



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



عمران  
علیهما صلوات

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

# بررسی فقهی احکام رشوه، شش و کم فروشی

تجیرات کلاس خارج فقه  
آیت الله سید محمد رضا مدنی طباطبائی رزوی **رحمته**

نویسنده مسئول: حجج اسلام  
عبدالله امیرخانی، سید محمد طاهری، شیخ الحدادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# بررسی فقهی احکام رشوه، غش و کم فروشی

نویسنده:

محمد رضا مدرسی یزدی

ناشر چاپی:

کریمه اهل بیت (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۵	بررسی فقهی احکام رشوه، غش و کم فروشی
۱۵	مشخصات کتاب
۱۶	اشاره
۲۰	فهرست عناوین
۳۹	پیش گفتار
۴۲	بررسی فقهی احکام رشوه
۴۲	اشاره
۴۵	حرمت رشوه
۴۵	اشاره
۴۶	ادله‌ی حرمت رشوه
۴۶	اشاره
۴۷	دلیل عقل بر حرمت رشوه
۴۷	دلیل کتاب بر حرمت رشوه
۵۳	معنای لغوی رشوه
۶۱	روایات دال بر حرمت رشوه
۶۱	اشاره
۶۱	روایات مربوط به رشوه در کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵
۶۱	روایت عمار بن مروان
۶۳	روایت سَماعه
۶۶	مرسله ی صدوق- قدس سرّه
۶۷	روایت انس بن محمد عن أبیه
۶۸	روایت الأصغ [بن نباته]

- ۶۹ ..... روایت عیون الأخبار
- ۷۱ ..... روایت دیگر عمار بن مروان
- ۷۱ ..... اشاره
- ۷۲ ..... احتمالات مطرح شده درباره ی حکم اجرت قاضی
- ۷۴ ..... اجرت قضاوت غیر از رشوه ی در حکم است:
- ۷۵ ..... آیا این روایت عمار بن مروان با روایت اول ایشان متحد است؟
- ۷۷ ..... بررسی سند روایت عمار بن مروان
- ۷۷ ..... اشاره
- ۷۹ ..... بررسی وثاقت عمار بن مروان
- ۸۱ ..... بررسی «عمار بن مروان» در کتب رجالی
- ۸۱ ..... کلام نجاشی - قدس سره - در رجالش
- ۸۲ ..... کلام شیخ طوسی - قدس سره - در الفهرست
- ۸۲ ..... کلام شیخ طوسی - قدس سره - در رجالش
- ۸۳ ..... رجال ابن الغضائری @
- ۸۴ ..... کلام علامه ی حلی - قدس سره - در الخلاصه @
- ۸۴ ..... بررسی «عمار بن مروان» در روایات
- ۸۴ ..... اشاره
- ۸۹ ..... نظر سید خوئی - رحمه الله - درباره ی عمار بن مروان
- ۹۳ ..... نقد کلام سید خوئی - رحمه الله -
- ۹۶ ..... کلام سید خوبی - رحمه الله - مبنی بر اشتباه شدن عمار بن مروان با محمد بن مروان در نسبت الکلبی
- ۱۰۱ ..... مناقشه در بیان سید خوئی - رحمه الله -
- ۱۰۶ ..... نظر نهایی درباره ی عمار بن مروان
- ۱۰۷ ..... مرسله ی مجمع البیان
- ۱۰۸ ..... روایات مربوط به رشوه از کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸ (باب تحریم الرشوه)

- ۱۰۸ ..... موثقه ی سَمَاعَةَ
- ۱۰۸ ..... روایت یوسف بن جابر
- ۱۰۸ ..... اشاره
- ۱۰۹ ..... استعمال رشوه در اعمّ از قضاوت (إفتاء و نقل إفتاء) در این روایت:
- ۱۱۰ ..... آیا حرمت رشوه در این روایت اختصاص به صورت استغناء قاضی دارد؟
- ۱۱۱ ..... در عبارت «اِحْتِاجُ النَّاسِ إِلَيْهِ لِتَفْقَهُهُ» مراد، احتیاج به شخص است یا به نوع؟
- ۱۱۲ ..... روایت جَرَّاحِ الْمَدَائِنِ
- ۱۱۳ ..... صحیحه ی محمد بن مسلم
- ۱۱۳ ..... اشاره
- ۱۱۴ ..... اطلاق رشوه بر غیر مسائل قضائی و دینی و حکم به حلّیت آن در این روایت:
- ۱۱۴ ..... روایت حُكَيْمِ بْنِ حَكَمِ الصَّيْرَفِيِّ
- ۱۱۸ ..... نتیجه ی بررسی معنای لغوی رشوه
- ۱۲۱ ..... توجه به چند نکته و بیان محدوده ی حرمت رشوه
- ۱۲۷ ..... حکم اجرت بر قضاوت
- ۱۲۷ ..... اشاره
- ۱۳۰ ..... ادلّه ی حرمت اجرت بر قضاوت
- ۱۳۰ ..... اشاره
- ۱۳۰ ..... ۱. صحیحه ی عمار بن مروان
- ۱۳۱ ..... ۲. روایت یوسف بن جابر
- ۱۳۱ ..... ۳. صحیحه ی عبدالله بن سنان
- ۱۳۲ ..... ۴. وجه اعتباری
- ۱۳۲ ..... جواز ارتزاق از بیت المال
- ۱۳۲ ..... اشاره
- ۱۳۵ ..... بررسی سند عهدنامه ی مالک أشرتر

- ۱۴۰ ..... بررسی دلیل اعتباری اقامه شده بر حرمت اجرت قضات
- ۱۴۲ ..... بررسی دلالت صحیحه ی عبدالله بن سنان بر حرمت اجرت قضاوت
- ۱۴۳ ..... بررسی دلالت روایت جابر بن یوسف بر حرمت اجر قاضی
- ۱۴۳ ..... بررسی دلالت صحیحه ی عمار بن مروان بر حرمت اجر قاضی
- ۱۴۵ ..... شواهدی بر رجوع ضمیر «منها أجور القضاة» به «ما أصیب» و اراده ی قضات جور
- ۱۴۸ ..... مؤیداتی بر رجوع ضمیر «منها» به «انواع» و اراده ی مطلق قضات
- ۱۴۸ ..... مختار ما: توقف در مسأله و حکم به عدم حرمت در صورت ناچاری
- ۱۵۰ ..... جواز أخذ اجرت بر مقدماتی که دخیل در امر قضاوت نیست، ولی قضاوت متفرع بر آن است
- ۱۵۰ ..... ادله ی اقامه شده بر جواز اجرت قاضی
- ۱۵۰ ..... اشاره
- ۱۵۴ ..... وجه استدلال به روایت حمزه بن حرمان:
- ۱۵۷ ..... نقد و بررسی استدلال شیخ- قدس سره - به روایت حمزه بن حرمان
- ۱۵۹ ..... حکم هدیه به قضات
- ۱۵۹ ..... اشاره
- ۱۶۰ ..... روایات دالّ بر حرمت هدیه ی بر قضات
- ۱۶۰ ..... اشاره
- ۱۶۰ ..... روایت اصبغ از امیرالمؤمنین - علیه السلام -
- ۱۶۱ ..... وجه استدلال به روایت اصبغ
- ۱۶۲ ..... روایت جابر
- ۱۶۳ ..... روایت شیخ طوسی- قدس سره - از عامه در المبسوط
- ۱۶۴ ..... روایت عیون الأخبار
- ۱۶۶ ..... بررسی دلالت روایت عیون الاخبار
- ۱۶۶ ..... توجیهاتی برای رفع ید از ظهور روایت
- ۱۶۷ ..... نتیجه گیری نهایی از بحث هدیه به قضات



- ۱۷۲ ..... حکم به حرمت از طریق تنقیح مناط و نقد آن
- ۱۷۳ ..... آیا در غیر باب قضاوت هم رشوه حرام است؟
- ۱۷۳ ..... اشاره
- ۱۷۴ ..... صحیحہ ی محمد بن مسلم @
- ۱۷۵ ..... و روایت حکیم بن حکم @:
- ۱۷۵ ..... حکم رشوه در مقابل عمل حرام در غیر باب قضاوت
- ۱۷۷ ..... حکم رشوه در مقابل عمل مباح در غیر باب قضاوت
- ۱۷۸ ..... حکم رشوه در مقابل کاری که اعم از حلال و حرام است
- ۱۷۸ ..... اشاره
- ۱۷۹ ..... صور مختلف مسأله
- ۱۷۹ ..... الف. أصلاً مصداق حلال نداشته و منحصر در طریق حرام باشد.
- ۱۸۰ ..... ب. منحصر در طریق حرام نباشد و انصراف داشته باشد بر طریق حلال و یا واضح باشد که قصد بر طریق حلال بوده است.
- ۱۸۰ ..... ج. منحصر در طریق حرام نباشد، ولی به اطلاق تصریح کند و بگوید چه از طریق حلال و چه از طریق حرام، این عمل را انجام بده.
- ۵ ..... د. منحصر در طریق حرام نیست و تصریح به اطلاق نمی کند و قصدش هم اطلاق نیست و انصرافی هم وجود ندارد، بلکه قرارداد، روی جامع قرار می گیرد
- ۱۸۰ ..... کلام مرحوم شیخ- قدس سرّه - در بطلان عقد بر جامع بین حلال و حرام
- ۱۸۱ ..... نقد کلام مرحوم شیخ- قدس سرّه -
- ۱۸۲ ..... دلیل دیگری بر حرمت رشوه ی در غیر باب قضاوت
- ۱۸۲ ..... اشاره
- ۱۸۲ ..... نقد این استدلال
- ۱۸۵ ..... حکم معامله ی محاباتی با قاضی
- ۱۸۵ ..... اشاره
- ۱۸۶ ..... صور مختلف معامله ی محاباتی با قاضی
- ۱۸۸ ..... آیا در این سه صورت، علاوه بر حرمت، معامله هم باطل است؟
- ۱۸۸ ..... اشاره

- ۱۸۹ ..... کلام سید خوئی - قدس سره - در عدم بطلان معامله ی محاباتی و توضیح آن:
- ۱۹۲ ..... نقد کلام سید خوئی - قدس سره -
- ۱۹۷ ..... آیا تلف شدن عین رشوه موجب ضمان می شود؟
- ۱۹۷ ..... اشاره
- ۱۹۹ ..... حکم تلف شدن اجرتی که قاضی أخذ می کند
- ۲۰۰ ..... حکم تلف شدن جعلی که قاضی أخذ می کند
- ۲۰۰ ..... حکم تلف شدن رشوه ای که قاضی أخذ می کند
- ۲۰۴ ..... حکم تلف شدن هدیه ای که قاضی أخذ می کند
- ۲۰۵ ..... حکم تلف شدن چیزی که قاضی به عنوان معامله ی محاباتی أخذ می کند
- ۲۰۷ ..... فروع بحث رشوه
- ۲۰۷ ..... فرع اول: اختلاف دافع و قابض در وصف هبه
- ۲۰۷ ..... اشاره
- ۲۰۹ ..... دو احتمال مرحوم شیخ - قدس سره - در تعیین مدعی و منکر در این مسأله:
- ۲۰۹ ..... احتمال اول
- ۲۱۰ ..... احتمال دوم
- ۲۱۰ ..... فرع دوم: ادعای دافع در پرداخت رشوه ی حرام یا اجرت فاسد و ادعای قابض در دریافت هبه ی صحیح
- ۲۱۰ ..... اشاره
- ۲۱۱ ..... فرع دوم، از موارد تداعی نیست
- ۲۱۲ ..... فرع سوم: اتفاق نظر دافع و قابض در تملیک فاسد و اختلاف در وصف آن
- ۲۱۴ ..... حکم رشوه برای انقاز حق یا دفع ظلم
- ۲۱۷ ..... بررسی فقهی احکام غش
- ۲۱۷ ..... اشاره
- ۲۱۹ ..... حرمت غش
- ۲۱۹ ..... اشاره

- ۲۲۰ ..... آیا غش اختصاص به معامله دارد یا این که اعم است
- ۲۲۱ ..... نقد این سخن که غش اختصاص به معامله دارد
- ۲۲۳ ..... ادله ی حرمت غش
- ۲۲۳ ..... اشاره
- ۲۲۴ ..... روایات دال بر حرمت غش در کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶
- ۲۲۴ ..... اشاره
- ۲۲۵ ..... غش باید به ما یخفی باشد و اگر آشکار باشد، غش صادق نیست
- ۲۲۵ ..... اشاره
- ۲۲۵ ..... ۱. صحیحہ ی هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ
- ۲۲۶ ..... ۲. صحیحہ ی دیگر هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ
- ۲۲۷ ..... ۳. صحیحہ ی هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ
- ۲۲۹ ..... ۴. روایت سکونی
- ۲۳۰ ..... ۵. روایت مُوسَى بْنِ بَكْرِ
- ۲۳۰ ..... اشاره
- ۲۳۲ ..... بررسی سند صدوق - قدس سره - به موسی بن بکر
- ۲۳۶ ..... ۶. روایت زینب العطاره
- ۲۳۸ ..... ۷. مرسله ی عُبَيْسِ بْنِ هِشَامٍ
- ۲۴۰ ..... ۸. روایت سَعْدِ الْإِسْكَافِ
- ۲۴۱ ..... ۹. موثقه ی الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُحْتَارِ
- ۲۴۲ ..... ۱۰. حدیث مناهی
- ۲۴۵ ..... حقیقت غش
- ۲۴۵ ..... اشاره
- ۲۴۶ ..... بررسی کلمات شیخ - قدس سره - در حقیقت غش
- ۲۴۷ ..... ادله ی دال بر این که غش باید «بما یخفی» باشد

- ۲۴۷ ..... اشاره
- ۲۴۸ ..... صحیحہ ی حلبی
- ۲۴۹ ..... مناقشه در دلالت صحیحہ ی حلبی بر این که غش باید بما یخفی باشد
- ۲۵۰ ..... صحیحہ ی دیگر حلبی
- ۲۵۱ ..... مناقشه در دلالت این روایت بر این که غش باید بما یخفی باشد
- ۲۵۲ ..... صحیحہ ی مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ
- ۲۵۳ ..... نظر مرحوم شیخ- قدس سره - بر این که عیب جلی هم باشد غش است
- ۲۵۳ ..... اشاره
- ۲۵۴ ..... بررسی نحوه ی دلالت روایت (محمد بن مسلم، حلبی و سعد الاسکاف) بر مدعای شیخ- قدس سره -
- ۲۵۴ ..... صحیحہ ی مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ
- ۲۵۵ ..... صحیحہ ی حلبی
- ۲۵۵ ..... صحیحہ ی دیگر حلبی
- ۲۵۶ ..... روایت سَعْدِ الْأَشْكَافِ
- ۲۵۹ ..... سخن نهائی شیخ در تحقق غش
- ۲۶۵ ..... اقسام غش
- ۲۶۵ ..... اشاره
- ۲۶۶ ..... بررسی قسم اول غش (إخفاء أدنی در أعلی)
- ۲۷۰ ..... بررسی قسم دوم غش (إدخال غیر مراد در مراد)
- ۲۷۰ ..... بررسی قسم سوم غش (إظهار الصفه الجتیده المفقوده واقعاً)
- ۲۷۰ ..... اشاره
- ۲۷۲ ..... دلالت صحیحہ ی هشام بن حکم بر غش بودن عیبی که مخفی نباشد
- ۲۷۶ ..... نتیجه ی جمع بین دو روایت
- ۲۷۶ ..... بررسی قسم چهارم غش
- ۲۷۶ ..... اشاره

- کلام محقق ایروانی در غش ..... ۲۷۷
- بررسی کلام محقق ایروانی ..... ۲۷۷
- آیا غش علاوه بر حرمت تکلیفی حرمت وضعی هم دارد؟ ..... ۲۸۱
- کلام صاحب جامع المقاصد ..... ۲۸۳
- اشاره ..... ۲۸۳
- کلامی از شهید اول - قدس سره - در باب نماز جماعت و شباهت آن به ما نحن فیه ..... ۲۸۶
- مناقشه ی شیخ انصاری - قدس سره - در کلام جامع المقاصد ..... ۲۸۸
- پاسخ نقضی ..... ۲۸۸
- پاسخ حلی ..... ۲۸۹
- تحقیقی در مورد کلام شهید - قدس سره - در ذکری ..... ۲۹۱
- کلام سید خوئی - قدس سره - در مسأله ی إقتداء (تعارض وصف و اشاره) ..... ۲۹۳
- نقد و بررسی کلام سید خوئی - قدس سره - در مسأله ی إقتداء ..... ۲۹۸
- بررسی صحت معامله ی مغشوش در اقسام چهارگانه ی غش ..... ۳۰۱
- استدلال بعضی بر بطلان بیع به خاطر تعلق نهی به نفس بیع مغشوش ..... ۳۰۳
- اشاره ..... ۳۰۳
- نقد این استدلال ..... ۳۰۳
- بررسی استدلال به آیه ی شریفه ی «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» بر بطلان معامله ی مغشوش ..... ۳۰۴
- استدلال بر بطلان بیع مغشوش از طریق روایات درهم مغشوش ..... ۳۰۸
- اشاره ..... ۳۰۸
- روایت مُوسَى بْنِ بَكْرٍ ..... ۳۰۹
- نحوه ی دلالت روایت موسی بن بکر بر بطلان بیع مغشوش ..... ۳۱۰
- بررسی دلالت روایت موسی بن بکر ..... ۳۱۰
- اشکال سید خوبی - قدس سره - و دیگران بر استدلال به این روایت ..... ۳۱۱
- روایت الْمُفَضَّلِ بْنِ عَمَرَ الْجُعْفِيِّ ..... ۳۱۲

- ۳۱۵ ..... روایت جَعْفَرِ بْنِ عِيسَى
- ۳۱۷ ..... کلام در سند روایت جعفر بن عیسی
- ۳۱۸ ..... بررسی وثاقت جعفر بن عیسی
- ۳۲۵ ..... بررسی فقهی احکام تطفیف (کم فروشی)
- ۳۲۵ ..... اشاره
- ۳۲۷ ..... کم فروشی (تطفیف)
- ۳۲۷ ..... اشاره
- ۳۲۸ ..... علت ذکر تطفیف در مکاسب مجرمه
- ۳۲۹ ..... حرمت تکلیفی تطفیف به ادله ی اربعه
- ۳۲۹ ..... اشاره
- ۳۳۲ ..... آیا تطفیف عنوان مستقلى در حرمت است یا خیر؟
- ۳۳۵ ..... آیا حرمت تطفیف اختصاص به مکیل و موزون دارد؟
- ۳۳۵ ..... اشاره
- ۳۳۷ ..... حکم وضعی معامله ای که در آن تطفیف شده است
- ۳۳۷ ..... اشاره
- ۳۳۸ ..... صور مسأله در صورتی که متعاضین هم جنس نباشند
- ۳۳۹ ..... صور مسأله در صورتی که متعاضین هم جنس باشند
- ۳۴۱ ..... درباره مرکز

## بررسی فقهی احکام رشوه، غش و کم فروشی

### مشخصات کتاب

سرشناسه : مدرّسی طباطبایی یزدی، سید محمدرضا، ۱۳۳۴ -

عنوان و نام پدیدآور: بررسی فقهی احکام رشوه، غش و کم فروشی / تقریرات دروس خارج فقه آیت الله سید محمدرضا مدرّسی طباطبایی یزدی. (نویسندگان: عبدالله امیرخانی، سید حامد طاهری، روح الله غروی)

گروه فقه مؤسسه پرتو ثقلین

مشخصات نشر: قم: انتشارات کریمه اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری: ۳۱۶ ص / رقعی.

شابک: قیمت: ۱۴ - ۷۰۸۵۲ - ۹۷۱ - ۹۶۴

۷۰۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع: معاملات (فقه)

موضوع: رشوه؛ غش؛ کم فروشی -- فقه

رده بندی کنگره: BP۲۹۸/۶/ب ۸ م ۸۳۱۳۹۰

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۹۶-۱-۶۹۶۰

دفتر مرکز پخش / قم خ شهدا، کوچه ۲۷، کوچه ناصر، پلاک ۱۲۶

تلفن / ۰۹۱۹ ۶۶۵ ۴۰۸۱ ۰۲۵۱ ۷۸۳۱۳۴۶

Partoethaqalain@yahoo.com

اشاره









ص: ۵

**فهرست عناوین**

پیش گفتار ۱۷

بررسی فقهی احکام رشوه

حرمت رشوه ۲۳

ادله‌ی حرمت رشوه ۲۴

دلیل عقل بر حرمت رشوه ۲۵

دلیل کتاب بر حرمت رشوه ۲۵

ص: ۶

معنای لغوی رشوه ۳۱

روایات دال بر حرمت رشوه ۳۹

روایات مربوط به رشوه در کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵۳۹

روایت عمار بن مروان ۳۹

روایت سماعه ۴۱

مرسله‌ی صدوق - قدس سره - ۴۴

روایت انس بن محمد عن ابیه ۴۵

روایت الأصبغ [بن نباته] ۴۶

روایت عیون الأخبار ۴۷

روایت دیگر عمار بن مروان ۴۹

احتمالات مطرح شده درباره‌ی حکم اجرت قاضی ۵۰

اجرت قضاوت غیر از رشوه‌ی در حکم است: ۵۲

آیا این روایت عمار بن مروان با روایت اول ایشان متحد است؟ ۵۳

بررسی سند روایت عمار بن مروان ۵۵

بررسی وثاقت عمار بن مروان ۵۷

بررسی «عمار بن مروان» در کتب رجال ۵۹

کلام نجاشی - قدس سره - در رجالش ۵۹

کلام شیخ طوسی - قدس سره - در الفهرست ۶۰

کلام شیخ طوسی - قدس سره - در رجالش ۶۰

رجال ابن الغضائری ۶۱

کلام علامه ی حلی - قدس سره - در الخلاصه ۶۲

بررسی «عمار بن مروان» در روایات ۶۲

نظر سید خوئی - رحمه الله - درباره ی عمار بن مروان ۶۷

نقد کلام سید خوئی - رحمه الله - ۷۱

ص: ۷

کلام سید خوبی - رحمه الله - مبنی بر اشتباه شدن عمار بن مروان با محمد بن مروان در نسبت الکلبی ۷۴

مناقشه در بیان سید خوئی - رحمه الله - ۷۹

نظر نهایی درباره‌ی عمار بن مروان ۸۴

مرسله ی مجمع البیان ۸۵

روایات مربوط به رشوه از کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸ (باب تحریم الرشوه) ۸۶

موتقه ی سماعه ۸۶

روایت یوسف بن جابر ۸۶

استعمال رشوه در اعم از قضاوت (إفتاء و نقل إفتاء) در این روایت: ۸۷

آیا حرمت رشوه در این روایت اختصاص به صورت استغناء قاضی دارد؟ ۸۸

در عبارت «اِحْتِاجَ النَّاسِ إِلَيْهِ لِتَفْقَهُهُ» مراد، احتیاج به شخص است یا به نوع؟ ۸۹

روایت جراح المدائنی ۹۰

صحیحہ ی محمد بن مسلم ۹۱

اطلاق رشوه بر غیر مسائل قضائی و دینی و حکم به حلیت آن در این روایت ۹۲

روایت حکیم بن حکم الصیرفی ۹۲

نتیجه ی بررسی معنای لغوی رشوه ۹۶

توجه به چند نکته و بیان محدوده ی حرمت رشوه ۹۹

حکم اجرت بر قضاوت ۱۰۵

ادله ی حرمت اجرت بر قضاوت ۱۰۸

۱. صحیحہ ی عمار بن مروان ۱۰۸

۲. روایت یوسف بن جابر ۱۰۹

۳. صحیحہ ی عبدالله بن سنان ۱۰۹



ص: ۸

۴. وجه اعتباری ۱۱۰

جواز ارتزاق از بیت المال ۱۱۰

بررسی سند عهدنامه ی مالک اشتر ۱۱۳

بررسی دلیل اعتباری اقامه شده بر حرمت اجرت قضاات ۱۱۸

بررسی دلالت صحیحہ ی عبدالله بن سنان بر حرمت اجرت قضاوت ۱۲۰

بررسی دلالت روایت جابر بن یوسف بر حرمت أجر قاضی ۱۲۱

بررسی دلالت صحیحہ ی عمّار بن مروان بر حرمت اجر قاضی ۱۲۱

شواهدی بر رجوع ضمیر «منها أجور القضاة» به «ما أصیب» و اراده ی قضاات جور ۱۲۳

مؤیداتی بر رجوع ضمیر «منها» به «انواع» و اراده ی مطلق قضاات ۱۲۶

مختار ما: توقف در مسأله و حکم به عدم حرمت در صورت ناچاری ۱۲۶

جواز اخذ اجرت بر مقدماتی که دخیل در امر قضاوت نیست، ولی قضاوت متفرع بر آن است ۱۲۸

ادلّه ی اقامه شده بر جواز اجرت قاضی ۱۲۸

وجه استدلال به روایت حمزه بن حمران: ۱۳۲

نقد و بررسی استدلال شیخ - قدس سرّه - به روایت حمزه بن حمران ۱۳۵

حکم هدیه به قضاات ۱۳۷

روایات دالّ بر حرمت هدیه ی بر قضاات ۱۳۸

روایت أصبغ از امیرالمؤمنین - علیه السلام - ۱۳۸

وجه استدلال به روایت اصبغ ۱۳۹

روایت جابر ۱۴۰

روایت شیخ طوسی - قدس سرّه - از عامه در المبسوط ۱۴۱

روایت عیون الأخبار ۱۴۲

ص: ۹

بررسی دلالت روایت عیون الاخبار ۱۴۴

توجیهاتی برای رفع ید از ظهور روایت ۱۴۴

نتیجه گیری نهایی از بحث هدیه به قضات ۱۴۶

حکم به حرمت از طریق تنقیح مناط و نقد آن ۱۵۰

آیا در غیر باب قضاوت هم رشوه حرام است؟ ۱۵۱

حکم رشوه در مقابل عمل حرام در غیر باب قضاوت ۱۵۳

حکم رشوه در مقابل عمل مباح در غیر باب قضاوت ۱۵۵

حکم رشوه در مقابل کاری که اعم از حلال و حرام است ۱۵۶

صور مختلف مسأله ۱۵۷

الف. أصلاً مصداق حلال نداشته و منحصر در طریق حرام باشد. ۱۵۷

ب. منحصر در طریق حرام نباشد و انصراف داشته باشد بر طریق حلال و یا واضح باشد که قصد بر طریق حلال بوده است. ۱۵۸

ج. منحصر در طریق حرام نباشد، ولی به اطلاق تصریح کند و بگوید چه از طریق حلال و چه از طریق حرام، این عمل را انجام

بده. ۱۵۸

د. منحصر در طریق حرام نیست و تصریح به اطلاق نمی کند و ۱۵۸

کلام مرحوم شیخ - قدس سرّه - در بطلان عقد بر جامع بین حلال و حرام ۱۵۸

نقد کلام مرحوم شیخ - قدس سرّه - ۱۵۹

دلیل دیگری بر حرمت رشوه ی در غیر باب قضاوت ۱۶۰

نقد این استدلال ۱۶۰

حکم معامله ی محاباتی با قاضی ۱۶۳

صور مختلف معامله ی محاباتی با قاضی ۱۶۴

آیا در این سه صورت، علاوه بر حرمت، معامله هم باطل است؟ ۱۶۶

کلام سید خوئی - قدس سره - در عدم بطلان معامله ی محاباتی و توضیح آن ۱۶۷

ص: ۱۰

نقد کلام سید خوئی - قدس سره - ۱۷۰

آیا تلف شدن عین رشوه موجب ضمان می شود؟ ۱۷۵

حکم تلف شدن اجرتی که قاضی أخذ می کند ۱۷۷

حکم تلف شدن جُعلی که قاضی أخذ می کند ۱۷۸

حکم تلف شدن رشوه ای که قاضی أخذ می کند ۱۷۸

حکم تلف شدن هدیه ای که قاضی أخذ می کند ۱۸۲

حکم تلف شدن چیزی که قاضی به عنوان معامله ی محاباتی أخذ می کند ۱۸۳

فروع بحث رشوه ۱۸۵

فرع اول: اختلاف دافع و قابض در وصف هبه ۱۸۵

دو احتمال مرحوم شیخ - قدس سره - در تعیین مدعی و منکر در این مسأله: ۱۸۷

احتمال اول ۱۸۷

احتمال دوم ۱۸۸

فرع دوم: ادعای دافع در پرداخت رشوه ی حرام یا اجرت فاسد و ادعای قابض در دریافت هبه ی صحیح ۱۸۸

فرع دوم، از موارد تداعی نیست ۱۸۹

فرع سوم: اتفاق نظر دافع و قابض در تملیک فاسد و اختلاف در وصف آن ۱۹۰

حکم رشوه برای انقاز حق یا دفع ظلم ۱۹۲

ص: ۱۱

بررسی فقهی احکام غش

حرمت غش ۱۹۷

آیا غش اختصاص به معامله دارد یا این که اعم است ۱۹۸

نقد این سخن که غش اختصاص به معامله دارد ۱۹۹

ادله ی حرمت غش ۲۰۱

روایات دال بر حرمت غش در کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶۲۰۲

غش باید به ما یخفی باشد و اگر آشکار باشد، غش صادق نیست ۲۰۳

۱. صحیحہ ی هشام بن سالم ۲۰۳

۲. صحیحہ ی دیگر هشام بن سالم ۲۰۴

۳. صحیحہ ی هشام بن الحکم ۲۰۶

۴. روایت سکونی ۲۰۷

۵. روایت موسی بن بکر ۲۰۸

بررسی سند صدوق - قدس سره - به موسی بن بکر ۲۱۰

۶. روایت زینب العطاره ۲۱۵

۷. مرسله ی عبید بن هشام ۲۱۶

۸. روایت سعید الأشکافی ۲۱۸

۹. موثقہ ی الحسین بن المختار ۲۱۹

۱۰. حدیث مناهی ۲۲۰

حقیقت غش ۲۲۳

بررسی کلمات شیخ - قدس سره - در حقیقت غش ۲۲۴

ادله‌ی دالّ بر اینکه غشّ باید «بما یخفی» باشد ۲۲۵

ص: ۱۲

صحیحہ ی حلبی ۲۲۶

مناقشه در دلالت صحیحہ ی حلبی بر این که غش باید بما یخفی باشد ۲۲۷

صحیحہ ی دیگر حلبی ۲۲۸

مناقشه در دلالت این روایت بر این که غش باید بما یخفی باشد ۲۲۹

صحیحہ ی مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ ۲۳۰

نظر مرحوم شیخ - قدس سره - بر این که عیب جلی هم باشد غش است ۲۳۱

بررسی نحوه ی دلالت روایت (محمد بن مسلم، حلبی و سعد الاسکاف) بر مدعای شیخ - قدس سره - ۲۳۲

صحیحہ ی مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ ۲۳۲

صحیحہ ی حلبی ۲۳۳

صحیحہ ی دیگر حلبی ۲۳۴

روایت سَعْدِ الْأَسْكَافِ ۲۳۴

سخن نهائی شیخ در تحقق غش ۲۳۷

اقسام غش ۲۴۳

بررسی قسم اول غش (إخفاء أدنی در أعلی) ۲۴۴

بررسی قسم دوم غش (إدخال غیر مراد در مراد) ۲۴۸

بررسی قسم سوم غش (إظهار الصفه الجئده المفقوده واقعاً) ۲۴۹

دلالت صحیحہ ی هشام بن حکم بر غش بودن عیبی که مخفی نباشد ۲۵۰

نتیجه ی جمع بین دو روایت ۲۵۴

بررسی قسم چهارم غش ۲۵۵

کلام محقق ابروانی در غش ۲۵۵



بررسی کلام محقق ابروانی ۲۵۶

آیا غش علاوه بر حرمت تکلیفی حرمت وضعی هم دارد؟ ۲۵۹

ص: ۱۳

کلام صاحب جامع المقاصد- قدس سره - در بیع مغشوش ۲۶۱

کلامی از شهید اول- قدس سره - در باب نماز جماعت و شباهت آن به ما نحن فیه ۲۶۳

مناقشه ی شیخ انصاری- قدس سره - در کلام جامع المقاصد ۲۶۵

پاسخ نقضی ۲۶۵

پاسخ حلی ۲۶۶

تحقیقی در مورد کلام شهید- قدس سره - در ذکری ۲۶۸

کلام سید خوئی- قدس سره - در مسأله ی إقتداء (تعارض و وصف و اشاره) ۲۷۰

نقد و بررسی کلام سید خوئی- قدس سره - در مسأله ی إقتداء ۲۷۴

بررسی صحت معامله ی مغشوش در اقسام چهارگانه ی غش ۲۷۷

استدلال بعضی بر بطلان بیع به خاطر تعلق نهی به نفس بیع مغشوش ۲۷۹

نقد این استدلال ۲۷۹

بررسی استدلال به آیه ی شریفه ی «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» بر بطلان معامله ی مغشوش ۲۸۰

استدلال بر بطلان بیع مغشوش از طریق روایات درهم مغشوش ۲۸۴

روایت مُوسَى بْنِ بَكْرِ ۲۸۵

نحوه ی دلالت روایت موسی بن بکر بر بطلان بیع مغشوش ۲۸۶

بررسی دلالت روایت موسی بن بکر ۲۸۶

اشکال سید خوبی- قدس سره - و دیگران بر استدلال به این روایت ۲۸۷

روایت الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ الْجُعْفِيِّ ۲۸۸

روایت جَعْفَرِ بْنِ عِيسَى ۲۹۱

کلام در سند روایت جعفر بن عیسی ۲۹۳



ص: ۱۴

بررسی وثاقت جعفر بن عیسی ۲۹۴

بررسی فقهی احکام تطفیف (کم فروشی)

کم فروشی (تطفیف) ۳۰۳

علت ذکر تطفیف در مکاسب محرمه ۳۰۴

حرمت تکلیفی تطفیف به ادله ی اربعه ۳۰۵

آیا تطفیف عنوان مستقلى در حرمت است یا خیر؟ ۳۰۸

آیا حرمت تطفیف اختصاص به مکیل و موزون دارد؟ ۳۱۱

حکم وضعی معامله ای که در آن تطفیف شده است ۳۱۳

صور مسأله در صورتی که متعاضین هم جنس نباشند ۳۱۴

صور مسأله در صورتی که متعاضین هم جنس باشند ۳۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صَلَّى اللهُ على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على اعدائهم أجمعين





ص: ۱۷

**پیش گفتار**

«فقه، تئوری واقعی و کامل اداره‌ی انسان از گهواره تا گور است.» این سخنِ روشنگر بنیان‌گذار نظام مقدّس جمهوری اسلامی، حضرت امام خمینی نورالله مرقدہ، ضرورت نگاه عمیق فقیهانه به شئون مختلف انسان (از اعتقادات تا اخلاقیات و مسائل عملی) و عرصه‌های گوناگون زندگی بشر را (از اقتصاد و تجارت تا داوری و قضاوت و تا سیاست و عبادت و غیر آن‌ها) بخوبی تبیین می‌کند.

این در حالی است که استقرار ولایت فقیه، به عنوان پرتویی از حضور

ص: ۱۸

در عصر غیبت، و جلوه گر شدن کارآمدی، پویایی و برتری آن در طول بیش از سه دهه، توجه جهانیان را به مبانی نظری و بنیان های فقهی و حقوقی اسلام اهل بیت - علیهم السلام - و ابعاد، زوایا و لوازم آن جلب کرده و می رود تا تحدید حدود احکام فقهی را به یک مطالبه ی جهانی بدل سازد.

و سر آخر، شتاب گرفتن جریان عظیم «بیداری اسلامی» که به روند شکل گیری تمدنی جدید، بزرگ و باشکوه سرعت بخشیده، به زودی به دنبال خود، نیازمندی های علمی، فقهی و حقوقی نوینی را برای ساختن فردا مطرح خواهد ساخت.

و این، سبب رسالتی است که علما و اندیشمندان حوزه های علمیه را بر آن می دارد که با درک عمیق نیاز زمان، بیش از گذشته با عزمی استوار در طریق تفقه در دین گام های بلندتری بردارند.

مجموعه ی حاضر، دومین جزء از سلسله مقالات فقهی است که در سال «جهاد اقتصادی» به همت مؤسسه ی پرتو ثقلین منتشر می گردد. این مجموعه، تقریرات دروس خارج استاد گران قدر حوزه ی علمیه ی قم سلام الله علی مشرفها، حضرت آیت الله سید محمد رضا مدرسی طباطبائی یزدی حفظه الله است.

و اینک جزء دوم مقالات فقهی به بررسی سه موضوع مهم «رشوه، غش و کم فروشی» اختصاص یافته و این شاء الله مجلدات بعدی آن نیز به زودی به زیور طبع آراسته خواهد گردید.



ص: ۱۹

طبعاً مباحث مطروحه در مقالات به دلیل آن که به جهت استفاده‌ی محققان و پژوهشگران مطرح شده، در عالی‌ترین سطوح تحقیقی قرار دارد و به صورت کاملاً تخصصی و فنی، نگارش یافته است و برای بهره‌مندی هر چه بیشتر حقوق دانان فارسی زبان و سهولت مراجعه‌ی فضلا و دانشجویان رشته‌های تخصصی فقه، حقوق، قضاء و ... به زبان فارسی تقریر شده است.

روشن شدن موضوع، دامنه، حدود و حکم رشوه که در روایات، از آن به کفر بالله و شرک بالله تعبیر شده است و غش نسبت به مسلمین که ارتکاب آن، به معنایی موجب خروج از دائره‌ی مسلمانی می‌شود «لیس من المسلمین من غشهم» و همچنین کم‌فروشی یا تطفیف که خداوند متعال در مذمت آن می‌فرماید: «وَبَلِّغْ لِلْمُطْفِفِينَ» می‌تواند جامعه‌ی اسلامی را از ابتلاء به این سه گناه بزرگ باز دارد و برکات فراوان فردی و اجتماعی در پی داشته باشد که امید است نشر این اثر ارزشمند، به این هدف کمک کند.

جا دارد از تلاش‌های حجج اسلام، آقایان محمّد رضا مرادزاده در پیاده نمودن دروس، روح الله غروی در تحریر «مبحث رشوه»، سید حامد طاهری در تحریر «مبحث غش» و عبدالله امیرخانی در تحریر «مبحث کم‌فروشی» و تحریر پایانی همه‌ی مباحث، تقدیر به عمل آید.

در پایان، این تلاش علمی را به محضر مبارک یادگار همه‌ی خوبان و

ص: ۲۰

پاکان عالم و وارث انبیاء و اولیاء الهی، حضرت بقیه الله الاعظم ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداء تقدیم داشته، و با آرزوی ظهورش، دردمندانۀ عرضه می داریم:

چه روزها که یک به یک غروب شد، نیامدی

چه بغضها که در گلو رسوب شد، نیامدی

خلیل آتشین سخن! تبر به دوش بت شکن!

خدای ما دوباره سنگ و چوب شد، نیامدی

تمام طول هفته را به انتظار جمعه ام

دوباره صبح، ظهر، نه، غروب شد، نیامدی

اللهم عجل لولیک الفرج و اجعلنا من خیر اعوانه و انصاره و الذابین عنه و المسارعین الیه فی قضاء حوائجه و المستشهدین بین یدیه.

مؤسسه ی پرتو ثقلین گروه فقه

۰ ۲۵/۶/۱۳۹

**بررسی فقهی احکام رشوه**

**اشاره**





ص: ۲۳

**حرمت رشوه****اشاره**

بحث رشوه، از مباحث مهمی است که باید از جهات مختلف حرمت، حدود و موارد آن مورد بررسی قرار گیرد. البته اصل حرمت رشوه، تقریباً از واضحات و مسلمات احکام اسلامی است، اما باید در حدود و موارد آن بیشتر بحث شود که در کجا رشوه صادق است و حد آن چیست؟

مثلاً اگر کسی برای رسیدن به حق خود، به قاضی پولی بدهد بدون آنکه ضرورتی اقتضاء کند آیا این هم مصداق رشوه بوده و حرام است؟ البته ممکن است أخذ آن از طرف قاضی، بنا به جهات دیگری مانند «أکل مال به باطل» حرام باشد، اما آیا این عمل، علاوه بر عنوان

ص: ۲۴

«أكل مال به باطل» عنوان و حرمت شدیدتری به نام رشوه آن گونه که برخی مدعی شده‌اند هم دارد؟ و آیا رشوه فقط در موارد قضاوت است؟ یا این که اختصاصی به باب قضاوت ندارد و حتی اگر شخصی «علی سبیل المصانه» پول یا چیزی شبیه آن، به کسی پردازد که طرف مقابل، کاری در قبال آن انجام دهد به طوری که عنوان اجاره و شبیه آن در عقود، بر آن صادق نباشد می‌تواند مصداق رشوه باشد؟

این‌ها، نمونه سؤالات مهمی است که باید به آن پاسخ دهیم. اهمیّت بحث هنگامی بیشتر احساس می‌شود که بدانیم رشوه از منکرات بسیار بزرگ بوده و به شدت مورد نهی واقع شده، به حدّی که در برخی از روایات که در بین آن‌ها روایات صحیحه هم وجود دارد به عنوان کفر بالله «فهو الکفر بالله العظیم» (۱) یا در حدّ شرک به خداوند متعال معرفی شده است.

### ادله‌ی حرمت رشوه

#### اشاره

گرچه در اصل حرمت رشوه، کسی تشکیک نکرده و می‌توان گفت: حرمت رشوه از مسلّمات فقهی است، با این حال، ادله‌ی ای از عقل، کتاب و سنت هم بر آن اقامه شده است.

۱- الکافی، ج ۵، کتاب المعیشه، باب السحت، ح ۳، ص ۱۲۷: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْجَامُورَانِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَيِّمَاعَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : «السُّخْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا كَسْبُ الْحَجَّامِ إِذَا شَارَطَ وَأَجْرُ الزَّائِيهِ وَتَمْنُ الْخُمْرِ فَأَمَّا الرَّشَاءُ فِي الْحُكْمِ فَهِيَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ».

**دلیل عقل بر حرمت رشوه**

می‌توان گفت: حداقل بعضی از موارد رشوه، مصداق بین ظلم است، پس حرام است؛ مثلاً اگر کسی که متصدی امر قضاوت است و وظیفه دارد شرعاً بدون أخذ اجرت یا اجرت اضافه به حق، حکم صادر کند، اما برای صدور حکم، مطالبه پول کند و بگوید: تا پول نگیرم حکم صادر نمی‌کنم، این پول گرفتن، مصداق ظلم بوده و حرام است.

**دلیل کتاب بر حرمت رشوه**

در قرآن کریم گرچه از ماده‌ی رشوه و ارتشاء، کلمه‌ای وجود ندارد، اما معنای آن در برخی آیات وجود دارد، از جمله آیه‌ی شریفه‌ی:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَثَمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۱)؛

و اموال یکدیگر را به باطل [و ناحق] در میان خود نخورید! و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، [قسمتی از] آن را [به] عنوان رشوه [به قضاوت ندهید، در حالی که می‌دانید] این کار، گناه است.

وجه استدلال

خداوند متعال، ابتدا می‌فرماید: اموالتان را به استعانت (۲) باطل (از طریق

۱- سوره ی بقره، آیه ی ۱۸۸.

۲- در این که مراد از باء «بالباطل» باء مقابله است یا سببیت یا استعانت، بحث مفصّلی را حضرت استاد دام ظلّه در ابتدای مکاسب محرّمه فرمودند که مختار حضرت استاد «باء» استعانت است. (امیرخانی)

ص: ۲۶

عقد یا ثمن باطل) نخورید. بنابراین از آن جایبی که رشوه از مصادیق اکل مال به باطل است خصوصاً اگر به ناحق حکم کند و حقی را ناحق و ناحقی را حق کند و همین‌طور اگر به حق حکم کند، در صورتی که منصب قضاوت بر او واجب عینی باشد، یا حقوقی از بیت المال برای او معین کرده باشند و یا اگر گفتیم اخذ اجرت بر قضاوت جایز است، علاوه بر آن، پول اضافه‌ای بگیرد، همه‌ی این موارد، مصداق اکل مال به باطل است پس به مقتضای این فراز از آیه‌ی شریفه، حرام است.

در ادامه‌ی آیه‌ی شریفه می‌فرماید:

«وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ»؛

این اموال را به حکام (کسانی که قضاوت می‌کنند) ادلاء می‌کنید.

«تُدْلُوا» از ماده‌ی «إدلاء» است (۱). وقتی کسی دلوی را به درون چاهی می‌فرستد، می‌گویند: «فأدلی دلوه»؛ دلوش را انداخت. آیه‌ی شریفه

۱- لسان العرب، ج ۱۴، ص ۲۶۶: دَلَّاهُ بَعُزُورٍ أَيْ أَوْفَعَهُ فِيمَا أَرَادَ مِنْ تَغْرِيرِهِ وَهُوَ مِنْ إِدْلَاءِ الدَّلْوِ. وَأَدْلَى إِلَيْهِ بِمَالِهِ: دَفَعَهُ. التَّهْذِيبُ: وَ أَدْلَى بِمَالِ فُلَانٍ إِلَى الْحَاكِمِ إِذَا دَفَعَهُ إِلَيْهِ؛ وَ مِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ)؛ يَعْنِي الرِّشْوَةَ. قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ: مَعْنَى تُدْلُوا فِي الْأَصْلِ مِنْ أَدْلَيْتُ الدَّلْوَ إِذَا أَرْسَلْتَهَا لَتَمْلَأَهَا، قَالَ: وَ مَعْنَى أَدْلَى فُلَانٌ بِحُجَّتِهِ أَيْ أَرْسَلَهَا وَ أَتَى بِهَا عَلَى صَحْهِ.



ص: ۲۷

می فرماید: کَأَنَّ بِاِشْرَافِهِ دَلُو (۱) طمع خود را می‌اندازید «لَتِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَثَمِ»؛ برای آن که قسمتی از اموال مردم را به گناه تصرف (۲) کنید.

این فراز از آیه ی شریفه «وَتُدَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ» می‌تواند عطف بر باطل و تفسیر برای آن باشد. یعنی؛ مراد از باطل، إدلاء اموال به حکام است برای تصرف در اموال مردم، و احتمال دارد عطف بر «تأكلوا» باشد؛ یعنی «لَمَّا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» و «لَا تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ».

در هر یک از این دو احتمال، حرمت رشوه به خوبی ثابت می‌شود.

إن قلت: اگر بخواهیم حرمت رشوه را با استفاده از آیه ی شریفه اثبات کنیم، رشوه عنوان مستقلاً نخواهد بود، بلکه همان «أكل المال بالباطل» است.

قلت: بله، از آیه ی شریفه چیزی بیشتر از این استفاده نمی‌شود؛ مخصوصاً اگر در واو عطف، احتمال اول را بپذیریم. البته نوعی تأکید حرمت، از آیه استفاده می‌شود؛ زیرا خداوند متعال، علاوه بر ذکر

۱- همان طوری که در تعریف رشاء هم به ریسمان دلو معنی کرده اند: الرَّشَاءُ: رَسَنُ الدَّلْوِ. لسان العرب، ج ۱۴.

۲- خوردن اموال در آیه ی شریفه، کنایه از تصرف است.

ص: ۲۸

«بِالْبَاطِلِ» با عبارتی جدید «وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَثَمِ» آن را ذکر فرموده و باز با واژه «بِالْأَثَمِ» حرمت این عمل را تأکید (۱) می‌نماید.

سؤال: آیا مراد از «الْحُكَّامِ» در آیه «ی شریفه، اعم از قضات است؟ یعنی می‌تواند شامل تمامی مسئولین حکومتی هم باشد؟

جواب: عبارت «حکم» در این گونه موارد، یک اصطلاح قرآنی بوده و مقصود، قضاوت است؛ یعنی کسی که حکم می‌کند. البته اگر حاکمی در مسند حکم هم قرار گرفت، می‌تواند به معنای خاص خود، مشمول آیه باشد، اما این که اطلاقی داشته باشد که همه «ی مسئولین حکومتی را شامل بشود، محل شبهه است. البته از فراز اول آیه «ی شریفه؛ یعنی «لَمَّا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» حرمت آن هم استفاده می‌شود، ولی از ذیل آیه، چنین استفاده ای نمی‌شود.

سؤال: لام در «لَتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَثَمِ» به چه معناست؟ اگر به معنای غایت باشد، لازمه اش آن است که هر جا این غایت مترتب باشد، حکم حرمت هم مترتب می‌شود و اگر غایت مترتب نشود، حکم حرمت هم مترتب نمی‌شود.

جواب: لام در آیه «ی شریفه به دو نحوه می‌تواند معنا شود.

۱- ممکن است تصور شود که عبارت «بالاثم» قید احترازی باشد، ولی این گونه نیست و تأکید است.

ص: ۲۹

۱. لام برای غرض و هدف باشد؛ یعنی به این هدف رشوه می دهد که اموال مردم را بخورد.

۲. لام عاقبت باشد؛ یعنی سرانجام رشوه دادن، خوردن اموال مردم است؛ با هر غرضی که می خواهد باشد.

تذکر: از آن جایی که ما نمی دانیم کدام معنای «لام» اراده شده، باید قدر متیقن را أخذ کنیم؛ یعنی اگر هدف از رشوه دادن، خوردن اموال مردم باشد و به این هدف هم برسد و در اموال مردم تصرف کند، چنین عملی مطابق آیه ی شریفه حرام خواهد بود. بنابراین، این بخش از آیه ی شریفه، حرمت رشوه را فی الجمله ثابت می کند.

اما بخش اول آیه؛ یعنی «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» به صورت مطلق بیان می کند هر جا بر عنوان رشوه، باطل صدق کند، آن عمل حرام است؛ چه غرض، خوردن اموال مردم باشد و چه چنین غرضی در کار نباشد، نهایت [رشوه دهنده یا رشوه گیر] می داند عملاً چنین خواهد شد.

بنابراین آیه ی شریفه، فقط فی الجمله اثبات حرمت رشوه می کند.

مرحوم شیخ انصاری - قدس سره - نیز شاید به همین دلیل، این آیه ی شریفه را مطرح نکرده، بلکه به بررسی روایات پرداخته است [که دایره ی آن خیلی وسیع است]. بنابراین مهم، بررسی روایات مربوط به رشوه است و از آن جایی که کلمه ی رشوه و مشتقات آن در روایات بر

ص: ۳۰

خلاف قرآن کریم زیاد دیده می‌شود، بهتر است این کلمه از لحاظ لغت مورد بررسی قرار گیرد.

## معنای لغوی رشوه

در لسان العرب (۱) که یکی از جامع‌ترین کتب لغوی است آمده است:

۱- لسان العرب؛ ج ۱۴، ص ۳۲۲: الرَّشْوُ: فِعْلُ الرَّشْوَةِ، يُقَالُ: رَشَوْتَهُ. وَ الْمَرَأَشَاءُ: الْمُحَابَاهَةُ. ابْن سِيده: الرَّشْوَةُ وَ الرَّشْوَةُ وَ الرَّشْوَةُ معروفه: الْجُفْلُ، وَ الْجَمْعُ رُشْيٌ وَ رِشْيٌ؛ قال سيويه: من العرب من يقول رُشْوَةً وَ رِشْيً، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رِشْوَةً وَ رِشْيً، وَ الْأَصْلُ رُشْيٌ، وَ أَكْثَرُ الْعَرَبِ يَقُولُ رِشْيً. وَ رَشَاهُ يَرِشُوهُ رِشْوًا: أَعْطَاهُ الرَّشْوَةَ. وَ قَدْ رَشَا رِشْوَةً وَ ارْتَشَى مِنْهُ رِشْوَةً إِذَا أَخَذَهَا. وَ رَأَشَاءُ: حَابَاهُ. وَ تَرَشَّاهُ: لَا يَنْبَهُ. وَ رَأَشَاهُ إِذَا ظَاهَرَهُ. قال أبو العباس: الرَّشْوَةُ مأخوذه من رَشَا الْفَرْخُ إِذَا مَدَّ رَأْسَهُ إِلَى أُمِّهِ لِتَرْفَعَهُ. أبو عبيد: الرَّشَا من أولاد الطُّبَّاءِ الَّذِي قَدْ تَحَرَّكَ وَ تَمَشَّى. وَ الرَّشَاءُ: رَسَنُ الدَّلْوِ. وَ الرَّائِشُ: الَّذِي يُسَدِّي بَيْنَ الرَّاشَتِي وَ الْمُرْتَشَتِي. وَ فِي الْحَدِيثِ: لَعَنَ اللَّهُ الرَّاشِيَّ وَ الْمُرْتَشِيَّ وَ الرَّائِشَ. قال ابن الأثير: الرَّشْوَةُ وَ الرَّشْوَةُ الْوُضَيْلَةُ إِلَى الْحَاجِهِ بِالْمُصَانَعَةِ، وَ أَصْلُهُ مِنَ الرَّشَاءِ الَّذِي يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى الْمَاءِ، فَالرَّاشِيَّ مِنَ يُعْطَى الَّذِي يُعِينُهُ عَلَى الْبَاطِلِ، وَ الْمُرْتَشِيَّ الْآخِذُ، وَ الرَّائِشُ الَّذِي يَسْعَى بَيْنَهُمَا يَسْتَرِيدُ لِهَذَا وَ يَسْتَنْقِصُ لِهَذَا، فَأَمَّا مَا يُعْطَى تَوْصُلًا إِلَى أَخِذِ حَقِّ أَوْ دَفْعِ ظَلَمٍ فَغَيْرُ دَاخِلٍ فِيهِ. وَ رَوَى أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ أَخَذَ بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ فِي شَيْءٍ فَأَعْطَى دِينَارَيْنِ حَتَّى خُلِّيَ سَبِيلَهُ، وَ رَوَى عَنْ جَمَاعَةٍ مِنْ أُمَّةِ التَّابِعِينَ قَالُوا: لَا- بِأَسْ أَنْ يُصَانَعَ الرَّجُلُ عَنْ نَفْسِهِ وَ مَالِهِ إِذَا خَافَ الظُّلْمَ. وَ الرَّشَاءُ: الْحَبْلُ، وَ الْجَمْعُ أَرَشِيَّةٌ. قال ابن سيده: وَ إِنَّمَا حَمَلْنَاهُ عَلَى الْوَاوِ لِأَنَّهُ يُوَصَّلُ بِهِ إِلَى الْمَاءِ كَمَا يُوَصَّلُ بِالرَّشْوَةِ إِلَى مَا يُطْلَبُ مِنَ الْأَشْيَاءِ. قال اللحياني: وَ مِنْ كَلَامِ الْمُؤَخِّذَاتِ لِلرِّجَالِ أَخَذْتَهُ بَدَبَاءً مَمْلَأًا مِنَ الْمَاءِ مُعَلَّقًا بِرِشَاءٍ؛ قال: التَّرْشَاءُ الْحَبْلُ، لَا يُسْرَعُ عَمَلُ هَكَذَا إِلَّا فِي هَذِهِ الْأَخْذَةِ. وَ أَرَشَى الدَّلْوُ: جَعَلَ لَهَا رِشَاءً أَيْ حَبْلًا. وَ الرَّشَاءُ: مِنْ مَنَازِلِ الْقَمَرِ، وَ هُوَ عَلَى التَّشْبِيهِ بِالْحَبْلِ. الْجَوْهَرِيُّ الرَّشَاءُ كَوَاكِبُ كَثِيرَةٍ صَغَارًا عَلَى صَوْرَةِ السَّمَكَةِ يُقَالُ لَهَا بَطْنُ الْحُوتِ، وَ فِي سَيْرَتِهَا كَوَاكِبٌ نَبِيٌّ يَنْزِلُهُ الْقَمَرُ. وَ أَرَشِيَّةُ الْحَنْظَلِ وَ الْيَقْطِينِ: خُبُوطُهُ. وَ قَدْ أَرَشَتِ الشَّجَرَةُ وَ أَرَشَى الْحَنْظَلُ إِذَا امْتَدَّتْ أَغْصَانُهُ. قال الأصمعي: إِذَا امْتَدَّتْ أَغْصَانُ الْحَنْظَلِ قِيلَ قَدْ أَرَشَتِ أَيْ صَارَتْ كَالأَرَشِيَّةِ، وَ هِيَ الْحِبَالُ. أبو عمرو: اسْتَرَشَى مَا فِي الضَّرْعِ وَ اسْتَوْشَى مَا فِيهِ إِذَا أَخْرَجَهُ. وَ اسْتَرَشَى فِي حَكْمِهِ: طَلَبَ الرَّشْوَةَ عَلَيْهِ. وَ اسْتَرَشَى الْفَصِيلُ إِذَا طَلَبَ الرِّضَاعَ، وَ قَدْ أَرَشِيَّتُهُ إِرْشَاءً. ابن الأعرابي: أَرَشَى الرَّجُلُ إِذَا حَكَّ حَوْرَانَ الْفَصِيلِ لِيَعْدُو، وَ يُقَالُ لِلْفَصِيلِ الرَّشْيُ. وَ الرَّشَاءُ: نَبْتُ يُشْرَبُ لِلْمَشْيِ؛ وَ قال كراع: الرَّشَاءُ عُشْبَةٌ نَحْوُ الْقَرْنُوهِ، وَ جَمَعُهَا رِشَاءً. قال ابن سيده: وَ حَمَلْنَا الرَّشْيَ عَلَى الْوَاوِ لَوْجُودِ «رِشْ وَ» وَ عَدَمِ «رِشْيِ».

ص: ۳۲

«الرَّشْوُ: فِعْلُ الرَّشْوَةِ، يُقَالُ: رَشَوْتُهُ. وَ الْمُرَاشَاةُ: الْمُحَابَاةُ؛ اِذَا رَشَوْتَ كَسَى رَشْوَهُ دَادَ، مِثْلُ: كَوَيْنَدُ رَشُو كَرْدَه اِسْت. رَشَوْتُهُ؛ يَعْنِي رَشْوَهُ دَادَمَ. مِرَاشَاهُ بَه مَعْنَايِ مُحَابَاةٍ هَم هِسْت وَ «مُحَابَاةٌ» يَعْنِي اعْطَاءُ شَيْءٍ.»

سپس به نقل از آقای ابن سیده می‌گوید: «ابن سیده: الرَّشْوَةُ وَ الرَّشْوَةُ وَ الرَّشْوَةُ مَعْرُوفَةٌ: الْجُعْلُ، وَ الْجَمْعُ رُشَى وَ رِشَى؛ رَشْوَهُ مِثْلَهُ الرِّاءِ اِسْت؛ يَعْنِي بَه سَه نَحْوَهُ رِشْوَهُ، رِشْوَهُ وَ رَشْوَهُ تَلْفِظٌ مِثْلُ شُود. دَر اِدَامَه مِثْلُ گَوِید:

ص: ۳۳

معنای رشوه معروف و شناخته شده است که البته این تعریف، مفید فایده‌ای برای ما نیست سپس می‌گوید: رشوه، جُعل است. جُعل یعنی چیزی را در قبال کاری برای دیگری قرار دادن.

این نحوه معنا کردن با یک مفهوم اعم، معنا کردنی کاملاً آزاد است و مانند آن است که بگوییم: «السَّعْدَانَةُ: نَبْتُ» که یک تعریف کاملاً لفظی است و حقیقت شیء حتی حقیقت اعتباری را بیان نمی‌کند و فی الجمله می‌خواهد ذهن را با موضوع آشنا کند.

تعریف رشوه به جُعل هم، تنها یک آشنایی اجمالی است؛ نه بیشتر؛ زیرا جُعل (قرار دادن چیزی برای کسی در مقابل کاری) هم در اجاره هست، هم در جعاله و ... در حالی که به اجاره و جعاله، رشوه نمی‌گویند. پس به نظر می‌رسد این که گفته است: رشوه جُعل است، به همان معنای معروف اتکال کرده است و چنین معنا کردن، دردی از ما دوا نمی‌کند.

بعد می‌گوید: جمع رشوه می‌شود: رُشَى و رِشَى.

در ادامه کلامی از سیبویه نقل می‌کند:

«قال سیبویه: من العرب من يقول رُشوة و رِشَى، و منهم من يقول رِشوة و رِشَى، و الأصل رُشَى، و أكثر العرب يقول رِشَى»؛

کسانی که رُشوه را به ضمّ راء تلفّظ می‌کنند، جمع آن را رُشا و کسانی که رشوه را به کسر راء تلفّظ می‌کنند، جمعش را رِشا

ص: ۳۴

می‌گویند. ولی اصل [ریشه ی] کلمه، رُشا بوده که اکثر عرب آن را رِشا تلفظ می‌کنند.

سپس ادامه می‌دهد:

رِشَاهُ يَرْشُوهُ رِشْوًا: أَعْطَاهُ الرِّشْوَةَ. وَ قَدْ رِشَا رِشْوَةً وَ ارْتَشَى مِنْهُ رِشْوَةً إِذَا أَخَذَهَا. وَ ارشَاءُ: حَابَاهُ. وَ تَرَشَّاهُ: لَا يَنْهَى. وَ ارشاه إِذَا ظَاهَرَهُ. وَ الرِّشَاءُ: رَسَنُ الدَّلْوِ وَ الرِّائِشُ: الَّذِي يُسَدِّي بَيْنَ الرِّائِشِيِّ وَ المُرْتَشِيِّ؛

رشاء، ریسمان دلو است و رایش کسی است که بین راشی و مرتشی وساطت کرده و در واقع کارچاق کن است. «و فی الحدیث: لَعَنَ اللهُ الرِّائِشِيَّ وَ المُرْتَشِيَّ وَ الرِّائِشَ»؛ در حدیث آمده: «خدا لعنت کند رشوه دهنده، رشوه گیرنده و کسی که دلال بین این دو رشوه دهنده و رشوه گیر است».

در ادامه به نقل از ابن اثیر (۱) می‌گوید:

۱- لسان العرب، مطالب کتب لغوی قبل از خود را هم جمع نموده و هر محقق با داشتن این کتاب و تحقیق در آن، به محتوای کتب قبل از آن نیز دسترسی خواهد داشت. ترتیب بیان معانی لغات در این کتاب آن است که ابتدا نظر صاحب کتاب، سپس نظرات دیگر لغویین مطرح می‌گردد. یکی از کسانی که لسان العرب از او نقل می‌کند «ابن اثیر» است. ابن اثیر که از علمای اهل تسنن است، اگر بخواهیم برای او نظیری در عالم تشیع بیآوریم، می‌توان به جناب طریحی مثال زد. طریحی صاحب کتاب مجمع البحرین است که در آن لغات قرآن کریم و احادیث اهل بیت را جمع آوری و به گونه‌ای که مناسب حدیث است، معنا کرده است. البته ابن اثیر مقدم بر طریحی بوده و قبل از او، لغات را با توجه به معانی حدیثی معنا نموده است.



ص: ۳۵

الرَّشْوَةُ وَالرُّشْوَةُ؛ الْوَضِيْلَةُ إِلَى الْحَاجَةِ بِالْمُصَانَعَةِ، وَأَصْلُهُ مِنَ الرَّشَاءِ الَّذِي يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى الْمَاءِ، فَالرَّاشِي مَنْ يُعْطَى الَّذِي يُعِينُهُ عَلَى الْبَاطِلِ، وَالْمُرْتَشِي الْآخِذُ، وَالرَّائِشُ الَّذِي يَسْعَى بَيْنَهُمَا يَشْتَرِي لِهَذَا وَيَسْتَتِقِصُّ لِهَذَا، فَأَمَّا مَا يُعْطَى تَوْصُّلاً إِلَى آخِذٍ حَقٍّ أَوْ دَفْعِ ظَلَمٍ فَغَيْرٌ دَاخِلٍ فِيهِ؛

رَشُوهُ و رُشُوهُ (۱)، یعنی رسیدن شخص به نیازش با مصانعه (مصانعه در این جا به معنای با هم ساختن و به اصطلاح ساخت و پاخت است). اصل رشوه از رِشاء است؛ یعنی رَسَن و رِسمانی که دلو را به چاه می‌برد تا به آب برسد. (۲)

راشی کسی است که به دیگری اعطاء رشوه می‌کند تا او را بر باطل کمک کند باید توجه داشت که ابن اثیر، رشوه را منحصر بر باطل می‌داند، پس اگر کسی پولی به دیگری بدهد تا به حق حکم کند، این را رشوه نمی‌داند و مرتشی، گیرنده‌ی رشوه است. رایش هم کسی است که بین راشی و مرتشی، آمد و رفت می‌کند و مبلغ رشوه یا شرایط آن را کم و زیاد می‌کند تا پیوند باطل بین آن‌ها دو حاصل شود. اما کسی که پولی اعطاء

۱- ابن اثیر، رشوه به کسر راء را ذکر نکرده است.

۲- برخی کار راشی را تشبیه کرده‌اند به طنابی که به دلو بسته می‌شود تا از چاه باطل اموال مردم را بالا کشیده و تصرف کند.

می‌کند تا به حقی برسد یا دفع ظلمی از خود کند، این موارد داخل در رشوه نخواهد بود.

البته باید توجه داشت که ابن اثیر با نظر به روایات، این مطالب را بیان می‌کند. به عبارت دیگر، رشوه‌ی موضوع حکم را بیان می‌کند؛ نه این که معنای لغوی رشوه را بگوید. حتی بعضی مواقع، روایات را به عنوان شاهد مطالبش ذکر می‌کند، کما این که در این مورد هم برای تأیید بیان خود، مطلبی از ابن مسعود نقل می‌کند: «و روی أن ابن مسعود أُخِذَ بِأَرْضِ الْحَبْشَةِ فِي شَيْءٍ فَأَعْطَى دِينَارَيْنِ حَتَّى خُلِّيَ سَبِيلُهُ» و «روى عن جماعة من أئمة التابعين قالوا: لا بأس أن يُصانَعَ الرجلُ عن نفسه و ماله إذا خافَ الظُّلْمَ»؛ نقل شده است که ابن مسعود در سرزمین حبشه دستگیر شد و برای آزادی خود، دو دینار پرداخت تا آزادش کردند. هم چنین از جماعتی از بزرگان تابعین نقل شده است: هرگاه کسی از ظلم به جان یا مالش بترسد، مانعی ندارد که مصانعه نموده و برای دفع ظلم چیزی پرداخت نماید.

لسان العرب در ادامه هم از افراد دیگری مطالبی را نقل می‌کند که تکرار همان مطالب است و نیازی به ذکر آن نیست.

