورت احتیاج.

1- موضع اوّل

در روایت گفته شده است: «إحتاج­النّاس إلیه لفقهه فسأ لهم­الرّشوة». مردم به فقه او احتیاج دارند و در مقابل از مردم مطالبه­ی اُجرت می­کند، یعنی برای بذل فقه خویش طلب اُجرت می­کند، نه برای رفع احتیاجش، به عبارت دیگر برای بذل فقه طلب پول می­کند و گفته­ی مزبور روشن­گر این مطلب است که وی احتیاج ندارد، بلکه می­گوید پول بدهید تا حکم کنم، مطالبه­ی مال و پول می­نماید نه برای رفع احتیاجش، بلکه فقطّ برای بذل علم خویش پول می­خواهد، پس، از این تعبیر می­توان استفاده نمود که روایت دلالت دارد بر این که در صورت استغناء طلب اُجرت حرام است.

2- موضع دوّم

در روایت گفته شده است؛ خداوند اشخاص را لعنت کرده است، از جمله گفته شده است: «رجلاً خان أخاه فی إمرأته». مردی را که به برادر دینی خویش خیانت کند در مورد همسرش، و با نظر سوئی که به همسر برادر دینی خود دارد به وی خیانت نماید.

و بعد از این فقره گفته شده: «و رجلاً احتاج­النّاس...» ما از عطف این جمله استفاده می­کنیم که در صورت استغناء أخذ اُجرت حرام است، بدین بیان که جمله­ی «رجلاً احتاج­النّاس لفقهه» عطف شده است بر جمله­ی «رجلاً خان أخاه فی إمرأته».

در جمله­ی مذکور، مردی که به برادر خود خیانت می­کند، احتیاج به این خیانت نداشته است، و اگر اقدام به عمل زشت یاد شده ننموده، و این خیانت را مرتکب نمی­شد، هیچ اضطراری برای او پیش نمی­آمد، و صرفاً برای هوس­رانی چنین کاری کرده است، به طوری که خیانت در مورد زن برادر دینی یکی از محرّمات است و شخص خائن و مرتکب عمل، هیچ گونه احتیاجی به این حرام نداشته است، در جمله­­ی معطوف هم می­توان چنین معنایی را تطبیق نمود و گفت: از عطف در جمله استفاده می­شود که سؤال رشوه از سوی شخصی که مردم به فقه او نیازمندند نیز در صورتی است که اگر رشوه نمی­گرفت هیچ گونه اضطراری برای او پیش نمی­آمد، و او احتیاج به این پول نداشته است، بنابراین از آن جا که در جمله­ی مقدّم احتیاج مطرح نبود، در جمله­ی معطوف هم بگوییم احتیاج مطرح نیست، و صرفاً برای بذل فقه است که انسان طلب اُجرت نموده است.

امّا درباره­ی روایت عمّار بن مروان باید گفت: در آن روایت محرّمانی را برشمرده­اند که از جمله اُجور قضات است، اگر در این روایت دقّت و تأمُّل شود درخواهیم یافت که در صورت احتیاج أخذ اُجرت اشکال ندارد، بلکه در صورت استغناء حرام است.

بدین توضیح که؛ در روایت گفته شده است یکی از محرّمات اُجور قضات است، اضافه­ی کلمه­ی «اُجور» به سوی قضاة، معنایش این است که عنوان قضاوت در گرفتن اُجرت دخالت دارد نه عنوان احتیاج، چرا که گاهی شخص به علّت احتیاج خود اُجرت می­گیرد در این جا اُجرتی که او می­گیرد نه از حیث این که قاضی است أخذ شده، بلکه به خاطر احتیاج دریافت گردیده است.

امّا گاهی اُجرتی که قاضی می­گیرد از حیث این که قاضی است و به عنوان قضاوت أخذ می­شود که در این جا عنوان قضاوت دخالت در اُجرت دارد، روایت چون «اُجور» را به سوی «قضاة» اضافه کرده است مفید این معنی است که اگر عنوان قضاوت در اُجور دخالت داشته باشد حرام خواهد بود، بنابراین اگر عنوان قضاوت دخالت نداشته باشد، بلکه عنوان احتیاج دخالت داشته باشد و قاضی به سبب محتاج بودن اقدام به دریافت نماید، تعبیر اُجور قضات صادق نیست، زیرا که این اُجرت رفع رفع احتیاج است، نه اُجرت برای قضاوت از جهت قضاوت.

به بیان دیگر؛ در این جا قاضی از حیث این که قاضی است اُجرت نگرفته بلکه از جهت محتاج بودن اقدام به دریافت نمود، با این بیانات ممکن است عبارت مرحوم شیخ را توجیه نموده، و مدّعای ایشان را اثبات کنیم[[156]](#footnote-165).

ج: اقسام رشوه

بعد از مشخص شدن دایره­ی شمول معنای لغوی و اصطلاحی رشوه، اقوال و ادلّه­ی این موضوع، و با توجّه به تتبّع صورت گرفته در آیات و روایات در موضوع حکم رشوه؛ می­توان آن را به دو قسم کلّی تقسیم کرد:

الف: بر قاضی مطلقاً حرام است

اقسام رشوه

1- رشوه در قضاوت

1- برای تحصیل باطل مطلقاً حرام است.

الف: مطلقاً جایز است.

ب: بر راشی

2- برای تحصیل حقّ سه قول است

ب: مطلقاً حرام است.

ج: اگر حصول حقّ متوقّف بر رشوه داده باشد، جایز وگر نه حرام است.

الف: برای رسیدن به امر حرام، حرام است.

ب: برای رسیدن به امر مشترک حلال و حرام، ظاهراً حرام است.

2- رشوه در غیر قضاوت (رشوه در ادارات) به نظر شیخ انصاری

ج: برای رسیدن به امر مباح، جایز است.

1- رشوه در قضاوت

الف: حکم آن بر قاضی

در این قسم از رشوه هیچ اختلافی در حرمت آن وجود ندارد و همه­ی علماء الاتّفاق بما هو الإتّفاق به حرمت آن حکم نموده­اند. یعنی رشوه­ای که به خاطر حکم داده می­شود گرفتن آن برای قاضی مطلقاً حرام است، چه به حقّ حکم کند و چه به باطل، چه خودش مطالبه­ی رشوه کند و چه راشی تبرّعاً آن را بپردازد[[157]](#footnote-166).

صاحب مفتاح­الکرامة حرمت گرفتن رشوه را بر قاضی، از ضروریّات مذهب و بلکه از ضروریّات دین اسلام دانسته و می­فرماید:

«و أمّا حرمتها علی­القاضی، فهی من ضروریّات­المذهب بل­الدّین»[[158]](#footnote-167).

ب: حکم آن بر راشی

1- رشوه برای تحصیل حقّ

این سؤال مطرح است که در مواردی برای این که به حقّ واقعی خود برسند، به پرداخت رشوه متوسّل می­شوند، نه این که حقّ دیگری را ضایع کنند.

آیا در چنین مواردی هم پرداخت رشوه حرام است؟

سؤال فوق­الذّکر دو وجه دارد:

الف: موردی که شخص غیر از رشوه دادن هم می­تواند حقّ خود را بگیرد.

ب: جایی که راه رسیدن به حقّ به همین ترفند منحصر است و اگر رشوه ندهد، کار او انجام نمی­گیرد و حقّ واقعی او ضایع خواهد شد.

آن چه مسلَّم است در هر دو مورد، گرفتن رشوه برای مرتشی حرام خواهد بود[[159]](#footnote-168). و آن چه را از این ناحیه می­گیرد، مالک نمی­شود[[160]](#footnote-169) و ردّ آن به رشوه دهنده بر او واجب است؛ أمّا در مورد فعل راشی بحث است که آیا حرام خواهد بود یا خیر[[161]](#footnote-170)؟

عبارت بعضی از فقهاء در این باره، مورد بررسی، بحث و تدقیق قرار می­گیرد.

دیدگاه محقّق حلّی و بیان صاحب جواهر

مرحوم محقّق حلّی در شرایع­الاسلام، بعد از بیان حکم حرمت رشوه بر گیرنده­ی آن فرموده است:

«و یأثم­الدّافع لها أن توصّل بها إلی­الحکم له بالباطل. و لو کان إلی حقّ، لم یأثم»[[162]](#footnote-171).

پرداخت کننده­ی رشوه، گناه­کار است، در صورتی که بخواهد با این عمل حکمی خلاف حقّ او صادر شود و اگر با پرداخت رشوه، حقّ او به او می­رسد، گناه نکرده است.

طبق این بیان، اگر پرداخت رشوه از ناحیه­ی رشوه دهنده برای احقاق حقّ باشد، ایراد ندارد، البتّه نسبت به گیرنده­ی رشوه در هر مورد حرام است؛ چنان که اوّلین جمله­ی مرحوم محقّق اوّل در این مورد چنین بود: «الرشوة حرام علی آخذها»[[163]](#footnote-172) رشوه بر گیرنده­ی آن حرام است.

لذا وی به نحو مطلق رشوه را بر گیرنده حرام می­داند و در دنبال عبارت آورده است:

«و یجب علی­المرتشی إعادةُ­الرشوة إلی صاحِبَها و لوتَلِفَت قبلَ وصولِها إلیه صنَمِنَهَا لَهُ»[[164]](#footnote-173) واجب است رشوه گیرنده، رشوه را به صاحب آن برگرداند و اگر قبل از رسیدن به او تلف شود، ضامن آن خواهد بود.

به هر حال، حکم و تکلیف رشوه­خوار معلوم می­شود که در هر صورت گرفتن رشوه بر او حرام است. طبق ظاهر عبارت محقّق، رشوه دهنده در فرض دست­یابی به حقّ خود از طریق رشوه، کار حرامی نکرده است، برخلاف جایی که با این عمل، حقّی را از دیگری ضایع کند و به ناحقّ به خواسته­ی خود برسد.

موضوع دیگر این است که در فرض این که رشوه دادن جایز است، بین دو مورد مذکور آیا موجب تفاوت حکم و تکلیف او می­شود یا خیر؟

اطلاق کلام محقّق حلّی، جواز در هر دو مورد است؛ چنان که مرحوم صاحب جواهر در شرح عبارت محقّق، همین مطلب را استفاده می­کند و می­فرماید: «بل ظاهرالمصنّف و الفاضل جواز ذلک و إن لم یتوقّف»[[165]](#footnote-174). یعنی ظاهر عبارت مصنّف محقّق حلّی و فاضل[[166]](#footnote-175) جواز إعطای رشوه در جهت رسیدن به حقّ است؛ هر چند راه به رشوه منحصر نباشد. سپس خود صاحب جواهر، در فرض نامعلوم بودن مطلب که آیا راه به دادن رشوه منحصر است یا خیر؟ همین نظر را انتخاب کرده است؛ یعنی وقتی برای رشوه دهنده معلوم نباشد که از راه دیگر هم می­تواند به حقّ خود برسد یا خیر؛ باز می­تواند با رشوه دادن حقّ خود را إحیاء کند. او دنبال عبارت مذکور فرموده است: «و لعله کذلک إذا لم یعلم­الحال»[[167]](#footnote-176)؛ یعنی شاید حکم همین باشد که مرحوم محقّق و علّامه فرمودند؛ اگر معلوم نباشد که راه دیگر برای رسیدن به حقّ، غیر از راه رشوه هست یا خیر[[168]](#footnote-177).

نظر صاحب مفتاح­الکرامة

مرحوم سیّد جواد عاملی از فقهای سده­ی سیزدهم راجع به رشوه دهنده (که کار او همانند رشوه گیرنده حرام است) فرمود:

«لا ریب انه یأثم­الدّافع لها أیضاً... الّا إذا کان­الحقّ موقوفاً علیه منحصراً فیه فانه یجوز الإعطاء لا الاخذ»[[169]](#footnote-178).

در عبارت مذکور، صاحب مفتاح­الکرامة بعد از تصریح به حرمت عمل­کرد رشوه دهنده، موردی را که برای رسیدن به حقّ رشوه می­دهد، استثناء کرده است البتّه ایشان رشوه دادن را در جایی که راه دیگری غیر از رشوه دادن برای رسیدن به حقّ وجود ندارد؛ جایز می­داند، یعنی اگر شخص می­تواند بدون رشوه از طریق دیگری به حقّ خود برسد، نباید رشوه بدهد و البتّه در هر صورت برای گیرنده جایز نیست[[170]](#footnote-179).

نظر صاحب ریاض

از علی­ بن محمّد، معروف به صاحب ریاض در این مسأله چنین نقل شده است: اگر رسیدن به حقّ بدون رشوه دادن ممکن نباشد، إعطای آن جایز است؛ زیرا طبق قاعده­ی «الضرورات تُبیح­المحظورات» ضرورت­ها سبب جواز اباحه­ی امور ممنوعه می­شود.

قاعده­ی فقهی که در عبارت مذکور به آن استناد شده است، در موارد خاصّی کاربرد خواهد داشت و گاهی در تعابیر فقهی، مورد آن را «أکل میته» عنوان می­کنند، مبنی بر این که در صورت اضطرار خوردن گوشت تذکیه نشده بر انسان حلال می­شود. آیات 173 سوره­ی مبارکه­ی بقره[[171]](#footnote-180) و 145 سوره­ی مبارکه­ی انعام[[172]](#footnote-181) در این رابطه امکان استناد دارند[[173]](#footnote-182).

در مورد بحث، مرحوم صاحب ریاض رشوه دادن را جایز شمرده است؛ چون شخص برای رسیدن به حقّ خودش چاره­ی دیگری ندارد و مضطرّ محسوب می­شود و اگر به این قاعده استناد شود، باید تنها در حدّ ضرورت بسنده شود؛ یعنی جایی که راه دیگری برای رسیدن به حقّ به جز رشوه دادن، وجود ندارد و همین طور در پرداخت رشوه به مقداری که مشکل با آن حلّ می­شود، باید بسنده کند و بیش از آن مجاز نخواهد بود.

دیدگاه امام خمینی

مرحوم امام خمینی راجع به این مسأله، بعد از بیان حرمت رشوه می­فرماید:

«نعم لو توقف­التوصّل إلی حقّه علیها جاز للدّافع و إن حرم علی­الآخذ، و هل یجوز­الدّافع إذا کان محقّاً و لم یتوقّف­التوصّل إلیه علیها؟ قیل: نعم، و الأحوط­الترک، بل لا یخلو من قوّةٍ، و یجب علی­المرتشی إعادتها إلی صاحبها من غیر فوقٍ فی جمیع ذلک بین أن یکون­الرشاء بعنوانه أو بعنوان­الهبة أو الهدیّة أو البیع­المحاباتی و نحو ذلک»[[174]](#footnote-183).

بلی اگر رسیدن به حقّش بر آن متوقّف باشد برای رشوه دهنده جایز است امّا برای گیرنده­ی آن حرام می­باشد. و آیا پرداخت رشوه ـ­ در صورتی که مُحِقّ باشد، و رسیدن به آن متوقّف بر آن نباشد ـ جایز است (یا نه)؟ بعضی گفته­اند: بلی. ولی احوط ترک است بلکه خالی از قوّت نمی­باشد، و إعاده­ی آن به صاحبش، بر مرتشی واجب است. و در تمام این­ها بین این که رشوه به عنوان رشوه باشد یا به عنوان هبه یا هدیّه یا بیع محاباتی و مانند این­ها، فرقی نمی­کند.

در این بیان، مرحوم امام خمینی جایی را که پرداخت رشوه تنها وسیله­ی دست­یابی به حقّ باشد، جایز می­داند، هر چند برای گیرنده جایز نیست و در فرضی که رسیدن به حقّ به رشوه منحصر نباشد، یعنی می­تواند از راه دیگری به حقّ خود دست­رسی پیدا کند، جواز رشوه دادن را به قائل مجهول نسبت داده­اند که حاکی از ضعف قول است و خود ایشان ترک آن را مطابق با احتیاط می­دانند؛ بلکه اقوی و قول قوی­تر (که نشان نظر نهایی ایشان است) ممنوع می­دانند و در همه­ی فروض، برگرداندن آن چه را گرفته شده است، بر گیرنده واجب می­داند، خواه به عنوان رشوه گرفته باشد یا به عنوان هبه یا هدیّه یا بیع محاباتی؛ مثلاً چیزی که ده تومان می­ارزد، به یک تومان به او بفروشد.

2- رشوه برای رسیدن به امر مباح

عالم عظیم­الشأن شیعه شیخ أعظم انصاری که به حقّ خاتم فقهاء و اصولیان نام گرفت در این باره فرموده است:

«و أمّا بذل­المال علی وجه­الهدیّة­الموجبة لقضاء­الحاجة­المباحة فلا حظر فیه کما یدلّ علیه ماوردانّ­الرجل یبذل­الرشوة لیتحرّک من منزله لیسکته قال لابأس و المرادالمنزل­المشترک کالمدرسة و المسجد و السوق و نحوها»[[175]](#footnote-184).

در این عبارت مرحوم شیخ انصاری هدیّه دادن را برای رسیدن به حاجت مباح جایز دانسته­اند و به نقلی استناد کرده­اند که در آن آمده است اگر شخص به طرف رشوه بدهد تا از مکان مشترک برخیزد، یعنی منصرف شود که در فرض انصراف او رشوه دهنده ذی حقّ است و امام فرموده­اند منعی ندارد، مراد از هدیّه در ابتدای عبارت شیخ از عبارت بعد که منقول از حدیث است معلوم می­شود که همان رشوه است.

3- رشوه برای دفع ظلم

اگر کسی برای ایمن ماندن از ستم و ظلم سلطان، به وی رشوه دهد، این رشوه برای گیرنده­­ی آن حرام است ولی برای رشوه دهنده اشکالی ندارد. از جابر بن زید و شبعی روایت شده که گفته­اند: اگر شخصی بیم آن داشته باشد که بر جان یا مالش ستم می­رسد، و آن گاه چیزی رشوه دهد اشکالی ندارد. از عطا و ابراهیم هم مثل این روایت آمده است حسام از حسن روایت کرده که گفت: رسول خدا (ص) رشوه دهنده و رشوه گیرنده را که قصد پیروزی باطل و یا نابودی حقّ را دارند، نفرین فرمود، ولی اگر با دادن رشوه از اموال خودش محافظت کند، اشکالی ندارد. یونس از حسن روایت کرده است اشکالی ندارد، شخص مقداری از اموالش را برای حفظ آبرویش رشوه دهد. سفیان از ابی­الشعثاء روایت کرده که ما در زمان حکومت زیاد چیزی سودمندتر از رشوه نیافتیم، بنابراین گذشتگان، رشوه­ای را حلال دانسته­اند که برای دفع ظلم از خودش به کسی که می­خواهد به وی ستم کند یا آبرویش را بریزد، داده شود.

ادلّه­ی جایز بودن رشوه

با ملاحظه­ی دیدگاه بعضی فقهاء، مشخّص شد که پرداخت رشوه یا عناوین دیگری که برای دست­یابی به حقّ شخص به افراد داده می­شود، اگر به همان راه منحصر است، جایز خواهد بود. از جمله ادلّه­ای که بعضی از این بزرگان به آن استناد کرده­اند، روایاتی است که در این موضوع وارد شده­اند؛ مثل حدیثی که مرحوم شیخ انصاری در تفصیل بین رشوه­ی مقصد حرام و حلال آورده، یعنی جایی که حقّ اوست و جایی که به ناحقّ می­خواهد به مقصدی برسد و حقّی را ضایع کند. متن آن چنین است[[176]](#footnote-185):

روایة­الصیرفی قال سمعت أبالحسن (ع) و سأله حفص­الأعور فقال: ان عمال­السلطان یشترون مناالقِرَب و الادواة فیوکلون الوکیل حتَّی یستوفیه منا فرشوة حتّی لا یظلمنا فقال: لا بأس بما یصلح به ما لک ثم سکت ساعة ثم قال: إذا أنت رشوته یأخذ منک أقلّ من­الشرط قلت نعم قال فسدت رشوتک[[177]](#footnote-186).

أمّا روایت مورد بحث روایتی است که صیرفی از امام کاظم (ع) نقل فرموده است که حفص أعور از امام (ع) می­پرسد: یا بن رسول اللَّه عمّال سلطان بعضی مواقع از ما قِرَب و ادوات می­خرند[[178]](#footnote-187)؛ یعنی ابزاری می­خرند که به وسیله­ی آن آب بکشند، سپس یک نفر را به عنوان وکیل می­فرستند که بیاید و کالاهای مزبور را از ما تحویل بگیرد، ما نیز پولی به او می­دهیم که به ما ظلم نکند یعنی مثلاً به جای این که ده مشک به او فروخته­ایم یازده تا مشک نبرد، سؤال این است که آیا پولی که برای دفع ظلم به آن وکیل داده می­شود اشکالی دارد؟ امام (ع) می­فرماید: «لا بأس بما یصلح به مالک»، یعنی اشکالی ندارد شما پولی بدهید تا مال خودتان را اصلاح کنید. (بنابراین چون إصلاح مال، یک امر مباحی است، پولی که برای آن داده می­شود بلامانع است).

سپس حضرت مقداری ساکت نشستند و سپس پرسیدند؛ که شما به این مأمور مبادا پول بدهید تا از شما کم­تر ببرد، یعنی به جای ده مشک که فروخته­اید پول بدهید تا از شما نُه تا ببرد، و به سلطان دروغ گفته و بگوید ده تا آورده­ام.

سائل می­گوید ما گاهی از اوقات پولی به او می­دهیم که کم­تر از آن مقداری که خریده­اند ببرد.

حضرت می­فرمایند که این رشوه­ای که می­دهید حرام است، چرا که در این جا برای کار حرام پول داده­اید.

دلالت حدیث بر این مطلب است که در فرض ذی حقّ بودن شخص، اگر وی از طریق رشوه به حقّ خود می­رسد، رشوه مانعی ندارد، ضمناً می­توان به عموم احادیث مستند قاعده­ی نفی حرج و نفی ضرر در این موضوع استناد کرد[[179]](#footnote-188).

چنان که مرحوم میرزا محمّد حسن آشتیانی نیز در بیان دلایل جواز إعطای رشوه، در صورت توقّف تحصیل حقّ بر آن می­فرماید: بر این مطلب، علاوه بر اجماع، که از کلام بعضی افاضل به دست می­آید، عموم روایاتی دلالت دارند که برای قاعده­ی نفی حرج و نفی ضرر وارد شده­اند که با شهرت محقّقه­ی علماء تقویت شده و حتّی در این مسأله خلافی وجود ندارد[[180]](#footnote-189).

قاعده­ی فقهی و سایر ادلّه­ی مسأله در کلام مرحوم صاحب جواهر

شاید برای حلیّت این نوع رشوه، به قواعد مختلف فقهی، مثل قاعده­ی اکراه استناد شود. مرحوم صاحب جواهر در نفی حرمت بر رشوه دهنده می­فرماید:

«نعم لو توقف تحصیل­الحقّ علی بذله لقضاة حکام­الجور جاز للراشی و حرم علی­المرتشی کما صرّح به غیر واحد، بل لا اجد فیه خلافاً، لقصور ادلّة­الحرمة تناول­الفرض­الذی تدل علیه اصول­الشرع و قواعده­المستفادة من­الکتاب و السنة و الاجماع و العقل. ضرورة ان للانسان­التوصّل إلی حقّه بذلک و نحوه ما هو محرّم علیه فی­الإختیار، بل ذلک کالاکراه علی­الرّشاء­الذّی لا بأس به علی­الراشی معه عقلاً و نقلاً»[[181]](#footnote-190).

آری اگر برای گرفتن حقّ خود کسی ناچار است که به قضاوت ظالم رشوه دهد، برای دهنده گناهی نیست (چون ناچار است) فقط برای گیرنده حرام است، عدّه­ای از فقهای ما این مطلب را گفته­اند بلکه هیچ یک از فقهاء با آن مخالف نیستند. زیرا مطابق اصول و قواعدی که از قرآن و سنّت و اجماع و عقل استفاده شده است این است هر کسی در صورت ناچاری با دادن رشوه یا مانند آن (از مقدّمات) که در حال اختیار حرام است می­تواند حقّ خودش را به دست بیاورد و ادلّه­ی حرمت رشوه این مورد را شامل نمی­شود بلکه می­توانیم بگوییم این رشوه دادن مانند اکراه به دادن رشوه است عقلاً و نقداً بر دادن آن گناهی نیست.

مرحوم صاحب جواهر در این عبارت راجع به جواز رشوه دادن در جایی که برای رسیدن به حقّ خود راه دیگری ندارد، به چند دلیل اشاره کرده است:

دلیل اوّل: اجماع؛ با این عبارت که من مخالفی در مسأله نیافتم.

دلیل دوّم: نبودن دلیلی بر حرمت؛ با این بیان که فرموده است: ادلّه­ی حرمت شامل این مورد نمی­شوند که در فرض عدم شمول عمومات و اطلاقات دالّ بر حرمت رشوه نسبت به این مورد، لازم است قایل به حرمت آن دلیلی ذکر کند وجه عدم شمول را به اصول مستفاد از کتاب و سنّت و اجماع و عقل می­داند و سرانجام به قاعده­ی اکراه استناده می­کند که در واقع این موارد، مخصّص عمومات دالّه بر حرمت رشوه است[[182]](#footnote-191).

قاعده­ی اکراه و مستند آن

در متون فقه اسلامی، نقش اکراه در رفع مسئولیّت کیفری به عنوان قاعده­ای مسلّم محسوب است و تحت عنوان حدیث رفع کبیر بیان شده است.

اکراه از نظر لغت و عرف وادار کردن غیر است بر انجام کاری که از آن کراهت دارد و به اصطلاح طیب نفس ندارد «حمل­الغیر علی ما یکرهه»[[183]](#footnote-192). بعضی از فقهاء در حقیقت و ماهیّت اکراه قیودی را اضافه کرده­اند، مانند: وادار کردن مقرون به تهدید باشد و تهدید به ضرری باشد که شخص مُکره استحقاق آن را نداشته باشد[[184]](#footnote-193)، حال آن ضرر بر شخص مُکرَه وارد شود و یا بر مال و متعلّقات او، البتّه باید مظنون­ الترتّب باشد. چنان که شیخ همام و مرجع أنام ـ رَفَعَ اللَّهُ فِی­الخُلْدِ مَقَامُهُ ـ می­فرماید:

«إنّ حقیقة­الإکراه لغةً[[185]](#footnote-194) و عرفاً حمل­الغیر علی ما یکرهه و یعتبر فی وقوع­الفعل من ذلک­الحمل، اقترانه بوعید منه مظنون­الترتّب علی ترک ذلک­الفعل مضرّ بحال­الفاعل أو متعلّقه نفساً أو عرفاً أو حالاً»[[186]](#footnote-195).

محمّد جعفر جعفری لنگرودی پس از تعریف اکراه و برشمردن عناصر آن، به اکراه در مبحث جزا می­پردازد و می­گوید: تأثیر نیروی خارج در شخص مجرم به طوری که مقاومت مجرم در مقابل آن عادتاً مقدور نباشد[[187]](#footnote-196). در این صورت اکراه ثابت و مجازات مرتفع است؛ بنابراین، هر عملی که بدون طیب خاطر و رضای باطنی بلکه با فشار خارجی صادر شود، مصداق عمل اکراهی است. در احکام تکلیفی که مکلّف از ناحیه­ی شارع به فعل یا ترک چیزی مؤظّف می­شود، و اگر در مورد تکلیف، به سبب وادار کردن شخص به کاری که از آن کراهت دارد؛ هر چند با اراده به آن اقدام کند به حکم لضوص قرآنی و روایی اکراه رافع تکلیف و آثار آن است. یعنی بر چنین فعل و ترکی آثار شرعی مترتب نمی­شود و حداقلّ این که عقوبت و کیفر ندارد؛ مثل این که کسی را تهدید کنند که اگر روزه­ی واجب را افطار نکنی، تو یا فرزند تو را خواهم کشت یا اگر این مایع حرام را نخوری، به جان یا مال مهمّ یا آبروی تو صدمه خواهیم زد و شخص به اکراه به آن اقدام کند و البتّه در این فرض مؤاخذه نخواهد شد.