نتیجه‌گیری: همان طور که ملاحظه شد، بعضی از لغویین معنای رشوه را خیلی وسیع گرفته و جعل معرفی کرده‌اند که گفتیم قطعاً این نمی‌تواند مراد باشد. برخی دیگر هم مانند ابن اثیر در نهایت با نظر به روایات آن

ص: ۳۷

قدر معنای رشوه را ضیق گرفته که تنها به خرج کردن در راه باطل اختصاص داده است، در نتیجه پرداخت پول یا مانند آن را، به جهت احقاق حقّ یا دفع ظلم گر چه ضرورتی هم نداشته باشد رشوه نمی داند.

بنابراین با بررسی این کتب لغت، نمی‌توان به یک معنای روشن و صریحی دست یافت که سه‌ی معنای رشوه چقدر است، پس بهتر است روایات رشوه را مرور نماییم تا شاید با مزاولت و انس با این روایات، معنایی در ذهن ما مجسّم شود و به معنای حقیقی رشوه پی ببریم.



ص: ۳۹

**روایات دال بر حرمت رشوه****اشاره**

صاحب وسائل، روایات مربوط به رشوه را در دو جای کتاب خود ذکر کرده است؛ یکی در کتاب تجارت، ابواب ما یکتسب به (۱) و دیگری در کتاب قضاء.

**روایات مربوط به رشوه در کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۵****روایت عمار بن مروان**

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَجْزُوبٍ عَنْ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ

۱- جلد ۱۷ از چاپ آل البيت.

ص: ۴۰

عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنِ الْغُلُولِ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ غُلٌّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سِيحَتْ وَ أَكَلَ مَالِ الْيَتِيمِ وَ شَبَّهَهُ سِيحَتْ وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا أُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيدِ وَ الْمُسِيكِرِ وَ الرَّيَا بَعِيدَ الْبَيْنَةِ، فَأَمَّا الرَّشَا فِي الْحُكْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ جَلَّ اسْمُهُ وَ بَرَسُوْلِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - .

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَخْبُوبٍ مِثْلَهُ. (۱)

سند این روایت تا عمّار بن مروان که راوی از امام - علیه السلام - است تمام است، ولی درباره ی عمار بن مروان کلامی وجود دارد که مفصل بیان خواهیم کرد (۲).

عمار بن مروان می‌گوید: از امام باقر - علیه السلام - درباره ی غُلُول پرسیدم، پس فرمود: هرچه از امام به خیانت برداشته شود، سِحْت است [عَلَّ فُلَانٌ؛ أَى خَانَ، پس مقصود از غُلُول، خیانت است. بعضی گفته‌اند مقصود از غُلُول، خیانت در مَغْنَم و غنائم جنگی است، بعضی هم گفته‌اند اعم است] و خوردن مال یتیم و شبه آن (۳) سِيحَتْ است. سِحْت و حرام، انواع زیادی دارد، از جمله پولی که

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ح ۱، ص ۹۲.

۲- حضرت استاد دام ظلّه در نهایت به این نتیجه می‌رسند که عمّار بن مروان ثقه است و روایت از لحاظ سند تمام است. (امیرخانی)

۳- «شبه مال یتیم»، «شبه یتیم» یا «شبه اکل مال یتیم»، احتمالات مختلف در این عبارت روایت است. شبه یتیم؛ یعنی کسی که یتیم نیست، ولی مثلاً سفیه یا عاجز یا ... است.

ص: ۴۱

زناکارها می‌گیرند، پول خمر، نبیذ، مسکر و پول ربا بعد از آن که فهمید ربا حرام است و اما رشوه ی در قضاوت همانا کفر به خدای عظیم و کفر بر رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است.

پس در این روایت، حرمت شدیدی برای رشوه ی در قضاوت بیان شده و در حدّ کفر بالله و کفر بر رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - معرفی شده است، اما این که مقصود از «رشا» چیست و معنای دقیق آن چیست، این روایت چیزی افاده نمی کند.

### روایت سَمَاعِه

وَعَنْهُمْ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ اللَّهُ عَنِ الْجَمُورَانِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا كَسْبُ الْحَجَّامِ إِذَا شَارَطَ وَ أَجْرُ الزَّائِيهِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ أَمَّا الرَّشَا فِي الْحُكْمِ فَهِيَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر الجامورانی (۲) و الحسن بن علی بن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ح ۲، ص ۹۲.

۲- معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۵۲: □ قال ابن الغضائری: محمد بن أحمد الجامورانی: أبو عبد الله الرازی ضعفه القمیون و استثنوا من کتاب نوادر الحکمه ما رواه و فی مذهبه ارتفاع و قال النجاشی فی الکنی: أبو عبد الله الجامورانی: ابن بطه عن البرقی عن أبي عبد الله الجامورانی بکتابه. □ و قال الشيخ فی الکنی: أبو عبد الله الجامورانی، له کتاب رویناه بهذا الإسناد، عن أحمد بن أبي عبد الله، عنه. و أراد بهذا الإسناد: عده من أصحابنا عن أبي المفضل، عن ابن بطه عن أحمد بن أبي عبد الله. و عده فی رجاله فیمن لم یرو عنهم: مرتین (تاره) قائلًا: أبو عبد الله الجامورانی روی عنه أحمد بن أبي عبد الله و (أخری) قائلًا: أبو عبد الله الجامورانی الرازی روی عنه محمد بن أحمد بن یحیی و تقدم بعنوان محمد بن أبي عبد الله الرازی و تقدم فی ترجمه محمد بن أحمد بن یحیی، استثناء ابن الولید من روایاته ما یرویه عن أبي عبد الله الجامورانی الرازی. و تقدم فی ترجمه محمد بن أحمد بن یحیی، استثناء ابن الولید من روایاته ما یرویه عن أبي عبد الله الجامورانی الرازی. و طریق الشيخ إليه ضعیف بأبی المفضل و ابن بطه.

أبی حمزه (۱) ناتمام است.

۱- معجم رجال الحديث، ج ۵، ص ۱۵: □ قال النجاشی: الحسن بن علی بن أبی حمزه و اسمه سالم البطائنی قال: أبو عمرو الكشي فيما أخبرنا به محمد بن محمد، عن جعفر بن محمد، عنه قال: قال: محمد بن مسعود: سألت علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن أبی حمزه البطائنی؟ فظعن عليه، و كان أبوه قائد أبی بصير يحيى بن القاسم. هو الحسن بن علي بن أبی حمزه، مولى الأنصاري، كوفي و رأيت شيوخنا رحمهم الله، يذكرون أنه كان من وجوه الواقفه ... □ و قال ابن الغضائري: مولى الأنصاري، أبو محمد واقفه بن واقف، ضعيف في نفسه و أبوه أوثق منه و قال علي بن الحسن بن فضال: إنني لأستحيي من الله أن أروي عن الحسن بن علي، و حديث الرضا - عليه السلام -، فيه مشهور. □ و قال الكشي الحسن بن علي بن أبی حمزه البطائنی. محمد بن مسعود قال: سألت علي بن الحسن بن فضال، عن الحسن بن علي بن أبی حمزه البطائنی: فقال كذاب ملعون، رويت عنه أحاديث كثيرة، و كتبت عنه تفسير القرآن كله من أوله إلى آخره، إلا أنني لا أستحل أن أروي عنه حديثا واحدا. و حكى لي أبو الحسن، حمدويه بن نصير عن بعض أشياخه أنه قال: الحسن بن علي بن أبی حمزه، رجل سوء ... □ قال أبو عمرو: محمد بن عبد الله بن مهران غال، و الحسن بن علي بن أبی حمزه كذاب. أقول: الرجل و إن وقع في أسناد كامل الزيارات و في أسناد تفسير القمي كما يأتي إلا أنه لا يمكن الاعتماد عليه، بعد شهاده علي بن الحسن بن فضال بأنه كذاب ملعون، المؤيده بشهاده ابن الغضائري بضعفه، اللهم إلا أن يقال: إن شهاده ابن الغضائري لم تثبت لعدم ثبوت صحه نسبه الكتاب إليه، و كذلك شهاده علي بن الحسن بن فضال، فإن الكشي روى ذلك بعينه عن محمد بن مسعود، عن علي بن الحسن، في حق علي بن أبی حمزه البطائنی، و لا بد من أن تكون إحدى الروايتين غير مطابقه للواقع، فإن من البعيد جدا، أن علي بن الحسن كتب التفسير من أوله إلى آخره من الحسن بن علي بن أبی حمزه، و من علي بن أبی حمزه كليهما بل قد يتوهم أن الظاهر صحه ما رواه الكشي بالنسبه إلى علي بن أبی حمزه، فإنه صاحب كتاب التفسير، و لم يذكر للحسن بن علي بن أبی حمزه كتاب في التفسير. لكنك ستعرف في ترجمه علي بن أبی حمزه البطائنی أن الصحيح هو ما رواه الكشي بالنسبه إلى الحسن بن علي بن أبی حمزه، و يؤيد ذلك، ما تقدم عن النجاشي من روايه ذلك عن الكشي في الحسن بن علي بن أبی حمزه. و مع التنزل عن ذلك، فيكفي في ضعف الحسن بن علي بن أبی حمزه شهاده الكشي بأنه كذاب. ثم إن في ما ذكره ابن فضال من أن حديث الرضا - عليه السلام -، فيه مشهور سهوا ظاهرا، فإن الحديث كما يأتي، إنما هو في علي بن أبی حمزه، لا في الحسن بن علي.



ص: ۴۳

سماعه از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که فرمودند: سحت انواع زیادی دارد؛ از جمله - پولی که حجاج شرط کند در  
قبال

ص: ۴۴

کارش بگیرد و پولی که شخص زناکار می‌گیرد و پول فروش شراب، اما رشوه‌ی در حکم، همانا کفر به خداوند عظیم است. این روایت هم مانند روایت قبلی، رشاء را در حد کفر بالله معرفی کرده، اما مطلبی برای بحث ما تشخیص دقیق معنای رشا افاده نمی‌کند.

### مرسله ی صدوق - قدس سره -

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ - عَلَيْهِ السَّلَام - : أَجْرُ الزَّانِيَةِ سُحْتٌ وَ تَمَنُّ الْكَلْبِ الَّذِي لَيْسَ بِكَلْبِ الصَّيْدِ سُحْتٌ وَ تَمَنُّ الْخَمْرِ سُحْتٌ وَ أَجْرُ الْكَاهِنِ سُحْتٌ وَ تَمَنُّ الْمَيْتَةِ سُحْتٌ فَأَمَّا الرَّشَاءُ فِي الْحُكْمِ فَهِيَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ؛ (۱)

شیخ صدوق نقل می‌کند که:

امام - علیه السلام - فرمود: اجرتی که شخص زناکار دریافت می‌کند سحت [و حرام] است، پول فروش سگی که سگ شکاری نباشد حرام است، پول فروش شراب حرام است، اجرت جادوگر حرام است، پول فروش مردار حرام است، اما رشوه‌ی در حکم، کفر (۲) به خدای عظیم است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ح ۸، ص ۹۲.

۲- در برخی از روایات از گناه بزرگ یا حرامی که حدّ اعلاّی حرمت را دارد تعبیر به کفر شده است. (غروی)

## روایت انس بن محمد عن ابيه

و [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ] بِإِسْنَادِهِ (۱) عَنْ حَمَادِ بْنِ عَمْرٍو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آيَاتِهِ فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - لِعَلِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: يَا عَلِيُّ مِنْ السُّحْتِ تَمَنُّ الْمَيْتَةِ وَ تَمَنُّ الْكَلْبِ وَ تَمَنُّ الْحَمْرِ وَ مَهْرُ الزَّانِيَةِ وَ الرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ وَ أَجْرُ الْكَاهِنِ. (۲)

این روایت از لحاظ سند ناتمام است و مضمون آن مثل مضمون روایات قبلی است، با این تفاوت که در این روایت از واژه ی رشوه به جای رشا استفاده شده است.

۱- من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۵۳۶: و ما كان فيه عن حماد بن عمرو؛ و انس بن محمد في وصية النبي ۹ لأمير المؤمنين - عليه السلام - فقد روته عن محمد بن علي الشاء بمروالزود قال: حدثنا أبو حامد أحمد بن محمد بن أحمد بن الحسين قال: حدثنا أبو يزيد أحمد بن خالد الخالدي قال: حدثنا محمد بن أحمد بن صالح التميمي قال: أخبرنا أبي: أحمد بن صالح التميمي قال أخبرنا محمد بن حاتم القطان، عن حماد بن عمرو، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن علي بن أبي طالب - عليه السلام - . و روته أيضا عن محمد بن علي الشاه قال: حدثنا أبو حامد قال: أخبرنا أبو يزيد قال: أخبرنا محمد بن أحمد بن صالح التميمي قال: حدثنا أبي قال: حدثني أنس بن محمد أبو مالك، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن علي بن أبي طالب: عن النبي ۹.

۲- وسائل الشيعه، ج ۱۷، كتاب التجاره، ابواب ما يكتسب به، باب ۵، ح ۹، ص ۹۴.

## روایت الأصبح [بن نباته]

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ] فِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ سَعِيدِ الْأَسَدِيِّ كَافٍ عَنِ الْأَصْبَغِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: أَيُّمَا وَآلٍ اخْتَجَبَ عَنِ حَوَائِجِ النَّاسِ اخْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَنْ حَوَائِجِهِ وَإِنْ أَخَذَ هَدِيَّتَهُ كَانَ غُلُولًا وَإِنْ أَخَذَ الرِّشْوَةَ فَهُوَ مُشْرِكٌ. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر ابن سنان که مشترک بین عبدالله (۲) و محمد (۳) است و محمد غیر ثقه است و ابی الجارود، ناتمام است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ح ۱۰، ص ۹۴.

۲- معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۰۹: عبد الله بن سنان = عبد الله بن سنان بن طریف: □ قال النجاشی: عبد الله بن سنان بن طریف مولى بنی هاشم، يقال مولى بنی أبی طالب و يقال مولى بنی العباس كان خازنا للمنصور و المهدي و الهادي و الرشيد، كوفي ثقة، من أصحابنا جليل لا يطعن عليه في شيء روى عن أبي عبد الله - عليه السلام - و قيل: روى عن أبي الحسن موسى - عليه السلام - . □ و قال الشيخ: عبد الله بن سنان، ثقة، له كتاب.

۳- معجم رجال الحدیث، ج ۱۶، ص ۱۵۱: محمد بن سنان = محمد بن سنان أبو جعفر الزاهري: □ قال النجاشی: محمد بن سنان أبو جعفر الزاهري، من ولد زاهر مولى عمرو بن الحمق الخزاعي، كان أبو عبد الله بن عياش يقول: حدثنا أبو عيسى محمد بن أحمد بن محمد بن سنان قال: هو محمد بن الحسن بن سنان مولى زاهر توفى أبوه الحسن و هو طفل و كفله جده سنان فنسب إليه ... و هو رجل ضعيف جدا لا يعول عليه و لا يلتفت إلى ما تفرد به. □ و قال الشيخ: محمد بن سنان له كتب و قد طعن عليه و ضعف و كتبه مثل كتب الحسين بن سعيد على عددها و له كتاب النوادر و جميع ما رواه إلا ما كان فيها من تخليط أو غلو.

ص: ۴۷

أصبغ از امیرالمؤمنین - علیه السلام - نقل می‌کند که فرمودند: والی و حاکمی که بین خود و حوائج مردم، مانع قرار دهد (با مردم ملاقات نکند) خداوند در روز قیامت، از او و حوائجش احتجاب یافته [و با او ملاقات نمی‌کند]. اگر هدیه - ای بگیرد، هدیه - اش غُلُول خیانت است و اگر رشوه بگیرد، مشرک است.

این روایت، بین رشوه و هدیه تفاوت قائل شده - است. شاید تفاوت رشوه با هدیه در این باشد که: در هدیه، مصانعه و ساخت و پاخت نیست، فقط در ضمیرشان است و در بعضی روایات هست که بعد از انجام عمل بدون مصانعه ی قبلی هدیه را پرداخت می‌کند، اما در رشوه، مصانعه و ساخت و پاخت است.

### روایت عیون الأخبار

وَفِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِيدٍ تَقَدَّمَتْ فِي إِسْتِبَاغِ الْوُضُوءِ (۱) عَنْ

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، کتاب الطهاره، ابواب الوضوء، باب ۵۴، ح ۴ ص ۴۸۸: وَ [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ] فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الشَّاهِ الْمُرُوزِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّيْسَابُورِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَمْرِو بْنِ الطَّائِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَعَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ بَكْرِ الْخُوزِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَارُونَ بْنِ مُحَمَّدِ الْخُوزِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادِ الْفَقِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَرَوِيِّ عَنِ الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ الْعَدَلِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَهْرُوبِ الْقَزْوِينِيِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سُلَيْمَانَ الْفَرَّاءِ عَنِ الرَّضَا عَنْ آبَائِهِ: فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ: ... □ و فِي عِيُونِ أَخْبَارِ الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ، ج ۲، ص ۲۵: حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الشَّاهِ الْفَقِيهِ الْمُرُوزِيُّ بِمُرُورِهِ فِي دَارِهِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّيْسَابُورِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَمْرِو بْنِ سُلَيْمَانَ الطَّائِيِّ بِالْبَصْرَةِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي فِي سَنَةِ سِتِينَ وَ مَائَتَيْنِ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَامُ - سَنَةَ أَرْبَعٍ وَ تِسْعِينَ وَ مَائَةٍ وَ حَدَّثَنَا أَبُو مَنْصُورِ أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ بَكْرِ الْخُوزِيِّ بَنِيْسَابُورِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَارُونَ بْنِ مُحَمَّدِ الْخُوزِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادِ الْفَقِيهِ الْخُوزِيِّ بَنِيْسَابُورِ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْهَرَوِيُّ الشَّيْبَانِيُّ.

ص: ۴۸

الرِّضَا - عَلَيْهِ السَّلَام - عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ - عَلَيْهِمُ السَّلَام - فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «أَكَالُونَ لِلشُّحْتِ» (۱) قَالَ: هُوَ الرَّجُلُ يَقْضِي لِأَخِيهِ الْحَاجَةَ ثُمَّ يَقْبَلُ هَدِيَّتَهُ. (۲)

این روایت از لحاظ سند ناتمام است.

امام رضا - علیه السلام - از پدران بزرگوار خود از امیرالمؤمنین - علیهم السلام - نقل می کنند که حضرت در مورد آیه ی شریفه ی: «أَكَالُونَ لِلشُّحْتِ» فرمودند: خورنده ی شیحت، کسی است که حاجت برادر مؤمن خود را برآورده می کند و کاری برای او انجام می دهد سپس هدیه اش را می پذیرد.

با توجه به این که می دانیم کسی که برای دیگری کاری انجام می دهد بدون این که وظیفه اش بوده باشد اگر هدیه اش را بپذیرد، مانعی ندارد، پس باید مورد روایت را حمل کنیم بر جایی که وظیفه ی شخص، انجام کار دیگران باشد و با این حال هدیه می گیرد. البته این روایت، سند صحیح ندارد.

۱- سوره ی مائده، آیه ی ۴۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ح ۱۱، ص ۹۵.

## روایت دیگر عمار بن مروان

## اشاره

وَفِي مَعَانِي الْأَخْبَارِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ وَفِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ (۱) عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : (كُلُّ شَيْءٍ غُلٌّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ) (۲) وَالسُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا مَا أُصِيبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوَلَاءِ الظَّالِمِ وَمِنْهَا أُجُورُ الْقَضَاءِ وَأُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَثَمَنُ الْخَمْرِ وَالتَّبِيدِ الْمُسِيءِ وَالرِّبَا بَعْدَ الْبَيْنَةِ فَأَمَّا الرَّشَا يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِرَسُولِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - . (۳)

عمار بن مروان از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که فرمودند: هر چیزی که به خیانت [خیانت در مغنم جنگی یا اعم از آن، و بعید نیست که خیانت در مغنم مراد باشد] از امام برداشته شود، سُحْت

- ۱- أبو أيوب خزّاز که از اَجْلَاءِ بوده و ظاهراً تناسب و تعاملی از جهت کسب و کار با عمار بن مروان که هر دو خزّاز فروش بودند داشته و به همین جهت بیشتر روایات عمار بن مروان را أبو أيوب نقل نموده است.
- ۲- این بخش داخل پُرانتز، در خصال ذکر نشده، در معانی الاخبار ذکر شده اما به زیاده ی «وَأَكَلَ مَالِ الْيَتِيمِ سُحْتًا».
- ۳- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵ ح ۱۲، ص ۹۵.

ص: ۵۰

است. سحت انواع زیادی دارد؛ از جمله سی آن است، آن چه که به واسطه سی کارکردن برای دولت ظالم به دست می آید و از جمله سی سحت است اجر و مزد قُضات و اجرت فواجر و پول فروش شراب و نیبذ مست کننده (۱) و ربا بعد از آن که دلیل بر حرمتش قائم شد اما رشوه ی در احکام ای عمار! همانا کفر به خداوند عظیم و به رسولش - صلی الله علیه و آله و سلم - است.

در این روایت، مُزد قاضی از موارد سحت شمرده شده است، البته مزد، غیر از رشوه و یا ارتزاق از بیت المال است. درباره ی حکم اجرت قاضی احتمالاتی مطرح است:

### احتمالات مطرح شده درباره ی حکم اجرت قاضی

۱. اگر عبارت «وَمِنْهَا أُجُورُ الْقُضَاةِ» بیان از موصول «مَا أَصَابَ» در عبارت «مِنْهَا مَا أَصَابَ مِنْ أَعْمَالِ الْوَالِي الظَّالِمِ» باشد، مقصود خصوص قُضات جور در سیستم جائزانه است که مزدشان سُیحت می باشد، کما این که در بعضی از روایات دیگر (۲) نیز می توانیم این را به دست آوریم.

۱- نیبذ مسکر حرام است؛ نه غیر مسکر. گاهی برخی به خاطر طعم بد چیزی، خرمایی به آن اضافه می کنند تا طعم شیرینی بگیرد، مادامی که این خرما تخمیر نشده، مصداق نیبذ مسکر و حرام نیست. گرچه از حیث لغت، مصداق نیبذ می باشد؛ زیرا نیبذ به معنای انداخته شده نَبَذَ فیه شیء: چیزی افتاد در آن است.

۲- روایتی بالخصوص در این مورد یافت نشد، اما شاید بتوانیم از این روایت استفاده کنیم: وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۱، ص ۲۲۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِتَّانٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ قَاضٍ بَيْنَ قَرَيْتَيْنِ يَأْخُذُ مِنَ السُّلْطَانِ عَلَى الْقَضَاءِ الرَّزْقَ فَقَالَ ذَلِكَ السُّحْتُ.



ص: ۵۱

۲. اگر عبارت «وَمِنْهَا أُجُورُ الْقَضَاءِ» بیان برای «وَالسُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ» و عطف بر «مِنْهَا مَا أُصِيبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوَالِيَةِ الظَّالِمَةِ» باشد، در این صورت باید بگوییم اساساً اجرت قاضی حتی قاضی عدل حرام است و قضاوت باید مجانی باشد. بله، قاضی می‌تواند از بیت المال ارتزاق کند، البته ارتزاق از بیت المال هم نباید به عنوان اجرت قضاوت باشد؛ مثلاً بگوید: دو ساعت قضاوت کردم، این مقدار باید از بیت المال بگیرم، یا اگر این پرونده را بررسی کنم، در عوض آن، فلان مبلغ می‌گیرم.

۳. احتمال دیگری که بعضی، از جمله مرحوم شیخ در مکاسب (۱) مطرح کرده اند این است که بگوییم: در صورتی که قاضی مستغنی باشد، اگر مزد بگیرد سحت و حرام است، ولی اگر قاضی در آمدی نداشته باشد و تمام وقت خود را صرف قضاوت کند و امکان ارتزاق از حکومت هم نباشد مانند زمان طاغوت در این صورت اخذ اجرت برای قضاوت مانعی ندارد. ولی این احتمال شاهدهی ندارد.

۴. احتمال دیگری که بعضی به آن قائل هم شده اند، این است که

---

۱- دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، کتاب المکاسب (ط الحدیثه)، ۶ جلد، چاپ کنگره، ج ۱، ص ۲۴۴: و فضیل فی المختلف، فجوز أخذ الجعل و الأجره مع حاجه القاضی و عدم تعین القضاء علیه، و منعه مع غناه أو عدم الغنی عنه.

بگوییم: اگر قضاوت بر قاضی واجب نباشد، مزد گرفتن جایز است، اما اگر قضاوت واجب باشد، مزد گرفتن جایز نیست، مگر این که نیاز داشته باشد.

این احتمالات را إن شاء الله بعداً بررسی خواهیم کرد، ولی به هر حال، ظهور اولی این روایت آن است که مزد و اجرت قضاوت، خواه قاضی جور باشد، خواه قاضی به حق، چه در نظام اسلامی باشد و چه در نظام غیر اسلامی البته در رزق (۱) بر قاضی و ارتزاق از بیت المال غیر از اجرت است تمام این موارد سحت و حرام است.

### اجرت قضاوت غیر از رشوه ی در حکم است:

در این روایت، رشا در مقابل اجرت قرار گرفته است، پس معلوم می شود که رشا و اجرت متفاوتند. بنابراین این که بعضی رشا را به جعل در حکم معنا کرده اند (۲) اشتباه است؛ زیرا جعل، اعم از اجرت و اعم از رشا است، گر چه ممکن است با دقت نظر فقهی بتوانیم بین اجرت و جعل تفاوت قائل شویم، ولی به حسب فهم عرفی، جعل اعم از اجرت و رشا است. پس طبق این روایت، اجرت قضاوت مطابق معنایی که بعد خواهیم کرد حرام است و رشا هم عنوانی غیر از اجرت بوده و حرام است، و حرمتش به مراتب بیشتر از حرمت اجرت قضاوت بوده، در حد کفر بالله العظیم است.

۱- استمرار و جریان رزق، ارتزاق.

۲- لسان العرب: ابن سیده: الرَّشْوَةُ وَ الرَّشْوَةُ وَ الرَّشْوَةُ معروفه: الْجُعْلُ.

**آیا این روایت عمار بن مروان با روایت اول ایشان متحد است؟**

ممکن است گفته شود این روایت با روایت اول عمار بن مروان که قبلاً ذکر کردیم (۱)، یک روایت است؛ نه دو روایت. اما این حرف درست نیست؛ زیرا این دو روایت تفاوت‌هایی با هم دارد: در روایت اول، عمار بن مروان نقل می‌کند که شخصی از امام باقر - علیه السلام - درباره ی غلول سؤال کرد، امّا در این روایت، امام صادق - علیه السلام - ابتداءً خودشان درباره ی غلول فرمودند، روایت اول خطاب (یا عمّار) ندارد، ترتیب موارد ذکر شده در این دو روایت هم تفاوت دارد، عبارت «أَكَلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَ شِبْهُهُ سُحْتٌ» در روایت اول آمده، بر خلاف روایت دوم که چنین عبارتی را ندارد، گرچه در نقل «معانی الاخبار» عبارت «أَكَلُ مَالِ الْيَتِيمِ سُحْتٌ» وجود دارد (۲)، ولی در نقل «خصال» وجود ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ح ۱، ص ۹۲: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَأَخِيهِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَجْزُوبٍ عَنِ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنِ الْغُلُولِ فَقَالَ: كُلُّ شَيْءٍ غُلٌّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَ شِبْهُهُ سُحْتٌ وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا أَجُورُ الْفَوَاجِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ وَ الْمُسْكِرِ وَ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيْئَةِ، فَأَمَّا الرَّشَا فِي الْحُكْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ جَلَّ اسْمُهُ وَ بِرَسُولِهِ ۹.

۲- معانی الأخبار، ص ۲۱۱: عمار بن مروان قال سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الغلول فقال كل شيء غل من الإمام فهو سحت و أكل مال اليتيم سحت و السحت أنواع كثيرة منها ما أصيب من أعمال الولاة الظلمه و منها أجور القضاة و أجور الفواجر و ثمن الخمر و النبيذ و المسكر و الربا بعد البيئه فأما الرشوه يا عمار في الأحكام فإن ذلك الكفر بالله العظيم و رسوله.

ص: ۵۴

علی ای حال، صرف این که بعضی از فقرات این دو روایت شبیه هم است، دلیل بر این نیست که یک روایت باشد. بله، ائمه - علیهم السلام - نور واحدند و مطالبشان مثل هم است، گاهی شخصی مطلبی از امام باقر - علیه السلام - می‌پرسد، سپس همان را حالا یا امتحاناً و یا این که یادش رفته و یا احتیاطاً از امام صادق - علیه السلام - هم می‌پرسد. گاهی از امام - علیه السلام - سؤال می‌کنند: ما فلان مطلب را از پدر بزرگوارتان هم پرسیدیم، ولی نحوه ی دیگری پاسخ دادند، حضرت هم در جواب می‌فرمایند که به خاطر تقیه بوده (۱) یا دلیلی دیگر داشته است. بنابراین نمی‌توانیم کشف از وحدت این دو روایت کنیم و بگوییم این - دو روایت یکی است.

بر فرض هم که این دو روایت یکی باشد، از آن جایی که هر دو مطلب از امام - علیه السلام - است، علی فرض تمامیت سند حجت است و این که در یکی مطلب بیشتری از دیگری دارد، لازمه اش این نیست که حتماً راوی اشتباه کرده، بلکه شاید در یک نقل قصد خلاصه - گویی داشته و همه ی موارد را ذکر نکرده و در جایی دیگر مفصل تر بیان نموده - است. بنابراین، چه یک روایت باشد و چه دو روایت، مشکلی وجود ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۳، تمه کتاب الحج، أبواب الطواف، باب ۳۶، ح ۷، ص ۳۷۱: وَعَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَضْرٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَام - عَنِ الرَّجُلِ يَطُوفُ الْأَشْبَاعَ جَمِيعًا فَيَقْرُنُ فَقَالَ: لَا إِلَّا أُسْبُوعٌ وَرَكَعَتَانِ وَإِنَّمَا قَرَنَ أَبُو الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَام - لِأَنَّهُ كَانَ يَطُوفُ مَعَ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ لِحَالِ التَّقِيَّةِ.

## بررسی سند روایت عمّار بن مروان

## اشاره

در سند شیخ صدوق تا الحسن بن محبوب در نقل «معانی الاخبار» مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ (۱) و عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ (۲) و مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ (۳)

۱- معجم رجال الحديث، ج ۱۷، ص ۲۸۴: مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ رَوَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ وَ رَوَى عَنْهُ ابْنُ بَابُوَيْهٍ، رَجَالَ الشَّيْخِ، فِيمَنْ لَمْ يَرَوْهُ عَنْهُمْ. □ أقول: قد أكثر الصدوق الروايه عنه، و ذكره في المشيخه في طرقة إلى الكتب في ثمانية و أربعين مورداً فقد روى عن سعد بن عبد الله و عبد الله بن جعفر بن جامع الحميرى و عبد الله بن جعفر الحميرى و على بن إبراهيم و على بن الحسين السعدآبادى و محمد بن أبى عبد الله الأسدى الكوفى و محمد بن يحيى العطار، و الظاهر أنه كان يعتمد عليه. □ و قد وثقه العلامة فى: (۵۸) من الباب ۱، من حرف الميم من القسم الأول و ابن داود فى: (۱۴۸۲) من القسم الأول صريحاً. □ و ادعى ابن طائوس فى فلاح السائل: الفصل (۱۹) فى فضل صلاه الظهر و صفتها عند ذكر الروايه الوارده عن الصادق - عليه السلام -، أنه ما أحب الله من عصاه: الاتفاق على وثاقته. و قد مر ذلك فى إبراهيم بن هاشم، فالنتيجه أن الرجل لا ينبغي التوقف فى وثاقته.

۲- معجم رجال الحديث، ج ۱۰، ص ۱۳۹: □ قال النجاشى: عبد الله بن جعفر بن الحسن بن مالك بن جامع الحميرى أبو العباس القمى شيخ القميين و وجههم ... □ قال الشيخ: عبد الله بن جعفر الحميرى القمى يكنى أبا العباس ثقه له كتب. [صاحب قرب الاسناد]

۳- معجم رجال الحديث، ج ۱۵، ص ۲۹۱: □ النجاشى: محمد بن الحسين بن أبى الخطاب أبو جعفر الزيات الهمداني و اسم أبى الخطاب زيد، جليل من أصحابنا عظيم القدر كثير الروايه، ثقه، عين، حسن التصانيف، مسكون إلى روايته ... □ قال الشيخ: محمد بن الحسين بن أبى الخطاب، كوفى، ثقه، له كتاب اللؤلؤة و كتاب النوادر.

واقع شده که عبد الله بن جعفر و محمد بن الحسین ثقه اند و محمد بن موسی بن المتوکل هم گر چه در کتب اصلی رجالی توثیقی درباره ی او ذکر نشده، اما از آن جایی که خیلی ها او را توثیق کرده و سید بن طاوس - قدس سرّه - هم درباره ی او ادعای اتفاق بر وثاقت کرده چیزی نظیر کلامی که در مورد ابراهیم بن هاشم فرموده است از مجموع استفاده می شود که ثقه است؛ البته نه به آن قوتی که در مورد ابراهیم بن هاشم قائلیم؛ زیرا ابراهیم بن هاشم مزایایی دارد.

و در نقل «خصال»، پدرشان علی بن بابویه و سعد بن عبدالله الاشعری و أحمد بن محمد [بن خالد یا ابن عیسی] واقع شده اند که همه از أجلاءند، بنابراین سند تا الحسن بن محبوب، هم در نقل خصال و هم معانی الأخبار تمام است. الحسن بن محبوب (۱) هم که از اصحاب

۱- الحسن بن محبوب سرّاد یا زرّاد از اصحاب اجماع است. علامه ی بحر العلوم اصحاب اجماع را به صورت زیبایی به نظم در آورده است: قَدْ أَجْمَعَ الْكُلُّ عَلَى تَضْيِیحِ مَا \*\*\* يَصْحُحُ عَنْ جَمَاعِهِ فَلْيُعْلَمَا وَ هُمْ أَوْلُوا نَجَابِهِ وَ رَفَعَهُ \*\*\* أَرْبَعَهُ وَ خَمْسَهُ وَ تَشَعُّهُ فَالْسَّتَّةُ الْاَوْلَى مِنَ الْأَمْجَادِ \*\*\* أَرْبَعَهُ مِنْهُمْ مِنَ الْأَوْتَادِ زُرَّارُهُ ثُمَّ بُرَيْدٌ قَدْ أَتَى \*\*\* ثُمَّ مُحَمَّدٌ وَ لَيْثٌ يَا فَتَى وَ السَّتَّةُ الْوَسِطَى أَوْلُوا الْفَضَائِلِ \*\*\* رَبُّبْتَهُمْ أَذْنَى مِنَ الْأَوَائِلِ جَمِيلِ الْجَمِيلِ مَعَ أَبَانَ \*\*\* وَ الْعَبْدِلَانَ ثُمَّ حَمَادَانَ وَ السَّتَّةُ الْاُخْرَى هُمْ صِفْوَانٌ \*\*\* وَ يُونُسُ عَلَيْهِمَا الرِّضْوَانُ ثُمَّ ابْنُ مَحْبُوبٍ كَمَا مُحَمَّدٌ \*\*\* كَذَاكَ عَيْدُ اللَّهِ ثُمَّ أَحْمَدُ رَوَيْتِي نِيزِ دَرِبَارِهِ الْحَسَنُ بِنِ مَحْبُوبٍ، از امام رضا - عليه السلام - نقل شده است: أحمد بن علی القمی السلولی، قال: حدثنی الحسن بن خرزاد، عن الحسن بن علی بن النعمان، عن أحمد بن محمد بن أبی نصر، قال: قلت لأبى الحسن الرضا - عليه السلام - : إن الحسن بن محبوب الزرّاد، أتانا برسالة؟ قال: صدق لا تقل الزرّاد بل قل السرّاد، إن الله تعالى يقول (و قدّر فی السرد).

ص: ۵۷

اجماع است، ابو ایوب الخزاز (۱) هم از اجلاء است. بنابراین، سند روایت تا عمار بن مروان تمام است و مهم، بررسی وثاقت عمار بن مروان است.

### بررسی وثاقت عمار بن مروان

«عمار بن مروان»، از جمله راویان معروفی است که روایات متعددی از او نقل شده است. در برخی موارد هم مثل همین روایت مطلبی را نقل می‌کند که یا در روایات دیگر نیست و یا به صراحتی که او نقل می‌کند نیست، مانند اجور القضاة که به این صراحت در روایت دیگری تحریم شده و به عنوان سُحت از آن نام برده باشد، وجود ندارد. بنابراین،

۱- معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۲۶۶: إبراهيم بن عيسى أبو أيوب = إبراهيم بن عثمان = إبراهيم الخزاز أبو أيوب: قال النجاشي: إبراهيم بن عيسى أبو أيوب الخزاز، وقيل: إبراهيم بن عثمان، روى عن أبي عبد الله، و أبي الحسن عليهما السلام. ثقة، كبير المنزلة، له كتاب نوادر، كثير الرواه عنه. قال الشيخ: إبراهيم بن عثمان، المكي بأبي أيوب الخزاز الكوفي، ثقة، له أصل.

بررسی وثاقت عمّار بن مروان اهمیت ویژه ای دارد.

برای بررسی وضعیتی «عمّار بن مروان»، هم باید به کتب رجالی رجوع کنیم و هم در روایاتی که او نقل کرده تحقیق و بررسی کنیم.

در روایاتی که از «عمّار بن مروان» نقل شده، گاهی دو نسبت برای او مشاهده می‌شود؛ یکی «عمّار بن مروان القندی» (۱) و دیگری «عمّار بن مروان الکلبی» (۲). ظاهراً «عمّار بن مروان القندی»، غیر از «عمّار بن مروان» معروف باشد و اگر در روایتی «عمّار بن مروان» بدون نسبت ذکر شود، احتمال این است که «القندی» باشد نیست. اما در مورد «عمّار بن مروان» غیر قندی هم احتمال دارد که «عمّار بن مروان» و «عمّار بن مروان الکلبی» دو نفر باشند.

اما در مراجعه به کتب اصلی رجال (۳) رجال نجاشی، الفهرست، رجال شیخ طوسی و رجال کشی (۴) می بینیم که ذیل عنوان «عمّار بن مروان»

۱- الکافی، ج ۲، کتاب الإیمان و الکفر، بَابُ الْأَصْرَارِ عَلَى الذَّنْبِ، ح ۱، ص ۲۸۸: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ النَّهَيْكِيِّ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْقَنْدِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيِّدَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: لَمَّا صِيغِيْرَةٌ مَعَ الْأَصْرَارِ وَلَا كَبِيْرَةٌ مَعَ الْأَسْتِغْفَارِ.

۲- من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۲۷۵: رُوِيَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْكَلْبِيِّ قَالَ: أَوْصَانِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَقَالَ أَوْصِيْكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ أَدَاءِ الْأَمَانَةِ وَ صِدْقِ الْحَدِيثِ وَ حُسْنِ الصُّحْبَةِ لِمَنْ صَحَبَكَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

۳- همان طور که در روایات، کتب اربعه داریم در رجال هم کتب اربعه داریم که کتاب های مادر است. (امیرخانی)

۴- در رجال کشی نامی از عمار بن مروان برده نشده است. (امیرخانی)



ص: ۵۹

فقط يك شخص را تعريف می‌کنند.

**بررسی «عمار بن مروان» در کتب رجالی****کلام نجاشی - قدس سرّه - در رجالش**

جناب نجاشی - قدس سرّه - در رجالش که قوی ترین و مهم ترین کتاب رجالی ماست درباره ی او می‌گوید:

«عمار بن مروان مولى بنى ثوبان بن سالم مولى يشكر و أخوه عمرو، ثقتان روى عن أبى عبد الله - عليه السلام - . له كتاب. أخبرنا محمد بن جعفر قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا محمد بن المفضل بن إبراهيم عن محمد بن سنان عنه بالكتاب». (۱)

عمار بن مروان، مولى بنى ثوبان بن سالم مولى يشكر است و برادری به نام عمرو دارد و هر دو برادر ثقه اند. از ابی عبدالله - علیه السلام - روایت می‌کند. کتابی هم دارد که محمد بن سنان از آن نقل می‌کند و سند ما (نجاشی) به آن کتاب، از طریق محمد بن جعفر از أحمد بن محمد بن سعید از محمد بن المفضل بن إبراهيم از محمد بن سنان از عمار بن مروان است.

۱- رجال نجاشی، ص ۲۹۱.

**کلام شیخ طوسی - قدس سره - در فهرست**

عمار بن مروان له کتاب. أخبرنا أبو عبد الله عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه عن سعد بن عبد الله و الحميري و محمد بن يحيى و أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد و محمد بن الحسين عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان (۱)؛

عمار بن مروان دارای کتاب است و سند ما به این کتاب از این طریق است: ابو عبدالله (شیخ مفید) به ما خبر داد از محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق) از پدرش (علی بن بابویه) از سعد بن عبدالله و حمیری (محمد بن جعفر الحمیری) و محمد بن یحیی (الطار القمی) و احمد بن ادريس (الاشعری القمی) و این چهار نفر از احمد بن محمد (بن عیسی) و محمد بن الحسین و این دو از محمد بن سنان از عمار بن مروان.

پس جناب شیخ حرفی از وثاقت عمار بن مروان نژده است و طریقتش هم با طریقت جناب نجاشی متفاوت است. اما در هر دو طریقت (نجاشی و شیخ طوسی) راوی از عمار بن مروان، محمد بن سنان است.

**کلام شیخ طوسی - قدس سره - در رجالش**

شیخ طوسی در رجالش بعد از آن که «عمار بن مروان» را در ضمن اصحاب امام صادق - علیه السلام - می آورد، درباره ی او می فرماید:

ص: ۶۱

«عمّار بن مروان الیشکری مولا هم الخزاز الکوفی» (۱)؛

عمّار بن مروان مولای یشکر، خزاز (خز فروش) و کوفی بوده است.

**رجال ابن الغضائری@**

در رجال ابن غضائری هر چند که این کتاب رجالی قابل اعتماد نیست و ما در کتاب مقالات فقهی (۱) رساله‌ی مغرب شرعی (۲) به طور مفصل درباره‌ی آن بحث کردیم و دلائلی ارائه کردیم، اما برای به دست آوردن فضای آن جا، مطالبش را ذکر می‌کنیم آمده است:

«عمّار بن مروان الثوبانی مولی بنی ثوبان موالی بنی یشکر کوفی. یروی عن أبی الحسن و أبی عبدالله - علیه السلام -» (۳)؛

عمّار بن مروان ثوبانی که مولای بنی ثوبان است، موالی بنی یشکر کوفی هم هست و از امام صادق و امام کاظم - علیهما السلام - نقل می‌کند.

بنابراین عمّار بن مروان ثوبانی همان یشکری کوفی است.

۱- رجال شیخ طوسی، ص ۲۵۲.

۲- مقالات فقهی (۱)، بخش فارسی، تحقیق پیرامون مغرب شمسی، ص ۸۸ ۹۳ و القسم العربی، تحقیق حول المغرب الشمسی، ص ۱۶۳۱۶۰.

۳- رجال ابن الغضائری، کتاب الضعفاء، ص ۱۴۰.

**کلام علامه ی حَلّی - قدس سرّه - در الخلاصه @**

«عمار بن مروان مولی بنی ثوبان بن سالم، مولی یشکر و أخوه عمرو ثقتان روی عن أبي عبد الله - عليه السلام -» (۱)؛

عمار بن مروان که مولای [طایفه ی] بنی ثوبان بن سالم است، مولای یشکر است. خودش و برادرش عمرو، هر دو ثقه بوده و عمار از امام صادق - علیه السلام - روایت می کند.

پس در کتب اربعه ی رجالی و رجال ابن غضائری و خلاصه ی علامه، فقط از «عمار بن مروان ثوبانی یشکری» نام برده شده و از «عمار بن مروان» دیگری نام برده نشده است. (۲)

**بررسی «عمار بن مروان» در روایات****اشاره**

امّیا وقتی به کتب روایی مراجعه می کنیم، با «عمار بن مروان الکلبی» هم مواجه می شویم و حتی شیخ صدوق - قدس سرّه - در مشیخه ی (۳) «من لایحضره الفقیه»، اسم «عمار بن مروان الکلبی» را عنوان کرده و طریق خود را به او بیان می کند و می فرماید:

۱- رجال العلامه، خلاصه الأقوال، ص ۱۲۸.

۲- در رجال کشی و برقی اصلاً نامی از عمار بن مروان برده نشده است. (امیرخانی)

۳- جناب صدوق در کتاب «من لا یحضره الفقیه» برای جلوگیری از تطویل کتاب، واسطه ی بین خود و افراد غیر هم زمانش که روایت را از آن ها نقل می کند حذف می کند، و این واسطه ها را یک جا در آخر کتاب، تحت عنوان مشیخه ذکر می کند.

ص: ۶۳

«و ما كان فيه عن عمّار بن مروان الكلبي فقد روّيته عن محمد بن موسى بن المتوكل رضى الله عنه عن عبدالله بن جعفر الحميري عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن الحسن بن محبوب عن أبي أيوب الخزاز عن عمار بن مروان» (۱)؛

هر روایتی که در این کتاب من لایحضره الفقیه از «عمّار بن مروان الكلبي» ذکر شده، آن را از طریق محمد بن موسی بن المتوکل و او از عبدالله بن جعفر الحمیری از محمد بن الحسن بن ابی الخطاب از الحسن بن محبوب از ابی ایوب الخزاز از عمار بن مروان نقل کرده ام.

این دقیقاً همان سندى است که صدوق - رحمه الله - توسط آن، حدیث «انواع سحت» را در معانی الأخبار نقل کرده و کلینی - رحمه الله - این روایت را از ابن رثاب از عمّار بن مروان نقل کرده (۲) و هم چنین است شیخ در تهذیب (۳) از

۱- من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۹۸.

۲- الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۵، ص ۱۲۶: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنِ الْغُلُولِ؟ قَالَ: كُلُّ شَيْءٍ عُلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سِيحَتْ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَشَبْهُهُ سُحَتْ وَالسُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا أُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَتَمْنُ الْخَمْرِ وَالنَّبِيدِ الْمُسَكَّرِ وَالرَّبَا بَعْدَ الْبَيْتِ فَأَمَّا الرَّشَا فِي الْحُكْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِرَسُولِهِ ۹.

۳- تهذیب الأحكام، ج ۶، ص ۳۶۸. الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنِ الْغُلُولِ؟ فَقَالَ: كُلُّ شَيْءٍ عُلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سِيحَتْ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَشَبْهُهُ سِيحَتْ وَالسُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا أُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَتَمْنُ الْخَمْرِ وَالنَّبِيدِ وَالْمُسَكَّرِ وَالرَّبَا بَعْدَ الْبَيْتِ فَأَمَّا الرَّشَا فِي الْحُكْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِرَسُولِهِ ۹.

ص: ۶۴

ابن رثاب از عمار بن مروان نقل می کند، به خلاف فهرست (۱) که فقط محمد بن سنان را به عنوان راوی از عمار بن مروان نام برده و اسمی از ابن رثاب در آن نیاورده است.

در طریقی که شیخ طوسی و نجاشی ذکر کرده اند، «محمد بن موسی بن المتوکل» نیست، ولی «عبدالله بن جعفر الحمیری» و همین طور «محمد بن الحسین بن ابی الخطاب» در طریق شیخ طوسی وجود دارد. در طریق شیخ صدوق، ناقل روایت از «عمار بن مروان»، «أبو أيوب الخزاز» است که «محمد بن الحسین بن ابی الخطاب» با واسطه ی «الحسن بن محبوب» از او نقل می کند. ولی در طریق شیخ طوسی ناقل روایت از «عمار بن مروان»، «محمد بن سنان» است که «محمد بن الحسین بن ابی الخطاب» بدون واسطه از او نقل می کند. در طریق نجاشی هم، ناقل روایت از «عمار بن مروان»، «محمد بن سنان» است.

برای تحقیق بیشتر، وقتی به سراغ خود کتب روایی رفتیم تا بینیم تعداد روایاتی که با عنوان «عمار بن مروان الکلبی» است، چندتاست،

---

۱- فهرست الطوسی، باب العین، باب عمار، ص ۳۳۵: عمار بن مروان. له کتاب. أخبرنا أبو عبد الله عن محمد بن علی بن الحسین عن أبيه عن سعد بن عبد الله و الحمیری و محمد بن یحیی و أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد و محمد بن الحسین عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان.

ص: ۶۵

فقط در دو جا این عنوان را مشاهده کردیم: یکی در کتاب «من لا یحضره الفقیه» و دیگری در کتاب «المحاسن» برقی.

روایتی که من لا یحضره الفقیه از «عمار بن مروان» نقل می کند این چنین است:

و رُوِيَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْكَلْبِيِّ قَالَ: أَوْصَانِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَقَالَ: أُوصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ أَدَاءِ الْأَمَانَةِ وَ صِدْقِ الْحَدِيثِ وَ حُسْنِ الصُّحْبَةِ لِمَنْ صَحَبَكَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. (۱)

همان طور که ملاحظه می کنید، در این روایت، جناب صدوق سندی ذکر نمی کند و فقط می فرماید: «رُوی عن عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْكَلْبِيِّ».

روایتی که در «المحاسن» برقی با این عنوان ذکر شده است، این چنین است:

عنه [أحمد بن محمد بن خالد البرقي] عن أبيه عن محمد بن سنان عن عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْكَلْبِيِّ قَالَ: أَوْصَانِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَقَالَ: أُوصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ أَدَاءِ الْأَمَانَةِ وَ صِدْقِ الْحَدِيثِ وَ حُسْنِ الصُّحَابَةِ لِمَنْ صَحَبْتَ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. (۲)

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۷۴.

۲- المحاسن، ج ۲، باب حسن الصحابه، ص ۳۵۸.

متن روایت، همانند روایت من لایحضره الفقیه است، ولی در این جا، سند ذکر شده است. در این جا، راوی از «عمار بن مروان»، «محمد بن سنان» است، در حالی که جناب صدوق - قدس سره - در مشیخه فرموده بود: هر جا که من از «عمار بن مروان» روایتی نقل می‌کنم، از طریق «الحسن بن محبوب» از «ابو ایوب الخزاز» است و اسمی از «محمد بن سنان» نبرده بود، بر خلاف مشیخه ی شیخ طوسی و نجاشی که ناقل روایت از «عمار بن مروان»، «محمد بن سنان» بود.

بنابراین، نتیجه ی سخن تا این جا این شد: «عمار بن مروان» در کتب رجالی، دارای نسبت «الیشکری» است و توثیق هم دارد، اما در روایات، در دو مورد با نسبت «الکلبی» ذکر شده و در مشیخه ی صدوق هم با این نسبت عنوان شده، ولی در کتب اصلی رجالی عنوان نشده و چیزی در مورد او گفته نشده، بنابراین توثیقی ندارد.

آن چیزی که لازم است الان بررسی کنیم این است: آیا «عمار بن مروان الیشکری» با «عمار بن مروان الکلبی» متحد است؟ که در این صورت، با توثیق «الیشکری»، «الکلبی» نیز توثیق می‌شود، یا این که دو نفر هستند؟ که در نتیجه، با توثیق «الیشکری»، وثاقت «الکلبی» به اثبات نمی‌رسد.

اگر این دو اسم، برای یک نفر باشد نتیجه می‌گیریم: «عمار بن مروان» مورد نظر در روایتی که می‌فرماید: «أجور القضاء سحت» دارای وثاقت است و بالتبع، روایت صحیحه می‌شود. اما اگر دو نفر باشند، باید بررسی



ص: ۶۷

کنیم تا ببینیم در این روایت، آیا مراد، «عمار بن مروان الیشکری» است که ثقه است یا «عمار بن مروان الکلبی» است که غیر ثقه است و آیا راهی برای تشخیص این که کدام یک مراد است، وجود دارد یا نه؟

### نظر سید خوئی - رحمه الله - درباره ی عمار بن مروان

سید خوئی در ذیل عنوان «عمار بن مروان» می فرماید: «أقول: عمار بن مروان هذا مشترك و التمييز إنما هو بالراوی» (۱)؛ عمار بن مروان مشترك [بین چند نفر] است و تمیز هر کدام، به واسطه ی راوی از او مشخص می شود.

سپس «عمار بن مروان القندی» (۲) را ذکر می کند که از «عبدالله بن

۱- معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۲۵۷.

۲- معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۲۵۷: عمار بن مروان القندی: روی عن عبدالله بن سنان و روی عنه عبدالله بن محمد النهيكي، الكافي: الجزء ۲، باب الإصرار على الذنب، من كتاب الإيمان والكفر ۱۱۴، الحديث ۱. به احتمال زیاد عمار بن مروان القندی که فقط در یک جای کافی ذکر شده، با زیاد بن مروان القندی اشتباه شده است. زیاد بن مروان القندی واقفی از عبدالله بن سنان، زیاد نقل می کند و عبدالله بن محمد النهيكي هم از او نقل می کند، بنابراین احتمال این که عمار بن مروان القندی با زیاد بن مروان القندی اشتباه شده باشد زیاد است. اتفاقاً دیدم در پاورقی الکافی، چاپ دار الحديث که پژوهشگران مرکز تحقیقات دار الحديث تحقیق کرده اند هم، این احتمال را داده اند: □ الکافی (ط - دار الحديث)؛ ج ۳، ص ۷۰۷: لم نجد عمار بن مروان القندی فی غیر سند هذا الخبر، فالظاهر وقوع التصحيف فی العنوان. و المحتمل فی بادی الرأی وقوع التصحيف إما فی لقب العنوان، أو بعض أجزاءه الآخر. أمّا احتمال التصحيف فی اللقب، فضعيف؛ فإنّ عمار بن مروان فی روايتنا اثنان: عمار بن مروان الیشکری، و عمار بن مروان الکلبی، و روايتهما عن عبدالله بن سنان، أو روايه النهيكي عنهما، غير معهوده لم نجدها فی موضع مع الفحص الأكيد. والظاهر أنّ الصواب فی العنوان هو زیاد بن مروان القندی؛ فقد روی أحمد بن محمد بن خالد فی المحاسن، ص ۴۰۲، ذیل ح ۹۶، عن النهيكي، عن القندی؛ و فی المحاسن، ص ۴۲۱، ذیل ح ۲۰۰، عن النهيكي، عن زیاد القندی. و أمّا ما ورد فی المحاسن، ص ۵۴۴، ح ۸۵۱ من روايته عن النهيكي عن عبدالله بن محمد، عن زیاد بن مروان، أو ص ۵۹۳، ح ۱۰۷ من روايته عن النهيكي، عن عبدالله بن محمد، عن زیاد بن مروان القندی، فقد ورد الأول فی البحار، ج ۶۳، ص ۱۶۲، ح ۹؛ و ج ۸۶، ص ۳۶۰، ح ۳۹. و الثاني فی البحار، ج ۶۳، ص ۳۹۷، ح ۱۲، و فی المواضع الثلاثة «النهيكي عبدالله بن محمد» و هو الصواب. هذا، و روی زیاد بن مروان عن عبدالله بن سنان فی بعض الأسناد. راجع: معجم رجال الحديث، ج ۷، ص ۴۸۶. (امیرخانی)

ص: ۶۸

سنان» نقل کرده و راوی از او هم «عبدالله بن محمد النهیکی» است و یک روایت، بیشتر با این عنوان وجود ندارد، بنابراین، «عمار بن مروان القندی» از دایره ی علم اجمالی افراد مشترک خارج است.

سپس «عمار بن مروان الکلبی» را ذکر می کند و می فرماید: (۱) جناب

---

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۲۵۷: عمار بن مروان الکلبی؛ ذکره الصدوق ۱ فی المشیخه و طریقه إلیه: محمد بن موسی بن المتوکل رضی الله عنه، عن عبد الله بن جعفر الحمیری عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحسن بن محبوب عن أبي أيوب الخزاز، عن عمار بن مروان، و الطریق صحیح. روى عن أبي عبد الله - عليه السلام - ، الفقیه، الجزء ۲، باب ما یجب علی المسافر فی الطریق، من حسن الصحابه، ح ۸۰۲. أقول: یأتی الکلام فی اتحاده مع ما بعده و عدم اتحاده معه.

ص: ۶۹

صدوق در مشیخه، اسم او را ذکر نموده و طریق او هم به «عمار بن مروان الکلبی» صحیح است و این «عمار» از امام صادق - علیه السلام - نقل حدیث می کند. سید خوئی روایتی از «عمار بن مروان الکلبی» که ما از «المحاسن» برقی نقل کردیم، ذکر نمی کند، شاید آن روایت را ندیده باشند.

سپس عنوان دیگری به نام «عمار بن مروان مولی بنی ثوبان» را ذکر نموده و مطالب جناب نجاشی، شیخ طوسی و ابن غضائری را در مورد او نقل می فرماید. (۱)

سپس می فرماید: «ثم إنه لا إشكال فی وثاقه عمار بن مروان الیشکری»؛ در وثاقت «عمار بن مروان یشکری» شکی نیست؛ چون

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۲۵۷: عمار بن مروان مولی بنی ثوبان؛ قال النجاشی: عمار بن مروان مولی بنی ثوبان بن سالم مولی یشکر و أخوه عمرو، ثقتان، روی عن أبي عبد الله - عليه السلام -، له كتاب. أخبرنا محمد بن جعفر قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد، قال: حدثنا ابن المفضل بن إبراهيم عن محمد بن سنان، عنه بالكتاب. و قال الشيخ: عمار بن مروان، له كتاب، أخبرنا به المفيد رحمه الله عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله الحميري و محمد بن يحيى و أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد و محمد بن الحسين، جميعاً، عن محمد بن سنان، عنه. و عده فی رجاله من أصحاب الصادق - عليه السلام -، قائلًا: عمار بن مروان الیشکری مولا هم الخزاز الكوفي. عمار بن مروان الثوباني مولی بنی ثوبان موالی بنی یشکر: کوفی، روی عن أبي الحسن و أبي عبد الله عليهما السلام، ذكره ابن الغضائری.

نجاشی، او و برادرش را توثیق می کند، «و إنما الإشکال فی اتحادہ مع عمار بن مروان الکلبی»؛ فقط اشکال، در یکی بودن این دو نفر هست که آیا این دو نفر، متحدند یا دو نفرند؟

ظاهر مطالب جناب اردبیلی (۱) در کتاب «جامع الرواه»، اتحاد این دو (۲) است، «لکن الجزم به مشکل جداً»؛ ولی مشکل است چنین جزمی برای انسان حاصل گردد. سپس علّت اشکال در جزم را این گونه بیان می دارند: برای «کلبی» کتابی ثابت نیست و اگر هم کتابی داشته باشد، راوی از کتاب «یشکری»، «محمد بن سنان» بوده آن چنان که جناب نجاشی و شیخ بیان فرمودند ولی راوی از «کلبی»، «ابو ایوب الخزاز» است که «الحسن بن محبوب» از او نقل می کند. پس این دو اسم (یشکری و کلبی) برای دو نفر است.

(۳)

۱- جامع الرواه (محمد بن علی الاردبیلی الغروی الحائری)، ج ۱، ص ۶۱۲: عمار بن مروان الیشکری مولا هم الخزاز الکوفی، مولی بنی ثوبان بن سالم، مولی یشکری. و اخوه عمرو ثقتان روی عن ابی عبد الله - علیه السلام - له کتاب عنه محمد بن سنان. عنه أبو ایوب فی باب وجوب التقصیر فی الصوم و فی باب حکم المسافر و المریض فی الصیام. أبو ایوب الخزاز عن عمار بن مروان ... .

۲- منافاتی ندارد کسی، هم کلبی باشد و هم یشکری. ممکن است کسی از ابتداء از یک طائفه ای بوده، با طائفه ی دیگری هم عقد ولاء ببندد و به آن طائفه هم نسبت داده شود و حتی ممکن است به سه طائفه نسبت داده شود.

۳- معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۲۵۸: ثم إنه لا إشکال فی وثاقه عمار بن مروان الیشکری و إنما الإشکال فی اتحادہ مع عمار بن مروان الکلبی، الذی ذکره الصدوق فی المشیخه فظاهر الأردبیلی فی جامعہ هو الاتحاد و لکن الجزم به مشکل جداً، کیف و إن الکلبی لم یثبت أنه ذو کتاب و علی تقدیر ثبوتہ فراوی کتاب الیشکری هو محمد بن سنان علی ما عرفت من النجاشی و الشیخ و أما الراوی عن الکلبی فهو أبو ایوب الخزاز، رواه عن [عنه باید باشد؛ یعنی الحسن بن محبوب از أبو ایوب خزاز نقل می کند] الحسن بن محبوب فهما رجلا ن و الکلبی لم یثبت وثاقته. و الذی یسهل الخطب: أن المذكور فی الروایات و هی کثیره عمار بن مروان بلا تقييد و لا- ینبغی الشک فی انصرافه إلی من هو المعروف المشهور و له کتاب و هو عمار بن مروان الیشکری و علیه فلا- ینبغی أثر مهم للبحث عن الاتحاد و عدمه.

ص: ۷۱

بنابراین سید خوئی با این دلیل که «یشکری» کتاب دارد، اما ثابت نیست «کلبی» کتاب داشته باشد و اگر هم کتاب داشته باشد؛ چون ناقل از کتاب یشکری محمد بن سنان است، اما ناقل از کلبی، الحسن بن محبوب عن أبي أيوب الخزاز است، اثبات می کنند که یشکری و کلبی دو نفرند.

### نقد کلام سید خوئی - رحمه الله -

اولاً: ایشان فرمودند: ثابت نیست که «عمار بن مروان الکلبی» کتاب داشته باشد، در حالی که عدم ثبوت نزد ما، اعم از این است که کتاب نداشته باشد. کسی که مدعی وحدت است، می تواند پاسخ دهد: اگر «کلبی» همان «یشکری» باشد، او هم دارای کتاب بوده، ولی به جهتی کمتر به این عنوان به کار می رفته و کتابش در کتب اصلی رجال مطرح

ص: ۷۲

نشده است و لذا تناسبی هم وجود نداشته که گفته شود «له کتاب».

ثانیاً: سید خوئی فرمودند: چون سند «یشکری» از طریق «محمد بن سنان» است، ولی سند «کلبی» از طریق «الحسن بن محبوب»، از «أبو ایوب الخزاز» است، پس معلوم می شود که دو نفرند.

این کلام هم درست نیست؛ زیرا ممکن است از طرق متعددی از یک راوی نقل شده باشد و همان طور که طریق نجاشی و شیخ طوسی به «محمد بن سنان» برای نقل از عمار بن مروان با هم تفاوت دارد، ممکن است طریق به «عمار بن مروان» هم اگر «یشکری» و «کلبی» یک نفر باشد متفاوت باشد؛ خصوصاً با توجه به این که طریقی که منتهی به «یشکری» است، از کتابش نقل می کنند نجاشی و شیخ طوسی تصریح کرده اند: له کتابٌ أخبرنا به ... ، بنابراین معلوم می شود از کتابش نقل می کنند در حالی که تمامی روایات «عمار بن مروان» از کتابش نیست و جناب صدوق هم که سند خود به «عمار بن مروان الکلبی» را ذکر می کند و می فرماید: «و ما کان فیه عن عمار بن مروان الکلبی فقد رویته عن ...» معلوم نیست که از کتابش نقل کرده باشد، ممکن است از غیر کتاب یا اعم از کتاب نقل کرده باشد. به هر حال، داشتن دو طریق، دالّ بر این نیست که این دو متعددند و متحد نیستند.

مضافاً به این که وقتی ما به کتاب محاسن برقی مراجعه می کنیم، می بینیم راوی از «کلبی» هم، «محمد بن سنان» است. متن روایت محاسن

ص: ۷۳

این چنین است:

عنه [أحمد بن محمد بن خالد البرقی] (۱) عن أبيه (۲) عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان الكلبي قال: أوصاني أبو عبد الله - عليه السلام - فقال: أوصيك بتقوى الله و أداء الأمانة و صدق الحديث و حسن الصحابه لمن صحبت و لا حول و لا قوه إلا بالله. (۳)

پس در این نقل، راوی از «عمار بن مروان الكلبي»، «محمد بن سنان» است؛ همان کسی که سند شیخ و نجاشی در نقل از عمار بن مروان الیشکری به او می رسید و این تأیید بر وحدت است، هر چند دلیل بر وحدت نمی تواند باشد؛ زیرا محمد بن سنان می تواند از هر دو در صورتی که متعدد باشند نقل کند.

بنابراین معلوم می شود ردّ سید خوبی بر کلام محقق اردبیلی صاحب جامع الرواه ناتمام است.

۱- احمد بن محمد خالد برقی صاحب کتاب المحاسن مرد جلیل القدری که علماء زیادی از او نقل روایت کرده اند، هر چند جناب أحمد بن محمد بن عیسی که رئیس قمین بود، برقی را به دلیل آن که از ضعف نقل می کرد و مراسیل نقل می کرد با این که خودش ثقه بود از قم اخراج نمود، ولی بعد از مدتی پشیمان شد و او را برگرداند و در تشییع جنازه ی او با پای برهنه شرکت نمود تا شاید جبران کرده باشد.

۲- محمد بن خالد البرقی ثقه است.

۳- المحاسن، ج ۲، باب حسن الصحابه، ص ۳۵۸.

**کلام سید خوبی - رحمه الله - مبنی بر اشتباه شدن عمار بن مروان با محمد بن مروان در نسبت الکلبی**

سید خوئی (۱) - رحمه الله - قرائنی را ذکر کرده و احتمال داده اند در مشیخه ی شیخ صدوق اشتباهی رخ داده اشتباهی از طرف نساخ یا سهو القلمی از جانب خود شیخ صدوق و محمد بن مروان الکلبی صحیح است؛ نه عمار بن مروان الکلبی.

۱- معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۲۵۹: بقی هنا شیء و هو أن الصدوق روی یاسناده عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن عمار بن مروان، عن أبي عبد الله - عليه السلام - ، الفقيه، الجزء ۲، باب وجوب التقصير في الصوم في السفر، الحديث ۴۰۹، و الشيخ في التهذيب: الجزء ۴، باب حكم المسافر و المريض في الصيام الحديث ۶۴۰. و الظاهر بملاحظه ما ذكره في المشيخه أن المراد بعمار بن مروان فيها هو الكلبی و لكن محمد بن يعقوب روی هذه الروايه عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عن محمد بن مروان (الكلبي)، الكافي: الجزء ۴، باب من لا- يجب له الإفطار، و التقصير في السفر، من كتاب الصيام، الحديث ۳. و بذلك يظن أن المذكور في المشيخه فيه تحريف من سهو القلم أو من غلط النساخ و الصحيح محمد بن مروان الكلبی و هو الذي ذكره الشيخ في رجاله في أصحاب الباقر - عليه السلام - و أما عمار بن مروان الكلبی فلا وجود له في كتب الرجال. و يؤكد ذلك أن الصدوق روی عن محمد بن مروان و ابتداء به في سند الفقيه: الجزء ۲، باب فضل شهر رمضان و ثواب صيامه، الحديث ۲۶۱. و الجزء ۳، باب العتق و أحكامه، الحديث ۲۴۱، مع أنه لم يذكر إليه طريقاً في المشيخه. فمن المظنون أن الطريق المزبور، هو طريقه إلى محمد بن مروان الذي روی الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عنه، كما في الكافي و الله العالم.



ص: ۷۵

توضیح:

ایشان ابتدا روایتی از عمار بن مروان در من لایحضره الفقیه نقل می کند که عبارتست از:

و رَوَى ابْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ سَافَرَ قَصَرَ وَ أَفْطَرَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا سَفَرَهُ إِلَى صَيْدٍ أَوْ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَوْ رَسُولًا لِمَنْ يَعِصِي اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَوْ طَلَبِ عَدُوٍّ أَوْ شَحْنَاءٍ أَوْ سَعَايِهِ أَوْ ضَرَرٍ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. (۱)

در تهذیب هم، شیخ طوسی (۲) همین روایت را با سند خودش از کلینی از عده من أصحابنا از سهل بن زیاد نقل می کند که سهل بن زیاد هم از ابن محبوب از ابو ایوب از عمار بن مروان نقل می کند که این

۱- من لایحضره الفقیه، ج ۲، باب وجوب التقصیر فی الصوم فی السفر، ص ۱۴۲. و ابن محبوب از ابویوب (خزاز) روایت می کند که عمار بن مروان گفت: از امام صادق - علیه السلام - شنیدم که می فرمود: کسی که مسافرت می کند، باید نمازش را قصر کند و افطار نماید (روزه نگیرد) مگر آن که سفرش برای صید باشد یا در معصیت خدای عز و جل باشد یا کسی که خدای عز و جل را معصیت می کند او را به سفر فرستاده باشد و پیغام برای او ببرد یا برای طلب و یافتن دشمن باشد منظور دنبال دشمن حکومت جور بودن است؛ یعنی مأمور ظلم بودن؛ نه هر طلب دشمنی حتی به حق یا برای عداوت (شحناء) یا سعایت بین مسلمین باشد و یا قصدش ضرر بر گروهی از مسلمانان باشد.

۲- البته سید خویی این روایت تهذیب را ذکر نکردند. (امیرخانی)

ص: ۷۶

مقدار سند، مشترک است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَنْ سَافَرَ فَصَرَ وَأَفْطَرَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا سَفَرَهُ فِي الصَّيْدِ أَوْ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ رَسُولًا لِمَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ أَوْ فِي طَلَبِ شَخْنَاءٍ أَوْ سَعَايِهِ ضَرَرَ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. (۱)

روایت تهذیب با روایت من لا يحضره الفقيه اندک تفاوتی دارد. اولاً: در سند تهذیب، سهل بن زیاد (۲) واقع شده که تضعیف شده است. ثانیاً: در روایت الفقيه، عبارت «أَوْ سَعَايِهِ أَوْ ضَرَرَ» آمده، ولی این مطلب در

۱- تهذیب الأحكام، ج ۴، باب حکم المسافر و المريض فی الصیام، ص ۲۱۹.

۲- معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۳۳۷: □ قال النجاشی: سهل بن زیاد أبو سعید الأدمی الرازی کان ضعیفاً فی الحدیث غیر معتمد علیه فیهِ، و کان أحمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلو و الکذب و أخرجه من قم إلى الری. □ و قال الشیخ: سهل بن زیاد الأدمی الرازی یکنی أبا سعید، ضعیف، له کتاب. ممکن است کسی بگوید: چرا سهل بن زیاد تضعیف شده، مگر به امام - علیه السلام - دروغ می بسته است؟! می گوئیم: لازم نیست حتماً دروغ بسته باشد، اگر ضابطیت هم نداشته باشد، نمی توان به قول او اعتماد کرد؛ مثلاً در همین روایت به جای «أَوْ سَعَايِهِ أَوْ ضَرَرَ» در روایت من لا يحضره الفقيه، «أَوْ سَعَايِهِ ضَرَرَ» آمده که ممکن است، خیلی معنا متفاوت شود، از این جهت نمی توان به قول او اعتماد کرد.

تهذیب به صورت «أَوْ سَعَايِهِ ضَرَّرَ» آمده است.

سید خویی سپس همین روایت را از کافی نقل می‌کند که به جای عمار بن مروان، محمد بن مروان ذکر شده است:

عَدَّهُ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ (۱) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَنْ سَافَرَ قَصَرَ وَأَفْطَرَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا سَفَرَهُ إِلَى صَيْدٍ أَوْ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ أَوْ رَسُولًا لِمَنْ يَعْصِي اللَّهَ أَوْ فِي طَلَبِ شَخْنَاءٍ أَوْ سَعَايِهِ ضَرَّرَ عَلَى قَوْمٍ مُسْلِمِينَ. (۲)

۱- این شخص مشترک است و در این روایت ظاهراً محمد بن مروان الذهلی است.

۲- الکافی، ج ۴، کتاب الصیام، ابواب السفر، باب من لا يجب له الإفطار و التقصير، ح ۳، ص ۱۲۹. □ در الکافی (ط - دار الحدیث)، ج ۷، ص ۵۴۸، این روایت را از عمار بن مروان نقل می‌کند: عَدَّهُ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «مَنْ سَافَرَ قَصَرَ وَأَفْطَرَ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا سَفَرَهُ إِلَى صَيْدٍ، أَوْ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، أَوْ...» و در حاشیه می‌نویسد: هکذا فی حاشیه «جر» و التهذیب و ظاهر الوسائل. و فی [نسخ] «ظ، ی، بث، بح، بخ، بر، بس، بف، جن» و المطبوع: «محمد بن مروان». و الظاهر صحّ ما أثبتناه؛ فقد روى الصدوق الخبر فى الفقيه، ج ۲، ص ۱۴۲، ح ۱۹۷، قال: «روى ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن عمّار بن مروان، عن أبي عبد الله - عليه السلام -». و روى الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عن عمّار بن مروان فى معانى الأخبار، ص ۲۱۱، ح ۱، و الخصال، ص ۳۲۹، ح ۲۶. و لم نجد روايه أبى أيوب عن محمد بن مروان فى موضع.

ص: ۷۸

سید خوئی می‌فرماید: از آن جایی که همین روایت «من لا یحضره الفقیه» را «کافی» با همین سند یعنی از طریق ابن محبوب عن ابی ایوب نقل کرده، ولی از محمد بن مروان؛ نه عمار بن مروان، معلوم می‌شود که در «من لا یحضره الفقیه» هم، محمد بن مروان است و به همین خاطر، گمان می‌رود که در مشیخه ی صدوق هم تحریفی واقع شده که ناشی از سهو القلم مصنف یا اشتباه نشاخ بوده و صحیحش محمد بن مروان الکلبی است که شیخ طوسی در رجالش (۱) او را در زمره ی اصحاب امام باقر - علیه السلام - ذکر می‌کند، اما عمار بن مروان الکلبی اثری از او در کتب رجالی نیست.

سپس سید خوئی تأییدی برای مطلب خود ذکر می‌کنند و می‌فرمایند: جناب صدوق در «من لا یحضره الفقیه» از محمد بن مروان هم نقل کرده و به او ابتداء سند کرده است، در حالی که در مشیخه، او را ذکر نکرده و سندش را به او بیان نکرده است، بنابراین، گمان می‌رود سندی که در مشیخه نقل کرده از طریق «الحسن بن محبوب عن ابی ایوب» به همان محمد بن مروان است که در کافی هم، چنین نقل شده بود؛ نه عمار بن

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۱۷، ص ۲۲۲: محمد بن مروان الکلبی: من أصحاب الباقر، رجال الشیخ. و عدّه البرقی أيضا من أصحاب الباقر. باید توجه داشت که روایت از امام صادق - علیه السلام - است، در حالی که محمد بن مروان از اصحاب امام باقر - علیه السلام - است و لذا این مبعّد اشتباه عمار بن مروان به محمد بن مروان است.

مروان. بنابراین عمار بن مروان اشتباه است. و الله العالم.

با این توضیح، مشکل تصحیح روایت عمار بن مروان حل می شود؛ زیرا «عمّار بن مروان» در روایت «اجور القضاء سحت» متعین در «یشکری» می شود و اصلاً «عمّار بن مروان الکلبی» نداریم.

### مناقشه در بیان سید خوئی - رحمه الله -

با توجه به این که علاوه بر مشیخه ی صدوق، در متن «من لا یحضره الفقیه» و هم در کتاب محاسن برقی، نام «عمّار بن مروان الکلبی» ذکر شده، سخت است که بگوییم این دو محدث اشتباه کرده اند. بله، اگر فقط شیخ صدوق یا فقط برقی بود، شاید می توانستیم بپذیریم، ولی با وجود دو نفر، پذیرش اشتباه از هر دو مشکل است؛ خصوصاً با توجه به این که شیخ صدوق در دو جا، از عمار بن مروان الکلبی نام برده است.

حتّی اگر کسی بگوید: جناب صدوق که در متن سند «من لا یحضره الفقیه»، «عمّار بن مروان الکلبی» را آورده، نظر به محاسن برقی داشته و تحت تأثیر آن قرار گرفته و لذا اشتباه کرده، ممکن است این سخن را در مورد متن بپذیریم، اما در مورد مشیخه دیگر نمی توانیم چنین حرفی را قبول کنیم. بنابراین دلیلی وجود ندارد که بگوییم عمار بن مروان الکلبی اصلاً وجود ندارد.

البته این نکته را هم باید متذکر شوم: با تحقیقی که انجام دادیم مشخص شد که شیخ صدوق در هیچ کجای «من لا یحضره الفقیه» به عمّار بن مروان الکلبی که در مشیخه از او نام برده، ابتداء سند نکرده،

فقط یک جا گفته است «و رُوِيَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْكَلْبِيِّ» (۱) که در چنین جاهایی نمی توانیم بگوییم شیخ صدوق با سند خودش از عمار بن مروان الکلبی نقل می کند؛ مخصوصاً در این جا که سندش در مشیخه به عمار بن مروان صحیح است؛ (۲) به خاطر این که به صورت مجهول (و رُوِيَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْكَلْبِيِّ) نقل می کند و اطمینان به آن نداشته، و الا باید می فرمود: «و رَوَى عَمَّارُ بْنُ مَرْوَانَ الْكَلْبِيُّ» بنابراین با سند خودش از او نقل نکرده است. اما این که چرا در مشیخه به عمار بن مروان الکلبی سند بیان می کند، هیچ احتمالی باقی نمی ماند، الا همان احتمالی که محقق اردبیلی (صاحب جامع الرواه) گفتند که این عمار بن مروان الکلبی با عمار بن مروان الیشکری متحد است (۳)، و مؤید آن است: روایتی که برقی از

۱- من لا يحضره الفقيه، ج ۲، بَابُ مَا يَجِبُ عَلَى الْمُسَافِرِ فِي الطَّرِيقِ ...، ص ۲۷۴: وَ رُوِيَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْكَلْبِيِّ قَالَ: أَوْصَانِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَقَالَ: أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ أَدَاءِ الْأَمَانَةِ وَ صِدْقِ الْحَدِيثِ وَ حُسْنِ الصُّحْبَةِ لِمَنْ صَحَبَكَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

۲- من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۹۸: وَ مَا كَانَ فِيهِ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْكَلْبِيِّ فَقَدْ رَوَيْتَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّارِ، عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ.

۳- حتی اگر بگوییم عمار بن مروان الکلبی با یشکری متحد است باز این سؤال باقی می ماند که شیخ صدوق در من لا يحضره الفقيه هیچ روایتی را به عمار بن مروان، ابتداء سند نکرده است، پس چرا در مشیخه فرموده است «و ما كان فيه عن عمار بن مروان الکلبی فقد رویته عن...؟! اولی آن است که در جواب بگوییم صدوق - رحمه الله - در ذهنشان نبوده که روایتی را ابتداء به عمار بن مروان نکرده اند. (امیرخانی)

ص: ۸۱

عمار بن مروان الکلبی نقل می کند، از طریق محمد بن سنان (۱) است که طریق شیخ و نجاشی به عمار بن مروان الیشکری هم به واسطه ی همین محمد بن سنان است و نیز جناب صدوق - رحمه الله - همین سند مشیخه را در معانی الأخبار آورده اند که از عمار بن مروان است؛ نه محمد بن مروان. مضافاً به این که به حسب جستجوی کامپیوتری، غیر از یک موردی که گذشت، جای دیگری وجود ندارد که أبو ایوب از محمد بن مروان نقل کرده باشد.

و اما این که سید خویی فرمودند: با این که شیخ صدوق به محمد بن مروان ابتداء سند کرده، ولی در مشیخه طریقی به او ارائه نمی دهد و این آیت آن است که عمار بن مروان الکلبی در مشیخه اشتباه است و محمد بن مروان (الکلبی) صحیح است، می گوئیم شیخ صدوق فقط در دو جا به محمد بن مروان ابتداء سند کرده و ممکن است در این دو جا سندی

---

۱- المحاسن، ج ۲، باب حسن الصحابه، ص ۳۵۸: «عنه عن أبيه عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان الكلبی قال: أوصاني أبو عبد الله - عليه السلام - : فقال أوصيك بتقوى الله و أداء الأمانة و صدق الحديث و حسن الصحابه لمن صحبت و لا حول و لا قوه إلا بالله». □ و المحاسن، ج ۱، باب التقيه، ص ۲۵۵: «عنه عن أبيه عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان عن حسين بن مختار عن أبي أسامه زيد الشحام قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام - : أمر الناس بخصلتين فضيعوهما فصاروا منهما على غير شيء كثره الصبر و الكتمان».

نداشته است و دلیلی نداریم که بگوییم حتماً سندی داشته است. (۱)

و امّا آن روایتی که ذکر کردند که در کافی به جای عمار بن مروان در نقل من لایحضره الفقیه و تهذیب، عمار بن مروان است محمد بن مروان نقل شده است و این را آیت بر آن دانستند که در مشیخه هم اشتباه شده، می‌گوییم در کتاب وافی (۲) که کتب اربعه را جمع کرده است وقتی

۱- این کلام قابل پذیرش نیست؛ زیرا اگر سندی نداشته، پس چرا ابتداء سند به «محمد بن مروان» کرده، در حالی که نسل‌ها با او فاصله داشته است؟! مگر این که بگوییم مرسلاً نقل کرده، چنان که در جاهای مختلف مرسلاً نقل می‌کند یا این که بگوییم از کتاب او نقل کرده، امّا سندی به کتابش نداشته است. (غروی)

۲- الوافی، ج ۷، ص ۱۷۳: وافی کتاب جامعی است از مرحوم فیض کاشانی که در آن کتب اربعه را جمع کرده است. وافی وقتی متن این روایت را از دو کتاب «الکافی» و «من لایحضره الفقیه» نقل می‌کند، از عمار بن مروان نقل می‌کند و در «بیان» که توضیحی در مورد این روایت است و همچنین اختلاف متن این دو کتاب را ذکر می‌کند، می‌فرماید: الکافی، ۴ / ۱۲۹ / ۳ / ۱ العده عن سهل عن الفقیه، ۲ / ۱۴۲ / ۱۹۷۹ السراد عن الخزاز عن عمار بن مروان عن ابي عبد الله - عليه السلام - قال: سمعته يقول من سافر قصر و أفطر إلا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد أو في معصية الله أو رسولاً لمن يعصى الله أو في طلب شحنا أو سعاه ضرر علی قوم مسلمین. بیان: فی بعض النسخ أو رسول یعنی رساله فانه قد یجیء بمعناها و الشحنا العداوه و السعاه الوحشی و الوقیعه فی شخص عند آخر و فی التهذیب أو ضرر و هو أوضح و فیه اختلافات آخر لیست بواضح. همان طوری که ملاحظه می‌فرمایید در «بیان» اشاره ای به این که در کافی به جای عمار بن مروان، محمد بن مروان است نمی‌کند، با این که اگر نقل کافی متفاوت از «من لایحضره الفقیه» بود شایسته بود بیان کند. بنابراین، از این می‌توان استفاده کرد که حداقل در بعضی نسخ کافی، عمار بن مروان است. امّا این کلام درست نیست؛ زیرا اولاً: شاید در مقام بیان اختلافات در سند نبوده و فقط متن را نقل کرده و اختلافات متن را بیان نموده است. ثانیاً: همان طوری که در پاورقی کافی چاپ دار الحدیث ذکر شده بود، در تمامی نسخ کافی موجود (نسخ «ظ»، ی، بث، بح، بخ، بر، بس، بف، جن» و المطبوع) محمد بن مروان است و در هیچ یک از نسخ، عمار بن مروان نیست. (امیرخانی)



روایت کافی از «محمد بن مروان» را نقل می‌کند، در حاشیه‌ی کتاب می‌نویسد: «فی بعض نسخ الکافی» محمد بن مروان است (۱). و از این تعبیر معلوم می‌شود که در بعضی نسخ دیگر الکافی، «محمد بن مروان» نبوده و می‌توان حدس زد که «عمار بن مروان» باشد. بنابراین از اول، نسخ الکافی متفاوت بوده و اگر هم اشتباهی رخ داده باشد، اولی آن است که بگوییم: در بعضی نسخ الکافی که محمد بن مروان دارد اشتباه شده و نسخه‌ی صحیح، همان عمار بن مروان است؛ مخصوصاً با توجه به این که تهذیب هم از کلینی نقل می‌کند و عمار بن مروان دارد (۲).

- ۱- چنین عبارتی در وافی پیدا نکردیم، بلکه عبارت وافی همان بود که در پاورقی قبلی ذکر کردیم. (امیرخانی)
- ۲- وسائل الشیعه هم، وقتی این روایت را از من لا یحضره الفقیه، کافی و تهذیب نقل می‌کند، از عمار بن مروان نقل می‌کند و اشاره‌ای به اختلاف کافی نمی‌کند: □ وسائل الشیعه، ج ۸، تتمه کتاب الصلاة، أبواب صلاه المسافر، باب ۸، ح ۳، ص ۴۷۶: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَنْ سَافَرَ قَصْرًا وَأَفْطَرَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا سَفَرَهُ إِلَى صَيْدٍ أَوْ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ أَوْ رَسُولًا لِمَنْ يَعْتَصِي اللَّهَ أَوْ فِي طَلَبِ عِدْوٍ أَوْ شَخْنَاءٍ أَوْ سَعَايَةٍ أَوْ ضَرَّرَ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. وَرَوَاهُ الْكَلِينِيُّ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَضِحَّابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ مِثْلَهُ. (امیرخانی)

بنابراین نمی توانیم بپذیریم که شیخ صدوق خطا کرده؛ زیرا خطا خلاف اصل است و تا دلیل محکمی نداشته باشیم، نمی توانیم بپذیریم، گرچه سید خوبی این کلام را به عنوان این که ایجاد ظن و گمان می کند بیان می کنند، ولی ما می گوئیم حتی ایجاد ظن هم نمی کند، هر چند که ایجاد ظن هم بکند می گوئیم «إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً».

### نظر نهایی درباره ی عمار بن مروان

بنابراین نتیجه ی کلام تا این جا این شد: این که بگوئیم اصلاً عمار بن مروان الکلبی وجود خارجی ندارد، درست نیست و با قرائنی که بیان شد، معلوم شد که عمار بن مروان الکلبی با عمار بن مروان الیشکری متحد است و به همین خاطر در کتب رجالی هم عنوان جداگانه ای برای کلبی ذکر نشده است.

علی فرض این که دو نفر هم باشند، می گوئیم عمار بن مروان الیشکری قطعاً أعرف و أشهر است؛ چون دارای کتاب است و طرق متعددی به کتب او وجود دارد، ولی کلبی کتابی ندارد و فقط دو روایت از او در کتب روایی نقل شده که معلوم می شود خیلی معروف نبوده، بنابراین «عمار بن مروان» عند الاطلاق، منصرف به یشکری است؛ نه کلبی. قندی را هم که گفتیم از اول از دایره ی علم اجمالی خارج است

ص: ۸۵

پس این روایتی که در این جا وجود دارد و «أجور القضاة سحت» را نقل کرده، صحیحه است.

### مرسله ی مجمع البیان

الْفَضْلُ بْنُ الْحَسَنِ الطَّبْرِسِيُّ (۱) فِي مَجْمَعِ الْبَيَانِ قَالَ: رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - : أَنَّ السُّحْتَ هِيَ الرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ. وَهُوَ الْمَرْوِيُّ عَنْ عَلِيٍّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - . (۲)

فضل بن الحسن الطبرسی در مجمع البیان می گوید: از نبی اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - روایت شده است: همانا سحت، همان رشوه ی در قضاوت است. همین مطلب از امیرالمؤمنین - علیه السلام - هم روایت شده است.

تا این جا، تعدادی از روایات کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب تحریم أجر الفاجره و بیع الخمر و ... از کتاب شریف وسائل الشیعه، ذکر و بررسی اجمالی شد و استعمالات مختلف واژه ی رشا در آن ها، مورد توجه قرار گرفت.

اکنون روایات مربوط به رشوه را در کتاب القضاء، ابواب آداب قاضی، باب تحریم الرشوه فی الحکم و الرزق من السلطان علی القضاء، مورد

۱- الطَّبْرِسِيُّ اعراب زده شده که ظاهراً منسوب به تَفْرِش در استان مرکزی است که در تعریب، طبرسی شده است؛ نه منسوب به طبرستان؛ زیرا منسوب به طبرستان، طَبْرِي گفته می شود؛ نه طَبْرَسِي. (امیرخانی)

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، أَبْوَابُ مَا يُكْتَسَبُ بِهِ، بَابُ ۵، ح ۱۵، ص ۹۶.

ص: ۸۶

بررسی فرار می دهیم.

**روایات مربوط به رشوه از کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸ (باب تحریم الرشوه)****موتقه ی سماعه**

و [محمد بن یعقوب] عَنْ عِدِّهِ مِنْ أَصِحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَخِيهِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: الرَّشَاءُ فِي الْحُكْمِ هُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ. (۱)

این روایت از لحاظ سند تمام است.

سماعه از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که فرمودند: رشوه ی در حکم قضاوت کفر به خداوند است.

**روایت یوسف بن جابر****اشاره**

و [محمد بن الحسن] بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَجْزُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ يُوسُفَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ - عَلَيْهَا السَّلَامُ - : لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ لَا تَحِلُّ لَهُ وَرَجُلًا حَانَ أَخَاهُ فِي امْرَأَتِهِ وَرَجُلًا اخْتَجَّ النَّاسُ إِلَيْهِ لِتَفْقُهِهِ فَسَأَلَهُمْ

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۳، ص ۲۲۲.

ص: ۸۷

الرّشوه. (۱)

این روایت از لحاظ سند، حداقل به خاطر یوسف بن جابر (۲) که مجهول است، ناتمام است و قابل اعتماد نیست، ولی برای آمادگی ذهن برای فهم امثال این روایات و آشنا شدن با حدود معانی لغت و به دست آوردن معنای آن، مناسب است این روایت را بررسی کنیم؛ زیرا اگر این روایت مجعول هم بوده باشد، از آن جایی که یک کلام عربی است و به لغت رائج زمان صدور روایات جعل شده، می‌توانیم موارد استعمال کلمه ی رشوه و مشتقات آن و معنای حقیقی آن را به دست آوریم.

یوسف بن جابر از امام باقر - علیه السلام - نقل می‌کند که فرمود: رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - لعن فرمود کسی را که نگاه کند به فرج زنی که بر او حلال نیست و کسی که خیانت کند برادر [دینی] خود را در مورد همسرش و کسی که مردم به تفقه [و دانش فقهی و دینی] او احتیاج دارند و او مطالبه ی رشوه می‌کند.

### استعمال رشوه در اعمّ از قضاوت (إفتاء و نقل إفتاء) در این روایت:

بعضی، این عبارت «اِحْتَاَجَ النَّاسُ إِلَيْهِ لِتَفَقُّهِهِ» را حمل کرده اند به

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۵، ص ۲۲۳.

۲- معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۱۶۴: یوسف بن جابر: روی عن أبي جعفر علیهما السلام، و روی عنه عبد الرحمن.

احتیاج مردم به او در امر قضاوت و او تقاضای رشوه کند، بنابراین در این صورت بیش از این استفاده نمی شود که رشوه، آن پولی است که در مورد قضاوت پرداخت می شود، هر چند قضاوت به حق باشد.

ولی ظاهراً اعم از قضاوت است و شامل إفتاء هم می شود؛ یعنی اگر مردم در مسائل شرعی به کسی احتیاج داشته باشند مثلاً در شک بین سه و چهار، چه کار باید بکنند؟ وقتی به سفر می روند، در کجا قصر بخوانند؟ و ... و او مطالبه ی پول کند، این هم رشوه است و «رَجُلًا اَحْتِيَاجُ النَّاسِ اِلَيْهِ لِتَفْقَهُهُ فَسَالَهُمُ الرِّشْوَةَ» بر او صدق می کند و شاید بتوانیم بگوییم که شامل نقل إفتاء هم می شود؛ زیرا کسی که نقل إفتاء می کند یعنی فتوای دیگران را در مسائل شرعی بیان می کند نسبت به کسی که نمی داند، نوعی تفقه دارد و مورد احتیاج مردم است، بنابراین اگر در قبال نقل فتوا چیزی مطالبه کند، آن هم رشوه است و روایت شاملش می شود. بنابراین در این روایت، رشوه در اعم از قضاوت استعمال شده است.

### آیا حرمت رشوه در این روایت اختصاص به صورت استغناء قاضی دارد؟

مرحوم شیخ می فرماید: این روایت دالّ بر حرمت رشوه و اخذ اجرت از مترافعین است حتّی اگر به حق حکم کند اما این حرمت، اختصاص به صورتی دارد که قاضی مستغنی باشد، بنابراین اگر قاضی مستغنی نباشد، این روایت دالّ بر حرمت آن نیست. عبارت  
مرحوم شیخ

این چنین است:

«أَمَّا اعتبار الحاجة، فظهور اختصاص أدلّه المنع بصوره الاستغناء، كما يظهر بالتأمل في رواية يوسف و عمّار المتقدمين»؛ (۱)

یعنی با تأمل در این روایتِ یوسف بن جابر و صحیحہ ی عمّار بن مروان که دوباره بررسی خواهیم کرد ظاهر می شود که حرمت رشوه، اختصاص به صورت استغناء قاضی دارد. اما ما هر چه تأمل می کنیم چنین چیزی نمی توانیم از روایت استفاده کنیم و روایت به صورت مطلق بیان می کند؛ چه استغناء داشته باشد و چه نداشته باشد.

بعضی تمحّل عجیبی کرده اند تا وجهی برای این استظهار شیخ درست کنند که اصلاً قابل ذکر نیست و حق، با کسانی است که گفته اند هر چه تأمل کردیم، نتوانستیم بفهمیم که مقید به صورت استغناء باشد.

### در عبارت «أَحْتَاجَ النَّاسُ إِلَيْهِ لَتَفْقَهُهُ» مراد، احتیاج به شخص است یا به نوع؟

در عبارت «رَجُلًا أَحْتَاجَ النَّاسُ إِلَيْهِ لَتَفْقَهُهُ فَسَأَلَهُمُ الرِّشْوَةَ» اگر مقصود، احتیاج به شخص او باشد، لازمه اش آن است که اگر من به الکفایه وجود داشته باشد و متعین در او نباشد، مطالبه ی رشوه و اجرت حرمتی ندارد، اما

ص: ۹۰

اگر مقصود احتیاج به نوع او باشد، در این صورت اگر کسان دیگری هم باشند و متعین در او نباشد هم، نمی‌تواند مطالبه‌ی رشوه و اجرت کند.

به نظر می‌آید مقصود از احتیاج، احتیاج به نوع باشد، کما این که عرف هم در چنین مواردی نوع می‌فهمد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: مردم به دکتر نیاز دارند و دکتر هم رعایت نمی‌کند، هر جور دوست دارد پول ویزیتش را بالا می‌برد، مقصود این نیست که به شخص این دکتر نیاز دارند و کس دیگری نیست، بلکه مقصود این است که نوعشان مورد احتیاج است. در این جا هم ظاهراً این چنین است.

بنابراین اگر این روایت، سند صحیحی داشت، می‌توانستیم نتیجه بگیریم رشوه‌ی در قضاوت، إفتاء و بیان احکام شرعی که مورد نیاز مردم است، به هر وجهی که باشد، حرام است.

### روایت جراح المدائنی

الْعَيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ جِرَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: مَنْ أَكَلَ السُّحْتِ الرَّشْوَةَ فِي الْحُكْمِ. (۱)

جناب عیاشی در تفسیرش، از جراح مدائنی از امام صادق - علیه السلام - نقل می‌کند که فرمود: از انواع اکل سحت، رشوه‌ی در حکم (قضاوت) است.

این‌ها روایاتی بود که لفظ رشوه در آن به کار برده شده و در این دو

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، ابواب صفات القاضی، باب ۸، ح ۷، ص ۲۲۳.



ص: ۹۱

باب ذکر شده بود. البته باز روایتی که لفظ رشوه در آن به کار برده شده در غیر این دو باب، در کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۵ (جواز أخذ الجعل علی معالجه الدواء و علی التحول من المسکن لیسکنه غیره و علی شراء الاشیاء) وجود دارد که آن را هم ذکر می کنیم:

صحيحه ی محمد بن مسلم

اشاره

و بِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ (۱) عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنِ الرَّجُلِ يَرْشُو الرَّجُلَ الرِّشْوَةَ عَلَى أَنْ يَتَحَوَّلَ مِنْ مَنْزِلِهِ فَيَسْكُنَهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ. (۲)

این روایت از لحاظ سند تمام است.

محمد بن مسلم می گوید: از امام صادق - علیه السلام - درباره ی مردی که به دیگری رشوه می دهد تا از منزلش بلند شود و به جای او بنشیند

۱- تهذیب الأحکام، المشیخه، ص ۶۳: و ما ذکرته فی هذا الكتاب عن الحسين بن سعيد فقد اخبرني به الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبيد الله و احمد بن عبدون کلهم عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه محمد بن الحسن بن الوليد و اخبرني به أيضا ابو الحسين ابی جید القمی عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الحسين بن الحسن بن ابان عن الحسين بن سعيد، و رواه أيضا محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۵، ص ۲۷۸.

پرسیدم، حضرت فرمودند: اشکالی ندارد.

به عنوان مثال، حجره های مدارس طلبگی که قبلاً مدیریت نداشت و حق سکونت با کسی بود که زودتر ساکن می شد (الحق لمن سبق) اگر طلبه ای به او بگوید این مقدار پول را از من بگیر و از این حجره که حق سکونتش با شماست، چون زودتر آمدی بلند شو تا من بنشینم، اشکالی ندارد. یا کسی که در کنار خیابان دست فروشی می کند و مزاحمتی به کسی ندارد، دیگری می تواند به او رشوه دهد تا از مکانش بلند شود و او بنشیند.

### اطلاق رشوه بر غیر مسائل قضائی و دینی و حکم به حلیت آن در این روایت:

در این روایت، واژه ی رشوه بر غیر مورد قضاء و حتی غیر امور دینی (مانند إفتاء و نقل إفتاء) اطلاق شده است و هم چنین حکم به حلیت آن شده است. بنابراین، معنای رشوه اعم است علی نحو الحقیقه در اعم استعمال شده؛ نه علی سبیل المجاز و اگر کسی نپذیرد می گوئیم لأقل آن است که در اعم هم استعمال می شود و رشوه ی حلال هم داریم، همان طوری که ربای حلال هم داریم.

### روایت حُكْمِ بْنِ حَكَمٍ الصَّيْفِيِّ

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَشْنَاهُ (۱) عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ

۱- تهذيب الأحكام، المشيخه، ص ۷۵: و ما ذكرته في هذا الكتاب عن الحسن بن محمد بن سماعه، فقد اخبرني به احمد بن عبدون عن ابي طالب الانباري عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعه، و اخبرني أيضا الشيخ ابو عبدالله [شيخ مفيد] و الحسين بن عبيد الله و احمد بن عبدون كلهم عن ابي عبد الله الحسين بن سفيان البزوفري [ثقه جليل من أصحابنا] عن حميد بن زياد [ثقه واقفي] عن الحسن بن محمد بن سماعه. بنابراین، سند شيخ به الحسن بن محمد بن سماعه تمام است. (اميرخانی)

سَمَاعَةَ (۱) إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي سَمَّاكِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ (۲)

۱- معجم رجال الحديث، ج ۵، ص ۱۱۷: الحسن بن محمد بن سماعه: □ قال النجاشي: الحسن بن محمد بن سماعه أبو محمد الكندي الصيرفي، من شيوخ الواقفه كثير الحديث فقيه، ثقه، و كان يعاند في الوقف و يتعصب. أخبرنا محمد بن جعفر المؤدب، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن محمد، قال: حدثني أبو جعفر أحمد بن يحيى الأودي، قال: دخلت مسجد الجامع، لأصلي الظهر فلما صليت رأيت حرب بن الحسن الطحان و جماعه من أصحابنا جلوساً فملت إليهم فسلمت عليهم و جلست و كان فيهم الحسن بن سماعه فذكروا أمر (الحسين بن علي) الحسن بن علي ۸ و ما جرى عليه، ثم من بعده زيد بن علي ۸ و ما جرى عليه، و معنا رجل غريب لا نعرفه، فقال: يا قوم عندنا رجل علوي بسر من رأى من أهل المدينة ما هو إلا ساحر أو كاهن فقال له ابن سماعه بمن يعرف؟ قال: علي بن محمد بن الرضا، فقال له الجماعه: و كيف تبينت ذلك منه؟ قال: كنا جلوساً معه علي باب داره و هو جارنا بسر من رأى نجلس إليه في كل عشيه نتحدث معه، إذ مر بنا قائد من دار السلطان معه خلع و معه جمع كثير من القواد و الرجاله و الشاكريه و غيرهم، فلما رآه علي بن محمد وثب إليه و سلم عليه و أكرمه، فلما أن مضى قال لنا هو فرح بما هو فيه و غداً يدفن قبل الصلاه فعجبنا من ذلك و قمنا من عنده، و قلنا: هذا علم الغيب فتعاهدنا ثلاثه إن لم يكن ما قال أن نقتله و نستريح منه فإني في منزلي، و قد صليت الفجر إذ سمعت غلبه فقمتم إلى الباب، فإذا خلق كثير من الجند و غيرهم، يقولون: مات فلان القائد البارحه سكر و عبر من موضع فوقع و اندقت عنقه، فقلت: أشهد أن لا إله إلا الله، و خرجت أحضره و إذا الرجل كما قال أبو الحسن ميت فما برحت حتى دفنته، و رجعت فتعجبنا جميعاً من هذه الحاله، و ذكر الحديث بطوله، فأنكر الحسن بن سماعه ذلك لعناده فاجتمعت الجماعه الذين سمعوا هذا معه فوافقوه و جرى من بعضهم ما ليس هذا موضعاً لإعادته. و له كتب ... □ و قال الشيخ: الحسن بن محمد بن سماعه الكوفي واقفي المذهب إلا أنه جيد التصانيف نقي الفقه حسن الانتقاد ...

۲- معجم رجال الحديث، ج ۱۴، ص ۲۳۷: محمد بن أبي حمزه ثابت: □ قال النجاشي: محمد بن أبي حمزه ثابت بن أبي صفيه الثمالي: له كتاب أخبرنا ابن شاذان، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى، قال: حدثنا أبي قال حدثنا أحمد بن محمد بن أبي عمير عن محمد بن أبي حمزه، به. □ و قال الشيخ: محمد بن أبي حمزه: له كتاب، روينا به هذا الإسناد عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير عن محمد بن أبي حمزه، به. و أراد (بهذا الإسناد): جماعه عن أبي المفضل، عن ابن بطه، عن أحمد بن محمد. و عده في رجاله (تاره) في أصحاب الباقر - عليه السلام - مكتفياً بالعنوان و (أخرى) في أصحاب الصادق - عليه السلام - قائلًا: محمد بن أبي حمزه الثمالي: مولى. □ و ذكره البرقي في أصحاب الصادق - عليه السلام -، قائلًا: محمد بن أبي حمزه الثمالي، مولى. □ و قال الكشي: قال أبو عمرو: سألت أبا الحسن حمدويه بن نصير، عن علي بن أبي حمزه الثمالي و الحسين بن أبي حمزه و محمد أخويه، و أبيه فقال كلهم ثقات، فاضلون.

ص: ۹۴

عَنْ حُكَيْمِ بْنِ حَكَمِ الصَّيْرَفِيِّ (۱) قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ (۲) - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَ

۱- فی المصدر: حکم بن حکیم الصیرفی. الحکم بن حکیم = الحکم بن حکیم ابن أخی خلاد = الحکم بن حکیم الصیرفی. قال النجاشی: حکم بن حکیم أبو خلاد الصیرفی، کوفی، مولی، ثقہ، روى عن أبي عبد الله - عليه السلام - . معجم رجال الحديث، ج ۶، ص ۱۶۶.

۲- فی المصدر: أبا عبد الله.۷.

سَأَلَهُ حَفْصُ الْأَعْوَرُ فَقَالَ: إِنَّ السُّلْطَانَ يَشْتَرُونَ مِنَّا الْقُرْبَ وَالْأَدَاوَى (۱) فَيَوَكِّلُونَ الْوَكِيلَ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ مِنَّا فَنَرِشُوهُ حَتَّى لَا يَظْلَمَنَا فَقَالَ: لَا بَأْسَ مَا تُصْلِحُ بِهِ مَالَكَ، ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ: إِذَا أَنْتَ رَشَوْتَهُ يَأْخُذُ أَقْلًا مِنَ الشَّرْطِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ: فَسَدَتْ رِشْوَتُكَ. (۲)

این روایت از لحاظ سند به خاطر إسماعیل بن أبی سمّال (۳) (سمّاک)

۱- الأدّوی جمع أدّوه، و هی آنیه کانوا یستعملونها (القاموس المحيط أدو- ۴- ۲۹۸).

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب احکام العقود، باب ۳۷، ص ۹۶.

۳- فی المصدر: إسماعیل بن أبی سمّال. □ معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۱۰۹: إسماعیل بن أبی السمال: هو أخو إبراهيم بن أبی بکر بن أبی السمال، واقفی. □ قال النجاشی: إبراهيم بن أبی بکر محمد بن الربیع یکنی بأبی بکر محمد بن أبی السمال سمعان بن هبیره بن مساحق بن بجیر بن عمیر بن أسامه بن نصر بن قعین بن الحرث بن ثعلبه بن دودان بن أسد بن خزیمه ثقه هو و أخوه إسماعیل بن أبی السمال رویا عن أبی الحسن موسی - علیه السلام - و كانا من الواقفه. و اختلفت الأنظار، فی استفاده توثیقه من كلامه، و ممن استفاد التوثیق: العلامه فی الخلاصه، فی القسم الثانی الباب ۲، من فصل الهمزه. و الصحیح: أنه لا استفاد التوثیق من كلام النجاشی، بل هو خاص بإبراهیم. و الوجه فی ذلك أن الظاهر من العبارة أن كلمه (ثقه) خبر لإبراهیم بن أبی بکر و كلمتی (هو و أخوه) ابتداء كلام، و خبرهما جمله رویا عن أبی الحسن موسی - علیه السلام - و استفاده التوثیق مبنیه علی أن تكون كلمه ثقه خیرا مقدما و الضمیر المنفصل مبتدأ مؤخرا و جمله أخوه عطفًا علی الضمیر بما له من الخیر و جمله (رویا) مستقله لیكون المعنی أن إبراهيم و أخاه ثقتان رویا عن أبی الحسن - علیه السلام - و هذا خلاف الظاهر و لا أقل من أن تكون العبارة مجمله و غیر ظاهره فی التوثیق.

ص: ۹۶

ناتمام است.

حکم بن حکیم الصیرفی می گوید: از امام کاظم - علیه السلام - شنیدم در حالی که حفص الأعمور از ایشان پرسید: [عمال] سلطان از ما مشک و ظروف آب [اداوی: جمع اداوه چیزی که در آن آب پر می کنند، مانند آفتابه] می خرنند [حتماً چیزی از روایت سقط شده و گرنه نباید برای سلطان، فعل جمع (یشترون) آورده شود، شاید کلمه ی عمال السلطان بوده و افتاده است] و وکیلی می گیرند که اجناس خریداری شده را از ما تحویل بگیرد، ما به آن وکیل رشوه می دهیم تا به ما ظلم نکند. حضرت فرمودند: مانعی ندارد آن چه که مالت را به وسیله ی آن اصلاح می کنی. سپس حضرت لحظه ای سکوت کردند، سپس فرمودند: بعد از آن که به وکیل رشوه می دهی، آیا چیزی کمتر از آن که فروخته ای از شما می گیرد؟ (مثلاً به جای ده مشک نه تا می گیرد) گفتیم: بله. حضرت فرمود: [در این صورت] رشوه ات فاسد شد.

در این روایت صرف نظر از ضعف سندش رشوه هم، در کلام راوی و هم دو بار در کلام امام - علیه السلام - در غیر مقام قضاوت، حکم و حتی إفتاء به کار رفته است.

### نتیجه‌ی بررسی معنای لغوی رشوه

لفظ «رشوه» از «رشا» اخذ شده و رشا هم به معنی «رَسَن» است؛ یعنی طنابی که به دلو بسته می شود و در چاه انداخته می شود تا آب را

ص: ۹۷

بالا بکشند. رشوه هم به مناسبت أخذش از «رشا» و موارد استعمالش، آن وسیله ای است که اشخاص می توانند با آن به اغراض خود برسند.

این که رشوه به معنای ریسمان باشد، در کلام امیرالمؤمنین - علیه السلام - در نهج البلاغه هم آمده است:

وَاللَّهِ لَمَّا بُنِيَ أَبِي طَالِبٍ أَنَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطُّفْلِ بِثَدْيِ أُمِّهِ بَلِ انْدَمَجَتْ عَلَيَّ مَكُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لَأَضْطَرَبْتُمْ اضْطِرَابَ الْأَرَشِيَةِ فِي الطَّوِيِّ الْبُعِيدَةِ؛ (۱)

به خدا قسم، اُنس فرزند ابی طالب به مرگ از علاقه ی طفل شیرخوار به پستان مادرش بیشتر است، بلکه نزد من، علوم پوشیده ای جمع شده که اگر آشکارش کنم [شما نمی توانید تحمل کنید و] چنان اضطراب و لرزه می گیرید، مانند لرزش طناب بلند در چاه های عمیق. [همان طور که اگر دلوی را با یک رسنی در یک چاه عمیق؛ مخصوصاً با سرعت بیندازند به شدت می لرزد، اگر اسرار غیبی که در سینه دارم آشکار کنم، مثل آن طناب می لرزید.]

عبارت اَرشیه در کلام حضرت، از ارشی جمع رشا به معنای طناب است. حضرت می فرماید: اگر اسرار غیبی که در سینه ام نهفته است، آشکار کنم و شما بشنوید، همانند طناب بلند در چاه عمیق می لرزید.

ص: ۹۸

بنابراین بعد از این تتبعی که کردیم، می‌توانیم استظهار کنیم که رشوه در لغت، اعم است و همان طوری که در فارسی گفته می‌شود: رشوه داد فلان کار را کرد، در عربی هم این چنین است؛ یعنی هر چیزی که پرداخت می‌شود تا انسان به غرضش برسد چه حق باشد و چه باطل رشوه است. در میان لغویین، ابن اثیر و فیومی در نهایه (۱) و المصباح المنیر (۲) هم، این طور اعم معنا کرده‌اند.

۱- النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، ص ۲۲۶: الرَّشْوَةُ وَ الرَّشْوَةُ: الوصله إلى الحاجه بالمصانعه. و أصله من الرِّشَاءِ الذی يتوصَّل به إلى الماء.

۲- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۲۲۸: الرَّشْوَةُ: بِالْكَسْرِ مِمَّا يُعْطِيهِ الشَّخْصُ الْحَيَاكِمَ وَ غَيْرَهُ لِيُحْكَمَ لَهُ أَوْ يَحْمِلَهُ عَلَى مَا يُرِيدُ.



### توجه به چند نکته و بیان محدوده ی حرمت رشوه

اولاً: بر حسب معیار، اجرت بر قضاوت حتی اگر بگوییم حرام است آن چنان که مشهور قائلند و در مصححه ی عمار بن مروان هم فرمود سحت است غیر از رشوه است. رشوه ای که در شرع مقدس، آن مقدار روی حرمتش تأکید شده است که در حد کفر بالله العظیم شمرده شده، غیر از اجرت بر قضاوت است و در معنای لغوی اش استعمال نشده است.

در مصححه ی عمار بن مروان که قبلاً هم ذکر کردیم می فرماید:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : (كُلُّ شَيْءٍ غُلٌّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ) وَالسُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا مَا أُصِيبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوَلَاءِ الظَّالِمِ وَ مِنْهَا أَجُورُ الْقُضَاةِ وَ أَجُورُ الْفُؤَاجِرِ وَ تَمْنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيدِ

ص: ۱۰۰

الْمُسْكِرِ وَالرَّبَا بَعْدَ الْبَيْنَةِ فَأَمَّا الرِّشَا يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِرَسُولِهِ - صلى الله عليه و آله و سلم - . (۱)

سخت انواع زیادی دارد، یکی از آن‌ها اجور قضات است. سپس رشوه را مطرح می‌کند که «فَأَمَّا الرِّشَا يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِرَسُولِهِ - صلى الله عليه و آله و سلم -». از این که بین اجرت بر قضاوت و رشوه فرق گذاشته است، معلوم می‌شود در روایاتی که رشوه را در حد کفر بالله قرار می‌دهد (۲) و احکام خاصی دارد، این رشوه به معنای مطلق اجر نیست. هر چند ممکن است در برخی روایات، به معنای اجر آمده باشد.

ثانیاً: نمی‌توانیم بگوییم مطلق رشوه حرام است؛ زیرا در دو روایت بیان فرمود که برخی موارد رشوه حلال است. یکی از آن دو روایت، صحیحی «محمد بن مسلم» است که دادن رشوه برای تخلیه ی منزل را بدون اشکال دانست (۳). پس رشای حلال هم داریم، اما پرش مهم آن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۵، ح ۱۲، ص ۹۵.

۲- بحار الأنوار، ج ۱۰۱، ص ۲۷۴: [جامع الأخبار] وَقَالَ ۹: إِيَّاكُمْ وَالرِّشْوَةَ فَإِنَّهَا مَحْضُ الْكُفْرِ وَلَا يَسْمُ صَاحِبُ الرِّشْوَةِ رِيحَ الْجَنَّةِ.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۵، ص ۲۷۸: وَبِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عليه السلام - عَنِ الرَّجُلِ يَرِشُو الرَّجُلَ الرِّشْوَةَ عَلَى أَنْ يَتَحَوَّلَ مِنْ مَنزِلِهِ فَيَسْكُنُهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ.

ص: ۱۰۱

است که رشوه ی حرام کدام است؟

از آن جایی که آیه ی شریفه، رشوه ی در قضاوت (۱) را مورد نهی قرار داد و روایات هم، رشوه ی در حکم و قضاوت را به عنوان حرام و شرک بالله معرفی کرد و دلیلی که [از لحاظ سند] صحیح باشد و اطلاق داشته باشد تا رشوه ی غیر باب قضاوت را به عنوان رشوه حرام کرده باشد، نداریم هر چند ممکن است تحت عناوین دیگری حرام باشد پس می گوییم مقصود ما از بحث رشوه در مکاسب محرمه که حرام است و کفر و شرک بالله است، رشوه ی در قضاوت است.

شیخ انصاری- قدس سره - هم روایات دال بر حرمت رشوه را منصرف به امر قضاوت می داند (۲) ، امّا ما می گوییم اگر روایاتی احیاناً اطلاق داشته باشد، چنان چه منصرف هم نباشد، چون سند صحیح ندارد، نمی توانیم این اطلاق را بپذیریم و بگوییم رشوه ی در غیر باب قضاوت هم به عنوان رشوه حرام

۱- سوره ی بقره، آیه ی ۱۸۸: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)

۲- کتاب المكاسب، ج ۱، ص ۲۴۷: و هل تحرم الرشوه فی غیر الحکم؟ بناءً علی صدقها كما يظهر ممّا تقدم عن المصباح و النهایه كأن يبذل له مالاً علی أن يصلح أمره عند الأمير. فإن كان أمره منحصراً فی المحرّم أو مشتركاً بینه و بین المحلّل لكن بذل علی إصلاحه حراماً أو حلالاً، فالظاهر حرمة لا لأجل الرشوه لعدم الدلیل علیه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرّشا فی الحکم بل لأنّه أكّل للمال بالباطل، فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد، فلا يحرم القبض فی نفسه، و إنّما يحرم التصرف لأنّه باقٍ علی ملک الغير.

ص: ۱۰۲

است.

ثالثاً: اگر اجرت قضاوت را حرام بدانیم، باید به این پرسش پاسخ دهیم: اجرت بر قضاوت چه تفاوتی با رشوه ی حرام دارد؟ در پاسخ، دو تفاوت را ذکر می کنیم:

تفاوت اول: حرمت رشوه خیلی بیشتر از حرمت اجرت قاضی است، در حدّی که از آن به کفر بالله تعبیر شده است. در نتیجه، اگر حاکم بخواهد عقوبت کند از آن جایی که برای هر گناهی می تواند عقوبت کند برای رشوه می تواند عقوبت بیشتری از اجرت قضاوت در نظر بگیرد.

تفاوت دوم: ممکن است برخی در اجرت قضاوت، تنها قائل به حرمت وضعی آن شوند؛ یعنی إنشاءً اجاره را حرام تکلیفی ندانند، بلکه آن را معامله ی فاسدی بدانند که فقط از جهت تصرف در مال غیر حرام بوده و مصداق آیه ی شریفه: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (۱) است. به خلاف رشوه که نفس انشاء اخذ رشوه، حرام بوده و علاوه بر حرمت وضعی، حرمت تکلیفی هم دارد. در نتیجه اگر همراه تصرف خارجی در ملک غیر هم نباشد، حرام است؛ مثلاً رشوه دهنده بگوید فلان طور حکم کن و بر ذمه ی من که فلان مبلغ را به تو بدهم، نفس این إنشاء، حرام است.

---

۱- سوره ی بقره، آیه ی ۱۸۸.

ص: ۱۰۳

رابعاً: آیا حرمت رشوه در باب قضاوت، مخصوص رشوه ای است که حقی را ناحق یا باطلی را حق کند؟ یا اعم است، و صرف این که به نفع رشوه دهنده حکم شود، حرام است، هر چند که رشوه برای حکم به حق باشد؟

در پاسخ می‌گوییم: رشوه برای حکم به حق هم، تحت عنوان رشوه ی حرام قرار دارد، گرچه مشمول آیه ی شریفه «وَتَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأِثْمِ» نیست چون آیه، قید «فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأِثْمِ» دارد، ولی روایاتی که فرموده: رشوه حرام است، اطلاق دارد و مقیدی هم ندارد و آیه ی شریفه نمی‌تواند به عنوان مقید باشد؛ زیرا مثبتین، با هم تنافی ندارند. بنابراین، رشوه ی حرام شامل پول دادن به قاضی برای حکم به حق هم می‌شود، اما شامل اجرت نمی‌شود.

البته اگر شخصی نمی‌تواند حقش را بگیرد مگر با دادن رشوه، آیا چنین رشوه ای هم حرام است یا نه؟ این بحث مستقلاً است که جای خودش را می‌طلبد و باید با توجه به حدیث شریف «لا ضرر»، حدود آن را تعیین کرد.



ص: ۱۰۵

**حکم اجرت بر قضاوت****اشاره**

از قدیم بین فقهاء در مورد اجر قاضی و اجرت برای قضاوت، دو نظر وجود داشته است.

عده ای که شاید مشهور باشند اجر بر قضاوت را حرام می دانند (۱)؛

۱- جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۳۶: تحرم الأجره على الأذان و على القضاء و أما القضاء، فللنص، و الإجماع، و لا فرق بين أخذ الأجره من المتحاكمين أو من السلطان أو أهل البلد، عادلا كان أو جائرا، سواء كان المأخوذ بالإجاره أو الجعالة أو الصلح. □ السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، ج ۲، ص ۱۲۱: لا يجوز شهاده من يتغى على الأذان الأجر، فأما أخذ الرزق عليه دون الإجاره فجائز، و يكون ذلك من بيت المال، و كذلك على القضاء. و لا يحل لأحد الأجره عليهما بحال. □ تحرير الأحكام الشرعيه على مذهب الإماميه (ط - الحديثه)، ج ۲، ص ۲۶۵: و كذا يحرم أخذ الأجره على القضاء. □ الدروس الشرعيه فى فقه الإماميه، ج ۳، ص ۱۷۲: القضاء و توابعه فمن الارتزاق من بيت المال. و يحرم عليه الأجره و الجعالة من المتحاكمين و غيرهما. □ المهذب البارع فى شرح المختصر النافع، ج ۲، ص ۳۵۲: المحرّم منه أنواع: ... السادس: الأجره على القدر الواجب من تغسيل الأموات ... و الأجره على الصلاه بالناس، و القضاء، و لا بأس بالرزق من بيت المال. □ مفاتيح الشرائع، ج ۳، ص ۱۱: المشهور أن ما يجب فعله لا يجوز أخذ الأجره عليه، كتغسيل الموتى و تكفينهم و دفنهم، و كذا القضاء و الشهاده و ...

ص: ۱۰۶

یعنی قاضی، مالک اجرت نمی شود و تصرفش در آن حرام است.

در این گونه موارد، مراد از شُیْحت یا حرمت، حکم وضعی است؛ نه حرمت تکلیفی؛ یعنی عدم انتقال به قاضی و عدم ملکیت او. البته وقتی مالک نباشد، تصرف در آن تکلیفاً هم حرام است.

در این جا علاوه بر غضب، حرمت دیگری ندارد، به خلاف رشوه که نفس انشاءً أخذ هم حرام است. بله، در اجرت هم همین که قاضی خارجاً أخذ کند، تصرف غاصبانه و حرام است، و این کلام که پرداخت کننده ی اجر، راضی است قاضی تصرف کند، پس غضب و حرام نیست، درست نیست؛ زیرا رضایت پرداخت کننده فقط به عنوان معامله و اجرت است؛ نه علیّی حال که حتی اگر عقد باطل باشد و قاضی مستحق





ص: ۱۰۸

بنابراین، رضایت برای پرداخت اجرت به عنوان قاضی است، چون قاضی است، اجرت را پرداخت کرده اند و اگر قاضی نبود پرداخت نمی کردند، پس معلوم می شود علی ای حال نیست.

### ادله ی حرمت اجرت بر قضاوت

#### اشاره

برای اثبات حرمت اجرت قضاوت، چهار دلیل اقامه شده است:

#### ۱. صحیحہ ی عمار بن مروان

عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : (كُلُّ شَيْءٍ غُلٍّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ) وَالسُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا مَا أُصِيبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوَلَمَاءِ الظَّالِمِينَ وَمِنْهَا أُجُورُ الْقُضَاةِ وَأُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَتَمَنُّ الْخَمْرِ وَالنَّبِيدِ الْمُسَكَّرِ وَالرَّيَا بَعِيدَ الْبَيْنِ فَأَمَّا الرَّشَاءُ يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِرَسُولِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - . (۱)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ح ۱۲، ص ۹۵.

ص: ۱۰۹

سخت انواع زیادی دارد و از جمله ی آن، اجور قضاات است. پس اجور قضاات، سُخت و حرام است.

### ۲. روایت یوسف بن جابر

و [محمد بن الحسن] بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ يُوسُفَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ - عَلَيْهَا السَّلَامُ - : لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ لَا تَحِلُّ لَهُ وَرَجُلًا حَانَ أَحَاهُ فِي امْرَأَتِهِ وَرَجُلًا اخْتَجَّ النَّاسُ إِلَيْهِ لِتَفَقُّهِهِ فَسَأَلَهُمُ الرَّشْوَةَ. (۱)

کسی که مردم به خاطر علمش مثل علم به قضاوت احتیاج به او دارند و او مطالبه ی رشوه کند [ملعون رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است]. در این جا رشوه به معنای اعم به کار رفته و اجرت را در بر می گیرد.

### ۳. صحیحہ ی عبدالله بن سان

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ قَاضٍ بَيْنَ قَوْمَيْنِ يَأْخُذُ مِنَ السُّلْطَانِ عَلَى الْقَضَاءِ الرَّزْقَ فَقَالَ: ذَلِكَ الشُّحْتُ. (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۵، ص ۲۲۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۱، ص ۲۲۱.

ص: ۱۱۰

این روایت از لحاظ سند تمام است.

عبدالله بن سنان می گوید: از امام صادق - علیه السلام - درباره ی کسی که بین دو محل قضاوت می کند و از سلطان برای قضاوتش رزق می گیرد سؤال شد، حضرت فرمودند: آن سحت است.

#### ۴. وجه اعتباری

علاوه بر روایات، به یک وجه اعتباری نیز استدلال کرده اند به این بیان: قضاء، واجب کفائی و چه بسا بعضی وقت ها واجب عینی است و اجرت بر عمل واجب هم، جایز نیست (مثل اجرت گرفتن بر خواندن نماز واجب خود) پس اجرت گرفتن بر قضاوت، جایز نیست.

#### جواز ارتزاق از بیت المال

#### اشاره

مطابق این قول که اجرت بر قضاوت حرام است، قاضی از بیت المال ارتزاق می کند و الحاکم یدرّ علیه الرزق. هر وقت احتیاج داشت، از بیت المال دریافت می نماید و یا هر ماه مبلغ ثابتی مانند قوانین کشور ما به او می دهند؛ مخصوصاً سفارش شده که به قضات رسیدگی بیشتری شود تا در اثر احتیاج، به طمع رشوه، قضاوت به جور نکنند. در عهد معروف مالک اشتر، امیرالمؤمنین - علیه السلام - می فرماید:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيِّ فِي نَهْجِ الْبُلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي عَهْدِ طَوِيلٍ كَتَبَهُ إِلَى مَالِكِ الْأَشْطَرِ حِينَ وُلَّاهُ عَلَى مِصْرَ  
وَ أَعْمَالِهَا يَقُولُ فِيهِ: وَ اعْلَمْ أَنَّ الرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ مِنْهَا

ص: ۱۱۱

جُنُودُ اللَّهِ وَ مِنْهَا كُتَابُ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ وَ مِنْهَا قُضَاءُ الْعَدْلِ إِلَى أَنْ قَالَ: وَ كُلُّ قَدْ سَمِيَ اللَّهُ لَهُ سَهْمُهُ وَ وَضَعَهُ عَلَى حَدِّهِ وَ فَرِيضَتِهِ ثُمَّ قَالَ: وَ لِكُلِّ عَلَى الْوَالِي حَقٌّ بِقَدْرِ مَا يُصِيلُهُ ثُمَّ قَالَ: ذُو اخْتِرَ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلُ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ [وَ لَا تَمَحِّكُهُ الْخُصُومُ وَ لَا يَتِمَادَى فِي الزَّلَّةِ وَ لَا يَحْضُرُ مِنَ الْفَنَى إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ وَ لَا تُشْرِفُ نَفْسُهُ عَلَى طَمَعٍ وَ لَا يَكْتَفِي بِأَدْنَى فَهْمٍ دُونَ أَقْصَاءِ وَ أَوْفَقَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ وَ آخَذَهُمْ بِالْحَجَجِ وَ أَقَلَّهُمْ تَبَرُّمًا بِمُرَاجَعَةِ الْخِصْمِ وَ أَصْبَرَهُمْ عَلَى تَكْشُفِ الْأُمُورِ وَ أَصِيرَمَهُمْ عِنْدَ اتِّضَاحِ الْحُكْمِ مِمَّنْ لَا يَزِدُّهُ إِطْرَاءٌ وَ لَا يَسْتَمِيلُهُ إِغْرَاءٌ وَ أَوْلَيْكَ قَلِيلٌ] وَ أَكْثَرُ تَعَاهُدِ قَضَائِهِ وَ أَوْفَسَحَ لَهُ فِي الْبَدَلِ مَا يُزِيحُ عِلَّتَهُ وَ تَقَلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ وَ أَعْطَاهُ مِنَ الْمَنْزِلَةِ لَدَيْكَ مَا لَا يَطْمَعُ فِيهِ غَيْرُهُ [مِنْ خَاصَّتِكَ لِيَأْمَنَ بِذَلِكَ اغْتِيَالِ الرِّجَالِ لَهُ عِنْدَكَ]. (۱)

سید رضی - رحمه الله - در نهج البلاغه از امیرالمؤمنین - علیه السلام - در عهد طویل به مالک اشتر، وقتی که تولیت مصر و کارهای آن را به او سپرد، نقل می کند: در آن آمده است: مردم چند دسته اند. گروهی

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۹، ص ۲۲۳.

ص: ۱۱۲

سربازان و لشکریان خدا هستند ... و گروهی قضاوت عدل هستند، تا آن جا که فرمود: برای هر کدام از این گروه ها، خداوند سهمی را مقرر داشته و در کتاب خدا یا سنت پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - که بصورت عهد، در نزد ما محفوظ است، این سهم را مشخص و معین ساخته است، سپس فرمود: هر طبقه ای بر گردن والی حقی دارد، به قدری که وضعش را به صلاح بیاورد.

سپس فرمود: از میان مردم، برترین فرد در نزد خود را برای قضاوت برگزین از کسانی که امور را در تنگنا قرار ندهد و بر خورد مخالفان با یکدیگر، او را به خشم و کج خلقی و نادارد. در اشتباهاتش پافشاری نکند و بازگشت به حق، هنگامی که برای او روشن شد، بر او سخت نباشد، طمع را از دل بیرون کرده، و در فهم مطالب به اندک تحقیق، اکتفا نکند.

از کسانی که در شبهات از همه محتاط تر، و در یافتن و تمسک به حجت و دلیل از همه مصرتر باشد. با مراجعه مکرر شکایت کنندگان، کمتر خسته شود و در کشف امور شکیباتر، و به هنگام آشکار شدن حق، در فصل خصومت از همه قاطع تر باشد. از کسانی که ستایش فراوان او را فریب ندهد، و تمجیدهای بسیار، وی را متمایل به جانب مدح کننده نسازد، ولی البته این افراد بسیار کمند.

آن گاه با جدیت هر چه بیشتر، قضاوت های قاضی خویش را بررسی کن و در بذل و بخشش به او دست را باز کن، آن

ص: ۱۱۳

چنان که نیازمندیش از بین برود و حاجتش به مردم کم باشد، و از نظر منزلت و مقام آن قدر مقامش را نزد خودت بالا ببر که هیچ کدام از یاران نزدیکت، به نفوذ در او طمع نکنند و از توطئه ی این گونه افراد در نزد تو در امان باشد.

شاهد ما در کلام حضرت، آن جاست که فرمود: «وَأَفْسَحْ لَهُ فِي الْبَدْلِ مَا يُزِيحُ عِلَّتَهُ وَ تَقَلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ» دستت را برای بذل و بخشش به او باز کن و حسابی شکمش را سیر کن تا بهانه گیری او را از بین ببرد و حاجتش به مردم کم باشد.

البته بشر، سیری ناپذیر است، ولی حداقل این مقدار که بهانه نداشته باشد؛ مثلاً نگوید: فرزندم مریض بود و پول برای معالجه اش نداشتم یا شهریه ی دانشگاه فرزندانم را نداشتم و ... . از نظر موقعیت اجتماعی هم، موقعیتی نزد خودت به او بده که دیگران در او طمع نکنند؛ یعنی واسطه ی تقرب او پیش تو شده و از این طریق در او نفوذ کنند.

علیّی حال، این که قاضی می تواند از بیت المال ارتزاق کند، در روایات متعددی آمده و از مسلمات است و تقریباً احتیاجی به سند ندارد. مگر می شود کسی را قاضی کرد تا شبانه روز قضاوت کند، اما هیچ چیز به او نداد و أهل و عیالش گرسنه بمانند؟!

### بررسی سند عهدنامه ی مالک اشتر

برخی برای اثبات جواز ارتزاق قاضی از بیت المال، به همین

ص: ۱۱۴

عهدنامه ی مالک اشتر تمسک نموده و سندش را تام دانسته اند با این که صاحب وسائل از سید رضی نقل می کند و سید رضی هم سندی ذکر نکرده است در تصحیح سند عهدنامه گفته اند: از آن جایی که شیخ طوسی - قدس سره - در الفهرست، سند تامی به عهد مالک دارد، پس سند تمام است.

شیخ طوسی در ترجمه ی «أصبغ بن نباته» که از بزرگان أصحاب امیرالمؤمنین - علیه السلام - و از أجلاء است و عهد مالک را نقل کرده، می فرماید:

أخبرنا بالعهد ابن أبي جید عن محمد بن الحسن عن الحمیری عن هارون بن مسلم و الحسن بن ظریف جمیعا عن الحسين بن علوان الكلبي عن سعد بن طریف عن الأصبغ بن نباته عن أميرالمؤمنین - علیه السلام - . (۱)

دو پرسش، این جا مطرح می شود:

۱. آیا واقعاً سند شیخ طوسی به «أصبغ بن نباته» صحیح است؟

۲. آن عهدی که شیخ به آن سند ذکر می کند، از کجا معلوم عین همان

۱- فهرست الطوسی، باب الواحد، ص ۸۸: الأصبغ بن نباته: (کان من خاصه أميرالمؤمنین - علیه السلام - و عمر بعده). و روی عهد مالک بن الأشتر (الذی عهده إليه أميرالمؤمنین - علیه السلام - لما ولاه مصر و روی) و وصیه أميرالمؤمنین - علیه السلام - إلى ابنه محمد بن الحنفیه. أخبرنا بالعهد ابن أبي جید عن محمد بن الحسن عن الحمیری عن هارون بن مسلم و الحسن بن ظریف جمیعا عن الحسين بن علوان الكلبي عن سعد بن طریف عن الأصبغ بن نباته عن أميرالمؤمنین - علیه السلام - .