حدیث رفع مستند قاعده­ی اکراه

در بخشی از متن حدیث مستند این حکم که به حدیث رفع کبیر معروف است، چنین می­خوانیم:

حدثنا محمّد بن احمد بن یحیی­العطّار، قال: حدثنا سعید بن عبداللّه، عن یعقوب بن یزید، عن حمّاد بن عیسی، عن حریز بن عبداللّه، عن ابی عبداللّه (ع) قال: قال رسول اللّه (ص): «رُفِعَ عَنْ أُمَّتی تِسْعَةٌ أَشْیَاءَ: أَلخَطَاءُ وَ النِّسیَانُ وَ مَا اکرهُوا عَلَیْهِ وَ مَا لَا یَعْلَمُونَ وَ مَا لَا یُطِیقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ وَ الحَسَدُ وَ الطِّیَرَةُ وَ التَّفَکُّرُ فِی الوَسْوَسَةِ فِی الخَلْقِ مَا لَمْ یَنْطِقْ بِشَفَةٍ»[[188]](#footnote-197).

امام صادق (ع) می­فرماید: رسول خدا (ص) فرمود: از امّت من نُه چیز برداشته شده است: خطاء و فراموشی و آن چه را که از روی اکراه باشد و آن چه را که نمی­دانند و آن چه را که طاقت ندارند و آن چه را که اضطرار است و حسادت و تفأل و وسواسی فکری در امور آفرینش تا هنگامی که بر زبان جاری نگردد.

این روایت به طریق دیگری به صورت زیر نیز آمده است:

وَ رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدالنَّهْدیی مَرفُوعاً عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ (ع): «وُضِعَ عَنْ أُمَّتی تِسْعُ خِصَالٍ: أَلخَطَأُ، وَ النِّسْیَانُ، وَ مَا لَا یَعْلَمُونَ، وَ مَا لَا یُطِیقُونَ، وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ، وَ مَا اسْتُکْرِهُوا عَلَیْهِ، وَالطّیرَةُ، وَ الوَسْوَسَةُ فِی­التَّفَکُّرِ فِی­الخَلْقِ، وَ الحَسَدُ مَا لَمْ یُظْهَرُ بِلِسَانِ أو یَدٍ»[[189]](#footnote-198).

محمّد بن احمد نهدی به امام صادق (ع) نسبت داده است: از اُمّت من، نُه حالت و خصلت برداشته شده است: خطاء و اشتباه و فراموشی و آن چه نمی­دانند و آن چه توان انجام آن را ندارند یعنی تکلیف مالایُطاق است و آن چه ناچار به آن می­شوند و آن چه مجبور آن هستند و فال­گیری و وسوسه در تفکّر در خلق و حسادت تا وقتی که با زبان یا دست، آشکار نشده باشد.

روایت اوّل، روایتی صحیح است و تمامی راویان آن، ثقه و امین هستند هر چند بن محمّد بن یحیی ظاهراً بر وثاقت و امین بودن شناخته نشده است امّا استاد بودن بالاتر از ثقه و امین بودن است و ایشان، استاد مرحوم شیخ صدوق است (چون صدوق مستقیماً روایت خود را از وی بیان کرده است) بنابراین احمد بن محمّد یحیی نیز قطعاً ثقه و امین است (و در نتیجه روایت وی، صحیح و مورد اعتماد می­باشد).

بلی روایت دوّم، روایتی مرفوع است (یعنی سلسله­ی راویان بیان نشده است بلکه محمّد بن احمد نهدی، بدون ذکر راویان، روایت را به امام صادق (ع) نسبت داده است و به چنین روایتی، روایت مرفوع گفته می­شود و روایت مرفوع، قابل خدشه و تردید است) مضافاً بر این که محمّد بن احمد نهدی، شخصی است که اظهارنظرهای مختلفی درباره­ی او شده است، هم­چنان که نجاشی نیز در کتاب رجال خود همین مطلب را بیان می­کند (بنابراین روایت دوّم از نظر سندی مخدوش است هر چند از نظر متن مانند روایت صحیح می­باشد و از این جهت، صعف سند آن جبران می­شود)[[190]](#footnote-199).

یک فقره از حدیث که مقصود ما هست، «ما اکراهوا علیه» است؛ یعنی چیزی که به اکراه به آن وادار شوند، حکم آن از امّت من برداشته شده است. البتّه مباحث مفصّلی در مورد این حدیث و معنای رفع در کتاب­های اصولی مطرح است؛ چون نمی­شود که معنای ظاهری حدیث مراد باشد که بگوییم مثلاً آن چه مورد اکراه است رفع شد؛ یعنی اصلاً اکراهی وجود ندارد. پس، باید حدیث را تأویل و معنای مناسب آن را جست­وجو کرد[[191]](#footnote-200). علّامه­ علی نقی حیدری در عبارت زیر به همین مطلب اشاره کرده است:

«و هذِهِ­الرِّوایةُ­الشریفةُ­الَّتی ظاهرهَاالتَفَضُّلُ وَ الإِمتنانُ عَلیَ أُمَّةِ نَبِیَّنا محمّدٍ ـ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَسلَّمَ ـ لَا یُمْکِنُ حَمْلُهَا عَلَی ظَاهِرِهَا مِنْ رَفْعِ هَذهِ الأَشْیَاءِالتِّسْعَةِ بِأَعْیَانِهَا عَنِ­الأُمَّةِ لِوُجُودِهَا مِنَهِا قَطْعاً فَلَابُدَّ مِنَ­التَّصَرُّفِ»[[192]](#footnote-201).

این روایت شریف را که ظاهرش، تفضّل و امتنان بر امّت پیامبر اسلام (ص) است، نمی­توان به معنای ظاهریش عمل کرد یعنی وجود این نُه چیز را از امّت اسلام نفی کرد زیرا قطعاً این چیزها در امّت اسلام وجود دارد [مثلاً نمی­توان گفت مسلمان خطاء نمی­کند و فراموشی ندارد و امّت عملی را از روی نسیان و خطاء و... انجام نمی­دهند] پس باید در معنای ظاهری روایت تصرُّف کرد.

امّا در معنای مناسب و مراد از حدیث، احتمالاتی تصوّرپذیر است که طبق نظر صاحب کتاب «المؤجز فی اصول­الفقه» مؤاخذه و عقاب طبق همه­ی این احتمالات و نظرها برداشته شده است. وی نوشته است: «وَ عَلیَ جَمِیعِ­الوُجوهِ وَ الأَقوالِ فالمؤاخَذَةُ مُرتَفَعَةٌ»[[193]](#footnote-202).

در همه­ی این احتمال­ها و نظریّات، مؤاخذه برداشته می­شود.

أمّا راجع به حکم رشوه مخصوصاً در فرضی که رسیدن به حقّ رشوه رهنده به همین راه منحصر باشد و استناد این حکم به حدیث رفع، شایان ذکر است که رشوه دهنده در فرض مذکور مکره است؛ چون به فرض خودداری از رشوه دادن، حقّی از او ضایع می­شود و صاحب جواهر در عبارتی که قبلاً نقل شد، رشوه دادن اختیاری در این مورد را همانند اکراه بر خود فعل رشوه می­داند که طبق بیان ایشان، عقلاً و شرعاً بر رشوه دهنده ایرادی نیست و مستند شرعی همین حدیث رفع و امثال آن است.

ادلّه­ی حلیّت بعضی محرّمات برای حفظ حقوق و اموال، نشان اهمیّت آن نزد شارع است

در عبارت صاحب جواهر، به این نکته اشاره شده بود که عدم شمول ادلّه­ی حرمت رشوه، نسبت به موردی که شخص به دلیل رسیدن به حقّ خودش راه دیگری جز رشوه دادن ندارد؛ روشن است؛ چرا که اصول و قواعد شرع که متضاد از کتاب، سنّت، اجماع و عقل است، بر شامل نشدن ادلّه­ی حرمت رشوه در این مورد دلالت دارد و در بیان مطلب، اوّلین جهتی که ایشان به آن استناد کرده­اند[[194]](#footnote-203)، این جمله بود: «ضرورة ان للانسان­التوصّل إلی حقّه بذلک و نحوه ممّا هو محرّم علیه فی­الاختیار»[[195]](#footnote-204).

روشن است که برای هر کس جایز است برای رسیدن به حقّ خودش، از رشوه و امثال آن، از اموری که در حال اختیار بر او حرام بود، استفاده کند. مراد از حال اختیار، جایی است که راه رسیدن به حقّ، فقطّ دادن رشوه یا کار حرام دیگری نباشد که در آن فرض، به این راه­های محرّم متوسّل شدن جایز نیست یا اگر جایز باشد، در این عبارت مورد نظر نیست. هم­چنین منظور از «نحوه» نحو رشوه دادن است که در عبارت جواهر آمده، مبنی بر این که آن جا هم برای رسیدن به حقّ می­توان از آن فعل حرام استفاده کرد؛ زیرا در آن جا به دلیل رسیدن به حقّ، آن حرام، حلال می­شود؛ مثل جایی که شخص در دفاع از حقّ خودش، می­تواند خود را در معرض هلاکت قرار دهد و حتّی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که فرمود: «من قتل دون ماله فهو شهید»[[196]](#footnote-205). کسی که در دفاع از مال خود کشته شود، شهید محسوب می­شود. در حالی که اگر در حال اختیاری بود و مسأله­ی حقّ شخص مطرح نبود، به مقتضای تعبیر قرآنی «وَ لَا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلیَ­التَّهْلُکَةِ»[[197]](#footnote-206) با دست­های خود، خودتان را به هلاکت نیندازید. و نیز براساس ادلّه­ی دیگری دالّ بر منع و حرمت کاری که موجب صدمه یا هلاکت خود انسان باشد، چنین اقدامی حرام و ممنوع است؛ چه رسد به این که اجر شهید داشته باشد. هم­چنین مشخّص است که موقعیّت دفاع از حقّ شخص سبب تجویز، بلکه فضیلت بالای چنین اقدامی می­شود. ادلّه­ی لزوم دفاع از مال که گاهی مستلزم چنین خساراتی بر شخص دفاع کننده است، این نوع صدمات را (که به دست خودش صورت گرفته است) برای او تجویز می­کند؛ همان طور که آثار خسارات وارد شده بر شخص مقابل، مثل دیه و قصاص را در فرض اثبات دعوی از او برمی­دارد. بدیهی است این حکم در مسأله­ی دفاع، هر چند از یک جنبه برای پیش­گیری ازعمل­کرد ناروا و قبیح غارت­گران و شیوع آن در جامعه است؛ از نظر دیگر نیز با تضییع حقوق مالی افراد ارتباط دارد و تشریع این حکم اهمیّت آن را می­رساند. واضح­تر از حکم دفاع در این زمینه، اباحه­ی شکستن نماز برای حفظ مال در شرایط خاصّ است. با این که در حال اختیار، بسیاری از فقهاء حتّی شکستن نماز مستحبّی را جایز نمی­دانند؛ برای حفظ مال شایان توجه، نماز واجب را هم ­می­توان شکست[[198]](#footnote-207). که در این مورد نیز موقعیّت حقوق مالی و لزوم رعایت و حفظ آن مشخّص می­شود. لذا جایی که حکم اوّلی شارع، مثلاً حرمت است، مثل حرمت نقض نماز، ادلّه­ی جواز نقض به خاطر حفظ مال، سبب تغییر حکم شده است. البتّه شاید مراد مرحوم صاحب جواهر از تعبیر «نحوه» که نحو رشوه بود، موارد دیگری باشد که به دلیل خاصّ هم حلیّت آن­ها ثابت نشده است و صرفاً به دلیل دست­یابی به حقّ شخص تجویز شده است و بر همین اساس شاید گفته شود رشوه دادن در جایی که برای رسیدن حقّ شخص باشد و حقّی از دیگری ضایع نکند، حلال می­شود؛ هر چند بر گیرنده­ی آن قطعاً حرام است و گیرنده، مالک آن نمی­شود[[199]](#footnote-208).

تنگناهای زندگی و ضرورت­ها تکلیف را عوض می­کند

در موارد مختلفی به مقتضای ضرورت حکم تغییر می­کند؛ مثل موردی که در خود قرآن کریم راجع به حرام بودن بخشی از خوراکی­ها آمده و اجازه­ی استفاده در حال اضطرار در پایان آیه مطرح شده است و می­فرماید: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ­المَیْتَةَ وَ الدَّم وَ لَحْمَ­الخِنْزِیرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَیْرِ اللَّهِ فَمَنِ­ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَ لاَعَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَیْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیم»[[200]](#footnote-209). همانا خداوند مردار و خون و گوشت خوک و گوشت حیوانی را که با نام خدا تزکیه نشده، بر شما حرام کرده است. پس، آن گاه که کسی مضطرّ شود و اهل ظلم و تعدّی نباشد، گناهی بر او نیست که استفاده کند؛ چه این که خداوند بخشنده و مهربان است.

طبق این آیه­ی کریمه حکم اوّلی حرمت به دلیل اضطرار تغییر کرده است؛ البتّه درباره­ی مضطرّی که باغی و عادی نباشد. شایان ذکر است «غیرباغی» بر اساس نظر تفسیر نمونه، کسی است که به خاطر جواز استفاده از این موارد خرسند نباشد که کار حرامی را انجام می­دهد و «غیرعادی» فردی است که وقتی به دلیل ضرورت، حکمی بر او حلال شد، از حدّ ضرورت تعدّی نکند و بیش از مقدار ضرورت نخورد[[201]](#footnote-210). در تفسیر باغی و عادی با استناد به بعضی احادیث، معانی دیگری نیز آمده است و در کتب بعضی فقهاء مواردی از ضرورت که موجب تغییر حکم می­شود، ذکر شده مثل این عبارت که در «قرب­الاسناد» آمده است: «و من أجل اهل­الضرورة نهی رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله أن بینی علی حدائق­النخل و الثمار بناهٌ لکی یاکل منها کل احد»[[202]](#footnote-211). به جهت رعایت مضطرّین، رسول خدا (ص) از دیوارکشی بر باغ­های خرما و میوه نهی فرمود تا هر کس بتواند از آن میوه­ها بخورد. هر چند در متن حدیث قید ضرورت نیامده، صاحب کتاب جواز را به اهل ضرورت مقیّد کرده که به اقتضای عمومات منع استفاده از مال غیر بدون اجازه­ی مالک، به این صورت حکم تقیید شده است و در بعضی احادیث نیز تغییر حکم مکلّف به جهت اضطرار عنوان می­شود، مثل حدیثی که در کتاب الفقه­المنسوب الی­الامام­الرضا (ع) آمده است: «إعلموا رحمکم اللّه أن­التیمّم غسل­المضطرّ و وضوؤه»[[203]](#footnote-212). خداوند شما را رحمت کند بدانید که تیمّم، غسل و وضو مضطرّ است، یعنی حکم وضو و غسل در حال اضطرار به تیمّم تبدیل می­شود. اگر ضرورت با استناد به مثل آیه­ی کریمه و سایر ادلّه به عنوان قاعده­ای کلّی در همه­ی موارد پذیرفتنی باشد، در بحث رشوه برای دست­یابی به حقّ، شاید به همین قاعده استناد شود؛ یعنی وقتی شخص برای دست­یابی به حقوق مورد اعتنای خود، حتّی حقوق مالی، جز رشوه دادن چاره­ای نداشته باشد؛می­توان جواز عمل او را پذیرفت؛ امّا استناد به دلیل ضرورت، جواز عمل را به حدّ ضرورت محدود می­کند که باز بر مبنای این قاعده­ی کلّی است که «الضرورات تقدر بقدرها». امور ضروری به همان حدّ ضرورت اندازه­گیری و به همان مقدار بسنده می­شود.

در نتیجه:

اوّلاً، در جاهایی که ضرورت جانی یا مالی مهمّی مطرح است، می­توان به این عمل تن داد.

و ثانیاً، در هر مورد، باید به حداقلّ و کم­ترین مبلغ و مقدار بسنده کرد.

بنابراین، در مواردی که دست­یابی به حقّ برای شخص ضرورت ندارد؛ بلکه جلب منفعت است، هر چند به حقّ و بدون تضییع حقّ دیگری باشد؛ باز نمی­توان به رشوه متوسّل شد و اگر تنها دست­یابی به حقّ، آن هم لازم و مورد نیاز، نه برای رسیئن به منفعت بیش­تر؛ ولی به دلیا موقعیّت شخص باشد، محرومیّت از آن­ مشکل جدّی ندارد و عدتاً تحمّل­شدنی است یا در زمان بعد به حقّ لازم خود می­رسد و معطّل بودن و تأخیر هم چندان مشکل­ساز نیست؛ موجب تجویز رشوه دادن نخواهد بود و لذا اگر دلیل به ضرورت منحصر باشد، یا سایر ادلّه به نوعی ارشاد به مورد ضرورت داشته باشد، دامنه­ی حلیّت رشوه دادن در مورد حقّ هم بسیار محدود می­شود.

امّا اگر دلیل خاصّی همانند روایت صیرفی که قبلاً گذشت و امام (ع) مطلقاً برای رسیدن به حقّ، رشوه را اجازه فرموده بود، از جهت سند تمام باشد؛ هر جا که دست­یابی به حقّ مستلزم رشوه دادن باشد، عمل­کرد جایزی است؛ حتّی اگر راه به رشوه منحصر نباشد؛ چون در حدیث از این جنبه تفصیلی داده نشده بود و اگر از نظر فنّی کسی ایراد کند که در این خصوص، امام (ع) در مقام بیان نبوده که راه به رشوه دادن منحصر است یا غیرمنحصر و لذا اطلاق حدیث قابل استناد نیست؛ می­توان در پاسخ گفت با فرض این که امام معصوم از سائل سؤال کرد که مورد رشوه حقّ است یا باطل (که در متن حدیث آمده بود) و رسماً راجع به موردی که راوی می­گوید برای رسیدن به ناحقّ و کم­تر تحویل دادن اجناس فروخته شده رشوه می­دهیم و امام فرمود: «فسدت رشوتک» رشوه­ی خود را فاسد کردی؛ الهام­بخش این جهت است که امام با عنایت خاصّ می­خواهد موارد منظور در حکم را بیان فرماید و به تعبیری در مقام بیان است، وگرنه از موقعیّت و انگیزه­ی شخص نمی­پرسید و لذا براساس این حدیث، مقداری کار آسان­تر می­شود و هر کجا رسیدن به حقّ مستلزم رشوه باشد، جایز خواهد بود؛ هر چند راه دیگری برای رسیدن به حقّ وجود داشته باشد.

با توجّه به مواردی که طرح شد، آن چه در این زمینه می­توان گفت این که در موارد ضروری که دست­یابی به حقّ بدون تضییع حقّ دیگری به رشوه دادن متوقّف است و اقدام نکردن، عرفاً مستلزم خسارت مالی تحمّل­ ناشدنی یا خسارت جانی است، بدون شبهه رشوه دادن جایز خواهد بود و در غیر این فرض، مثل جایی که راه دیگری در رسیدن به مقصود وجود داشته باشد یا خسارت­های تحمّل ناشدنی به بار می­آید، احتیاط در ترک رشوه راه مطمئنّی است که ضرر احتمالی دینی و معنوی با آن دفع می­شود؛ مگر این که کسی بتواند سند و دلالت حدیث صیرفی را تمام بداند که ما در محدوده­ی فرصت این کتاب صرفاً به بخشی از بحث دلالی حدیث اشاره کردیم و تحقیق کامل از موضوع این کتاب خارج است.

بیان یک شبهه و پاسخ آن

هر چند طبق ادلّه­ی گذشته جواز رشوه در دست­یابی به حقّ، با رعایت احتیاط در همه­ی جوانب مسأله به اثبات رسید؛ جای این شبهه وجود دارد که چون در تعارض مصالح و مفاسد و حکم به جواز ابتلاء به مفسده کم­تر برای دفع مفسده­ی برتر یا ترک مصلحت نازل­تر برای حفظ مصلحت اعلی و برتر[[204]](#footnote-213)، در فرضی است که ملاک مصلحت و مفسده قطعی باشد. در مورد بحث هر چند خسارت ناشی از ترک رشوه (که ضایع شدن حقّ شخص است) معلوم باشد، میزان خسارت و مفسده رشوه دادن که عمدتاً امری معنوی است، مشخّص نیست و چه بسا این نوع خسارت با ضرر محرومیّت از حقّ، مخصوصاً ضررهای مادی مقایسه­پذیر نباشد تا اولویّت ابتلای به آن قطعی باشد و بیان مسأله در مکاسب محرّمه­ی شیخ انصاری در باب تعارض مفسده­ی کذب با مفسده و ضرر ترک آن و جواز توریه قابل بررسی و مطالعه است که مورد بحث نیز از همان قبیل خواهد بود.

پاسخ

آن چه در تعارض اهمّ و مهمّ در موارد مختلف، جاری و مستند حکم عقلاء در تقدّم اهمّ بر مهمّ است؛ اگر موقعیّت اهمیّت و مرتبه­ی آن مشخّص نبود و شارع مقدّس یک طرف را به خصوص اجازه داد یا دلیل شرعی مصداق راجح را بیان کرد، همان ملاک اولویّت است که در مورد بحث، ادلّه­ی مذکور چنین موقعیّتی را ایفا می­کند و به بیان دیگر با وجود دلیل شرعی با جواز یک طرف مفسده مثل جواز ارتکاب رشوه در مورد بحث، هر چند اولویّت هنوز ظنّی و گمانی باشد، ظنّ و گمان از ظنون معتبره و به اصطلاح اصولی از قبیل ظنون خاصّه و قابل اعتماد محسوب می­شود که در مباحث اصولی حجیّت آن­ها ثابت شده است[[205]](#footnote-214).

2- حکم رشوه در غیرحکم (در غیرقضاوت)

بعد از مشخّص شدن دایره شمول معنای لغوی و اصطلاحی رشوه، اقوال و ادلّه این موضوع، بررسی و مختار در مسأله بیان خواهد شد. با توجّه به تتبّع صورت گرفته در روایات و آیات در مورد موضوع حکم رشوه در باب غیرقصد باید قائل به تفصیل شد و آن را از دو نظر ـ­حرمت و جواز­ـ بررسی کرد. این بخش از بحث در دو مورد احکام تکلیفی بررسی و نقد می­شود:

الف) حرمت دریافت رشوه در غیرقضاوت

دیدگاه فقهاء در این مسأله به دو دسته تقسیم می­شود:

دیدگاه اوّل: حرمت رشوه به صورت مطلق

ظاهر عبارت شیخ طوسی در المبسوط این است که حرمت رشوه را مخصوص قاضی نمی­داند، بلکه آن را به غیر آن ـ­یعنی کارگزارانی که به امور مسلمانان رسیدگی می­کنند­ـ تسرّی می­دهد و رشوه­ستانی را برای کارگزاران مسلمانان حرام می­داند: «و القاضی بین­المسلمین و العامل علیهم یحرم علی کل واحد منهم­الرّشوة[[206]](#footnote-215)؛ رشوه­ستانی برای کسی که بین مسلمانان قضاوت می­کند و کسی که کارگزاران آن­هاست، حرام است. ابن ادریس نیز در السرائر عین عبارت شیخ را نقل کرده است؛ ایشان هم حرمت رشوه­ستانی را مخصوص قاضی نمی­داند و آن را به کارگزاران مسلمانان تسرّی داده است: «و القاضی بین­المسلمین و الحاکم و العامل علیهم یحرم علی کلّ واحد منهم­الرّشوة [...] إلی آخر ما نقلناه عن­الشیخ بنصّه»[[207]](#footnote-216). دلیل ایشان نیز روایت مشهور پیامبر اکرم (ص) است که هم راشی و هم مرتشی را لعنت می­کند: «لعن اللَّه­الرّاشی و المرتشی فی­الحکم»[[208]](#footnote-217) خداوند هم رشوه دهنده و هم رشوه گیرنده را در مورد حکم لعنت کند.

هم­چنین شهید ثانی درمسالک، حرمت رشوه را اعمّ از باب قضاء و غیر آن می­داند و با تمسّک به اجماع مسلمانان می­فرماید اگر کارگزاران مسلمانان در مقابل عمل به کاری ­ـ­که وظیفه­شان انجام دادن آن عمل است­ـ رشوه دریافت کنند، به اجماع و اتّفاق مسلمانان حرام است: «اتّفق­المسلمون علی تحریم­الرّشوة علی­القاضی و العامل»[[209]](#footnote-218). ایشان علاوه بر تمسّک به اجماع، قول به حرمت مطلق را به حدیث شریف پیامبر اکرم (ص): «لعن اللّه­الرّاشی و المرتشی فی­الحکم»[[210]](#footnote-219) و حدیث امام صادق (ع): «الرّشا فی­الحکم هوالکفر باللّه تعالی» مستند می­کند.

در نقد دلیل ایشان می­توان گفت:

1- روایت مشهور پیامبر اکرم (ص) اخصّ از مدّعاست؛ چون روایتی را که بدان استناد می­کند فقطّ رشوه در حکم را شامل می­شود. در لسان نبی اعظم (ص) افراد مورد لعن قرار گرفته فقطّ راشی برای تغییر حکم و مرتشی در حکم دادن را شامل می­شود که متبادر از آن، قاضی است. با توجّه به این اشکال نمی­توان حرمت رشوه در باب غیرقضاء را از دلیل یاد شده استفاده کرد و آن را به غیرقاضی تسرّی داد.

2- حدیث دوّم نیز در مقام بیان رشوه در مورد حکم در باب قضاست و به حرمت رشوه در باب غیرقضاء هیچ اشاره­ای ندارد.

3- در مورد اجماع باید گفت اجماع مسلمانان مخصوص حرمت رشوه­ستانی در باب قضاست نه غیرقضاء؛ چون در بخش دیدگاه دوّم، نظرهای مخالف وجود دارد که این توسعه در اجماع را مخدوش خواهد کرد. بنابراین، به نظر می­رسد ادلّه از اثبات حرمت رشوه در باب غیرقضاء قاصر باشند[[211]](#footnote-220).

دیدگاه دوّم: حرمت رشوه به صورت مشروط

1- صاحب ریاض، رشوه را در باب قضاء به طور قطع حرام می­داند، ولی با تأمّل در ادلّه­ی مورد استشهاد و توضیحی که ایشان در ذیل روایت مورد استشهاد بیان می­کند، می­توان گفت ایشان رشوه در باب غیرقضاء را نه به صورت مطلق، بلکه به صورت تفصیلی از طرف رشوه گیرنده حرام می­داند؛ چون در ابتدای سخن خود، حرمت رشوه را مخصوص حکم می­داند و دلیل حرمت آن را با ذکر چند نمونه از دلیل، که ذکر می­شود اجماعی می­داند. در ادامه، هنگام استشهاد به یک روایت که در مقام بیان حکم باب غیرقضاست. حرمت آن را به باب غیرقضاء نیز تسرّی می­دهد: «و أخذالرُّشا بضم أوَله و کسره مقصوراً، جمع رشوة بهما فی­الحکم بالإجماع، کما فی کلام جماعة و النصوص­المستفیضة فی بعضها أنّها سحت و فی عدّة منها: أنّهاالکفر باللّه­العظیم و فیها­الصحیح و الموثق و غیرهما»[[212]](#footnote-221) رشوه­ستانی بالاجماع در مورد باب قضاء حرام است و علاوه بر اجماع، در برخی روایات و نصوص مستفیضه از رشوه­ستانی به سحت تعبیر شده و در برخی دیگر از آن به کفر عملی به خداوند متعال یاد شده است. روایات باب از نظر سند صحیحاً وارد شده است و هم موثّقاً و هم غیر آن. وی در جایی دیگر می­فرماید: «[...] الخامسة: بذل­الرّشوة و أخذها علی­الحکم حرام بالإجماع و السنة»[[213]](#footnote-222). رشوه دادن و رشوه گرفتن بر قضاء، اجماعاً و سنّتاً حرام است.

همان طور که ملاحظه می­شود، سیّد چند دلیل را به عنوان نمونه ذکر می­کند که همه این ادلّه صریح در مدّعای خود است که همان حرمت رشوه در باب قضاء باشد. در ادامه، ایشان به روایتی اسنتاد می­کند که مورد روایت مربوط به باب غیرحکم است و رشوه­ستانی را در باب غیرقضاء از سوی رشوه گیرنده حرام می­داند. با این توضیح که در روایت آمده، ایشان قائل به تفصیل در مطلب شده است و حرمت رشوه را در باب غیرقضاء مخصوص رشوه گیرنده می­داند نه رشوه دهنده و دلیل خود را این­ گونه بیان می­کند: «در هر صورت رشوه دادن یا گرفتن از هر دو طرف راشی و مرتشی حرام است. وجه حرمت رشوه­ستانی از سوی رشوه گیرنده که مشخّص است، ولی در مورد رشوه دهنده باید گفت او نیز به گناه و ظلم کمک کرده است، مگر این که رشوه دهنده صاحب حقّ باشد و برای رسیدن به حقّ چاره­ای نیز رشوه دادن نداشته باشد. در این صورت، رشوه دادن او جایز است: «[...] یأثم­الدّافع لها أیضاً: لاُنه اِعانة علی­الإثم و العدوان، إلّا إذا لم یمکن­الوصول إلی­الحقّ بدونها، فیجوزالدافع حیننذٍ فإنّ­الضرورات تبیح­المحظورات [...] نعم یحرم علی­المدفوع الیه مطلقاً»[[214]](#footnote-223) رشوه دهنده نیز با رشوه دادن گناه کرده است، به این دلیل که او نیز بر گناه و عدوان کمک کرده است، مگر این که رشوه را از روی ناچاری داده باشد تا با آن به حقّ مشروع خود برسد که در این صورت، دادن رشوه مانع ندارد و حرام نیست؛ چون طبق قاعده «الضرورات تبیح­المحظورات» عمل کرده است.

دلیل ایشان بر مدّعای خود، روایت محمّد بن مسلم است که می­گوید: «از امام صادق (ع) درباره­ی مردی پرسیدم که به شخصی رشوه می­دهد تا جایش را تغییر دهد. آن گاه خودش در آن مکان ساکن می­شود. حکمش چیست؟ حضرت فرمود: اشکالی ندارد.» این روایت با صراحت، حرمت رشوه دادن در باب غیرقضاء را نفی می­کند و آن را بدون اشکال دانسته است. هم­چنین منع رشوه را از نظر صاحب ریاض و صاحب عروه تعمیم می­دهد. این مطلب را از ظهور عبارت «لا بأس» در جواب حضرت می­توان فهمید.

در بررسی نظر صاحب ریاض باید گفت که به نظر می­رسد روایت در مقام بیان جواز رشوه­ستانی باشد نه حرمت آن که به بحث ما مربوط می­شود. تفصیلی که صاحب ریاض قائل شده است، وارد نیست؛ زیرا روایت مطلق است و وجهی ندارد که ما جواز رشوه گرفتن را به رشوه دهنده مقیّد کنیم نه رشوه گیرنده. افزون بر آن، برداشت ایشان از روایت مخصوص به جایی است که رشوه دهنده برای رسیدن به حقّ خود چاره­ای جز رشوه دادن نداشته باشد. این در حالی است که این خلاف ظاهر روایت است؛ چون با کوچک­ترین تأمّل در معنای روایت اصلاً رشوه دهنده در مورد روایت حقّی نسبت به مکان مورد نظر در روایت ندارد تا با دادن رشوه به حقّ خود برسد. به عبارت واضح­تر، مراد صاحب ریاض در مورد جواز رشوه دادن مخصوص جایی است که مورد حقّ متعلّق به رشوه دهنده باشد که با ندادن آن، حقّ او پای­مال شود. در حالی که در روایت، مورد حقّ متعلّق به رشوه گیرنده است نه رشوه دهنده. در نتیجه، ادلّه­ی صاحب ریاض نیز قاصر از اثبات مدّعای ایشان است و به آن نمی­توان استشهاد کرد.

2- صاحب عروه با صراحت از حرمت رشوه در باب غیرقضاء دفاع کرده است و آن را مخصوص باب قضاء نمی­داند. البتّه حرمت آن را به جایی مقیّد می­کند که رشوه دادن باعث ظلم بر کسی دیگر شود، مثل این که کسی با دادن رشوه به هر کسی که مسئول و مؤظّف است، حقّ دیگران را رعایت نکند و به آن­ها ظلم کند. هر چند این حقّ، ناچیز باشد[[215]](#footnote-224). «لا تختص­الرّشوة بما یبذل للقاضی لیحکم له، بل تجری فی غیرالحکم أیضاً، کما إذا بذل شیئاً لحکام­العرف أو لظالم أو رئیس لیعینه علی ظلم أو غیره من­المعاصی، و نحو ذلک فتکون حراماً و لا تختص بالمحرم»[[216]](#footnote-225). دلیل ایشان نیز همان روایت صحیحه­ی محمّد بن مسلم از امام صادق (ع) است.

در بررسی نظر صاحب عروه باید گفت دلیل ایشان، حکم به جواز رشوه را در باب غیرقضاء شامل می­شود، و اشکال آن در نقد قول سوّم گذشت ولی می­توان ادّعا کرد که صاحب عروه با استفاده از این روایت، اصل موضوع تسرّی دادن حکم رشوه به باب غیرقضاء را اثبات کرده است و با استفاده از ادلّه­ی نهی از ظلم به دیگران و ادلّه­ای مانند منع کمک کردن بر گناه و ظلم به حرمت رشوه دادن در باب غیرقضاء در صورت ظلم به دیگران فتوا داده است.

3- کاشف­الغطاء در قسمت مکاسب از کتاب شریف انوارالفقاهة درباره­ی رشوه به صورت تفصیلی بحث کرده است. با این حال، در مورد حکم رشوه در باب غیرقضاء مطلب صریح و واضحی نفرموده است. البتّه از بعضی از عبارت­های ایشان می­توان چنین برداشت کرد که ایشان حرمت رشوه در باب غیرقضاء را به ظلم کردن بر دیگران مشروط کرده است. با این توضیح که ایشان متعلّقات رشوه را در چندین مورد جاری و ساری می­داند و بر همه­ی آن­ها رشوه اطلاق می­کند. وی می­فرماید: «گمان می­کنم رشوه می­تواند در برخی موارد، حلال و در برخی موارد، حرام باشد مثل موردی که طرف رشوه می­دهد تا با جلب نظر طرف مقابل با او ازدواج کند یا موردی که طرف برای زنا یا لواط رشوه می­دهد یا موردی که طرف بر افتا و حکم دادن در باب قضاء رشوه می­دهد و مواردی از این قبیل که در بعضی صورت­ها، رشوه دادن مانع ندارد و در بعضی دیگر حرام است[[217]](#footnote-226). «وظنی أنها تکون محرمة و محللة و تکون للحکم و القضاء و تکون للإفتاء و تکون لجلب نصرة­الظالم علی­المظلوم و بالعکس و تکون للحکم بالحقّ و تکون للحکم بالباطل و تکون­ لما هو أعم تکون لجلب­التزویج و تکون لجلب­الأموال و تکون لجلب­العزّ و الوفار و تکون لدفع­المضار کرشوة­الوزراء و الأمراء و تکون بین­الزوجین و تکون بین­الآخرین و تکون لجلب­الحرام کاللواط و الزّنا و تکون للاستعانة بالأمر بالمعروف و النهی عن­المنکر»[[218]](#footnote-227).

ایشان در پایان سخنانش، موضوع رشوه را دایرمدار تعریف قرار می­دهد که اگر در موردی این تعریف بر آن صدق کرد، به معنای رشوه است و به مناسبت آن، حکم حلیّت و حرمت بر آن بار خواهد شد و آن تعریف این است: «هر کاری است که شخص رشوه دهنده با رشوه دادن مال و غیرمال برای جلب رضایت طرف مقابل به آن متوسّل می­شود تا اهداف خود را پیش ببرد.» «بالجملة فهی­المصانعة بمال و نحوه لاستجلاب لا یریده من غیره»[[219]](#footnote-228). البتّه به این موضوع هم اشاره می­کند که در لسان شارع و متشرع، بلکه در لسان اهل عرف، رشوه فقطّ مخصوص حکم ـ­­باب قضاءـ به کار می­رود، خواه این حکم به حقّ باشد یا باطل: «المتداول من معناها فی لسان­الشارع و المتشرعة بل و أهل­العرف أنه ما یعطی للحکم باطلاً أو حقّاً»[[220]](#footnote-229). به نظر می­رسد از برخی عبارت­های ایشان بتوان چنین استنباط کرد که رشوه در باب غیرقضاء را نیز حرام می­شمارد با این توضیح که یکی از موارد حرمت رشوه دادن را مخصوص جایی می­داند که رشوه دادن برای ظلم کردن بر مظلوم باشد که این ظلم می­تواند به روش­های مختلف صورت بگیرد. با توجّه به اطلاق کلام ایشان می­توان چنین برداشت کرد که اگر رشوه دادن مثلاً در اداره­های دولتی سبب ظلم و حقّ­کشی دیگران نشود، اشکال ندارد و جایز است.

4- برخی دیگر از فقهاء مثل مرحوم گلپایگانی با استناد به چند روایت، ادلّه­ی حرمت رشوه را به باب غیرقضاء تسرّی داده­اند، ایشان می­فرماید: «به صورت کلّی، حرمت رشوه در باب حکم برای ابطال حقّ مقطوع است، بلکه ظاهر آن است که حرمت رشوه مطلق حکم را شامل می­شود. حال فرقی نمی­کند که این رشوه در کیفیّت حکم اثری داشته باشد یا نداشته باشد، ولی در غیرحکم، آن چه از این دو روایت به دست آمد، حرمت رشوه برای کسی است که برای مسئولیّتی که بر او متعیّن و واجب شده است، مالی را دریافت کند. سخن ایشان چنین است[[221]](#footnote-230): «[...] و أما فی غیرالاحکام فان أخبارالرّشوة و ان کانت واردة فی موردالحکم و الاحکام الا أن مقتضی إطلاق بعض تلک­الاخبار هو حرمتها فی غیرالاحکام أیضا»[[222]](#footnote-231).

دلیل ایشان استناد به دو روایت است:

اوّل: روایتی که صدوق از امام رضا (ع) و ایشان از پدرانشان و امیرالمؤمنین علی (ع) ذیل تفسیر آیه­ی «أَکالَون لِلسّحتِ» نقل می­کند که امام علی (ع) آیه را مختصّ کسانی دانست که حوایج برادر دینی را برطرف می­کنند و در مقابل از آن هدیّه قبول می­کنند. البتّه ایشان این روایت را با عبارت «یمکن ان یقال» مختصّ کسانی می­داند که مؤظّف به برطرف کردن حوایج مردم هستند و بر آن­ها واجب است، مثل کارمندان نهادهای دولتی.

دوّم: روایت منقول از حضرت علی (ع) است که ایشان ضمن برحذر داشتن مردم از برآورده نکردن حوایج یکدیگر از عبارت «حوائج­النّاس» استفاده کرده است که حوایج مردم اعمّ از باب قضاء و غیر باب قضاست. نتیجه­گیری ایشان چنین است[[223]](#footnote-232). «و بالجملة فإن­الرّشوة فی­الأحکام لإبطال­الحقّ مقطوع بحرمتها و الظاهر انها کذلک فی مطلق­الحکم ان کان­البذل بعنوان­الرّشوة سواء أثر فی کیفیة­الحکم اولم یؤثر و أما فی غیرالاحکام فالمستفاد من­الخبرین­المذکورین حرمة­الأخذ علی من کان مؤظّفا بالقیام بالواجبات­الموضوعة علی عاتقه»[[224]](#footnote-233). به نظر می­رسد نوع استفاده­ی ایشان از ادلّه نزدیک به صواب است و این قول قوی­تر است.

5- در بین معاصران نیز مرحوم فاضل لنکرانی می­فرماید: «علاوه بر آن چه از بعضی روایات به دست می­آید، می­توان گفت که به صورت عرفی نیز از معنای رشوه عمومیّت معنی رشوه در ذهن تداعی می­شود و می­توان شمول آن را حتّی در باب غیرقضاء نیز از روایات استفاده کرد[[225]](#footnote-234). ایشان علاوه بر صحیحه­ی محمّد بن مسلم از امام صادق (ع) به صحیحه­ی مروان از امام صادق (ع) نیز استناد می­کند و نوع استفاده خود را از این روایت این ­گونه بیان می­کند: «فیشمله مثل قوله (ع) فی صحیحة ابن مروان­المتقدّمة: فأمّاالرّشاء یا عمّار فی­الأحکام إلخ. و المعتبر بقوله: «فی­الأحکام» یفید أمرین: أحدهما: عدم اختصاص­الرّشوة بباب­الأحکام. ثانیهما: النظر الی­الاحکاخذ و الالکان­المناسب أن بقول للأحکام لا فی­الأحکام و هو لا ینطبق إلّا علی­الرّشوة». در این روایت، امام فرمود: اماالرّشاء فی­الاحکام و تعبیر امام به «فی­الاحکام» مقیّد دو طلب است:

اوّل: اختصاص نداشتن رشوه به باب حکم و دوّم، تمرکز نگاه در روایت نسبت به راشی. اگر این دو نکته­ی ما صحیح نبود، امام باید به جای «فی­الاحکام» می­فرمود «للاحکام»، که «لام» در این جا رشوه را مخصوص ... احکام می­کرد.

در بررسی نظر ایشان می­توان گفت همان طور که ذکر شد، روایت محمّد بن مسلم جواز رشوه را ثابت می­کند یا حداقلّ اصل ثبوت حکم در باب غیرقضاء را می­تواند اثبات کند نه حرمت را. بنابراین، دلیل اوّل در مقام اصل ثبوت حکم است نه حرمت آن. دلیل دوّم نیز به چند دلیل مخدوش است: اوّل این که نوع استفاده ایشان در قسم اوّل، ادّعای بدون دلیل است. دوّم این که می­توان گفت دفاع ایشان در مقام پاسخ­گویی به ادّعای خود مبنی بر این که حکم رشوه باب غیرقضاء را نیز شامل می­شود، همان مصادره به مطلوب است: چون سؤال را با همان سؤال جواب می­دهد. بنابراین، ایشان دلیل نوع افاده خود را بیان نمی­کند. سوّم این که نوع استفاده ایشان را از عبارت «فی­الاحکام [...]» می­توان تقویت کرد، ولی نوع استظهار ایشان از روایت صرف یک احتمال است که به امام (ع) نسبت داده می­شود، «و اذا جاء­الاحتمال بطل­الاستدلال» در نتیجه، چیزی که از مطلب ایشان می­توان استفاده کرد، همان اصل ثبوت حکم در باب غیرقضاست نه حرمت آن که محلّ بحث ما باشد.

6- آیت اللّه سبحانی می­فرماید: زمانی که معنی رشوه آن چیزی است که رشوه دهنده به آن متوسّل می­شود به ابطال حقّ و احیای باطل، وجهی وجود ندارد که ما رشوه را به باب قضاء اختصاص بدهیم، بلکه شامل قاضی و حاکم و دیگر کارگزاران دولتی نیز می­شود، چنان که از عبارت ابن ادریس و شیخ طوسی مشخّص شد این بزرگواران، حاکم و کارگزاران را به قاضی عطف کردند. از این عطف چیزی جز تعمیم حرمت رشوه فهمیده نمی­شود، بلکه تمامی کسانی را در بر می­گیرد که با رشوه گرفتن در صدد احیای باطل و ابطال حقّ هستند. ملاک اوّلی در حرمت رشوه در باب غیرقضاء ... دیدن افراد و تضییع حقوق دیگران است[[226]](#footnote-235): «إذا کانت­الرّشوة ما یتوصَّل به إلی ابطال حقّ أو تمشیة باطل، فلا تختص بالقاضی بل تعمّ­الحاکم و العامل و قد عرفت فی کلام­الشیخ و ابن إدریس عطف­الحاکم و العامل إلی­القا ضی بل تعمّ ما یدفع إلی موظّف أو ظالم مقتدر، لیستعین به فی محوالحقّ أو إحیاء­الباطل، أوالحکم بالحقّ، بحبث لولاها لما حکم، و هوالظاهر من کلام­الزمخشری حیث قال: «ما یعطیه­الشخص للحاکم و غیره لیحکم له، أو یحمله علی ما یرید: قلت: حکم­الرّشوة أن­القیودالواردة فی­الابة. غالینیة «لست لها خصوصیة و ذلک لأن ابطال­الحقّ، فی­العصورالسابقة و العصرالحاضر، بیدالقضاة و لأجل ذلک خصّ­القضاة بالذکر فیکون­القید وارداً موردالغالب و أمّاالروایات فما اقترن فیهاالرّشاء بالحکم، لا یهدف إلی اختصاصها بالحکم، بل بصدد بیان أنّ­الرّشاء فی­الحکم. کفر باللّه أو سحت. أو شرک لا أنّ­الرّشاء مختصّ بباب­الحکم بل­الرّشاء مفهوم عامّ و له مصادیق و لکن حرمة قسم منه مؤکّدة و هوالرّشاء فی­الحکم، فهو سحت، و کفر باللّه، و شرک به»[[227]](#footnote-236). به نظر می­رسد دیدگاه ایشان اقوا باشد.

مرحوم موسوی اردبیلی نیز حرمت رشوه در باب غیرقضاء را تعمیم داده است. ایشان علاوه بر صحیحه­ی محمّد بن مسلم که روایتش را آوردیم، آن را از باب «اکل مال به باطل» می­داند[[228]](#footnote-237). آیت اللّه سیفی ضمن شرح تحریرالوسیله، مطلب را این گونه بیان می­کند که آن چه از کلمات فقیهان به دست می­آید، هیچ اختلافی بین فقیهان در حرمت رشوه در باب غیرحکم یا همان غیرقضاء نیست. البتّه این حرمت مشروط به این است که رشوه دادن باعث شود باطلی احقاق و حقّی ابطال شود یا به ظلمی یا معصیتی کمک شود[[229]](#footnote-238): «و المتحصّل من کلماتهم أنّه لا خلاف بینهم فی حرمة­الرّشوة فی غیرالحکم إذا کانت لإحقاق باطل أو إبطال حقّ أو لأجل الإعانة علیظلم او معصیة و ذلک إما لد خوله فی عمومات تحریم­الرّشوة [...] أو لأنّه إعانة علی­الإثم و الظلم»[[230]](#footnote-239). دلیل ایشان نیز در حرمت رشوه در باب غیرقضاء، آیه­ی شریفه­ی «اکل مال بالباطل» است. هم­چنین اگر کمک به ظلم و معصیت باشد، حرمت آن مسجّل و معیّن است و ظاهراً از آیه­ی شریفه­ی «لا تعاونوا علی­الاثم» است.

مستندات نظر آیت اللّه سبحانی و مرحوم موسوی اردبیلی در دو مورد خلاصه می­شود:

الف: نخست همان آیه «اکل مال بالباطل» است. البتّه با توضیح و تفسیر و برداشتی که از آیه­ی شریفه می­کنند، حرمت رشوه را شامل تمامی موارد قضاء و غیرقضاء نیز می­دانند.

ب: ملاک در حرمت رشوه، ابطال حقّ دیگران یا همان حقّ­کشی است. این حقّ­کشی می­تواند به هر صورت و در هر جا با دادن رشوه اتّفاق بیافتد؛ چه در محاکم حقوقی و جزایی باشد و چه در دیگر نهادها. چون در زمان­های سابق و عصر حاضر نوعاً حقّ­کشی در محاکم اتّفاق می­افتاد و می­افتد، ابطال حقّ را به آن مقیّد کرده­اند وگرنه محاکم خصوصیّتی ندارند و ابطال حقّ هر جا با رشوه دادن اتّفاق بیافتد، حرام است[[231]](#footnote-240): «فإن قلت: ظاهرالآیة، أعنی: قوله سبحانه: «وَ لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَی­الْحُکَامِ لِتَاکَلُوا فَرِیقاً مِنْ أَمْوالِ­النّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»، «اختصاصها بما إذا کان­الآخذ حاکماً و المراد منه­القاضی فلا یشمل ما إذا دفع شیئاً لغیرالقاضی، من سائرالحکّام و الموظّفین و الظالمین للاستعانة بهم فیما یریده، من إبطال­الحقّ، أو تمشیة­الباطل و غیر هما»[[232]](#footnote-241).

جواز دریافت رشوه در غیرقضاوت

جواز و حرمت گرفتن رشوه بر سایر افراد که به لحاظ شرعی و قانونی انجام دادن عمل بر آنان واجب و لازم نیست ـ­­بنا بر صدق رشوه در این موارد­ـ دایرمدار جواز و حرمت عمل است؛ بدین معنا که اگر عمل درخواستی حلال باشد، جایز و اگر حرام باشد، حرام است.

و چنان چه از اعمال مشترک باشد و شخص، خواستار انجام دادن عمل در هر صورت ـ­اعمّ از حلال و حرام­ـ باشد، بنا بر قول برخی، گرفتن مالی در ازای آن حرام است؛ البتّه نه به جهت آن که مصداق رشوه است، بلکه بدان جهت که مصداق «أکل مال به باطل» است[[233]](#footnote-242). برخی در حرمت آن در فرض آخر اشکال کرده­اند[[234]](#footnote-243).

طبق بیانات مذکور رشوه، در اصطلاح علماء مخصوص آن مالی است که به خاطر حکم به قاضی داده می­شود، یعنی مالی که به قاضی داده شده تا این که قاضی به نفع راشی حکم بنماید، بنابراین در اصطلاح علماء رشوه منحصر در مالی است که در مقابل حکم داده می­شود.

لازم به ذکر است که این اصطلاح عوامانه است که در همه­ی مواردی که شخص پولی به دیگری می­دهد تا گره از کارش بگشاید، لفظ رشوه را استعمال کنند، وگرنه معنای اصطلاحی رشوه همان مالی است که به قاضی داده می­شود تا به نفع راشی حکم کند چه حقّ باشد و چه ناحقّ.

موضوع بحث فعلی این است که اگر کسی به کسی رشوه بدهد، و این رشوه در غیرحکم باشد. مثلاً شخصی به دیگری پولی بدهد که مریض وی را در بیمارستان بستری نماید تا این که شخصی به متولّی مدرسه پول می­دهد تا در آن مدرسه برای وی حجره­ای تهیّه و تدارک ببیند. باید دید که اوّلاً به مالی که به چنین منظوری بذل می­شود رشوه صادق است؟ و اگر اصطلاحاً رشوه صادق باشد آیا أخذ و إعطای مال مذکور حرام است یا خیر؟

در مورد نکته­ب اوّل که آیا بر مالی که به چنین منظوری بذل می­شود رشوه صادق باشد، مرحوم شیخ مرتضی انصاری ـ­قدّس سرّه­القُدّوسی­ـ می­فرماید: از عبارت کتاب مصباح و نهایه به دست می­آید که رشوه شامل اموالی که به چنین انگیزه­هایی بذل می­شود، می­باشد. چرا که در عبارت مصباح این گونه آمده بود که رشوه مالی است که برای حاکم یا غیرحاکم بذل می­شود؛ تا این که حکم کند به نفع باذل یا به انگیزه­ی این که با پرداخت مال مذکور شخص مبذولٌ­له را وادار کند بر انجام آن چه که شخص باذل اراده کرده است.

بنابراین تعریف مصباح شامل آن نوع از اموالی که در مقابل غیرحکم بذل می­شود و صرفاً عنوان کارگشایی دارد نیز صادق است، و از تعریف نهایه نیز همین معنی مستفاد است.

مرحوم شیخ، مثالی را بدین صورت ذکر می­نماید:

شخصی به دیگری پول می­دهد تا این که کار او را نزد امیر و سلطان و رئیس اصلاح نماید؛ (مثلاً در زمان ما فرض گردد که شخصی مشکل اداری دارد؛ پولی می­دهد تا کارش پیش مدیر کلّ و رئیس اداره درست شود).

اینک نوبت به پاسخ­گویی به دوّمین سؤال مطرح شده در مقام می­رسد، و آن این که آیا پولی که به این انگیزه بذل می­شود نیز مشمول حکم حرمت است یا خیر؟

در این جا مرحوم شیخ انصاری قایل به تفصیل شده­اند به این بیان که:

گاهی در کار شخصی، طرف پولی به دیگری می­دهد که گره­اش گشوده شود، منحصر به کار حرامی است، مثل این که شخصی به دلّالی پول بدهد، و از او بخواهد که برای وی پروانه­ی احداث مغازه­ی مشروب­فروشی أخذ نماید، در این جا پولی که بذل شده است برای گشایش و باز شدن گره از کاری است که صرفاً حرام است، در این صورت هم بذل پول حرام است و هم گرفتن پول برای مبذولٌ­له.

و گاهی در کار شخصی که پول پرداخت می­شود تا گره از کارش باز شود مشترک بین حلال و حرام است، مثل این که شخصی به دیگری پول بدهد، و از او بخواهد که برایش جواز کسب بگیرد تا بتواند با آن جواز کسب، مغازه­ای دایر کند که اگر خواست آن را مبدّل به مشروب­فروشی کند، و اگر خواست جنس دیگری در آن مغازه بفروشد. بنابراین کار در این مغازه دایر بین حلال و حرام است، و جهت آن را نیز مقیّد به حرام نکرده، حرمت مالی که این گونه پرداخت می­شود از چه بابی است؟

در پاسخ این سؤال مرحوم شیخ می­فرماید:

حرمت مال مذکور از باب رشوه بودن نیست، چرا که دلیلی بر حرمت این نوع از رشوه نداریم زیرا در اخبار و ادلّه اگر چه اطلاقات به چشم می­خورد که دلالت بر حرمت رشوه می­کند و اگر چه رشوه مطلق است، أمّا اطلاق او منصرف به رشوه در حکم است، چرا که در اصطلاح اخبار و علماء، رشوه به آن چه که بذل می­شود، امّا در مقابل حکم قرار ندارد صادق نیست. پس حرمت مالی که برای کارگشایی بذل می­شود از باب رشوه نیست، چون دلیل بر حرمت این نوع رشوه نداریم، بلکه حرمت این نوع مال از باب «أکل مال به باطل» است یعنی مبذولٌ­له که از شخص باذل پول می­گیرد و می­خواهد این پول را بخورد باید اندیشد که در مقابل چه چیزی پول این شخص را أخذ کرده، آیا جز این است که می­خواهد برایش کار حرامی انجام دهد، و یا کاری که مشترک بین حلال و حرام می­باشد امّا مقیّد به جهت حلال نیست، برای او بنماید. لذا روشن است أکل چنین مالی «أکل مال به باطل» و حرام است، چنان که این نکته نیز روشن شد که حرمت بذل و أخذ این مال از باب «أکل مال به باطل» است نه از باب رشوه، بنابراین اگر به مال مذکور رشوه هم صادق باشد، ادلّه­ی رشوه شامل این گونه از رشوه نمی­شود چون رشوه منصرف به رشوه در مقابل حکم قاضی است.