ص: ۱۱۵

مطالبی است که سید رضی - قدس سره - نقل می کند؟

پاسخ سؤال اول: سند شیخ بنا بر مبنای ما قابل تصحیح نیست؛ زیرا بعض افرادی که در سند واقع شده اند، توثیق ندارند، مانند ابن ابی جَید که توثیقی برای او در کتب رجالی ذکر نشده است. (۱) بله، از مشایخ حدیث و ممدوح است، که ما گفتیم صرف مشیخه بودن کافی در وثاقت نیست و ممدوح بودنش در حدی نیست که بگوییم ثقه است. بعضی خواسته اند از طریق شیخ نجاشی بودن، وثاقت او را اثبات کنند که قبلاً ضعف این استدلال را بیان کرده ایم.

پاسخ سؤال دوم: می گوییم عهد مالک لأقل در زمان شیخ طوسی و صدوق و امثال این بزرگواران معروف بوده، وقتی که شیخ طوسی می فرماید: من آن عهد را با این سند نقل می کنم؛ یعنی همین عهدی که در دست همه است.

نهج البلاغه قبل از شیخ طوسی تألیف شده و در مرأی و منظر شیخ و دیگران بوده و عهد مالک هم معروف بوده است. وقتی شیخ می فرماید عهد مالک را سند دارم، فرد اعلائی که به ذهن می آید، همان است که در نهج البلاغه بوده و شیعه با آن مانوس بوده، پس همان را با این سند نقل

---

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۲۲، ص ۹۵: ابن ابی جید: من مشایخ النجاشی و الشیخ. و هو علی بن أحمد بن محمد بن ابی جید. و روی بعنوان ابن ابی جید القمی، عن محمد بن الحسن بن الولید، و روی عنه الشیخ: الإستبصار، الجزء ۱، باب وجوب الترتیب فی الأعضاء، ح ۲۲۴ و ۲۲۵.

ص: ۱۱۶

می کند.

اگر کسی در این مناقشه کند می گوییم: این عهد مالک، الان از سه طریق به دست ما رسیده است: شریف رضی - قدس سره - (۱) دعائم الاسلام (۲) و ابن ابی شعبه در تحف العقول (۳). در این سه نقل که تفاوت هایی با هم دارند، در این قسمتی که محل شاهد ماست، اختلافی وجود ندارد. بنابراین در سه نقل که آن زمان معروف بوده تحف العقول، دعائم الاسلام و نهج البلاغه اختلافی در این قسمت وجود ندارد. بنابراین می توانیم بگوییم این قسمت، خارج از سند شیخ نیست و مورد نظرش بوده و سند صحیح دارد.

مضاف به این که می توانیم بگوییم: اصلاً این فراز از عهد مالک احتیاج به سند ندارد؛ زیرا عهد، معروف بوده و قطعاً این قسمت از عهد نمی توانسته از زبان امثال ابن ابی جید خارج شده باشد به خاطر عدم ضبطشان و موجب اضافه شدن چنین عبارتی شود؛ زیرا این عبارت، هم در نهج البلاغه هست و هم در جاهای دیگر و هم این که نجاشی با سند دیگری همین عهد را نقل کرده است که اطمینان حاصل می شود کلیات این فرازها و مخصوصاً این فراز را واقعاً افرادی مثل اصبع و غیر او نقل کرده اند، پس بهتر است به جای این که بگویند سندش صحیح

---

۱- نهج البلاغه، خطبه ی ۵۳، ص ۴۲۶.

۲- دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۳۵۰.

۳- تحف العقول، ص ۱۲۶.

ص: ۱۱۷

است، بگویند اطمینان به صدورش هست و بلکه مفاد این فراز که به قضات باید بیشتر بذل و بخشش کرد که حاجتشان به مردم کم شود احتیاج به این ها هم ندارد و اصل قضیه، موافق اعتبار است.

بنابراین بعد از این که معلوم شد ارتزاق قضات از بیت المال جایز است، باید بررسی کنیم منظور از اجور قضات که سحت است چیست؟

ممکن است مراد، اجرتی باشد که از مترافعین دریافت می کند؛ زیرا همیشه این طور نیست که حکومتی باشد تا قاضی از آن ارتزاق کند، یا این که قاضی منصوب از طرف حکومت وجود ندارد، و یا این که قاضی عدل نیست تا مترافعین به او رجوع کنند و اجرت پردازند، بنابراین باید به یک قاضی رجوع کنند که نمی تواند از بیت المال ارتزاق کند. اجرتی که در این صورت از مترافعین دریافت کند، فرد بارز برای «اجور القضاة» است.

ممکن است مراد، اعم باشد؛ یعنی اجرتی که در قبال عملش دریافت می کند، حتی اگر از طرف سلطان باشد و حتی از طرف ولی امر باشد، اجور القضاة صدق می کند؛ یعنی اگر قاضی بگوید برای هر پرونده ای که رسیدگی می کنم یا برای هر ساعتی که وقت می گذارم این مقدار می گیرم، هر چند آن را سلطان و ولی امر پردازد، مصداق «اجور القضاة» (۱) است.

۱- فرقی در این صورت که از ولی امر و حتی بیت المال دریافت می کند با ارتزاق از بیت المال این است که در ارتزاق، اجرت عملش محسوب نمی شود، بلکه ولی امر برای امرار معاش او چیزی به او پرداخت می کند مانند شهریه ای که طلاب از سهم امام ۷ دریافت می کنند اما در صورت اول، در مقابل اجرت عملش از بیت المال یا ولی امر درخواست می کند. (امیرخانی)

در مورد هر دو احتمال، باید بررسی کنیم ادله‌ای که بر حرمت «اجور القضاة» اقامه شده، تمام است یا نه؟

### بررسی دلیل اعتباری اقامه شده بر حرمت اجرت قضات

دلیل اعتباری که بر حرمت اجرت قضات اقامه شد، این بود که قضاوت، واجب کفایی و در بعضی مواقع، واجب عینی است و اخذ اجرت بر واجبات، جایز نیست، پس اخذ اجرت بر قضاوت، جایز نیست.

در بحث اخذ اجرت بر واجبات، إن شاء الله خواهد آمد که:

اولاً: این مسأله اختلافی است.

ثانیاً: در مورد هر واجبی نمی‌توانیم این حرف را بزنیم. بعضی امور، واجبات نظامیه هستند و واجبات نظامیه چه بسا با پول گرفتن اصلاً واجب می‌شود. جامعه‌ی مسلمین احتیاج به قصاب، نانوا و ... دارد و الاً اختلال نظام پیش می‌آید، اما وجوب داشتن قصاب و نانوا، لزوماً به این معنا نیست که باید بدون اجرت باشد، اصل آن باید باشد، هر چند با پول باشد. بلکه گاهی اوقات اگر بدون مزد باشد، چون نمی‌تواند دوام بیاورد، مختل می‌شود [و لذا باید با پول باشد تا بتواند دوام بیاورد و باعث اختلال نظام نشود].

پس وجه اعتباری مذکور نمی‌تواند اثبات کند که حتماً قضاوت واجب باید بدون پول باشد؛ زیرا در اکثر موارد، مشکل مردم با قضاوت

ص: ۱۱۹

پولی حل می شود.

بله، جاهای خاصی ممکن است اگر پولی باشد، کسی به حقتش نرسد، در حالی که می دانیم باید هر مظلومی را کمک کرد تا به حقتش برسد و در روایتی می فرماید:

مَا قُدِّسَتْ أُمَّةٌ لَمْ يُوْخَذْ لِضَعِيفِهَا مِنْ قَوِيِّهَا غَيْرَ مُتَّعٍ (۱)؛

هیچ امتی به رستگاری نمی رسد، مگر آن که حق ضعیف از قوی بدون لکنت زبان گرفته شود.

این که مظلوم باید بتواند بدون حتی لکنت زبانی حقتش را از ظالم بگیرد، به طریق اولی اگر پولی هم نداشت پرداخت کند، باید بتواند حقتش را بگیرد.

اما نهایت، آن است که می گوئیم در چنین جاهایی گرفتن اجرت بر قاضی جایز نیست. (۲) اما در جایی که مترافین مثلاً درباره ی پنج میلیارد تومان با هم دعوا دارند، این که قاضی بگوید در مقابل این چند ساعتی که برای حل دعوی شما باید وقت بگذارم، ده هزار تومان به من پرداخت کنید، این منافاتی با اساس عدم جواز اخذ اجرت بر واجبات ندارد؛ چون واجب

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۶، کتاب الأمر بالمعروف، أَبْوَابُ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، بَابُ ۱، ح ۹، ص ۱۱۷: وَ [محمّد بن یعقوب] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: مَا قُدِّسَتْ أُمَّةٌ لَمْ يُوْخَذْ لِضَعِيفِهَا مِنْ قَوِيِّهَا غَيْرَ مُتَّعٍ.

۲- و می توانیم هم بگوئیم قاضی باید حق او را از ظالم بگیرد، اما در مورد حق خودش: فَنَظَرَهُ إِلَى مِيسِرَةٍ؛ نه این که پول گرفتن جایز نباشد. (امیرخانی)

ص: ۱۲۰

بودنش از این باب است که اجتماع مسلمین باید قاضی داشته باشد و این بیش از لزوم اصل قضاوت (هر چند با پول) اثبات نمی کند.

بنابراین، این وجه اعتباری برای اثبات حرمت اجرت بر قضاوت، ناتمام است.

### بررسی دلالت صحیحہ ی عبدالله بن سنان بر حرمت اجرت قضاوت

در صحیحہ ی عبدالله بن سنان فرمود:

سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ قَاضٍ بَيْنَ قَرَيْتَيْنِ يَأْخُذُ مِنَ السُّلْطَانِ عَلَى الْقَضَاءِ الرَّزُقَ فَقَالَ: ذَلِكَ الشُّحْتُ. (۱)

استدلال به این روایت بر حرمت اجرت قضاوت، این چنین است: در این روایت حضرت می فرماید: قاضی اگر از سلطان أخذ رزق کند، سحت است. رزق اعم است و شامل اجرت هم می شود، بنابراین این روایت دال بر حرمت اجرت قضاوت است.

امّا این استدلال صحیح نیست؛ زیرا این حرمت و سحتی که در این جا می فرماید، به اعتبار قضاوت نیست؛ زیرا مسلم است که قاضی می تواند رزق بگیرد و ارتزاق کند، بلکه به اعتبار گرفتن از سلطان جائز است؛ چون این روایت از امام صادق - علیه السلام - است و سلطان آن زمان، طاغوت بوده و قاضی هم، منصوب طاغوت بوده و قاضی که از طرف طاغوت منصوب شود، خودش هم طاغوت و رزق یا اجرتی هم که

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۱، ص ۲۲۱.

ص: ۱۲۱

می‌گیرد حرام است.

بنابراین از این روایت نمی‌توان استفاده کرد که مطلق اجرت بر قضاوت، هر چند در حکومت عدل باشد، حرام و سحت است.

### بررسی دلالت روایت جابر بن یوسف بر حرمت اجر قاضی

در روایت جابر بن یوسف فرمود:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ لَا تَحِلُّ لَهُ وَرَجُلًا خَانَ أَخَاهُ فِي امْرَأَتِهِ وَرَجُلًا اِخْتَجَعَ النَّاسَ إِلَيْهِ لِتَفَقُّهِهِ فَسَأَلَهُمُ الرِّشْوَةَ. (۱)

در مورد این روایت گفتیم «رَجُلًا اِخْتَجَعَ النَّاسَ إِلَيْهِ لِتَفَقُّهِهِ فَسَأَلَهُمُ الرِّشْوَةَ» اعم از قضاء است و شامل إفتاء و حتی نقل إفتاء هم می‌شود.

بعضی در جواب به استدلال به این روایت گفته‌اند: این اطلاق نسبت به قاضی تقیید خورده است. ولی ما به ضعف سند این روایت اکتفاء می‌کنیم.

در صحیحہ ی عمار بن مروان فرمود:

### بررسی دلالت صحیحہ ی عمار بن مروان بر حرمت اجر قاضی

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : (كُلُّ شَيْءٍ غُلٌّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ) وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا مَا أُصِيبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوَلَاءِ الظَّلْمِ وَ مِنْهَا أَجُورُ الْقُضَاةِ وَ أَجُورُ الْفُؤَاجِرِ وَ تَمْنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيدِ الْمُسَكَّرِ

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۵، ص ۲۲۳.

وَالرَّبُّ بَعْدَ الْبَيْتِ فَأَمَّا الرَّشَاءُ يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِرَسُولِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - . (۱)

در عبارت «وَمِنْهَا أُجُورُ الْقَضَاءِ» این که مرجع ضمیر «منها» چیست، دو احتمال وجود دارد:

۱. ممکن است ضمیر، به «انواع» برگردد و عطف بر «و منها ما أصيب» باشد که در این صورت، معنا این چنین می شود: سحت انواع زیادی دارد که یکی از آن انواع، ما اصیب من اعمال و لاه الظلمه است و یکی دیگر، أجور قضاات و ... است.

۲. ممکن است ضمیر به «ما أصيب» برگردد و تأنیث ضمیر هم، به اعتبار جمع بعدش (أجور) است که در این صورت، معنا این چنین می شود: سحت انواع زیادی دارد: یکی از انواع سحت، آن چیزی است که از اعمال و لاه ظلمه به دست می آید که از آن جمله أجور قضاات است، و یکی دیگر از انواع سحت، أجور فواجر است و ... .

بنابراین طبق این احتمال، أجور قضاتی که از اعمال و لاه ظلمه باشد، سحت است و مانند صحیحی عبدالله بن سنان می شود که أجور قضاات جور را فقط بیان می کند و دلالتی بر سحت بودن مطلق أجور قضاات (هر چند قضاات عدل باشند) ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۵، ح ۱۲، ص ۹۵.



ص: ۱۲۳

با وجود احتمال دوم، استدلال به این روایت برای اثبات سحت بودن أجور قضات ناتمام است و حتی می توانیم شواهدی ذکر کنیم که احتمال دوم مراد است:

### شواهدی بر رجوع ضمیر «منها أجور القضاة» به «ما أصيب» و اراده ی قضات جور

اول: قاضی های آن زمان [صدور روایت] و بلکه سائر زمان ها، منصوب از طرف خلفای جور و ولاء ظلمه بودند که خود هم طاغوت بودند.

دوم: أجور در لغت، أعم از اجرت به معنای خاصّ فقهی است و بر دریافت های از بیت المال هم اطلاق می شود، بنابراین این روایت حتی دریافت های از بیت المال را برای قاضی سحت می داند، در حالی که قطعاً اجرتی که قاضی از بیت المال می گیرد به عنوان رزق و تأمین هزینه، حلال است، بنابراین چاره ای نیست که بگوییم قضات جور مراد است؛ زیرا این قضات جور هستند که حتی اجرت به معنای اعمی که از بیت المال می گیرند سحت است.

سوم: بعد از «و منها اجور القضاة»، «أجور الفواجر» آمده که کلمه ی «منها» در آن و بقیه ی فقرات «و ثمن الخمر و ...» تکرار نشده است، در حالی که اگر «و منها أجور القضاة» عطف بر «منها ما أصيب من أعمال ولاء الظلمه» بود، مناسب بود کلمه ی «منها» در انواع دیگر هم تکرار

شود (۱)، در حالی که تکرار نشده، پس معلوم می شود «و منها أجور القضاء» عطف بر «منها ما أصيب» نیست، بلکه بیان نوعی برای «ما أصيب من أعمال ولاة الظلمه» است.

إن قلت: ضمیر «منها» که مؤنث است، کمال مناسبت دارد که به «انواع» رجوع کند؛ زیرا به جمع مکسر، ضمیر مؤنث برگشت می کند، در حالی که شما این ضمیر را به «ماء» موصوله که مفرد مذکر است برگردانید و این خلاف ظاهر است.

قلت: ضمیری که به موصولات مشترک بین مفرد و مثنی و جمع (مذکر و مؤنث) است برمی گردد، هم می تواند به اعتبار لفظش که مذکر است برگردد و هم می تواند به اعتبار معنایش برگردد که چون در این جا معنایش «أجور» جمع مکسر است و جمع مکسر می تواند ضمیر مؤنث به آن برگردد، پس ضمیر مؤنث به آن برگشته است.

این که ضمیر مشترک با عائدش تطابق نداشته باشد، در کلام عرب فراوان است و در قرآن کریم نیز وجود دارد؛ مثلاً در اوائل سوره ی بقره می فرماید:

لَوْ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ

۱- یا مناسب بود در «و منها اجور القضاء» هم «منها» ذکر نشود. پس اگر عطف بر «منها ما أصيب» باشد یا باید در همه ی انواع سحتی که ذکر می کند، منها ذکر شود یا این که در «و منها أجور القضاء» هم ذکر نشود. (امیرخانی)

بِمُؤْمِنِينَ (۱)

«مَنْ» برای ذوی العقول است، ضمیر «هو» که در «يَقُولُ» است و مفرد است، به «مَنْ» برمی گردد، امّا در ادامه، ضمیر جمع به آن برمی گردد و می فرماید: «وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ». این طور نیست که در معنی کردن هم، یکی را مفرد و دیگری را جمع معنی کنیم، بلکه باید هر دو را جمع معنی کنیم. آن جایی که ضمیر مفرد رجوع کرده، به اعتبار لفظ «مَنْ» است که مفرد مذکر است و آن جایی که ضمیر جمع برگشته است به اعتبار معنایش است که «ناس» باشد.

چهارم: ظنّ قوی وجود دارد که در زمان صدور این روایت، مرسوم نبوده که قضاات از مترافعین اجرت بگیرند، بلکه آن چه که از کتب و امثال آن به دست می آید، آن است که قضاات، رسماً یک قاضی القضاة داشته اند مانند ابویوسف (۲) و ... [و این ها قاضی هایی را در جاهای مختلف می گماردند] و معهود نیست جایی از مترافعین پول گرفته باشند، بنابراین چون معهود نیست، اگر امام - علیه السلام - خواسته باشند بفرمایند که پول گرفتن از مترافعین سحت است، باید به عنوان مثال این طور بفرمایند: «لو أخذ القاضی الأجر علی عمله فهو سحت»؛ نه این که بفرماید: «و منها أجور

۱- سوره ی بقره، آیه ی ۸.

۲- نقل شده اولین قاضی القضاة ابویوسف بوده و قبلاً ظاهراً همه ی قضاات توسط خلیفه نصب می شده است.

ص: ۱۲۶

القضاء؛ زیرا تعبیر «أجور القضاء» حاکی از اجوری است که متداول و معهود است و قضات اخذ می کنند و آن، همان مردهایی است که ولاء ظلمه به آن ها می دادند و الا مرسوم نبوده که از مترافعین مزد بگیرند تا حضرت بفرمایند آن، سحت است.

### مؤیداتی بر رجوع ضمیر «منها» به «انواع» و اراده ی مطلق قضات

ولی احتمال این که ضمیر به «انواع» رجوع کند و عطف بر «و منها ما أصیب» باشد هم، هر چند نسبت به احتمال این که به «ما أصیب» رجوع کند مرجوح است، ولی آن هم مؤیداتی دارد، از جمله:

اولاً: لازم نیست در مرجع ضمیر، دچار تأویل معنا شویم، بلکه چون «أنواع»، جمع مکسر است، ضمیر می تواند به راحتی به آن رجوع کند.

ثانیاً: تقسیم به واسطه ی «منها»، زیاد صورت می گیرد؛ «منها فلان و منها فلان» و منهای دوم عطف بر منهای اول است.

ثالثاً: بعد از «و منها أجور القضاء» فرموده است «و أجور الفواجر» در این جا أجور الفواجر عطف بر أجور القضاء باشد به ذهن نزدیک تر است و از آن جایی که أجور فواجری که از طرف ظلمه اجیر می شوند مراد نیست، بلکه مطلق، مراد است، تأیید می کند که أجور القضاء هم مطلق، مراد است.

### مختار ما: توقف در مسأله و حکم به عدم حرمت در صورت ناچاری.

با وجود این شواهد و مؤیدات برای هر دو احتمال، نمی توانم

ص: ۱۲۷

أظهرت یکی را به ضرس قاطع انتخاب کنم، پس برای ما اثبات نمی شود که مراد روایت، حرمت مطلق اجرت قضاات باشد؛ زیرا احتمال این که مراد، أجور قضاات جور باشد وجود دارد. بنابراین، نمی گوییم که «أجور القضاة» در روایت ظهور در قضاات جور دارد، بلکه می گوییم این دو احتمال به قدری به هم نزدیک است که نمی توان یکی را انتخاب کرد، بنابراین بیش از قدر متیقن را نمی توانیم أخذ کنیم و قدر متیقن در این جا «أجور قضاات ظلمه» است. بنابراین اگر قاضی جور نباشد، این روایت دلالتی بر حرمت أخذ اجرت او نمی کند و با این دلیل نمی توانیم آن را رد کنیم، هر چند به شدت خلاف احتیاط است؛ زیرا:

اولاً: احتمال این که مراد، مطلق اجور قضاات باشد، وجود دارد و این احتمال قوی است.

ثانیاً: مطابق قول مشهور است.

ثالثاً: بعید نیست طبع قضاوت، این طور باشد که پول بردار نیست و شارع خواسته که قضاوت به نحو مجانی، در متناول مردم باشد.

البتة برخی از این مطالب، استحسان یا استبعاد است و نمی توان بر اساس آن فتوا داد. پس ما فعلاً در مسأله‌ی اجرت قضاوت توقف می کنیم، ولی اگر چاره‌ای نباشد که یک طرف را انتخاب کنیم می گوییم: دلیلی بر حرمت اجر قضاات نداریم.

ص: ۱۲۸

**جواز اُخذ اجرت بر مقدماتی که دخیل در امر قضاوت نیست، ولی قضاوت متفرع بر آن است**

علی فرض این که اجور قضات، مطلقاً حرام باشد، قاضی نمی تواند نه بر قضاوت و نه بر مقدمات آن مانند نگاه کردن به پرونده یا تأمیل در آن پول بگیرد؛ چون اجور القضاة بر آن صادق است، امّا اگر احياناً قضاوت کردن متفرع بر این باشد که قاضی برای قضاوت کردن، مجبور شود جایی برود؛ مثلاً برود صحنه ی تصادف را ببیند، در صورتی که احقاق حق ضعیف بر آن مترتب نباشد و بر او متعیّن نباشد، ظاهراً مانعی ندارد برای رفتن به آن جا پول بگیرد؛ زیرا آن چه از لفظ اجور القضاة استفاده می شود، آن است که اجر قاضی بما هو قاضی چه بر خود قضاوت و چه مقدماتی که در صُلب قضاوت است جایز نیست، امّا رفتن به ناحیه ای، این دخیل در قضاوت نیست؛ مخصوصاً اگر هزینه ای هم برای او داشته باشد، که به اندازه ی هزینه اش و بلکه حتی بیشتر می تواند پول بگیرد و ظاهراً مشمول اجور القضاة نیست، یا نهایت آن است که شک می شود که شامل می شود یا نه، اصول دیگری مانند «محترم بودن عمل مسلم» جاری می شود.

**ادّله ی اقامه شده بر جواز اجرت قاضی****اشاره**

در مقابل قائلین به حرمت اجر بر قضاوت، کسان دیگری، مانند شیخ

ص: ۱۲۹

مفید در «المقنعه» (۱) و قاضی ابن براج در «المهذب» (۲) و بعضی متأخرین، قائل بر جواز اجرت قاضی شده اند.

استدلال هایی که از قبیل قائلین به جواز شده است، این چنین است:

۱. عمل حرّ مسلم، محترم است. در مقابل عملی که دیگران از او می خواهند می تواند اجرت بگیرد؛ مثلاً می گویند: برق خانه ی ما را درست کن، یا جایی را تمیز کن، یا به من درس بگو یا ... در مقابل هر یک از این کارها می تواند مزد بگیرد (تحت عنوان إجاره یا جعاله یا عمل به ضمان و یا هر چیز دیگر).

این استدلال منافاتی با دلیل مانعین ندارد؛ زیرا مانعین، منکر این قاعده

۱- المقنعه (للشیخ المفید)، ص ۵۸۸: و لا بأس بالأجر علی الحکم و القضاء بین الناس و التبرع بذلک أفضل و أقرب إلی الله تعالی. سلار دیلمی نیز قائل به جواز شده است: □ المراسم العلویه و الأحکام النبویه، ص ۱۶۹: فأما المکروه: فهو الکسب بالنوح علی أهل الدین بالحق، و کسب الحجام، و الأجر علی القضاء بین الناس، و الأجر علی قول الشعر بالحق، و الأجر علی عقد النکاح بالخطب. (امیرخانی)

۲- المهذب (لابن البراج)، ج ۱، ص ۳۴۶: و اما المکروه فجميع ما کره من المآکل و المشارب و سنورد ذلک فی موضعه أيضا من هذا الکتاب بعون الله سبحانه و تعالی و مشیئته و کسب الحجام و الأجر علی القضاء و تنفیذ الأحکام من قبل الامام العادل، و الأجر علی تعلیم القرآن، و نسخ المصاحف مع الشرط فی ذلک و أجر المغنیات فی الأعراس إذا لم یغنین بالأباطیل و الضرب، و بیع الرقیق و الطعام و عظام الفیل و عملها، و الأكفان و الحیاکه و النساجه و الذباجه و کسب الصبیان و رکوب البحر للتجاره.

ص: ۱۳۰

نیستند، بلکه می‌گویند: اجور قضاات از تحت این قاعده خارج شده است. بنابراین اگر دلیل منکرین تمام باشد، این دلیل نمی‌تواند علیه آنان باشد.

۲. استدلال به روایت حمزه بن حرمان که بیان می‌کند اجور قضاات جایز است. بنابراین اگر صحیحه ی عمّار بن مروان اطلاق هم داشته باشد، این روایت، آن را به اجور قضاات جور تقیید می‌زند.

روایت حمزه بن حرمان این چنین است:

وَ [فی معانی الأخبار] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْهَيْثَمِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ تَمِيمِ بْنِ بَهْلُولٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِتَّانٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَقُولُ: مَنْ أَسِئَ تَأْكُلَ بِعِلْمِهِ افْتَقَرَ قَلْتُ: إِنَّ فِي شَيْعَتِكَ (۱) قَوْمًا يَتَحَمَّلُونَ عُلُومَكُمْ وَيَبْنُونَهَا فِي شَيْعَتِكُمْ فَلَا يَعِدُمُونَ (۲) مِنْهُمْ الْبِرَّ وَالصَّلَاةَ وَالْإِكْرَامَ فَقَالَ: لَيْسَ أَوْلَئِكَ بِمُسَدِّ تَأْكِلِينَ، إِنَّمَا ذَاكَ (۳) الَّذِي يُفْتِي بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى مِنَ اللَّهِ لِيُبْطَلَ بِهِ الْحُقُوقَ طَمَعًا فِي حُطَامِ الدُّنْيَا. (۴)

سند این روایت به خاطر عدم وثاقت افراد متعددی، از جمله محمد بن

۱- فی المصدر زیاده: و موالیک.

۲- فی المصدر زیاده: علی ذلک.

۳- فی المصدر: المستأکل بعلمه.

۴- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب صفات قاضی، باب ۱۱، ح ۱۲، ص ۱۴۱.



ص: ۱۳۱

سنان، ناتمام است. البته ممکن است برخی، عنایتی به سند روایت نداشته باشند، ولی عدّه ای از آن هایی هم که عنایت به سند روایات نمی کنند، در مورد آن روایاتی است که در کتب اربعه آمده باشد، ولی روایاتی که در معانی الأخبار ذکر شده، احتیاج به بررسی سند دارد.

حمزه بن حُمران می گوید: از امام صادق - علیه السلام - شنیدم که می فرمود: کسی که استیکال به علمش کند (۱) فقیر می شود. [حمزه بن حمران می گوید] گفتم: در میان شیعیان شما، گروهی هستند که علوم شما اهل بیت - علیهم السلام - را یاد می گیرند و آن را بین شیعیان شما انتشار می دهند، مردم هم احترامشان کرده و با صله و هدیه به آن ها نیکی می کنند [این کارشان چه حکمی دارد؟] حضرت فرمودند: آن ها مستأکل به علم نیستند. همانا مستأکل به علم، کسی است که بدون علم و بدون هدایت از جانب خداوند، فتوا می دهد تا حقوق را باطل کند، به خاطر طمعی که در حطام دنیا دارد.

صدر روایت [صرف نظر از ذیل روایت] دلالت می کند: هر که با علمش نان بخورد فقیر می شود، البته این دال بر حرمت نیست، فقط بیان می کند فقیر می شود (۲) کما این که روایتی مثلاً می فرماید: اگر کسی ناخنش را فلان طور بگیرد فقیر می شود بنابراین مبلّغینی که از راه تبلیغ

۱- علمش را وسیله ی کسب و کارش کرده و با آن امرار معاش کند. بنا به اصطلاح فارسی، نان به علمش بخورد. (غروی)

۲- البته با توجه به ذیل روایت و مناسبت حکم و موضوع، دال بر حرمت است. (امیرخانی)

ص: ۱۳۲

دین، نان می خورند یا اطبائی که از راه طبابت یا مهندسین و ... نان می خورند، چون مستأکل به علم هستند، باید بگوییم روایت شاملشان می شود، البته ممکن است کسی بگوید انصراف به علم دین دارد و اطباء و مهندسین و ... را شامل نمی شود.

به همین خاطر، حمزه بن حمران تعجب می کند و سؤال می کند: در میان شیعیان شما، کسانی هستند که علوم شما را فرا می گیرند و آن را در بین شیعیان نشر می دهند مانند مبلغین و مردم هم به آن ها احترام می کنند و هدایایی می دهند، آیا این هم مصداق استیکال به علم است؟

حضرت در جواب فرمودند: این ها مستأکل به علم نیستند، بلکه مستأکل به علم، فقط کسی است که بدون علم و بدون هدایت الهی فتوا می دهد تا به خاطر حطام دنیا، حقوق را باطل کند؛ مثلاً می بیند فضای جامعه به نفع فمینیسم است، فتوایی می دهد که زنان را خوشحال می کند، یا فضا به نفع کارگران است، فتوا به نفع آنان می دهد و روزی هم که فضا به نفع کارفرماست، به نفع کارفرما فتوا می دهد.

### وجه استدلال به روایت حمزه بن حمران:

شیخ انصاری - قدس سرّه - می فرماید (۱): در عبارت «لِيُيْتَلَّ بِهِ الْحُقُوقُ» دو احتمال

۱- کتاب المكاسب، ج ۱، ص ۲۴۴: اللام فی قوله: «لِيُيْتَلَّ بِهِ الْحُقُوقُ» إمَّا للغايه أو للعاقبه، و على الأول: فيدلّ على حرمه أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل، و على الثاني: فيدلّ على حرمه الانتصاب للفتوى من غير علم طمعاً في الدنيا. و على كل تقدير، فظواهرها حصر الاستيكال المذموم في ما كان لأجل الحكم بالباطل، أو مع عدم معرفه الحق، فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحق.

ص: ۱۳۳

در معنای لام وجود دارد: غایت و عاقبت.

اگر لام برای غایت باشد، معنی روایت این چنین می شود: کسی که بدون علم و هدایت الهی فتوا می دهد، پولی که در مقابل حکم به باطل می گیرد، حرام است. انگار جناب شیخ، مورد روایت را منحصر در قاضی و منظور از فتوا را هم فتوای در قضاوت می داند؛ نه مطلق فتوا.

اما اگر لام برای عاقبت باشد، معنا این چنین می شود: کسی که بدون علم و هدایت الهی [بدون صلاحیت افتاء و صدور حکم] خود را در معرض افتاء و حکم قرار داده و منتصب برای حکم شود [و در واقع مهتای حکم به باطل شود] این کارش حرام است و مزدی که برای این کار می گیرد، سحت است.

بنابراین، این روایت «مستأکل به علم» را منحصر کرده است به کسی که حکم به باطل می کند (در صورتی که لام غایت باشد) یا منصوب برای حکم به باطل می شود (در صورتی که لام عاقبت باشد). پس حرمت استیکال، منحصر است به کسی که حکمش به نوعی مربوط به باطل است و مفهومش این است که اگر مربوط به باطل نباشد، اشکالی ندارد؛ یعنی اگر با داشتن صلاحیت (علم و هدایت الهی) برای حکم به حق مزد بگیرد، جایز است و هذا هو المطلوب.

إن قلت: حصر «إنما» در روایت، حصر اضافی است؛ نه حصر حقیقی. به تعبیر دیگر حضرت نمی خواهند بفرمایند که حرمت استیکال

ص: ۱۳۴

به علم، فقط در جایی است که بدون علم و هدایت الهی و در رابطه با حکم به باطل است، بلکه در مقابل حرف «حمزه بن مهران» که گفت: شیعیان علم شما را یاد می‌گیرند و می‌روند آن را پخش می‌کنند، حضرت در مقابل توهم او که نکند پولی که به طلبه‌هایی که منبر می‌روند می‌دهند، حرام باشد فرمودند: حرام فقط آن چیزی است که کسانی بدون علم و هدایت الهی فتوا صادر می‌کنند و ابطال حقوق می‌کنند. اما جائی که کسی متصدی قضاوت می‌شود و در قبال قضاوت پول می‌گیرد، این روایت نسبت به او ساکت است و اصلاً در روایت بحث قضاوت مطرح نبوده، بنابراین، حصر شامل کسی که استیکال به علم قضاوت می‌کند، نمی‌شود. (۱)

قلت: مرحوم شیخ در جواب می‌فرماید: این حرف درست نیست؛ زیرا حصر در این جا، حصر حقیقی است و حصر اضافی، خلاف ظاهر است؛ چون در همه‌ی این موارد از جمله پول گرفتن در مقابل قضاوت استیکال به علم صادق است، ولی حضرت با این استیکال به علم را که حرام است، منحصر می‌کنند به کسی که یُفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لَمَّا هُدِيَ مِنَ اللَّهِ لِيُبْطَلَ بِهِ الْحُقُوقَ طَمَعاً فِي حُطَامِ الدُّنْيَا.

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۴: و دعوی کون الحصر إضافياً بالنسبه إلى الفرد الذی ذکره السائل فلا يدلّ إلّا علی عدم الذم علی هذا الفرد، دون کلّ من کان غیر المحصور فيه خلاف الظاهر.

**نقد و بررسی استدلال شیخ - قدس سره - به روایت حمزه بن عمران**

ایشان حصر در روایت را حصر حقیقی دانستند، ما نیز با نظرشان موافقیم، ولی می‌گوییم: اگر دلیل حرمت اجرت قاضی تمام باشد، مانعی ندارد که دلیل حرمت، اطلاق «إنما» را تقیید کرده یا اگر عمومی باشد، تخصیص بزند؛ یعنی هر کسی که در راه حق است و با هدایت الهی و علم کار می‌کند، مستأکل به علم نیست، ولی منافاتی ندارد که یک مورد را از آن خارج کرده باشند و آن، قاضی باشد که برای قضاوتش اجر می‌گیرد. (۱)

اگر هم ادله‌ی حرمت اجر قاضی تمام نباشد، می‌گوییم اصل، این است که اجرت گرفتن جایز باشد؛ زیرا عمل مسلمان، محترم است، قضاوت هم، یک عمل است و در نتیجه اجرت بر قضاوت جایز است. پس احتیاجی به روایت «حمزه بن عمران» نیست؛ مخصوصاً که سند صحیح هم ندارد.

مناقشه‌ای هم در نحوه‌ی معنا کردن لام غایت و عاقبت در عبارت «لیبطل به الحقوق» داریم که چون روایت، سند صحیحی ندارد، لزومی ندارد معطل شویم.

۱- ظاهراً روایت می‌خواهد اصطلاح جدیدی به کار ببرد و مستأکل به علم را منحصر کند در مورد کسی که فتوای بدون علم و هدایت الهی می‌دهد؛ نه این که حرمت استیکال به علم را در او منحصر کند، بنابراین اگر اجرت قاضی هم حرام باشد، استثنای از مستأکل به علم نیست، بلکه استثناء از جواز است. (امیرخانی)



ص: ۱۳۷

**حکم هدیه به قضات****اشاره**

در تعریف رشوه گفتیم: رشوه آن چیزی است که قاضی از کسی دریافت می کند تا به درخواست او حکم کند؛ چه این حکم، به حق باشد و چه به باطل. همین که از او اخذ می کند تا به درخواست او حکم صادر کند، رشوه است. رشوه هم لازم نیست حتماً پول باشد، هر چیزی که مالیت داشته باشد اخذ کند، رشوه است و حتی بعید نیست بتوانیم بگوییم بعضی ثناها و تمجیدهای نابجا هم می تواند تحت عنوان رشوه قرار بگیرد.

آیا هدیه چیست؟ هدیه دو قسم است: گاهی دادن هدیه اصلاً ربطی به قضاوت و حکم قاضی ندارد، بلکه چون از این شخص خوشش می آید و

ص: ۱۳۸

کسی است که به حق عمل می کند، دوستش می دارد، یا از اقوام اوست، یا با هم رفیقند و قبل از قضاوت هم به او هدیه می داده. حالا هم که قاضی شده باز بدون ملاحظه ی منصب قضاوت به او هدیه می دهد.

اما گاهی ارتباط، خویشاوندی یا رفاقتی با قاضی ندارد و به قول معروف، اگر قبل از منصب قضاوت، کلاهش هم پشت خانه ی این قاضی می افتاد آن را بر نمی داشت، ولی الان که قاضی شده، حتی هدیه های با ارزش زیاد هم به او می دهد. البته هدیه ی او، در مقابل حکم نیست که بگوییم رشوه است، بلکه برای این است که در نفس قاضی، ایراث حب کند تا به نفعش حکم کند. گاهی هم برای این نیست که به نفعش حکم کند، بلکه هر غرضی که رشوه دهنده با دادن رشوه می خواهد به آن برسد، او با دادن هدیه و با یک پیچ و خم هایی به آن برسد.

برخی به اطلاق سلسله روایاتی استدلال کرده اند که بیان می کند هدیه به امراء و چه بسا حکام، غلول است؛ یعنی خیانت به حق یا خیانت به حاکم اسلامی و ولی امر بوده و حرام است و مالک آن نمی شود.

### روایات دال بر حرمت هدیه ی بر قضات

#### اشاره

این روایات عبارتند از:

#### روایت اصبح از امیرالمؤمنین - علیه السلام -

[محمد بن علی بن الحسین] فی عَقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنِ ابْنِ سَيَّانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ سَعْدِ الْإِسْكَافِ عَنِ الْأَصْبَغِ



ص: ۱۳۹

عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: أَيُّمَا وَالٍ اخْتَجَبَ عَنْ حَوَائِجِ النَّاسِ، اخْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَنْ حَوَائِجِهِ وَإِنْ أَخَذَ هَدِيَّةً كَانَ غُلُوبًا وَإِنْ أَخَذَ الرِّشْوَةَ فَهُوَ مُشْرِكٌ. (۱)

این روایت از لحاظ سند حداقل به خاطر ابی جارود (۲) که رئیس فرقه ی جارودیه است و توثیق ندارد، ناتمام است.

أصبح بن نباته از امیرالمؤمنین - علیه السلام - نقل می کند که فرمودند: هر والی که بین خودش و مردم، حجاب و مانع قرار دهد، خداوند متعال هم در روز قیامت بین خودش و بین او و حوائجش مانع قرار می دهد و اگر هدیه قبول کند، خیانت است و اگر رشوه اخذ کند، مشرک است.

### وجه استدلال به روایت اصبح

در این روایت، هدیه را هم عرض و تقسیم رشوه قرار داده و حکم به

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ص ۹۴.

۲- معجم رجال الحدیث، ج ۷ ص ۳۲۱: قال النجاشی: زیاد بن المنذر أبو الجارود الهمدانی الخارفي الأعمى ... و روی عن ابی عبد الله - علیه السلام - و تغیر لما خرج زید رضی الله عنه و قال أبو العباس بن نوح و هو ثقفی سمع عطیه و روی عن ابی جعفر ۸ و روی عنه مروان بن معاویه و علی بن هاشم بن البرید یتکلمون فیہ قال: قاله البخاری، له کتاب تفسیر. □ و قال الشیخ: زیاد بن المنذر یکنی أبا الجارود زیدی المذهب و إلیه تنسب الزیدیة الجارودیة له أصل و له کتاب التفسیر، عن ابی جعفر الباقر ۸.

ص: ۱۴۰

خیانت آن کرده است. البته برای رشوه، حرمت بیشتری بیان کرده و در حدّ شرک به خداوند قرار داده، اما در مورد هدیه فرموده خیانت است.

پس طبق این روایت اگر والی هدیه بگیرد، خیانت است و از آن جایی که احتمال فرق بین والی و قاضی داده نمی شود، بلکه شاید وضع قاضی از این جهت که مقامش، مقام تحاکم و حکومت بین الاثنین است و ابتداءً هم می تواند حکم کند، اشدّ باشد، پس قاضی هم هدیه بگیرد حرام است. (۱)

هدیه گرفتن والی را می دانیم اگر نه به عنوان والی، بلکه به عنوان رفاقت، خویشاوندی و ... باشد اشکالی ندارد. در مورد قاضی هم این چنین است؛ یعنی اگر هدیه به قاضی، واقعاً نه به عنوان منصب قضاوتش باشد، بلکه به خاطر رفاقت، خویشاوندی و ... باشد، اشکالی ندارد.

ولی از آن جایی که این روایت سندش تمام نیست، نمی تواند دلیلی بر حرمت اخذ هدیه بر قاضی باشد، اما فی الجمله می تواند تأییدی بر آن باشد.

### روایت جابر

الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيُّ فِي الْأَمَالِي عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَهْدِيٍّ عَنِ ابْنِ عَدَّةٍ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ لَيْثٍ عَنِ

۱- مگر آن که گفته شود هر والی حق قضاوت نیز دارد.

ص: ۱۴۱

عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ: هَدِيَّةُ الْأَمْرَاءِ غُلُولٌ. (۱)

این روایت از لحاظ سند، به خاطر بعضی افراد که از عامه اند و توثیق ندارند یا مجهول هستند و بعضی مجاهیل دیگر، ناتمام است (۲).

الحسن بن محمد (فرزند شیخ طوسی) در کتاب الأمالی با سند خودش از جابر بن عبدالله نقل می کند که پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - فرمودند: هدیه ی امراء، غُلُول و خیانت است.

دلالت این روایت هم، مانند روایت سابق است؛ یعنی از عدم فرق بین امراء و قضات می توانیم بگوییم هدیه ای که قضات هم می گیرند غلول و خیانت است، ولی چون از لحاظ سند ناتمام است، نمی تواند دلیل باشد.

### روایت شیخ طوسی - قدس سره - از عامه در المبسوط

روی عن النبي - صلی الله علیه و آله و سلم - أنه قال: هدیه العمال غلول و فی بعضها هدیه العمال سحت (۳)؛

از نبی مکرم اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - روایت شده است: هدیه ی عمال غلول

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، باب ۸، ص ۲۲۳.

۲- این روایت، در الأمالی شیخ طوسی، ص ۲۶۲، با سند دیگری به جابر بن عبدالله آمده است: □ أَخْبَرَنَا أَبُو عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنَا لَيْثُ بْنُ أَبِي سُلَيْمٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّهُ قَالَ: هَدِيَّةُ الْأَمْرَاءِ غُلُولٌ.

۳- المبسوط للشيخ الطوسي، ج ۸، ص ۱۵۱.

ص: ۱۴۲

(خیانت) است و در بعضی از روایات آمده است: هدیه ی عمال سحت است.

این روایت در مجامع روایی شیعه وجود ندارد، فقط از طریق اهل تسنن نقل شده که سند صحیحی ندارد و نمی تواند به عنوان دلیل باشد.

در این روایت می فرماید: هدایای عمال، غلول یا سحت است، ولی در روایت قبلی که آن هم از طرق اهل سنت بود، فرمود: هدایای امراء، غلول است.

البته این دو روایت «هِدِيَةُ الْأُمَرَاءِ غُلُوبٌ» و «هدیه العمال غلول» را می توان دو گونه معنا کرد: یکی این که هدایایی که امراء یا عمال به دیگران می دهند غلول است و دیگری هدایایی که به امراء و عمال می دهند غلول است، اما با توجه به روایتی که فرمود «وَإِنْ أَخَذَ هَدِيَّةً كَانَ غُلُوبًا» و با توجه به ذهنیت متشرعه، أظهر این است که معنای دوم مراد است.

### روایت عیون الأخبار

وَ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِيدَ تَقَدَّمَتْ فِي إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ (۱) عَنِ

۱- وسائل الشیعه؛ ج ۱، کتاب الطهاره، ابواب الوضوء، باب ۵۴، ح ۴، ص ۴۸۸: وَ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الشَّاهِ الْمَرْوَزِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّيْسَابُورِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَامِرِ الطَّائِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَام - وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ بَكْرِ الْخُوزِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَارُونَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْخُوزِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادِ الْفُقَيْهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَرَوِيِّ عَنِ الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَام - وَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ الْعَدْلِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَهْرَوَيْهِ الْقَزْوِينِيِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سُلَيْمَانَ الْفَرَّاءِ عَنِ الرَّضَا عَنْ آبَائِهِ : فِي حَدِيثِ طَوِيلٍ قَالَ: ... □ وَ فِي عُيُونِ أَخْبَارِ الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَام - ، ج ۲، ص ۲۵: حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الشَّاهِ الْفُقَيْهِ الْمَرْوَزِيُّ بِمَرْوَرٍ فِي دَارِهِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّيْسَابُورِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَامِرِ بْنِ سَلِيمَانَ الطَّائِيَّ بِالْبَصْرَةِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي فِي سَنَةِ سِتِّينَ وَ مَائَتَيْنِ قَالَ: حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَام - سَنَةَ أَرْبَعٍ وَ تِسْعِينَ وَ مِائَةَ وَ حَدَّثَنَا أَبُو مَنْصُورٍ أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ بَكْرِ الْخُوزِيِّ بِنَيْسَابُورٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَارُونَ بْنِ مُحَمَّدِ الْخُوزِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادِ الْفُقَيْهِ الْخُوزِيِّ بِنَيْسَابُورٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْهَرَوِيُّ الشَّيْبَانِيُّ.

ص: ۱۴۳

الرِّضَا - عَلَيْهِ السَّلَام - عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ - عَلَيْهِمُ السَّلَام - فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ» (۱) قَالَ: هُوَ الرَّجُلُ يَقْضِي لِأَخِيهِ الْحَاجَةَ ثُمَّ يَقْبَلُ هَدِيَّتَهُ. (۲)

این روایت از لحاظ سند ناتمام است.

امام رضا - علیه السلام - از پدران بزرگوارشان از امیرالمؤمنین - علیهم السلام - نقل می کنند که درباره ی آیه ی شریفه ی «أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ» فرمودند: او کسی است که حاجت برادرش را برآورده می کند، سپس هدیه اش را می پذیرد.

«أَكَّالُونَ» در آیه ی شریفه، صیغه ی مبالغه نیست که به معنای زیاد سحت خوردگان باشد، بلکه به معنای کسانی که سحت می خوردند است، مثل آیه ی شریفه ی «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (۳) که به این معنا است: نسبت ظلم به خداوند داده نمی شود؛ نه این که خداوند خیلی ظلم نمی کند.

۱- سوره ی مائده، آیه ی ۴۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ص ۹۵.

۳- سوره ی آل عمران، آیه ی ۱۸۲: (ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ)

### بررسی دلالت روایت عیون الاخبار

در این روایت، «امراء» یا «حکام» ندارد و مطلق است، پس شامل همه می شود و هر حاجتی را هم شامل می شود، بنابراین از اطلاق این روایت استفاده می شود: هر کسی هر نوع حاجت برادر مؤمنش را برآورده کند، سپس هدیه ای که برادر مؤمنش هر چند به خاطر تشکر، آن هم بعد از عمل؛ نه قبل از عمل و به خاطر ایراث حبّ یا انجام دادن کاری (حلال یا حرام) به نفع او به او می دهد را بپذیرد، سحت و حرام است. آیا می توان به این اطلاق ملتزم شد؟!

### توجهاتی برای رفع ید از ظهور روایت

می توان توجهاتی برای این روایت مطرح کرد:

۱. بگوییم مقصود از سحت در این روایت، کراهت است. گرچه خلاف ظاهر است، ولی قرینه بر آن وجود دارد؛ زیرا سحت، یعنی مالی که محبوب نیست و از گرفتنش عار هم لازم می آید. در این جا هم، گرفتن هدیه از کسی که کاری برای او انجام داده ای، پسندیده نیست و یک نوع عار است [هر چند حرام نیست].

ولی حقیقت، آن است که این توجیه، واقعاً توجیه سنگینی است و جز در صورت ناچاری نمی توانیم به آن تمسک کنیم.

۲. بگوییم مراد روایت این است که از اول این چنین شرط کرده که بعد از برآورده شدن حاجت، هدیه ای بدهد، آن هم در مواردی که چنین شرطی جایز نیست.

ص: ۱۴۵

این توجیه هم انصافاً توجیه بعیدی است؛ چون عبارات روایت با آن سازگاری ندارد؛ خصوصاً این که تعبیر می کند «ثُمَّ يَقْبَلُ هَدِيَّتَهُ» یعنی هدیه اش را قبول می کند؛ نه این که از اول شرط کرده است. پس این توجیه هم، خلاف ظاهر است.

علی ای حال، به طور قطع، نمی توان به ظهور این روایت که حتی هدیه ی بعد از عمل را آن هم برای هر کسی حرام می داند، ملتزم شد. با روایاتی هم که می گوید: اگر کسی خدمتی برایتان کرد، از او تشکر کنید (۱)، ناسازگار است؛ زیرا تشکر، منحصر در شکر زبانی نیست، بلکه یک نوع شکر، می تواند با هدیه باشد. پس روایت، معنای روشنی ندارد و باید بگوییم مراد، چیز دیگری است. علاوه بر آن که سندش هم ناتمام است.

### نتیجه گیری نهایی از بحث هدیه به قضات

پس معلوم شد که فرق رشوه با هدیه در این است که رشوه، معامله و

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۶، کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر و ما یلق به، أبواب الأمر والنهی و ما یناسبهما، باب ۷، ح ۵، ص ۳۰۷: [الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ] عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبَلَادِ رَفَعَهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَنْ سَأَلَكَم بِاللَّهِ فَأَعْطُوهُ وَمَنْ أَتَاكُمْ مَعْرُوفًا فَكَافُوهُ وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَا تُكَافُونَهُ فَادْعُوا اللَّهَ لَهُ حَتَّى تَطُنُّوا أَنْكُمْ قَدْ كَافَأْتُمُوهُ. □ همان، ح ۷، ص ۳۰۷: [الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ] قَالَ: وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: كَفَاكَ بِثَنَائِكَ عَلَى أَحَبِّكَ إِذَا أَسَدَى إِلَيْكَ مَعْرُوفًا أَنْ تَقُولَ لَهُ: جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا وَإِذَا ذَكَرَ وَ لَيْسَ هُوَ فِي الْمَجْلِسِ أَنْ تَقُولَ: جَزَاهُ اللَّهُ خَيْرًا فَإِذَا أَنْتَ قَدْ كَافَأْتَهُ.

ص: ۱۴۶

مصانعه در مقابل حکم است، اما هدیه، اصلاً مقابله در ذاتش نیست، هر چند لازمه ی خارجی آن است؛ زیرا با این هدیه می خواهد محبتی در دل قاضی ایجاد شود که نسبت به او انعطاف داشته باشد و به نفع او حکم صادر کند.

در مورد حکم هدیه می گوئیم: اگر هدیه ای تحت عنوان «طلب تعطف قاضی برای حکم کردن، خصوصاً حکم به نفع او، به حق یا به باطل» قرار بگیرد، بعید نیست که بر خود این هدیه، رشوه اطلاق شود. گرچه گفتیم: هدیه با رشوه تغایر مفهومی دارند، ولی این طور هم نیست که قابل جمع نباشند، کما این که دو مفهوم «سیاهی» و «شیرینی» که با هم تباین دارند، در مصداقی مثل خرما هر دو جمع می شوند، بنابراین این جا هم مانعی ندارد دو مفهوم رشوه و هدیه با هم جمع شود که در این صورت، این هدیه حرام بوده و تمام احکام رشوه را دارد.

کلامی از امیرالمؤمنین - علیه السلام - در آن خطبه ی معروف که درباره ی أشعث بن قیس لعنه الله علیه فرمودند، می تواند شاهی بر این مطلب باشد:

وَاللَّهِ لَمَّا نَأَيْتَ عَلَى حَسَبِكَ السَّعِيدَانَ مَسَّهَدًا أَوْ أُجْرًا فِي الْأَغْلَالِ مَصَّيْفًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِمًا لِبَعْضِ الْعِبَادِ وَغَاصِبًا لِسُنِّيٍّ مِنْ الْحُطَامِ وَكَيْفَ أَظْلَمَ أَحَدًا لِنَفْسٍ يُسْرِعُ إِلَى الْبَلَى قُفُولُهَا وَيَطُولُ فِي الشَّرِّ حُلُولُهَا؟!

سوگند به خدا، اگر تمام شب را بر روی خارهای سعدان به



ص: ۱۴۷

سر ببرم، و یا با غل و زنجیر به این سو یا آن سو کشیده شوم، خوش تر دارم تا خدا و پیامبرش را در روز قیامت، در حالی ملاقات کنم که به بعضی از بندگان ستم، و چیزی از حطام دنیایی را غصب کرده باشم. چگونه به کسی ظلم کنم، آن هم برای نفسی [جسمی] که به سوی کهنگی و پوسیده شدن پیش می رود و در خاک، زمانی طولانی اقامت می کند؟!]

وَاللّٰهُ لَقَدْ رَأٰیْتُ عَقِيْلًا وَقَدْ اَمْلَقَ حَتّٰی اسْتِمَاحِنِيْ مِنْ بُرْكُمْ صَاعًا وَرَأَيْتُ صَبِيْاَنُهٗ شُعْثَ الشُّعُوْرِ غُبْرَ الْاَلْوَانِ مِنْ فَقْرِهِمْ كَاَنْمَا سُودَتْ وُجُوْهُهُمْ بِالْعِظْلَمِ وَعَاوَدَنِيْ مُؤَكَّدًا وَكَرَّرَ عَلَيَّ الْقَوْلَ مُرَدِّدًا فَاَصْبَغَيْتُ اِلَيْهِ سَمْعِيْ فَظَنَّ اَنِّيْ اَبِيْعُهٗ دِيْنِيْ وَاتَّبَعْتَنِيْ قِيَادَهٗ مُفَارِقًا طَرِيْقَتِيْ فَاَحْمَيْتُ لَهٗ حَدِيْدَهٗ ثُمَّ اَذْنَيْتُهٗا مِنْ جَسْمِهٖ لِيُعْتَبَرَ بِهَا فَضَجَّ ضَجِيْحٌ ذِيْ دَنْفٍ مِنَ الْاِمْهَا وَكَادَ اَنْ يَّحْتَرِقَ مِنْ مَيْسِرِهَا فَقُلْتُ لَهٗ تِكَلْتُكَ التَّوَاكِلُ يَا عَقِيْلُ اَتَيْتُنْ مِنْ حَدِيْدِهٖ اَحْمَاهَا اِنْسَانُهٗا لِلْعِبِهٖ وَتَجْرُنِيْ اِلٰی نَارٍ سَجَرَهَا جَبَّارُهٗا لِيُغْضِبِهٖ اَتَيْتُنْ مِنَ الْاَذٰى وَ لَا اَتِيْنُ مِنْ لَظِيْ؟!

به خدا سوگند، برادرم عقیل را دیدم که به شدت، تهی دست شده و از من درخواست داشت تا یک صاع (حدود سه کیلو) از گندم های شما (بیت المال) را به او ببخشم. کودکانش را دیدم که از گرسنگی موهایشان ژولیده، و رنگشان تیره شده، گویا با نیل، سیاه شده بودند. پی در پی با من دیدار و درخواست خود را تکرار می کرد، چون به گفته های او گوش دادم، پنداشت که دین

ص: ۱۴۸

خود را به او می فروشم و به دلخواه او رفتار و از راه و رسم خود دست بر می دارم. روزی آهنی را در آتش گداخته به جسمش نزدیک کردم تا عبرت بگیرد، [عقیل چشمش نمی دید و متوجه نبود حضرت چه می کند] پس چونان بیمار از درد فریاد زد و نزدیک بود از حرارت آن بسوزد. به او گفتم: ای عقیل! گریه کنندگان بر تو بگریند! از حرارت آهنی می نالی که انسانی به بازیچه آن را گرم ساخته است، امّا مرا به آتش دوزخی می خوانی که خدای جبارش با خشم خود آن را گداخته است؟! تو از حرارت ناچیز می نالی و من از حرارت آتش الهی ننالم!؟

وَ أَعْجَبُ مِنْ ذَلِكَ طَارِقُ طَرْقَنَا بِمَلْفُوفِهِ فِي وَعَائِهَا وَمَعْجُونِهِ شَبْنُهَا كَأَنَّمَا عُجِنَتْ بِرِيقِ حَيِّهِ أَوْ قَيْنِهَا فَقُلْتُ: أَمْ صِلَمَهُ أَمْ زَكَاهُ أَمْ صِدَقَهُ فَذَلِكَ مُحَرَّمٌ عَلَيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ؟ فَقَالَ: لَا ذَا وَلَا ذَاكَ وَلَكِنَّهَا هَرِيدَةٌ فَقُلْتُ: هَبْلَتِكَ الْهَبُولُ أَعَنْ دِينَ اللَّهِ أَتَيْتَنِي لِتُخَدَعَنِي أَمْ مُخَبِّطٌ أَنْتَ أَمْ دُو جِنَّهُ أَمْ تَهْجُرُ وَاللَّهِ لَوْ أُعْطِيتُ الْأَقْصَالِيمَ السَّبْعَةَ بِمَا تَحْتِ أَفْلَاكِهِمَا عَلَيَّ أَنْ أُعْصِيَ اللَّهَ فِي نَمْلِهِ أَسْلُبَهَا جُلْبَ شَعِيرِهِ مَا فَعَلْتُهُ وَإِنْ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لَأَهُونُ مِنْ وَرَقِهِ فِي فَمِ جَرَادِهِ تَقْضُمُهَا مَا لِعَلِيٍّ وَ لِنَعِيمٍ يَفْنَى وَ لَسَدِهِ لَا تَبْقَى نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سَيِّئَاتِ الْعَقْلِ وَ قُبْحِ الزَّلَلِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ؛ (۱)

و از این حادثه، شگفت آورتر این که شب هنگام، کسی

۱- نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ی ۲۲۴، و من کلام له ۷ بتبراً من الظلم، ص ۳۴۷.

ص: ۱۴۹

[أشعث بن قیس] به دیدار ما آمد و ظرفی سر پوشیده پر از حلوا داشت، معجونی در آن ظرف بود [چنان از آن متنفر شدم] که گویا آن را با آب دهان مار سمی، یا قی کرده ی آن مخلوط کرده اند.

به او گفتم: صله است یا زکات یا صدقه که این دو، بر ما اهل بیت پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - حرام است؟ گفت: نه زکات است نه صدقه، بلکه هدیه است. گفتم: زنان بچه مرده بر تو بگریند، آیا از راه دین وارد شدی که مرا بفریبی یا عقلت آشفته شده یا جن زده شدی یا هذیان می گویی؟!

به خدا سوگند، اگر هفت اقلیم را با آن چه در زیر آسمان هاست به من دهند تا خدا را نافرمانی کنم که پوست جوئی را از مورچه ای به ناروا بگیرم، چنین نخواهم کرد و همانا این دنیای شما نزد من از برگ جویده شده در دهان ملخ پست تر است.

علی را با نعمت های فنا پذیر و لذت های ناپایدار چه کار؟! به خدا پناه می بریم از خفتن عقل، و زشتی لغزش ها، و از او یاری می جوییم.

از این کلام حضرت که فرمود: «أَعَنْ دِينَ اللَّهِ أَتَيْتَنِي لَتُخَدَعَنِي» استفاده می شود: وقتی قرائن نشان می دهد که هدیه را برای رسیدن به غرض داده است، حرام است و مصداق رشوه می شود.

ص: ۱۵۰

مقام معظم رهبری دام ظلّه نیز خطاب به کسی که ادعا می کرد هدیه بوده است، فرمودند: «تو که می دانستی پولی که به تو می دهند، برای چیست، آن رشوه است». البته این در مورد غیر قاضی بود و تعبیری درست، دقیق و فقیهانه بود.

### حکم به حرمت از طریق تنقیح مناط و نقد آن

جناب شیخ - قدس سرّه - می فرماید: علی فرض این که بر چنین هدیه ای رشوه صادق نباشد، با تنقیح مناط می توانیم بگوییم حرام است (۱).

ولی ما می گوییم: اگر عنوان رشوه بر هدیه صادق نباشد، علم به این که مناط آن را داشته باشد مشکل است، گرچه بعید نیست.

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۶: الهدیه تبذل لإیراث الحب المحرک له علی الحکم علی وفق مطلبه فالظاهر حرمتها لأنها رشوه أو بحکمها بتنقیح المناط.

ص: ۱۵۱

**آیا در غیر باب قضاوت هم رشوه حرام است؟****اشاره**

همان طور که قبلاً بیان کردیم: با تتبع و ریشه یابی که از طریق لغت و روایات کردیم، به این نتیجه رسیدیم که رشوه در غیر مورد قضا هم استعمال می شود و بعضی لغویین مثل قیومی در «المصباح المنیر» و ابن اثیر در «نهایه» هم تصریح کرده اند که رشوه اعم است و در غیر مورد قضا هم استعمال می شود.

در المصباح المنیر آمده است: «الرَّشْوَةُ بِالْكَسْرِ: مَا يُعْطِيهِ الشَّخْصُ

ص: ۱۵۲

الْحَاكِمِ وَ غَيْرُهُ لِيُحْكَمَ لَهُ أَوْ يَحْمِلَهُ عَلَيْهِ مَا يُرِيدُ» (۱)؛ رشوه چیزی است که فرد، به حاکم (قاضی) یا غیر حاکم می دهد تا [حاکم] به نفع او حکم کند یا [غیر حاکم] کاری مطابق میل و اراده ی او انجام دهد؛ مثلاً به کسی که مسئولیتی دارد بگوید: خیابان را از فلان طرف احداث کن، یا پمپ بنزین را فلان جا بساز.

در نهاییه ی ابن اثیر هم آمده است: «الرَّشْوَةُ وَ الرُّشْوَةُ: الوصله إلى الحاجه بالمصانعه» (۲)؛ رسیدن به مقصود با نوعی ساخت و پاخت، رشوه است؛ مثلاً: «أن يبذل له مالاً على أن يصلح أمره عند الامير»؛ پولی به کسی بدهد که پارتی او شود تا رئیس فلان جا استخدامش کند. همه ی این موارد، رشوه است.

ولی دلیلی نداریم که «كل ما يصدق عليه الرشوه» حرام باشد، بلکه در مقابل، دلیل داریم که بعضی از رشوه ها حلال است، مانند:

#### صحیحہ ی محمد بن مسلم @

وَبِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنِ الرَّجُلِ يَزُشُّ الرَّجُلَ الرَّشْوَةَ عَلَى أَنْ

۱- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج ۲، ص ۲۲۸.

۲- النهايه في غريب الحديث و الاثر، ج ۲، ص ۲۲۶.

ص: ۱۵۳

يَتَحَوَّلُ مِنْ مَنْزِلِهِ فَيَسْكُنُهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ. (۱)

**و روایت حکیم بن حکم @:**

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي سَمَّاكِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ حُكَيْمِ بْنِ حَكَمِ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَ سَأَلَهُ حَفْصُ الْأَعْمُرُ فَقَالَ: إِنَّ السُّلْطَانَ يَشْتَرُونَ مِنَّا الْقَرَبَ وَالْأَدَاوَى فَيُؤَكَّلُونَ الْوَكِيلَ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ مِنَّا فَنَرِشُوهُ حَتَّى لَا يَظْلِمَنَا فَقَالَ: لَا بَأْسَ مَا تُصْلِحُ بِهِ مَالَكَ ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ: إِذَا أَنْتَ رَشَوْتَهُ يَأْخُذُ أَقْلَ مِنَ الشَّرْطِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ: فَسَدَّتْ رِشْوَتُكَ. (۲)

بنابراین، اطلاقی که از لحاظ سند صحیح باشد و بیان کند هر رشوه ای حرام است، وجود ندارد. پس می‌گوییم آن رشوه ای که به عنوان رشوه حرام است و در حد کفر بالله و شرک بالله است، اختصاص به رشوه ی در قضاوت و حکم دارد.

**حکم رشوه در مقابل عمل حرام در غیر باب قضاوت**

اما این بدین معنی نیست که در غیر قضاوت، مطلقاً رشوه جایز است،

- ۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۵، ص ۲۷۸.
- ۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، تمه کتاب التجاره، أبواب أحكام العقود، باب ۳۷، ص ۹۶.

ص: ۱۵۴

بلکه ممکن است تحت عناوین دیگری حرام باشد؛ مثلاً همان طوری که مرحوم شیخ فرمودند (۱) اگر رشوه بدهد تا کار حرامی صورت بگیرد، چنین رشوه ای هم حرام است؛ زیرا اجرت در مقابل فعل حرام، حرام است و اصلاً عقد اجاره منعقد نمی شود؛ چون مقتضای ادله ی اجاره، از جمله آیه ی شریفه ی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۲) آن است که مورد اجاره باید توسط اجیر انجام گیرد، در حالی که حرام بودن فعل، به معنای آن است که آن فعل نباید انجام گیرد. در نتیجه، مورد اجاره قابل تسلیم نیست، و چیزی که ممتنع التسلیم است، نمی توان بر آن عقد اجاره منعقد کرد، لذا مالک رشوه نمی شود. بلکه می توان گفت علاوه بر حرمت وضعی، حرمت تکلیفی هم دارد؛ چون چنین قرارداد یا معاطاتی متضمن تشویق به فعل حرام و ترویج حرام است و نه تنها حرمت تکلیفی دارد، بلکه بر هر فرد مکلفی، واجب است از باب «نهی از منکر و دفع منکر» مانع تحقق حرام شود؛ نه این که رشوه بدهد که محقق شود.

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۷: فَإِنْ كَانَ أَمْرُهُ مَحْزُومًا فِي الْمَحْزَمِ أَوْ مَشْتَرَكًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَحْلَلِ لَكُنْ بَدَلًا عَلَى إِصْلَاحِهِ حَرَامًا أَوْ حَلَالًا، فالظاهر حرمة لا- لأجل الرشوة لعدم الدليل عليه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرِّشَا فِي الْحَكْمِ بَلْ لِأَنَّهُ أَكْلٌ لِلْمَالِ بِالْبَاطِلِ، فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد.