با توجّه به تفصیل­هایی که در بحث ذکر شد، می­توان ادّعا کرد که اگر رشوه دادن در باب غیرقضاء موجب ظلم و ابطال حقّ دیگران نشود، قطعاً حرام نیست. دلیل آن هم روایت محمّد بن مسلم از امام صادق (ع) است که دریافت رشوه را برای عوض کردن مکانش جایز می­داند[[235]](#footnote-244).

د: اختلاف دافع و قابض

یکی از نزاع­هایی که اتّفاق می­افتد، این است که شخص، چیزی را به قاضی پرداخت می­کند و بعد از این پرداخت و معمولاً بعد از این که حکم به نفع او صادر شد و به هدف خود رسید، اختلافی با قاضی پیدا می­کند. بعد از این اختلاف، سعی و تلاشش این است که به هر نحوی از أنحاء، آن چه را که به قاضی داده است، پس بگیرد و قاضی هم سعی می­کند تا آن چه که أخذ کرده است پس ندهد.

إذا إختلف­المعطی و الآخذ، فقد ذکر شیخنا­الأعظم ـ­قدّس سرّه­ـ من صورالإختلاف شقوقاً ثلاثة و عمدتها:

الف: دعوی­الدّافع­الهدیّة ملحقة بالرّشوة

الحکم فی صورالاختلاف

الصورة­الأُولی

الصورة­الثانیة

الصورة­الثلاثة

الصورةالرّابعة

و الأقوی تقدیم­الثانی، لأنّه یدّعی­الصحّة

ب: و القابض­الهبة­الصحیحة

فالدافع منکر لأصل­العقدالّذی یدّعیه­القابض، لا لصحة، فیحلف و قوعه، و لیس هذا من موردالتداعی، کمالا یخفی

الف: دعوی­الدّافع­الرّشوة

ب: و القابض­الهبة­الصحیحة

الف: دعوی­الدّافع­الرّشوة

ب: و القابض­الهدیّة­الفاسدة

قفی تقدیم­الأوّل لأصالة­النعمان فی الید[[236]](#footnote-245)

الف: إذا اتّفقا علی صحة ما وقع فی­الخارج

ب: و اختلافا فی نوعه

فیکون من باب­التداعی[[237]](#footnote-246)

قبل از شروع مباحث به این مفروعات، ذکر مقدّمه­ای ضروری است و آن این که: مراد از دافع کسی است که پول را بذل می­کند، و مراد از قابض گیرنده­ی پول است، بنابراین در رابطه با رشوه، دافع راشی است و قابض، مرتشی، و در رابطه با جُعل، دافع جاعل است، و قاضی که جُعل را أخذ می­کند قابض می­باشد، و در أُجرت نیز که قبلاً گفته شد اگر در قبال قضاوت قرار بگیرد حرام است، دافع شخص أُجرت دهنده است و قابض حاکم شرع و قاضی که أُجرت را أخذ می­نماید.

1- فرع اوّل

اوّلین فرعی که مرحوم شیخ مطرح نموده­اند این است که دافع و قابض بدین صورت اختلاف کرده­اند که دافع [دهنده­ی پول] ادّعا نماید مالی که من به قابض داده­ام هدیّه­ای است ملحق به رشوه، و در مقابل شخص قابض ادّعا می­نماید این هدیّه­ای بوده صحیحه نه ملحق به رشوه[[238]](#footnote-247).

توضیح مطلب؛ این است که هدیّه­ی ملحق به رشوه ـ­چنان که در مباحث گذشته ذکرش به میان آمد­ـ هبه­ای است که برای جلب قلب قاضی پرداخت می­شود، و هبه­ی صحیحه، هدیّه­ای است که بدون چنین انگیزه­ای پرداخت می­شود، مثل این که شخص صرفاً به واسطه­ی خویشاوندی که با قاضی دارد برای او هدیّه­ای برده باشد، یا این که شخص به خاطر انگیزه­ای معنووی و به قصد قربت هدیّه­ای را به حاکم شرع تقدیم داشته باشد، به هر تقدیر اگر مورد اختلاف واقع گشت که مالی که به عنوان هبه از سوی معطی به قاضی پرداخت شده است، هبه­ی ملحق به رشوه بوده است یا هبه­ی صحیحه، در این جا به چه شکل می­توان این اختلاف را فیصله داد؟

در دعاوی براساس فقه ما،باید مشخّص کرد که قول چه کسی مقدّم است و از کسی که قولش مقدّم نیست، باید مطالبه­ی دلیل کرد. حالا از چه کسی باید دلیل خواست؟ از دافع یا قابض؟

برای تشخیص این که قول چه کسی مقدّم است، ناچاریم که اوّل تشخیص دهیم که قول کدام یک از طرفین موافق اصل است و قول چه کسی مخالف اصل است؟ و آن کسی که مخالف اصل ادّعایی را مطرح می­کند، باید دلیل و بیّنه بیاورد. حالا آیا قول دافع مطابق با اصل است یا قابض؟

مخفی نماند که مشکل­ترین کار برای حکم نمودن و فصل دعاوی تشخیص مدّعی از منکر[[239]](#footnote-248) است، چرا که پس از تشخیص مدّعی و منکر حکم نمودن آسان است، زیرا شرع مقدّس تکلیف هر یک را به طور روشن معیّن کرده است، به این صورت که بر مدّعی لازم دانسته بیّنه اقامه کند و قول او بدون انضام بیّنه کارگشا نیست، و تکلیف منکر این است که در صورت نبودن بیّنه­ی مدّعی قسم بخورد[[240]](#footnote-249)، و قول منکر اگر همراه قسم وی باشد مقدّم بر قول مدّعی است، مگر این که از قسم خوردن عدول کرده و قسم را ارجاع به مدّعی دهد که در این صورت قسم مدّعی پذیرفتنی است.

در مورد محلّ بحث ما نیز این مطلب دارای اهمیّت است که کدام یک از دافع و قابض مدّعی و کدام منکر است، و پس از تشخیص، حکم نمودن زحمت زیادی در بر نخواهد داشت. حال در این جا باید دید قول کدام یک مقدّم است؟

در پاسخ به سؤال دو احتمال از سوی مرحوم شیخ مرتضی مطرح شده است، و هر یک از این دو احتمال به وسیله­ی ادلّه­ای تأیید می­شود.

1- احتمال اوّل: قول شخص دافع مقدّم است.

و آن دو احتمال این است

2- احتمال دوّم: قول شخص قابض مقدّم است.

1- احتمال اوّل

این است که قول شخص دافع مقدّم باشد. به دو دلیل:

الف: دلیل اوّل

دلیل اوّل این احتمال مبتنی بر ذکر مقدّمه­ای است که این مقدّمه را در کتب فقهی بسیار می­خوانیم، و آن مقدّمه این است:

در مواردی که دعوای مطرح شده بین طرفین به گونه­ای باشد که جز از مدّعی طرف مقابل شناسایی نباشد، که اصطلاحاً گفته می­شود «لا یعرف إلّا من قِبَل­المُدّعی» قول مدّعی مقدّم می­شود.

از همین رواست که در باب طلاق گفته می­شود راجع به اوضاع رحم قول زن مقدّم است، لذا اگر زن بگوید که وضع حمل واقع شده، و عدّه به پایان رسیده، یا این که زن إعلام نماید برای بار سوّم از خون حیض پاک شده است، و بنابراین عدّه، به انجام رسیده، قول زن مقدّم بر قول مرد می­باشد، به جهت این که وضع حمل زن مسأله­ای است که جز از جانب خود زن شناخته نمی­شود، فلذا قول وی تقدّم دارد.

با توجّه به این مقدّمه می­توان گفت که در محلّ بحث ما، نیز قول دافع مقدّم باشد، زیرا دافع می­گوید من از دادن این پول، هبه­ی ملحق به رشوه را اراده کرده بودم، یعنی نیّت من این بود، و در صمیم قلب من این نکته نهفته بود که با این هدیّه، محبّت قاضی را جلب نمایم تا اگر روزی برای محاکمه و طرح دعوی به او محتاج شدم، او به نفع من حکم نماید، در مقابل قاضی می­گوید که این پول قربةً إلی اللّه یا به نیّت خویشاوندی یا به یکی از عناوین صحیحه­ی دیگر پرداخت شده است، به توجّه به این مسأله واضح است که نیّت قلبی شخص دافع جز از قِبَل خود وی قابل شناسایی نیست، چرا که نیّت یک امر باطنی است[[241]](#footnote-250). چون این از گفته­هایی است که «لا یعرف إلّا من قِبَل صاحبه» یعنی نیّت را باید خود شخص بگوید و برای نیّت نمی­توان اقامه­ی بیّنه کرد و امر مشهودی نیست که شهادت­پذیر باشد.

ب: دلیل دوّم

دلیل دوّم بر این که قول دافع مقدّم باشد، بدین گونه بیان شده که اصل این است که در یَدْ ضمان تحقّق دارد، برای این که دافع، مدّعی ضمان است و اصل اوّلی در اموال، ضمان است و طبق قاعده­ی «علی الید ما أخذت حتّی تؤدّی» قاضی که پول را از شخص دافع گرفته موجب ضمان وی می­باشد، مگر این که ثابت شود که یَدْ او یَد أمانی بوده یا عنوان تملیک تحقّق داشته یا تسلیط مجّانی واقع گشته است که در صورت ثبوت این عناوین، ضمان از یَدْ مرتفع است.

2- احتمال دوّم

احتمال دوّمی که مرحوم شیخ مطرح می­کند، و آن را أقوی می­داند این است که قول قابض، مقدّم باشد.

و اثبات صحّت این احتمال نیز متوقّف بر ذکر مقدّمه­ای است و آن مقدّمه این است که: اگر بعد از تمامیّت عقدی متعاقدین اختلاف کنند، یکی مدّعی صحّت، و دیگری مدّعی فساد شود، قول مدّعی صحّت مقدّم می­باشد، به دلیل أصالة­الصحّة، بنابراین قاضی که ادّعای صحّت می­کند قول وی مقدّم است، چون بنا بر قول قاضی هبه­ای که به او داده شد، هبه­ی صحیحه بوده، و بنا بر قول دافع هبه­ی فاسده باشد، و قول مدّعی صحّت همواره مقدّم بر قول مدّعی فساد است[[242]](#footnote-251).

2- نوع دوّم

دوّمین نوع از فروع اختلاف دافع و قابض این است که؛ شخص دافع و قابض به این شکل اختلاف کنند که؛ دافع می­گوید پولی که من به قابض داده­ام رشوه بوده است نه هبه، یعنی پول داده بودم تا به نفع من حکم کند، و در مقابل قابض یعنی شخص قاضی می­گوید این پول به عنوان هبه­ی صحیح داده شده است[[243]](#footnote-252).

در این جا مانند فرع قبلی این سؤال به ذهن می­رسد که قول کدام یک از طرفین مقدّم است؟

مرحوم شیخ می­فرماید؛ ممکن است مانند مسأله­ی قبل، دعوای شخص قابض مقدّم بوده، و گفته­ی وی پذیرفتنی باشد، زیرا که قاضی ادّعا می­کند صحّت عقد را، و دافع ادّعا می­کند بطلان عمل را، و قول مدّعی صحّت مقدّم بر قول مدّعی فساد است.

سپس می­فرماید؛ و البتّه احتمال می­رود که این مسأله مانند مسأله­ی قبل نبوده، و در این جا قول دافع مقدّم شود[[244]](#footnote-253).

مرحوم شیخ در توضیح این مدّعی که قول شخص دافع مقدّم باشد، متعرّض مطلبی شده­اند که دامنه­ی آن به بحثی پیچیده کشیده می­شود، و اینک توضیح گفتار شیخ را با هم می­خوانیم.

برای إثبات این مسأله که قول شخص دافع در محلّ بحث، مقدّم بر شخص قابض است، ذکر فرقی که این مسأله با مسأله­ی قبل دارد، به عنوان مقدّمه ضروری می­نماید، لذا می­گوییم در مسأله­ی قبل، بین شخص دافع و قابض عقدی مشترک بود، یعنی هر دو اعتراف داشتند به وقوعد یک عقد به نام هبه، یعنی شخص دافع مدّعی هبه بود، و شخص قابض نیز، فقطّ اختلافشان در صحّت و فساد بود، که دافع می­گفت؛ صحیح نبوده ولی قابض می­گفت؛ هبه به عنوان صحیح واقع شده است، لذا در آن مسأله ممکن است قول شخص مدّعی صحّت، یعنی قابض مقدّم بر قول مدّعی فساد، یعنی دافع باشد.

امّا در محلّ بحث ما که فرع دوّم از فروع مسأله­ی اختلاف قابض و دافع می­باشد، عقدی مشترک بین طرفین ثابت نیست، چرا که هر یک از طرفین ادّعای وقوع عقدی غیر از مدّعای طرف مقابل را دارد، یعنی دافع می­گوید آن چه واقع شده رشوه بوده، امّا قاضی می­گوید؛ آن چه واقع شده هبه بوده است، هر یک چیزی را ادّعا می­کنند خلاف ادّعای طرف مقابل، در این جا ما چون شکّ داریم که دافع این مال را به عنوان هبه به قاضی داده یا نه؟ اصل عدم وقوع هبه­ی صحیحه است، و بنابراین قول شخص دافع مطابق با اصل شده، و وی از این جهت منکر محسوب می­شود، بنابراین با قَسَمی که او بر عدم وقوع هبه یاد می­کند، قول وی مقدّم می­شود.

مرحوم شیخ این جا عبارتی دارند که این همان عبارتی است که ما را وارد بحثی پیچیده و دقیق می­نماید، عبارت این است: «لیس هذا من موردالتّداعی کما لا یخفی» یعنی محلّ بحث ما از جمله­ی موارد تداعی محسوب نمی­شود، چنان که مخفی نیست.

برای توضیح این عبارت که تکمیل کننده­ی استدلال مرحوم شیخ برای تقدیم قول دافع محسوب می­گردد، مطالبی را باید به ترتیب متذکّر شویم.

الف: مطلب اوّل

مطلب اوّل این است که؛ تداعی چیست؟

در پاسخ می­گوییم تداعی در جایی است که هر یک از طرفین چیزی را ادّعا بکنند، و در عین حال دعوای طرف دیگر را انکار بنمایند، مثلاً بعد از وقوع عقد بیع بایع با مشتری اختلاف نموده، بایع بگوید: من به مشتری کتاب فروخته­ام. امّا مشتری ادّعا کند که بایع به وی تسبیح فروخته است، در این جا بایع، ادّعای وقوع بیع بر کتاب را می­نماید، و انکار می­کند وقوع بیع بر تسبیح را، در مقابل، مشتری ادّعای وقوع بیع بر تسبیح را می­نماید، و انکار می­کند وقوع بیع بر کتاب را.

در این جا تداعی محقّق شده، یعنی هر یک از طرفین مدّعی چیزی است و منکر مدّعای طرف مقابل.

در موارد تداعی حکم شرعی این است که تحالُف باید واقع شود، یعنی هر یک از طرفین باید قسم بخورد، و پس از تحالُف آثار تحالُف مترتّب می­شود.

ب: مطلب دوّم

مطلب دوّم بیان پاسخ به سؤالی است؛ و آن این که شباهت محلّ بحث ما به مورد تداعی از چه جهت است؟

در پاسخ این سؤال می­گوییم در نظر ابتدایی به مسأله­ی مورد بحث، انسان خیال می­کند مورد تداعی است، زیرا دافع ادّعا می­کند رشوه بودن را، و انکار می­کند تحقّق هبه را، و در مقابل، قاضی ادّعای وقوع هبه را دارد، و انکار می­کند تحقّق رشوه را، لذا علی­الظّاهر مورد، مورد تداعی، و حکم، تحالُف می­باشد.

ج: مطلب سوّم

سوّمین مطلب این است که چگونه مرحوم شیخ می­فرماید محلّ بحث ما از قبیل موارد تداعی محسوب نمی­گردد؟

در پاسخ این سؤال می­گوییم: از آن جا که در نظر مرحوم شیخ، مطلب روشن بوده، به هیچ عنوان اشاره به جهت مطلب ننموده، و ذکری از این نکته ننموده که به چه جهت این مورد را از قبیل موارد تداعی محسوب نمی­دارد.

جهت مسأله این است که در تداعی لازم است که ادّعای هر یک از طرفین، دارای اثر شرعی باشد، در این جا است که مورد، مورد تحالُف است، و هر یک باید جداگانه قسم یاد کنند، ولی در مورد محلّ بحث ما، مطلب این گونه نیست، یعنی مدّعای هر یک از طرفین دارای اثر شرعی نیست.

توضیح ذلک

ادّعای شخص دافع مبنی بر تحقّق رشوه از رهگذر این که رشوه از نظر شرع انور امری مردود شمرده می­شود و هیچ گونه اثری ندارد[[245]](#footnote-254).

امّا مدّعای شخص قابض که مبتنی بر تحقّق هبه­ی صحیحه است، دارای اثر شرعی است، چرا که اثر شرعی هبه، مالکیّت می­باشد، اگر هبه­ی صحیحه واقع گشته باشد شخصی که هدیّه به او إعطاء شده، مالک بر مال موهوب می­شود، بنابراین روشن است که یکی از طرفین، مدّعی امری است که اثر شرعی دارد، و طرف دیگر مدّعی امری است که دارای اثر شرعی نیست.

در این مورد اصل عدم، نسبت به رشوه جاری نمی­شود، چرا که همان گونه که در اصول، این مطلب واضح شده است، اصل عدم، و به طور کلّی همه­ی اصول هم­چون استصحاب در مواردی که اثر شرعی مترتّب نباشد، جاری نمی­گردند چرا که اصول شرعیّه یک اصول تعبّدیّه است، و اصول تعبّدیّه به لحاظ وجود اثر شرعی ترتّب می­یابند، امّا در مواردی که اثر شرعی مترتّب نباشد، اجرای أصل عدم و سایر اصول صحیح نمی­باشد.

مثلاً فرض کنید چند سال قبل بر سر کوه به سنگی برخورده­ایم، اینک شکّ می­کنیم آن سنگ در آن محلّ وجود دارد یا خیر؟ نمی­توان به استناد قول شارع که (لا تنقض­الیقین بالشکّ) حکم به بقاء آن سنگ مشکوک در آن محلّ متیقّن سابق بنماییم، زیرا که بود و نبود سنگ دارای اثر شرعی نیست.

با توجّه به این مطلب روشن است، که اصل عدم در رابطه با رشوه جاری نمی­گردد، زیرا بود و نبود رشوه از نظر شرع دارای هیچ گونه اثری نیست، أمّا در جانب هبه، أصل عدم جاری می­شود، چرا که هبه دارای اثر شرعی است، و لذا گفته می­شود اصل این است که هبه واقع نشده، و با این أصل قول دافع مقدّم خواهد شد.

و چون محلّ بحث مال از قبیل تداعی محسوب نمی­باشد، و نمی­توان گفت هر یک از طرفین، مدّعی است و منکر، تا حکم تداعی در مسأله جریان یابد[[246]](#footnote-255).

3- فرع سوّم

سوّمین فرع از فروع مسأله­ی اختلاف دافع و قابض این است که، شخص دافع ادّعا کند که آن چه به قابض داده است به عنوان رشوه بوده، امّا قابض می­گوید؛ آن چه که گرفته است هبه­ی فاسده بوده، و هدیّه­ای بوده که ملحق به رشوه است.

در این جا باید دید به حسب حکم شرعی، قول کدام یک از طرفین مقدّم است؟

قبل از پاسخ­گویی به این سؤال ذکر نکته­ای شایسته­ می­نماید و آن نکته این است؛ وجه آن که قابض ادّعای هبه­ی فاسده می­نماید چیست؟ مگر نه این است که در صورت وقوع هبه­ی فاسده وی مالک آن چه گرفته است نخواهد بود، بنابراین ادّعای تحقّق هبه­ی فاسد چه نفعی برای قابض دارد؟

برای توضیح این نکته باید گفت: در هبه­ی فاسده بعد از تلف عین، ضمان تحقّق ندارد، یعنی اگر چه وی مالک آن چه که گرفته نیست، امّا اگر آن چه را گرفته تلف شده باشد، ضامن بدل نمی­باشد، امّا در رشوه حتّی بعد از تلف هم، ضمانت تحقّق دارد، لذا شخص قابض با ادّعای تحقّق هبه­ی فاسده در واقع می­خواهد از زیر بار ضمانت نسبت به بدل شانه خالی کند، در این مسأله نیز دو احتمال وجود دارد و برای هر یک دلیلی موجود است.

الف: احتمال اوّل

این است که قول دافع مقدّم باشد، به دلیل این که؛ در تمام مواردی که انسان مالی را از دیگری به دست گرفته آن را قبض بنماید، أصل، ضمانت است، به دلیل «علی­الید ما أخذت حتّی تؤدّی» مگر آن که ثابت شود ید، ید أمانی بوده یا به وی تملیک شده، یا تسلیط مجّانی تحقّق یافته است، و اگر یکی از این عناوین ثابت نگردد، اصل، تحقّق ضمان است، و لذا قول دافع مقدّم می­باشد.

ب: احتمال دوّم

احتمال دیگر این است که بگوییم: قول قابض مقدّم است، چرا که ما شکّ داریم که آیا رشوه محقّق شده است تا سبب ضمان پیدا شده باشد، یا این که هبه­ی فاسده محقّق شده، و سبب ضمان واقع نگشته است؟

به عبارت دیگر، شکّ ما در این است که نسبت به قاضی سبب ضمان موجود شده یا نه؟ اگر رشوه تحقّق یافته سبب ضمان واقع شده، امّا اگر هبه­ی فاسده باشد، سبب ضمان تحقّق نیافته است، و هنگام شکّ در وجود و عدم ضمان، أصل این است که سبب ضمان موجود نیست[[247]](#footnote-256).

و مرحوم شیخ از بین این دو احتمال، احتمال اوّل یعنی تقدیم قول دافع را أرجح می­داند، به دلیل این که معتقد است که روایت «علی­الید» مقتضی ضمان است، و فقطّ در صورت تحقّق تسلیط مجّانی، ضمانت مذکور جریان ندارد، و اگر شکّ کنیم که تسلیط مجّانی تحقّق یافته یا خیر، اصل عدم تحقّق اوست فلذا ضمان جریان دارد، و أصل عدم تحقّق تسلیط مجّانی است بر أصالة عدم سبب ضمان حکومت دارد[[248]](#footnote-257).

4- فرع چهارم

این فرع چهارم را مرحوم خویی بیان کرده و گفته این فرع را به خاطر خروج از موضوع اشاره نکرده است. و آن زمانی است دافع و قابض بر صحّت آن چه در خارج روی داده اتّفاق نظر داشته امّا در نوع وقوع اختلاف داشته باشند که این از باب تداعی می­باشد. اگر یکی از آن دو بیّنه ارایه کند ولی دیگر ارایه نکند، مطابق ادّعا، حکم به نفع آن که بیّنه و شاهد آورده داده می­شود، وگرنه اگر سوگند خورند و یا از سوگند خوردن نکول نمایند حکم به فسخ قرارداد و عقد و بازگرداندن مال به مالک داده می­شود[[249]](#footnote-258).

معامله­ی محاباتی

به طور کلّی رشوه در همه­ی موارد و مصادیق آن فقطّ از طریق وجه نقد یا مال و یا سند تسلیم وجه یا مال نیست بلکه گاهی رشوه در قالب یکی از معاملات ناقله یا عقود و قراردادها به عمل می­آید که به ظاهر قانونی به نظر می­رسد و از جمله­ی آن بیع محاباتی است. چون علماء آن را به طور مستقلّ ذکر نمودند، ما نیز تحت عنوان جداگانه­ای به بحث و بررسی آن می­پردازیم.

محاباتمصدر باب مفاعله از ریشه­ی «حبو» به معنای عطا و ره­آورد است، و محابات به معنای عطا کردن به یکدیگر و به صورت دوجانبه است، یکی از مشتقّات آن کلمه­ی «حبوه» است که در اصطلاح فقهی به معنای قرآن، جامه و انگشتر و ساعت، و اسب و بعضی چیزهای اختصاصی دیگر مرد است که بعد از مرگ او به پسر بزرگ­تر اختصاص می­یابد[[250]](#footnote-259). و از این عنوان در باب­های قرض، حجر، شرکت، وصیّت و شفعه به مناسبت سخن رفته است.

کلمه­ی محابات در لغت به معنی یار و کمک، عطا کردن، بخشیدن، بی­پاداش، و عوض، و منّت و تمایل به چیزی یا امی و مساهله و مسامحه و عطیّه و دوست و یاور درست کردن آمده است.

در اصطلاح معامله­ی محاباتی آن است که کالایی را به قیمت بسیار کم­تر از نرخ روز یا عرف بازار و ثمن­المثل بفروشند و یا بیشتر از قیمت واقعی بخرند تا در مقابل آن، به هدف مورد نظر برسند. مانند این که کالایی را که ارزش آن ده­هزار تومان است به هزار تومان به قاضی بفروشد و یا بیشتر از آن از قاضی بخرد. این معامله دارای ارکان ذیل است که:

عبارتند از

1- معامله باید معوّض باشد.

2- تعادل بین عوض و معوَّض کلّاً به هم خورده باشد.

3- طرفین معامله آگاه به بهم خوردگی تعادل عوضین باشند[[251]](#footnote-260).

جعفری لنگرودی در تعریف آن گفته است: بیع به کم­تر از ثمن­المثل را که عالماً و عامداً صورت گرفته باشد، بیع محاباتی می­گویند[[252]](#footnote-261).

مثل این که شخص ماشین خود را که صدمیلیون تومان می­ارزد به مبلغ بیست­میلیون تومان به قاضی، کارمند یا مأمور دولت می­فروشد و در واقع در این جا ارزش واقعی مورد معامله تعمّداً و از روی علم و آگاهی طرفین لِحاظ نمی­شود، گاهی مواقع نیز مالی به عنوان رشوه در غالب بیع ردّ و بدل می­شود و وجهی نیز به عنوان ثمن معامله ردّ و بدل نمی­شود که در این صورت نیز در پوشش چنین معامله­ای دادن و گرفتن رشوه انجام شده است.

حال سؤال این است که از نظر فقهی اگر شخص با قاضی یا مأمورین و مستخدمین دولت یا حاکم چنین معامله­ای انجام دهد، آیا معامله­ی مذکور حلال است یا حرام و بر فرض حرمت آیا معامله صحیح است یا فاسد[[253]](#footnote-262)؟

در پاسخ این سؤال، مرحوم شیخ قایل به تفصیل می­باشند.