۲- سوره ی مائده، آیه ی ۱: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُجَلَّى الصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ)



**حکم رشوه در مقابل عمل مباح در غیر باب قضاوت**

بعضی به طور مطلق گفته اند: گرفتن رشوه در مقابل عمل مباح، جایز است؛ چون عمل حرام مسلم بوده و محترم است و ادله ای مانند آیه ی شریفه ی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و روایت «لَا يَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا تَبْطُلُ وَصِيَّتُهُ» (۱) و ... بر جواز گرفتن چنین رشوه ای دلالت می کند و اگر کسی دارای منصبی شد، مثلاً حاکم یا وزیر یا استاندار شد، منصب او دلیل نمی شود که پول در مقابل کارش حرام باشد.

ولی ما می گوئیم مرادتان از عمل مباح چیست؟ اگر مباح بالمعنی الأخص باشد؛ یعنی انجام آن عمل نه حرمتی دارد و نه وجوب، در این صورت گرفتن رشوه در مقابل این عمل مباح بالمعنی الأخص، جایز است و مشکلی ندارد.

ولی اگر مراد، مباح بالمعنی الأعم باشد؛ یعنی عمل حرامی نیست، ولی وظیفه ی اوست که به طور مجانی انجام دهد؛ مثلاً شخصی را در اداره ی ثبت احوال با حقوق معینی مأمور کرده اند که مجانی شناسنامه

---

۱- الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۷، ص ۳۹۹: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ ضُرَيْسِ الْكُنَّاسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ۸ عَنْ شَهَادَةِ أَهْلِ الْمَلَلِ هَلْ تَجُوزُ عَلَى رَجُلٍ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ مِلَّتِهِمْ؟ فَقَالَ: لَا إِلَّا أَنْ لَا يُوجَدَ فِي تِلْكَ الْحَالِ غَيْرُهُمْ فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ غَيْرُهُمْ جَازَتْ شَهَادَتُهُمْ فِي الْوَصِيَّةِ لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا تَبْطُلُ وَصِيَّتُهُ.

ص: ۱۵۶

صادر کند، اگر این شخص در مقابل صدور شناسنامه از مراجعین طلب رشوه کند، یا پزشکی در بیمارستان موظف است مجانی ویزیت کند، اگر از بیماران طلب پول کند، جایز نیست؛ چون مصداق «أکل مال به باطل» است.

بله، اگر وظیفه‌ی او نباشد که به طور مجانی انجام دهد، هر چند آن عمل بر او واجب باشد (واجب عینی یا کفایی)، مانند نانوا، قصاب و ... که وجوبش به نحو مجانی نیست بلکه چه بسا مجانی بودنش باعث اختلال نظام و بی نظمی می شود پول گرفتن اشکالی ندارد و صدق رشوه بر چنین پولی هم مشکل است و بلکه می توانیم بگوییم صادق نیست.

### حکم رشوه در مقابل کاری که اعم از حلال و حرام است

#### اشاره

مسأله‌ی دیگری که مرحوم شیخ و دیگران متعرض شده اند آن است که رشوه در مقابل عملی که اعم از حلال و حرام است چه حکمی دارد؟ یعنی می خواهد فلان عمل محقق شود؛ چه از طرق حلال و چه از طریق حرام مثلاً می خواهد فرزندش در فلان اداره استخدام شود، اگر از طریق قانونی و حلال انجام شد، فبها و إلا از طریق غیر قانونی و حرام رشوه در مقابل چنین عملی چه حکمی دارد؟

این مسأله می تواند صورت های مختلفی داشته باشد:

ص: ۱۵۷

## صور مختلف مسأله

## الف. أصلاً مصداق حلال نداشته و منحصر در طریق حرام باشد.

در این صورت حرام است؛ چون مصداق «اکل مال به باطل» است و مانند آن است که از اول، قرارداد روی مصداق حرام بسته شود که بطلائش واضح است.

شبهه و دفع آن

برخی در استدلال به آیه ی شریفه ی «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» بر بطلان صورتی که فقط مصداق حرام داشته باشد، مناقشه ای را با این بیان مطرح کرده اند: «باء» در «بِالْبَاطِلِ» «سببیت است؛ نه مقابله. بنابراین، معنای آیه ی شریفه این چنین می شود: به سبب باطل؛ یعنی با عقد باطل مثل قمار، ربا، رشوه، عقد غرری و ... اموال یکدیگر را نخورید. پس اگر سبب معامله صحیح باشد مانند ما نحن فیه که اجاره است دیگر اکل مال به باطل نیست و مانعی ندارد، حتی اگر ثمن یا مثن باطل باشد.

اما ما در بحث های گذشته گفتیم: لازم نیست معنای «باء» منحصر بین «مقابله» یا «سببیت» باشد، بلکه «باء» به معنای «استعانت» است که در این صورت شامل هر دو می شود؛ یعنی اموال یکدیگر را با استعانت باطل چه از طریق عقد باطل و چه از طریق عوض باطل نخورید. در ما نحن فیه هم چون عوض به خاطر انحصار در مصداق حرام باطل است، پس اکل مال به باطل صادق است و معامله باطل است.

**ب. منحصر در طریق حرام نباشد و انصراف داشته باشد بر طریق حلال و یا واضح باشد که قصد بر طریق حلال بوده است.**

در این صورت، پولی که می دهد حلال است و مشکلی ندارد و ممکن است عنوان رشوه هم بر آن صادق نباشد.

**ج. منحصر در طریق حرام نباشد، ولی به اطلاق تصریح کند و بگوید چه از طریق حلال و چه از طریق حرام، این عمل را انجام بده.**

در این صورت، بعید نیست بگوییم: هم از لحاظ وضعی حرام و باطل است؛ چون چنین اطلاقی مقدور او نیست، و هم از لحاظ تکلیفی حرام است علی تأمل؛ چون به نوعی مشتمل بر ترویج گناه است.

**د. منحصر در طریق حرام نیست و تصریح به اطلاق نمی کند و قصدش هم اطلاق نیست و انصرافی هم وجود ندارد، بلکه قرارداد، روی جامع قرار می گیرد که هم می تواند منطبق شود بر فرد حلال و هم بر فرد حرام.**

**کلام مرحوم شیخ - قدس سره - در بطلان عقد بر جامع بین حلال و حرام**

در مورد این صورت، ظاهر کلام شیخ (۱) و عده ای آن است که حرام

---

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۷: فإن كان أمره منحصراً في المحرم أو مشتركاً بينه وبين المحلل، لكن بذل على إصلاحه حراماً أو حلالاً فالظاهر حرمة لأجل الرشوة لعدم الدليل عليه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرُّشا في الحكم بل لأنه أكلٌ للمال بالباطل، فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد، فلا يحرم القبض في نفسه، وإنما يحرم التصرف لأنه باقٍ على ملك الغير. نعم، يمكن أن يستدلَّ على حرمة بفحوى إطلاق ما تقدم في هديّه الولاه و العمال.

ص: ۱۵۹

است؛ چون مصداق «اکل مال به باطل» است.

### نقد کلام مرحوم شیخ - قدس سره -

خدمت مرحوم شیخ می‌گوییم: آن چه که متعلق قرارداد است، جامع است و جامع بین حلال و حرام، حلال است. اگر عامل، به سوء اختیارش بر فرد حرام منطبق کند، ربطی به قرارداد ندارد. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم قرارداد باطل است. اکل مال به باطل هم نیست؛ زیرا در مقابل عمل محترمی است که حلال است؛ چون جامع بین حلال و حرام، حلال است؛ زیرا جامع همیشه در ضمن افرادش وجود دارد و اگر جامع حرام باشد، دیگر نمی‌تواند فرد حلال داشته باشد، پس جامع، حرام نیست و قرارداد بر روی آن مشکلی ندارد.

اما این که این شخص با سوء اختیار خودش منطبق بر حرام کرده آیا مستحق اجرت است یا نه؛ مثلاً با کسی قرارداد بست که لباس هایش را بشوید، لباس شستن، هم می‌تواند با آب غصبی باشد و هم با آب مباح. اگر با آب غصبی لباس‌ها را بشوید، آیا مستحق اجرت است یا نه، محل خلاف است، ولی اصل قرارداد مشکلی ندارد.

ص: ۱۶۰

## دلیل دیگری بر حرمت رشوه ی در غیر باب قضاوت

## اشاره

بعضی به مفهوم اولویت روایاتی که بیان می کند: «هِدِيَةُ الْأَمْرَاءِ غُلُولٌ» (۱) یا «وَإِنْ أَخَذَ [الْوَالِي] هَدِيَّةً كَانَ غُلُولًا» (۲) و ... تمسک کرده اند برای اثبات این که رشوه ی به غیر قضات حرام است؛ یعنی اگر هدیه به امراء حرام باشد، رشوه به طریق اولی حرام است. بنابراین رشوه به امراء، ولات و عمال حرام است (۳).

## نقد این استدلال

صورت این استدلال، درست است که اگر هدیه به امراء حرام باشد، به طریق اولی رشوه ی به آن ها نیز حرام خواهد بود. این که در روایات

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب قاضی، باب ۸، ح ۶، ص ۲۲۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ح ۱۰، ص ۹۴. البته در این روایت، تصریح شده رشوه ای که والی می گیرد شرک بالله است، و احتیاج نیست به مفهوم اولویت استناد شود: [محمد بن علی بن الحسین] فِي عَقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ ابْنِ سِتَّانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ سَعْدِ الْأَشْكَافِ عَنْ الْأَصْبَغِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: أَيْمًا وَالِ احْتَجَبَ عَنْ حَوَائِجِ النَّاسِ، احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَنْ حَوَائِجِهِ وَإِنْ أَخَذَ هَدِيَّةً كَانَ غُلُولًا وَإِنْ أَخَذَ الرِّشْوَةَ فَهُوَ مُشْرِكٌ. (امیرخانی)

۳- کتاب المكاسب، ج ۱، ص ۲۴۷: نعم، يمكن أن يستدل على حرمة بفعوى إطلاق ما تقدم في هديته الولاه و العمال. و أما بذل المال على وجه الهدية الموجهه لقضاء الحاجه المباحه فلا حظر فيه، كما يدل عليه ما ورد في أن الرجل يبذل الرشوه ليتحرك من منزله ليسكنه؟ قال: «لا بأس»

ص: ۱۶۱

بحث رشوه ی به امراء نیامده، به خاطر آن است که عمدتاً رشوه ی به قضات، مبتلابه آن ها بوده است و اِلَّا اولویت عرفیه در این جا وجود دارد.

امّا مشکلی که در این استدلال وجود دارد این است: دلیلی که از لحاظ سند، تام باشد و بیان کند هدیه ی به امراء حرام است، وجود ندارد؛ زیرا آن روایاتی که ذکر شد، هیچ کدام سندش تام نیست.

علاوه بر آن که آن روایات فقط درباره ی امراء و ولات است و شامل بقیه ی عمّال مثل رئیس ثبت اسناد، که نه امیر است و نه والی نمی شود، گرچه روایتی از عامّه وجود داشت که به طور مطلق بیان می کرد «هدیه العمال غلول» ولی با صّرف یک روایت عامیه ای که از لحاظ سند تام نیست، نمی توان فتوا داد.

بنابراین در مواردی که گفتیم رشوه ی به غیر قاضی حرام است، عمدتاً دلیل، همان «اکل مال به باطل» است.





ص: ۱۶۳

**حکم معامله ی محاباتی با قاضی****اشاره**

مسأله ی دیگری که جناب شیخ- قدس سرّه - مطرح می فرماید، معامله ی محاباتی (۱) با قاضی است. معامله ی محاباتی این است که مثلاً جنسی را کمتر از قیمتش به قاضی می فروشد؛ مثلاً طلافروشی، طلایی را که مثقالی مثلاً ۲۵۰ هزار تومان است، به قیمت ۲۰۰ هزار تومان به قاضی می فروشد. (۲)

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۸: و مِمَّا يُعَدُّ مِنَ الرِّشْوَةِ أَوْ يَلْحَقُ بِهَا الْمَعَامَلَةُ الْمَشْتَمَلَةُ عَلَى الْمَحَابَاهِ كَبَيْعِهِ مِنَ الْقَاضِي مَا يَسَاوِي عَشْرَةَ دِرَاهِمٍ بَدْرَهْمٍ.

۲- یک نمونه ی شبیه به معامله محاباتی را ما با آن برخورد کرده ایم. زرگر متدینی می گفت: قاضی از ما به اندازه ی یک میلیون تومان طلا خرید و گفت شش ماه دیگر پولش را می دهد، شش ماه دیگر که طلا گران شده بود، همان طلای ما را به قیمت روز به ما فروخت و مازاد قیمت را گرفت. ما هم، به خاطر قاضی بودنش جرأت نمی کردیم به خاطر بعضی جهات قبول نکنیم. این البته معامله ی محاباتی نیست، حيله ی دیگری است.

## صور مختلف معامله ی محاباتی با قاضی

در معامله ی محاباتی با قاضی، سه صورت متصوّر است:

صورت اول: در این صورت، شخص پرداخت کننده، اصلاً قصد معامله نمی کند، بلکه قصدش این است که چیزی به قاضی بدهد، هر چند در ضمن یک معامله ی صوری محاباتی تا قاضی به نفع او حکم کند؛ مثلاً مغازه دار، جنسی را بیست هزار تومان کمتر از قیمتش به قاضی می فروشد و هدفش رساندن آن بیست هزار تومان است به دست قاضی در ضمن این معامله که یک معامله ی صوری است.

این صورت، روشن است که مصداق رشوه است؛ زیرا چیزی را به قصد رشوه به قاضی می دهد، بدون این که قصد معامله کرده و معامله ای هم در حقیقت محقق شده باشد، پس این رشوه و حرام است.

صورت دوم: قصد معامله کرده و واقعاً بیع انجام می دهد، اما به شرط این که قاضی به نفع او حکم کند؛ مثلاً می گوید: حالا که پرونده ی ما زیر دست شماست، فلان جنس را که قیمتش این مقدار است، بیست هزار تومان کمتر به شما می فروشم به شرطی که به نفع من حکم کنی (۱).

۱- مرحوم شیخ در مورد صورت دوم می فرماید: «قصد المعامله لکن جعل المحاباه لأجل الحكم له بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطئنا عليه من الشروط غير المصرح بها في العقد، فهي الرشوه» یعنی «حکم کردن» از مواردی است که هر دو طرف بر آن توافق دارند، اما تصریحی به این شرط، در ضمن عقد نشده است. (امیرخانی)

ص: ۱۶۵

در مورد این صورت هم، جناب شیخ-قدس سرّه - می فرماید: رشوه است و حرام. ولی رشوه در شرط معامله، محقق شده است؛ زیرا بیست هزار تومان تخفیف را در مقابل حکم قرار داده است و این طور نیست که رشوه ی حرام اختصاص به صورت مستقل داشته باشد، بلکه هر جا صدق رشوه نمود، حرام است، هر چند که به عنوان شرط باشد.

صورت سوم: قصد معامله کرده و واقعاً بیع انجام می دهد، شرطی هم در ضمن معامله نیست که تخفیف در مقابل حکم باشد، ولی معامله را محاباتی انجام می دهد لإیراث الحب؛ محبت قاضی را نسبت به خود جلب کند؛ به خاطر این که «جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا» (۱)؛ قلب ها بر محبت کسی که به او احسان می کند، سرشته شده است. البته، شواهد و اماراتی هم هست که قاضی می فهمد او برای چه، چنین تخفیفی داده است.

در این صورت سوم که داعی برای معامله، ایجاد داعی در قاضی برای

---

۱- بحار الأنوار، ج ۷۴، باب ۷ (ما جمع من مفردات کلمات الرسول ۹)، ص ۱۴۲. روایت دیگری به این مضمون در وسائل الشیعه، ج ۱۶، باب وجوب حب المطیع و بغض العاصی، ص ۱۸۵، وجود دارد: و رَوَاهُ الْكَلْبِيُّ عَيْنَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ نَفَعَهَا وَبُغْضِ مَنْ ضَرَّهَا. (غروی)

ص: ۱۶۶

حکم به نفع اوست، مرحوم شیخ می فرماید: مثل صورت هدیه به قاضی است (۱) و همان طور که گفتیم، هدیه اگر به قصد این باشد که ایراث حب کند تا به نفع او حکم کند، مصداق رشوه است، این معامله هم، مصداق رشوه است و حرام است.

### آیا در این سه صورت، علاوه بر حرمت، معامله هم باطل است؟

#### اشاره

در این که این سه صورت معامله ی محاباتی، مصداق رشوه بوده و حرام است، ما هم با شیخ موافقیم، اما سؤالی که این جا مطرح می شود آن است که آیا علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعی هم دارد؟ ممکن است یک معامله ای از لحاظ تکلیفی حرام باشد، اما از لحاظ وضعی حرام و باطل نباشد؛ مثلاً بنا بر فرضی که بگوئیم بیع وقت النداء تکلیفاً حرام است، اگر کسی وقت النداء معامله کند، معامله اش باطل نیست؛ زیرا حرمتش به خاطر شاغلیتیش عن ذکر الله است و منافاتی با تحقق نقل و انتقال ندارد. و از طرفی در بحث اصول گفته ایم: نهی در معاملات همیشه مساوی با فساد نیست. لذا باید بینیم در این سه صورت، حرمت وضعی دارد یا نه؟

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۹: و إن قصد أصل المعامله و حابی فیها لجلب قلب القاضی، فهو كالهديه ملحقه بالرشوه. و فی فساد المعامله المحابی فیها وجه قوی. فإن لم يقصد من المعامله إلا المحاباه التي فی ضمنها، أو قصد المعامله لكن جعل المحاباه لأجل الحكم له بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطئا علیه من الشروط غیر المصرح بها فی العقد فهي الرشوه.

مرحوم شیخ می فرماید: «و فی فساد المعامله المحاباتی فیها وجه قوی» اما وجهی را ذکر نمی فرماید.

اگر رشوه مستقیماً در مقابل حکم باشد، روشن است که معامله باطل است؛ زیرا مشمول آیه ی شریفه ی «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» شده، نقل و انتقال محقق نمی شود. اما در معاملات محاباتی با قاضی، فرض این است که معامله انجام شده و معامله وقتی ما یازاء دارد، مصداق اکل مال به باطل نمی شود؛ زیرا کسی نگفته معاملات محاباتی باطل است. فروشنده ای، خریدار را دوست می دارد، به او تخفیف می دهد، این کار نه تنها مشکلی ندارد، بلکه پسندیده هم هست، پس اکل مال به باطل صادق نیست. بنابراین به چه دلیل بگوییم معامله ی محاباتی با قاضی باطل است؟!

بله، در مورد صورت اول، از آن جایی که فرض آن است: قصد معامله نکرده و فقط قصد پرداخت رشوه کرده، ناقلی وجود ندارد و عنوان رشوه هم حداقل بر بخشی از آن صادق است، پس «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» شاملش می شود و باطل است. ولی چنین فرضی واقعاً نادر است که اصلاً قصد معامله نداشته باشد. اما در مورد صورت دوم و سوم چرا باید بگوییم معامله باطل است؟ وجهش چیست؟

#### کلام سید خوئی - قدس سره - در عدم بطلان معامله ی محاباتی و توضیح آن:

سید خوئی در عدم بطلان معامله ی محاباتی در صورت دوم و سوم

بیانی دارند (۱) که توضیحش به این صورت است:

اما صورت سوم که قصد معامله کرده و شرط حرامی هم نکرده، ولی داعی او برای این معامله ایجاد داعی برای قاضی بوده تا به نفع او حکم کند، می‌گوییم: اگر هم این معامله باعث شود قاضی به نفع او حکم کند، این حکم کردن او، جزئی از ثمن واقع نشده است؛ زیرا داعی در مقابل ثمن یا مثن واقع نمی‌شود، لذا گفته اند: تخلف داعی موجب خیار نمی‌شود؛ مثلاً کسی چون فکر می‌کرد مهمان برایشان خواهد آمد، سه

۱- مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص ۲۷۳: قوله و فی فساد المعامله المحابی فیها وجه قوی. أقول: لا- وجه لفساد المعامله المشتمله علی المحاباه المحرمه إلا إذا کان الحكم للمحابی شرطاً فیها، و قلنا: بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد، فی حکم بالبطلان. □ مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۲۷۴: أقول: قد ذکرنا أن الباذل قد يعطى الرشوه للقاضی أو غیره لیحکم له علی خصمه، و قد یحایبه فی معامله لیحکم له فی الخصومات و الدعاوی، و قد یرسل الیه هدیة بداع الحكم له أما الأول فلا شبهه فی ضمان القابض المال الذی أخذه من الدافع بعنوان الرشوه، كما لا شبهه فی الحرمة علیهما تکلیفاً، فیجب علی الآخذ رد المال أو رد بدله من المثل أو القیمه مع التلف ... و أما الثانی فهو کالأول من حیث الحرمة التکلیفیه، و لکن لا وجه للضمان لما نقص من القیمه، فإن غایه الأمر أن المعامله کانت المشروطه بالشرط الفاسد، و قد عرفت إجمالاً، و ستعرف تفصیلاً: أن الشروط مطلقاً لا تقابل بجزء من الثمن، و أن الفاسد منها لا یوجب فساد المعامله، و إنما یتب الخیار فقط للمشروط له. و أما الثالث فالظاهر أنه لا ضمان فیہ أيضاً، لأن الدافع لم یقصد المقابله بین الحكم و المال المبدول للقاضی، و إنما إعطاء مجاناً لیحکم له، فیکون مرجعه إلی هبه مجانیه فاسده، لأن الداعی لیس قابلاً للعوضیه، و لا مؤثراً فی الحكم الشرعی وضعاً، و لا تکلیفاً.

کیلو گوشت خرید، بعد متوجه شد اشتباه کرده، آیا می توان گفت این جا چون تخلف داعی شده، حق فسخ دارد؟! هیچ عرفی داعی را در مقابل مثنی و به عنوان بخشی از ثمن قرار نمی دهد. بنابراین در این صورت وقتی ارکان معامله تمام است و وجهی هم برای بطلان آن نیست، اطلاق «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۱) و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (۲) و ... شاملش می شود و معامله صحیح است، هر چند از لحاظ تکلیفی حرام است.

و امّا صورت دوم که شرط کرده در مقابل تخفیفی که می دهد، قاضی به نفع او حکم کند و در واقع حکم قاضی به عنوان ثمن برای بخشی از مثنی به نحو شرط قرار داده شده است، می گوئیم: گرچه در لباب این چنین است، ولی هیچ وقت شروط در مقابل اثمان واقع نمی شود، همان طور که الهیئات و الأوصاف لاتقابل بالأثمان. به همین دلیل است که اگر شرط، مجهول باشد نه مجهول مطلق که وفای به شرط ممکن نباشد بنا بر نظر أشهر و أقوى، معامله باطل نمی شود؛ چون شرط، در مقابل ثمن یا مثنی واقع نمی شود. شرط، التزام فی الالتزام است؛ یعنی

۱- سوره ی مائده، آیه ی ۱: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ)

۲- سوره ی بقره، آیه ی ۲۷۵: (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكِ بَأْنَهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)

ص: ۱۷۰

التزامی در ضمن عقد. نهایت آن است که اگر شرط، حرام باشد کما فی ما نحن فیه شرط فاسدی بوده، واجب الوفاء نیست؛ زیرا شرط فاسد علی الأقوی و الأظهر مفسد نیست، گرچه در صورت عدم وفای به شرط، خیار تخلف شرط وجود دارد. پس معامله در صورت دوم و سوم صحیح است.

### نقد کلام سید خوئی - قدس سره -

به نظر می رسد فرمایش ایشان درست نباشد؛ زیرا در صحیحی «عمار بن مروان» که انواع سحت را ذکر می کند و می فرماید:

(كُلُّ شَيْءٍ عُلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سِحْتٌ) وَالسَّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا مَا أُصِيبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوَلَاةِ الظَّلْمَةِ وَمِنْهَا أُجُورُ الْقَضَاةِ وَأُجُورُ الْفُؤَاجِرِ وَتَمَنُّ الْحَمْرِ وَالنَّبِيدِ الْمُسْكِرِ وَالرَّبَا بَعْدَ الْبَيْتِ فَأَمَّا الرَّشَا يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِرَسُولِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - . (۱)

بعضی از این انواع را نمی توانیم بگوییم دارای حرمت تکلیفی است مثل اجور قضات که صرف گفتن این که اگر برای شما قضاوت کردم، در مقابل این مقدار پول می گیرم، سحت باشد اما در همه ی این مواردی که ذکر می کند، حرمت وضعی وجود دارد و در نهایت می فرماید «فَأَمَّا

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۵، ح ۱۲، ص ۹۵.



ص: ۱۷۱

الرَّشَاءُ يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَبِرَسُولِهِ - صلى الله عليه وآله وسلم - « که شاید با این تعبیر، می خواهد گناه رشوه را حتی از ربا هم بالاتر ببرد و یا حداقل هم ردیف ربا ذکر کند و این سیاق، اقتضاء می کند که علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعی هم داشته باشد؛ چرا که همه ی مواردی که به عنوان سحت ذکر می کند، حرمت وضعی دارد و در واقع سحت بودن این موارد از حیث حرمت وضعی و عدم انتقال، متیقن و قطعی است، امّا از حیث حرمت تکلیفی حداقل در برخی از این موارد، مشکوک است، بنابراین رشوه را که با تعبیر شدیدتری در ردیف این موارد ذکر می کند، حتماً می خواهد بفرماید که حرمت وضعی دارد.

بعد از این که اثبات شد رشوه حرمت وضعی هم دارد، می توانیم بگوییم هر جا به حسب متفاهم عرفی رشوه صادق باشد، حرمت وضعی هم دارد، و فرض این است که بر نفس این معاملات محاباتی همان طور که قبلاً بیان کردیم رشوه صادق است، پس از لحاظ وضعی هم حرام و باطل است.

مضافاً به این که هر چند ما هم قبول داریم که نهی در معامله، علی الاطلاق مقتضی فساد نیست، ولی این مربوط به جایی است که نهی، به عنوانی غیر از عنوان معامله تعلق گرفته باشد و در حقیقت آن عنوان، منهی باشد؛ مثلاً در بیع وقت النداء، حرمت به نفیوت نماز جمعه تعلق گرفته است؛ نه بیع، و بیع خصوصیتی ندارد. هر چیزی که انسان را

ص: ۱۷۲

مشغول کند و موجب تفویت نماز جمعه شود، حرام است. پس در حقیقت، آیه ی شریفه می فرماید: تفویت نماز جمعه نکن و لازمه ی تعلق نهی به تفویت نماز جمعه این نیست که به نفس بیع وقت النداء، نهی تعلق گرفته باشد؛ زیرا امر (۱) به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص نیست. بنابراین، بیع وقت النداء بما هی معامله، منهی عنها نیست، پس اگر کسی عند النداء مشغول بیع شود، بیعش صحیح است.

ولی در ما نحن فیه، نفس معامله مصداق رشوه بوده و مورد نهی است، بنابراین در چنین جایی نهی موجب فساد معامله است؛ زیرا حرام بودن نفس معامله، یعنی ایجاب و قبول، حرام و مبعوض شارع است ولذا عرفاً نمی توان گفت که شارع دستور داده است بر مبعوض من اثر مترتب کن، و این ملازمه با فساد دارد، البته این ملازمه عقلی نیست و اگر جایی قرینه ای بر نفوذ وضعی معامله وجود داشته باشد، به آن ملتزم می شویم. فتأمل. (۲)

البته تمام کلام در بطلان معامله، در صورتی است که بر نفس معامله، عنوان رشوه صادق باشد، که در صورت سوم صادق است و در صورت

- ۱- بهتر است بگوییم: تفویت نماز جمعه منهی عنها نیست، بلکه نماز جمعه مأمورٌ بهاست و لازمه ی امر به نماز جمعه، نهی از تفویت نماز جمعه که یک مصداق آن بیع وقت النداء است، نیست؛ زیرا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص یا عام نیست. بیع وقت النداء هم یک مصداق برای عنوان تفویت نماز جمعه است؛ نه ضد خاص آن. (امیرخانی)
- ۲- که نفس اطلاعات کافی باشد در دلالت بر نفوذ و صحت معامله.

ص: ۱۷۳

دوم هم، اگر واقعاً قصد معامله نداشته، فقط به خاطر رشوه دادن معامله را انجام می دهد و در ضمن آن، شرط می کند قاضی به نفعش حکم کند، در این جا هم بر خود معامله و شرط، عنوان رشوه صادق است. ولی اگر انگیزه برای معامله کردن داشت و اگر قاضی هم نبود معامله می کرد، ولی چون قاضی هست شرط اضافه ای کرده، در این جا گرچه این شرط حرام است، ولی نمی توانیم بگوییم معامله باطل است؛ زیرا نهایتش آن است که شرط فاسدی کرده، و شرط فاسد علی المبنی مفسد نیست، پس در این صورت معامله باطل نیست و ملاک باطل بودن، این است که بر خود معامله، رشوه صادق باشد.



ص: ۱۷۵

**آیا تلف شدن عین رشوه موجب ضمان می شود؟****اشاره**

تا این جا بحث در مصادیق مختلف رشوه، رشوه در ضمن هدیه، رشوه در ضمن معامله، حرمت تکلیفی رشوه و هم چنین حرمت وضعی آن بود. بحث دیگری که باز هم وضعی است، ولی با بحث قبل متفاوت است، بحث ضمان است.

وقتی جنسی به نحو فاسد و بدون امضای شرع به شخصی منتقل شده باشد، تصرف در آن حرام است و اگر منافعش را استیفاء کند ضامن است، اتلاف هم بکند ضامن است، اما اگر با آفت سماوی تلف شد، ممکن است ضامن نباشد؛ مثلاً اگر شیئی به هبه ی فاسد به دیگری منتقل شود، تصرف او در آن شیء حرام است؛ چون نقل و انتقال شرعی اتفاق

ص: ۱۷۶

نیفتاده است البته این در صورتی است که رضایت هبه کننده منوط به صحت عقد باشد؛ نه این که رضایت علی ای حال داشته باشد؛ یعنی در صورت بطلان هم رضایت داشته باشد، تصرف حرام نیست بنابراین تصرف حرام است، به دلیل قاعده ی کلی که می فرماید: «لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه» (۱) و اتلاف هم بکند ضامن است، به خاطر قاعده ی «من أتلف مال الغير فهو ضامن». ولی اگر به آفت سماوی تلف شد و او اتلاف نکرده باشد، در مثل هبه گفته اند ضمان نیست؛ به خاطر

۱- این قاعده ی کلی مستفاد از روایات است از جمله روایتی در وسائل الشیعه، ج ۹، باب وجوب ایصال حصه الامام، ص ۵۴۱: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي إِكْمَالِ الدِّينِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ الدَّقَاقِ وَالْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُؤَدَّبِ وَعَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ قَالَ كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ [مِنَ] الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرِ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمَرِيِّ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسَائِلِي إِلَى صَاحِبِ الدَّارِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ مَنْ يَسْتَحِلُّ مَالًا فِي يَدِهِ مِنْ أَمْوَالِنَا وَيَتَصَرَّفُ فِيهِ تَصَرُّفَهُ فِي مَالِهِ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مُلْعُونٌ وَنَحْنُ خُصِمَ مَأْوُهُ فَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ ۹: الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عَثْرَتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ مُلْعُونٌ عَلَى لِسَانِي وَ لِسَانِ كُلِّ نَبِيٍّ مُجَابٍ فَمَنْ ظَلَمْنَا كَانَ مِنْ جُمْلَةِ الظَّالِمِينَ لَنَا وَكَانَتْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ (أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ) إِلَى أَنْ قَالَ: وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الضَّيَّاعِ الَّتِي لِنَاحِيَّتِنَا هَلْ يَجُوزُ الْقِيَامُ بِعِمَارَتِهَا وَ أَدَاءِ الْخَرَاجِ مِنْهَا وَ صِيْرُفُ مَا يُفْضَلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَى النَّاحِيَةِ اخْتِسَابًا لِلْأَجْرِ وَ تَقَرُّبًا إِلَيْكُمْ فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَكَيْفَ يَحِلُّ ذَلِكَ فِي مَالِنَا مَنْ فَعَلَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ لِغَيْرِ أَمْرِنَا فَقَدْ اسْتَحَلَّ مِنَّا مَا حَرَّمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ أَكَلَ مِنْ مَالِنَا شَيْئًا فَإِنَّمَا يَأْكُلُ فِي بَطْنِهِ نَارًا وَ سَيَصْلَى سَعِيرًا.

ص: ۱۷۷

قاعده ای که می گوید: «ما لایضمن بصحیحه لایضمن بفاسده»؛ چیزی که صحیحش ضمان ندارد، فاسدش هم ضمان ندارد.

اما در بیع این طور نیست، اگر تلف هم بشود ضامن است؛ زیرا بیع از عقودی است که یضمن بصحیحه، پس یضمن بفاسده. (۱)

این کبرای مسأله است و باید بینیم آن چیزی که قاضی آن را أخذ می کند، تحت چه نوع معامله ای است، که اگر جزء معاملاتی است که یضمن بصحیحه، پس یضمن بفاسده و در صورت تلف شدن، ضامن است، و اگر جزء معاملاتی است که لایضمن بصحیحه، پس لایضمن بفاسده و ضامن تلف شدنش نیست.

### حکم تلف شدن اجرتی که قاضی أخذ می کند

اما در مورد اجرت قاضی بنا بر مبنایی که اجرت قاضی را از لحاظ وضعی حرام و باطل می داند از آن جایی که این اجرت، تحت معامله ی اجاره ی فاسد است و اجاره هم از معاملاتی است که یضمن بصحیحه، پس طبق قاعده می گوئیم یضمن بفاسده. بنابراین در صورت تلف شدن اجرت، قاضی ضامن است. (۲)

۱- این قاعده مستفاد و مصطاد از مجموع روایات است؛ از جمله روایتی که می فرماید: «علی الید ما أخذت حتی تؤدی».

۲- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۹: ثم إن کل ما حکم بحرمة أخذه وجب علی الآخذ ردّه و ردّ بدله مع التلف إذا قصد مقابله بالحکم، کالجعل و الأجره حیث حکم بتحريمهما. و کذا الرشوه؛ لأنها حقیقه جعل علی الباطل؛ و لذا فسره فی القاموس بالجعل.

**حکم تلف شدن جُعلی که قاضی أخذ می کند**

حکم تلف شدن جُعلی که قاضی أخذ می کند، مانند صورت قبل است. به عنوان مثال اگر کسی بگوید: هر کدام از فقهاء برای ما قضاوت کند، فلان مقدار به عنوان جعاله به او می دهیم. بنا بر مبنایی که دریافت جعل هم، برای قاضی حرام باشد؛ چون مصداقی از معنای عامّ اجرت است و اجور القضاة سحت، در این صورت هم چون جعاله از معاملات است که یضمن بصحیحه پس یضمن بفاسده، و در صورت تلف شدن، قاضی ضامن است. اگر مثلی است، مثلش را باید پردازد و اگر قیمی است، قیمتش را پردازد؛ مگر این که تراضی کنند، که آن حرف دیگری است. بعضی اشتباه می کنند و هر چیزی، قیمتش را حساب می کنند، در حالی که شرع، مثلی را مثلی و قیمی را قیمت آن حساب می کند.

**حکم تلف شدن رشوه ای که قاضی أخذ می کند**

اما رشوه ای که قاضی أخذ می کند، باز در مقابل تلف شدن آن ضامن است؛ زیرا رشوه هم، تحت معامله ی اجاره واقع می شود؛ چون رشوه را در مقابل عمل قاضی که حکم کردن است می دهد، همان طوری که اجرت هم در مقابل عمل است، ولی در رشوه به نحو فاسدتری است. بنابراین از آن جایی که رشوه، تحت معامله ی اجاره است و اجاره هم



یضمن بصحیحه، پس یضمن بفاسده و قاضی ضامن است.

برخی گفته اند: احتمال هم دارد که در رشوه، ضمان نباشد؛ زیرا قاعده ی «کُلُّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» که مدرک اصلی آن قاعده ی «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» است، استثنائی دارد و آن، جایی است که تسلیط، مجانی باشد. در این جا هم، رشوه دهنده قاضی را بر مال خود مجاناً مسلط نموده است، پس در صورت تلف شدن، قاضی ضامن نیست. سپس در ادامه می گوید: رشوه شبیه معاوضه است و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده». (۱)

مرحوم شیخ در پاسخ این اشکال می فرماید: (۲)

اولاً: بین مجانی بودن و معاوضه بودن، تهافت است؛ زیرا از یک

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۹: و فی کلام بعض المعاصرین: أن احتمال عدم الضمان فی الرشوه مطلقاً غیر بعید معلماً بتسلیط المالك علیها مجاناً، قال: و لأنها تشبه المعاوضه، و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده».

۲- و لا یخفی ما بین تعلیلیه من التنافی؛ لأنَّ شبهها بالمعاوضه یستلزم الضمان؛ لأنَّ المعاوضه الصحیحه توجب ضمان کل منهما ما وصل إليه بعوضه الذی دفعه، فیکون مع الفساد مضموناً بعوضه الواقعی، و هو المثل أو القیمه. و لیس فی المعاوضات ما لا یضمن بالعوض بصحیحه حتّی لا یضمن بفاسده. نعم، قد یتحقق عدم الضمان فی بعض المعاوضات بالنسبه إلى غیر العوض، كما أن العین المستأجره غیر مضمونه فی ید المستأجر بالإجاره؛ فربّما یدعی: أنّها غیر مضمونه إذا قبض بالإجاره الفاسده. لكن هذا کلام آخر و الکلام فی ضمان العوض بالمعاوضه الفاسده. و التحقیق: أن کونها معاوضه أو شبیهه بها وجه لضمان العوض فیها، لا لعدم الضمان.

ص: ۱۸۰

طرف می فرماید: تسلیطِ مجانی است و از طرف دیگر می فرماید: معاوضه است. معاوضه بودن یعنی مقابل داشتن، عوض و معوض داشتن، و اگر عوض و معوض دارد، پس تسلیطِ مجانی نیست. و مجانی یعنی بدون هیچ چشم داشتی و بدون عوض. پس این دو، با هم تهاافت دارد.

ثانیاً: از کجا می فرماید تسلیطِ مجانی است؟ مجانی یعنی در مقابلش هیچ کاری لازم نیست انجام بدهد. ولی فرض این است: کسی که رشوه می دهد، کاری را در مقابل آن طلب می کند، که همان حکم قاضی باشد. بنابراین از موارد استثناء از قاعده ی علی الید نیست و اطلاق آن، شامل این مورد هم می شود.

إن قلت: قاعده ی ضمان، مأخوذ از روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» (۱) است. در حالی که این روایت سند صحیحی ندارد؛ زیرا راوی آن، سمره بن جندب (۲) است که در نهایتِ خباثت و پلیدی است. با این

۱- مستدرک الوسائل، ج ۱۴، باب وجوب أداء الأمانه، ص ۸: وَ رَوَى سَمْرَةُ عَنْهُ ۹ أَنَّهُ قَالَ: عَلِيٌّ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدَّى. و همان، ج ۱۷، كِتَابُ الْغَضَبِ، أَبْوَابُ كِتَابِ الْغَضَبِ، باب ۱، ح ۴، ص ۸۸: الشَّيْخُ أَبُو الْفَتْوحِ الرَّازِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ۹ أَنَّهُ قَالَ: عَلِيٌّ الْيَدُ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدَّى.

۲- معجم رجال الحديث، ج ۸، ص ۳۰۶: سمره بن جندب: من أصحاب رسول الله ۹، رجال الشيخ. روی محمد بن یعقوب عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زراره عن أبي جعفر - عليه السلام - قال: إن سمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار و كان منزل الأنصاري بباب البستان و كان يمر به إلى نخلته و لا يستأذن فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمره فلما تأبى، جاء الأنصاري إلى رسول الله ۹ فشكا إليه و خبره الخبر فأرسل إليه رسول الله ۹ و خبره بقول الأنصاري و ما شكاه و قال: إن أردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع فقال: لك بها عذق يمد لك في الجنه فأبى أن يقبل فقال رسول الله ۹ للأنصاري: اذهب فاقلمها و ارم بها إليه، فإنه لا ضرر و لا ضرار ... و عن أبي بصير عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: كانت ناقة رسول الله ۹ القصواء إذا نزل عنها علق عليها زمامها قال فتخرج فتأتي المسلمين قال: فيناولها الرجل الشىء و يناولها هذا الشىء فلا تلبث أن تشيع قال: فأدخلت رأسها في خباء سمره بن جندب فتناول عنزه فضرب بها على رأسها فشجها فخرجت إلى النبي ۹ فشكته. روضه الكافي، الحديث ۵۱۵. و المتحصل من هذه الروايات: أنه كان رجلا معاندا و غير خاضع للحق و لا مراعي لرسول الله ۹ كرامه و يؤيد خبثه و شقائه ما حكاه ابن أبي الحديد عن شيخه أبي جعفر، قال: و روى أن معاويه بذل له مائه ألف درهم على أن يروى أن آيه: (و من الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ...) إلى قوله: (و الله لا- يحب الفساد) نزلت في علي - عليه السلام - و أن آيه: (و من الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاه الله و الله رءوف بالعباد) نزلت في ابن ملجم فلم يقبل، فبذل له مائتي ألف فلم يقبل فبذل ثلاثمائة ألف فلم يقبل فبذل أربعمائة ألف فقبل.

ص: ۱۸۱

وصف چگونه می توان به این قاعده عمل نمود؟

قلت: مدرک اصلی قاعده ی ضمان، این روایت نیست. مدرک اصلی قاعده، سیره ی عقلائیه است. سیره ی عقلائیه حکم می کند که اگر چیزی در دست کسی قرار گرفت، در صورتی که مجاناً در اختیار او قرار نگرفته باشد، باید از عهده ی آن برآید و در صورت تلف یا اتلاف ضامن است. روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه» به عنوان مؤید است و این سیره ی عقلائی را تأیید می کند.

پس تا این جا معلوم شد فرمایش شیخ صحیح بوده و با بررسی که انجام دادیم، مشخص شد احتمالی را که بعضی داده اند، مبنی بر این که رشوه مطلقاً ضمان نداشته باشد، احتمال ضعیفی است.

### حکم تلف شدن هدیه ای که قاضی اُخذ می کند

اما اگر قاضی هدیه (به داعی رشوه) دریافت کند، آیا در صورت تلف شدن ضمان است یا نه؟

می گوییم: از آن جایی که هدیه، از معاملاتی است که لایضمن بصحیحه، پس لایضمن بفاسده؛ زیرا هدیه تسلیط مجانی است و قاعده ی علی الید نسبت به صورتی که تسلیط مجانی شده باشد، تقیید و تخصیص خورده است. بنابراین در صورت تلف شدن، ضمان ندارد؛ زیرا این هدیه به قاضی گرچه به داعی ایجاد محبت و داعی در دل قاضی است تا به نفع او حکم کند، ولی این ایجاد داعی، در مقابل جزئی از هدیه قرار نمی گیرد، داعی، خارج از معامله است، امّا این که عنوان رشوه بر آن منطبق می شود، کلام دیگری است و باعث نمی شود که بگوییم در مقابل عوض قرار می گیرد، پس این هدیه مجانی است و هدیه ی معوضه نیست. بنابراین در صورت تلف شدن، قاضی ضمان نیست. (۱)

---

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۹: و لو لم يقصد بها المقابله، بل أعطى مجاناً لیکون داعياً علی الحكم و هو المسمی بالهدیه فالظاهر عدم ضمانه؛ لأنّ مرجعه إلی هبه مجانيه فاسده، إذ الداعی لا یعدّ عوضاً، و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده».

### حکم تلف شدن چیزی که قاضی به عنوان معامله ی محاباتی أخذ می کند

از مطالبی که بیان شد، حکم معاملات محاباتی و صور مختلف آن روشن می شود: اگر معامله ای بود که صحیحش ضمان آور باشد، فاسدش هم که مصداق رشوه باشد ضمان خواهد داشت، اما اگر صحیحش ضمان نداشت، فاسدش هم ضمان ندارد.



ص: ۱۸۵

**فروعاً بحث رشوه****فرع اول: اختلاف دافع و قابض در وصف هبه****اشاره**

دافع و قابض هر دو اتفاق نظر دارند که به عنوان هبه پرداخت شده است، امّا دافع، مدعی است این هبه به عنوان رشوه پرداخت شده، ولی قاضی که قابض است، ادعا می کند این هبه به عنوان رشوه نبوده است.

ثمره ی این نزاع آن است که اگر این هدیه به نحو رشوه بوده باشد، از آن جایی که باطل و فاسد است، اگر عین باقی باشد می تواند از قاضی بگیرد، حتی اگر قاضی ذی رحم او باشد و اگر اتلاف کرده باشد ضامن است. بله، در صورتی که تلف شده باشد ضامن نیست.

امّا اگر این هبه به نحو رشوه نبوده باشد، اگر لّه و به قصد قربت داده

ص: ۱۸۶

باشد، نمی تواند پس بگیرد؛ زیرا «ما كان لله لا يرد» (۱)، هم چنین اگر قاضی ذی رحم باشد، نمی تواند از او پس بگیرد؛ چه عین باقی باشد و چه تلف شده باشد، اما اگر ذی رحم نباشد، در صورتی که عین باقی باشد، می تواند پس بگیرد و در صورت تلف یا اتلاف، ضامن نیست.

فرض این مسأله در جایی است که بینه وجود ندارد و اصلاً موردی است که بینه بردار نیست. از آن جایی که نبی مکرم اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - فرمودند: «إِنَّمَا أَقْضَى بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ» (۲)؛ من بین شما با بینه و یمین قضاوت می کنم. و بینه که به معنای «ما یبین به الشیء» است که فرد اعلای آن،

۱- این مضمون مصطاد از روایات مختلفی است. از جمله: وسائل الشیعه، ج ۱۹، کِتَابُ الْهَبَاتِ، باب ۳، ح ۱، ص ۲۳۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَ: إِنَّمَا الصَّدَقَةُ مُخِدَّةٌ إِنَّمَا كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ۹ يَنْحُلُونَ وَيَهَبُونَ وَ لَمَّا يَتَّبِعِي لِمَنْ أَعْطَى لِلَّهِ شَيْئًا أَنْ يَرْجِعَ فِيهِ قَالَ: وَ مَا لَمْ يُعْطِهِ لِلَّهِ وَ فِي اللَّهِ فَإِنَّهُ يَرْجِعُ فِيهِ نَحْلَةً كَانَتْ أَوْ هَبَةً حِيزَتْ أَوْ لَمْ تُحْزَرْ. وَ هَمَان، ح ۲: وَ عَنَّهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ۸ فِي حَدِيثٍ قَال: وَ لَأ يَرْجِعُ فِي الصَّدَقَةِ إِذَا ابْتَغَى وَجَهَ اللَّهِ وَ قَالَ: الْهَبَةُ وَ النَّحْلَةُ يَرْجِعُ فِيهَا إِنْ شَاءَ حِيزَتْ أَوْ لَمْ تُحْزَرْ إِلَّا لَذِي رَحِمٍ فَإِنَّهُ لَأ يَرْجِعُ فِيهِ.

۲- التهذيب، ج ۶، باب كيفية الحكم و القضاء، ص ۲۲۹: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سَعْدٍ وَ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ۹: إِنَّمَا أَقْضَى بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ وَ بَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتَ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْئًا فَإِنَّمَا قَطَعْتَ لَهُ بِهِ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ.



ص: ۱۸۷

دو شاهد عادل است و چیزهای دیگر هم می‌تواند باشد در این جا منتفی است و فرض این است که علم قاضی این دعوا هم منتفی است؛ زیرا راه تحصیل علم بر او بسته است، بنابراین نوبت به یمین می‌رسد که باید منکر آن را اجرا کند (البینه للمدعی و الیمین علی من أنکر).

حال باید بینیم در این نزاع، کدام یک منکر است تا او اجرای یمین کند و قولش پذیرفته شود. منکر، کسی است که قول او مطابق با اصل باشد. مدعی هم کسی است که قولش مخالف با اصل باشد؛ مثلاً کسی که بر چیزی ید دارد و بر آن مسلط است، اصل این است که مال اوست، اگر کسی خلاف آن را بگوید مدعی است.

**دو احتمال مرموم شیخ - قدس سره - در تعیین مدعی و منکر در این مسأله:**

### احتمال اول

قول دافع مقدم است؛ زیرا این مورد از مواردی است که «لا- يعرف إلا- من قبله» و او به نیت خود آگاه تر از دیگران است (۱). او بهتر می‌داند هدیه ای که داده، به نیت جلب رضایت قاضی برای صدور حکم بوده یا

---

۱- کتاب المكاسب، ج ۱، ص ۲۵۱؛ لو ادعی الدافع أنها هديه ملحقه بالرشوه في الفساد و الحرمة، و ادعی القابض أنها هبه صحیحه لداعی القره أو غیرها، احتمال تقدیم الأول؛ لأن الدافع أعرف بنیته، و لأصاله الضمان فی الید إذا كانت الدعوی بعد التلف. و الأقوی تقدیم الثانی، لأنه یدعی الصحه.

ص: ۱۸۸

نه، بنابراین دافع، منکر است و با اجرای قَسَم، قولش مقدّم می شود.

### احتمال دوم

قول قابض که در ما نحن فیه قاضی است مقدّم است؛ زیرا او مدّعی صحت است و ادعای صحت، مطابق اصل است؛ زیرا أصله الصّحه را حتّی اگر بگوییم اماره نیست، بلکه اصل است، بر اصول دیگر مقدم است، لذا اگر جایی اصل معامله محرز باشد و شک در صحت آن داشته باشیم، أصله الصّحه بر اصول دیگر، حتّی مثل استصحاب عدم تحقق مقدم است؛ مثلاً اگر کسی را برای انجام حج اجیر گرفتیم، بعد از عمل شک کنیم که آیا اعمال حج را به طور صحیح انجام داده یا نه، أصله الصّحه جاری می شود، هر چند اگر أصله الصّحه نبود، استصحاب عدم تحقق جاری می شد.

سپس شیخ می فرماید: اقوی، تقدیم قول قابض است؛ زیرا او مدّعی صحت است. ما هم این احتمال را مقدّم می داریم و کلام شیخ درست است.

### فرع دوم: ادّعی دافع در پرداخت رشوه ی حرام یا اجرت فاسد و ادعای قابض در دریافت هبه ی صحیح

#### اشاره

دافع، مدعی است آن چه که پرداخت کرده، اجرت یا رشوه بوده، بنابراین در صورت تلف شدن هم، قاضی ضامن است، اما قاضی، مدعی است که هبه ی صحیح بوده و ضامن نیستم.

در این صورت هم، فرض این است که بیّنه وجود ندارد و علم قاضی

این دعوا هم منتفی است؛ چون راهی برای تحصیل علم نیست.

در این مسأله هم مرحوم شیخ (۱) احتمال می دهد مثل مسأله ی قبل باشد و قابض چون ادعای صحت معامله می کند، مطابق اصل است، لذا او منکر است و با یمین، قولش مقدم می شود، ولی در ادامه می فرماید: این احتمال درست نیست و جای أصاله الصحه نیست؛ زیرا أصاله الصحه مربوط به جایی است که اصل یک معامله ای احراز شود و ارکان آن تمام باشد و فقط شک در وصف صحت آن داشته باشیم، ولی در ما نحن فیه اتفاق بر عقد مشترکی ندارند، یکی می گوید معامله به نحو هبه ی صحیح واقع شده و دیگری می گوید به نحو رشوه یا اجاره ی فاسد است. پس أصاله الصحه این جا کاربرد ندارد، بلکه می گوییم: از آن جایی که اصل، آن است هر کسی که بر مال دیگری دست گذاشت، ضامن است، مگر این که مجانی بودنش ثابت شود، بنابراین قول دافع مطابق اصل بوده و منکر است و با اجرای قسم، قولش مقدم می شود.

### فرع دوم، از موارد تداعی نیست

سپس جناب شیخ تذکر می دهد و می فرماید: کسی گمان نکند این جا

۱- کتاب المكاسب، ج ۱۸، ص ۲۵۱: و لو ادعی الدافع أنَّها رشوه أو اجره علی المحرم، و ادعی القابض کونها هبه صحیحه، احتمال آتیه كذلك؛ لأنَّ الأمر یدور بین الهبه الصحیحه و الإجاره الفاسده. و یمثل العدم؛ إذ لا عقد مشترک هنا اختلفا فی صحته و فساده، فالدافع منکر لأصل العقد الذی یدعیه القابض، لا لصحته، فیحلف علی عدم وقوعه، و لیس هذا من مورد التداعی، كما لا یخفی.

ص: ۱۹۰

از موارد تداعی است. تداعی؛ یعنی هر دو، قولشان خلاف اصل باشد؛ مثلاً معامله ای روی ماشینی انجام شده که بایع می گوید: ماشین شماره ی یک را فروختم، اما مشتری می گوید: ماشین شماره ی دو را خریدم. این جا اصل، آن است که هیچ کدام از این ماشین ها منتقل نشده و نقل و انتقالی محقق نشده است. هر دو مدعی هستند و حکمش آن است هر دو حلف می کنند و ثمن به مشتری و مضمن به بایع برمی گردد.

امّا مرحوم شیخ می فرماید: این جا از موارد تداعی نیست؛ زیرا قابض، مدعی است که چون تسلیط مجانی بوده، ضمان از من برداشته شده، پس قابض، مدعی یک امر وجودی است که مقتضی رفع ضمان است. امّا دافع که مدعی رشوه یا اجاره ی فاسد است، چه واقع شده باشد و چه واقع نشده باشد، تأثیری ندارد و در هر صورت ضمان آور است؛ یعنی اگر رشوه یا اجاره محقق نشده باشد، قابض، ضامن مالی است که بر آن دست گذاشته است و اگر هم واقع شده باشد، چون فاسد است، ضامن است. پس دافع، چیزی را ادعا نمی کند که اثری داشته باشد، ولی حرف قابض تأثیر دارد و مخالف اصل است. بنابراین دافع، منکر است و با اجرای قسم قولش مقدم می شود.

### فرع سوم: اتفاق نظر دافع و قابض در تملیک فاسد و اختلاف در وصف آن

دافع و قابض هر دو اتفاق نظر دارند که تملیک فاسدی محقق شده

است، ولی دافع می گوید: این تمليک فاسد، رشوه یا اجرت فاسد بوده، در نتیجه، ضمان آور است. ولی قابض می گوید: تمليک فاسدی بوده که ضمان نمی آورد؛ مثلاً هبه ی رشوه ای بوده است. (۱)

همان طوری که گفتیم: هر یدی که بر مالی قرار گرفت، ضمان آور است، مگر آن که مجانی باشد. پس همین که ید، موصوف به مجانی نباشد، ضمان آور است. کأن فرموده است: «کل ید ضامن إلا إذا کان التسلیط مجانیا»؛ هر یدی ضمان آور است، مگر آن که تسلیط مجانی باشد.

در این فرع هم، دافع منکر است و قولش مطابق اصل است؛ زیرا قاضی می گوید: این تسلیط با وصف مجانییت بوده، ولی دافع می گوید: وصف مجانی نداشته است. بنابراین چون در این جا تسلیط بالوجدان محرز است و مجانییت، بالأصل منتفی است؛ یعنی استصحاب عدم مجانییت جاری می شود، پس موضوع برای ضمان درست می شود و قول دافع، مطابق اصل است و با اجرای یمین، قولش مقدم می شود.

جناب شیخ بعد از بیان این مطالب می فرماید: «فافهم».

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۵۱: و لو ادعی الدافع أنها رشوه، و القابض أنها هدیه فاسده لدفع الغرم عن نفسه بناءً علی ما سبق من أن الهدیه المحرمه لا توجب الضمان ففی تقدیم الأول لأصالة الضمان فی الید، أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان و منع أصالة الضمان، و جهان: أقواهما الأول؛ لأن عموم خبر «علی الید» یقضى بالضمان، إلا مع تسلیط المالك مجاناً، و الأصل عدم تحققه، و هذا حاکم علی أصالة عدم سبب الضمان، فافهم.

ص: ۱۹۲

شاید مقصود شیخ از عبارت «فافهم»، این باشد که استصحاب عدم وصفِ مجانیت جاری نیست؛ به خاطر آن که تسلیط اگر محقق شود، با وصفِ مجانیت همراه خواهد بود. کلی تسلیط که مراد نیست، بلکه تسلیط خاص مراد است. تسلیط از اول که محقق شد، یا با وصفِ مجانی محقق شد یا بدون وصفِ مجانی. حالت سابقه ای که تسلیط غیر مجانی باشد، بعد شک کنیم وصفِ مجانیت آمد یا نه، وجود ندارد، و چون حالت سابقه ندارد، نمی توانیم استصحاب کنیم.

در پاسخ این اشکال می گوئیم: بر فرض که اشکال شیخ وارد باشد، با جریان استصحاب عدم ازلی می توانیم آن را رفع کنیم و همان طوری که اگر در قرشی بودن زنی شک کردیم آیا قرشی است تا سنّ یأسش شصت سال باشد یا غیر قرشی که سن یأسش پنجاه سال باشد می گوئیم: وقتی این زن وجود نداشت، قطعاً وصف قرشیت هم نداشت (سالبه به انتفاء موضوع) حالا که به وجود آمد، شک می کنیم وصف قرشیت حاصل شد یا نه، استصحاب عدم قرشیت می کنیم، در این جا هم می گوئیم زمانی که تسلیط نبود، وصفِ مجانیت هم نبود، حالا که تسلیط، حاصل شد، شک می کنیم وصفِ مجانیت دارد یا نه، استصحاب عدم مجانیت می کنیم.

### حکم رشوه برای انقاز حق یا دفع ظلم

اگر انقاز حق یا دفع ظلمی متوقف بر اعطاء رشوه باشد و راه دیگری

ص: ۱۹۳

وجود نداشته باشد، چه حکمی دارد؟

ابن ادریس می‌فرماید (۱): اگر کسی بخواهد حقش را به دست بیاورد، پرداخت رشوه جایز است. اما ما قید می‌زنیم و می‌گوییم اگر هم جایز باشد، در صورتی جایز است که راهی جز پرداخت رشوه برای گرفتن حقش نباشد.

در متن برخی از روایات وجود دارد که حتی شهادت به دروغ فی الجمله جایز است؛ لذا این سؤال مطرح می‌شود: آیا رشوه هم می‌تواند فی الجمله جایز باشد؟ البته قیاس، باطل است؛ زیرا «إن السنه اذا قیست محق الدین» (۲) پس نمی‌توان رشوه را با شهادت دروغ قیاس نمود. فحوی [اولویت] هم بین این دو عنوان نیست؛ چون ممکن است رشوه حرمت بالاتری داشته باشد یا حکمتی داشته باشد که استثناء این مورد جایز نباشد.

۱- السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۱۶۶: و هو حرام علی المرتشی بکل حال، و أمّا الراشی، فإن کان قد رشاه علی تغیر حکم أو إيقافه، فهو حرام و إن کان علی إجرائه علی واجبه، لم یحرم علیه أن یرشوه لذلك، لأنه یستنقذ ماله، فیحل ذلك له، و یحرم علی الحاكم أخذه.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۶، ح ۱۰، ص ۴۱: وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَيْفُوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: إِنَّ السُّنَّةَ لَا تُقَاسُ أَلَّا تَرَى أَنَّ الْمَرْأَةَ تَقْضِي صَوْمَهَا وَ لَا تَقْضِي صَلَاتَهَا يَا أَبَانُ إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحَقِّقُ الدِّينِ. روایات از این دست به حدی است که می‌توان در بطلان قیاس قائل به تواتر معنوی شد. (غروی)

ص: ۱۹۴

اما می توان به عموم قاعده ی لاضرر برای جواز رشوه در چنین مواردی تمسک کرد. هر جا حرمت رشوه، ضرری بود فرد بارزش هم این است که قاضی بخواهد حکمی علیه او صادر کند و ضرر مالی یا جسمی مُعْتَنَى به، به او بزند می تواند رشوه دهد و دفع ضرر از نفس بکند؛ چون قاعده ی لاضرر، حاکم بر ادله ی اولیه است و حرمت رشوه را برمی دارد. پس، دادن رشوه در صورت دفع ضرر یا انقاذ حق، جایز است. تعیین مصادیق ضرر هم با عرف است.

البته جواز رشوه دادن در صورتی است که قاضی، رعایت حق نمی کند و طبق معیارها قضاوت نمی کند. اما اگر طبق معیارها قضاوت می کند، ولی می داند مثلاً به خاطر نداشتن شاهد یا ... قاضی طبق معیار علیه او حکم می کند، در چنین صورتی جایز نیست رشوه دهد؛ چون قاضی را بر فعل حرام و عدم رعایت موازین صحیح قضا تشویق می کند.



ص: ۱۹۵

بررسی فقهی احکام غش

اشاره



ص: ۱۹۷

## حرمت غش

## اشاره

نوع چهارم از انواع پنج گانه ی «ما یحرم التکسب به» (۱)، عبارتست از «ما یحرم التکسب به لکونه عملاً محرماً فی نفسه». جناب شیخ در مکاسب، موضوعاتی را طبق حروف الفبا ذکر کردند و به حرف غین و مسأله ی غش رسیدند.

غش (۲) مصدر و غش اسم مصدر است. از محرماتی که در شریعت،

- ۱- جناب شیخ، مکاسب محرمه را به پنج نوع تقسیم کرده اند: ۱ الاکتساب بالاعیان النجسه؛ ۲ ما یحرم لتحریم ما یقصد به؛ ۳ ما لا منفعه محله معتداً بها؛ ۴ ما یحرم الاکتساب به لکونه عملاً محرماً فی نفسه؛ ۵ ما یجب علی الإنسان فعله.
- ۲- بعضی غش بالكسر را مصدر گرفته اند و بعضی غش بالفتح: □ تاج العروس من جواهر القاموس: غَشَّ یُعْشُ غِشًا؛ لَمْ یَمْحَضْهُ النُّضْحُ وَأَظْهَرَ لَهُ خِلَافَ مَا أَضْمَرَهُ، وَ الْغِشُّ: بِالْكَسْرِ: اسْمٌ مِنْهُ. □ کتاب العین: غَشَّ فُلَانٌ فُلَانًا یُعْشُ غِشًّا أی: لَمْ یَمْحَضْهُ النَّصِيحَةَ □ الصحاح للجوهري: غَشَّ یُعْشُ غِشًّا بِالْكَسْرِ. وَ شَيْءٌ مَغْشُوشٌ. □ المصباح المنیر: غَشَّه: (غِشًّا) مِنْ بَابِ قَتْلٍ وَ الْأَسْمُ (غِشٌّ) بِالْكَسْرِ لَمْ یَنْصَحْهُ. □ لسان العرب: غَشَّه یُعْشُه غِشًّا: لَمْ یَمْحَضْهُ النَّصِيحَةَ. (امیرخانی)

ص: ۱۹۸

اجماعی است و کسی در آن اختلاف نکرده است غش به معنای گول زدن دیگری است؛ مانند این که کسی آب، داخل شیر کند به نحوی که تشخیص داده نشود و خریدار، آن را به عنوان شیر خالص خریداری کند، یا جنسی را عرضه کنند و به گونه ای آن را رنگ و لعاب دهند تا عیوبش را بپوشانند، این گونه اعمال را غش گویند. در واقع، غش معنایی عرفی دارد و یک حقیقت شرعیه نیست.

### آیا غش اختصاص به معامله دارد یا این که اعم است

بعضی فرموده اند: اگر چه غش، در لغت و روایات اعم است، ولی از آن جایی که می دانیم بعضی غش ها اشکالی ندارد، مانند این که کسی محاسن سفید خود را رنگ کند به گونه ای که گمان شود بیست سال جوان تر است، چنین کاری نه تنها حرام نیست، بلکه چه بسا مستحسن هم باشد. یا مثلاً موی سفیدش را می چیند، یا خانه ی خراب و قدیمی خود را به گونه ای تزئین کند که گمان می شود به تازگی ساخته شده است، یا ماشین یا کت و شلوار کهنه اش را این گونه تغییر دهد. یا حتی

ص: ۱۹۹

کسی فقیر و بدبخت است، ولی به ضرب سیلی صورتش را سرخ نگه دارد، همه ی این مثال ها نوعی غش است، ولی می دانیم حرام نیست. پس معلوم می شود غش که اسم مصدر است یا غش که مصدر است مربوط به جایی است که فردی در معامله، دیگری را گول می زند و آن چه را واقع نیست، به عنوان واقع به او می نمایاند و در غیر معامله اشکالی ندارد.

### نقد این سخن که غش اختصاص به معامله دارد

اما به نظر می آید این سخن درست نیست، از لحاظ لغت و هم چنین ادله ای که در این باب وجود دارد، غش اعم است.

غش؛ یعنی کاری انجام دهد که دیگری تلقی خلاف واقع داشته باشد. البته مقصود، اموری است که در رابطه با دیگری و مربوط به منافع اوست، امّا اموری که در رابطه با دیگری نیست و موجب از دست رفتن منفعتی نمی شود، غش صادق نیست؛ به عنوان مثال: کسی خانه ی هفتاد ساله اش را طوری زیبا کند که نوساخت جلوه دهد، از آن جایی که ارتباطی به مهمان ندارد و او را گول نمی زند به نحوی که منافعش در خطر باشد بلکه حتی باعث لذت بردن او هم می شود غش صادق نیست و همین طور کسی محاسنش را رنگ می کند که هیچ ضرر یا نفعی برای دیگران ندارد، بر عمل او غش صادق نیست. بله، در همین مثال، اگر ربط به دیگری داشته باشد، غش صادق است؛ مثلاً نیروی جوانی را

ص: ۲۰۰

می خواهند به کار بگیرند، اگر با رنگ کردن محاسن، خودش را جوان بنمایاند، این کار غش است. همین طور، اگر دختری که به خواستگاری او رفته اند، ماشطه او را تدلیس و آرایش کند به نحوی که واقع را نشان ندهد، غش صادق است.