الف: بیع بهانه و بیع صوری است و هدف اصلی همان محابات است و هدف جلب نظر حاکم است و تخفیف عوض حکم یا لطف قاضی یا عامل می­باشد. یعنی به هیچ وجه قصد این را ندارد که این جنس را بفروشد، بلکه نظر وی از این معامله همین حبوه بوده، و قصد او این بود آن اضافی را به قاضی برساند، و برای رساندن این زیادی به قاضی، از این وسیله استفاده کرده است.

ب: یا این که مقصود معامله است، ولی در معامله با قاضی به قیمتی بسیار نازل می­فروشد به انگیزه­ی این که در آینده قاضی به نفع او حکم کند یعنی این زیاده و مازاد را در مقابل حکم قاضی قرار داده است. محابات مثل شرط خارج از عقد است که از قبل گویی برای چنان شرط و عوضی ارزان می­دهد و عقد بناء بر آن انجام می­شود.

پاسخ دو صورت قبل این است که این دو مورد موضوع رشوه هستند. منتهی رشوه در حکم، گاهی مستقیم است و گاهی غیرمستقیم و در قالب معامله است.

ج: در صورت سوّم هم هدف اصلی معامله است، النهایه محابات و تخفیف به صورت هدیّه تحقّق می­یابد. در این جا در واقع هدیّه در لباس معامله انجام گرفته و هدایایی که به عمّال داده می­شود سحت و حرام است و در حکم رشوه می­باشد[[254]](#footnote-263).

امّا در پاسخ به این سؤال که آیا معامله­ی مذکور در بیع محاباتی، صحیح است یا فاسد؟

بنا بر قول به حرمت معامله­ی محاباتی، بطلان آن اختلافی است[[255]](#footnote-264).

1- مرحوم شیخ در مکاسب بیع محاباتی را از اقسام رشوه و یا ملحق به آن دانسته و می­فرماید:

و ممّا یعدّ من­الرّشوة، أو یلحق بها­المعاملة­المشتملة علی­المحاباة[[256]](#footnote-265). و در ادامه می­فرماید:

و فی فساد معاملة­المحابی فیها وجه قویٌّ[[257]](#footnote-266).

وجه فساد موضوع أکل مال به باطل است که دالّ بر فساد بیع است.

2- تعداد دیگری از فقهاء علی­رغم نهی در معامله­ی محاباتی و حرمت آن عقیده دارند که این نهی موجب فساد نمی­گردد و ملازمه بین حرمت و فساد نیست. به علاوه این که اگر ملازمه­ای بین حرمت و فساد برقرار باشد نهی در ما نحن فیه به رشوه­ای که خارج از معامله است تعلّق دارد و نه به خود معامله[[258]](#footnote-267).

حال اگر معامله را فاسد بدانیم آیا گیرنده ضامن استرداد مال به صاحب آن است یا نه؟

و هم­چنین اگر تلف شود لازم است که مثل یا قیمت آن مسترد گردد؟

در این جا بحثی که مطرح می­باشد این است که در مواردی که شخص مالی چه به قاضی و چه به غیرقاضی بذل می­کند، در آن صوری که أخذ مال بر مبذول­له حرام است، مثل صورت رشوه و مسأله­ی أُجرت بر قضاوت.

اگر مبذول­له اقدام به أخذ مال نماید، بر وی واجب فوری است که مال را به صاحبش ردّ بنماید، چرا که شخص مبذول­له به واسطه­­ی بذل، مالکیّتی بر مال بذل شده پیدا ننموده است، حال اگر خود مال، باقی است، خود مال را هر چه سریع­تر باید به صاحبش برگرداند، و اگر تلف شده است شخص ضامن بدل آن است، و بنابراین اگر مال مذکور مثلی[[259]](#footnote-268) است، باید مثلش را، و اگر قیمی[[260]](#footnote-269) است باید قیمتش را پرداخت بنماید[[261]](#footnote-270). نکته­ی لازم به تذکّر این است که: می­گوییم در مواردی که أخذ مال بر مبذول­له حرام است، ردّ مال مأخوذ به صاحبش واجب می­باشد، و در صورت تلف ضمان تحقّق پیدا کرده بر مبذول­له واجب است که اگر مال مبذول مثلی است مثلش را، و اگر قیمی است قیمتش را به صاحب مال ردّ بنماید در غیر مورد هبه می­باشد.

أمّا در رابطه با هبه که شخص، پول به قاضی یا والی می­دهد تا به واسطه­ی ایجاد محبّتی که در قلب مبذول­له می­نماید، عنداللزوم از این محبّت و مودّت استفاده کند، اگر خود مال باقی است، بر مبذول­له واجب است آن را به صاحبش ردّ کند، ولی در صورت تلف، ضمان تحقّق ندارد، یعنی اگر مال موهوب تلف گردیده، بر مبذول­له واجب نیست که بدل آن را به صاحبش تسلیم کند.

در مقام بیان دلیل بر این مطلب که در رابطه با هبه ضمان تحقّق ندارد، به یک قاعده­ی مشهور فقهی تمسّک می­نماییم، و آن قاعده این است که «کُلُّ عَقْدٍ یُضْمَن بِصَحِیحِهِ یُضْمِنُ بِفَاسِدِه، وَ کُلُّ عَقْدٍ لَا یُضْمِنُ بِصَحِیحِهِ لَا یُضْمَنُ بِفَاسِدِهِ». یعنی هر عقدی که صحیح آن ضمان­آور باشد، فاسدش نیز ضمان­آور است و هر عقدی که صحیح آن ضمان­آور نیست فاسدش نیز ضمان­آور نخواهد بود.

آن چه که در این جا با تمسّک به این قاعده قابل بیان است، این است که: از آن جا که در هبه­ی صحیحه، ضمان تحقّق ندارد، فاسد آن نیز ضمان نخواهد داشت، بنابراین هبه­ی محرّمه، یعنی هبه­ای که شخص به قاضی یا والی می­دهد تا جلب محبّت او را کرده، و عنداللزوم از وی استفاده نماید، اگر چه به موجب حرمتی که مترتّب بر آن است فاسد می­باشد، امّا موجب ضمان نمی­باشد، و در صورت تلف عین، بر دریافت کننده ردّ بدل واجب نخواهد بود.

برخی از علماء، برخلاف مدّعای مرحوم شیخ، فرموده­اند: مطلقاً در رشوه ضمان نیست، نکته­ای که در کلام این بزرگوار به چشم می­خورد کلمه­ی (مطلقاً) است، مطلقاً در این جا یعنی أعمّ از این که رشوه­ی حقیقی باشد، یعنی پولی که راشی آن را در مقابل حکم حاکم می­پردازد، و می­گوید: به نفع من حکم کن چه به حقّ و چه بر باطل، یا این که رشوه، رشوه­ی حقیقی نبوده، در حکم رشوه باشد، و آن چه در حکم رشوه است دو مورد است:

1- اوّل: أُجرت بر قضاوت

2- دوّم: جُعل. که فرق این دو در مباحث گذشته مشروحاً بیان شده است.

اینک با توجّه به معنایی که از اطلاق کلام این بزرگوار به دست آمد، روشن می­گردد که مقصود گوینده­ی سخن مذکور این است؛ که به طور کلّی در رشوه چه رشوه­ی حقیقی یا حکمی که شامل جُعل و أُجرت می­باشد، ضمان تحقّق ندارد، و البتّه اگر چه قبلاً متعرّض این معنی گشته­ایم، لکن تکرار این مطلب را ضروری می­دانیم که ضمان در صورت تلف می­باشد، و إلّا گوینده­ی این کلام، قبول داشته، و مسلّم می­داند که در صورت بقاء عین دریافت کننده باید عین را پس بدهد، چرا که با گرفتن رشوه مبذول­له مالکیّتی در مال مأخوذ پیدا ننموده است، و حکم عدم مالکیّت این است که در صورت بقاء عین، عین مال را فوراً به صاحبش ردّ بنماید، بنابریان محلّ کلام در صورت تلف می­باشد که آیا در این صورت ردّ بدل بر دریافت کننده واجب است یا خیر؟

گوینده­ی کلام یاد شده که قایل به عدم تحقّق ضمان در صورت تلف می­باشد برای مدّعای خود دو دلیل ذکر کرده است:

دلیل اوّل: می­گوید مالک مال، یعنی راشی، قاضی [دریافت کننده] را مجّاناً بر مال خویش مسلّط کرده است، و به عبارتی مال خود را مجّاناً به قاضی داده، و چون مجّاناً و بلاعوض دریافت کننده را مسلّط بر مال خویش کرده است، از این رو اگر مال وی تلف بشود، مبذول­له ضامن نیست.

دلیل دوّم: وی این است: که گفته است: رشوه به قاضی شبیه معاوضه است، و شبیه معاوضه که شد، مشمول این قاعده­ی مشهور فقهی خواهد شد که: «مَا لَا یُضْمَنُ بِصَحِیحِهِ لَا یُضْمَنُ بِفَاسِدِهِ» یعنی هر معاوضه­ای که صحیحش ضمان نمی­آورد، فاسدش هم ضمان نمی­آورد، بنابراین رشوه بر فرض این که صحیح بود و گرفتن آن حلال، موجب ضمان نمی­شد، فلذا حالا که فاسد است نیز موجب ضمان نخواهد شد. مرحوم شیخ در مقام بررسی أدلّه­ی ذکر شده می­فرماید: مدّعای مستدلّ این است که در صورت تلف مال مبذول در رشوه ضمان تحقّق ندارد.

أمّا استدلالی که نموده است مبتنی بر تشبیه رشوه به معاوضه بوده چنین گفته است: «لأَنَّها تشبه­المعاوضة» بین این استدلال و مدّعای ایشان منافات زیادی به چشم می­خورد، چرا که این استدلال اقتضای ضمان می­کند نه اقتضای عدم ضمان. به عبارت بهتر بنا بر تعلیل مشارالیه باید در رابطه با رشوه، قایل به تحقّق ضمان بشویم نه عدم ضمان، زیرا که در اسلام، هیچ معاوضه­ای وجود ندارد که در صحیح او ضمان نباشد، بنابراین هنگامی که در صحیح او ضمان باشد، در فاسدش هم ضمان خواهد بود.

به تعبیر دیگر به طور کلّی همه­ی معاوضات در شرع مقدّس اسلام موجب ضمان است، بنابراین معاوضات فاسده نیز موجب ضمان خواهد بود، منتهی در معاوضات صحیحه، ضمان به مسمّی است یعنی کسی که مثلاً مالی را در مقابل بهائی می­خرد اگر معامله صحیح باشد مشتری ضامن بیع است در قبال پولی که پرداخت نموده یعنی وی آن چه را که در صورت تلف مبیع لازم می­آمد قبل از تلف پرداخت نموده در مقابل مسمّی، حال اگر معاوضه فاسد باشد، در بیع فاسد هم مشتری ضامن مبیع است، منتهی به عوض واقعی که در مثلی مثل، و در قیمی قیمت می­باشد، بنابراین اگر رشوه شبیه معاوضه باشد، باید موجب ضمان باشد[[262]](#footnote-271).

یک مورد استثنایی در معاوضات

ما گفتیم در اسلام هیچ معامله­ای وجود ندارد که موجب ضمان نباشد؛ اینک به عنوان استدراک، این نکته را متذکّر می­شویم که تنها در یک مورد، چیزی خارج از عوضین وجود دارد که معاوضه نسبت به او اقتضای ضمان نمی­کند، اگر چه در همین مورد نسبت به عوضین ضمان تحقّق دارد، و آن مورد در عقد إجاره تصوّر می­شود که اگر کسی عینی را إجاره بکند، معاوضه بین أُجرت و منفعت عین مستأجره واقع می­شود، مثلاً صاحب­ خانه منفعت و سکنای خانه را با أُجرت معاوضه می­کند، به عنوان مثال چنین می­گوید: یک سال در این بنشین در مقابل هزار تومان، در اجاره­ی صحیحه نسبت به عین مستأجره، ضمان تحقّق ندارد، یعنی اگر عین در مدّت إجاره در دست مستأجر تلف شود، مستأجر ضامت عین مستأجره نخواهد بود، حتّی اگر صاحب عین (مؤجر) شرط ضمان هم بکند، عدّه­ای از فقهاء می­گویند این شرط برخلاف مقتضای عقد إجاره بوده، و باطل است، چرا که عقد إجاره نسبت به عین مستأجره، اقتضای ضمان را نمی­کند اگر چه بعضی دیگر از فقهاء می­گویند شرط مذکور صحیح است، چرا که عدم اقتضای ضمان در عقد إجاره به صورت لابشرط لحاظ شده است، یعنی اگر شرط نباشد، چنین اقتضایی وجود دارد، و لذا منافات ندارد که اگر شرط ضمان بشود این اقتضاء منتفی گردد.

به هر صورت تنها در رابطه با إجاره که یک نوع معاوضه است، نسبت به عین مستأجره ضمان تحقّق ندارد (که البتّه عین مستأجره خارج از عوضین بوده است نه داخل در عوضین، و نسبت به عوضین ضمان تحقّق دارد، و بحث فعلی ما نیز در رابطه با عوضین است)[[263]](#footnote-272).

اقسام رشوه از نظر جنس

الف: اعیان

1- اموال

اقسام رشوه از نظر جنس

ب: منافع

2- اعمال، مثل دوختن لباس و تعمیر خانه و...

3- اقوال، مثل مدح و ثنای قاضی برای به دست آوردن رضایت قلبی او.

4- افعال، مثل تلاش در رفع احتیاجاتش و اظهار تعظیم و تکریم او.

بحث دیگری که درباره­ی رشوه، شایسته­ی تحقیق و بررسی است، این است که، آیا متعلّق رشوه فقط مال است، یا شامل موارد غیرمالی مثل اعمال و اقوال نیز می­شود؟ مثلاً اگر کسی برای این که نظر قاضی را به سوی خود جلب کند و محبّت او را به دست آورد، به مدح و ثنای او بپردازد و او را تعظیم و تکریم نماید، یا به نفع او سخنرانی یا تبلیغ کند و یا آن چنان ستایش او را بر زبان آورد که مورد لطف قاضی قرار گیرد و یا کارهای او را انجام دهد؛ مثلاً در ساختن خانه به او کمک نماید، یا مایحتاج او را خریداری کند و یا مثلاّ اتومبیلش را تعمیر نماید و به طور خلاصه عملی را که مورد پسند اوست انجام دهد و نظرش را جلب نماید تا به نفع او حکم کند، آیا این موارد تحت عموم رشوه قرار می­گیرند و حرام می­شوند؟ یا این که رشوه، اختصاص به اموال دارد و موارد غیرمالی، مثل اقوال و افعال در تحت آن واقع نمی­شوند؟

بنا بر قول برخی، رشوه اختصاص به مال ندارد؛ بلکه آن چه که با هدف دست­یابی به خواسته­ی خود نزد حاکم یا غیرحاکم صورت می­گیرد، رشوه به شمار می­رود، از این رو، رشوه می­تواند دادن مالی، اعمّ از عین و منفعت به رشوه گیرنده باشد، یا انجام دادن کاری برای او از قبیل دوختن لباس، تعمیر خانه یا گفتاری در مدح و ستایش وی[[264]](#footnote-273).

برخی گفته­اند نوع گفتاری آن، هم­چون ستایش از طرف، رشوه به شمار نمی­رود و حرام نیست، مگر آن که مصداق کمک به ظلم محسوب شود که از این جهت حرام خواهد بود[[265]](#footnote-274).

این بحث از جمله بحث­های مهمّی است که ظاهراً اوّلین بار مرحوم صاحب جواهر آن را به صورت سؤال مطرح می­کند و در آخر نظر خود را مبنی بر رشوه بودن این اقسام، اعلام می­دارد و می­فرماید[[266]](#footnote-275):

أن­الرّشوة خاصّة فی­الأموال، و فی بذلها علی جهة­الرّشوة أو أنها تعمّها و تعمّ­الاعمال بل و الأقوال، کمدح­القاضی و الثناء علیه و المبادرة إلی حوائجه و إظهار تبجیله و تعظیمه و ذلک، و تعمّ­البذل و عقدالمحاباة و العاریة و الوقف و نحو ذلک، و بالجملة کلّ ما قصد به­التوصّل إلی حکم­الحاکم، قد یقوی فی­النظرالثانی و إن شکّ فی بغض­الافراد فی­الدخول فی­الاسم أو جزم بعد مه فلا یبعدالدخول فی­الحکم[[267]](#footnote-276).

آیا رشوه، دادن مال است یا أعمّ از مال و کار و گفتار است؟ کار و گفتار مثلاً (در مجلسی یا در میان جمعی) قاضی را تعریف کند و از او ستایش کند و خواسته­ی او را برآورد کند و تعظیم و تکریم و احترام برای او به جا بیاورد. به این معنی، رشوه أعمّ از دادن و معامله­ی محاباتی کردن (به قیمت ارزان فروختن و به قیمت گران خریدن) و عاریه دادن، وقف کردن و امثال آن است و به طور خلاصه هر چیزی است که با آن بخواهند حکم قاضی را به دست بیاورند؟

به نظر ما رشوه به معنی دوّم بودنش قوی است. هر چند در رشوه بودن برخی افراد آن تردید است و یا حتّی می­توانیم بگوییم که به آن رشوه گفته نمی­شود (مانند هدیّه دادن به قاضی، ولی بعید نیست که از لِحاظ حکم (حرام بودن) مانند رشوه بوده باشد)[[268]](#footnote-277).

صاحب جواهر در این جا وجه تمایز همه­ی این موارد حرام، از صورت جایزشان را قصدِ رشوه می­داند که برگشت این سخن با قاعده­ی معروف فقهی و حقوقی «العقود تابعة للقصود» است.

با این بیان می­توان گفت: هر کاری و حتّی قولی که هدف از آن رسیدن به حکم قاضی باشد، رشوه و یا حدّاقلّ در حکم رشوه و حرام است؛ زیرا اهمیّت قول و گفتار در تأثیر بر حکم حاکم، اگر بیشتر از مال نباشد، کم­تر از آن نیست و حتّی در بعضی موارد بیش از پرداخت مال در افراد تأثیر نموده و موجبات جلب نظر آنان را فراهم می­کند[[269]](#footnote-278). صاحب کتاب خصایل شفایی از این رشوه تعبیر به رشوه­ی بیانی کرده و در این باره گفته است: این حربه تعریف و تمجید بی­جا و تبلیغ دروغ و ستایش نارواست، در مواردی که تیر رشوه­ی مالی مؤثّر واقع نشود و در قاضی مادّیات و پول نتواند تأثیر بگذارد چاپلوسی، تملّق و به کارگیری الفاظ و کلمات بی­مورد آغاز می­گردد و هم­چنین مدح و ثنای بی­مورد از قضاوت و متولّیان امور جزء رشوه محسوب می­گردد. بعضی از اربابان حاجت به قدری در ابراز صنعت لفّاظی مهارت به خرج می­دهند که شنونده دچار شگفت می­شود، کسی را که رقم در صحیفه­ی بدکرداری و قلم در سرنوشت بزه­کاری او می­زند و مقدّرات پرونده­ی مورد نظرش به دست او سپرده شده، دانشمند یگانه خرسند زمانه می­خواند، در حالی که این مدیحه­سُرا می­داند که ممدوح کذایی او از بوستان معرفت گلی نچیده و از دریای خرد جرعه­ای نچشیده است، که او را بی­نیاز، اصیل و نجیب و بزرگوار خطاب می­کنند، در صورتی که یقین دارد در لجن­زار نیاز، دست و پا می­زند و فصل ممیّزی با حیوان جز صورت ندارد و نهالی از مناعت و مزایای آدمیّت در ساحت وجود او نروییده و گلی از نجابت در بهار عمرش نشکفته است. خلاصه راشی بیانی به قدری از این جملات و این گونه مشتقّات بدون قصد انشاء و بدون نیّت تکرار می­نماید و به اندازه­ای دروغ می­گوید تا این که به وسیله­ی نیروی کلام که تیزتر از نیام (شمشیر) است تخیّلی در طرف قاضی و یا فرمانروا ایجاد می­نماید و او را مسحور و مطیع اراده­ی خویش در صدور رأی به نفع خود می­گرداند.

امروز اسلحه­ی تبلیغ که مظهر رشوه­ی بیانی است از سلاح­های مهمّ به شمار می­رود. و از این جهت است که بیان را برّنده­تر از شمشیر دانسته و گفته­اند:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جراحات­السنان له­الالتیام |  | و لا ما جرح­اللسان |
| آن چه زخم زبان کُنَد با من |  | زخم شمشیر جان­ستان نکند[[270]](#footnote-279) |

بنابراین تغییر عناوین، مثل مدح و تعارف و یا کمک و محبّت و عناوین مشابه آن، هیچ تأثیری در تغییر ماهیّت آن ندارد و اگر رشوه به عنوان هدیّه یا هبه و یا عقود دیگر پرداخت شود و یا حتّی تحت عناوین دیگری، مثل حقّ حساب و پاداش و انعام و... قرار گیرد موجب حلیّت آن نمی­شود، زیرا همان گونه که پیش­تر بیان شد قوام اصلی عقد، به قصد آن بستگی دارد، که اگر باطل باشد موجب بطلان عقود می­گردد. به عبارت دیگر می­توان گفت: الفاظ صرف در عقود، حلیّت و حرمت نمی­آورند؛ زیرا علّت بطلان عقد هازل و خوابیده و دیوانه، عدم وجود قصد است.

با استفاده از تعاریف مختلف و عامّی که در کتب لغت از ناحیه­ی علمای لغت­شناسی چون صاحب مجمع­البحرین، ابن اثیر، زمخشری، ابن منظور، راغب اصفهانی و دیگران بیان داشته­اند؛ نیز عمومیّت و شمول رشوه نسبت به اقوال و افعال ثابت می­گردد؛ مثلاً ابن اثیر در تعریف رشوه می­گوید[[271]](#footnote-280): «الوصلة إلی­الحاجة بالمصانعة»[[272]](#footnote-281) یعنی با تبانی به حاجت رشیدن. که این تعریف بسیار عامّ بوده و شامل هر راهی می­شود که رشوه دهنده بخواهد به هدفش برسد و یقیناً این تعریف شامل اقوال و اعمالی می­شود که برای جلب نظر قاضی صورت می­گیرد. یا مثلاً صاحب مجمع­البحرین در تعریف رشوه گفته است[[273]](#footnote-282): «ما یعطیه­الشخص­الحاکم و...»[[274]](#footnote-283) چیزی است که شخص، آن را به حاکم می­پردازد. که کلمه­ی «ما» عامّ بوده و شامل رشوه­ی مالی و غیرمالی می­شود، اگر چه ممکن است ادّعا شود آن چه از کلمه­ی «ما» به ذهن تبادر می­کند، پرداخت مالی است، نه غیرمالی، زیرا کلمه­ی «یعطیه» می­رساند که منظور از «ما» رشوه­ی مالی است، نه غیرمالی.

در جواب می­توان گفت: این ادّعا مورد قبول نیست، زیرا کلمه­ی «ما» شامل همه­ی موارد مالی و غیرمالی می­شود که راشی در اختیار مرتشی قرار می­دهد و هر نوع امتیازی که برای رشوه گیرنده در نظر بگیرد، تحت عموم «ما» قرار می­گیرد؛ زیرا امتیازات غیرمالی نیز می­تواند قابل بخشش باشد.

به طور خلاصه از عموم تعاریف فوق، اطلاق رشوه بر اقوال و افعال و امتیازات غیرمالی ثابت می­شود؛ کما این که مرحوم محقّق یزدی در عروة­الوثقی همه­ی این موارد مذکور را تحت عنوان رشوه قرار داده و یا ملحق به آن می­داند و می­فرماید[[275]](#footnote-284):

الرّشوة قد تکون مالاً من عینٍ أو منفعة و قد تکون عملاً للقاضی فی کخیاطة ثوبه أو تعمیر داره أو نحو هما و قد تکون قولاً کمدحه و الثناء علیه لإ مالة قلبه إلی نفسه لیحکم له و قد تکون فعلاً من­الأفعال کالسعی فی حوائجه و إظهار تعظیمه و تبجیله و نحو ذلک. فکلّ ذلک محرّم. إمالصدق­الرّشوة علیها أو للإلحاق بها[[276]](#footnote-285).

رشوه گاهی مالی است، از قبیل عین و منفعت و گاهی عملی است برای قاضی، مثل دوختن لباس او یا تعمیر خانه­ی او و مانند آن و گاهی قولی است، مثل مدح و ثنای او برای جلب قلبش به سوی خودش، تا به نفع او حکم کند. و گاهی فعلی است، مثلا تلاش در برآوردن احتیاجاتش و إظهار بزرگی و گرامی­داشت او و مانند آن که همه­ی آن­ها حرام است. یا به علّت صدق رشوه بر همه­ی آن­ها و یا ملحق شده به رشوه[[277]](#footnote-286).