بنابراین هر جا که گول زدن صادق باشد به نحوی که دیگران را از راه ارائه ی غیر واقع، به سوی چیزی جلب کند و موجب از دست رفتن منفعتی شود، غش صادق است و هیچ دلیلی وجود ندارد این امور خارج از غش باشد و فقط اختصاص به معاملات (بالمعنی الأخص) داشته باشد، بلکه اعم است و همان طور که بیان کردیم تنها دلیل کسانی که گفته اند غش انصراف به معاملات دارد، این بود که چون در آن مثال هایی که ذکر شد می دانیم حکم غش را ندارد، پس غش اختصاص به معاملات دارد. اما ما در جواب گفتیم از آن جایی که آن مثال ها مربوط به خود شخص است و باعث از دست رفتن منفعت یا إصابه ی ضرر به کسی نمی شود بلکه چه بسا باعث منفعت هم بشود غش صادق نیست و نمی توانیم نتیجه بگیریم که اختصاص به معاملات دارد، بلکه هر جا عملی که مربوط به دیگران باشد و باعث گول زدن او و در نتیجه، إصابه ی ضرر یا از دست رفتن منفعت او بشود، غش صادق است؛ چه در معاملات (بالمعنی الأخص) باشد و چه در غیر آن (معامله ی بالمعنی الاعم).

ص: ۲۰۱

**ادله ی حرمت غشّ****اشاره**

مرحوم شیخ می فرماید: «الغشّ حرام بلاخلاف و الأخبار به متواتره، نذکر بعضها تیمناً» (۱).

روایات متواتری بر حرمت غشّ دلالت می کند. بعید نیست مراد، تواتر معنوی باشد، کما این که مقصود شیخ هم قاعدتاً همین است. مرحوم شیخ ابتدا تعدادی از روایات را تیمناً و تبرکاً ذکر می کند، ما نیز به تبع ایشان در ابتدا تعدادی از روایات را ذکر می کنیم تا اهمّی که اسلام به این مسأله دارد و هم چنین نکته ای که بیان کردیم غشّ اعم است

---

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۷۵.

ص: ۲۰۲

معلوم شود، سپس وارد بعضی جزئیات می شویم که آیا غش حتماً باید بما یخفی باشد یا این که امکان دارد به عیب و نقص غیرخفی هم اطلاق شود؟ و آیا قوام غش به این است که غاش، حتماً باید تلبیس را قصد کرده باشد یا این که نه، قصد نکرده باشد هم صدق می کند؟

روایات مربوط به غش در دو بخش از کتاب شریف وسائل الشیعه ذکر شده است. یکی در جلد ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب (۸۶) تحریم الغش و دیگری در جلد ۱۸، کتاب التجاره، ابواب احکام العیوب ذکر شده است.

### روایات دال بر حرمت غش در کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶

#### اشاره

همان طور که بارها گفته ایم، اگر حکم مسأله ای نزد صاحب وسائل صاف و روشن باشد، با ضرس قاطع یک طرف را انتخاب می کند و آن را در عنوان باب ذکر می کند، مانند باب تحریم ...، امّا وقتی حکم مسأله ای برای صاحب وسائل روشن نباشد، می فرماید: باب حکم ... پس معلوم می شود این مسأله حرمتش واضح بوده که فرموده است «باب تحریم الغش بما یخفی» و همان طوری که مرحوم شیخ فرمودند، اجماع بر حرمت غش وجود دارد، بلکه می توانیم بگوییم ضرورت فقه است و شاید حتی ضرورت اسلام باشد که بالاتر از ضرورت فقه است؛ به این معنی که هر مسلمانی فی الجمله به اسلام آشنا باشد، می داند غش حرام است.



**غش باید به ما یخفی باشد و اگر آشکار باشد، غش صادق نیست****اشاره**

صاحب وسائل - رحمه الله - دائره ی غش را محدود می کند و می گوید: باب تحریم الغش بما یخفی؛ غش به چیزی که مخفی باشد حرام است، و این مطلب درستی است؛ زیرا چیزی که آشکار است، نمی توان گفت غش است؛ زیرا گول زدن باید با یک قلیق و ترفندی همراه باشد که مخفی باشد و اگر مخفی نباشد، اساساً غش صادق نیست. صاحب وسائل مثالی ذکر می کند: کثوب اللبن بالماء؛ آب در شیر قاطی کند. البته نه بر عکس؛ یعنی اگر شیر در آب قاطی کند غش نیست؛ چون آن قدر آب، زیاد است که فهمیده می شود آب بوده و کمی شیر در آن ریخته اند؛ مگر این که در جایی بفروشد که معلوم نشود؛ مثلاً در جای تاریک بفروشد و الا در حالت عادی، غش صادق نمی کند. پس اگر مشتری بفهمد غش نیست و اگر نفهمد، غش است.

**۱. صحیحہ ی ہشام بن سالم**

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ عَشَّنَا. (۱)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۱، ص ۲۷۹.

ص: ۲۰۴

کلینی این روایت را با دو شاخه از ابن ابی عمیر نقل می کند، یکی از طریق علی بن ابراهیم عن ابیه و دیگری از طریق محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد و هر دو طریق صحیح است. ابن ابی عمیر و هشام بن سالم هم، از اجلاءند. پس روایت از لحاظ سند تمام است.

هشام بن سالم از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که فرمود: از ما [مسلمان ها] نیست کسی که ما را گول بزند.

مراد از «عَشْنَا» ما مسلمان ها است به قرینه ی این که در بعضی روایات تصریح می کند بنابراین اگر کافری را فریب دهد، آن سخن دیگری است و روایت شامل او نمی شود.

از این روایت استفاده نمی شود غش اختصاص به معامله یا بیع داشته باشد، بلکه مناسبت حکم و موضوع اقتضا می کند که اعم باشد؛ زیرا وقتی حضرت می فرمایند: کسی که ما را گول بزند از ما نیست، معلوم است که نه فقط در معامله، بلکه در امور دیگر، مثل جنگ، نکاح، تعلیم و ... هم گول بزند از ما نیست. بنابراین واضح است که غش، اعم است و هیچ دلیلی وجود ندارد آن را منحصر در خصوص معاملات همان طور که بعضی بزرگان منحصر کرده اند کنیم.

## ۲. صحیحہ ی دیگر ہشام بن سالم

وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ

ص: ۲۰۵

أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ [عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - لِرَجُلٍ يَبِيعُ التَّمْرَ: يَا فُلَانُ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مَنْ غَشَّهُمْ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ كَذَا الَّذِي قَبْلَهُ. (۱)

سند این روایت، همان سند روایت قبل است و صحیح است.

هشام بن سالم از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - به مردی که خرما می فروخت، فرمودند: ای فلانی! آیا نمی دانی از مسلمان ها نیست کسی که آن ها را گول بزند؟!

در این جا تصریح شده است: «لَيْسَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» و این قرینه است بر این که مراد از «غَشَّنَا» در روایت قبل، غش ما مسلمان هاست.

این روایت گر چه در مورد تمر است، اما سخنی که حضرت فرموده اند: «لَيْسَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مَنْ غَشَّهُمْ»، یک کبرای کلی است و نمی توان گفت منحصر در معامله است؛ کما این که کسی احتمال نمی دهد منحصر در بیع باشد و مثلاً در اجاره عیبی نداشته باشد. هم چنین اوضح است که اختصاص به فروش تمر ندارد.

### ۳. صحیحہ ی ہشام بن المکرم

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۲، ص ۲۷۹.

ص: ۲۰۶

عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: كُنْتُ أُبِيعُ السَّابِرِيَّ فِي الظَّلَالِ فَمَرَّ بِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَام - فَقَالَ لِي: يَا هِشَامُ إِنَّ الْبَيْعَ فِي الظَّلَالِ غِشٌّ وَالْغِشُّ لَا يَجِلُّ.

وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ مِثْلَهُ. (۱)

این روایت که هم کلینی و هم صدوق آن را نقل می کنند، هر دو از لحاظ سند تمام است. مراد از علی، علی بن ابراهیم است. دو روایت قبلی از هشام بن سالم بود، ولی این روایت از هشام بن الحکم است و هر دو ثقه اند.

هشام بن حکم می گوید: پارچه های سابری (۲) را در سایه می فروختم [به طوری که رنگ و کیفیت پارچه به خوبی معلوم نبود] تا این که امام کاظم - علیه السلام - از کنار من عبور کردند [در بعضی نسخه ها نقل شده است که حضرت سواره بودند] و فرمودند: ای هشام فروختن در سایه غش است و غش هم جائز نیست. [بنابراین امروزه نیز ویتزین ها و نورافکن هائی که اجناس را به گونه ای دیگر نشان می دهد، غش است].

قاعدتاً باید بگوییم که صرف سایه، مراد نیست، بلکه به مناسبت حکم

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۳، ص ۲۸۰.

۲- پارچه های سابری ظاهراً پارچه هایی بوده که از اطراف ایران می آمده که منسوب به شاپور بوده و شاپور هم در عربی به شاپور تبدیل شده و در نسبت، به سابری تبدیل شده است.

ص: ۲۰۷

و موضوع، سایه ای بوده که اجناسی مثل پارچه و ... را به گونه ای دیگر نشان می داده و مردم نمی فهمیدند و می خریدند، لذا حضرت فرمودند که در سایه نفروش؛ چون غش است و غش هم جائز نیست. در واقع ملاک، این است که غیر واقع را واقع بنمایاند و فرقی ندارد که در سایه یا تاریکی باشد یا در زیر نور شدید و از زاویه ی خاص باشد.

#### ۴. روایت سکونی

وَعَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اِبْرَاهِيمَ] عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَ: نَهَى النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - أَنْ يُشَابَ اللَّبَنُ بِالْمَاءِ لِلْبَيْعِ.

وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُسْلِمٍ [السَّكُونِيِّ].

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اِبْرَاهِيمَ وَكَذَا الَّذِي قَبْلَهُ. (۱)

این روایت را که کلینی، صدوق و شیخ طوسی نقل کرده اند، از لحاظ سند به خاطر نوفلی که در هر سه طریق، حتی در طریق شیخ صدوق به سکونی وجود دارد ناتمام است و فقط مفید تأیید است.

سکونی از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که فرمود: رسول

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۴، ص ۲۸۰.

ص: ۲۰۸

الله - صلی الله علیه و آله و سلم - نهی کردند از این که شیر با آب بیع ممزوج شود.

آب در شیر قاطی کردن برای بیع جایز نیست؛ نه این که فی نفسه حرام باشد و به قرائن خارجیّه می دانیم این مورد خصوصیتی ندارد و به خاطر غشی که اتفاق می افتد مورد نهی واقع شده است.

### ۵. روایت موسیٰ بن بکر

#### اشاره

و [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ سِجَادَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَإِذَا دَنَانِيرُ مَضْبُوبَةٌ بَيْنَ يَدَيْهِ فَنَظَرَ إِلَى دِينَارٍ فَأَخَذَهُ بِيَدِهِ ثُمَّ قَطَعَهُ بِنِصْفَيْنِ ثُمَّ قَالَ: لِي أَلْقِهِ فِي الْبَالُوَعِ حَتَّى لَا يُبَاعَ شَيْءٌ فِيهِ غَشٌّ.

و رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ مِثْلَهُ. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر [بعض اصحابنا و] سجاده و موسی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۵، ص ۲۸۰. صاحب وسائل - رحمه الله - فرموده: این روایت از طریق مرحوم صدوق - رحمه الله - هم نقل شده است. در حالی که در هیچ یک از کتب شیخ صدوق یافت نشد، بله، این روایت در تهذیب موجود است و ظاهراً صاحب وسائل اشتباه کرده و به جای شیخ طوسی، صدوق نوشته؛ زیرا علی القاعده باید روایت تهذیب را نقل می کرد، در حالی که ذکر نکرده و به جای آن شیخ صدوق را نقل کرده است. در پاورقی وسائل الشیعه، چاپ آل البیت هم اشاره شده است: لم نعثر علیه فی الفقیه المطبوع، التهذیب ۷-۱۲-۵۰. (امیرخانی)

ص: ۲۰۹

بن بکر (۱) ناتمام است، البته عدّه ای موسی بن بکر را توثیق کرده اند، ولی در بحث مفصلی بیان کردیم که توثیقش برای ما ثابت نشده است.

موسی بن بکر نقل می کند: نزد امام موسی بن جعفر - علیها السلام - بودیم که مقداری دینار مقابل حضرت بود. یکی از دینارها را نگاه کردند و با دست مبارکشان گرفتند و دو تگه کردند و فرمودند: آن را در چاه فاضلاب بینداز، تا چیزی که در آن غش است فروخته نشود.

۱- در پاورقی مکاسب، چاپ کنگره ی شیخ، این چنین ذکر شده است: فی النسخ موسی بن بکیر، و الصواب ما اثبتناه (موسی بن بکر) من المصدر و کتب الرجال. حضرت استاد دام ظلّه نیز در درس فرمودند: در رجال، موسی بن بکیر وجود ندارد و ظاهراً فقط عبدالله بن بکیر هست، بنابراین موسی بن بکر صحیح است. □ معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۲۸: قال النجاشی: موسی بن بکر الواسطی، روی عن أبي عبد الله و أبي الحسن ۸ و عن الرجال له کتاب یرویه جماعه. □ معجم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۲۰: الحسن بن علی بن ابي عثمان = الحسن بن علی بن عثمان سجاده: قال الشيخ: الحسن بن علی بن ابي عثمان، الملقب بسجاده، له کتاب أخبرنا به عدّه من أصحابنا، عن أبي المفضل، عن ابن بطة، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن الحسن بن علی بن ابي عثمان. و قال النجاشی: الحسن بن ابي عثمان، الملقب بسجاده أبو محمد، كوفي ضعفه أصحابنا و ذكر أن أباه علی بن ابي عثمان. و قال ابن الغضائری: الحسن بن علی بن ابي عثمان، أبو محمد الملقب بسجاده، فی عداد القميين، ضعيف، و فی مذهبه ارتفاع.

ص: ۲۱۰

در نسخه ای از این روایت که شیخ در مکاسب ذکر کرده، آمده است «حتی لایبَاع بشیء فیهِ غَشٌّ» (۱)، شیخ می فرماید: ضمیر در «لایبَاع» به دینار رجوع می کند و «فیهِ غَشٌّ» هم جمله ی ابتدائیه [و مستأنفه] است (۲)؛ نه این که تتمه ی «لایبَاع بشیء» باشد. بنابراین، معنای روایت این چنین است: آن دینار را در چاه فاضلاب بینداز تا چیزی با آن فروخته نشود. در آن دینار غَشٌّ است. اما طبق نسخه ای که وسائل نقل کرده، «لایبَاع شیء فیهِ غَشٌّ» ضمیر «فیهِ» به «شیء» بر می گردد و جمله ی مستأنفه نیست و معنا این چنین می شود: آن دینار را در چاه بینداز تا چیزی که در آن غَشٌّ است، فروخته نشود.

### بررسی سند صدوق - قدس سره - به موسی بن بکر

گفتیم که سند این روایت ناتمام است؛ زیرا در طریق کلینی، سبجاده واقع شده که ضعیف است. صاحب وسائل می فرماید: مرحوم صدوق هم، این روایت را با سند خودش از موسی بن بکر نقل کرده که اگر فرضاً موسی بن بکر ثقة باشد، باید بررسی کنیم آیا سند صدوق تمام است یا نه؟

- ۱- این عبارت به این صورت در هیچ یک از نسخ وسائل، کافی، و تهذیب یافت نشد. بنابراین این نسخه ای که مرحوم شیخ نقل کرده است اشتباه ناسخ بوده است. (امیرخانی)
- ۲- کتاب المكاسب، ج ۱، ص ۲۷۷: و قوله «فیهِ غَشٌّ» جمله ابتدائیه، و الضمیر فی «لایبَاع» راجع الی الدینار.



در بحث های گذشته بیان شد که جناب صدوق در «من لایحضره الفقیه» به افرادی در اسناد روایات ابتدا کرده که قطعاً با آن ها ملاقات نکرده است، مانند موسی بن بکر که زمان امام کاظم - علیه السلام - بوده، ولی شیخ صدوق - قدس سره - در سال ۳۸۱ قمری مرحوم شدند که تا زمان امام کاظم - علیه السلام - (۱۸۳ ۱۲۸ ه.ق) چندین نسل فاصله است، بنابراین نمی تواند مستقیماً از او نقل کند. لذا برای این که این روایات، مرسل نباشد و از طرفی هم اسناد تکرار نشود، همه ی این واسطه ها را در آخر کتاب، تحت عنوان مشیخه ذکر می کند؛ یعنی طریق خود به راویان مذکور را نقل می کند و مثلاً می فرماید: «کلّ ما کان فیه» یا «و ما کان فیه عن موسی بن بکر فطریقی الیه کذا و ما کان فیه عن ابن ابی عمیر فطریقی الیه کذا». اما متأسفانه مرحوم صدوق، مشیخه را با نظم و ترتیب خاصی ذکر نکرده و نمی توان به ترتیب حروف الفباء، طریق صدوق به راوی مورد نظر را سریعاً پیدا کرد، کما این که مشیخه ی شیخ طوسی در تهذیب هم دارای ترتیب نیست. برای رفع این مشکل، صاحب وسائل در آخر وسائل الشیعه، مشیخه ی «من لایحضره الفقیه» را به ترتیب الفبا تنظیم کرده است (۱)، ولی مشیخه ی شیخ طوسی را به خاطر مختصر بودن، به همان نحوی که بوده است نقل کرده است.

شیخ حرّ عاملی، در آخر وسائل الشیعه می فرماید:

۱- صاحب وسائل، جلد سی ام کتاب وسائل الشیعه (چاپ آل البیت) را به برخی مباحث رجالی از جمله مشیخه ی تهذیب، استبصار و من لایحضره الفقیه اختصاص داده است.

ص: ۲۱۲

الفائده الاولى فى ذكر طرق الشيخ الصدوق رئيس المحدثين، أبى جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه و أسانیده التى حذفها فى كتاب «من لا يحضره الفقيه» و أوردها فى آخره.

و قد حذفنا أنا ايضاً، فى اماكنها للإختصار و للإشعار بالكتب المنقول منها تلك الاخبار. فانه يظهر منه انه ابتداء فى كل حديث باسم صاحب الكتاب الذى نقله منه ... و اعلم ان الصدوق قد اورد الاسانيد بغير ترتيب فيعسر تحصيل المراد منها لذلك و قد اوردها انا مرتباً على ترتيب الحروف مقدماً للاول فالاول على الطريق المعروف و النهج المؤلف فى الاسماء و أسماء الاباء و الالقاب و الكنى و لم اغير شيئاً من كلامه و انما غيرت الترتيب ... (۱)؛

فائده ى اول، درباره ى مشيخه ى صدوق و ذكر طرق و أسانیدی است که در کتاب «من لا يحضره الفقيه» حذف کرده و در آخر کتاب ذکر کرده است.

صاحب وسائل در ادامه می فرماید: من نیز در جاهایی که احادیث را

ذکر کرده ام برای اختصار و اشعار به این نکته که در کتابی که من از

آن نقل کرده ام به این صورت بوده و من دست کاری نکرده ام آن اسانید را حذف کرده ام.

سپس می گوید: به نظر می رسد جناب صدوق، به اسم صاحبان کتاب ابتدا کرده است؛ مثلاً اگر به ابن اُبی عمیر ابتداء کرده؛ یعنی این که از کتاب ابن اُبی عمیر نقل می کند و ابتدای سند به اسم صاحبان کتاب است.

در ادامه می نویسد: از آن جا که صدوق، مشیخه را بدون ترتیب آورده و تحصیل مراد او از آن ها مشکل است، من آن ها را به ترتیب حروف الفباء آورده ام (یعنی اول، الف را آوردم، بعد الفی را آوردم که بعدش الف باشد و سپس الفی را آوردم که بعدش حرف باء و هکذا) و به جز مرتب کردن، تغییر دیگری نداده ام.

بنابراین اگر بخواهیم سند صدوق به «موسی بن بکر واسطی» را پیدا کنیم، طبق ترتیب صاحب و سائل باید در حرف «میم» آن را دنبال کنیم، «موسی» به ترتیب الفبا باید بعد از منهال قرار بگیرد. در میان اسم هایی که به نام موسی است، وقتی نگاه می کنیم، موسی بن بکر دیده نمی شود و این عجیب است، پس چطور صاحب و سائل فرموده است: «و رواه الصدوق یاسناده عن موسی بن بکر مثله»؟! این سند، نه تنها در «من لایحضره الفقیه»، بلکه در هیچ یک از کتب شیخ صدوق نیست. در پاورقی و سائل الشیعه هم [که جمعی از محققین تحقیق کرده اند] نوشته

ص: ۲۱۴

است که این روایت اصلاً در «من لا یحضره الفقیه» وجود ندارد (۱)؛ چه برسد به این که از طریق «موسی بن بکر» باشد. بنابراین صاحب وسائل که فردی خوش سلیقه، مسلط و دقیق است، در این جا اشتباه کرده است و «إن الجواد قد یکبو و إن الصارم قد ینبو و إن النار قد تخبو».

### ۶. روایت زینب العطاره

وَعَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ

۱- وسائل الشیعه، چاپ آل البيت، ج ۱۷، ص ۲۸۰: لم نعثر علیه فی الفقیه المطبوع، التهذیب ۷-۱۲-۵۰. پس این روایت در «من لا یحضره الفقیه» موجود نیست، ولی در التهذیب، ج ۷، ص ۱۲، وجود دارد: «موسی بن بکر قال: کُنَّا عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَإِذَا دَنَا نِيرُ مَضِيبُوهُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَنَظَرَ إِلَى دِينَارٍ فَأَخَذَهُ بِيَدِهِ ثُمَّ قَطَعَهُ بِنِصْفَيْهِ ثُمَّ قَالَ: أَلْقِهِ فِي الْبَالُوَعِ حَتَّى لَا يُبَاعَ شَيْءٌ فِيهِ عَشٌّ» صاحب وسائل علی القاعده باید ذکر می کرد که شیخ طوسی هم این روایت را نقل کرده است، ولی ذکر نمی کند و به جای آن می فرماید: شیخ صدوق نقل کرده، در حالی که در کتب شیخ صدوق نیست، بنابراین معلوم می شود صاحب وسائل اشتباهاً به جای شیخ طوسی، شیخ صدوق ذکر کرده است. و اما سند شیخ طوسی به موسی بن بکر اگر از کتابش نقل کرده باشد که ظاهراً از کتابش نقل می کند به خاطر ابن ابی جید ناتمام است. در «الفهرست» می فرماید: «موسی بن بکر» له کتاب. أخبرنا ابن ابی جید عن ابن الولید عن الصفار عن إبراهيم بن هاشم عن ابن ابی عمیر عن موسی بن بکر. و رواه صفوان بن یحیی عن موسی بن بکر. و در «الرجال» می فرماید: أصله کوفی واقفی، له کتاب روی عن ابی عبد الله. (امیرخانی)

ص: ۲۱۵

خَلَفَ بْنِ حَمَّادٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِي عَزِيدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَتْ: جَاءَتْ زَيْنَبُ الْعَطَّارَةُ الْحَوْلَاءُ إِلَى نِسَاءِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - وَبَنَاتِهِ وَكَانَتْ تَبِيعُ مِنْهُنَّ الْعِطْرَ فَجَاءَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - وَهِيَ عِنْدَهُنَّ فَقَالَ: إِذَا أَتَيْتَنَا طَابَتْ بِيُوتُنَا فَقَالَتْ: بِيُوتُنَا بَرِيحَكَ أَطِيبُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: إِذَا بَعْتَ فَأُحْسِنِي وَلَا تَعْشِي فَإِنَّهُ أَتَقَى وَأَبْقَى لِلْمَالِ، الْحَدِيثُ.

وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا وَاقْتَصَرَ عَلَى آخِرِهِ. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر الحسین بن زید الهاشمی که توثیق ندارد ناتمام است و صدوق هم، مرسلًا نقل کرده، پس روایت به عنوان مؤیدِ مطلب است.

روزی زینب العطاره (عطر فروش) که خانمی چپ چشم (۲) بود، نزد زنان و دختران پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - برای فروختن عطر آمد. در این حین، پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - رسیدند و به او فرمودند: وقتی پیش ما می آیی خانه های ما خوشبو می شود. او هم [که زنی با سلیقه و با ادب

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۶، ص ۲۸۲.

۲- مرد چپ چشم را احوال و زن چپ چشم را حواء می نامند. یکی از ادله ای که در بحث غیبت ذکر خواهد شد بر این که گفتن عیب ظاهر، غیبت محسوب نمی شود (البته اگر متأذی نشود و عناوین محرم دیگری بر آن صادق نباشد) همین روایت است که دلالت می کند حتی خود امام ۷ عیب ظاهر را بیان می کردند، هر چند این روایت از لحاظ سند ناتمام است.

ص: ۲۱۶

بود] در جواب گفت: خانه های شما به بوی خوش شما معطر و خوشبو تر است. سپس حضرت فرمودند: هر گاه فروختی، خوب بفروش (معامله ات را خوب انجام بده) و غش نکن، همانا این کار أقرب به تقوی است و بیشتر موجب بقاء مال می شود.

نهی از غش در این روایت که فرمود «وَلَمَّا تَغَشَّیْ» ظهور در حرمت دارد و دلیلی ندارد از این ظهور به خاطر عبارت «إِذَا بَعْتِ فَأَخْسِیْ» که می دانیم امر استجابی است، رفع ید کنیم؛ همان طور که اگر گفته شود: «اغتسل للجمعه و الجنابه» (۱) با آن که می دانیم غسل جمعه مستحب است، دلیل نمی شود از وجوب غسل جنابت رفع ید کنیم. پس ظهور در حرمت به قوت خود باقی است. بله، این روایت فقط مورد غش در بیع و معامله را بیان می کند.

### ۷. مرسله ی عُبَیْسِ بْنِ هِشَامٍ

و [محمد بن یعقوب] عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُبَيْسِ بْنِ هِشَامٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ يَبِيعُ الدَّقِيقَ

۱- این مضمون، مستفاد از موثقه ی سماعه است که در آن، بعد از سؤال سماعه درباره ی غسل جمعه آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ غُسْلِ الْجُمُعَةِ فَقَالَ وَاجِبٌ ... وَقَالَ غُسْلُ الْجَنَابَةِ وَاجِبٌ وَغُسْلُ الْحَائِضِ إِذَا طَهَّرَتْ وَاجِبٌ وَ...» الكافي، ج ۳، ص ۴۰.

ص: ۲۱۷

فَقَالَ: إِيَّاكَ وَالْغِشَّ فَإِنَّهُ مَنْ غَشَّ غُشًّا فِي مَالِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غُشَّ فِي أَهْلِهِ.

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُبَيْسِ بْنِ هِشَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - . (۱)

این روایت از لحاظ سند ناتمام است.

عبیس بن هشام از یکی از اصحابش نقل می کند: شخصی که آرد می فروخت، بر امام صادق - علیه السلام - وارد شد. حضرت فرمودند: از غش پرهیز! کسی که غش کند، در مالش غش می شود و اگر مالی نداشته باشد، نسبت به اهلش به او غش می شود.

البته ظهور این روایت، انصراف به غش در مال دارد، زیرا حضرت ابتدا فرمودند: «إِيَّاكَ وَالْغِشَّ» و بعد تعلیل کردند که اگر غش کنی، در مال تو غش می شود، پس معلوم می شود آن غش اولی هم، یعنی غش در مال. ولی این مقدار، در این که آن اطلاقات را تخصیص بزند و بگوییم غش اختصاص به معاملات دارد، کافی نیست؛ زیرا اولاً: مثبتین نمی توانند مقید یکدیگر بشوند، ثانیاً: این روایت سند ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۷، ص ۲۸۲.

## ۸ . روایت سَعْدِ الْإِسْكَافِ

و [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ سَعْدِ الْإِسْكَافِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهَا السَّلَامُ - قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فِي سُوقِ الْمَدِينَةِ بِطَعَامٍ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ: مَا أَرَى طَعَامَكَ إِلَّا طَيِّبًا وَ سَأَلَهُ عَنْ سِعْرِهِ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ أَنْ يَدُسَّ يَدَهُ فِي الطَّعَامِ فَفَعَلَ فَأَخْرَجَ طَعَامًا رَدِيئًا فَقَالَ لِصَاحِبِهِ: مَا أَرَأَيْكَ إِلَّا وَقَدْ جَمَعْتَ خِيَانَةً وَ غَشًّا لِلْمُسْلِمِينَ.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ مِثْلَهُ. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر ابی جمیله که همان مفضل بن صالح (۲) است ناتمام است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۸، ص ۲۸۲.

۲- نجاشی در ترجمه ی جابر بن یزید، مفضل بن صالح را از کسانی که ضعیف است و از جابر نقل می کند می شمارد: □ معجم رجال الحدیث، ج ۴، ص ۱۷: جابر بن یزید أبو عبد الله و قیل: أبو محمد الجعفی عربی، قدیم، نسبه: ابن الحرث بن عبد یغوث بن کعب بن الحرث بن معاویه بن وائل بن مرار بن جعفی، لقی أبا جعفر و أبا عبد الله - علیه السلام - و مات فی آیامه، سنه ثمان و عشرين و مائه، روی عنه جماعه غمز فیهم و ضعفوا منهم: عمرو بن شمر و مفضل بن صالح و منخل بن جمیل و یوسف بن یعقوب و کان فی نفسه مختلطا. و قال ابن الغضائری: المفضل بن صالح أبو جمیله الأسدی النخاس مولا هم، ضعیف، کذاب، یضع الحدیث. (امیرخانی)



ص: ۲۱۹

سعد الاسکاف از امام باقر - علیه السلام - نقل می کند که فرمود: پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - از بازار مدینه عبور می کردند، به طعامی [گندم] (۱) برخورد کردند و فرمودند: عجب گندم خوبی! قیمتش چند است؟ خداوند متعال وحی کرد که حضرت دستشان را داخل گندم کند، وقتی دستشان را داخل کردند، گندم بدی بیرون آوردند. حضرت به او فرمودند: نمی بینم ترا مگر این که جمع کردی بین غش و خیانت به مسلمان ها [چون معمولاً این نوع گول زدن ها همراه خیانت است]. (۲)

### ۹. موثقه ی الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ

و [محمد بن الحسن] بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: إِنَّا نَعْمَلُ الْقَلَانِسَ فَنَجْعَلُ فِيهَا الْقُطْنَ الْعَتِيقَ فَنَبِيعُهَا وَلَا نُبَيِّنُ لَهُمْ مَا فِيهَا قَالَ: أَحَبُّ لَكَ أَنْ تُبَيِّنَ لَهُمْ مَا فِيهَا.

۱- طعام، یک معنای اعم دارد و یک معنای اخص. معنای اخصش یعنی گندم، و بعید نیست در این جا مراد، گندم باشد. در کتاب العین آمده است: و الطَّعَامِ اسم جامع لكل ما يؤكل، و كذلك الشراب لكل ما يشرب. و العالی فی كلام العرب: أن الطَّعَامُ هو البر خاصه. و يقال: اسم له و للخبز المخبوز.

۲- بعضی جاها ممکن است غش صادق باشد، ولی خیانت صادق نباشد و آن، جایی است که قصد نکرده باشد و به فعل او نبوده باشد. (امیرخانی)

ص: ۲۲۰

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ الْقَلَانِسِيِّ (۱) مِثْلَهُ. (۲)

این روایت از لحاظ سند تمام است.

حسین بن مختار می گوید: به امام صادق - علیه السلام - عرض کردم: ما قلانس (کلاه) درست می کنیم و پنبه کهنه در آن می گذاریم و می فروشیم، ولی به مردم نمی گوئیم که داخل آن ها پنبه کهنه است، حضرت فرمودند: دوست می دارم که بگوئید چه چیزی داخل آن است [پنبه نو است یا پنبه کهنه].

البته این روایت به این صورت، دال بر حرمت نیست، امّا در عین حال، اهتمام به مسأله ی تبیین را حتی در یک مسأله ای که مهم نیست نشان می دهد و دال بر کراهت است.

### ۱۰. حدیث مناهی

و [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ] بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ: وَمَنْ غَشَّ مُسْلِمًا فِي شِرَاءٍ أَوْ بَيْعٍ فَلَيْسَ مِنَّا وَ يُحْشَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ الْيَهُودِ لِأَنَّهُمْ أَغَشُّوا الْخَلْقَ.

قَالَ: وَقَالَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : لَيْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ مُسْلِمًا.

۱- قلانس ظاهراً جمع قلنسوه است، لذا کسانی که کلاه درست می کردند و کلاه دوز بوده اند، قلانسی نامیده اند. از ذیل روایت معلوم می شود ظاهراً حسین بن مختار علاوه بر کلاه فروشی، کلاه دوز هم بوده است.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۹، ص ۲۸۲.

ص: ۲۲۱

وَقَالَ: وَمَنْ بَاتَ وَفِي قَلْبِهِ غِشٌّ لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ بَاتَ فِي سَخَطِ اللَّهِ وَاصْبَحَ كَذَلِكَ حَتَّى يُتُوبَ.  
وَرَوَاهُ أَيْضاً مُرْسَلًا. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر شعیب بن واقد (۲) و حسین بن زید (۳) ناتمام است.

حسین بن زید از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که حضرت از آباء معصومینشان - علیهم السلام - از پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - نقل می کنند که در حدیث مناهی فرمودند: هر کس در خرید یا فروش با مسلمانی، مرتکب غش شود از ما نیست و روز قیامت با یهود محشور می شود؛ زیرا آنان غش کننده ترین خلق هستند.

حسین بن زید می گوید: امام صادق - علیه السلام - فرمودند: از ما نیست کسی که نسبت به مسلمانی مرتکب غش شود، و همچنین فرمودند: کسی که شب را سپری کند در حالی که در قلبش غش به برادر مسلمانش داشته باشد، شب و روز در سخط الهی است تا این که توبه کند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۱۰، ص ۲۸۳.

۲- معجم رجال الحدیث، ج ۹، ص ۳۴: إن شعیب بن واقد لم یذکر فی کتب الرجال فهو مجهول.

۳- معجم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۲۳۹: الحسین (الحسن) بن زید بن علی = الحسین بن زید = الحسین بن زید الهاشمی: قال النجاشی: الحسین بن زید بن علی بن الحسین أبو عبد الله، یلقب ذی الدمعه کان أبو عبد الله - علیه السلام - تبناه و ربه، و زوجه بنت الأرقط، و روی عن أبی عبد الله و أبی الحسن ع و کتابه یختلف الروایه له.

ص: ۲۲۲

دو روایت دیگر (۱) نیز وجود دارد که همین مضامین را دارد و از ذکر آن صرف نظر می‌کنیم.

به هر حال در این که غش حرام است، جای مناقشه نیست و جزء واضحات است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۱۱، ص ۲۸۳: وَفِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ بِسِنْدٍ تَقَدَّمَ فِي عِيَادَةِ الْمَرِيضِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ۹ قَالَ فِي حَدِيثٍ: وَمَنْ غَشَّ مُسْلِمًا فِي بَيْعٍ أَوْ فِي شِرَاءٍ فَلَيْسَ مِنَّا وَيُحْشَرُ مَعَ الْيَهُودِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِأَنَّهُ مِنْ غَشِّ النَّاسِ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ وَمَنْ لَطَمَ خَدَّ مُسْلِمٍ لَطَمَهُ بَدَدَ اللَّهُ عِظَامَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ وَحُشِرَ مَغْلُوبًا حَتَّى يَدْخُلَ النَّارَ وَمَنْ بَاتَ وَفِي قَلْبِهِ غَشٌّ لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ بَاتَ فِي سَخَطِ اللَّهِ وَأَصْبَحَ كَذَلِكَ وَهُوَ فِي سَخَطِ اللَّهِ حَتَّى يَتُوبَ وَيُرَاجِعَ وَإِنْ مَاتَ كَذَلِكَ مَاتَ عَلَى غَيْرِ دِينِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ۹: أَلَا وَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا قَالَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَمَنْ غَشَّ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ نَزَعَ اللَّهُ بَرَكَهَ رِزْقِهِ وَأَفْسَدَ عَلَيْهِ مَعِيشَتَهُ وَوَكَلَهُ إِلَى نَفْسِهِ وَمَنْ سَمِعَ فَاحِشَةً فَأَفْشَاهَا فَهُوَ كَمَنْ أَتَاهَا وَمَنْ سَمِعَ خَيْرًا فَأَفْشَاهُ فَهُوَ كَمَنْ عَمَلَهُ. □ همان، ح ۱۲، ص ۲۸۳: وَفِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِيدٍ تَقَدَّمَتْ فِي إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ عَنِ الرَّضَا عَنْ آبَائِهِ: قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ۹: لَيْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ مُسْلِمًا أَوْ ضَرَّهُ أَوْ مَأْكْرَهُ.

ص: ۲۲۳

**حقیقت غشّ****اشاره**

گفتیم غشّ یعنی خلاف واقع را به نحوی به دیگری ارائه دهد که به نوعی منافع دیگری در خطر بیفتد یا ضرری به او وارد شود. حقیقت آن است که علی رغم این که این مطلب (موضوع غشّ) پیچیدگی ندارد و واضح است، اما مراد شیخ از عبارات ایشان به روشنی استفاده نمی شود. هر چند می توانیم کلام نهائی ایشان را از عباراتشان به دست آوریم، اما چگونگی انتقال شیخ به نتیجه ی نهایی قدری ابهام دارد، لذا ابتدا برای رفع ابهام، مطالبی را در توضیح آن بیان می کنیم.

## بررسی کلمات شیخ - قدس سره - در حقیقت غش

جناب شیخ ابتدا می فرمایند:

«ثم إنَّ ظاهر الأخبار هو كون الغش بما يخفى، كمزج اللبن بالماء، و خلط الجيّد بالردى ء فى مثل الدهن، و منه وضع الحرير فى مكانٍ باردٍ ليكتسب ثقلاً، و نحو ذلك. و أمّا المزج و الخلط بما لا يخفى، فلا يحرم لعدم انصراف (۱) «الغش» إليه» (۲)؛

از ظاهر اخبار به دست می آید که غش، به چیزی که مخفی باشد محقق می شود؛ مثلاً مقداری آب در شیر داخل کند، یا روغن ردی (نامرغوب) را با روغن جید (مرغوب) مخلوط کند، یا حریر را در مکان

۱- در این جا مرحوم شیخ می فرماید: اگر بما لا يخفى باشد حرام نیست؛ چون «غش» به «ما لا يخفى» انصراف ندارد، در حالی که بهتر است گفته شود: «غش» از «ما لا يخفى» منصرف است؛ نه این که به «ما لا يخفى» انصراف ندارد؛ زیرا عدم انصراف، دلیل بر رفع ید از آن نیست، بلکه انصراف از آن، می تواند دلیل بر رفع ید باشد. (امیرخانی)

۲- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۷۸: ثمَّ إنَّ ظاهر الأخبار هو كون الغش بما يخفى، كمزج اللبن بالماء، و خلط الجيّد بالردى ء فى مثل الدهن، و منه وضع الحرير فى مكانٍ باردٍ ليكتسب ثقلاً، و نحو ذلك. و أمّا المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم؛ لعدم انصراف «الغش» إليه، و يدلّ عليه مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدمه: صحيحه ابن مسلم، عن أحدهما: «أنّه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض، و بعضه أجود من بعض، قال: إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغطّ الجيّد الردى ء».

ص: ۲۲۵

بارد قرار دهد تا سنگین تر شود علی القاعده، مراد مرحوم شیخ مکان مرطوب است و صرف قرار دادن در مکان بارد، ظاهراً ثقلی ایجاد نمی کند اگر این کارها مخفی باشد، غش صادق است، اما اگر مخفی نباشد، غشّ (گول زدن) صادق نیست؛ به عنوان مثال اگر میوه فروشی، پرتقال های ریز و درشت را مخلوط کند به گونه ای که هر کسی متوجه می شود بعضی از آن ها ریز و برخی درشت است، یا سیب هایی که بعضی از آن خال زده و خراب است، اگر بخواهد این سیب ها را جداگانه بفروشد کسی نمی خرد، ولی اگر آن ها را در هم بفروشد، با قیمت مناسبی هر دو را می خرند. در این حالت که «بما یخفی» نیست و چیز روشنی است و هر خریداری چشمش را باز کند متوجه می شود، این کار حرام نیست؛ چون غشّ نیست.

### ادله ی دالّ بر این که غشّ باید «بما یخفی» باشد

#### اشاره

سپس مرحوم شیخ می فرماید:

«و یدلّ علیه مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدمة...» (۱)

به نظر می رسد مراد مرحوم شیخ از «بعض الأخبار المتقدمة» که ذکر کرده است، دو روایت حلبی در «ابواب احکام عیوب» است.

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۷۹.

## صمیمه ی حلبی

و بِالْأَسِنَّادِ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ] عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي طَعَامًا فَيَكُونُ أَحْسَنَ لَهُ وَ أَنْفَقَ لَهُ أَنْ يَبْلَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمَسَ زِيَادَتَهُ فَقَالَ: إِنْ كَانَ بَيْعًا لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا ذَلِكَ وَ لَا يُنْفِقُهُ غَيْرُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمَسَ فِيهِ زِيَادَةً فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا يَعْشُ بِهِ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يَصْلِحُ.

و رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مِثْلَهُ.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ مِثْلَهُ. (۱)

این روایت از لحاظ سند تمام است.

حلبی (۲) می گوید: از امام صادق - علیه السلام - در مورد مردی سؤال کردم که طعامی (۳) را می فروشد و به جهت این که برای او بهتر

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، تتمه کتَابُ التَّجَارَةِ، ابواب احکام عیوب، باب ۹، ح ۳، ص ۱۱۳.

۲- از آن جا که ایشان ظاهراً تاجر بوده و به حلب شامات سفر می کرده است به او حلبی گفته شده است. بعضی از روایات به همین دلیل به نام همان محل تجارتشان معروف شده اند، از جمله آقای حلبی یا حریر بن عبدالله سجستانی، که سیستانی نبوده ولی ظاهراً یا کار و کسبی داشته و یا به مناسبتی آن جا رفت و آمد داشته است.

۳- طعام در حالت عادی منصرف به گندم یا شاید جو است.



ص: ۲۲۷

باشد و بیشتر موجب رواج بیعش شود، کمی آن را مرطوب می کند؛ البته نه این که قصدش این باشد بخوهد با این مرطوب کردن، وزن طعام را بالا ببرد [مثلاً نُهصد گرم را یک کیلو بفروشد] حضرت فرمودند: اگر بیع این چیز، تنها با مرطوب کردن اصلاح می شود و در غیر این صورت نمی توان آن را فروخت البته بدون این که دنبال زیاده در وزن باشد مانعی ندارد، ولی اگر می خواهد با این کار غش به مسلمان ها کند و مسلمان ها را گول بزند [یعنی چیزی که وزنش مثلاً نه صد گرم است جای یک کیلو بفروشد] صلاحیت ندارد.

مرحوم شیخ ظاهراً این روایت را شاهی بر مدعی خود گرفته اند که اگر «بما لایخفی» باشد، مانعی ندارد و فقط «بما یخفی» ممنوع است.

### مناقشه در دلالت صحیحہ ی حلبی بر این کہ غش باید بما یخفی باشد

این روایت دلالتی ندارد بر این که اگر مرطوب کردن گندم مخفی باشد، غش است و اگر مخفی نباشد غش نیست، بلکه حضرت می فرماید اگر مرطوب کردن گندم به التماس زیاده ی در وزن و گول زدن باشد غش است؛ چه التماس زیاده خفی باشد و چه جلی، اما اگر دنبال زیاده ی در وزن نباشد، مانعی ندارد.

## صحیحہ ی دیگر حلبی

و [مَحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يَكُونُ عِنْدَهُ لُونَانٌ مِنْ طَعَامٍ وَاحِدٍ سَعَّرَهُمَا بِشَيْءٍ ۚ وَأَحَدُهُمَا أَجُودٌ مِنَ الْآخَرِ فَيَخْلُطُهُمَا جَمِيعاً ثُمَّ يَبِيعُهُمَا بِسِعْرِ وَاحِدٍ فَقَالَ: لَا يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَعُشَّ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى يُبَيِّنَهُ.

وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ مِثْلَهُ.

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ نَحْوَهُ. (۱)

این روایت از لحاظ سند تمام است.

حلبی می گوید: از امام صادق - علیه السلام - درباره ی مردی سؤال کردم که دو نوع طعام (۲) [گندم] دارد که برای هر کدام سیغری قرار داده است [یعنی هر یک را جدا نرخ گذاری کرده است] و یکی بهتر از دیگری است، سپس این دو را با هم مخلوط می کند و به قیمت واحدی می فروشد، حضرت فرمودند: جائز نیست که مسلمان ها را گول بزند و غش کند، مگر این که تبیین کرده و آشکار کند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، تممه کتاب التَّجَارَه، ابواب احکام عیوب، باب ۹، ح ۲، ص ۱۱۲.

۲- لوان من طعام واحد: دو نوع از طعام که گفتیم طعام یعنی گندم یا جو؛ یعنی گندم خوب و گندم بد، البته نسخه ها فرق دارد و قرائتش قدری ابهام دارد، ما این گونه معنا می کنیم که دو نوع طعام دارد.

## مناقشه در دلالت این روایت بر این که غش باید بما یخفی باشد

در این روایت نیز دلالتی وجود ندارد که غش باید «بما یخفی» باشد و «بما لایخفی» عیبی ندارد. این روایت بیان می‌کند: بعد از تبیین کردن، دیگر غش نیست؛ چه آن عیب آشکار باشد و چه مخفی. (۱)

پس هیچ یک از این دو روایت، دلالتی بر مراد شیخ ندارد. اما صحیحی محمد بن مسلم که شیخ هم آن را ذکر می‌کند، می‌توانیم بگوییم از لحاظ دلالت تمام است (۲):

۱- به نظر می‌رسد دلالت این روایت بر مدعا تمام باشد؛ زیرا تبیین کردن، فی نفسه موضوعیت ندارد، بلکه آشکار شدن، موضوعیت دارد و اگر مشخص باشد احتیاج به تبیین هم نیست، بنابراین اگر بما لایخفی باشد، این روایت دال بر عدم حرمت آن است و اگر بما یخفی باشد، این روایت دال بر عدم جواز آن است و این همان مطلوب است. (امیرخانی)

۲- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۷۸: ثم إن ظاهر الأخبار هو كون الغش بما یخفی، كمزج اللبن بالماء، و خلط الجید بالردی ء فی مثل الدهن، و منه وضع الحریر فی مكان بارد لیكتسب ثقلاً، و نحو ذلك. و أما المزج و الخلط بما لا یخفی فلا یحرم؛ لعدم انصراف «الغش» إلیه، و یدلّ علیہ مضافاً إلی بعض الأخبار المتقدمه، صحیحہ ابن مسلم عن أحدهما: «أنه سئل عن الطعام یخلط بعضه ببعض، و بعضه أجود من بعض، قال: إذا رؤیا جميعاً فلا بأس ما لم یغطّ الجید الردی ء» و مقتضی هذه الروایه بل روایه الحلبي الثانيه و روایه سعد الإسكاف أنه لا- یشرط فی حرمة الغش كونه ممّا لا- یعرف إلّا من قبل البائع، فیجب الإعلام بالعیب غیر الخفی، إلّا أن تنزل الحرمة فی موارد الروایات الثلاث علی ما إذا تعمد الغش برجاء التلبس علی المشتري و عدم التفطن له و إن كان من شأن ذلك العیب أن یتفطن له؛ فلا تدلّ الروایات علی وجوب الإعلام إذا كان العیب من شأنه التفطن له، فقصر المشتري و سامح فی الملاحظه.

ص: ۲۳۰

## صحیحہ ی مُمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا - عَلَيْهَا السَّلَام - أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الطَّعَامِ يُخْلَطُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَبَعْضُهُ أَجْوَدُ مِنْ بَعْضٍ قَالَ: إِذَا رُئِيَ جَمِيعًا فَلَا بَأْسَ مَا لَمْ يُعْطَ الْجَيْدُ الرَّدَى .

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى مِثْلَهُ. (۱)

این روایت از لحاظ سند تمام است.

محمد بن مسلم می گوید: از امام باقر یا امام صادق - علیها السلام - درباره ی مقداری گندم که با گندمی از جنس دیگر مخلوط می شود و جنس یکی، بهتر از دیگری است سؤال شد، حضرت در جواب فرمودند: هر گاه هر دو دیده شود [یعنی معلوم باشد که این گندم با آن گندم تفاوت دارد] مانعی ندارد، البته با این قید که گندم خوب، گندم بد را نپوشاند؛ [یعنی اگر طوری باشد که تمویه و گول زدن در کار باشد صحیح نیست، ولی اگر هر دو نوع گندم مشخص است، عیبی ندارد].

پس این روایت می فرماید: هر گاه دیده شود و معلوم باشد این گندم با آن گندم متفاوت است و درصداشان مشخص باشد [و به اصطلاح بما لا یخفی باشد] اشکالی ندارد، و اگر مشخص نباشد و «بما یخفی» باشد

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، تممه کتاب التَّجَارَه، ابواب احکام عیوب، باب ۹، ح ۱، ص ۱۱۲.

ص: ۲۳۱

غش است و جایز نیست. پس دلالت این روایت بر مدعای مرحوم شیخ واضح است.

بنابراین تا این جا مرحوم شیخ فرمودند: علاوه بر این که لفظ غش چنین اقتضائی دارد که عیب غیر خفی را شامل نمی شود، روایات هم دلالت می کند هرگاه جید از ردیء تمیز داده شود، اشکالی ندارد.

**نظر مرحوم شیخ - قدس سره - بر این که عیب جلی هم باشد غش است**

## اشاره

سپس جناب شیخ می فرماید:

«... و مقتضی هذه الروایه بل روایه الحلبي الثانيه و روایه سعد الإسكاف أنه لا يشترط في حرمه الغش كونه مما لا يعرف إلا من قبل البائع، فيجب الإعلام بالعيب غير الخفي...» (۱)

ظاهر خبر محمد بن مسلم و صحیححه ی دوم حلبی (۲) و روایت سعد الإسكاف، این است که لازم نیست غش، به چیزی باشد که شناخت آن در انحصار بایع است، بنابراین اعلام عیب غیر خفی هم واجب است.

۱- کتاب المكاسب، ج ۱، ص ۲۷۹.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، تتمه کتیب التجاره، ابواب احکام عیوب، باب ۹، ح ۳، ص ۱۱۳: وَ بِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ] عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ۷ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي طَعَامًا فَيَكُونُ أَحْسَنَ لَهُ وَ أَنْفَقَ لَهُ أَنْ يَبْلُغَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمِسَ زِيَادَتَهُ فَقَالَ: إِنْ كَانَ بَيْعًا لَا يُضِيلُ لَهُ إِلَّا ذَلِكَ وَ لَا يُنْفِقُهُ غَيْرُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمِسَ فِيهِ زِيَادَةً فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا يَغْشُ بِهِ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يَصْلُحُ.

ص: ۲۳۲

به نظر می رسد این که مرحوم شیخ این قسمت را مقابل سخنان قبلی خود قرار می دهد، مرادشان این باشد که لازم نیست غش به امر خفی باشد، بلکه غش به امر آشکار هم محقق می شود.

**بررسی نحوه ی دلالت روایت (محمد بن مسلم، حلبی و سعد الاسکاف) بر مدعای شیخ - قدس سرّه -**

**صحیحہ ی مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ**

مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا - عَلَيْهَا السَّلَام - أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الطَّعَامِ يُخْلَطُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ بَعْضُهُ أَجْوَدُ مِنْ بَعْضٍ قَالَ: إِذَا رُئِيَ جَمِيعًا فَلَا بَأْسَ مَا لَمْ يُغَطَّ الْجَيِّدُ الرَّدِيءَ.

چگونه این روایت، هم می تواند بر قول اول دلالت داشته باشد و هم بر قول دوم، در حالی که این دو قول، مقابل هم قرار دارند؟!

قول اول این بود که غش به امر خفی محقق می شود؛ نه غیر خفی، در حالی که این جا می فرماید: این روایت نیز دلالت می کند بر این که عیب غیر خفی هم باید اعلام شود؛ یعنی عیب جلی هم غش است.

به نظر می رسد روایت، دلالتی بر این معنا ندارد؛ زیرا حضرت می فرماید «إِذَا رُئِيَ جَمِيعًا فَلَا بَأْسَ» هر گاه هر دو دیده شود؛ یعنی معلوم باشد که این گندم با آن گندم تفاوت دارد مانعی ندارد و غش نیست. بله، اگر ذیل روایت که می فرماید «مَا لَمْ يُغَطَّ الْجَيِّدُ الرَّدِيءَ» شامل آن مقدار پوشاندنی که با اندک جستجوئی فهمیده می شود، بشود مثلاً یک دستی

ص: ۲۳۳

به زیرش بزند می فهمد باز غش صادق است، در این صورت چون «خفی» به معنای واقعی کلمه نیست و به هر حال یک نوع تزویری به کار رفته است، می تواند دلالت بر مدعای شیخ داشته باشد.

پس این روایت دلالت چندانی بر مدعای شیخ [که همه ی اقسام عیب جلی را هم شامل بشود] ندارد.

### صحیحہ ی حلبی

وَبِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي طَعَامًا فَيَكُونُ أَحْسَنَ لَهُ وَانْفَقَ لَهُ أَنْ يَبْلُغَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمِسَ زِيَادَتَهُ فَقَالَ: إِنْ كَانَ يَبْعَا لَا يُضْلِحُهُ إِلَّا ذَلِكَ وَ لَا يُنْفِقُهُ غَيْرُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمِسَ فِيهِ زِيَادَةً فَلَا بَأْسَ وَإِنْ كَانَ إِنَّمَا يَعُشُّ بِهِ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يَضْلِحُ.

ذیل این روایت که می فرماید «وَأِنْ كَانَ إِنَّمَا يَعُشُّ بِهِ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يَضْلِحُ» گرچه اطلاق دارد و دلالت می کند هر کجا غش صادق باشد جایز نیست، اما بحث ما در این است که آیا غش در این جا صادق است یا نه.

### صحیحہ ی دیگر حلبی

و [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ:

ص: ۲۳۴

سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عِنْدَهُ لَوْثَانٍ مِنْ طَعَامٍ وَاحِدٍ سَعَّرَهُمَا بِشَيْءٍ وَأَحَدُهُمَا أَجْوَدُ مِنَ الْآخَرِ فَيَخْلُطُهُمَا جَمِيعًا ثُمَّ يَبِيعُهُمَا بِسَعْرِ وَاحِدٍ فَقَالَ: لَا يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَغُشَّ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى يُبَيِّنَهُ.

این روایت هم بالاطلاق بیان می کند که غش جایز نیست و نظری به عیب خفی و جلی ندارد.

### روایت سَعْدِ الْإِسْكَافِ

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ سَعْدِ الْإِسْكَافِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهَا السَّلَامُ - قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فِي سُوقِ الْمَدِينَةِ بِطَعَامٍ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ: مَا أَرَى طَعَامَكَ إِلَّا طَيِّبًا وَ سَأَلَهُ عَنْ سَعْرِهِ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ أَنْ يَدُسَّ يَدَهُ فِي الطَّعَامِ فَفَعَلَ فَأَخْرَجَ طَعَامًا رَدِيئًا فَقَالَ لِصَاحِبِهِ: مَا أَرَأَيْكَ إِلَّا وَقَدْ جَمَعْتَ خِيَانَتَهُ وَ غَشَّاهُ لِلْمُسْلِمِينَ.

این روایت که از لحاظ سند ناتمام است، از لحاظ دلالت هم، همه ی اقسام عیب جلی را شامل نمی شود، بلکه عیوبی را شامل می شود که اگر در مرحله ی اول، شخصی نگاه کند گول می خورد، ولی با اندک جستجویی دیگر گول نمی خورد.

مرحوم شیخ در ادامه می فرماید:



ص: ۲۳۵

«... إَلَّا أَنْ تُنْزَلَ الْحَرَمَهُ فِي مَوَارِدِ الرُّوَايَاتِ الثَّلَاثِ عَلَيَّ مَا إِذَا تَعَمَّيْتُ الْغُشَّ بِرَجَاءِ التَّلْبِيسِ عَلَيَّ الْمَشْتَرَى وَ عَدَمِ التَّفْطَنِ لَهُ وَ إِنْ كَانَ مِنْ شَأْنِ ذَلِكَ الْعَيْبِ أَنْ يَتَفَطَّنَ لَهُ؛ فَلَا تَدُلُّ الرُّوَايَاتِ عَلَيَّ وَجُوبَ الْإِعْلَامِ إِذَا كَانَ الْعَيْبُ مِنْ شَأْنِهِ التَّفْطَنُ لَهُ، فَقَصِّيرُ الْمَشْتَرَى وَ سَامِحٌ فِي الْمَلَا حِظِهِ» (۱)

مرحوم شیخ وقتی می بینند که ملتزم شدن به این که هر عیبی غش است و باید اعلام کند، مشکل است و با معنای غش (گول زدن) هم سازگار نیست، این سه روایت را این طور توجیه می کنند و می فرمایند: مگر این که حمل کنیم بر صورتی که قصد و رجاء (۲) تلبیس داشته تا امر بر مشتری مشتبه شود و مشتری در حال غفلت بخرد، اما اگر چنین قصد و رجائی نداشته باشد حرام نیست.

این توجیه مرحوم شیخ در مورد صحیحه ی حلبی، درست است؛ زیرا می فرماید: «مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمِسَ فِيهِ زِيَادَةً فَلَا بُأْسَ» یعنی قصد زیاده نکرده باشد. ائِمَّا مشکلی که در این جا وجود دارد این است که این روایت شامل عیب جلی و عیب خفی هر دو می شود و دلالتی بر اصل مطلب ندارد، لذا در این صورت باید ملتزم شویم اگر عیب خفی هم باشد در صورتی

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۷۹.

۲- علت این که مرحوم شیخ تعبیر به رجاء تلبیس می کنند این است که چون عیب، عیب جلی است امید دارد که مشتری تفتن نکند و همه را یک جا بخرد.

ص: ۲۳۶

که قصد تلبیس نکرده باشد جایز است.

در مورد روایت سعد الاسکاف هم، می توان توجیه مرحوم شیخ را پذیرفت؛ زیرا از این که ظاهر گندم خوب بوده و باطنش خراب هر چند زود قابل تشخیص بوده است معلوم می شود قصد غش کرده است.

اما در مورد صحیحه ی محمد بن مسلم نمی توان این توجیه را پذیرفت؛ چون شاهی ندارد، بلکه به طور مطلق می فرماید «إِذَا رُئِيَ جَمِيعًا فَلَا بَأْسَ مَا لَمْ يُعْطَ الْجَيِّدُ الرَّدِيءَ»؛ چه قصد غش و تلبیس داشته باشد و چه نداشته باشد.

بنابراین مرحوم شیخ ابتدا فرمودند که از روایات و لفظ غش استفاده می شود که غش، مربوط به «ما یخفی» است و «ما لایخفی» را شامل نمی شود، سپس از سه روایت استفاده کردند که غش، «مالایخفی» و جلی را هم شامل می شود، در نتیجه در عیب جلی هم، اعلام واجب است. اما در ادامه، این سه روایت را به صورتی که قصد تلبیس و رجاء تلبیس باشد حمل می کنند که گفتیم بعض روایات با این توجیه سازگار است، ولی بعضی دیگر سازگار نیست.

مرحوم شیخ در ادامه می فرماید:

«... ثم إنَّ غَشَّ الْمُسْلِمِ إِنَّمَا هُوَ بَيْعُ الْمَغْشُوشِ عَلَيْهِ مَعَ جَهْلِهِ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَ كَوْنِ الْاِغْتِشَاشِ بِفِعْلِهِ أَوْ بِغَيْرِهِ؛ فَلَوْ حَصَلَ اتِّفَاقًا أَوْ لُغْرَضٍ فَيَجِبُ الْإِعْلَامُ بِالْعَيْبِ الْخَفِيِّ وَ يُمْكِنُ أَنْ يَمْنَعُ

ص: ۲۳۷

صدق الأخبار المذكوره إلما علی ما إذا قصد التلیس، و أمّا ما هو ملتبس فی نفسه فلا یجب علیه الإعلام. نعم، یحرم علیه إظهار ما یدلّ علی سلامته من ذلك...»؛

غشّ مسلم، حرام است؛ چه به فعل خود شخص باشد مثلاً عمداً آب داخل شیر کند و چه به فعل دیگری باشد مثلاً فرزندش آب داخل کند و چه حتّی اتفاقاً رخ دهد مثلاً آب پارچی را می برد اتفاقی در شیر ریخته شد در همه ی این موارد اگر عیب خفی باشد باید اعلام کند؛ زیرا در عیب خفی، قصد تلیس، در تحقّق غشّ شرط نیست.

### سخن نهائی شیخ در تحقق غشّ

مرحوم شیخ در یک نتیجه ی نهایی می فرماید:

«... فالعبره فی الحرمة بقصد تلیس الأمر علی المشتري، سواء كان العیب خفياً أم جلیاً کما تقدم لا بکتمان العیب مطلقاً، أو خصوص الخفی و إن لم یقصد التلیس» (۱)؛

غش به یکی از دو امر محقق می شود:

۱. قصد تلیس داشته باشد؛ چه عیب خفی باشد، چه جلی (البته مقصود از جلی، آن است که یک نوع خفائی هر چند برای آن مشتری خاص داشته باشد و الا اگر کاملاً آشکار باشد توهم این که غش باشد نیست).

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۸۰.

ص: ۲۳۸

شاید بتوان از عبارات شیخ استفاده کرد که در قصد تلبیس، لازم نیست غش با فعل خود شخص اتفاق افتاده باشد، بلکه با فعل دیگری هم اتفاق افتاده باشد و او قصد تلبیس کند، صادق است.

۲. عیب خفی باشد؛ چه قصد تلبیس داشته باشد، چه نداشته باشد، غش صادق است. در چنین جایی برای این که غش نباشد، لازم است اعلام کند.

مرحوم شیخ در ادامه می فرماید:

«... و فی التفصیل المذكور فی روایه الحلبي اشاره إلى هذا المعنى؛ حيث إنه عليه السلام جَوَّزَ بِلَّ الطَّعَامِ بِدُونِ قَيْدِ الإِعْلَامِ إِذَا لَمْ يَقْصِدْ بِهِ الزِّيَادَةَ وَ إِنِ حَصَلَتْ بِهِ، وَ حَرَّمَهُ مَعَ قِصْدِ الغَشِّ» (۱)

جناب شیخ معتقدند صحیح‌ه ی حلبی (۲)، بر تفصیل مذکور دلالت دارد. اما چنین تفصیلی از روایت حلبی استفاده نمی شود، بلکه نهایت چیزی که می توان از روایت حلبی استفاده کرد، آن است که قصد تلبیس، در غش

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲- وَ بِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ] عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبِيدٍ اللّٰهِ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي طَعَامًا فَيَكُونُ أَحْسَنَ لَهُ وَ أَنْفَقَ لَهُ أَنْ يَبْلُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمِسَ زِيَادَتَهُ فَقَالَ: إِنْ كَانَ يَنْعَا لَا يُضِلُّهُ إِلَّا ذَلِكَ وَ لَا يَنْفَقُهُ غَيْرُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمِسَ فِيهِ زِيَادَةً فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا يَغُشُّ بِهِ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يَضِلُّهُ.

ص: ۲۳۹

دخیل است؛ زیرا در آن روایت، از حضرت سؤال شد: اگر گندمی برای این که فروش بهتری پیدا کند، مرطوب شود بدون این که به دنبال زیاده باشد، جایز است؟ حضرت فرمودند: اشکالی ندارد، ولی اگر غش کند [یعنی قصد تلبیس داشته باشد و دنبال زیاده باشد] جایز نیست.

پس نهایت چیزی که از این روایت استفاده می شود، آن است که قصد تلبیس به نحوی که موجب زیاده شود، مضر است، ولی اگر قصد تلبیس نباشد اشکالی ندارد، تفصیلی هم بین عیب خفی و جلی در آن نیست. از طرفی هم می دانیم مرطوب کردن چیزی ممکن است جلی باشد و ممکن است خفی باشد و شاید بتوان گفت بیشتر به صورت خفی است. بنابراین، روایت حلبی اشاره ای به کلّ قول شیخ نمی کند و فقط می تواند اشاره به این حرف باشد که اگر در جایی قصد تلبیس باشد، مضر است و جایی که چنین قصدی نیست، مضر نیست.

کلام شیخ - قدس سره - در وجوب اعلام عیب:

و يمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكورة إلّا على ما إذا قصد التلبیس، و أمّا ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب عليه الإعلام. نعم، يحرم عليه إظهار ما يدلّ على سلامته من ذلك... .

نعم، يمكن أن يقال في صورة تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصلية بعيب خفيّ أو جليّ: أنّ التزام البائع

ص: ۲۴۰

بسلامته عن العیب مع علمه به غش للمشتري، كما لو صرح باشتراط السلامه؛ فإنّ العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط مع علمه بالعیب أنّه غاش. (۱)

مطلب دیگری را که جناب شیخ مطرح می کند، آن است که اگر عیب، به گونه ای باشد که با قدری توجه، مشخص شود و غیر خفی باشد، اعلام آن بر فروشنده لازم نیست، ولی از طرف دیگر هم، نمی تواند اظهار سلامت مبیع کند. بله، اگر عیبی در مبیع باشد که موجب خروج آن از خلقت اصلیه شود، حتی اگر عیب جلی هم باشد، باید اعلام کند؛ مثلاً اسبی که می فروشد، اگر دستش ضربه دیده، کج راه می رود، گرچه این عیب جلی است و به آسانی

۱- کل عبارت مرحوم شیخ این چنین است: □ مکاسب محرّمه، ج ۱، ص ۲۸۰: و يمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكوره إلّا على ما إذا قصد التلبیس، و أمّا ما هو ملتبس فی نفسه فلا يجب علیه الإعلام. نعم، يحرم علیه إظهار ما يدلّ على سلامته من ذلك؛ فالعبره فی الحرّمه بقصد تلبیس الأمر على المشتري، سواء كان العیب خفياً أم جلياً كما تقدم لا بكتمان العیب مطلقاً، أو خصوص الخفی و إن لم يقصد التلبیس. و من هنا منع فی التذکره من كون بيع المعيب مطلقاً مع عدم الإعلام بالعیب غشاً. و فی التفصیل المذكور فی روايه الحلبي إشارة إلى هذا المعنى؛ حيث إنّه عليه السلام جوّز بلّ الطعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد به الزیاده و إن حصلت به، و حرّمه مع قصد الغش. نعم، يمكن أن يقال فی صورته تعیب المبیع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصلیه بعیب خفیّ أو جلیّ: أنّ التزام البائع بسلامته عن العیب مع علمه به غش للمشتري، كما لو صرح باشتراط السلامه؛ فإنّ العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط مع علمه بالعیب أنّه غاش.