1. النجفی، الشیخ محمّد حسن، جواهر­الکلام فی شرح شرائع­الاسلام، ج 2، ص 145ـ المقدّس­الاردبیلی، المولی احمد، مجمع­الفائدة و البرهان فی شرح ارشادالاذهان، ج 12، ص 49. [↑](#footnote-ref-1)
2. المحقّق­الحلّی، ابوالقاسم نجم­الدّین جعفر بن­الحسن، شرائع­الاسلام فی مسائل­الحلال و الحرام، ج 2، ص 6. [↑](#footnote-ref-2)
3. منبع پیشین، جلد 4، ص 70. [↑](#footnote-ref-3)
4. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 49. [↑](#footnote-ref-4)
5. النجفی، الشیخ محمّد حسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع­الاسلام، ج 22، ص 145. [↑](#footnote-ref-5)
6. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 50. [↑](#footnote-ref-6)
7. الحلّی، جمال­الدّین حسن بن یوسف بن علی بن ­المطهّر، قواعدالاحکام، ج 1، ص 121، به نقل از منبع پیشین، همان صفحه. [↑](#footnote-ref-7)
8. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 50. [↑](#footnote-ref-8)
9. الحسینی­العاملی، السیّد محمّد جواد، مفتاح­الکرامة فی شرح قواعدالعلّامة، ج 10، ص 33. [↑](#footnote-ref-9)
10. الحلّی، جمال­الدّین حسن بن یوسف بن علی بن­المطهّر، قواعدالاحکام، ج 2، ص 201. [↑](#footnote-ref-10)
11. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 51. [↑](#footnote-ref-11)
12. العاملی، محمّد جمال­الدّین مکّی (معروف به شهید اوّل)، المعة­الدمشقیّة، ص 95. [↑](#footnote-ref-12)
13. ترحینی­العاملی، السیّد محمّد حسن، الزبدة­الفقهیة فی شرح­الروضة­البهیّة، ج 4، صص 88 و 89. [↑](#footnote-ref-13)
14. العاملی، زین­الدّین بن علی (معروف به شهید ثانی)، مسالک­الافهام إلی تنقیح شرائع­الاسلام، ج 3، ص 136. [↑](#footnote-ref-14)
15. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 54. [↑](#footnote-ref-15)
16. العاملی، زین­الدّین بن علی (معروف به شهید ثانی)، مسالک­الافهام إلی تنقیح شرائع­الاسلام، ج 3، ص 136. [↑](#footnote-ref-16)
17. المقدّس­الاردبیلی، المولی أحمد، مجمع­الفائدة و البرهان فی شرح ارشادالأذهان، ج 12، ص 49. [↑](#footnote-ref-17)
18. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 55. [↑](#footnote-ref-18)
19. نامش علی فرزند عبدالعالی عامل کرکی است. کنیه­ی او ابوالحسن و لقبش نورالدّین معروف به محقّق ثانی می­باشد. کرکی از فحول علمای قرن دهم و از شاگردان احمد بن فهد حلّی و علی بن هلال جزایری است. دارای نوشته­های بسیاری است از جمله: نغمات لاهوت، ترجمه الجزیرة­الخضراء، جامع­المقاصد در شرح قواعد علّامه حلّی، حاشیه بر ارشاد علّامه، حاشیه بر تحریر علّامه، حاشیه بر دروس و ذکری که شهید اوّل نوشته، حاشیه بر شرایع محقّق و... این دانشمند و فقیه نامدار در سال 908 هـ.ق در نجف اشرف، به درود حیات گفت. [↑](#footnote-ref-19)
20. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، صص 55 و 56. [↑](#footnote-ref-20)
21. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، صص 56-58. [↑](#footnote-ref-21)
22. الطبابایی­الیزدی، السیّد محمّد کاظم، العروة­الوثقی، ج 3، ص 21. [↑](#footnote-ref-22)
23. منبع پیشین، همان ج، صص 22-24. [↑](#footnote-ref-23)
24. المقدّس­الاردبیلی، المولی أحمد، مجمع­الفائدة و البرهان فی شرح ارشادالأذهان، ج 12، ص 49. [↑](#footnote-ref-24)
25. فاضل لنکرانی، محمّد، سیری کامل در خارج فقه معاصر، کتاب القضاء، تهیّه و تنظیم: محمّد دادستان، ج 1، ص 102. [↑](#footnote-ref-25)
26. بهبهانی، محمّد باقر بن محمّد اکمل، رساله عملیّه متاجر وحید بهبهانی، تألیفات: میرزای شیرازی، ص 14. [↑](#footnote-ref-26)
27. خمینی، روح اللّه، تحریرالوسیلة، ترجمه: علی اسلامی، ج 4، ص 82، مسألة 6. [↑](#footnote-ref-27)
28. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 62. [↑](#footnote-ref-28)
29. مکارم­الشیرازی، الشیخ ناصر، انوارالفقاهة، کتاب­التجارة، المکاسب­المحرّمة، صص 201 و 202. [↑](#footnote-ref-29)
30. الحسینی­العاملی، السیّد محمّد جواد، مفتاح­الکرامة فی شرح قواعدالعلّامة، ج 12، ص 300. [↑](#footnote-ref-30)
31. الانصاری، شیخ­الفقهاء و المجتهدین­المحقّق­العلّامة­الشیخ­الأعظم مرتضی، کتاب­المکاسب، ... [↑](#footnote-ref-31)
32. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 52. [↑](#footnote-ref-32)
33. الطوسی، شیخ­الطائفة­الامام أبی جعفر محمّد بن­الحسن (معروف به شیخ­الطائفة)، المبسوط، ج 8، ص 151- الحلّی، لابی منصور محمّد بن ادریس محمّدالعجلی (معروف به ابن ادریس)، السرائرالحاوی لتحریرالفتاوی، ج 2، ص 126. [↑](#footnote-ref-33)
34. النجفی، الشیخ محمّد حسن، جواهر­الکلام فی شرح شرائع­الاسلام، ج 22، ص 145. [↑](#footnote-ref-34)
35. الطوسی، شیخ­الطائفة­الامام أبی جعفر محمّد بن­الحسن (معروف به شیخ­الطائفة)، المبسوط، ج 8، ص 151. [↑](#footnote-ref-35)
36. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، صص 45 و 46. [↑](#footnote-ref-36)
37. الطوسی، شیخ­الطائفة­الامام أبی جعفر محمّد بن­الحسن (معروف به شیخ­الطائفة)، المبسوط، ج 8، ص 151. [↑](#footnote-ref-37)
38. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، صص 47 و 48. [↑](#footnote-ref-38)
39. منبع پیشین، ص 48. [↑](#footnote-ref-39)
40. بندر ریگی، محمّد، فرهنگ عربی (جدید) عربی­ـ­فارسی، ترجمه­ی منجدالطّلّاب، ص 631. [↑](#footnote-ref-40)
41. الفراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، تحقیق: الدکتور مهدی­المخزولی و الدکتور ابراهیم­السامرائی، تصحیح: الاستاذ أسعدالطیّب، ج 3، ص 1876. [↑](#footnote-ref-41)
42. این سیّده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحیط­الأعظم، ج 4، ص 373- این منظور، ابوالفضل جمال­الدّین محمّد بن مکرّم، ج 15، ص 357. [↑](#footnote-ref-42)
43. عسکری، حسن بن عبداللّه، الفروق فی­اللغة، ص 162. [↑](#footnote-ref-43)
44. ابن بابویه، الشیخ­الجلیل­الاقدم، أبی جعفر محمّد بن علی بن­الحسین (معروف به شیخ صدوق)، من لایحضره­الفقیه، ج 3، ص 528، ح 4069. [↑](#footnote-ref-44)
45. ابن منظور، ابوالفضل جمال­الدّین محمّد بن مکرّم، لسان­العرب، ج 15، ص 357. [↑](#footnote-ref-45)
46. آشتیانی، محمّد حسن بن جعفر، کتاب القضاء، ج 1، ص 134. [↑](#footnote-ref-46)
47. الانصاری، ­الشیخ­الأعظم استاذالفقهاء و المجتهدین الشیخ مرتضی، تراث­الشیخ­الأعظم، کتاب­المکاسب، ج 14، الجزء­الاوّل، ص 246. [↑](#footnote-ref-47)
48. العاملی، زین­الدّین بن علی (معروف به شهید ثانی)، مسالک­الافهام إلی تنقیح شرائع­الاسلام، ج 13، ص 421- طباطبایی حائری، سیّد علی بن محمّد، ریاض­المسائل، ج 15، ص 54. [↑](#footnote-ref-48)
49. سبحانی، شیخ جعفر، نظام­القضاء و الشهادة فی شریعة­الاسلامیّة­الغراء، ج 1، صص 316-318. [↑](#footnote-ref-49)
50. موسوی اردبیلی، سیّد عبدالکریم، فقه­القضاء، ج 1، ص 423. [↑](#footnote-ref-50)
51. سلطان محمّدی، علی، بازشناسی تمایز «رشوه» و «هبه» و تحلیل سه مصداق غامض «رشوه»، مجلّه علمی دانش­پژوهان مرکز آموزش­های تخصّصی فقه، صص 131 و 132، ش 8. [↑](#footnote-ref-51)
52. الانصاری، شیخ­الفقهاء و المجتهدین­المحقّق­العلّامة­الشیخ­الأعظم مرتضی، کتاب­المکاسب، صحّحه و علّق علیه. استاذالعلّامة آیة اللّه­الحاج­الشیخ اُحمدالپایانی، ج 1، ص 198. [↑](#footnote-ref-52)
53. ابن بابویه­القمّی، أبی جعفر محمّد بن علی بن­الحسین (معروف به شیخ صدوق)، من لایحضره­الفقیه، ج 3، ص 529، ح 4071. [↑](#footnote-ref-53)
54. الکلینی­الرازی، أبی جعفر محمّد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج 3، ص 299ـ مجلسی، محمّد باقر، بحارالأنوارالجامعة لدرر أخبارالأئمة­الأطهار، ج 41، ص 53. [↑](#footnote-ref-54)
55. سوره­ی الأنفال، آیه­ی 29. ترجمه­: اگر [در همه­ی امورتان] از خدا پروا کنید، برای شما [بینایی و بصیرتی ویژه] برای تشخیص حقّ از باطل قرار می­دهد. [↑](#footnote-ref-55)
56. فَخّار طوسی، جواد، در محضر شیخ انصاری، شرح محرّمه، با استفاده از تقریرات درس حضرت آیة اللّه پایانی، ج 4، ص 89. [↑](#footnote-ref-56)
57. سوره­ی الرّوم، ی 39. [↑](#footnote-ref-57)
58. ابن بابویه­القمّی، ابی جعفر محمّد بن علی بن­الحسین (معروف به شیخ صدوق)، من لایحضره­الفقیه، ج 3، ص 521، ح 3997. [↑](#footnote-ref-58)
59. الحرّالعاملی، شیخ­المحدّثین، وحید عصره و فریده محمّد بن­الحسنة بن علی­الحسین، وسایل­الشیعة إلی تحصیل مسائل­الشریعة، ج ...، ص .... [↑](#footnote-ref-59)
60. الطوسی، شیخ­الطائفة­ أبی جعفر محمّد بن­الحسن (معروف به شیخ­الطائفة)، تهذیب­الاحکام فی شرح­المقنعة للشیخ­المفید، ج 6، ص 378، ح 1107ـ ابن بابویه­القمّی، أبی جعفر محمّد بن علی بن­الحسین (معروف به شیخ صدوق)، من لایحضره­الفقیه، ج 3، ص 529، ح 4079. [↑](#footnote-ref-60)
61. الطوسی، شیخ­الطائفة­ أبی جعفر محمّد بن­الحسن (معروف به شیخ­الطائفة)، تهذیب­الاحکام فی شرح­المقنعة للشیخ­المفید، ج 6، ص 379، ح 1112ـ ابن بابویه­القمّی، أبی جعفر محمّد بن علی بن­الحسین (معروف به شیخ صدوق)، من لایحضره­الفقیه، ج 3، ص 530، ح 4083. [↑](#footnote-ref-61)
62. حکیمی، محمّد رضا، حکیمی محمّد و علی، الحیاة، مترجم: احمد آرام، ج 6، ص 471ـ فرقانی، حسن، ذوقی، سعید، بررسی فقهی جرم «رشوه» با تأکید بر قرآن کریم، دو فصلنامه علمی­­ـ­ترویجی مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق، ش 35، صص 107 و 108. [↑](#footnote-ref-62)
63. سوره­ی الفرقان، ی 57. [↑](#footnote-ref-63)
64. ... [↑](#footnote-ref-64)
65. سلطان محمّدی، علی، بازشناسی تمایز «رشوه» و «هدیّه» و تحلیل سه مصداق غامض «رشوه»، رسائل مجله علمی دانش­پژوهان مرکز آموزش­های تخصّصی فقه، ش 8، ص 215. [↑](#footnote-ref-65)
66. فی «خ»: التوصّل. [↑](#footnote-ref-66)
67. العاملی، زین­الدّین بن علی (معروف به شهید ثانی)، مسالک­الافهام إلی تنقیح شرائع­الاسلام، ج 13، ص 421ـ طباطبایی حائری، سیّد علی بن محمّد، ریاضی­المسائل، ج 15، ص 54. [↑](#footnote-ref-67)
68. طباطبایی یزدی، سیّد محمّد کاظم، تکملة­ عروة­الوثقی، ج 2، ص 25. [↑](#footnote-ref-68)
69. سبحانی، شیخ جعفر، نظام­القضاء و الشهادة فی­الشریعة­الاسلامیّة­الغراء، ج 1، ص 316. [↑](#footnote-ref-69)
70. خمینی، روح اللّه، تحریرالوسیلة، ترجمه: علی اسلامی، ج 4، ص 82، مسأله 6. [↑](#footnote-ref-70)
71. سبحانی، شیخ جعفر، نظام­القضاء و الشهادة فی­الشریعة­الاسلامیّة­الغراء، ج 1، صص 316 و 317. [↑](#footnote-ref-71)
72. سلطان محمّدی، علی، بازشناسی تمایز «رشوه» و «هدیّه» و تحلیل سه مصداق غامض «رشوه»، رسائل مجلّه علمی دانش­پژوهان مرکز آموزش­های تخصّصی فقه، ش 8، ص 216. [↑](#footnote-ref-72)
73. مؤمنی، عابدین، شیعه علی، علی، تأثیر رابطه­ی رشوه و هدیّه در حکم أخذ هدیّه توسّط قاضی در قفه مذاهب اسلامی، دو فصلنامه علمی­ـ­پژوهشی فقه مقارن، ش 10، ص 90. [↑](#footnote-ref-73)
74. بین امامیّه و جمیع مذاهب اهل سنّت هیچ اختلافی نیست که فساد و بطلان باهم فرقی نمی­کند، معنای البیع فاسدٌ با معنای البیع باطلٌ یکی است، وقتی می­گوییم البیع باطلٌ با البیع فاسدٌ فرقی بینشان نیست، فقطّ تنها گروهی که در میان اهل سنّت بین فساد و بطلان فرق گذاشته­اند ابوحنیفه است.ابوحنیفه طبق آن چه که در کتب خود این­ها آمده گفته است که اگر بگوییم بیع باطل است، بیع باطل آن جایی است که یا در رکن معامله خدشه­ای وارد شود، که رکن معامله همان ایجاب و قبول است و یا در محلّ معامله که عبارت از مبیع است یکی اشکالی باشد، در مواردی که اختلال در رکن یا اختلال در محلّ لازم بیاید می­گوییم البیعُ باطلٌ، مثلاً اگر ایجاب را غلط بخواند، یا ایجاب را یک آدم دیوانه بخواند این جا می­گوییم البیعُ باطلٌ، امّا در آن جایی که اختلال در رکن یا اختلال در وصف در محلّ نباشد، این جا می­گوییم بیع فاسد است به جهت یک اختلال دیگری که دارد، مثال زده و می­گوید اگر کسی جنسی را بفروشد، ثمن جنس را خمر قرار دهد، می­گوید این معامله باطل نیست، یعنی این جنس به مشتری منتقل شده، مشتری چون ثمن را خمر قرار داده و این خمر فاسد است، نمی­شود خمر را تحویل بایع بدهد بلکه باید قیمتش را بپردازد، یک­چنین حرفی را ابوحنیفه دارد که بین فساد و بطلان فرق گذاشته است.

    ردّ کلام ابوحنیفه

    این حرف یک حرفی است که نه مطابق با شرع است، نه مطابق با عقل است و نه مطابق با عقلاء است، اصلاً با هیچ میزانی تطبیق نمی­کند و این­ها می­خواهند بین بطلان و فساد فرق بگذارند، بین بطلان و فساد نه شرع فرق گذاشته، نه عقل فرق گذاشته و نه عقلاء فرقی گذاشته­اند، روی چه میزانی می­آیند یک­چنین حرفی را می­زنند، البتّه عرض کردم مذاهب دیگر آن­ها به کلامی مثل مذهب امامیّه قائلند که «کلُّ باطلٍ فاسدٌ وَ کلُّ فاسدٍ باطلٌ» بین بطلان و فساد فرقی نمی­گذارند. پس حرمت وضعیّه در معاملات به معنای فساد و بطلان است و بین فساد و بطلان هم فرقی وجود ندارد. [↑](#footnote-ref-74)
75. غزّالی، محمّد بن محمّد، المستصفی، ص 76. [↑](#footnote-ref-75)
76. الخراسانی، الآخوندالشیخ محمّد کاظم، کفایة­الاصول، ص 187ـ آمدی، ابوالحسن، الاحکام، ج 1، ص 131ـ المحقّق­الحلّی، ابوالقاسم نجم­الدّین جعفر بن­الحسن، معراج­الاصول، ص 77، به نقل از مؤمنی، عابدین، شیعه علی، علی، تأثیر رابطه رشوه و هدیّه در حکم أخذ هدیّه توسّط قاضی در فقه مذاهب اسلامی، دو فصلنامه علمی­ـ­پژوهشی فقه مقارن، ش 10، ص 90. [↑](#footnote-ref-76)
77. همان [↑](#footnote-ref-77)
78. الطوسی، شیخ­الطائفة­الامام أبی جعفر محمّد بن­الحسن (معروف به شیخ­الطائفة)، المبسوط فی فقه­الامامیّة، ج ...، ص ... .العاملی، الشهیدالسعید زین­الدّین علی (معروف به شهید ثانی)، الروضة­البهیّة فی شرح­اللمعة­الدمشقیة، ج 1، صص 239 و 240ـ النجفی، الشیخ محمّد حسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع­الاسلام، ج 40، صص 131 و 132، به نقل از همان، صص 90 و 91. [↑](#footnote-ref-78)
79. ابن قدامه، عبداللّه بن احمد، المغنی، ج 11، ص 436. [↑](#footnote-ref-79)
80. بکری دمیاطی، ابوبکر بن محمّد، ایمانة­الطّالبین علی حلّ الفاظ فتح­المعین، ج 4، صص 262 و 263ـ نووی، یحیی بن شرف، المجموع، ج 20، ص 130. [↑](#footnote-ref-80)
81. کاسانی، ابوبکر، بدائع­الضائع، ج 7، ص 19ـ سمرقندی، محمّد بن احمد، تحفة­الفقهاء، ج 3، ص 374. [↑](#footnote-ref-81)
82. مؤمنی، عابدین، شیعه علی، علی، تأثیر رابطه رشوه و هدیّه در حکم أخذ هدیّه توسّط قاضی در قفه مذاهب اسلامی، دو فصلنامه علمی­ـ­پژوهشی فقه مقارن، ش 10، ص 91. [↑](#footnote-ref-82)
83. طبابایی یزدی، سیّد محمّد کاظم، العروة­الوثقی، ج 6، ص 448. [↑](#footnote-ref-83)
84. مؤمنی، عابدین، شیعه علی، علی، تأثیر رابطه رشوه و هدیّه در حکم أخذ هدیّه توسّط قاضی در قفه مذاهب اسلامی، دو فصلنامه علمی­ـ­پژوهشی فقه مقارن، ش 10، ص 91. [↑](#footnote-ref-84)
85. فاضل لنکرانی، محمّد، تفصیل­الشریعة، ج ...، ص 34. [↑](#footnote-ref-85)
86. الفن، مصطفی، البغا، مصطفی، الشربجی، علی، فقه منهجی فقه روشمند و استدلالی در مذهب امام شافعی، مترجمان: محمّد عزیز حسامی و فرزاد پارسا، ج 4، ص 242ـ نووی، یحیی بن شرف، المجموع، ج 20، ص 130. [↑](#footnote-ref-86)
87. مؤمنی، عابدین، شیعه علی، علی، تأثیر رابطه رشوه و هدیّه در حکم أخذ هدیّه توسّط قاضی در قفه مذاهب اسلامی، دو فصلنامه علمی­ـ­پژوهشی فقه مقارن، ش 10، صص 92 و 93. [↑](#footnote-ref-87)
88. آشتیانی، محمّد حسن بن جعفر، کتاب القضاء، ج 1، ص 132. [↑](#footnote-ref-88)
89. آشتیانی، محمّد حسن بن جعفر، کتاب القضاء، ج 1، ص 132. [↑](#footnote-ref-89)
90. غلول بر وزن قعود و به معنی خیانت است، لیکن نه مطلق خیانت، بلکه خیانتی خاصّ، یعنی خیانت در غنیمت­های جنگی را غلول می­گویند، بدین صورت که اگر کسی بدون اطّلاع امام مسلمین و بقیّه، ایشان از اموال غنائم، چیزی را مخفیانه ببرد، بدان غلول گفته می­شود، و حرام است. در این جا سؤالی پیش می­آید که چه شباهتی است بین أخذ هدیّه از سوی حاکم و خیانت در غنیمت که در أخذ هدیّه، تعبیر به غلول شده است؟

    در پاسخ باید گفت: کسی که در غنیمت خیانت می­کند، در واقع به همه­ی مسلمین یا اقلّاً به رزمندگان خیانت کرده است، و والی و حاکم نیز اگر از کسی هدیّه بپذیرد، در رابطه با بقیّه­ی مسلمین، خیانت کرده است. [↑](#footnote-ref-90)
91. الحرالعاملی،شیخ محدّثین وحید عصره و فریده محمّد بن­الحسنة بن علی بن­الحسین، وسائل­الشیعة، ج 17، ص 94، ح 22066/10. [↑](#footnote-ref-91)
92. سوره­ی یونس، ی 36. [↑](#footnote-ref-92)
93. خویی، سیّد ابوالقاسم، مصباح­الفقاهة، ج 1، ص 271. [↑](#footnote-ref-93)
94. مؤمنی، عابدین، شیعه علی، علی، تأثیر رابطه رشوه و هدیّه در حکم أخذ هدیّه توسّط قاضی در قفه مذاهب اسلامی، دو فصلنامه علمی­ـ­پژوهشی فقه مقارن، ش 10، ص 94. [↑](#footnote-ref-94)
95. منتظری، حسین علی، دراسات فی­المکاسب­المحرّمه، ج 3، ص 191، به نقل از همان. [↑](#footnote-ref-95)
96. مؤمنی، عابدین، شیعه علی، علی، تأثیر رابطه رشوه و هدیّه در حکم أخذ هدیّه توسّط قاضی در قفه مذاهب اسلامی، دو فصلنامه علمی­ـ­پژوهشی فقه مقارن، ش 10، ص 94. [↑](#footnote-ref-96)
97. نشربینی، محمّد بن احمد، مغنی­المحتاج إلی معرفة معانی ألفاظ­­ المنهاج، ج 20، ص 266. [↑](#footnote-ref-97)
98. زیدان، عبدالکریم، نظام­القاضاء فی­الشریعة­الاسلامیّة، ص 122ـ سرخسی، محمّد بن احمد، المبسوط، ج 16، ص 128، به نقل از همان، ص 95. [↑](#footnote-ref-98)
99. الانصاری، شیخ­الفقهاء و المجتهدین­المحقّق­العلّامة­الشیخ­الاعظم مرتضی، کتاب­المکاسب، ج 1، ص 246، به نقل از همان، ص 96. [↑](#footnote-ref-99)
100. بن قدامة، عبداللّه بن احمد، المغنی، ج 9، ص 37ـ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، تبصره­الحکام فی اصول­الأقضیّة، ج 1، ص 30، به نقل از همان، ص 96. [↑](#footnote-ref-100)
101. ابن عابدین، محمّد امین بن عمر، ردّالمختار علی­الدرالمختار، ج 5، صص 512 و 513. [↑](#footnote-ref-101)
102. نووی، یحیی بن شرف، المجموع، ج 20، ص 131ـ سرخسی، محمّد بن احمد، المبسوط، ج 16، ص 77، به نقل از مؤمنی، عابدین، شیعه علی، علی، تأثیر رابطه­ی رشوه و هدیّه در حکم أخذ هدیّه توسّط قاضی در قفه مذاهب اسلامی، دو فصلنامه علمی­ـ­پژوهشی فقه مقارن، ش 10، ص 96. [↑](#footnote-ref-102)
103. مؤمنی، عابدین، شیعه علی، علی، تأثیر رابطه­ی رشوه و هدیّه در حکم أخذ هدیّه توسّط قاضی در قفه مذاهب اسلامی، دو فصلنامه علمی­ـ­پژوهشی فقه مقارن، ش 10، صص 96 و 97. [↑](#footnote-ref-103)
104. احمد مرتضی، شرح­الازهار، ج 4، ص 333. [↑](#footnote-ref-104)
105. الطباطبایی، سیّد علی بن محمّد، ریاض­المسائل، ج 13، ص 75ـ الانصاری، شیخ­الاعظم استاذالفقهاء و المجتهدین­الشیخ مرتضی، تراث­الشیخ­الاعظم، کتاب­المکاسب، ج 14، الجزء­الاوّل، صص 247 و 248ـ کاشف­الغطاء، حسن، انوارالفقاهة، کتاب­القضاء، ص 33. [↑](#footnote-ref-105)
106. وسوقی، محمّد بن عرفة، حاشیة­الدسوقی علی­الشرح­الکبیر، ج 4، ص 140. [↑](#footnote-ref-106)
107. ابن نجیم مصری، زین­الدّین بن ابراهیم، البحرالرائق، ج 6، ص 441. [↑](#footnote-ref-107)
108. مؤمنی، عابدین، شیعه علی، علی، تأثیر رابطه­ی رشوه و هدیّه در حکم أخذ هدیّه توسّط قاضی در قفه مذاهب اسلامی، دو فصلنامه علمی­ـ­پژوهشی فقه مقارن، ش 10، ص 98. [↑](#footnote-ref-108)
109. ... [↑](#footnote-ref-109)
110. مؤمنی، عابدین، شیعه علی، علی، تأثیر رابطه­ی رشوه و هدیّه در حکم أخذ هدیّه توسّط قاضی در قفه مذاهب اسلامی، دو فصلنامه علمی­ـ­پژوهشی فقه مقارن، ش 10، صص 100 و 101. [↑](#footnote-ref-110)
111. العاملی، الشهیدالسعید زین­الدّین علی (معروف به شهید ثانی)، الروضة­البهیّة فی شرح­اللمعة­الدمشقیة، ج 1، صص 239 و 240، به نقل از همان. [↑](#footnote-ref-111)
112. نووی، یحیی بن شرف، المجموع، ج 20، ص 130ـ شربینی، محمّد بن احمد، مغنی­المحتاج إلی معرفة معانی ألفاظ­­ المنهاج، ج 2، صص 266 و 267ـ بهوتی، منصور بن یونس، کشاف­القناع عن متن­الإقناع، ج 6، ص 401ـ سرخسی، محمّد بن احمد، المبسوط، ج 16، ص 82، به نقل از همان. [↑](#footnote-ref-112)
113. خویی، سیّد ابوالقاسم، مصباح­الفقاهة، ج 1، ص 269ـ منتظری، حسین علی، دراسات فی­المکاسب­المحرّمة، ج 3، ص 190، به نقل از همان. [↑](#footnote-ref-113)
114. سمرقندی، محمبد بن احمد، تحفة­الفقهاء، ج 3، ص 374ـ ابن قدامه، عبداللّه بن احمد، المغنی، ج 11، ص 436. [↑](#footnote-ref-114)
115. مؤمنی، عابدین، شیعه علی، علی، تأثیر رابطه­ی رشوه و هدیّه در حکم أخذ هدیّه توسّط قاضی در قفه مذاهب اسلامی، دو فصلنامه علمی­ـ­پژوهشی فقه مقارن، ش 10، ص 101. [↑](#footnote-ref-115)
116. العاملی، محمّد جمال­الدّین مکّی (معروف به شهید اوّل)، القواعد و الفوائد، ج 1، صص 101 و 102ـ البحنوردی، آیة اللّه­العظمی­السیّد محمّد حسن، ج 3، از ص 135 به بعد. [↑](#footnote-ref-116)
117. فاضل لنکرانی، محمّد، سیری کامل در خارج فقه معاصر، کتاب­القضاء، تهیّه و تنظیم: محمّد دادستان، ج 35، جزء 1، صص 110 و 111ـ و هم­چنین این روایت را صحیح بخاری و صحیح مسلم نقل کرده است که متن روایت عبارت است از: بخاری و مسلم از ابو حُمَید ساعدی روایت کرده­اند که گفت: پیامبر (ص) فردی را به عنوان کارگزار (در امر دریافت زکات) به کار گرفت، کارگزار زمانی که کارش را به پایان رساند، نزد پیامبر (ص) آمد و گفت: ای رسول خدا، این از آن شماست و این به من هدیّه شده است، پیامبر (ص) فرمودند: «أفَلَا مَعَدْتَ فِی­ بَیْتِ أَبیکَ و أُمِّکَ فَنَطَرْتَ أَیُهْدی لَکَ أَمْ لاَ؟!». چرا در خانه­ی پدر و مادرت ننشستی تا بدانی که برای تو هدیّه می­آورند یا نه؟ سپس پیامبر (ص) بعد از نماز عشاء برخاست، خداوند را به آن چه که شایسته­ی اوست، ستایش کرد، و فرمودند: به خاطر استناد روایت، متن روایت را به طور کامل با سلسله رواة آن می­آورم: حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ عَبْدِاللَّهَ حَدَّثَنَا سُفَیانُ عَنِ­الذُّهْدِیِّ أَنَّهُ سَمِعَ عُرْوَةَ أَخْبَرَنَا أَبُوحُمَیْدٍالسَّاعِدِیُّ قَالَ اسْتَعْمَلَ­النَّبِیُّ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ رَجُلاً مِنْ بَنِی أَسَدٍ یُقَالُ لَهُ ابْنُ­الأُتَبِیَّةِ عَلَی صَدَقَةٍ فَلَمَّا قَدِمَ قَالَ هَذَا لَکُمْ وَ هَذَا أُهْدِیَ لِی فَقَامَ­النَّبِیُّ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ عَلَی­المِنْبَرِ قَالَ سُفَیَانُ أَیْضَاً فَصَعَدَالمِنْبَرَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَی عَلَیْهِ ثُمَّ قَالَ مَا بَالُ­العَامِلِ نَبْعَتُهُ فَیَأْتِی یَقُولٌ هَذَا لَکَ وَ هَذَا لِی فَهَلَّا جَلَسَ فِی بَیْتِ أبِیهِ وَ أُمِّهِ فَیَنْظُرُ أَیُهْدیَ لَهُ أَمْ لاَ وَالَّذِی نَفْسِی بِیَدِهِ لاَ یَأْتِی بِشَیْءٍ إِلَّا جَاءَ بِهِ یَوْمَ­القِیَامَةِ یَحْمِلُهُ عَلَی رَقَبَتِهِ إِنْ کَانَ بَعیرَاً لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةً لَمَاَ خُوَارً أَوْ شَاةً تَیْعَرُ ثُمَّ رَفَعَ یَدَیْهِ حَتَّی رَأَیْنَا عَفْرَتَیْ إبْطَیْهِ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ ثَلَاثاً. کارگزار را چه شده است، او را می­گماریم و به جایی می­فرستیم و بعد نزد ما می­آید و می­گوید: این از آنِ شماست و این به من هدیّه شده است، اگر چنین است که به وی هدیّه می­دهند، پس چرا در خانه­ی پدر و مادرش نمی­نشیند تا ببیند که آیا به او هدیّه می­دهند یا خیر؟! سوگند به آن کسی که نفس محمّد (ص) در دست اوست، هر کدام از شما که چیزی از هدیّه را (به ناحقّ) بگیرد، روز قیامت آن را بر روی گردن خود حمل می­کند. اگر شتر، گاو یا گوسفند باشد، (آن حیوانات) با صدایش بر سر او فریاد می­زند، بدانید که این احکام را سه بار ابلاغ کردم. البخاری­الجَعفی، أبی عبداللَّه محمّد بن اسماعیل بن ابراهیم بن­المغیرة ابن بردزبه، صحیح­البخاری، شرح و تحقیق: الشیخ قاسم­الشمّاعی­الرفاعی، مجلّد 7-8-9، الجزء­التاسع، ص 714، باب 1120، هدایاالعمّال، ج 1991. [↑](#footnote-ref-117)
118. نبیذ شرابی است از خرما گیرند. [↑](#footnote-ref-118)
119. حکیمی، محمّد رضا، حکیمی، محمّد و علی، الحیاة، مترجم: احمد آرام، ج 5، ص 609. [↑](#footnote-ref-119)
120. جعفری لنگرودی، محمّد جعفر، الفارق، ج 1، ص 149. [↑](#footnote-ref-120)
121. جُعْل به ضمّ جبم صحیح است نه به رفع آن، چرا که جُعل از جُعاله می­باشد، در جعاله عوض و اُجرت را جُعل می­گویند به معنای عوض. [↑](#footnote-ref-121)
122. بندر ریگی، محمّد، فرهنگ (جدید) عربی­ـ­فارسی، ص 68. [↑](#footnote-ref-122)
123. العاملی، زین­الدّین بن علی (معروف به شهید ثانی)، مسالک­الافهام إلی تنقیح شرائع­الاسلام، ج 13، صص 421 و 422- الفیض­الکاشانی، المولی محسن، مفاتیح­الشرائع، ج 3، ص 251. [↑](#footnote-ref-123)
124. که به مطلق عوضی که برای حکم کردن حاکم پرداخت می­شود رشوه نمی­گویند. [↑](#footnote-ref-124)
125. و عن­الخصال ـفی­الصحیح­ـ عن عمّار بن مروان، قال: «کلّ شیء غُلّ من­الإمام فهو سحت، و السُّحت أنواع کثیرة، منها: ما اُصیب من أعمال­الولاة­الطلمة، و منها: اُجورالقضاة، و اُجورالفواجر، و ثمن­الخمر، و النبیذالمسکر، و الربا بعدالبیّنة، و أمّاالرشاء فی­الاحکام ـیا عمّارـ فهوالکفر باللّه­العظیم». و مثلها روایة سماعة عن أبی عبداللَّه (ع). ابن بابویه­القمّی، أبی جعفر بن محمّد بن علی بن­الحسین (معروف به شیخ صدوق)، کتاب­الخصال، ج 1، ص 329ـ الحرّالعاملی، شیخ محدّثین وحید عصره و فریده محمّد بن­الحسنة بن علی بن­الحسین، وسائل­الشیعة، ج 12، ص 64، ح 12. [↑](#footnote-ref-125)
126. سؤالی که ممکن است به ذهن متبادر شود این است که کلمه­ی «أمّا» چه خصوصیّتی دارد؟