ص: ۲۴۱

مشخص می شود (قاعدتاً مراد شیخ این چنین است) اما اگر مشتری آن را نداند و امتحان هم نکند، بایع باید اعلام کند؛ زیرا ظهور حال در این گونه موارد، آن است که بایع، ملتزم به سلامت مبیع است لذا این ظهور حال منشأ خیار عیب هم هست که اگر عیبی پیدا شود، مشتری می تواند معامله را فسخ کند و اگر واقعاً عیبی داشته باشد و او ذکر نکند مرتکب غش شده است؛ چون عیبی که در آن وجود دارد را ذکر نکرده و ملتزم است در آن نیست، پس این غش است.

پس خلاصه ی نظر مرحوم شیخ این شد که در عیب خفی مطلقاً باید اعلام کند، و در عیب جلی گرچه اعلام واجب نیست، ولی اظهار سلامت هم نمی تواند بکند. بله، جاهایی که عیب، موجب خروج مبیع از خلقت اصلیه شود، نه تنها اظهار سلامت جایز نیست، بلکه باید اعلام هم بکند و اگر اعلام نکند، غش است؛ زیرا ملتزم به اصاله السلامه است.





ص: ۲۴۳

## اقسام غش

## اشاره

ثم إنَّ الغشَّ يكون بإخفاء الأَدنى في الأعلى كَمزج الجيِّد بالردىء، أو غير المراد في المراد كإدخال الماء في اللبن، و بإظهار الصفه الجيِّده المفقوده واقعاً، و هو التدليس، أو بإظهار الشئ ء على خلاف جنسه كبيع المُموّه على أنّه ذهب أو فضه. (۱)

مرحوم شیخ چهار نوع غش را ذکر فرموده اند:

۱. إخفاء أدنى در أعلى؛ مانند این که گندم ردیء را در گندم جيِّد داخل کند.

۱- کتاب المكاسب، ج ۱، ص ۲۸۰.

ص: ۲۴۴

۲. ادخال غیر مراد در مراد؛ مانند داخل کردن آب در شیر؛ زیرا آب، مراد خریدار نیست.

۳. اظهار صفت جیدی که فی الواقع مفقود است؛ مثلاً ماشینی که رنگش متالیک نیست، متالیک بنمایاند. البته این قسم را اصطلاحاً تدلیس می نامند.

۴. شیئی بر خلاف جنسش اظهار شود؛ مانند اجناس بدلی؛ مثلاً چیزی که طلا نیست به عنوان طلا اظهار شود.

در هر یک از این چهار قسم که موجب گول خوردن مشتری می شود، یا این کار به فعل خود بایع بوده است یا به فعل غیر مثلاً فرزند بایع آب در شیر داخل کرده است و در صورتی که به فعل خود بایع بوده، یا قصد غش می کند و یا قصد غش نمی کند مثلاً دست خودش لرزید و آب در شیر ریخته شد، بدون این که قصد غش داشته باشد و همین طور در هر یک از این چهار صورت یا عیب، جلی است و یا خفی، که باید هر یک از این صور بررسی شود.

### بررسی قسم اول غش (إخفاء أدنی در أعلی)

قسم اول که إخفاء أدنی در أعلی است مانند إخفاء گندم ردیء در گندم جید می تواند صورت های مختلفی داشته باشد:

۱. قاطی شدن دو نوع گندم، فعل بایع نبوده و اگر هم به فعل او بوده، قصد تلبیس نداشته و جلی هم هست؛ مثلاً دو گونه گندم در انبار

ص: ۲۴۵

داشته و مجبور بوده این گندم ها را روی هم بریزد، قصد تلیس هم ندارد و این طور هم نیست که تغطیه ی جید نسبت به ردی ء شده باشد، بلکه زیر گندم را هم دست بزند، دو گونه است. در این صورت، واضح است که غش صادق نیست و روایت هم می فرماید «مَا لَمْ يُعْطِ الْجَيْدُ الرَّدِيَّ ءَ». (۱)

۲. إدخال غیر جید در جید، با فعل بایع رخ می دهد [و قصد تلیس هم دارد] ولی عملاً غش محقق نشده و کسی گول نمی خورد. در این صورت هم، روشن است که اگر بایع می داند غش محقق نمی شود، کار او غش نیست، اما اگر نمی داند، ولی احتمال می دهد غش محقق می شود، نهایتش این است که مرتکب تجرّی شده، ولی مرتکب حرام واقعی نشده است.

۳. إدخال، فعل بایع است و مشتری نیز فریب می خورد و هر چند این عمل، جلی است، ولی این گونه نیست که مشتری به مجرد التفات متوجه بشود؛ مثلاً در اجناسی که معمولاً بسته ای یا کارتنی خریداری می شود، اجناسی که در زیر قرار دارد، معمولاً مشاهده نمی شود، به عنوان مثال مشتری پرتقال را جعبه ای می خرد، در حالی که روی جعبه، پرتقال درشت و زیر آن پرتقال ریز است، اما چون زیر آن را نگاه نمی کند و به ظهور اعتماد می کند، گول می خورد. در این صورت، غش صادق است؛

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، تتمه کتّاب التّجّاره، ابواب احکام العیوب، باب ۹، ص ۱۱۲: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ أَحَدِهِمَا أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الطَّعَامِ يُخْلَطُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ بَعْضُهُ أَجْوَدُ مِنْ بَعْضٍ قَالَ: إِذَا رُئِيَ جَمِيعًا فَلَا بَأْسَ مَا لَمْ يُعْطِ الْجَيْدُ الرَّدِيَّ ءَ.

ص: ۲۴۶

چون عمل بایع یک نوع گول زدن محسوب می شود، هر چند که خفی نیست و شناخت آن در انحصار بایع نیست.

۴. إدخال، به فعل بایع نیست، بلکه اتفاقاً رخ می دهد؛ یا این که خود بایع قبلاً فریب خورده و این کالا را خریداری کرده یا اصلاً می داند این جعبه یا بسته، چنین چینی دارد، علی‌ای حال فعل بایع نیست، ولی می داند که مشتری نیز توجه نمی کند هر چند می تواند بفهمد در این جا صدق غش مشکل است؛ مگر این که بایع بالخصوص این کالا را خریداری کرده تا مشتری فریب بخورد، اما اگر بایع به این قصد نخریده باشد، صدق غش بر این کار مشکل است؛ زیرا غش، یک امر وجودی است گرچه لغویون (۱) غش را به عدم النصح، که امری عدمی است، معنا کرده اند زیرا غش یعنی انجام دادن کاری که طرف مقابل به اشتباه بیفتد، در حالی که بایع در این جا کاری نکرده مشتری فریب بخورد، بنابراین نمی توانیم مرتکب غش شده است، هر چند احتیاط در این است که اعلام کند. از روایات هم، چیزی استفاده نمی شود که این صورت غش باشد؛ مگر روایت هشام بن حکم (۲) که در صور بعدی اشاره خواهد شد.

۱- لسان العرب، ج ۶، ص ۳۲۳: الغش: نقيض النصح. (نصح یعنی خالص و پاک یا به قول معروف، صادقانه چیزی را گفتن).

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۳، ص ۲۷۹: وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: كُنْتُ أبيعُ السَّابِرِيَّ فِي الظُّلَالِ فَمَرَّ بِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَام - فَقَالَ لِي: يَا هِشَامُ إِنَّ البَيْعَ فِي الظُّلَالِ غِشٌّ وَ العِشُّ لَا يَحِلُّ.

ص: ۲۴۷

إن قلت: همین که بایع، چنین جنسی را خریداری کرده و علم دارد چنین خصوصیتی دارد، باعث می شود کار او نوعی غش باشد.

قلت: فرض، آن است که خود او کاری نکرده تا مشتری را گول بزند. بله، اگر بایع بگوید: زیر و روی این جعبه یا بسته فرق نمی کند، غش کرده است، ولی اگر بگوید من چنینش و ترتیب درون جعبه را به هم نمی زنم، یا اصلاً چیزی نگوید یا بگوید نمی دانم، مرتکب غش نشده است، مگر این که گفته شود در مواردی که بایع فعلی، خودش از کسی خریداری کرده که او غش کرده و بایع فعلی واسطه است، پس فروختن این جنس اعانت بر اثم «بایع اول» محسوب می شود و از این بابت حرام است، ولی ما در بحث اعانت بر اثم گفتیم: در چنین مواردی که اگر این شخص آن را نخرد، دیگری خریداری می کند، اعانت بر اثم حرام نیست. پس در این صورت، غش صادق نیست و می توانیم بگوییم حتی اگر قصد غش بکند، غش صدق نمی کند؛ زیرا اگر چه قصدش حرام است (البته در صورتی که تجّری را حرام بدانیم) ولی از آن جایی که خودش عملی مرتکب نشده و فقط قصد غش کرده است، با قصد به تنهایی، غش صادق نیست.

ادخال به فعل بایع نیست یا اتفاقاً به فعل او واقع شده، ولی قصد نکرده و خفی است. در این صورت نیز، ظاهراً غش صدق نمی کند و نمی توان گفت مشتری را فریب داده است.

**بررسی قسم دوم غشّ (إدخال غیر مراد در مراد)**

إدخال غیر مراد در مراد مانند إدخال ماء فی اللبن در صورتی که این عمل کاملاً آشکار باشد؛ یعنی هر کسی متوجه می شود که در این ظرف، شیر خالص نیست و آب هم درون آن وجود دارد، این کار غش نیست و اساساً این فرض خارج از بحث است. ولی در صورتی که ادخال، آشکار نباشد؛ یعنی مشتری باید دقت ویژه ای به کار برد تا متوجه شود، به نظر می رسد غشّ صادق است؛ چه به فعل بایع باشد، چه به فعل غیر و چه اتفاقی باشد؛ زیرا در واقع، بایع به زبان حال یا قال بیان می کند آن چه می فروشد شیر است، غیر شیر نیست و اگر مثلاً در یک کیلو شیر صد گرم آب ریخته شود، این دیگر شیر نیست، شیر و چیز دیگر (آب) است.

به نظر می آید حتی اگر به فعل بایع نباشد، ولی بداند و نگوید گرچه گفتیم غش یک امر وجودی است مرتکب غشّ شده است؛ زیرا او جنسی را ارائه می کند که به زبان حال یا قال می گوید شیر است و غیر شیر نیست، پس در حقیقت، این که غیر شیر را ادخال کرده، غش بر آن صادق است، مگر به قدری کم باشد که مستهلک شود و قابل ذکر نباشد و جزئی را، هر چند تحلیلاً، اشغال نکرده باشد.

**بررسی قسم سوم غشّ (إظهار الصفه الجیده المفقوده واقعاً)****اشاره**

گاهی غشّ، با إظهار صفت جیدی که فی الواقع مفقود است محقق

ص: ۲۴۹

می شود؛ به عنوان مثال: رنگ ماشین متالیک نشان داده می شود مثلاً پولیش بزند در حالی که واقعاً این گونه نیست، یا رنگ پارچه به گونه ای نشان داده شود مثلاً از یک زاویه ی خاصی نشان دهد که برآق جلوه کند و مشتری فکر کند براق بودنش ثابت است، اما فی الواقع این گونه نباشد، و ... .

در صورتی که إظهار، به فعل بایع و با قصد غش بوده و مشتری هم متوجه نمی شود، روشن است که در این صورت، غش صادق است. هر چند مشتری بعداً در جای دیگر متوجه می شود، ولی فعلاً در آن محیطی که قرار دارد متوجه نیست. در واقع، این حالت را می توان جلی و آشکار حساب کرد، اما چون إظهار به فعل بایع است و در واقع قصد غش دارد، غش بر آن صادق است.

امّا در صورتی که بدون قصد غش باشد یا به فعل غیر باشد ولی در هر دو صورت، علم به تحقق غش داشته باشد و غش هم به سادگی معلوم نشود (مخفی باشد) بعید نیست غش صادق باشد، ولی در عین حال جای تأمل است، به ویژه در صورتی که فعل خود بایع نباشد؛ زیرا بایع کاری نکرده و دیگری انجام داده است و او بدون این که چیزی إظهار کند، فقط می فروشد.

اما اگر مخفی نباشد، مثلاً اگر جنسی را از سایه مقابل آفتاب ببرند، عیب آن مشخص شود، به نظر می رسد که به حسب اصل لفظ، غش

ص: ۲۵۰

صادق نیست، اما صحیحہ ی ہشام بن حکم بہ گونه ای است کہ می توان از آن استفادہ کرد در این حالت نیز غش صادق است.

### دلالت صحیحہ ی ہشام بن حکم بر غش بودن عیبی کہ مخفی نباشد

و [مَحْمَدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: كُنْتُ أبيعُ السَّابِرِيَّ فِي الظَّلَالِ فَمَرَّ بِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ مُوسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَقَالَ لِي: يَا هِشَامُ إِنَّ البَيْعَ فِي الظَّلَالِ غَشٌّ وَالغَشُّ لَا يَحِلُّ.

و رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ مِثْلَهُ. (۱)

ہشام بن حکم می گوید: پارچہ های سابری را در سایہ می فروختم [بہ طوری کہ رنگ و کیفیت پارچہ بہ خوبی معلوم نبود] تا این کہ امام کاظم - علیہ السلام - از کنار من عبور کردند [در بعضی نسخہ ها نقل شدہ است کہ حضرت سوارہ بودند] و فرمودند: ای ہشام! فروختن در سایہ، غش است و غش ہم جائز نیست.

با توجہ بہ دو نکتہ، می توان از این صحیحہ استفادہ کرد کہ در فرض مذکور، غش صادق است:

اولاً: بسیار بعید بہ نظر می رسد کہ جناب ہشام بن حکم با آن جلالتی کہ داشتہ از ابتدا قصد داشتہ با فروش پارچہ در سایہ، مردم را فریب دہد.

۱- وسائل الشیعہ، ج ۱۷، کتاب التجارہ، ابواب ما یکتسب بہ، باب ۸۶، ح ۳، ص ۲۸۰.



ص: ۲۵۱

ثانیاً: کلام امام - علیه السلام - اطلاق دارد؛ زیرا فرمودند بیع در ظلّال، غش است؛ چه قصد کند و چه قصد نکند، و حتّی صورتی که قبلاً در آفتاب بوده، سپس خود به خود سایه شده را شامل می شود، کما این که اطلاق کلام امام - علیه السلام -، صورتی را که به فعل دیگری است و یا اتفاقی است نیز شامل می شود، و حتّی حالتی را که نیمه مخفی باشد، در بر می گیرد [زیرا مشتری به راحتی می تواند جنس را در نور قرار دهد و متوجه شود].

البته این نکته را باید تذکر بدهم که ظهور اولی این روایت را که هر نوع بیعی را در ظلّال غش می داند نمی توانیم ملتزم شویم؛ چون معنایش این است که همه باید در آفتاب بفروشند، در حالی که گاهی نور آفتاب، خود موجب غش است. بنابراین به مناسبت حکم و موضوع باید بگوییم آن بیع در ظلّالی که موجب می شود خلاف واقع بنمایاند و منقلب عمّا هو علیه شود چه به فعل خودش باشد و چه به فعل غیر و چه اتفاقی و به واسطه ی حرکت خورشید غش است.

هم چنین از این روایت استفاده می شود بیع در ظلّال خصوصیتی ندارد، بلکه هر چه موجب گول خوردن شود، در تمام این صور یعنی إخفاء أدنی در أعلى، إدخال غیر مراد در مراد و إظهار صفت جیدی که فی الواقع مفقود است و شیئی بر خلاف جنسش اظهار شود غش است و اگر أحياناً از لحاظ لغت، صدق نمی کند، می گوییم تعبداً غش است؛ مگر این که اعلام کند. با این همه به نظر می رسد با توجه به صحیححه ی حلبی

نتوانیم بیش از غش عرفی را حرام بدانیم. صحیحه ی حلبی چنین است:

وَبِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ] عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَزِيدَ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي طَعَامًا فَيَكُونُ أَحْسَنَ لَهُ وَانْفَقَ لَهُ أَنْ يَبْلُغَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمِسَ زِيَادَتَهُ فَقَالَ: إِنْ كَانَ بَيْعًا لَا يُضْلِحُهُ إِلَّا ذَلِكَ وَ لَا يُنْفِقُهُ غَيْرُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمِسَ فِيهِ زِيَادَةً فَلَا بَأْسَ وَإِنْ كَانَ إِنَّمَا يَعُشُّ بِهِ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يَضِلُّحُ.

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مِثْلَهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ مِثْلَهُ. (۱)

حلبی می گوید: از امام صادق - علیه السلام - در مورد مردی سؤال کردم که طعامی (۲) می فروشد و به جهت این که برای او بهتر باشد و بیشتر موجب رواج بیعش شود کمی آن را مرطوب می کند؛ البته نه این که قصدش این باشد بخواد با این مرطوب کردن، وزن طعام را بالا ببرد [مثلاً نه صد گرم را یک کیلو بفروشد]، حضرت فرمودند: اگر بیع این چیز، تنها با مرطوب کردن اصلاح می شود و در غیر این صورت نمی توان آن را فروخت البته بدون این که دنبال زیاده در وزن باشد مانعی ندارد، ولی اگر می خواهد با این

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، کتاب التجاره، ابواب احکام عیوب، باب ۹، ح ۳.

۲- طعام در حالت عادی، منصرف به گندم یا شاید جو است.

ص: ۲۵۳

کار، غش به مسلمان‌ها کند و مسلمان‌ها را گول بزند [یعنی چیزی که وزنش مثلاً نهصد گرم است جای یک کیلو بفروشد] صلاحیت ندارد.

ممکن است کسی بگوید: روایت حلبی که نم کردن طعام را تجویز می‌کند و مرطوب کردن یک متاع هم بسی بالاتر از آن است که جنسی را در سایه بفروشند؛ زیرا موجب می‌شود که این متاع، أحسن و أنفق شود، بنابراین معلوم می‌شود با روایت هشام که می‌فرماید: «الْبَيْعُ فِي الظَّلَالِ غَشٌّ»، تنافی دارد.

ولی حقیقت آن است که اگر این روایت حلبی را درست معنا کنیم و مقداری نیز از سعه ی روایت هشام بکاهیم، می‌توانیم بین این دو روایت جمع کنیم.

روایت هشام که می‌فرماید: «الْبَيْعُ فِي الظَّلَالِ غَشٌّ» و ما استفاده کردیم این روایت، مواردی که جلی باشد و عرفاً غش نباشد را هم، تعیداً می‌گوید غش است، در جمع با صحیحه ی حلبی می‌گوییم: چنین استفاده ای درست نیست و حضرت نمی‌خواهند فرد تعبدی برای غش بیان کنند، بلکه بیشتر در صدد هستند به هشام بن حکم، توجه دهند که اولاً: غش حرام است؛ ثانیاً: لازم نیست غش با فعل بایع محقق شود، بلکه اگر به فعل دیگری هم باشد، کافی است.

بنابراین، روایت هشام بیش از غش عرفی، چیزی را بیان نمی‌کند و

ص: ۲۵۴

نمی توان با استفاده از آن، گفت اگر جایی غش عرفی صدق نکند (مانند عیب آشکاری که هر کسی با اندکی توجه می تواند بفهمد که غش نیست)، تعبداً غش است.

روایت حلبی نیز نمی خواهد بیان کند که هر چند، در بعضی موارد عرفاً غش صادق است، اما تعبداً جائز است؛ زیرا ذیل روایت، بیان می کند: «وَإِنْ كَانَ إِنَّمَا يَعُشُّ بِهِ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يَصْلُحُ»؛ اگر می خواهد با این کار، فقط غش به مسلمان ها کند و آن ها را گول بزند جایز نیست. بنابراین مراد از این که فرمودند: «إِنْ كَانَ بَيْعاً لَا يُضِلُّهُ إِلَّا ذَلِكَ وَلَا يُنْفِقُهُ غَيْرُهُ» آن است که اگر متاعی به گونه ای است که اساساً با مرطوب شدن، متاع مرغوبی شده و باعث اصلاح آن می شود و در عین حال، با این کار قصد ندارد که وزنش را زیاد کند یا رغبت بی جا ایجاد کند، غش صادق نیست.

### نتیجه ی جمع بین دو روایت

بنابراین این دو روایت بر همان غش عرفی تأکید می کند و به مناسبت حکم و موضوع، نه روایت هشام، چیزی بیش از غش عرفی بیان می کند و نه روایت حلبی چیزی کمتر، بلکه هر جا عرفاً غش صادق باشد، حرام است و هیچ کدام تعبداً توسعه یا تضيیقی اعمال نکرده است.

### بررسی قسم چهارم غش

#### اشاره

چهارمین نوع غش، آن بود که شیئی بر خلاف جنسش اظهار شود،

ص: ۲۵۵

مانند اجناس بدلی؛ مثلاً چیزی که طلا نیست به عنوان طلا اظهار شود. این قسم نیز مانند قسم سوم است و هیچ فرقی با آن ندارد.

### کلام محقق ابروانی در غش

مرحوم ابروانی (۱) در حاشیه ی بر مکاسب چنین می نویسد:

«أما الكلام في حكم الغش تكليفاً فالذي يظهر لي من الأخبار أن الغش بنفسه و بعنوانه ليس محرّماً من المحرّمات و إنّما يحرم بعنوان أنه كذب و أيضاً يحرم بما أنه أكل للمال بلا رضی صاحبه فكان الغش جزئياً من جزئيات التصرف في ملك الغير بلا رضاه...» (۲)

به نظر ایشان غش یک عنوان جدا نیست، بلکه مصداقی از مصادیق کذب و اکل مال مردم بدون رضایت آن ها است. بنابراین همه ی موارد غش، تحت این عناوین محرّم قرار می گیرد.

### بررسی کلام محقق ابروانی

حقیقت، آن است که این سخن، قابل پذیرش نیست؛ زیرا در بسیاری از روایات که ادعا شده تا سر حدّ تواتر است عنوان غش تحت

۱- علی بن عبد الحسین ابروانی نجفی (۱۳۵۴ ه.ق) صاحب یکی از بهترین شروح مکاسب شیخ انصاری می باشد.

۲- حاشیه ی ابروانی، ج ۱، ص ۲۹.

ص: ۲۵۶

حرمت و مذمت قرار گرفته و شکی نیست که عنوان غش با عنوان دروغ و کذب فرق دارد و مرادف نیست، چنان که هیچ اهل لغتی نیز پیدا نمی شود که غش را به کذب معنا کرده باشد یا کذب را به غش.

بنابراین غش بما له من المعنی، موضوع حکم شرعی است و اصل در همه ی عناوینی که تحت حکم رفته، این است که آن عنوان، بماله من المعنی، موضوع است، مگر آن که قرینه ای برخلاف باشد و در این جا چنین قرینه ای وجود ندارد.

هم چنین این گونه نیست که غش، همواره تحت عنوان کذب یا اکل مال مردم بدون رضایت آن ها قرار بگیرد؛ زیرا ممکن است بعضی اوقات، نه عنوان کذب صادق باشد و نه اکل مال مردم بدون رضایت؛ مثلاً اگر فروشنده ای برای ایجاد انگیزه در دیگران برای خرید جنسی، با فردی معامله ای صوری ترتیب داده و بعت و اشتریت انشاء کنند، تا دیگران فکر کنند این جنس، خیلی مشتری دارد و بناست گران تر شود و در نتیجه، مردم گول خورده، هر چه زودتر اقدام به خرید کنند. روشن است که این انشاء «بعت و اشتریت» هر چند انشاء صوری است، اما کذب نیست؛ زیرا کذب از مقوله ی انشاء نیست، بلکه از مقوله ی اخبار است، اما چون با این معامله ی صوری، دیگران را فریب داده و گمان می کنند این جنس، خواهان بسیاری دارد و لذا قیمت آن بالاتر می رود، پس انگیزه پیدا می کنند که هر چه سریع تر آن متاع را خریداری کنند طبق مبنایی

ص: ۲۵۷

که ما اختیار کردیم و گفتیم غش اختصاص به معاملات ندارد، در این جا غش صادق است، در حالی که کذب یا اکل مال مردم بدون رضایت، صادق نیست و هم چنین است اگر با توریه که مشهور، آن را کذب نمی دانند جنس خود را تعریف کند و باعث گول خوردن مشتری شود، غش صادق است، اما کذب و اکل مال مردم بدون رضایت صادق نیست.

نتیجه آن که غش، با کذب یا اکل مال مردم بدون رضایت، مساوی نیست، یا آن دو مساوی تمام موارد غش نمی باشد. بله، ممکن است گاهی سه عنوان غش، کذب و اکل مال بدون رضایت، هر کدام جداگانه بر یک عملی صادق باشد یعنی هر چند هر سه عنوان صادق است، اما از آن جهت که غش صادق است، کذب و اکل مال به باطل صادق نیست و بالعکس که در این صورت، مستحق عقوبت هر سه گناه است، و گاهی ممکن است که هر سه عنوان یا دو عنوان غش و کذب صادق باشد، ولی نه به صورت جداگانه، در این صورت هم بعید نیست بگوییم گناهِش شدیدتر است، و به هر حال تأثیری ندارد چه بگوییم که مستحق دو عقوبت است و چه مستحق یک عقوبت شدیدتر، در هر حال، عقوبتش نسبت به جایی که فقط یکی از این عناوین صادق است، بیشتر است.





**آیا غش علاوه بر حرمت تکلیفی حرمت وضعی هم دارد؟**

بعد از مشخص شدن حرمت تکلیفی غش و این که اگر کسی مرتکب غش شود، عند الله مؤاخذ و مستحق عقوبت است، این مسأله مطرح می شود که آیا معامله ای (۱) که در آن غش انجام شده، صحیح است یا فاسد؟ زیرا ممکن است معامله ای تکلیفاً حرام باشد، اما وضعاً باطل نباشد.

متأسفانه غش رواج زیادی در جامعه دارد و به اندازه ی کافی و لازم

۱- باید توجه داشت که اگر چه به نظر ما غش اعم است و در معاملات بالمعنی الأعم (مانند نکاح و ...) نیز مطرح می شود، اما در این بحث، مراد، معاملات بالمعنی الأخص (مانند بیع، اجاره و ...) است.

ص: ۲۶۰

از آن نهی نشده و مسائل آن گفته نمی شود، در حالی که روایات زیادی درباره ی حرمت غش وجود دارد. علاوه بر این اگر کسی معتقد شود معامله ای که در آن غش شده، فاسد است، مسأله شدیدتر هم می شود.

## کلام صاحب جامع المقاصد

## اشاره

- قدس سرّه - (۱) در بیع مغشوش

۱- علی بن الحسین العاملی، معروف به محقق کرکی و محقق ثانی (۹۴۰ ۸۶۸ ه.ق) صاحب کتاب جامع المقاصد که شرحی بر قواعد علامه ی حلی است و از معتبرترین کتب فقهی شیعه محسوب می شود. ایشان آن قدر عظمت دارد که «ثنی به المحقق» نام دومین محقق را بعد از محقق حلی روی او گذاشته اند، خدمات بسیاری به تشیع، خصوصاً ایران کرده و بسیاری از این آداب اسلامی که در طول قرن ها باقی مانده، مرهون زحمات محقق کرکی که در زمان شاه طهماسب صفوی، شیخ الاسلام بود است. شاه طهماسب با این که شاه بود، به محقق کرکی گفت: حقیقتاً شما حاکم هستید، ولایت حق شما است (ولایت فقیه، آن زمان هم مطرح بوده) سپس به تمام مراکز تحت فرمانش نامه نوشت که همه ی دستورات محقق را اجراء کنند و کسی حق تخلف ندارد؛ چون او نائب امام - علیه السلام - است. البته برخی مغرضین و افراد کج فهم با وجود این مقام علمی و تقوایی و خدمات دینی، نسبت به ایشان ابراز عداوت می کردند. □ قال المحقق البحرانی فی لؤلؤه البحرين: «کان (المحقق) من علماء دوله الشاه طهماسب الصفوی، جعل أمور المملکه بیده، و کتب رقما إلى جميع الممالک بامثال ما یأمر به الشيخ المذكور و إن أصل الملك إنما هو له، لأینه نائب الإمام - علیه السلام - فکان الشيخ یکتب إلى جميع البلدان کتبا بدستور العمل فی الخراج، و ما ینبغی تدبیره فی شؤون الرعیه.» (لؤلؤ البحرين، ص ۱۵۲) □ قال السيد نعمه الله الجزائری فی کتابه شرح غوالی اللالی: مکنه السلطان العادل الشاه طهماسب، من الملك و السلطان، و قال له: أنت أحق بالملك لأنک النائب عن الإمام، و إنما أكون من عمالك أقوم بأوامرک و نواهیک. (لؤلؤ البحرين، ص ۱۵۳) «و کان الشاه یکتب إلى عماله بامثال أوامر الشيخ، و أنه الأصل فی تلك الأوامر و النواهی، و أكد أن معزول الشيخ لا- یستخدم، و منصوبه لا یعزل» (تاریخ کرک نوح، ص ۹۰) □ کتب الشاه طهماسب بخطه فی جمله ما کتبه فی ترقیه هذا المولی المنیف: بسم الله الرحمن الرحیم چون از مؤدای ... ؛ «حیث أنه يبدو و یتضح من الحدیث الصحیح النسبه إلى الإمام الصادق - علیه السلام - (انظروا إلى من کان منکم، قد روی حدیثنا، و نظر فی حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا، فارضوا به حکما فإنی قد جعلته حاکما، فإذا حکم بحکم فمن لم یقبله منه فإنما بحکم الله استخفّ و علینا ردّ، و هو رادّ علی الله و هو علی حدّ الشرك)، واضح أن مخالفه حکم المجتهدین، الحافظین لشرع سید المرسلین، هو و الشرك فی درجه واحده. لذلك فإن کل من یخالف حکم خاتم المجتهدین، و وارث علوم سید المرسلین، نائب الأئمه المعصومین، لا زال اسمه العلی علیا علیا، و لا یتابعه، فإنه لا محاله ملعون مردود، و عن مهبط الملائکه مطرود، و سیواخذ بالتأدیبات البلیغه و التدبیرات العظیمه» کتبه طهماسب بن شاه إسماعیل الصفوی الموسوی. (الفوائد الرضویه، ص ۳۰۵) □ و قال حسن بک روملو فی تأریخه: «لم یسع أحد بعد الخواجه نصیر الدین الطوسی مثل ما سعی الشيخ علی الکرکی هذا، فی إعلاء أعلام المذهب الجعفری، و ترویج دین الحق الاثنی عشری، و کان له فی منع الفجره و الفسقه و زجرهم، و قلع قوانین المبتدعه بأسرهم، و فی إزاله الفجور و المنکرات، و إراقه الخمر و المسکرات، و إجراء الحدود و التعزیرات، و إقامه الفرائض و الواجبات، و المحافظه علی أوقات الجمعات و الجماعات، و بیان مسائل الصلوات و العبادات، و تعهد أموال الأئمه و المؤذنین، و دفع شرور الظالمین و المفسدین، و زجر المرتکبین الفسوق و العصیان، و ردع المتبعین لخطوات الشیطان، مساع بلیغه، و مراقبه شدیدة، و کان یرغب عامه الناس فی تعلم شرائع الدین، و مراسم الإسلام و یحثهم علی ذلك بطریق الالتزام».

(أحسن التواريخ، ص ۹۰ و تاريخ كرك، ص ۹۱) فالمحقق الكركي يعتبر باعث النهضه الشيعيه في إيران، و مجدد المذهب و واضح الأسس الشرعيه الدستوريه لدوله الصفويين.

ص: ۲۶۲

مرحوم شیخ در ابتدای ورود به مبحث صحت و فساد معامله عبارتی از جامع المقاصد نقل می کند. جامع المقاصد برای غش بما یخفی، به مزج اللبن بالماء مثال می زند و می فرماید از لحاظ تکلیفی حرام است و

ص: ۲۶۳

اما آیا از لحاظ وضعی هم فاسد است یا نه دو وجه ذکر می کند (۱):

وجه اول: گرچه غش حرام است، اما چیزی که به مشتری داده شده، عینی است که مملوک و قابل انتفاع و دارای مالیت است؛ زیرا شیری که آب، در آن وجود دارد، هم عین است و هم مملوک و هم قابل انتفاع و هم دارای مالیت. بنابراین اگر تعریف بیع، «تملیک عین بعوض یا مبادله مال بمال» باشد، بر آن، بیع صادق است و اطلاق «أحلَّ اللهُ البيع» و «أوفوا بالعقود» شاملش می شود و معامله، صحیح است.

وجه دیگر: مقصود مشتری از معامله، آن است که لبن به معنای حقیقی آن، خریداری کند، اما آن چه به او داده شده و معامله روی آن واقع شده، مخلوط لبن و آب است، پس «ما قُصِدَ لم يقع و ما وقع لم يُقصد»، و هر کجا چنین اتفاقی بیفتد، معامله باطل است.

### کلامی از شهید اول - قدس سره - در باب نماز جماعت و شباهت آن به ما نحن فیه

سپس جناب محقق ثانی، کلامی از شهید اول در «ذکری» در باب نماز

۱- جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۲۵: الغش بما يخفى كمزج اللبن بالماء ... و أما حال البيع في الفرض الأول فيمكن صحته، لأن المحرم هو الغش، و أما المبيع فإنه عين منتفع بها يعد مالا، فيصح. و يمكن الحكم بالبطلان، لأن المقصود بالبيع هو اللبن، و الجارى عليه هو المشوب، و في الذكري في باب الجماعه ما حاصله: لو نوى الاقتداء بإمام معين على أنه زيد فظهر عمراً، أن في الحكم نظر، قال: و مثله ما لو قال: بعتك هذا الفرس فإذا هو حمار، و جعل منشأ التردد تغليب الإشارة أو الوصف.

ص: ۲۶۴

جماعت نقل می کند که با ما نحن فیه شباهت دارد و لعل ما نحن فیه هم، مانند آن جا باشد. آن مسأله این است: (۱)

گاهی اتفاق می افتد کسی وارد مسجد یا مکانی که نماز جماعت در آن منعقد است می شود و گمان می کند امام جماعت، مثلاً زید است و با این گمان که زید است، به این امام حاضر اقتدا می کند، بعد معلوم می شود که زید نبوده و عمرو است، شهید اول در حکم صحت و بطلان نماز جماعت این شخص می فرماید: این جا تعارض بین وصف و اشاره است؛ زیرا اشاره، امام جماعت حاضر را نشان می دهد که او عمرو است اما وصف، زید را نشان می دهد، بنابراین تعارض اشاره و وصف می شود [که اگر جانب اشاره مقدم باشد، نماز جماعتش صحیح است و اگر جانب وصف مقدم باشد، نماز جماعتش باطل است].

محقق کرکی با نقل کلام «ذکری» در مسأله ی اقتدا می خواهد این مطلب را بیان کند که ما نحن فیه نیز از قبیل تعارض اشاره و وصف است؛ زیرا وقتی که بایع، مبیع را می فروشد، اگر ملاک را اشاره قرار دهیم، در واقع، چون عینی را که مملوک و قابل انتفاع است می فروشد، بیع صحیح است، ولی اگر عنوان و وصف را ملاک قرار دهیم، از آن

۱- ذکر الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۴، ص ۴۲۳: و لو نوى الاقتداء بالحاضر على أنه زید فبان عمراً، ففی ترجیح الإشاره على الاسم فیصح، أو بالعکس فبطل، نظر. و نظیره أن یقول المطلق لزوجه اسمها عمره: هذه زینب طالق، أو یشیر البائع إلى حمار فیقول: بعتک هذا الفرس.

ص: ۲۶۵

جایی که مشتری با این عنوان که این میب، شیر است می خرد، ولی آن چه می گیرد شیر نیست، بلکه ممزوج است «ما اراده مشتری و قصده لم يقع» پس این بیع، صحیح نیست. بنابراین، این مسأله، از باب تعارض وصف و اشاره است و هر چه در باب تعارض وصف و اشاره گفته شود در این جا نیز جاری است.

### مناقشه ی شیخ انصاری - قدس سره - در کلام جامع المقاصد

#### پاسخ نقضی

جناب شیخ ابتدا پاسخی نقضی بیان می کند و می فرماید (۱): این دو وجهی که محقق ثانی فرمود، در تمام معاملاتی که میب یا مثن، معیب از آب در می آید، جاری می شود و باید در این نوع معاملات هم تردید

۱- کتاب المكاسب، ج ۱، ص ۲۸۱: و ما ذكره من وجهی الصّحّه و الفساد جارٍ فی مطلق العیب؛ لأنّ المقصود هو الصحیح، و الجاری علیه العقد هو المعیب، و جعله من باب تعارض الإشاره و الوصف مبنی علی إرادته الصحیح من عنوان المبیع، فیکون قوله: «بعتك هذا العبد» بعد تبین كونه أعمی بمنزله قوله: «بعتك هذا البصیر». و أنت خبیر بأنّه لیس الأمر كذلك كما سیجی ء فی باب العیب بل وصف الصحه ملحوظ علی وجه الشرطیه و عدم كونه مقوّمًا للمبیع، كما یشهد به العرف و الشرع. ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحیح، لم یكن إشكال فی تقدیم العنوان علی الإشاره بعد ما فرض رحمه الله أنّ المقصود بالبیع هو اللّبن و الجاری علیه العقد هو المشوب؛ لأنّ ما قصد لم يقع و ما وقع لم یقصد؛ و لذا اتفقوا علی بطلان الصرف فیما إذا تبین أحد العوضین معیباً من غیر الجنس.



ص: ۲۶۶

داشته و وجهی برای بطلان داشته باشیم؛ زیرا معامله روی مبیع یا مثن صحیح واقع می شود و ما قصد لم یقع؛ مثلاً اگر کسی بعد از خریدن عبد، متوجه شود عبد کور بوده یا مشکل دیگری داشته، علی فرض این که جانب وصف را مقدم بداریم، باید بگوییم معامله باطل است؛ زیرا مشتری، عبد سالم را قصد کرده است. هم چنین اگر کسی ماشین تازه ای بخرد و متوجه شود که مثلاً روغن سوزی دارد، از آن جایی که قصد خریدن ماشین سالم را داشته، باید بگوییم معامله باطل است؛ چون ما قصد لم یقع خصوصاً جایی که مشتری سلامت مبیع را تصریح کرده باشد و بایع هم گفته باشد سالم است؛ نه این که به أصاله السلامه تمسک شود در حالی که نه شرع و نه عرف، چنین معامله ای را فاسد نمی داند. روایات متعددی وجود دارد که بیان می کند اگر کسی چیزی خریداری کرد و بعد متوجه شد معیوب است، یا خیار فسخ دارد یا حق گرفتن اُرش (حالا در طول هم یا در عرض هم که در خیار بیع بحث خواهد شد) پس معلوم می شود معامله باطل نیست. عرف هم نمی گوید چنین معامله ای باطل است، بلکه می گوید: حق پس دادن دارد؛ یعنی حق فسخ دارد؛ نه این که معامله از اول باطل بوده است.

### پاسخ حلی

مرحوم شیخ در پاسخ حلی به این نقض می فرماید: (۱) سالم بودن مبیع،

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۸۲: و أمّا التردد فی مسأله تعارض الإشاره و العنوان، فهو من جهه اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلاله اللفظیه، فإنّها مردده بین کون متعلق القصد أولاً و بالذات هو العین الحاضره و یکون اتصافه بالعنوان مبنياً علی الاعتقاد، و کون متعلقه هو العنوان و الإشاره إلیه باعتبار حضوره. أما علی تقدیر العلم بما هو المقصود بالذات و مغایرته للموجود الخارجی كما فیما نحن فیہ فلا یتردد أحد فی البطلان.

ص: ۲۶۷

عنوان مقوم نیست، بلکه یک شرط است؛ به عنوان مثال: شرط بیع این است که اسب معیوب نباشد. مقوم بیع، عناوینی مانند ماشین، اسب، عبد و ... است و این عناوین، چون موجود است، بیع صحیح است. تخلف وصف در مورد عیب، یا موجب خیار عیب است؛ یعنی مشتری می‌تواند فسخ کند، یا موجب این است که می‌تواند اُرش بگیرد و مبیع را نگه دارد و یا این که بدون اُرش امضاء کند. پس نمی‌توان به سخن جامع المقاصد حتی به عنوان احتمالی که موجب بطلان بیع مغشوش بشود، اعتماد کرد.

سپس جناب شیخ اشکال دیگری بر جامع المقاصد وارد می‌کند و می‌فرماید: اگر آن چنان که جامع المقاصد می‌فرماید، واقعاً قصد روی وصف و عنوان باشد، دیگر چرا باید تردید کرد؟! بلکه بدون تردید باید گفت بیع، باطل است؛ زیرا ما قصد لم یقع؛ چون معنایش این است که مشتری، شیر خالص می‌خواهد (به نحوی که عنوان مقوم باشد) و غیر آن نمی‌خواهد البته اعتقاد دارد آن شیر خالص، همین شیر است، ولی این اعتقاد جزء عقد واقع نشده و خارج از عقد است بنابراین باید بگوییم بیع باطل است و این که فرمودند تعارض وصف و اشاره پیش می‌آید،

درست نیست؛ زیرا تعارض وصف و اشاره، مربوط به جایی است که مراد حقیقی فهمیده نشود که آیا اولاً و بالذات، روی مشاراً إلیه واقع شده یا وصف. اما اگر دانستیم اراده، به وصف و عنوان تعلق گرفته، در صورتی که تخلف کند، بیع باطل است، چنان که اگر بدانیم به مشاراً إلیه تعلق گرفته، بیع صحیح است.

### تحقیقی در مورد کلام شهید - قدس سره - در ذکری

مرحوم شهید در ذکری فرمودند: اگر جانب اشاره را مقدم بدانیم، نماز جماعتش صحیح است؛ زیرا اقتدا به امام جماعتی کرده که به او اشاره کرده و فرض این است که عادل است، پس صحیح است، اما اگر وصف و عنوان (زید) را مقدم بدانیم، از آن جایی که این شخص، زید نیست و او اقتدا به زید را قصد کرده، نماز جماعتش باطل است (۱)؛ چون

۱- بعضی گفته اند: در این صورت حتی نماز فرادای او هم باطل است، اگر چه وظایف فرادا مانند قرائت حمد و سوره را آورده؛ مثلاً در رکعت سوم اقتدا کرده و خوانده، رکنی هم به آن اضافه نکرده است. اما این قول، شاذ است و صحیح نیست؛ زیرا به حسب ادله اگر کسی شرائط امام جماعت را احراز کرد و به او اقتداء کرد، ولی بعد از نماز تبیین خلاف شد و معلوم شد آن شخص شرائط امامت را نداشته و حتی کافر بوده نمازش صحیح است؛ زیرا نهایت این است که بعضی تکالیف نماز منفرد را از روی غفلت و عذر انجام نداده است؛ مانند این که کسی تکبیره الإحرام نماز را بگوید و از روی غفلت، بدون قرائت حمد و سوره به رکوع رفته و ذکر بگوید، بلکه حتی ذکر رکوع را هم نگوید و دو سجده انجام داده و در رکعت دوم هم از روی غفلت این کار را تکرار کند و سلام دهد، چنین نمازی از آن جایی که دارای طهور، وقت، قبله، رکوع و سجود است، صحیح است؛ زیرا قاعده ی «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الطُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ» شاملش می شود و نیز در روایتی آمده که به امام ۷ عرض شد: از خراسان تا کوفه به فردی اقتدا کردیم و بعد مشخص شد که او کافر است، امام ۷ فرمودند: إعاده لازم نیست. □ الکافی، ج ۳، ص ۳۷۹: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي قَوْمٍ خَرَجُوا مِنْ خُرَّاسَانَ أَوْ بَعْضِ الْجِبَالِ وَكَانَ يَوْمُهُمْ رَجُلٌ فَلَمَّا صَارُوا إِلَى الْكُوفَةِ عَلِمُوا أَنَّهُ يَهُودِيٌّ قَالَ: لَا يُعِيدُونَ. در ما نحن فيه نیز، مأموم گمان می کند امام جماعت، زید است و اقتدا می کند در حالی که بعد از نماز مشخص می شود اشتباه کرده و عمرو، امام جماعت است، در چنین صورتی اصل نماز مأموم به صورت فرادی صحیح است. آن چه بیان شد، مربوط به صورتی است که مأموم، چیزی که به نماز منفرد مضر است، اضافه نکرده باشد، اما در صورتی که چیزهایی را که نسبت به وظیفه ی منفرد، مضر است انجام داده باشد؛ مثلاً رکن اضافه کرده باشد به عنوان مثال در نماز جماعت زودتر از امام سر از رکوع بر می دارد و به خاطر نماز جماعت دوباره به رکوع می رود در این جا دو مبنا وجود دارد: از اطلاق برخی روایات به دست می آید، همین اندازه که شرائط جماعت را احراز کرده، کافی است تا آثار جماعت جاری شود مثلاً فتوای مرحوم آیت الله بروجردی چنین بوده و مستندشان نیز همان روایتی است که فرد از خراسان تا کوفه به یهودی اقتدا کرده بود و امام فرمودند مانعی ندارد، اعاده هم ندارد که ظهور در این دارد که جماعت او صحیح است. ولی بعضی در سند و اطلاق این روایات یا الغاء خصوصیت آن ها مناقشه کرده اند، و آن ها را مربوط به جایی دانسته اند که مأموم، رکنی را اضافه نکرده باشد و در مجموع کاری نکرده که مخل به صلاه منفرد است و الا دارای اشکال است.

ص: ۲۶۹

طبق این فرض عنوان زید، موضوعیت دارد.

مرحوم شیخ بالکنايه (۱) می فرماید: تردید بین وصف و اشاره در نماز

---

۱- کتاب المكاسب، ج ۱، ص ۲۸۲: و أمّا وجه تشبیه مسأله الاقتداء فی الذکری بتعارض الإشاره و الوصف فی الکلام مع عدم الإجمال فی التّیّه، فباعتبار عروض الاشتباه للناوی بعد ذلك فی ما نواه؛ إذ كثيراً ما یشتبه علی الناوی أنّه حضر فی ذهنه العنوان و نوى الاقتداء به معتقداً لحضوره المعتبر فی إمام الجماعه، فیکون الإمام هو المعنون بذلك العنوان و إنّما أشار إلیه معتقداً لحضوره، أو أنّه نوى الاقتداء بالحاضر و عنونه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعداله، أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختیار.

جماعت معنا ندارد؛ زیرا نیت از امور وجدانی است و کسی در وجدانیات خود شک نمی کند، یا امام جماعت حاضر را اراده کرده و اعتقاد دارد او زید است و یا زید را اراده کرده و اعتقاد دارد حاضر است، بنابراین تردید معنا ندارد. لذا باید این تردید را حمل کنیم بر این که بعد از نماز غافل می شود و تردید می کند که کدام را اراده کرده بود.

ما در نظیر چنین جاهایی، کلامی داریم که تطبیقش بر ما نحن فیه این چنین است: اگر اقتداء کرده است به امام جماعت حاضر علی أنه زید، اما نه به نحوی که تقیید باشد و احتراز از دیگران باشد، در این صورت نماز جماعتش صحیح است؛ زیرا إقتداء به حاضر کرده، هر چند اعتقادی هم در کنارش دارد که این شخص زید است، اما اگر إقتداء کند علی أنه زید و این تقیید باشد به این نحو که اگر زید نباشد، اصلاً إقتداء نمی کند، در این صورت، نماز جماعتش صحیح نیست، هر چند نماز فرادایش صحیح است.

### کلام سید خوئی - قدس سره - در مسأله ی إقتداء (تعارض وصف و إشاره)

سید خوئی - قدس سره - معتقدند (۱) اساساً چنین حرفی نامعقول است و معنا ندارد

۱- موسوعه الخوئی، ج ۱۷، ص ۶۳: أن الأفعال علی ضربین: أحدهما: الأفعال الإنشائية المتعلقة بالأمر الاعتباریه کالملکیه و الزوجیه و نحوهما. ثانيهما: الأفعال التكوینیة المتعلقة بالأمر الخارجیه كالأكل و الضرب و القتل و نحو ذلك. أما القسم الأول: فتارة يتعلق الاعتبار بعنوان خارجي محقق، لكنه كان بداع من الدواعی انكشاف فیما بعد تخلفه، و أن تلك الغایه الداعیه إلى الفعل لم تكن مطابقه للواقع كما فی مثال التزویج المتقدم، و كما لو اشترى العبد المعین علی أن يكون كاتباً فبان عدمه. ففي مثل ذلك لا موجب للبطلان بعد أن كان المقصود و ما تعلق به الاعتبار و الإنشاء متحققاً فی الخارج، و هو الزوج أو العبد الذي هو طرف لعلقه الزوجیه أو الملکیه. و لا أثر لتخلف الوصف الداعی إلّا الخيار فیما إذا كان اعتباره بلسان الاشرط ضمن العقد مع قابليه المحل له، بخلاف مثل النكاح حيث لا يثبت الخيار فيه مطلقاً. و علی الجملة: فإنشاء العقد لم يكن معلقاً علی ثبوت الوصف، و إلّا كان من التعليق فی الإنشاء المجمع علی بطلانه، و إنما كان الالتزام بالعقد معلقاً علیه و نتیجه هو الخيار عند التخلف فی المحل القابل. و أخرى: يتعلق الاعتبار بعنوان غير واقع خارجاً، كما لو باع هذا الكتاب مشيراً إليه بعنوان أنه كتاب المكاسب فبان أنه كتاب المطول، أو باعه القطعه الخاصیه علی أنها ذهب فبان نحاساً، ففي أمثال ذلك لا مناص من الحكم بالبطلان، فإن المنشأ معلق علی عنوان لا واقع له، و ما هو الواقع لم يقع متعلقاً للاعتبار و الإنشاء. فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد. و قد تقرّر فی محلّه أن التعليق فی المنشأ أمر معقول و جائز، فقد ينشأ العقد مطلقاً، و قد ينشأ معلقاً علی شیء كما فی الوصیه التملیکیه، بل إن التعليق فی المنشأ ممّا لا مناص منه بالنسبه إلى ما يرجع إلى الذات و يعدّ من المقومات كعنوان الذهب و كتاب المكاسب و نحوهما ممّا يتقوم به المبيع، و ليس هو علی حدّ التعليق علی الأمور الخارجیه الأجنبيه عن المنشأ بالعقد، الذي ادّعى الإجماع علی بطلانه. فيرجع قوله: بعتك هذا الشیء علی أن يكون ذهباً، أو ... هذا الذهب. إلى قوله: إن كان هذا ذهباً فقد بعته. لوضوح أن الموضوع لا بدّ و أن يكون مفروض الوجود عند ورود الحكم علیه، و مرجع فرضه كذلك إلى التعليق. و علیه فمع عدم حصول المعلق علیه لا إنشاء و لا قصد، فلا عقد، و نتیجه طبعاً هو البطلان. و أما القسم الثاني: أعنی الأفعال التكوینیة، فحيث إن متعلقها أمور خارجیه و هي أمور جزئیه و شخصیه فلا يعقل فی مثلها التعليق، إذ لا إطلاق ليقبل التقييد. فمن ضرب زیداً مثلاً باعتقاد أنه فاسق، أو قتله بتخييل كونه كافراً، أو شرب شيئاً بزعم كونه ماء ثم انكشف الخلاف فقد تحقق الفعل فی جميع ذلك خارجاً، تحققت تلکم العناوين أم لا، إذ لا يعقل كون الضرب الشخصی أو القتل أو الشرب معلقاً علی عناوين الأمور المذكوره و متقيداً بها كما كان هو الحال فی الأمور الاعتباریه. و كيف يمكن القول بأن الضرب الصادر فی

المثال معلق علی تقدیر الفسق و أنه علی تقدیر العدالة لم يتحقق الضرب منه أصلاً، و هو فعل تكوينی و جزئی خارجی تعلق بأمر جزئی خارجی مثله، و قد صدر منه ذلك علی كل حال كان المضروب فاسقاً أم كان عادلاً. و كذا الحال فی الأمثلة الأخرى، بل و حتى فی الأفعال القصدیه كالتعظیم و التحقیر و نحوهما، فمن قام لزيد تعظيماً بتخييل أنه عالم، أو إهانته بتخييل أنه فاسق أو جاهل فبان الخلاف فقد تحقق منه التعظيم بقصده أو الإهانته علی كل حال، لا أن القصد قد تحقق منه علی تقدیر دون آخر. ففي جميع ذلك لا أثر لانكشاف الخلاف إلما فی ظهور تخلف الداعي الباعث علی العمل، دون تخلف نفس الفعل. و علی الجملة: الفعل التكوینی الخارجي جزئی حقیقی غير قابل للتقسيم و التنوع حتى یعقل فيه التقييد و التعليق. و عليه فالإتمام فی مفروض الكلام فعل خارجی، و هو عبارته عن متابعه الإمام فی أفعاله، فيقوم حيث يقوم الإمام، و یركع حيث یركع و هكذا، و مثله غير قابل للتعليق و التقييد، و لا يكون التخلف فی مورده إلما من باب التخلف فی الداعي. فالمتعين فی مثل المقام الحكم بصحة الجماعة، فضلاً عن صحته أصل الصلاة حيث إنه نوى الاقتداء بشخص صالح لذلك، غاية أنه تخيله زيدا العادل بحيث لو علم أنه عمرو العادل لم يكن ليأت به لغرض من الأغراض.



ص: ۲۷۲

که إقتدا به حاضر به گونه ای تقييد شود که اگر حاضر، غير زيد باشد، اصلاً إقتدائی محقق نشود؛ زیرا تقييد در عقود و ایقاعات و امور اعتباریه حداقل در برخی موارد ممکن است، اما در امور خارجیه، تقييد معنا ندارد؛ مثلاً اگر کسی زيد را علی وجه التقييد عَلَي أَنَّهُ فَاسِقٌ كَتَبَ



ص: ۲۷۳

بزند، به نحوی که اگر فاسق نباشد، نمی خواهد او را کتک بزند، این تقييد هیچ فايده ای ندارد؛ زیرا چه فاسق باشد و چه نباشد، کتک زدن محقق شده است. هم چنین اگر کسی آب خوردن خود را مقید به خنک بودن آن کند و بخورد، در این جا هم، این تقييد تأثیری ندارد و آب خوردن محقق شده است؛ چه خنک باشد و چه نباشد.

عناوین قصديه هم بعد از آن که در خارج محقق شد و علی النحو الجزئی محقق شد تقييد در آن معنا ندارد؛ به عنوان مثال تعظیم و تحقیر که از عناوین قصديه است، اگر کسی زید را به قصد این که عالم است تعظیم کند، به نحوی که اگر عالم نبود تعظیم نمی کرد و قصد تعظیم نداشت، اگر بعد از آن که تعظیم کرد، معلوم شد عالم نبوده، آیا می توان گفت او را تعظیم نکرده است؟! باید گفت: تعظیم محقق شده است؛ زیرا تعظیم یک امر خارجی جزئی است که امرش دائر بین وجود و عدم است و تقييد بردار نیست. بله، با کشف عالم نبودن زید، تخلف داعی شده است، ولی تخلف داعی، تأثیری در تحقق امر خارجی ندارد.

سید خوئی می فرماید: مسأله ی إقتداء هم، این چنین است؛ یعنی گرچه إقتداء، از عناوین قصديه (۱) است، اما همان طوری که در مورد تعظیم و

۱- سید خوئی در بعضی جاها تصریح می کند مسأله ی اقتداء از عناوین قصديه نیست. التنقیح فی شرح العروه الوثقی، الاجتهاد و التقليد، ص ۳۱۳: التقليد و الاقتداء لیساً من العناوین القصديه، و لا أنهما من الأمور الاعتباریه و انما هما من الأمور الخارجیه، لوضوح أن الاقتداء بمعنی تبعیه شخص لآخر، و التقليد هو العمل استناداً إلى فتوی الغير فإذا اقتدی إماماً فی صلاته، أو قلد مجتهداً فی أعماله لم یجر فیهما الترديد بین الداعی و التقييد، لأنهما أمران خارجیان لا إطلاق لهما ليقید أو لا يقید، فان العمل عن استناد الی فتوی الغير، و كذلك الاقتداء إما أن یكونا مضافین إلى زید، و اما أن یضافا الی عمرو، و لا یعقل أن یكون العمل الخارجی تقلیداً من شخصین أو اقتداءً لامامین، و معه لا یصح أن یقال إن تقلیده أو اقتدائه لو كان علی وجه التقييد ای بحيث لو علم أن المجتهد أو المقتدی لیس بعمر و لم یقلده أو لم یأتم به لم یصدر منه تقلید و لا اقتداء، و ذلك لضروره أنهما متحققان فی الخارج سواء أ كان علی وجه التقييد أم علی وجه الداعی. نعم اعتقاد أنه زید من الدواعی الباعثه إلى تقلیده أو الاقتداء به فهو من باب تخلف الداعی و الخطاء فی مقدمات الإراده و لیس من التقييد بوجه، و هو نظیر ما لو توضعاً بالماء معتقداً أنه حلو ثم انكشف أنه مرّ فهل یسوغ أن یقال إن وضوئه فی المثال لو كان علی وجه التقييد ای بحيث لو علم أنه مرّ لم یتوضأً لم یصدر منه الوضوء؟! (امیرخانی)

ص: ۲۷۴

تحقیر بیان کردیم، تقیید بردار نیست و إقتداء محقق شده است، چه امام جماعت حاضر زید باشد و چه نباشد. بنابراین نماز جماعت او طبق قاعده و صرف نظر از روایات خاصه، منعقد شده و صحیح است.

### نقد و بررسی کلام سید خوئی - قدس سره - در مسأله ی إقتداء

هر چند این محقق بزرگ با ضرس قاطع این گونه تقییدها را نامعقول و بی اثر می داند و هر چند سخن ایشان در مورد افعال خارجی که تکوینی محض هستند، درست است زیرا بدیهی است کسی زید را به عنوان این که فاسق است بزند، بعد معلوم شود نه تنها فاسق نبوده، بلکه حتی جلیل القدر هم بوده، دیگر ضرب در خارج محقق شده و قابل تقیید نیست و از موارد تخلف داعی است اما در مورد عناوین قصدیه،

ص: ۲۷۵

مثل تعظیم و تحقیر، می توان مناقشه کرد.

البته در مورد مثالی که درباره ی عناوین قصدیه فرمودند (زید را به قید این که عالم است اکرام کند، بعد مشخص شود که عالم نبوده است) هر چند تعظیم محقق شده، اما این به دلیل آن است که معمولاً عنوان (عالم) حیثیت تعلیلیه ی اکرام خود زید است و برای احتراز نیست؛ لذا اگر از این جهت، تبیین خلاف شود، مانند مواردی است که تبیین تخلف داعی شده است، ولی اگر به جد، قید عالم دخیل در اکرام باشد، به نحوی که اگر عالم نباشد، اصلاً قصد تعظیم و احترام او را ندارد، در این صورت تعظیم، در واقع به نحوی که بر آن اثر مترتب شود، محقق نشده است. بله، ممکن است افرادی از این عمل، تعظیم انتزاع کنند، اما در حقیقت، چنین انتزاعی خطائی است.

برای روشن شدن مسأله، مثالی که به مسأله ی إقتداء هم نزدیکتر است ذکر می کنم: اگر من به احترام کسی که وارد بر مجلس می شود به گمان این که او زید است و بسیار در نزد من محترم است بلند شوم، بعد مشخص شود که او همان عمرو است که دشمن خدا و اهل بیت - علیهم السلام - است و من نسبت به او نفرت شدید دارم، آیا واقعاً صادق است که من عمرو را اکرام کرده ام؟! خیر، اکرام صادق نیست. البته ممکن است کسی از عمل من انتزاع اکرام کند، اما این به خاطر آن است که فکر می کند من حاضر و وارد را «بما هو حاضر و وارد» اکرام می کنم. اما اگر بداند که من او را با زید اشتباه گرفته ام، دیگر از عمل من، انتزاع اکرام نمی کند و چنین

فکر نمی کند که من دشمن خدا را اکرام کرده ام، و لذا آثار تعظیم واقعی به دشمن خدا بر عمل من مترتب نیست؛ زیرا آن منوط به این است که قصد شده باشد و فرض این است که من احترام به او را قصد نکرده ام.

در مسأله ی اقتداء هم این چنین است؛ یعنی اگر من اقتداء کنم به امام حاضر، به قید این که زید باشد و اگر زید نباشد و عمرو باشد اقتداء نمی کنم هر چند عادل هم باشد، سپس کشف شود که عمرو بوده، اقتداء تحقق نیافته است؛ زیرا اقتداء، امری قصدی و از عناوین قصدیه است؛ چون صرف متابعت نیست. بله، اگر صرف متابعت بود و امر تکوینی محض بود، فرمایش سید خوبی متین بود، اما از آن جایی که اقتداء، متابعت عن قصد است و من قصد کرده ام متابعت از حاضری که زید است بکنم و اگر غیر زید باشد، اصلاً قصد اقتداء ندارم، پس مقتدای من حصه شده و نسبت به عمرو، اقتدائی تحقق نیافته است. بنابراین طبق قاعده و صرف نظر از روایات خاصه، جماعت تحقق نیافته و نماز جماعت صحیح نیست، ولی به عنوان نماز فرادا حتی اگر بعضی واجبات نماز فوت شده باشد، چون مشمول قاعده ی لاتعداد می شود صحیح است.

بله، این سخن شیخ را به نحو کبروی می پذیریم که انسان در حینی که قصد می کند، التفات دارد چگونه قصد کرده آیا زید را به نحو احترازی قصد کرده است یا نه اشتباه و شک بعداً رخ می دهد، هر چند در صورت شک بعد از نماز هم، چون قاعده ی تجاوز جاری می شود، مشکلی به وجود نمی آید و اساساً این بحث در مثل نماز جماعت فایده ای ندارد.

### بررسی صحت معامله ی مغشوش در اقسام چهارگانه ی غشّ

همان طور که گفتیم، مرحوم شیخ چهار صورت برای غشّ تصویر کردند (۱)، به نظر می رسد در این که قسم چهارم باطل است، جای بحث چندانی نباشد؛ زیرا وقتی مس یا مطلا یا بدلیجات را به عنوان طلا به

---

۱- چهار قسم عبارتند از: ۱. إخفاء أدنی در أعلی؛ مانند این که گندم ردیء را در گندم جید داخل کنند. ۲. ادخال غیر مراد در مراد؛ مانند داخل کردن آب در شیر. ۳. اظهار صفتی که فی الواقع مفقود است؛ مثلاً صفت جیده ای که فی الواقع مفقود است به صورت واقع نشان داده شود. البته این قسم را اصطلاحاً تدلیس می نامند. ۴. اظهار شیئی بر خلاف جنسش؛ مانند اجناس بدلی؛ مثلاً چیزی که طلا نیست به عنوان طلا اظهار شود.

مشتری می فروشد، در واقع چیزی به مشتری داده شده که مورد معامله قرار نگرفته است؛ زیرا آن چیزی که مقوم معامله است، وجود ندارد مقوم معامله در این مثال، طلا است لذا معامله باطل است؛ چون ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد. بله، اگر مورد معامله کلی باشد؛ مثلاً مشتری یک شمش طلا یا یک انگوی طلا با خصوصیات مشخص بدون معین کردن فرد خاصی از بایع بخرد و او هم به طور کلی به مشتری بفروشد، آیا در یک فرد مغشوش تعیین مصداق کند، این معامله باطل نیست، ولی ذمه ی بایع هم چنان مشغول به آن کلی است و باید غیر مغشوش، به مشتری تحویل دهد.

جناب شیخ (۱) معتقدند معامله در سه قسم دیگر غش، صحیح است، هر چند بعد از تبین غش، آثار و احکامی دارد؛ گاهی خیار تدلیس ثابت می شود، گاهی خیار عیب، گاهی خیار تبعض صفت و بلکه گاهی بطلان بیع در بخشی از آن چه اتفاق افتاده است. به هر حال مرحوم شیخ فقط در قسم چهارم معتقد به بطلان بیع است و همان طوری که ذکر کردیم،

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۸۴: فالأقوی حینئذ فی المسأله: صحه البیع فی غیر القسم الرابع، ثم العمل علی ما تقتضیه القاعده عند تبین الغش. فإن کان قد غُش فی إظهار وصف مفقود کان فیه خیار التدلیس، و إن کان من قبیل شوب اللبن بالماء، فالظاهر هنا خیار العیب؛ لعدم خروجه بالمزج عن مسمی اللبن، فهو لبن معیوب. و إن کان من قبیل التراب الكثير فی الحنطه، کان له حکم تبعض الصفته، و نقص الثمن بمقدار التراب الزائد؛ لأنه غیر متمول، و لو کان شیئاً متمولاً بطل البیع فی مقابله.

ص: ۲۷۹

محقق کرکی و دیگران هم، مسأله را در بوته‌ی تردید رها کرده و چیزی انتخاب نکردند.

### استدلال بعضی بر بطلان بیع به خاطر تعلق نهی به نفس بیع مغشوش

#### اشاره

بعضی استدلال کرده‌اند: از آن جایی که بیع مغشوش، مورد نهی قرار گرفته و نهی هم به نفس بیع تعلق گرفته، پس موجب بطلان است.

باید به این نکته توجه داشت که نهی از بیع، در صورتی موجب فساد معامله است طبق مبنای این که نهی در معاملات، موجب فساد است که نهی به نفس معامله تعلق گرفته باشد و مثل نهی از بیع وقت النداء (۱) نباشد که در حقیقت نهی از اشتغال به غیر صلاه جمعه است که موجب تفویت صلاه جمعه می‌شود و لذا بیع وقت النداء موجب بطلان معامله نیست در این جا هم گفته شده که چون نفس بیع مورد نهی واقع شده، پس موجب بطلان بیع است؛ زیرا نفس بیع، مصداق غش است.

#### نقد این استدلال

این سخن حداقل باطلاقه تمام نیست؛ زیرا خود بیع که تملیک عین بعوض است گاهی مصداق غش نیست؛ مثلاً اگر بایع، جنس را در

---

۱- سوره ی جمعه، آیه ی ۹: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)

ص: ۲۸۰

سایه بفروشد به ویژه اگر فرض کنیم که بقاء جنس در سایه به قصد گول زدن نبوده، فقط همین اندازه می دانسته که جنس را «علی غیر ما هو علیه» نمودار می کند آیا می توانیم بگوییم نفس بیع مصداق غش است؟! این که بایع مقدمه للبیع در سایه مشغول بیع شده، باعث تحقق غش شده است، اما خود بعت و اشتریت، غش نیست و غش، بر آن صدق نمی کند. بله، ممکن است در مواردی با خود کلام، غش محقق شود و غش بر نفس بیع صادق باشد؛ مثلاً بگوید «بعثک هذا اللبن الخالص» اما همه ی موارد، این چنین نیست.