     در پاسخ این سؤال باید گفت: اگر کلمه­ی «أمّا» نبود، ممکن بود کسی بگوید عطف مساوی بر مساوی است، یا عطف عامّ بر خاصّ است، بدین تقریب که اُجرت أعمّ از رشوه است، و یکی از مصادیق اُجرت، رشوه می­باشد، ولی کلمه­ی «أمّا» مانع از این است، و وقتی که مانع از این احتمال بود، پس این معنی به دست می­آید که رشوه، مطلق جُعل بر حکم نیست، بلکه رشوه، پول دادن بر حکم است در صورتی که به نفع پول دهنده حکم گردد، چه پول دهنده و پرداخت کننده­ی رشوه بر حقّ باشد یا باطل. [↑](#footnote-ref-126)
127. الانصاری، شیخ­الفقهاء و المجتهدین­المحقّق­العلّامة­الشیخ­الأعظم مرتضی، کتاب­المکاسب، صحّحه و علّق علیه: استاذالعلّامة آیة اللّه­الحاج­الشیخ احمدالپایانی، ج 1، ص 193. [↑](#footnote-ref-127)
128. الطوسی، شیخ­الطائفة­الامام أبی جعفر محمّد بن­الحسن (معروف به شیخ­الطائفة)، تهذیب­الاحکام فی شرح­المقنعة­ للشیخ­المفید، ج 6، ص 224، ح 534ـ الحرّالعاملی، شیخ محدّثین وحید عصره و فریده محمّد بن­الحسنة بن علی بن­الحسین، وسائل­الشیعة، ج 18، ص 163، ح 5. [↑](#footnote-ref-128)
129. الانصاری، شیخ­الفقهاء و المجتهدین­المحقّق­العلّامة­الشیخ­الأعظم مرتضی، کتاب­المکاسب، صحّحه و علّق علیه: استاذالعلّآمة آیة اللّه­الحاج­الشیخ احمدالپایانی، ج 1، ص 193. [↑](#footnote-ref-129)
130. چنان که پیش­تر اشارت رفت جُعل عبارت است از مالی که به قاضی اعطاء می­شود که بین متحاکمین حکم نماید. [↑](#footnote-ref-130)
131. الانصاری، ­الشیخ­الأعظم استاذالفقهاء و المجتهدین الشیخ مرتضی، تراث­الشیخ­الأعظم، کتاب­المکاسب، ج 14، الجزء­الاوّل، ص 242. [↑](#footnote-ref-131)
132. در توجیه دوّم روایت مذکور مراد از کلمه­ی «رشوه» در کلام امام (ع) را جّعل دانسته، و گفتیم که بر جُعل لفظ رشوه، مجازاً اطلاق گشته است، و بنابراین حرمت مستفاد از روایت که بر کلمه­ی رشوه مترتّب شده در واقع بر جُعل حمل می­شود. [↑](#footnote-ref-132)
133. مکارم­الشیرازی، سمامة آیة اللّه­العظمی­الشیخ ناصر، انوارالفقاهة فی احکام­العترة­الطاهرة، کتاب­التجارة، المکاسب­المحرّمة، ص 209. [↑](#footnote-ref-133)
134. در بعضی از کتب روایی از جمله تهذیب­الاحکام شیخ طوسی این کلمه فریقتین آمده ولی در بعضی دیگر مثل من لایحضره­الفقیه شیخ صدوق قریتین آمده است. [↑](#footnote-ref-134)
135. الطوسی، أبی جعفر محمّد بن­الحسن (معروف به شیخ­الطائفة)، تهذیب­الاحکام فی شرح­المقنعة للشیخ­المفید، ج 6، ص 222، ح 527ـ الحرّالعاملی، شیخ محدّثین وحید عصره و فریده محمّد بن­الحسنة بن علی بن­الحسین، وسائل­الشیعة، ج 27، ص 221، ح 33640ـ ابن بابویه­القمّی، أبی جعفر محمّد بن علی بن­الحسین (معروف به شیخ صدوق)، من لایحضره­الفقیه، ج 3، ص 430. [↑](#footnote-ref-135)
136. الانصاری، الشیخ­الاعظم استاذالفقهاء و المجتهدین­الشیخ مرتضی، تراث­الشیخ­الاعظم، کتاب­المکاسب، ج 14، الجزء­الاوّل، ص 243. [↑](#footnote-ref-136)
137. ابنان به داشتن بغض و کینه­ی علی (ع) معروفند، چرا که با علی دشمنی و مخالفت ورزیدند و بیش­تر آن­ها از خوارج بودند. به آنان اهلِ نصب و نواصصب نیز گفته می­شود. می­گویند: علی بن جهم سرسخت­ترین ناصبی و دشمن توحید و عدل بوده است. [↑](#footnote-ref-138)
138. فخّارطوسی، جواد، در محضر شیخ انصاری، شرح محرّمه با استفاده از تقریرات درس حضرت آیة اللّه پایانی، ج 4، ص 55. [↑](#footnote-ref-139)
139. أمّا أُجورالقضاة فالمحکی عن­المشهورالمنع عن أخذالحاکم­الجُعل من­المتحاکمین مطلقاً بل عن جامع­المقاصد دعوی­النصّ و الإِجماع علیه. مکارم­الشیرازی، سماحة آیة اللّهِ­العظمی­الشیخ ناصر، انوارالفقاهة فی احکام­العترة و الطاهرة، کتاب­التجارً، المکاسب­المحرّمه، ص 209. [↑](#footnote-ref-142)
140. البغدادی، الشیخ­المفید بن عبداللّه محمّد بن­النعمان­الحارثی (معروف به شیخ مفید و المعروف بابن­المعلم)، المقنة فی­الاصول و الفروع، ص 588ـ ابن­البرّاج­الطرابلسی، شیخ ابوالقاسم قاضی عبدالعزیز بن نحریر بن عبدالعزیز، المهذّب، ج 1، ص 346. [↑](#footnote-ref-144)
141. مراد از اصل در این جا، أصالة­الاباحة و أمالة­البرائة می­باشد. [↑](#footnote-ref-145)
142. حطام به آن چوبی که خشک شده و شکسته شده باشد می­گویند، فرض کنید درختی خشک شده و شاخه­ی او می­شکند به این حطام گفته می­شود. پس حطام شکسته شده­ی چوب بود و به مال دنیا که حطام گفته می­شود از باب تحقیر است، گویا از باب فرض می­شود که مال دنیا همانند چوب شکسته­ی خشک می­ماند و چون زراعتی می­ماند که چوبش شکسته شده باشد، در روایت نیز که گفته شده است شخص مذکور که فتوی به غیر علم می­دهد به انگیزه­ی طمع در حطام دنیا است در واقع مقصود این است که بیان شود چنین شخصی به خاطر طمع به حطام و مال دنیا که بیش از یک چوب شکسته­ای ارزش ندارد اقدام به صدور فتوی بدون علم می­کند. [↑](#footnote-ref-146)
143. لحرّالعاملی، شیخ محدّثین وحید عصره و فریده محمّد بن­الحسنة بن علی بن­الحسین، وسائل­الشیعة، ج 27، صص 141 و 142، ح 33427. [↑](#footnote-ref-147)
144. نکته­ای که در این روایت و مضامین مشابه به چشم می­خورد فرقی است که بین علم و هدایت وجود دارد.

     در توضیح این فرق چنین می­گوییم: هدایت از جانب خداوند که در بعضی از مضامین آمده است، ممکن است به این معنی باشد که به وسیله­ی یک حجّتی و دلیلی که دللیّت او ثابت شده است از طرف خداوند انسان هدایت گردد.

     فرض کنید در عصر ما خبر واحد معتبر است، خبر واحد علم نمی­آورد، ولی خبر واحد را خداوند طریق برای واقع قرار داده است (که دللیّت خبر واحد را در علم اصول به وسیله­ی ادلّه­ی محکمه­ای ثابت کرده­اند) این را می­گویند هدایت از طرف خداوند، یعنی خداوند راهی را برای رسیدن به واقع قرار داده و آن را معیّن کرده، ولو این راه هم علم نیاورد. [↑](#footnote-ref-151)
145. الطوسی، شیخ­الطائفة­ أبی جعفر محمّد بن­الحسن (معروف به شیخ­الطائفة)، تهذیب­الاحکام فی شرح­المقنعة للشیخ­المفید، ج 6، ص 223، ح 531. [↑](#footnote-ref-152)
146. فخّار طوسی، جواد، در محضر شیخ انصاری، شرح محرّمه با استفاده از تقریرات درس حضرت آیة اللّه پایانی، ج 4، صص 68-70. [↑](#footnote-ref-153)
147. سوره­ی القصص، ی 8. [↑](#footnote-ref-154)
148. فخّار طوسی، جواد، در محضر شیخ انصاری، شرح محرّمه، با استفاده از تقریرات درس حضرت آیة اللّه پایانی، ج 4، صص 70 و 71. [↑](#footnote-ref-155)
149. الانصاری، ­الشیخ­الفقهاء و المجتهدین­المحقّق­العلّامة­الشیخ­الأعظم مرتضی، کتاب­المکاسب، صحّحه و علّق علیه، الاستاذالعلّامة­الحاج­الشیخ احمد پایانی، ج 1، صص 195 و 196. [↑](#footnote-ref-156)
150. فخّار طوسی، جواد، در محضر شیخ انصاری، شرح محرّمه، با استفاده از تقریرات درس حضرت آیة اللّه پایانی، ج 4، ص 72. [↑](#footnote-ref-158)
151. الانصاری، ­الشیخ­الأعظم استاذالفقهاء و المجتهدین­الشیخ مرتضی، تراث­الشیخ­الأعظم، کتاب­المکاسب، ج 14، الجزء­الاوّل، ص 244ـ فخّار طوسی، جواد، در محضر شیخ انصاری، شرح محرّمه، با استفاده از تقریرات درس حضرت آیة اللّه پایانی، ج 4، صص 72-74. [↑](#footnote-ref-159)
152. الحلّی، آیة اللّه علی­الاطلاق ابی منصورالحسن بن یوسف بن علی بن مطهّرالاسدی (معروف به بالعلّامة­الحلّی)، مختلف­الشیعة فی احکام­الشریفة، ج ...، ص ... [↑](#footnote-ref-160)
153. در مسأله­ی بحث عبادت استیجاری این نکته مطرح می­شود که انسانی که برای أداء نماز کسی که از دنیا رفته أجیر می­شود، و به خاطر پول، نماز را به جای می­آورد، آیا چنین هدفی با قصد قربت منافات دارد یا نه؟ [↑](#footnote-ref-162)
154. الانصاری، شیخ­الفقهاء و المجتهدین­المحقّق­العلّامة­الشیخ­الاعظم مرتضی، کتاب­المکاسب، ج 1، ص 196. [↑](#footnote-ref-163)
155. الطوسی، شیخ­الطائفة أبی جعفر محمّد بن­الحسن (معروف به شیخ­الطائفة)، تهذیب­الاحکام فی شرح­المقنعة للشیخ­المفید، ج 6، ص 224، ح 534ـ الحرّالعاملی، شیخ محدّثین وحید عصره و فریده محمّد بن­الحسنة بن علی بن­الحسین، وسائل­الشیعة، ج 18، ص 163، ح 5. [↑](#footnote-ref-164)
156. فخّار طوسی، جواد، در محضر شیخ انصاری، شرح محرّمه، با استفاده از تقریرات درس حضرت آیة اللّه پایانی، ج 4، صص 75-79. [↑](#footnote-ref-165)
157. دادوئی دریکنده، حمیدرضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 177. [↑](#footnote-ref-166)
158. الحسین­العاملی، السیّد محمّد جواد، مفتاح­الکرامة فی شرح قواعدالعلّامة، ج 10، ص 32. [↑](#footnote-ref-167)
159. نراقی، محمّد مهدوی، انیس­التّجار، ص 49. [↑](#footnote-ref-168)
160. وحید بهبهانی، محمّد باقر بن محمّد اکمل، رسالة عملیة متاجر، ص 15. [↑](#footnote-ref-169)
161. میرحسین نیری، سیّد احمد، حکم استیفای حقّ از راه پرداخت رشوه، مجلّه­ی علمی­ـپژوهشی پژوهش­های فقهی، دوره 13، ش 3، ص 689. [↑](#footnote-ref-170)
162. المحقّق­الحلّی، ابوالقاسم نجم­الدّین جعفر بن­الحسن، شرائع­الاسلام فی مسائل­الحلالل و الحرام، ج 4، ص 70. [↑](#footnote-ref-171)
163. المحقّق­الحلّی، ابوالقاسم نجم­الدّین جعفر بن­الحسن، شرائع­الاسلام فی مسائل­الحلال و الحرام، ج 4، ص 70. [↑](#footnote-ref-172)
164. منبع پیشین، همان صفحه. [↑](#footnote-ref-173)
165. النجفی، الشیخ محمّدحسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع­الاسلام، ج 40، ص 131. [↑](#footnote-ref-174)
166. مراد از فاضل، علّامه است. [↑](#footnote-ref-175)
167. النجفی، الشیخ محمّد حسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع­الاسلام، ج 40، ص 131. [↑](#footnote-ref-176)
168. میرحسینی نیری، سیّد احمد، حکم استیفای حقّ از راه پرداخت رشوه، مجلّه­ی علمی­ـپژوهشی پژوهش­های فقهی، دوره 13، ش 3، صص 690 و 691. [↑](#footnote-ref-177)
169. الحسین­العاملی، السیّد محمّد جواد، مفتاح­الکرامة فی شرح قواعدالعلّامة، ج 4، ص 91. [↑](#footnote-ref-178)
170. میرحسینی نیری، سیّد احمد، حکم استیفای حقّ از راه پرداخت رشوه، مجلّه­ی علمی­ـپژوهشی پژوهش­های فقهی دوره 13، ش 3، ص 691. [↑](#footnote-ref-179)
171. إِنّما حَرَّم عَلَیْکُمُ­المَیْتَةَ وَ الدَّم وَ لَحْمَ­الخِنْزِیرِ وَ مَا أُهِلَّ بِهِ لِغَیْرِ اللَّهِ فَمَنِ­ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَ لاَعَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَیْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ. ترجمه­ی آیه: او تنها مردار و خون و گوشت خوک و آن چه را که جز به نام خدا ذبح شده باشد، بر شما حرام کرده است، و هر که بدون زیاده­خواهی و تجاوز، [به خوردن آن­ها] ناگزیر شد، گناهی بر او نیست که خدا بخشنده­ی مهربان است. [↑](#footnote-ref-180)
172. قُلْ لَا أَجِدُ فِی مَا أُوحِیَ إِلیَّ مُحَرَّماً عَلَی طَاعِم یَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ یَکوُنَ مَیْتَةً أَوْدَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِیرٍ فَإنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَیْرَ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّکَ غَفُورٌ رَحِیمٌ. ترجمه­ی آیه: بگو: در آن چه به من وحی شده چیزی را که خوردنش بر خورنده­ای حرام باشد نمی­یابم، مگر این که مردار یا خون ریخته یا گوشت خوک باشد که بی­شکّ آن پلید است، یا ذبحی که از روی نافرمانی نام غیرخدا بر آن یاد شده باشد. امّا هر که بدون زیاده­خواهی و سرکشی [به خوردن آن] ناچار گردد البتّه پروردگار تو آمرزنده­ی مهربان است. [↑](#footnote-ref-181)
173. میرحسینی نیری، سیّد احمد، حکم استیفای حقّ از راه پرداخت رشوه، مجلّه­ی علمی­ـپژوهشی پژوهش­های فقهی، دوره 13، ش 3، ص 691. [↑](#footnote-ref-182)
174. الموسوی­الخمینی، سیّد روح اللّه، تحریرالوسیلة، مترجم: علی اسلامی، ج 4، ص 82، مسألة 6. [↑](#footnote-ref-183)
175. .... [↑](#footnote-ref-184)
176. میرحسینی نیری، سیّد احمد، حکم استیفای حقّ از راه پرداخت رشوه، مجلّه­ی علمی­ـپژوهشی پژوهش­های فقهی، دوره 13، ش 3، ص 693. [↑](#footnote-ref-185)
177. ... [↑](#footnote-ref-186)
178. در بعضی از نسخ روایت به جای کلمه­ی ادوات کلمه­ی اداوی آمده که به معنای آفتابه می­باشد و قِرَبْ جمع قرْبه و به معنای مشک می­باشد، پس قِرَبْ یعنی مشک­ها، در زمان­های گذشته برای آب کشیدن از مشک استفاده می­شده است. [↑](#footnote-ref-187)
179. میرحسینی نیری، سیّد احمد، حکم استیفای حقّ از راه پرداخت رشوه، مجلّه­ی علمی­ـپژوهشی پژوهش­های فقهی، دوره 13، ش 3، ص 693. [↑](#footnote-ref-188)
180. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 143. [↑](#footnote-ref-189)
181. النجفی، الشیخ محمّد حسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع­الاسلام، ج 22، ص 145. [↑](#footnote-ref-190)
182. میرحسینی نیری، سیّد احمد، حکم استیفای حقّ از راه پرداخت رشوه، مجلّه­ی علمی­ـپژوهشی پژوهش­های فقهی، دوره 13، ش 3، صص 694 و 695. [↑](#footnote-ref-191)
183. العلبامة­الراغب­الاصفهانی، مفردات­الفاظ­القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، ص 708ـ این منظور، ابوالفضل جمال­الدّین محمّد بن مکرّم، لسان­العرب، ج 12،ص 80. [↑](#footnote-ref-192)
184. حکیم، سیّد حسن، لهج­الفقاهة، تعلیق بر کتاب بیع مکاسب شیخ انصاری، ص 191. [↑](#footnote-ref-193)
185. المقرّی­الفیومّی، احمد بن محمّد بن علی، المصباح­المنیر، ص 532. [↑](#footnote-ref-194)
186. الانصاری، شیخ­الفقهاء و المجتهدین­المحقّق­العلّامة­الشیخ­الاعظم مرتضی، کتاب­المکاسب، صحّحه و علّق علیه: الشیخ احمد­الپایانی، ج 2، ص 317. [↑](#footnote-ref-195)
187. جعفری لنگرودی، محمّد جعفر، ترمینولوژِی حقوق، ص 74. [↑](#footnote-ref-196)
188. ابن بابویه القمی، أبی جعفر محمّد بن علی بن­الحسین (معروف به شیخ صدوق)، الخصال، ج 2، ص 417ـ این حدیث را ابن ماجه، ابن حبّان، دار قطنی، طرانی و حاکم روایت کرده­اند. شرف­الدّین نوری، از أجلّه­ی شارحان حدیث و از فحول فقهای مذهب شافعی، آن را حدیثی حسن دانسته است. السیّد سابق، فقه­السنّة، ج 2، ص 266. [↑](#footnote-ref-197)
189. ... [↑](#footnote-ref-198)
190. السبحانی، الفقیه­المحقّق­الشیخ جعفر، الوسیط فی اصول­الفقه، ج 2، ص 102. [↑](#footnote-ref-199)
191. میرحسینی نیری، سیّد احمد، حکم استیفای حقّ از راه پرداخت رشوه، مجلّه­ی علمی­ـپژوهشی پژوهش­های فقهی، دوره 13، ش 3، ص 695. [↑](#footnote-ref-200)
192. الحیدری، سماحة­العلّامة­الحجّة­السیّد علی نقی، اصول ­الاستنباط، ص 211. [↑](#footnote-ref-201)
193. البته ایشان نظرات را بیان کرده و فرموده است: فحینئذیقع­الکلام فی تعیین­ ما هوالأثرالمسلوب­الذی صار محصّصحاً لنسبة­الرفع إلیها، فهنا أقوال ثلاثة: 1- المرفوع هی­المؤاخذة. 2- المرفوع هوالأثرالمناسب لکلّ واحد من تلک­الفقراب، کالمغیّرة فی­الطیرة، و الکفر فی­الوسوسة. 3- المرفوع هو جمیع­الآثار أو الآثارالبارزة. و الظاهر هو الأخیر. السبحانی، العلّامة­الفقیه­الشیخ جعفر، المؤجز فی اصول­الفقه، ج 2، ص 317. [↑](#footnote-ref-202)
194. میرحسینی نیری، سیّد احمد، حکم استیفای حقّ از راه پرداخت رشوه، مجلّه­ی علمی­ـپژوهشی پژوهش­های فقهی، دوره 13، ش 3، ص 696. [↑](#footnote-ref-203)
195. النجفی، الشیخ محمّد حسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع­الاسلام، ج 22، ص 145. [↑](#footnote-ref-204)
196. ابن حیون، نعمان بن محمّد مغربی، دعائم­الاسلام، ج 2، ص 478. [↑](#footnote-ref-205)
197. سوره­ی البقرة، آیه­ی 195. [↑](#footnote-ref-206)
198. طبابایی یزدی، سیّد محمّد کاظم، العروة­الوثقی، ج 1، ص 252، به نقل از میرحسینی نیری، سیّد احمد، حکم استیفای حقّ از راه پرداخت رشوه، مجلّه­ی علمی­ـپژوهشی پژوهش­های فقهی، دوره 13، ش 3، ص 697. [↑](#footnote-ref-207)
199. میرحسینی نیری، سیّد احمد، حکم استیفای حقّ از راه پرداخت رشوه، مجلّه­ی علمی­ـپژوهشی پژوهش­های فقهی، دوره 13، ش 3، ص 697. [↑](#footnote-ref-208)
200. سوره­­ی البقرة، آیه­ی 173. [↑](#footnote-ref-209)
201. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج 1، ص 583. [↑](#footnote-ref-210)
202. حصیری، عبداللّه بن جعفر، قرب­الاسناد، ص 80. [↑](#footnote-ref-211)
203. الفقه­المنسوب إلی­الامام­الرضا (ع)، ص 88. [↑](#footnote-ref-212)
204. این همان قاعده­­ فقهی و اصولی دفع افسد به فاسد است، در این زمینه می­توانید رجوع کنید به اثر این جانب تحت عنوان «قاعده­ دفع افسد به فاسد و کاربرد آن در فقه و حقوق موضوعه». [↑](#footnote-ref-213)
205. میرحسینی نیری، سیّد احمد، حکم استیفای حقّ از راه پرداخت رشوه، مجلّه­ی علمی­ـپژوهشی پژوهش­های فقهی، دوره 13، ش 3، صص 699-701. [↑](#footnote-ref-214)
206. الطوسی، شیخ­الطائفة­الامام أبی جعفر محمّد بن­الحسن (معروف به شیخ­الطائفة)، المبسوط فی فقه­الامامیة، ج ... ، ص ... . [↑](#footnote-ref-215)
207. الحلّی، لابی منصور محمّد بن ادریس محمّدالعجلی، السرائرالحاوی لتحریرالفتاوی، ج 2، ص 166. [↑](#footnote-ref-216)
208. منبع پیشین، همان صفحه. [↑](#footnote-ref-217)
209. العاملی، زین­الدّین بن علی (معروف به شهید ثانی)، مسالک­الافهام إلی تنقیح شرائع­الاسلام، ج 13، ص 419. [↑](#footnote-ref-218)
210. منبع پیشین، همان صفحه. [↑](#footnote-ref-219)
211. ارجمند شیخ احمد، مهدی، حکم رشوه در غیرقضاء و مستندات آن از دیدگاه فقه امامیّه، وسائل، مجلّه­ی علمی دانش­پژوهان مرکز آموزش­های تخصّص فقه، ش 5، صص 143 و 144. [↑](#footnote-ref-220)
212. الطبابائی حائری، سیّد علی بن محمّد، ریاض­المسائل، ج 8، ص 181. [↑](#footnote-ref-221)
213. منبع پیشین، ج 2، ص 393. [↑](#footnote-ref-222)
214. منبع پیشین، ج 8، ص 182، به نقل از ارجمند شیخ احمد، مهدی، حکم رشوه در غیرقضاء و مستندات آن از دیدگاه فقه امامیّه، رسائل، مجلّه­ی علمی دانش­پژوهان مرکز آموزش­های تخصّصی فقه، ش 5، ص 145. [↑](#footnote-ref-223)
215. ارجمند شیخ احمدی، مهدی، حکم رشوه در غیرقضاوت و مستندات آن از دیدگاه فقه امامیّه، رسائل، مجلّه­ی علمی دانش­پژوهان مرکز آموزش­های تخصّصی فقه، ش 5، صص 145 و 146. [↑](#footnote-ref-224)
216. الطباطبائی یزدی، سیّد محمّد کاظم، تکملة­االعروة­الوثقی، ج 3، ص 23، به نقل از منبع پیشین، همان صفحه. [↑](#footnote-ref-225)
217. ارجمند شیخ احمد، مهدی، حکم رشوه در غیرقضاء و مستندات آن از دیدگاه فقه امامیّه، رسائل، مجلّه­ی علمی دانش­پژوهان مرکز آموزش­های تخصّصی فقه، ش 5، ص 147. [↑](#footnote-ref-226)
218. کاشف­الغطاء نجفی، حسن بن جعفر بن خضر، انوارالفقاهة، کتاب­المکاسب، ص 84. [↑](#footnote-ref-227)
219. منیع پیشین، همان صفحه. [↑](#footnote-ref-228)
220. منیع پیشین، همان صفحه. [↑](#footnote-ref-229)
221. ارجمند شیخ احمد، مهدی، حکم رشوه در غیرقضاء و مستندات آن از دیدگاه فقه امامیّه، رسائل، مجلّه­ی علمی دانش­پژوهان مرکز آموزش­های تخصّصی فقه، ش 5، صص 147 و 148. [↑](#footnote-ref-230)
222. موسوی گلپایگانی، سیّد محمّد رضا، کتاب­القضاء، ج 1، ص 237. [↑](#footnote-ref-231)
223. ارجمند شیخ احمد، مهدی، حکم رشوه در غیرقضاء و مستندات آن از دیدگاه فقه امامیّه، رسائل، مجلّه­ی علمی دانش­پژوهان مرکز آموزش­های تخصّصی فقه، ش 5، ص 148. [↑](#footnote-ref-232)
224. به نقل از منیع پیشین، همان صفحه. [↑](#footnote-ref-233)
225. فاضل لنکرانی، ... [↑](#footnote-ref-234)
226. ارجمند شیخ احمد، مهدی، حکم رشوه در غیرقضاء و مستندات آن از دیدگاه فقه امامیّه، رسائل، مجلّه­ی علمی دانش­پژوهان مرکز آموزش­های تخصّصی فقه، ش 5، صص 148 و 149. [↑](#footnote-ref-235)
227. السبحانی، العلّامة­الفقیه­الشیخ جعفر، نظام­القضاء و الشهادة، ج 1، صص 303 و 304. [↑](#footnote-ref-236)
228. موسوی اردبیلی، سیّد عبدالکریم، فقه­القضاء، ج 1، ص 428، به نقل از ارجمند شیخ احمد، مهدی، حکم رشوه در غیرقضاء و مستندات آن از دیدگاه فقه امامیّه، رسائل، مجلّه­ی علمی دانش­پژوهان مرکز آموزش­های تخصّصی فقه، ش 5، ص 150. [↑](#footnote-ref-237)
229. منبع پیشین، همان صفحه. [↑](#footnote-ref-238)
230. سیفی مازندرانی، علی اکبر، دلیل تحریرالوسیله، ولایت­الفقیه، ص 236. [↑](#footnote-ref-239)
231. ارجمند شیخ احمد، مهدی، حکم رشوه در غیرقضاء و مستندات آن از دیدگاه فقه امامیّه، رسائل، مجلّه­ی علمی دانش­پژوهان مرکز آموزش­های تخصّصی فقه، ش 5، ص 150. [↑](#footnote-ref-240)
232. السبحانی، العلّامة­الفقیه­الشیخ جعفر، نظام­القضاء و الشهادة، ج 1، ص 303. [↑](#footnote-ref-241)
233. .... [↑](#footnote-ref-242)
234. خویی، ابوالقاسم، مصبااح­الفقاهة، ج 1، صص 262 و 263. [↑](#footnote-ref-243)
235. ... [↑](#footnote-ref-244)
236. الانصاری، ­الشیخ­الأعظم استاذالفقهاء و المجتهدین الشیخ مرتضی، تراث­الشیخ­الأعظم، کتاب­المکاسب، ج 14، الجزء­الاوّل، ص 251. [↑](#footnote-ref-245)
237. صورت چهارم در واقع، نوع اوّل مرحوم خویی است که ایشان به سه فرع رایج بین فقهاء اضافه کرده­اند. الحسینی­الشاهرودی، العلّامة آیة اللّه­السیّد [علی تحت اشراف محمود هاشمی شاهرودی]، محاضرات فی­الفقه­الجعفریّ، تقریر بحث سماحة آیت اللّه­العظمی­السیّد أبوالقاسم­الخوئی، تحقیق: العلّامة­الحجّة­السیّد عبدالرّازق­المقرّم، ج 1، ص 280. [↑](#footnote-ref-246)
238. حضرت آیة اللّه مکارم شیرازی هم این فرع را بیان کرده است که عبارت است از: إذا إختلفا فقال­المعطی: کانت هدیّة ملحقة بالرشوة فی­الحرمة و الفساد، و قال­الآخذ: بل کانت هبة صحیحة. مکارم شیرازی، سماحة آیة اللّه­العظمی­الشیخ ناصر، انوارالفقاهة فی احکام­العترة­الطاهرة، کتاب­التجارة، المکاسب­المحرّمة، ص 216. [↑](#footnote-ref-247)
239. کلمه­ی مدّعی و منکر از نظر مفهوم عرفی رشون است، ولی از فقهاء برای آن سه تعریف نقل شده که عبارتند از:

     تعریف مدّعی:

     1- تعریفی مکه شهید اوّل ذکر کرده و آن این که: مدّعی به آن کسی گویند که اگر دعوا و نزاع را رها کند و دست از خصومت بکشد و سکوت اختیار نماید، مورد تعقیب قرار نمی­گیرد و از او چیزی مطالبه نمی­شود و کسی با او کاری ندارد. المدّعی هو­الّذی یترک لو ترک­الخصومة. العاملی، الشیخ شمس­الدّین محمّد بن مکّی (معروف به شهید اوّل)، اللمعة­الدمشقیّة، ص 95.

     2- بعضی دیگر گفته­اند: مدّعی آن کسی است که ادّعایش مخالف اصل باشد. و مراد از اصل، فقط اصل عدم و یا استصحاب نیست، بلکه هر قاعده­ی معتبری است که در مورد دعوای طرح شده قابل إجرا باشد چه أصالت عدم و أصل برائت و استصحاب باشد و چه أصالة­الصّحة در عقود، و قاعده­ی ید، و هر قاعده­ای که از جانب شرع ثابت شده و در مورد دعوای طرح شده قابل إجرا باشد.

     3- بعضی دیگر تعریف کرده­اند به این که: مدّعی آن کسی است که ادّعایش مخالف با ظاهر حال باشد و به عبارت دیگر: ادّعا کند چیز پنهانی را که مخالف با ظاهر حال است.

     و مقصود از ظاهر حال آن است که قرائن خارجی در کار باشد که دلالت کند بر ظهور مطلب.

     تعریف منکر

     منکر بنا بر هر سه تعریف، مقابل مدّعی می­باشد، پس:

     1- منکر تعریفش بنا بر تعریف اوّل مدّعی: آن کسی است که اگر نزاع را رها کند و سکوت اختیار نماید، مورد تعقیب واقع می­شود و از او دست برنمی­دارند. شهید اوّل فرموده: المنکر مقابله. العاملی، الشیخ شمس­الدّین محمّد بن مکّی (معروف به شهید اوّل)، اللمعة­الدمشقیّة، ص 95.

     2- بنا بر تعریف دوّم: منکر آن کسی است که قولش موافق اصل باشد.

     3- و بنا بر تعریف سوّم: منکر آن کسی است که قولش موافق ظاهر حال است.

     شهید ثانی می­فرماید که مقتضاء و مصداق این سه تعریف، در غالب موارد، یکی است و بر یک نفر صدق می­کند، مثل این که اگر زید ادّعا کند قرضی را به گردن عمرو و بگوید من از عمرو و فلان مقدار می­خواهم، و یا ادّعا کند که این عین مالی که در دست عمرو است مال من است.

     در این مثال طبق هر سه تعریف، زید مدّعی است چون بنا بر تعریف اوّل: زید اگر ساکت شود و دست از مطالبه بردارد، کسی او را تعقیب نمی­کند.

     و بنا بر تعریف دوّم: قول او مخالف اصل است، زیرا اصل آن است که گردن عمرو از قرض مبرّا می­باشد، و نیز اصل آن است که حقّ زید به عین مالی که در دست عمرو است تعلّق ندارد.

     و بنا بر تعریف سوّم: قول زید با ظاهر حال نیز مخالف است چون فرض می­کنیم که قرائنی در کار است که دلالت بر برائت ذمّه­ی او می­کند و آن قرائن مثل این که عمرو از نظر مالی مستغنی است و احتیاجی بر مال مردم خوردن و انکار کردن حقّ مردم ندارد، پس با این وضع، ظاهر حال عمرو این می­شود که ذمّه­اش از مال مردم مبرّا است.

     و طبق هر سه تعریف، عمرو منکر است، زیرا بنا بر تعریف اوّل، اگر عمرو بخواهد از نزاع دست بکشد مورد تعقیب واقع می­شود و زید او را رها نمی­کند، و بنا بر تعریف دوّم، قول او موافق اصل می­باشد، و بنا بر تعریف سوّم، قول او موافق با ظاهر حال او است. الجبعی­العاملی، الشهیدالسعید زین­الدّین بن علی (معروف به شهید ثانی)، الروضة­البهیّة فی شرح­اللمعة­الدمشقیّة، ج 1، ص 240. [↑](#footnote-ref-248)
240. للخبرالمستخیض عنه صلَّی اللَّه علیه و آله من أن «البیّنة علی­المدّعی و الیمین علی من أنکر». الکلینی، ثقة­الاسلام أبی جعفر محمّد بن یعقوب، الکافی، ج 7، 415، ح 1 و 2ـ الحرّالعاملی، شیخ محدّثین وحید عصره و فریده محمّد بن­الحسنة بن علی بن­الحسین، وسائل­الشیعة، ج 18، ص 215، ح ... و این حدیث را مرحوم شیخ طوسی نیز نقل کرده: علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن حماد عن­الحلبی و جمیل و هشام عن أبی عبداللّه علیه­السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «البیّنة علی من ادّعی و الیمین علی من ادّعی علیه». الطوسی، شیخ­الطائفة أبی جعفر محمّد بن­الحسن، تهذیب­الاحکام فی شرح­المقنعة للشیخ­المفید؛ ج 6، ص 229، ح 553. [↑](#footnote-ref-249)
241. .... [↑](#footnote-ref-250)
242. فقد یقال بترجیح­الأَوّل، نظراً إلی أنّ­الأصل هوالضمان، و أن­الدّافع أعرف بیّنة و لکن­الحقّ ترجیح­الثانی، لأنّ­الطرفین متّفقان علی کونها هبة، و إنّماالخلاف فی­الصحّة و الفساد، و الأصل هوالصحّة. مکارم­الشیرازی، سماحة آیة اللّه­العظمی­الشیخ ناصر، أنوارالفقاهة فی احکام­العترة و الطاهرة، کتاب­التجارة، المکاسب­المحرّمه، ص 217ـ الانصاری، الشیخ­الأعظم استاذالفقهاء و المجتهدین­الشیخ مرتضی، تراث­الشیخ­الأعظم، کتاب­المکاسب، ج 14، الجزء­الأوّل، ص 251ـ فخّار طوسی، جواد، در محضر شیخ انصاری، شرح محرّمه، با استفاده از تقریرات درس حضرت آیة اللّه پایانی، ج 4، صص 120ـ122. [↑](#footnote-ref-251)
243. امّا این دو صورت، تفاوتی با هم دارد و به خاطر همین تفاوت، این تفکیک در مسأله صورت گرفته است. فرق این فرع با فرع قبلی در این است که در فرع قبلی نزاع بر یک عنوان بود و هر دو طرف ادّعا می­کردند هبه را، یعنی طرفین قبول داشتند که هبه است و اختلاف بر سر صحّت و فساد بود. به این معنی که دافع ادّعای هبه­ی ملحق به رشوه می­نمود، و قابض ادّعای هبه­ی صحیحه، امّا در این جا نزاع بر دو عنوان است: 1- یکی عنوان رشوه. 2- و یکی عنوان هبه­ی صحیح، و عنوان مشترکی وجود ندارد، یعنی دافع ادّعای رشوه می­کند نه هبه، و قابض ادّعای هبه­ی صحیحه می­کند. [↑](#footnote-ref-252)
244. إذا ادّعی­الدّافع أنّها إجارة فاسدة، و ادّعی­الآخذ أنّها کانت هبة صحیحة، فحیث لا عقد هنا متّفق بینهما، یرجع إلی أصالة­الضمان فی­الأموال، فیرجّح قول­الدّافع. مکارم­الشیرازی، سماحة آیة اللّه­العظمی­الشیخ ناصر، أنوارالفقاهة فی احکام­العترة­الطاهرة، کتاب­التّجارة، المکاسب­المحرّمه، ص 217. [↑](#footnote-ref-253)
245. ممکن است گفته شود که در گذشته خواندیم که در موارد رشوه نیز بر شخص قابض واجب است که مال مأخوذ را به صاحب آن ردّ کند، و اگر تلف شده، بدل آن را مستردّ دارد، بنابراین ضمان أثری است که بر رشوه ترتّب است، آیا نمی­توان ضمان را در یک اثر شرعی محسوب داشت؟

     در جواب این شبهه باید گفت: ضمان، اثر شرعی قبض است، یعنی این که در صورت تلف، بایستی شخص قابض پول بدهد از آثار شرعیّه­ی قبض مال غیر است، یعنی از آن جا که بر اثر رشوه گرفتن شخص قابض مالکیّتی بر مال مأخوذه پیدا نمی­کند مال مقبوض مال غیر محسوب می­شود، و از آثار قبض مال غیر ضمانت نسبت به بدل است، به دلیل «علی­الید ما أخذت حتبی تؤدّی» بنابراین، ضمان از آثار شرعیّه­­ی مترتّب بر رشوه نیست. [↑](#footnote-ref-254)
246. الانصاری، الشیخ­الأعظم استاذالفقهاء و المجتهدین­الشیخ مرتضی، تراث­الشیخ­الأعظم، کتاب­المکاسب، ج 14، الجزء­الأوّل، ص 251ـ فخّار طوسی، جواد، در محضر شیخ انصاری، شرح محرّمه، با استفاده از تقریرات درس حضرت آیة اللّه پایانی، ج 4، صص 122-127. [↑](#footnote-ref-255)
247. إذا إدّعی­المعطی انّها کانت إجارة فاسدة، و إدّعی­الآخذ کونها هبة فاسدة حتّی لا یکون ضامناً لما مرّمن أنّ ما لا یضمن بضحیحه لا یضمن بفاسده. و القول هنا أیضاً قول­المدّعی للضمان، لأنّه­الأصل فی­الأموال. مکارم­الشیرازی، سماحة آیة اللّه­العظمی­الشیخ ناصر، أنوارالفقاهة فی احکام­العترة­الطاهرة، کتاب­التجارة، المکاسب­المحرّمة، ص 217. [↑](#footnote-ref-256)
248. الانصاری، الشیخ­الأعظم استاذالفقهاء و المجتهدین­الشیخ مرتضی، تراث­الشیخ­الأعظم، کتاب­المکاسب، ج 14، الجزء­الأوّل، صص 251 و 252ـ فخّار طوسی، جواد، در محضر شیخ انصاری، شرح محرّمه، با استفاده از تقریرات درس حضرت آیة اللّه پایانی، ج 4، صص 127 و 128. [↑](#footnote-ref-257)
249. الحسینی­الشاهرودی، السیّد علی، مُحاضرات فی­الفقه­الجعفریّ، تقریر بحث سماحة آیة اللّه­العظمی­السیّد ابوالقاسم­الخوئی، تحقیق: العلّامة­الحجّة­السیّد عبدالرّزاق­المقرّم، ج 1، ص 280. [↑](#footnote-ref-258)
250. فیض، علیرضا، مبادی فقه و اصول، ص 316. [↑](#footnote-ref-259)
251. نورزاد، فرهاد، حقوق جزای اختصاصی، روشوه در حقوق کیفری ایران و اسلام، ص 42. [↑](#footnote-ref-260)
252. جعفری لنگرودی، محمّد جعفر، ترمینولوژی حقوق، ص 120، ش 956. [↑](#footnote-ref-261)
253. نورزاد، فرهاد، حقوق جزای اختصاصی، روشوه در حقوق کیفری ایران و اسلام، ص 43. [↑](#footnote-ref-262)
254. الانصاری، ... [↑](#footnote-ref-263)
255. ... [↑](#footnote-ref-264)
256. ... [↑](#footnote-ref-265)
257. ... [↑](#footnote-ref-266)
258. الطباطبایی یزدی، سیّد محمّد کاظم، العروة­الوثقی، ج 3، ص 23. [↑](#footnote-ref-267)
259. از مثلی در فقه تعریف­های مختلفی شده است. مشهور، آن را این گونه تعریف کرده­اند: آن چه اجزای آن به لِحاظ قیمت و منفعت برابر باشد، مانند حبوبات و روغن. مقصود از اجزا، اجزای مرکّب نیست؛ بلکه افراد و مصادیق یک حقیقت (کلّی طبیعی) است که اسم آن بر آن­ها صادق باشد، مانند افراد و مصادیق گندم که همه گندم نامیده می­شوند. مقصود از برابری در قیمت آن است که مقداری از آن که دارای قیمتی مشخّص است، چنان چه به دو نیمه تقسیم شود، نیمی از آن، برابر نیمی از آن قیمت باشد. برخی احتمال داده­اند مقصود از اجزا، افراد یک صنف از یک نوع باشد، به عنوان مثال، یک من از گندم مرغوب ـ­که صنفی او نوع گندم است­ـ بلکه اشخاص یک صنف باشد. به عنوان مثال، گندم مرغوب، به لحاظ درجات مرغوبیّت، مصادیقی دارد و مقصود از اجزا در تعریف، اجزای یک فرد از افراد آن صنف، هم­چون یک من از خود گندم مرغوب باشد. در نتیجه یک من از گندم مرغوب یا یک من از شخص گندم مرغوب (فردی از افراد گندم مرغوب)، مثلی به شمار می­رود؛ زیرا اجزای آن بر حسب قیمت با یکدیگر برابرند؛ یعنی نصف آن من برابر نصف قیمت من است. بنابراین، مقصود از برابری، برابری در غالب صفات و نوع دخیل در مالیّت و ارزش است. از مثلی تعریف­های دیگری نیز شده است، از جمله: 1- آن چه اجزای آن هم­شکل و صفات آن به هم نزدیک است. 2- آن چه اجزا و منفعتش برابر و صفاتش به هم نزدیک است. برخی این تعریف را بهترین تعریف دانسته­اند. 3- آن چه اجزائش در حقیقت نوعی برابر است. بعضی، تعریف­های مختلف را به یک تعریف بازگردانده و گفته­اند: مقصود از تمامی تعریف­ها برابر ذاتی اجزا در غالب اوصاف دخیل در رغبت و قیمت است با غلبه­ی این معنا در افراد هر صنف. البتّه عنوان مثلی و قیمی (قیمی) در دلیلی (اعمّ از آیه و روایت) نیامده و در شرع مقدّس تفسیری از آن دو نرسیده است، بلکه اصطلاحی است در فقه و تعاریف یاد شده ناظر به این اصطلاح است. بر این اساس، برخی گفته­اند: ممکن است در معنای مثلی، مرجع عرف باشد و آن چه از نظر عرف مثل دارد، مثلی محسوب گردد. برخی دیگر گفته­اند: غرض از تعاریف ذکر شده برای مثلی از سوی فقهاء، تعیین چیزی است که در زمان پرداخت بر ذمّه­ی ضامن قرار می­گیرد؛ از این رو، تعریف­های ذکر شده، تعریف­های حقیقی نیست، بلکه لفظی است. ایشان در توضیح غرض فوق آورده­اند: اوصاف اشیاء دو قسم است: قسمی دخیل در مالیّت و ارزش اشیاء است و قسمی غیردخیل. قسم دوّم خارج از بحث است؛ زیرا دخالتی در مالیّت ندارد و از ناحیه­ی آن ضمانی پدید نمی­آید؛ امّا قسم اوّلی، چنان چه برای موصوف، بر حسب نوع یا صنف، افرادی همسان وجود داشته باشد، مثلی و اگر وجود نداشته باشد، قیمی خواهد بود.مثل و قیمی بر حسب زمان­ها و مکان­ها متفاوت است. به عنوان نمونه، پارچه در گذشته قیمی به شمار می­رفت؛ لیکن اکنون مثلی است؛ زیرا اکثر آن به یک شکل بافته می­شود و افراد آن در خارج غالباً همسان­اند. موارد مشکوک: میان فقهاء در مواردی بسیار، در مثلی یا قیمی بودن برخی اشیاء اختلاف شده است. ظلا و نقره، آهن و مس و سرب، خرما، انگور، کشمش و رطب از این موارد است. در موارد مشکوک، اصل عملی ـ­ که در مقام عمل باید به آن رجوع کرد­ـ چیست؟ آیا ضمان به مثل است یا ضمان به قیمت و یا ضامن میان پرداخت هر یک از مثل و قیمت مخیّر می­باشد؟ مسأله محلّ اختلاف است. از عنوان مثلی در باب­های تجارت، قرض و عضب سخن گفته­اند. ر. ک به: المبسوط، ج 3، صص 59 و 60ـ غنیة­النزوع، ص 278ـ کتاب­السرائر، ج 2، ص 480ـ شرایع­الاسلام، ج 4، ص 765ـ مسالک­الافهام، ج 12، ص 182ـ کتاب­المکاسب، ج 3، ص 210ـ مصباح­الفقاهة، ج 3، ص 152ـ جواهرالکلام، ج 37، ص 90ـ تحریرالاحکام، ج 4، ص 529ـ الدروس­الشرعیّة، ج 3، ص 113ـ الروضة­البهیّة، ج 7، ص 36ـ کفایة­الاحکام، ج 2، ص 640ـ غایة­المراد، ج 2، ص 398ـ مجمع­الفوائده و البرهان، ج 10، صص 525 و 526ـ ینا بیع­الاحکام، ج 5، صص 648ـ 650. [↑](#footnote-ref-268)
260. قیمی، مقابل مثلی (مثلی) عبارت است از جنسی که اجزای آن به لحاظ قیمت و منفعت متفاوت است، مانند حیوان. از آن در باب­های مختلف، هم­چون قرض، رهن، شرکت و غصب سخن گفته­اند. یعنی یک جزء از آن از نظر قیمت از جزء دیگرش فرق کند. مثلاً یک کیلو گوشت ران حیوان از نظر قیمت با یک کیلو گوشت از پس­گردن آن متفاوت است. ر.ش به: الحدائق­الناضرة، ج 20، ص 137. [↑](#footnote-ref-269)
261. مخفی نماند که ضمان در صورت تلف می­باشد، یعنی اگر عین تلف گردیده بود در رابطه با بذل اصطلاح ضمان به کار می­رود، به این معنی که اگر شخص ملزم به پرداخت بذل باشد، ضمان تحقّق یافته است، و اگر شخص ملزم به پرداخت بذل نباشد، ضمان تحقّق ندارد، و أمّا در رابطه با وجوب ردّ أصل عین لفظ ضمان به کار برده نمی­شود. [↑](#footnote-ref-270)
262. فخّار طوسی، جواد، در محضر شیخ انصاری، شرح محرّمه با استفاده از تقریرات درس آیة اللّه احمد پایانی، ج 4، صص 109-112. [↑](#footnote-ref-271)
263. الانصاری، ... [↑](#footnote-ref-272)
264. الطباطبایی یزدی، سیّد محمّد کاظم، العروة­الوثقی، ج 3، صص 24 و 25ـ النجفی، الشیخ محمّد حسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع­الاسلام، ج 40، ص 131ـ آشتیانی، میرزا محمّد حسن بن جعفر، کتاب­القاضاء، ج 1، ص 237ـ قاضی ابن برّاج، مهذب­الاحکام، ج 1، ص 153. [↑](#footnote-ref-273)
265. الخوئی، سیّد ابوالقاسم، مصباح­الفقاهة، ج 1، صص 262 و 263. [↑](#footnote-ref-274)
266. دادوئی دریکنده، حمیدرضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، صص 159 و 160. [↑](#footnote-ref-275)
267. النجفی، الشیخ محمّد حسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع­الاسلام، ج 22، صص 146 و 147. [↑](#footnote-ref-276)
268. نجفی، استاد فقهاء شیخ محمّد حسن، جواهرالکلام، کتاب تجارة، ترجمه، شرح و توضیح: دکتر اکبر نایب زاده، ج 1، ص 357. [↑](#footnote-ref-277)
269. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 161. [↑](#footnote-ref-278)
270. شفائی، محسن، خصال شفائی­ـ­­اخلاقی، اجتماعی، صص 43 و 44. [↑](#footnote-ref-279)
271. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، صص 161 و 162. [↑](#footnote-ref-280)
272. ... [↑](#footnote-ref-281)
273. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 162. [↑](#footnote-ref-282)
274. .... [↑](#footnote-ref-283)
275. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، صص 162 و 163. [↑](#footnote-ref-284)
276. ... [↑](#footnote-ref-285)
277. دادوئی دریکنده، حمید رضا، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، ص 163. [↑](#footnote-ref-286)