بنابراین اگر بخواهیم طبق این استدلال بگوییم که غش در معامله موجب فساد آن است، باید تفصیل دهیم؛ بلکه حتی در صورتی که غش در نفس عقد نیز باشد، می توان حکم به صحت بیع کرد؛ زیرا ارکان عقد تمام است و فقط غش توسط ذکر وصفی مثلاً «خالص» در مثال گذشته، رخ داده و این موجب فساد عقد نمی شود و نهایت، موجب خیار تخلف وصف می شود.

### بررسی استدلال به آیه ی شریفه ی «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» بر بطلان معامله ی مغشوش

راه دیگر برای بطلان معامله ی مغشوش، استدلال به آیه ی شریفه ی نهی از اکل به باطل است:



ص: ۲۸۱

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ (۱)؛

اموالتان را بین خود به باطل نخورید.

طبق مبنای مختار در آیه ی شریفه، هر گونه اکل مالی که مستند به بطلان باشد؛ یعنی از راه باطل و به استعانت باطل (۲) باشد چه عوضین باطل باشد و چه عقد و چه ... حرام است و در نتیجه معامله فاسد است؛ زیرا این حرمت نمی تواند ناشی از چیزی غیر از بطلان معامله باشد و اگر نقل و انتقال صورت گرفته باشد، دیگر دلیلی بر حرمت تصرف نیست.

طبق این مبنا می گوییم از آن جایی که بیع مغشوش، شرعاً حرام است، پس باطل بر آن صادق است زیرا مراد از باطل در آیه ی شریفه، اعم از باطل عرفی و شرعی (۳) است بنابراین طبق مبنای مختار در آیه ی شریفه، خوردن مالی که از طریق بیع مغشوش به دست می آید، حرام است و چون حرمت اکل مالی که از این طریق به دست می آید، نمی تواند منشأئی غیر از فساد معامله داشته باشد و اگر معامله فاسد نبود و نقل و انتقال صورت گرفته بود، خوردن آن مال حرمتی نداشت، لامحاله باید بگوییم معامله ی مغشوش فاسد است.

۱- سوره ی بقره، آیه ی ۱۸۸. (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ).

۲- باید توجه داشت باطل در این جا دو اصطلاح است، باطل در آیه ی شریفه در مقابل حق است و باطلی که بر معامله در نهایت اطلاق می شود، به معنای فساد معامله است.

۳- حضرت استاد دام ظلّه در ابتدای مکاسب مفصل در این رابطه بحث فرموده اند.

ص: ۲۸۲

حتی بنا بر مبنائی که باء «بِالْبَاطِلِ» را در آیه ی شریفه، باء سببیت بدانیم، باز می توانیم بگوییم غشّ موجب بطلان معامله است.

توضیح ذلک:

همان گونه که در ابتدای مباحث مکاسب بیان شد، در این که باء در آیه ی شریفه ی «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» چه بائی است دو احتمال ذکر شده است:

بعضی مثل سید خوئی (۱) «باء» را بواء سببیت دانسته اند، در نتیجه معنای آیه این گونه می شود: امواتان را بین خود به اسباب (عقود) باطل مانند ربا، قمار و ... نخورید.

۱- سید خوئی، مصباح الفقاهه ج ۱، ص ۳۵: «أن دخول باء السببيه على الباطل و مقابله في الآيه للتجاره عن تراض - و لا ريب ان المراد بالتجاره هي الأسباب - قرنتان على كون الآيه ناظره إلى فصل الأسباب الصحيحه ... و على ذلك فيكون الغرض من الباطل الأسباب الباطله». طبق این مبنا کأن آیه ی شریفه می فرماید: «بیعی که به سبب باطل انجام شده باشد، باطل است» و این نوعی توتولوژی است. در حقیقت طبق این مبنا چون بواء، بواء سببیت است و مقصود عقود باطله است، پس (لا تأكلوا) هم مولوی نیست، بلکه ارشاد به بطلان است و چیزی را ثابت نمی کند. نقد این کلام: به نظر می رسد این کلام در توضیح مبنای سید خوئی صحیح نیست و طبق این مبنا هم، می توان گفت: آیه ی شریفه مولوی است و یک قاعده ی کلی را می توان از آن استفاده کرد و آن، این است که هر عقدی که شرعاً باطل (= حرام تکلیفی) باشد، خوردن مالی که از این سبب باطل به دست آمده هم حرام است، پس آن معامله فاسد است، بنابراین، این آیه ی شریفه دلالت دارد بر این که هر معامله ای که تکلیفاً حرام باشد، وضعاً هم حرام است. (امیرخانی)

ص: ۲۸۳

احتمال دیگر آن است که باء در آیه، باء مقابله باشد؛ یعنی اموالتان را بین خودتان به چیزی که مقابلش باطل است نخورید؛ یعنی بر ثمن یا مثن باطل صدق نکند.

احتمال سومی که بعضی قائلند و ما آن را تبیین کرده و مفصل درباره ی آن بحث کردیم این است که باء، نه برای مقابله است و نه برای سببیت، بلکه باء استعانت است و دارای معنایی است که شامل هر دو می شود. معنای آیه ی شریفه در این صورت این گونه می شود: اموالتان را به کمک باطل نخورید؛ چه آن باطل، عَوْض باشد و چه عقد و چه هر چیز دیگر.

از طرفی مراد از باطل، اعم از باطل شرعی و باطل عرفی است، (۱) و هر عمل حرامی، مصداقی از مصادیق باطل است؛ زیرا شارع آن را ممنوع کرده و حقّ بر آن اطلاق نمی شود.

با این توضیحات، نحوه ی استدلال بر حرمت وضعی بیع مغشوش، این چنین است:

مقدمه ی ۱: بیع مغشوش، تکلیفاً حرام است.

مقدمه ی ۲: هر حرامی باطل است. (باطل در این جا به معنای بیهوده است و در مقابل حقّ است؛ نه به معنی فساد معامله).

مقدمه ی ۳: طبق آیه ی شریفه، اکل مالی که از طریق باطل به دست می آید، تکلیفاً حرام است و این نهی مولوی است؛ یعنی علاوه بر حرمت

۱- چیزی عرفاً باطل باشد، که روشن است و چیزی که شرعاً باطل باشد، از آن جا که شارع حکم به بطلانش کرده، پس مشمول آیه است.

ص: ۲۸۴

خود غش، اکل مالی که از معامله ی مغشوش به دست می آید هم حرام است.

مقدمه ی ۴: حرمت اکل مالی که از معامله ی مغشوش به دست می آید، نمی تواند منشأی غیر از فساد معامله داشته باشد؛ زیرا اگر نقل و انتقال، صورت گرفته باشد، پس چرا نمی تواند تصرف کند؟!

نتیجه: معامله ی مغشوش در معاملات بالمعنی الأخص و در جایی که غرض معاوضه ی مالی است فاسد است و وضعاً هم حرام است.

این استدلال نیز مربوط به معاملات است که بر خود معامله، غش صادق باشد تا استعانت به باطل صدق کند، امّا اگر فقط بر مقدمات، غش صادق باشد و بر خود معامله غش صادق نباشد یعنی در حقیقت، استعانت به باطل صادق نباشد نمی توانیم بگوییم معامله فاسد است، بلکه همان طور که قبلاً گذشت، حتّی در صورتی که مصداق غش نفس عقد باشد، باز چون ارکان عقد تمام است و غش در غیر رکن موجب صدق اکل مال به باطل نمی شود، معامله ی مشتمل بر غش، باطل نیست و فقط با ارتکاب غش، حرامی را انجام داده است.

### استدلال بر بطلان بیع مغشوش از طریق روایات درهم مغشوش

#### اشاره

برخی از جمله محقق اردبیلی (۱)، معتقدند روایات، دالّ بر بطلان بیع

۱- مجمع الفوائد و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص ۸۲: من المحرّم الغشّ بما یخفی، أي مزج شیء من غیر جنس المبیع به لیستر به عیبه، أو یجعله أكثر بحیث لا یكون ظاهراً بل كان خفياً لا یعلمه المشتري غالباً ... و الدلیل علیه: ... روی الشیخ فی الصحیح عن هشام بن سالم عن أبی عبد الله - علیه السلام - قال: ... .

ص: ۲۸۵

مغشوش است و نیازی به بیان های دیگر نیست. بدین جهت، مناسب است این روایات بررسی شود تا معلوم گردد آیا این روایات می تواند دال بر بطلان باشد یا خیر؟

آن چه به آن تمسک شده، دو روایت است:

### روایت موسی بن بکر

و [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ سِجَادَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَإِذَا دَنَانِيرُ مَصْبُوبَةٌ بَيْنَ يَدَيْهِ فَنَظَرَ إِلَى دِينَارٍ فَأَخَذَهُ بِيَدِهِ ثُمَّ قَطَعَهُ بِنِصْفَيْنِ ثُمَّ قَالَ لِي: أَلْقِهِ فِي الْبَالُوَعِ حَتَّى لَا يُبَاعَ شَيْءٌ فِيهِ غَشٌّ.

و رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ مِثْلَهُ. (۱)

موسی بن بکر نقل می کند: نزد امام موسی بن جعفر - علیها السلام - بودیم که مقداری دینار مقابل حضرت بود، حضرت یکی از دینارها را نگاه کردند و با دست مبارکشان گرفتند و دو تکه کردند و فرمودند: آن را در چاه فاضلاب بینداز، تا چیزی که در آن غش است، فروخته نشود.

همان گونه که قبلاً اشاره شد، این روایت، از لحاظ سند ناتمام است؛

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، حدیث ۵، ص ۲۸۰. گفتیم این روایت را صدوق نقل نکرده، بلکه شیخ طوسی در تهذیب نقل کرده است.

ص: ۲۸۶

زیرا علاوه بر ارسال، فردی به نام سجاده در سند آن وجود دارد که ضعیف است، هر چند وثاقت موسی بن بکر نیز برای ما ثابت نشده است.

### نحوه‌ی دلالت روایت موسی بن بکر بر بطلان بیع مغشوش

حضرت بعد از این که دینار مغشوش را شکستند، دستور دادند آن را در بالوعه انداخته و معدوم کنند، در تعلیل این عمل می‌فرمایند:

«حَتَّى لَا يُبَاعَ شَيْءٌ فِيهِ غِشٌّ»؛

فروخته نشود چیزی که در آن غش است.

بنابراین، این روایت دلالت می‌کند هر چیزی که در آن غش باشد، نباید با آن معامله شود، پس بیع مغشوش، باطل است.

### بررسی دلالت روایت موسی بن بکر

صرف نظر از ضعف سند، این روایت دلالتی بر بطلان بیع مغشوش ندارد؛ زیرا این که حضرت فرمود: «حَتَّى لَا يُبَاعَ شَيْءٌ فِيهِ غِشٌّ»، علتش مشخص نیست که چرا چیزی که در آن غش است، نباید فروخته شود، آیا به دلیل آن است که معامله با آن حرام است یا چون چنین خرید و فروشی باطل است؟ ممکن است به خاطر حرمت تکلیفی، حضرت فرموده باشند که نباید فروخته شود.

**اشکال سید خویی - قدس سره - و دیگران بر استدلال به این روایت**

سید خویی (۱) و دیگران فرموده اند: قرینه ای در این روایت وجود دارد که بیان می کند مراد امام - علیه السلام - این نیست که هر معامله ی مغشوشی باطل است، بلکه این روایت، اختصاص به مورد چهارم غش دارد که همه اتفاق بر بطلان آن دارند؛ زیرا حضرت، دینار را دو تکه کردند و دور انداختند، پس معلوم می شود آن دینار هیچ ارزشی نداشته و الا اگر ردی و جید در آن مخلوط بود یا مثلاً مطلاً بود، حضرت دستور نمی دادند آن را در بالوعه بیندازند؛ زیرا این کار، اسراف است و امام - علیه السلام - انجام نمی دهند، پس همین که آن را دو تکه کرده و دور انداختند، معلوم می شود دیگر به عنوان پول تلقی نمی شده و نوعی غش فراگیر داشته و کاملاً قلابی بوده است مانند اسکناس های تقلبی امروزه که هیچ ارزشی ندارد پس در واقع، این روایت، فقط بطلان قسم چهارم معامله ی مغشوش را بیان می کند و چیزی در مورد بطلان اقسام دیگر معامله ی مغشوش بیان نمی کند.

نقد این اشکال: هر چند استظهار سید خوئی و دیگران در این که غش در مورد روایت فراگیر بوده، قابل پذیرش است؛ زیرا این که

---

۱- مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۰۴: «فان تعليله - علیه السلام - ذلك بأن لا يقع بيع على شيء فيه غش يدل على فساد هذه المعاملة. و نظير ذلك خبر الجعفی، و قد تقدم الكلام عليهما في البحث عن بيع الدراهم المغشوشه مع انهما ضعيفتا السند كما تقدم في المبحث المذكور».

ص: ۲۸۸

حضرت آن را دو تکه کرده و فرمودند در بالوعه بیندازند، علی القاعده قیمتی نداشته و این کار اسراف نبوده و إلیما امام - علیه السلام - مرتکب اسراف نمی شدند، بنابراین مورد روایت، مربوط به قسم چهارم غش می شود، اما باید توجه داشت که تعلیل امام - علیه السلام - که فرمود «حَتَّى لَا يُبَاعَ شَيْءٌ فِيهِ غَشٌّ»، اعم است و اختصاص به نوع چهارم ندارد، بلکه اطلاق روایت، شامل همه ی اقسام غش می شود و این که مورد روایت، مربوط به قسم چهارم است، دلیل نمی شود که تعلیل، شامل بقیه ی اقسام نشود.

بنابراین علی فرض دلالت روایت بر بطلان بیع مغشوش که سید خوبی دلالت بر بطلان را قبول دارند دال بر بطلان همه ی اقسام معامله ی مغشوش است؛ نه فقط قسم چهارم. اما همان طوری که ما بیان کردیم، این روایت دال بر بطلان نیست؛ زیرا علت این که لَا يُبَاعَ شَيْءٌ فِيهِ غَشٌّ معلوم نیست آیا به خاطر حرمت تکلیفی است یا به خاطر بطلان معامله.

### روایت الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ الْجُعْفِيِّ

وَعَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ] عَنْ عَلِيِّ الصَّيْرَفِيِّ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ الْجُعْفِيِّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَأَلْقَى بَيْنَ يَدَيْهِ دَرَاهِمًا فَالْقَى إِلَيَّ دِرْهَمًا مِنْهَا فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ [ = أَيُّ شَيْءٍ ] هَذَا؟ فَقُلْتُ: سَتُّوقٌ فَقَالَ: وَمَا السُّتُّوقُ؟ فَقُلْتُ: طَبَقَتَيْنِ فِضَّةً وَطَبَقَةً مِنْ نُحَاسٍ وَطَبَقَةً مِنْ فِضَّةٍ فَقَالَ:



ص: ۲۸۹

اَكْسِرَهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ بَيْعُ هَذَا وَلَا إِنْفَاقُهُ. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر علی الصیرفی (۲) و المفضل بن عمر الجعفی (۳) ناتمام است.

المفضل بن عمر الجعفی نقل می کند: خدمت امام صادق - علیه السلام - بودم که چند درهم، مقابل حضرت گذاشته شد، حضرت درهمی را برداشتند و به طرف من انداختند و فرمودند: این چیست؟ گفتم این ستوق است، فرمودند: ستوق چیست؟ گفتم: دو طبقه از فضّه است و یک طبقه از مس و دوباره یک طبقه از فضّه،

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، تمه کتابُ التَّجَارَةِ، ابواب احکام عیوب، باب ۱۰، ح ۵، ص ۱۸۷.

۲- معجم رجال الحدیث، ج ۱۱، ص ۳۴۸: □ قال النجاشی: علی بن الحسن الصیرفی: ذکره ابن بطه قال: حدثنی بکتابه الصفار عن أحمد بن محمد، عن محمد بن أبی عمیر، عنه. □ و قال الشیخ: علی بن الحسن الصیرفی له کتاب، رویناه بالإسناد الأول، عن أحمد بن أبی عبد الله، عن ابن أبی عمیر، عنه.

۳- معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۲۹۲: المفضل بن عمر أبو عبد الله = المفضل الجعفی: □ قال النجاشی: مفضل بن عمر أبو عبد الله، قیل أبو محمد الجعفی، کوفی فاسد المذهب، مضطرب الروایه، لا یعبأ به، و قیل: إنه کان خطایبا، و قد ذکرت له مصنفات لا یعول علیها، و إنما ذکرنا للشرط الذی قدمناه، کتاب ما افترض الله الجوارح من الإیمان و هو کتاب الإیمان و الإسلام، و الرواه له مضطربون الروایه له. □ و قال ابن الغضائری: المفضل بن عمر الجعفی أبو عبد الله، ضعیف متهافت، مرتفع القول، خطابی، و قد زید علیه شیء کثیر، و حمل الغلاه فی حدیثه حملا عظیما، و لا یجوز أن یکتب حدیثه، و روى عن أبی عبد الله و أبی الحسن ۸.

ص: ۲۹۰

حضرت امر به شکستن آن کردند و فرمودند: بیع و خرج کردن این درهم، جایز نیست.

این روایت دلالت دارد بر این که بیع مغشوش جایز نیست؛ چه شیء مغشوش، ثمن قرار گیرد، چه مثن.

امام - علیه السلام - با دقت خاص و عنایت ویژه ای که انجام دادند، این درهم را از بین دراهم دیگر جدا کردند، خصوصاً با توجه به این که مسکوکات (درهم و دینار) آن زمان به دقت امروزی نبوده و دستگاه های ضرب سکه، استاندارد خاصی نداشته و حتی از یک ضربخانه ممکن بود کم و زیاد شود؛ چه برسد به چند ضربخانه، بنابراین این گونه چیزها که موجب اشتباه و غش بشود، عادی بوده است، ولی امام - علیه السلام - با دقت ویژه ای آن دینار را بیرون آورده و فرمودند آن را بشکنید؛ چون «فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ بَيْعُ هَذَا وَلَٰ مَا إِنْفَاقُهُ» و از آن جایی که وقتی حلیت به بیع نسبت داده می شود، ظهور در حلیت وضعی دارد؛ یعنی لایجوز وضعاً، پس دلالت روایت بر بطلان، تمام است.

بنابراین ظاهراً دلالت این روایت بر بطلان بیع مغشوش البته تنها در صورتی که ثمن یا مثن مغشوش باشد؛ نه بیشتر تمام است؛ یعنی این روایت دلالت دارد بر این که اگر ثمن یا مثن مغشوش باشد، معامله باطل است.

علاوه بر این دو روایت، روایت دیگری هم وجود دارد که ممکن است کسی به آن تمسک کند هر چند ندیده ام کسی به آن تمسک کند

ص: ۲۹۱

و آن روایت جعفر بن عیسی است.

**روایت جَعْفَرِ بْنِ عِيسَى**

و [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ] بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عِيسَى قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ - عَلَيْهَا السَّلَام - مَا تَقُولُ جُعِلَتْ فِدَاكَ فِي الدَّرَاهِمِ الَّتِي أَعْلَمُ أَنَّهَا لَا تَجُوزُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا بِوَضِيْعِهِ، تَصِيرُ إِلَيَّ مِنْ بَعْضِهِمْ بَغَيْرِ وَضِيْعِهِ بِجَهْلِي بِهِ وَإِنَّمَا أَخَذَهُ عَلَيَّ أَنَّهُ جَيِّدٌ أَيْجُوزُ لِي أَنْ أَخْذَهُ وَأُخْرِجَهُ مِنْ يَدِي عَلَيَّ حَدْ مَا صَارَ إِلَيَّ مِنْ قَبْلِهِمْ؟ فَكَتَبْتُ: لَا يَحِلُّ ذَلِكَ وَ كَتَبْتُ إِلَيْهِ: جُعِلَتْ فِدَاكَ هَلْ يَجُوزُ إِنْ وَصَيْتَ إِلَيَّ رُدَّهُ عَلَيَّ صَاحِبِهِ مِنْ غَيْرِ مَعْرِفَتِهِ بِهِ أَوْ إِبْدَالَهُ مِنْهُ وَ هُوَ لَا يَدْرِي أَنِّي أُبْدِلُهُ مِنْهُ أَوْ أَرُدُّهُ عَلَيْهِ؟ فَكَتَبْتُ: لَا يَجُوزُ. (۱)

جعفر بن عیسی می گوید: به امام ابا الحسن - علیه السلام - (امام کاظم یا امام رضا - علیها السلام -) مکاتبه کردم: در مورد دراهمی که می دانم بین مسلمان ها پذیرفته نمی شود مگر به نقصان، چه می فرمایید؟ [دراهمی بوده که از کشورهای اطراف آورده می شد و با نقصانی آن ها را محاسبه می کردند؛ یعنی به اندازه ی یک درهم معمولی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، تتمه کِتَابُ التَّجَارَةِ، ابواب الصرف، باب ۱۰، ح ۸، ص ۱۸۷.

ص: ۲۹۲

محاسبه نمی کردند] در بین دراهمی که به من می دهند از این دراهم هم می گذرانند و به خاطر ندانستن من، آن دراهم را به اندازه ی درهم معمولی حساب می کنند و من فکر می کنم درهم معمولی است، آیا جایز است من نیز همان کار را انجام دهم و دراهم را همین گونه به دیگران بدهم؟ حضرت نوشتند: چنین کاری جایز نیست. دوباره نوشتیم: فدای شما شوم! آیا می توانم دراهم را به همان کسی که داده است، بدون این که بفهمد، برگردانم، یا بدون این که او بفهمد با دراهم معمولی او عوض کنم؟ حضرت نوشتند: این کار نیز جایز نیست.

ممکن است گفته شود: عبارت «لا-یحلّ ذلک» حلیت وضعی را بیان می کند، پس دلالت می کند ببع آن باطل است. اما چنین برداشتی از «لا یحلّ» مشکل است؛ زیرا حضرت می خواهند بیان کنند این کار را انجام ندهید و جایز نیست، اما این که منشأ عدم جواز آن حرمت است یا بطلان، چیزی نمی فرمایند. و در حقیقت، این روایت نظیر روایت موسی بن بکر واسطی است که فرمود: «حتی لایباع شیء فیہ غش» که تنها عدم جواز معامله ی مغشوش را بیان می کند، اما این که منشأ آن، حرمت است یا بطلان، دلالتی ندارد.

در ادامه ی روایت نیز عبارت «لا یجوز» معنایی اعم از حکم وضعی یا تکلیفی دارد، بنابراین از این روایت نیز نمی توان بر بطلان معامله ی مغشوش استفاده کرد.

## کلام در سند روایت جعفر بن عیسی

سند شیخ به محمد بن الحسن الصفار (۱) تمام است، مراد از محمد بن عیسی (۲) در این جا، به قرینه ی راوی (محمد بن الحسن الصفار) و مروی عنه (جعفر بن عیسی)، محمد بن عیسی بن عبید یقطینی است که هر چند بعضی، در وثاقت او مناقشه کرده اند، ولی در بحث مفصلی که قبلاً انجام دادیم، بیان کردیم ایشان ثقه و کاملاً قابل اعتماد است. جعفر بن عیسی که برادر محمد بن عیسی است یعنی جعفر بن عیسی بن عبید

۱- شیخ طوسی ۱ در مشیخه ی تهذیب می فرماید: □ تهذیب الأحکام، المشیخه، ص ۷۳: و ما ذکرته فی هذا الكتاب عن محمد بن الحسن الصفار: «فقد أخبرني به الشيخ، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان، و الحسين بن عبید الله، و أحمد بن عبدون، کلهم: عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الولید، عن أبيه» و «أخبرني به أيضا أبو الحسين، ابن أبي جید، عن محمد بن الحسن بن الولید، عن محمد بن الحسن، الصفار». □ و در الفهرست ص ۱۴۳، می فرماید: أخبرنا بجميع كتبه و رواياته «ابن أبي جید عن محمد بن الحسن بن الولید عن محمد بن الحسن الصفار» و أخبرنا «جماعه عن محمد بن علی بن الحسين عن محمد بن الحسن [بن الولید] عن محمد بن الحسن الصفار عن رجاله إلا كتاب بصائر الدرجات فإنه لم يروه عنه (محمد بن الحسن) بن الولید» و أخبرنا «الحسين بن عبید الله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن الحسن الصفار».

۲- دو نفر در رجال به نام «محمد بن عیسی» معروف است: یکی محمد بن عیسی پدر أحمد بن محمد بن عیسی الاشعری القمی از اکابر و اعظم قم بوده است و در شأنش وجه الاشاعره (بزرگ اشعریون قم) نوشته شده است و دیگری محمد بن عیسی بن عبید یقطینی است.

ص: ۲۹۴

یقطنی در وثاقتش کلام (۱) است.

### بررسی وثاقت جعفر بن عیسی

روایتی وجود دارد که بعضی خواسته اند وثاقت او را از این روایت استفاد کنند و از آن جایی که ایشان در روایات متعددی واقع شده است، بررسی آن مفید است.

کشی در رجال خود نقل می کند: (۲)

حَمِيدُ دَوَيْهِ وَ إِبْرَاهِيمُ، قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى الْعُبَيْدِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ الْجَبَلِيَّ وَ هُوَ الْمَشْرِقِيُّ، يَقُولُ: اسْتَأْذَنْتُ لِحَمِيَا عَهْ عَلِيَّ أَبِي الْحَسَنِ - عَلَيْهِ السَّلَام - فِي سِتِّهِ تِسْعَ وَ تِسْعِينَ وَ مَائَةً، فَحَضَرُوا وَ حَضَرْنَا سِتَّةَ عَشَرَ رَجُلًا عَلَيَّ بَابِ أَبِي الْحَسَنِ الثَّانِي - عَلَيْهِ السَّلَام - فَخَرَجَ مُسَافِرٌ فَقَالَ: آلُ يَقْطِينٍ وَ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ! وَ يَدْخُلُ الْبُقُوعَ رَجُلًا رَجُلًا، فَلَمَّا دَخَلُوا وَ خَرَجُوا: خَرَجَ مُسَافِرٌ فَدَعَانِي وَ مُوسَى وَ جَعْفَرُ بْنُ عَيْسَى وَ يُونُسُ، فَأَدْخَلْنَا جَمِيعًا عَلَيْهِ وَ الْعَبَّاسُ قَائِمٌ نَاحِيَةَ بِلَا حِذَاءٍ وَ لَا

۱- اگر این را بپذیریم که «آل یقطن کلهم ثقات» توثیق جعفر بن عیسی بن عبید یقطنی هم اثبات می شود، و این که گفته شود جعفر بن عیسی یقطنی نبوده، بلکه منسوب به یقطن بوده، درست نیست و از روایت هم استفاده می شود آن جا که فرمود: «آلُ يَقْطِينٍ وَ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَ يَدْخُلُ الْبُقُوعَ رَجُلًا رَجُلًا» جعفر داخل در آل یقطن بوده است. پس توثیق جعفر بن عیسی از این طریق اثبات می شود، پس مهم اثبات این است که آیا آل یقطن کلهم ثقات؟ (امیرخانی)

۲- رجال کشی، ج ۶، ص ۴۹۸.

ص: ۲۹۵

رِدَاءٍ، وَ ذَلِكِ فِي سَنَةِ أَبِي السَّرَايَا، فَسَلَّمْنَا ثُمَّ أَمَرْنَا بِالْجُلُوسِ؛

جناب کشی از حمدویه و ابراهیم نقل می کند، این دو نیز از محمد بن عیسی بن عبید [که ثقه است] نقل می کنند و ایشان نیز از هشام بن ابراهیم جبلی مشرقی نقل می کند (ظاهراً هشام بن ابراهیم جبلی مشرقی توثیق دارد) مشرقی می گوید: سنه ی (۱۹۹ ه.ق) از امام رضا - علیه السلام - (ابی الحسن الثانی، مراد، امام رضا - علیه السلام - است) برای جماعتی اذن گرفتم تا خدمت حضرت برسند، آن ها حاضر شدند، ما هم آمدیم، شانزده نفر شدیم. مسافر (که اسم یکی از افراد بوده) خارج شد و گفت: آل یقطین و یونس بن عبدالرحمن داخل شوند (این عبارت، تأییدی است که «محمد بن عیسی» و «جعفر بن عیسی» از آل یقطین بوده اند) و بقیه تک تک وارد شوند، وقتی که یکی یکی خدمت امام رسیدند و حرف هایشان را زدند و خارج شدند، مسافر دوباره برگشت (ظاهراً پیشکار حضرت یا از اصحاب ایشان بوده است) و مرا (هشام بن ابراهیم مشرقی) و موسی و جعفر بن عیسی و یونس را دوباره دعوت کرد که داخل شویم، همه ی ما چهار نفر خدمت حضرت رسیدیم، عباس (شاید یکی از شیعیان بوده) کناری ایستاده بود، نه کفش داشت و نه رداء در سالی که ابی السرایا خروج کرده بوده و آن قضایا اتفاق افتاد سلام کردیم، پس ما را به جلوس امر کرد.

فَلَمَّا جَلَسْنَا، قَالَ لَهُ جَعْفَرُ بْنُ عِيسَى: يَا سَيِّدِي نَشْكُو إِلَيْ

ص: ۲۹۶

اللَّهِ وَإِلَيْكَ مَا نَحْنُ فِيهِ مِنْ أَصْحَابِنَا! فَقَالَ: وَمَا أَنْتُمْ فِيهِ مِنْهُمْ فَقَالَ جَعْفَرٌ: هُمْ وَاللَّهِ يَا سَيِّدِي يُزْنِدِقُونَا وَيُكْفِرُونَا وَيَتَبَرَّؤُونَ مِنَّا، فَقَالَ: هَكَذَا كَانَ أَصْحَابُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ وَأَصْحَابِ جَعْفَرٍ وَمُوسَى - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - وَلَقَدْ كَانَ أَصْحَابُ زُرَّارَةَ يُكْفِرُونَ غَيْرُهُمْ، وَكَذَلِكَ غَيْرُهُمْ كَانُوا يُكْفِرُونَهُمْ؛

وقتی که نشستیم، جعفر بن عیسی خدمت حضرت عرض کرد: من به خدا و به شما شکایت می‌کنم از آن چه از ناحیه ی اصحاب، در آن واقع شدیم، حضرت فرمودند: «در چه مشکلی از ناحیه ی اصحاب واقع شدید؟» جعفر گفت: اصحاب به ما نسبت زدند که ما را تکفیر کرده، از ما تبری می‌جویند.

امام - علیه السلام - فرمودند: [این گونه گرفتاری‌ها از قدیم بوده]، اصحاب علی بن الحسین و محمد بن علی و اصحاب جعفر و موسی - علیه السلام - هم، این کار را می‌کردند، اطرافیان زراره دیگران را تکفیر می‌کردند و دیگران نیز آن‌ها را تکفیر می‌کردند [خود زراره را نمی‌فرماید این چنین بوده است].

فَقُلْتُ لَهُ: يَا سَيِّدِي نَسْتَعِينُ بِكَ عَلَى هَذَيْنِ الشَّيْخَيْنِ يُونُسَ وَهَشَامًا! وَهُمَا حَاضِرَانِ، فَهَمَا أَدْبَانَا وَعَلَمَانَا الْكَلَامَ، فَإِنْ كُنَّا يَا سَيِّدِي عَلَى هُدًى فَفَرُّنَا، وَإِنْ كُنَّا عَلَى ضَلَالٍ فَهَدِّانِ



ص: ۲۹۷

أَضْمَلْنَا، فَمَرْنَا نَشْرُكُهُ وَتُتُوبُ إِلَى اللَّهِ مِنْهُ، يَا سَيِّدِي فَادْعُنَا إِلَى دِينِ اللَّهِ نَتَّبِعِكَ! فَقَالَ - عَلَيْهِ السَّلَام - : مَا أَعْلَمُكُمْ إِلَّا عَلَى هُدًى، جَزَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الصُّحْبَةِ الْقَدِيمَةِ وَالْحَدِيثِ خَيْرًا، فَتَأَوَّلُوا الْقَدِيمَةَ عَلَيَّ بَنَ يَقُطِينَ، وَالْحَدِيثَةَ خِدْمَتَنَا لَهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ؛

خدمت حضرت عرض کردم: ای آقای من! دستم به دامان شما از دست این دو شیخ، یونس بن عبدالرحمن و هشام [که ظاهراً هشام دیگری غیر از هشام بن ابراهیم ناقل است] در حالی که این دو هم حاضر بودند این دو ما را تأدیب کرده و علم کلام یاد داده اند، پس اگر ما بر هدایتیم رستگار شدیم، ولی اگر بر ضلالت هستیم، این دو ما را گمراه کرده اند [معلوم می شود وضع، خیلی ناجور بوده و تفرقه هایی که بینشان بوده، نمی توانستند منشأش را پیدا کنند] پس در این صورت، امرمان کن از این حرف ها دست برداریم و توبه کنیم، ای آقای من! ما را دعوت کن به دین خدا تا متابعت شما کنیم.

حضرت در جواب فرمودند: «من شما را نمی شناسم مگر بر هدایت، خدا به خاطر همراهی جدید و قدیم جزای خیر به شما بدهد»، [معنای فرمایش امام که می فرماید: «جَزَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الصُّحْبَةِ الْقَدِيمَةِ وَالْحَدِيثِ خَيْرًا»، خیلی روشن نیست، لذا خودش می گوید: کلام امام را تاویل کردند که مراد از الصُّحْبَةِ الْقَدِيمَةِ، علی بن یقطین بوده و مراد از الْحَدِيثِ این است که

ص: ۲۹۸

خدمت حضرت رسیدیم، و الله اعلم.

فَقَالَ جَعْفَرُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّ صَالِحًا وَ أَبَا الْأَسَدِ خِصِّي [خ ل ختن] عَلِيٌّ بِنِ يَظُنُّ حَكِيًّا عَنكَ: أَنَّهُمَا حَكِيًّا لَكَ شَيْئًا مِنْ كَلَامِنَا! فَقُلْتُ لَهُمَا: مَا لَكُمَا وَ الْكَلَامِ يُشِيكُمُ إِلَى الزُّنْدَقَةِ! فَقَالَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - : مَا قُلْتُ لَهُمَا ذَلِكَ، أَنَا قُلْتُ ذَلِكَ؟! وَ اللَّهُ مَا قُلْتُ لَهُمَا؛

سپس جعفر بن عیسی گفت: قربانتان شوم! صالح و ابا الاسد [صالح را نمی دانیم کیست، اما ابا الاسد داماد علی بن یقظین است، ختن = داماد] برای ما نقل کردند که این دو، برای شما مقداری از کلام [ظاهراً منظور علم کلام است] ما را نقل کردند و شما هم به آن ها فرمودید: شما را چه به کلام! کلام بین شما منجر به زندقه می شود، حضرت فرمودند: «من برای آن ها چنین حرفی نزدم، آیا من چنین حرفی را زدم؟! من چنین حرفی نگفتم».

وَ قَالَ يُونُسُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَا زَنَادِقَةٌ! وَ كَانَ جَالِسًا إِلَى جَنْبِ رَجُلٍ وَ هُوَ مُتَرَبِّعٌ رَجُلًا عَلَى رَجُلٍ وَ هُوَ سَاعَهُ بَعِيدَ سَاعِهِ يُمَرِّغُ وَجْهَهُ وَ خَدَّيْهِ عَلَى يَاطِنِ قَدَمِهِ الْأَيْسَرِ، فَقَالَ لَهُ: أَرَأَيْتَكَ لَوْ كُنْتَ زَنْدِيقًا فَقَالَ لَكَ هُوَ مُؤْمِنٌ مَا كَانَ يَنْفَعُكَ مِنْ ذَلِكَ، وَ لَوْ كُنْتَ مُؤْمِنًا فَقَالُوا هُوَ زَنْدِيقٌ مَا كَانَ يَضُرُّكَ مِنْهُ؛

و یونس گفت: قربان شما شوم! این ها فکر می کنند که ما

ص: ۲۹۹

زندیق هستیم در حالی که در کنار فردی نشسته بود که او هم چهارزانو بود و هر مدت یک بار، پاهایش را عوض می کرد یَمْرُغُ وَجْهَهُ وَحَدِيثَهُ عَلَى بَاطِنِ قَدَمِهِ الْأَيْسَرِ [مراد کاملاً مشخص نیست، یمرغ یعنی به خاک می مالید] امام - علیه السلام - به او فرمودند: «اگر واقعا زندیق بودی و او می گفت تو مؤمنی، آیا برای تو فایده ای داشت؟! اگر مؤمن باشی و بگویند تو زندیقی، آیا ضرری به تو می زند؟!»

وَقَالَ الْمَشْرِقِيُّ لَهُ: وَاللَّهِ مَا تَقُولُ إِلَّا مَا يَقُولُ آبَاؤُكَ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - : عِنْدَنَا كِتَابٌ سَمَّيْنَاهُ كِتَابَ الْجَامِعِ فِيهِ جَمِيعُ مَا تَكَلَّمَ النَّاسُ فِيهِ عَنْ آبَائِكَ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - وَإِنَّمَا تَتَكَلَّمُ عَلَيْهِ؛

مشرقی به حضرت عرض کرد: به خدا قسم ما هیچ نمی گوییم و هیچ عقیده ای نداریم مگر آن چه را که آباء شما می گویند. در پیش ما کتابی است که اسمش را کتاب جامع گذاشته ایم، هر کلامی که مردم از آباء شما نقل کرده اند در آن جمع کرده ایم و در کلام هم که وارد می شویم، بر اساس آن است.

فَقَالَ لَهُ جَعْفَرُ شَبِيهًا بِهَذَا الْكَلَامِ، فَأَقْبَلَ عَلَى جَعْفَرٍ، فَقَالَ: فَإِذَا كُنْتُمْ لَا تَتَكَلَّمُونَ بِكَلَامِ آبَائِي - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - فَبِكَلَامِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ تُرِيدُونَ أَنْ تَتَكَلَّمُوا.

قَالَ حَمْدَوِيهِ: هِشَامُ الْمَشْرِقِيُّ هُوَ ابْنُ إِبْرَاهِيمَ الْبَغْدَادِيِّ،

ص: ۳۰۰

فَسَأَلْتُهُ عَنْهُ وَقُلْتُ: ثِقَّةٌ هُوَ فَقَالَ ثِقَّةٌ ثِقَّةٌ، قَالَ: وَرَأَيْتُ ابْنَهُ يَبْغَدَادَ.

جعفر هم شبیه همین کلام (یعنی کلام مشرقی) را گفت. سپس حضرت به جعفر رو کردند و فرمودند: «اگر شما نمی خواهید به کلام آباء من حرف بزنید پس می خواهید به کلام عمر و ابوبکر حرف بزنید؟! [شما شیعه هستید، معلوم است که باید به کلام آباء من حرف بزنید]».

این همان روایتی است که بعضی، از آن استفاده ی توثیق جعفر بن عیسی کرده اند؛ مخصوصاً از این عبارت: «مَا أَعْلَمُكُمْ إِلَّا عَلِيٌّ هُدًى، جَزَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الصُّحْبَةِ الْقَدِيمَةِ وَالْحَدِيثِ خَيْرًا» ولی به نظر ما نهایت چیزی که از این روایت استفاده می شود، آن است که جعفر، حسن الحال و شیعه ی صحیح الاعتقاد بوده است، امام - علیه السلام - نیز اصل عقیده و کلامشان را تأیید می کنند، اما در حدی که توثیقی برای او باشد تا روایاتش حجت باشد، جای تأمل است.

ص: ۳۰۱

بررسی فقهی احکام تطهیر (کم فروشی)

اشاره



ص: ۳۰۳

## کم فروشی (تطفیف)

## اشاره

نوع چهارم از پنج نوعی که مرحوم شیخ، مکاسب محرمه را تقسیم کرده است، عبارتست از: «ما یحرم الاکتساب به لکونه عملاً محرماً فی نفسه»؛ آن چه اکتساب به آن حرام است، به خاطر این که خود عمل، صرف نظر از اکتساب هم حرام است. طبق ترتیب حروف الفبا، مباحث «تدلیس ماشطه»، «تزیین الرجل بما یختص بالنساء و بالعکس»، «تشیب» و «تصویر» را ذکر کردیم و اکنون مبحث «تطفیف» را ذکر می کنیم.

«تطفیف» از ماده ی «طفف» (۱) است، «طفیف» یعنی شیء قلیل، «طفافه»

۱- لسان العرب: طَفَّ الشیءُ یَطْفُ طَفًّا وَ أَطَفَّ وَ اسْتَطَفَّ: دَنَا وَ تَهَيَّأ وَ أَمَكَّن، وَ قِیلَ: أَشْرَفَ وَ بَدَأَ لِیُؤْخَذَ، وَ الْمَعْنِیَانِ مُتَجَاوِرَانِ، تَقُولُ الْعَرَبُ: خَذَ مَا طَفَّ لَكَ وَ أَطَفَّ وَ اسْتَطَفَّ أَى مَا أَشْرَفَ لَكَ، وَ قِیلَ: مَا ارْتَفَعَ لَكَ وَ أَمَكَّنَ، وَ قِیلَ: مَا دَنَا وَ قَرَّبَ، وَ مِثْلُهُ: خَذَ مَا دَقَّ لَكَ وَ اسْتَدَقَّ أَى مَا تَهَيَّأ ... الطُّفُوفُ: جَمْعُ طَفٍّ، وَ هُوَ سَاحِلُ الْبَحْرِ وَ جَانِبُ الْبَرِّ. وَ أَطَفَّ لَهُ بِحَجَرٍ: رَفَعَهُ لِیَرْمِيَهُ. وَ طَفَّ لَهُ بِحَجَرٍ: أَهْوَى إِلَيْهِ لِیَرْمِيَهُ. الْجَوْهَرِيُّ: الطُّفَافُ وَ الطُّفَافَةُ، بِالضَّمِّ، مَا فَوْقَ الْمَكْيَالِ. وَ طَفُّ الْمَكُوكِ وَ طَفْفُهُ وَ طَفَافُهُ مِثْلُ جِمَامِ الْمَكُوكِ وَ جِمَامِهِ، بِالْفَتْحِ وَ الْكَسْرِ: مَا مَلَأَ أَضْبَارَهُ وَ فِی الْمَحْكَمِ: مَا بَقِيَ فِيهِ بَعْدَ الْمَسْحِ عَلَى رَأْسِهِ فِی بَابِ فَعَالٍ وَ فِعَالٍ، وَ قِیلَ: هُوَ مَلُوءٌ، وَ كَذَلِكَ كُلُّ إِنَاءٍ، وَ قِیلَ: طَفَافُ الْإِنَاءِ أَعْلَاهُ. وَ التُّطْفِيفُ: أَنْ یُؤْخَذَ أَعْلَاهُ وَ لَا یَتَمَّ كَيْلُهُ، فَهُوَ طَفَّانٌ. وَ فِی حَدِيثٍ حُرِّدِيْفُهُ: أَنَّهُ اسْتَسْقَى دِهْقَانًا فَأَتَاهُ بِقَدَحٍ فَضَّهَ فَحَذَفَهُ بِهِ، فَتَكَسَّ الدَّهْقَانُ وَ طَفَّفَهُ الْقَدْحُ أَى عَلَا رَأْسَهُ وَ تَعَدَّاهُ، وَ تَقُولُ مِنْهُ: طَفَّفْتَهُ. وَ إِنَاءٌ طَفَّانٌ: بَلَغَ الْمَلِّءُ طَفَافَهُ، وَ قِیلَ: طَفَّانٌ مَلَأَنَ عَنِ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ. وَ أَطَفَّهُ وَ طَفَّفَهُ: أَخَذَ مَا عَلَيْهِ، وَ قَدْ أَطَفَفْتَهُ. وَ یَقَالُ: هَذَا طَفُّ الْمَكْيَالِ وَ طَفَافُهُ وَ طَفَافُهُ إِذَا قَارَبَ مَلَأَهُ وَ لَمَّا یُمْلَأُ، وَ لِهَذَا قِیلُ لِلذی یُسَىءُ الْكَيْلِ وَ لَا یُوفِّيهِ مُطَفَّفٌ، یَعْنَى أَنَّهُ إِنَّمَا یَبْلُغُ بِهِ الطُّفَافُ. وَ الطُّفَافَةُ: مَا قَصَرَ عَنِ مَلِّءِ الْإِنَاءِ مِنْ شَرَابٍ وَ غَیْرِهِ ... □ الْمَصْبَاحُ الْمُنِيرُ: الطُّفِيفُ: مِثْلُ الْقَلِيلِ وَ زَنَا وَ مَعْنَى، وَ مِنْهُ قِیلُ لِتَطْفِيفِ الْمَكْيَالِ وَ الْمِيزَانِ: تَطْفِيفٌ، وَ قَدْ طَفَّفَ، فَهُوَ مُطَفَّفٌ إِذَا كَالَ أَوْ وَزَنَ وَ لَمْ یُوفَ. □ مَعْجَمُ مَقَائِيسِ اللُّغَةِ: طَفَّ: یَدَلُّ عَلَى قَلَّةِ الشَّیْءِ، یَقَالُ هَذَا شِیْءٌ طَفِيفٌ، وَ یَقَالُ إِنَاءٌ طَفَّانٌ أَى مَلَأَنَ. وَ یَقَالُ لَمَّا فَوْقَ الْإِنَاءِ الطُّفَافُ وَ الطُّفَافَةُ فَأَمَّا قَوْلُهُمْ طَفَّفْتُ بَغْلَانٍ مَوْضِعَ كَذَا، أَى رَفَعْتَهُ إِلَيْهِ وَ حَازَيْتَهُ.

ص: ۳۰۴

یعنی شیء بی ارزش و «تطفیف» یعنی کم گذاشتن در کیل و وزن و کم کردن سهم دیگری است. علت این که کم دادن سهم دیگری را «تطفیف» گفته اند در حالی که «طفیف» یعنی «قلیل» به این خاطر است که آن مقداری را که کم می کند، خودش کم است؛ مثلاً در یک ظرفی که باید آن را پر کند، معمولاً مقدار کمی از آن را می دزدد و پر نمی کند.

#### علت ذکر تطفیف در مکاسب محرمه

«تطفیف» جزء محرمات است و اصلاً ربطی به قضیه ی مکاسب هم ندارد، ولی علامه حلی - قدس سرّه - آن را در مکاسب محرمه ذکر کرده، در حالی که



ص: ۳۰۵

کسب نیست. مرحوم شیخ می فرماید: شاید استطراداً ذکر شده است، کما این که بعضی، امور حرام مانند غیبت و دروغ را به مناسبت در مکاسب محرمه ذکر کرده اند و علت دیگرش ممکن است این باشد که کسی از راه «تطفیف» کسب کند به این صورت که خودش را کیال و وزان یا به قول امروزی باسکول دار قرار دهد و مثلاً به نفع بایع تطفیف می کند و در مقابل از او پول می گیرد؛ فرضاً یک ماشین گندم را باسکول می کند و به جای اعلام وزن واقعی آن که ۱۰ تن است ۱۱ تن اعلام می کند و مشتری به باسکول دار اعتماد می کند و آن را به عنوان ۱۱ تن می خرد، و در عوض باسکول دار مبلغی را از بایع می گیرد و از این طریق کسب می کند.

### حرمت تکلیفی تطفیف به ادله ی اربعه

#### اشاره

جناب شیخ - قدس سره - می فرمایند که «تطفیف» یعنی کم گذاشتن در کیل و وزن، به ادله ی اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) حرام است.

اما به دلیل عقل حرام است؛ چون مصداق بارز ظلم است؛ زیرا ظلم یعنی «سَلَبُ ذِي حَقِّ حَقِّهِ» و این شخص با کم فروشی، حق او را سلب کرده، پس مرتکب ظلم شده و ظلم عقلاً قبیح و فاعلش مستحق مذمت و عقوبت است.

اما اجماع، معلوم است که همه، حکم به حرمت آن داده اند، ولی این

ص: ۳۰۶

اجماع، دلیل مستقلى نیست؛ زیرا بارها گفته ایم اجماعی می تواند دلیل مستقلى باشد که مدرکی یا محتمل المدرک نباشد (بدانیم یا احتمال دهیم مُجمَعین به ادله ای استناد کرده اند) و علماء یداً بیداً مطلبی را از معصوم - علیه السلام - گرفته باشند تا به ما رسیده باشد، اما اگر اجماع، مدرکی یا محتمل المدرک باشد، این اجماع نمی تواند دلیل مستقلى در عرض سایر ادله باشد.

و اما کتاب، آیات روشنی بر حرمت تطفیف دلالت می کند و اصلاً یک سوره به نام «مطفّین» در قرآن کریم وجود دارد:

﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ \* الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ \* وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِنُوا لَهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (۱)؛

وای بر مطفّین (کم کنندگان در کیل و کم فروشان) که هر گاه از مردم به کیل و پیمانه می ستانند، تمام و کامل دریافت می نمایند و چون با پیمانه به ایشان بدهند، یا (با ترازو چیزی را) برای اینان وزن کنند، کم می دهند (و خسارت به مردم وارد می کنند).

«ویل» برای تفتیح است و بیان می کند که آن کار، کار غلطی است، اگر دالّ بر حرمت هم نباشد در این جا به مناسبت حکم و موضوع، دالّ بر حرمت است.

آیات دیگری هم این مطلب را ذکر می فرماید، از جمله:

﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ \* وَزِنُوا﴾

۱- سوره ی مطفّین، آیات ۳-۱.

ص: ۳۰۷

بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ \* وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ > (۱)

و

> يَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ > (۲)

و

> أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ > (۳)

بنابراین هیچ شبهه ای در دلالت آیات مبارکه بر حرمت وجود ندارد.

و اما از لحاظ سنت، روایات متعددی دال بر حرمت است و در بعضی روایات، «بخس در میزان و مکیال» از کبائر شمرده شده است.

(۴)

۱- سوره ی شعراء، آیات ۱۸۱ ۱۸۳.

۲- سوره ی هود، آیه ی ۸۵.

۳- سوره ی اعراف، آیه ی ۸۵.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۵، کتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، باب ۴۶، ح ۳۱، ص ۳۲۹: وَ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِيدِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنِ الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمَأْمُونِ قَالَ: الْإِيمَانُ هُوَ أَدَاءُ الْأَمَانَةِ وَ اجْتِنَابُ جَمِيعِ الْكِبَائِرِ وَ هُوَ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ اجْتِنَابُ الْكِبَائِرِ وَ هِيَ قَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى وَ الزَّنا وَ السَّرِقَةُ وَ شُرْبُ الْخَمْرِ وَ عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا وَ أَكْلُ الْمَيْتَةِ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ وَ أَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيْتِ وَ السُّحْتُ وَ الْمَيْسِرُ وَ هُوَ الْقِمَارُ وَ الْبُخْسُ فِي الْمِكْيَالِ وَ الْمِيزَانِ وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ وَ الزَّنا وَ اللَّوْاطُ وَ الْيَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ وَ الْأَمْنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ وَ الْقُنُوطُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَ مَعُونَةُ الظَّالِمِينَ وَ الرُّكُونُ إِلَيْهِمْ وَ الْيَمِينُ الْعُمُوسُ وَ حَبْسُ الْحُقُوقِ مِنْ غَيْرِ عَشِيرٍ وَ الْكُذْبُ وَ الْكِبْرُ وَ الْإِسْرَافُ وَ التَّبذِيرُ وَ الْخِيَانَةُ وَ الْإِسْتِخْفَافُ بِالْحَجِّ وَ الْمُحَارَبَةُ لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ الْإِسْتِغَالُ بِالْمَلَاهِي وَ الْإِضْرَارُ عَلَى الدُّنُوبِ. وَ رَوَاهُ ابْنُ شُعْبَةَ فِي تَحْفِ الْعُقُولِ مُوسِمًا نَحْوَهُ. وَ هَمَانُ، ح ۳۴: وَ [محمد بن علی بن الحسین فی الخصال] بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ۸ فِي حَدِيثِ شَرَائِعِ الدِّينِ قَالَ: وَ الْكِبَائِرُ مُحَرَّمَةٌ وَ هِيَ الشُّرْكُ بِاللَّهِ وَ قَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ وَ عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا وَ أَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيْتِ وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ وَ بَعْدَ ذَلِكَ الزَّنا وَ اللَّوْاطُ وَ السَّرِقَةُ وَ أَكْلُ الْمَيْتَةِ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ وَ أَكْلُ السُّحْتِ وَ الْبُخْسُ فِي الْمِكْيَالِ وَ الْمِيزَانِ وَ الْمَيْسِرُ وَ شَهَادَةُ الزُّورِ وَ الْيَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ وَ الْأَمْنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ وَ الْقُنُوطُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَ تَوَكُّعُ مَعَاوَنَةِ الْمَظْلُومِينَ وَ الرُّكُونُ إِلَى الظَّالِمِينَ وَ الْيَمِينُ الْعُمُوسُ وَ حَبْسُ الْحُقُوقِ مِنْ غَيْرِ عَشِيرٍ وَ اسْتِعْمَالُ التَّكْبِيرِ وَ التَّجْبُرِ وَ الْكُذْبُ وَ الْإِسْرَافُ وَ التَّبذِيرُ وَ الْخِيَانَةُ وَ الْإِسْتِخْفَافُ بِالْحَجِّ وَ الْمُحَارَبَةُ لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ الْمَلَاهِي الَّتِي تَصُدُّ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَكْرُوهَةٌ كَالْغِنَاءِ وَ ضَرْبِ الْأَوْتَارِ وَ الْإِضْرَارُ عَلَى صَغَائِرِ الدُّنُوبِ.

**آیا تطفیف عنوان مستقلى در حرمت است یا خیر؟**

تا این جا نتیجه این شد که در اصل حرمت شکی نیست و اگر این آیات و روایاتی که بالخصوص در مورد تطفیف است وجود نداشت، باز هم از آیات و روایات دیگر استفاده می کردیم که تطفیف حرام است، مانند آیه ی شریفه ی «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» به این صورت که اگر کسی با کم گذاشتن، حق دیگری را بخورد، به باطل خورده است، و آیه ی شریفه ی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» اگر مثلاً ده کیلو گندم فروخت و نه کیلو

ص: ۳۰۹

داد و یک کیلو را خورد، وفای به عقد نکرده و کار حرامی مرتکب شده است که ملک دیگری را ظلماً نگه داشته است، و روایت شریفه ی «لَا يَجِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ» (۱) و «حُرْمَةُ مَالِ الْمُسْلِمِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ» (۲) و ... .

بدین جهت بعضی ها (۳) متمایل شده اند که بگویند تطهیف، یک عنوان مستقلی نیست که تحت حرمت رفته باشد، بلکه در حقیقت بیان همان

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۵، کِتَابُ الْغَضَبِ، باب ۱، ح ۳، ص ۳۸۶: وَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ عَنْ صَاحِبِ الزَّمَانِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي إِكْمَالِ الدِّينِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ السَّنَانِيِّ وَعَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ الدَّقَاقِ وَالْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُؤَدَّبِ وَعَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقِ جَمِيعًا عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ قَالَ كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ [مِنْ] الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرِ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعُمَرِيِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسَائِلِي إِلَى صَاحِبِ الدَّارِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ] قَالَ: لَا يَجِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ.

۲- بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۴۰۷: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ۹: حُرْمَةُ مَالِ الْمُسْلِمِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ.

۳- الإيروانی، حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۲۳: فاعلم أن الظاهر بل المقطوع به أن التطهيف بنفسه ليس عنوانا من العناوين المحرمة أعني الكيل بالمكيال الناقص و كذا البخس في الميزان مع وفاء الحق كاملا- كما إذا كان ذلك لنفسه أو تتم حق المشتري من الخارج أو أراد المقاصه منه أو نحو ذلك كما أن إعطاء الناقص أيضا ليس حراما بل قد يتصف بالوجوب و إنما المحرم عدم دفع بقية الحق إذا لم يكن الحق مؤجلا- و إنما لم يكن ذلك أيضا بمحرّم بل يكون التعجيل فيما أعطاه تفضّلا و إحسانا نعم إن أظهر و لو بفعله أن ما دفعه تمام الحق مع أنه ليس بتمام الحق كان محرّما من حيث الكذب و إن لم يظهر لم يحرم من هذا الحيث أيضا.

ص: ۳۱۰

احکامی است که از قبل به شکل دیگری گفته شده است.

ولی می‌توانیم در جواب بگوییم: هر چند اگر حرمت تطفیف مستقلاً هم بیان نمی‌شد می‌توانستیم از ادله‌ی دیگر، حرمت آن را استفاده کنیم، ولی ممکن است «تطفیف» یعنی به این نحو حقّ دیگران را ضایع کردن، دارای مفسده و مبعوضیت بیشتری از طبیعی غضب باشد، لذا شارع آن را به این عنوان هم حرام کرده است؛ به عنوان مثال اگر کسی بیعی انجام دهد و پولش را بگیرد، ولی مبیع را اصلاً تحویل ندهد، این کار غضب و حرام است، اما اگر بر سر ترازو کم فروشی کند که همراه یک نوع تزویر است و چه بسا ممکن است خیلی‌ها مبتلا شوند مانعی ندارد شارع، چنین تضییع حقّ و غضبی را بعنوانه حرام کند و حرمت مضاعف داشته باشد.

## آیا حرمت تطفیف اختصاص به مکیل و موزون دارد؟

### اشاره

مطلب دیگری که مناسب است این جا ذکر شود و مرحوم شیخ (۱) هم متعرض آن شده، این است که «تطفیف» را معمولاً به کم گذاشتن در کیل و وزن معنا کرده اند مثلاً ده کیلو گندم فروخته، نه کیلو تحویل دهد، یا ده لیتر شیر فروخته، نه لیتر تحویل دهد اما در کم گذاشتن در معدود، چیزی نگفته اند، سؤالی که در این جا مطرح می شود، آن است که آیا کم

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۱۹۹: التطفیف حرام، ذکره فی القواعد فی المکاسب، و لعله استطراد، أو المراد اتخاذه کسباً، بأن ینصب نفسه کيالاً أو وزاناً، فیتطفّف للبائع. و کیف کان، فلا إشکال فی حرمة، و یدلُّ علیه الأدله الأربعة. ثم إنَّ البخس فی العَدِّ و الذرع ینصح به حکماً، و إن خرج عن موضوعه.

ص: ۳۱۲

گذاشتن در معدود حرام نیست و حرمت تطفیف، مانند حرمت ربا، اختصاص به مکیل و موزون دارد؟ مرحوم شیخ - قدس سره - در جواب می‌فرماید: هر چند که کم گذاشتن در معدود موضوعاً از تطفیف خارج است؛ چون تطفیف مربوط به تنقیص در مکیل و وزن است، ولی حکماً داخل است و هیچ تفاوتی بین مکیل و موزون و معدود در این جا نیست.

امّا طبق آن نکته ای که ما در مورد حرمت مضاعف «تطفیف» بیان کردیم، می‌توانیم بین مکیل و موزون با معدود فرق بگذاریم و بگوییم آن حرمت مضاعف، اختصاص به مکیل و موزون دارد و در مکیل و موزون این حیل به کار می‌رود که مکیل را سر خالی تحویل دهد و در ترازو کم بگذارد یا وزنه هایش درست نباشد، امّا در معدود معمولاً طرف مقابل هم می‌شمارد و کم بودن آن روشن تر است، بنابراین ممکن است آن حرمت مضاعف اختصاص به مکیل و موزون داشته باشد و کم گذاشتن در معدود هم گرچه از باب تفویت حقّ مسلم حرام است، ولی حرمت مضاعفی که برای تطفیف ذکر شده را ندارد، بنابراین کلام مرحوم شیخ را نمی‌توانیم بپذیریم و بگوییم کم گذاشتن در معدود ملحق به تطفیف است حکماً.

بله، اگر کسی ادعا کند تطفیف یعنی کم گذاشتن حق کسی مطلقاً، شامل کم گذاشتن در معدود هم می‌شود و این که در آیه ی شریفه فقط در مورد کیل و وزن فرموده است که «وَيُلِّ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَشْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» از باب مثال است. اگر



ص: ۳۱۳

واقعاً این مطلب اثبات شود، ما باید دیگر رفع ید کنیم از این که «تطفیف» یک عنوان خاصی برای حرمت است؛ چون در این صورت، عبارت اُخرای غضب و تضييع حق می شود و عنوان جداگانه ای ندارد. ولی به نظر می رسد که «تطفیف» یک عنوان مستقلاً است که در قرآن کریم و روایات روی آن عنایت شده است، لذا باید نسبت به مطلق تضييع مالی حقوق دیگران، حداقل اخص مطلق باشد، بنابراین اظهر آن است که بگوییم «تطفیف» مربوط به کم گذاشتن در مکیل و موزون است و حرمت مضاعفی دارد، هر چند که کم گذاشتن در معدود هم حرام است امّا این عنوان شاملش نمی شود و اگر احکامی بر خصوص این عنوان مترتب باشد، مشکل است بگوییم بر معدود مترتب است.

### حکم وضعی معامله ای که در آن تطفیف شده است

#### اشاره

بعد از این که گفتیم از لحاظ تکلیفی شبهه ای نیست که تطفیف حرام است، سؤالی که در این جا مطرح می شود این است که اگر با تطفیف، جنسی را فروخت، از لحاظ وضعی چه حکمی دارد، آیا معامله صحیح است یا باطل و یا باید تفصیل قائل شد؟

اگر متعاضین هم جنس نباشند؛ مثلاً ده کیلو گندم را به هزار تومان بفروشد، ولی نه کیلو تحویل دهد، این معامله می تواند به یکی از سه صورت واقع شود:

**صور مسئله در صورتی که متعاضین هم جنس نباشند**

۱. ده کیلو گندم را به صورت کلی در ذمه بفروشد، اگر بایع با تطفیف، نه کیلو تحویل دهد مرتکب حرمت تکلیفی شده است، ولی معامله از لحاظ وضعی باطل نیست و در ذمه ی اوست که یک کیلو گندم دیگر به مشتری تحویل دهد؛ زیرا این کلی در ذمه ی اوست و باید از عهده ی این ذمه بیرون بیاید.

۲. مشتری، عین خارجی را که یک واحد حساب می کند می خرد؛ مثلاً گندمی را که در گونی است و فکر می کند ده کیلوست به بایع می گوید این گندم ده کیلویی را که به صورت واحد است و انحلال پیدا نمی کند به هزار تومان می خرم، بایع هم می داند نه کیلوست و آن گندم نه کیلویی را به عنوان این که ده کیلوست به او تحویل می دهد. در این صورت بعید نیست کسی بگوید بیع باطل است؛ زیرا این عنوان ده کیلویی، مقوم بیع است و نظیر آن است که کسی بگوید این حیوان را که اسب است خریدم، در حالی که در واقع الاغ است، این معامله باطل است؛ چون صورت در این جا مقوم است و عنوان، اشاره به آن صورت است، در این جا هم که می گوید این گندم را به عنوان این که ده کیلوست و روی ده کیلو بودن عنایت دارد و ده کیلو بودن را می خواهد خریدم، بعید نیست بگوییم «ما قُصِدَ لَمْ يَفْعَ و ما وَقَعَ لَمْ يُقْصَد» و معامله باطل است، اما اگر طوری باشد که وصف مقوم بیع نباشد، معامله صحیح است و مشتری به خاطر مغبون شدن، خیار غبن و نیز خیار تخلف شرط دارد.

ص: ۳۱۵

۳. مشتری، گندم معین را به شرط این که ده کیلو باشد به قیمت هزار تومان می‌خرد، به نحوی که انحلال باشد؛ یعنی در واقع هر کیلو را صد تومان می‌خرد. در این صورت معامله صحیح است، و باید چون هزار تومان دریافت کرده است باید صد تومان را پس دهد، بله، در چنین جایی مشتری خیار «تبعض صفة» دارد؛ چون در واقع مشتری هر کیلو گندم را به صد تومان خریداری کرده است به شرط آن که ده کیلو منضم باشد و باید نه کیلو تحویل داده است.

### صور مسئله در صورتی که متعاضین هم جنس باشند

اما در صورتی که متعاضین هم جنس باشند، با تطفیف در مکیل و موزون در بعضی از سه صورت قبل، مشکل ربای معاوضی هم حاصل می‌شود که علاوه بر تشدید حرمت، باعث بطلان معامله هم می‌شود.

در صورت اول که بیع کلی در ذمه است، به این صورت که ده کیلو گندم کلی در ذمه را به ده کیلو جو گندم و جو هم جنس محسوب می‌شوند فروخت، ولی نه کیلو گندم تحویل داد، در این صورت معامله صحیح است و باید یک کیلو گندم دیگر به مشتری تحویل دهد؛ زیرا وقتی که انشاء بیع کلی در ذمه می‌کردند، بیع صحیح بوده و ربوی نبوده است و با تحویل نه کیلو، هنوز ذمه اش فارغ نشده و باید یک کیلو گندم دیگر تحویل دهد.

در صورت دوم که مبیع، عین خارجی است و یک واحد محسوب می‌شود؛ یعنی مشتری می‌گوید این گندم ده کیلویی را که به صورت

ص: ۳۱۶

یک واحد است و انحلال پیدا نمی کند در مقابل ده کیلو جو می خرم، بعد معلوم شود که نه کیلو بوده است، در این صورت چون بیع ربوی می شود باطل است هر چند در صورتی که هم جنس نباشند قائل باشیم که بیع صحیح است و اگر بایع با علم این کار را بکند، مرتکب حرمت ربا شده است.

در صورت سوم هم که مبیع عین خارجی است، ولی به صورت یک واحد محسوب نمی شود و انحلال پیدا می کند؛ مثلاً مشتری می گوید این گندم را به شرطی که ده کیلو باشد، در مقابل ده کیلو جو می خرم و قصدشان انحلال است؛ یعنی هر کیلو گندم در مقابل یک کیلو جو باشد، در این صورت اگر کشف شود که گندم نه کیلو بوده بیع صحیح است؛ زیرا بیع انحلالی است و تا نه کیلو، هر کیلو گندم در مقابل یک کیلو جو فروخته شده است و بیع صحیح است، اما در کیلوی دهم جو که مقابلی از گندم ندارد، اصلاً بیعی بر آن واقع نشده است و بیع آن باطل است؛ زیرا عرفاً در این جا برای هر واحد (یک کیلو) یک بیع انجام شده است و نسبت به کیلوی دهم جو، چون مثنی در إزاء ندارد بیع باطل است و بایع باید آن را به مشتری برگرداند، پس بیع نسبت به نه کیلو صحیح است و ربوی هم نیست و فقط مشتری در این جا خیار تبعض صفقه دارد.

الحمد لله رب العالمین

## درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

