

واکاوی حکم دریافت اجرت برای تحمل و ادای شهادت با نگاهی بر آیات قرآن کریم

زینب سنجولی*
محمد رضا کیخا***

چکیده

از نظر مشهور فقها، تحمل و ادای شهادت به موجب آیات قرآن کریم واجب است، ولی اینکه شاهد می‌تواند از مشهود له برای نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت - مضاف بر هزینه‌های ایاب و ذهاب و هزینه‌های مالی که شاهد متحمل می‌شود - درخواست اجرت نماید، مسئله اختلافی است. مقاله حاضر که به روش توصیفی تحلیلی انجام شده است، نشان می‌دهد قول مشهور مبنی بر حرمت اخذ اجرت در مقابل نفس عمل در مطلق واجبات - از جمله اجرت برای تحمل و ادای شهادت - قابل مناقشه است و نظریه تفصیل نیز که اخذ اجرت را در مرحله تحمل شهادت به دلیل محترم بودن عمل مسلمان، جایز می‌داند، ولی در مرحله ادای شهادت به دلیل تأثیرپذیری مفاد شهادت از اجرت و در معرض تهمت قرار گرفتن شاهد جایز نمی‌داند، به دلیل فقدان مستند قطعی، قابل مناقشه است؛ بنابراین به نظر می‌رسد جواز اخذ اجرت در برابر نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت به دلیل واجب توصلی بودن شهادت و عدم لزوم قصد قربت در آن و نیز عدم تنافی اخذ اجرت با خلوص نیت در اتیان واجب و نیز استناد به قاعده احترام، از قوت بیشتری برخوردار می‌باشد.

واژگان کلیدی: اجرت، تحمل شهادت، ادای شهادت، واجب توصلی.

* عضو هیئت علمی گروه الهیات، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران (zsanchooli@yahoo.com).

** دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان/ نویسنده مسئول

(kaykha@hamoon.usb.ac.ir)

مقدمه

از جمله انواع مکاسب محرمه، اکتساب به افعال و کارهایی است که بر انسان واجب شده‌اند. واجبات در تقسیم، به سه دسته تقسیم می‌شوند: الف) واجب عینی و کفایی؛ ب) واجب تعیینی و تخییری؛ ج) واجب تعبّدی و توصلی (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۰۴). در تقسیم دیگر، این واجبات به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست، واجباتی است که منافع آن به عامل برمی‌گردد و نفعی به حال باذل ندارد (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۴). دسته دوم، واجباتی است که منافع آن در مقابل بذل مال قرار می‌گیرد و به باذل برمی‌گردد (همان، ص ۱۲۶). از سوی دیگر مطابق قاعده احترام، در صورتی که فردی به درخواست دیگری کاری انجام دهد، اگر این عمل او در نگاه عرف ارزشمند باشد و قصد تبرّع نیز در انجام آن نداشته باشد، درخواست‌کننده به اندازه اجرت‌المثل این فرد ضامن است و باید به او پرداخت نماید؛ چراکه عمل او مال محسوب می‌شود و قاعده احترام مال مسلمان، مقتضی مسئولیت و ضمان می‌باشد (محقق داماد، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱۷). اکنون بحث در اخذ اجرت بر نفس عمل تحمل و ادای شهادت، واجباتی است که اجاره بستن بر آنها و دریافت اجرت در ازای منفعت واگذار شده، صحیح است و اخذ اجرت، دریافت مال حرام محسوب نمی‌شود، ولی یکی از این دو امر «مسئله عبادیت و وجوب عمل»، مانع از صحت عقد اجاره و اخذ اجرت بر آنها می‌شود؛ بنابراین پرسش اصلی تحقیق این است که آیا تحمل و ادای شهادت، واجب عینی است یا کفایی؟ تعبّدی است یا توصلی؟ در هر صورت گرفتن اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی^۱ در تحمل و ادای شهادت، چه حکمی دارد؟

در پیشینه تحقیق باید گفت اگرچه در این باره تحقیقاتی صورت گرفته است؛ از جمله مقاله «بررسی اشکال تخصیص ناپذیری قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات» از فخعلی و شیخی (سال ۱۳۹۰)، مقاله «نقد و تحلیل ادله عقلی حرمت اخذ اجرت بر واجبات» از فخعلی، سلطانی و شیخی (سال ۱۳۹۱)، مقاله «بررسی آرای فقها در مورد منافات اخذ اجرت با قصد قربت» از فخعلی و شیخی (سال ۱۳۹۰)، مقاله «بررسی اسناد قرآنی و روایی قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات» از شیخی، جهانگیری و سلطانی (سال ۱۳۹۰) و مقاله «مطالعه تطبیقی پرداخت اجرت به شاهد در

۱. منظور از رفتار جسمی، رفتاری است که با اعضا و جوارح بدن انجام می‌گیرد؛ مانند شهادت‌دادن که مستلزم استفاده از زبان و طی مسیر، برای حضور در مجلس شهادت است.

حقوق اسلام و امریکا» از منصوری رضی و نصیری رضی (سال ۱۳۹۸)، اما در چهار مقاله نخست، بحث اخذ اجرت بر واجبات به طور کلی مورد بررسی قرار گرفته و اشاره‌ای به مبحث تحمل و ادای شهادت نشده است و در مقاله آخر نیز بحث پرداخت اجرت به شاهد، با ذکر نظر مخالفان و موافقان از فقها با حقوق امریکا تطبیق داده شده است. اکنون جنبه نوآوری مقاله حاضر در این است که باتوجه به اینکه مشهور فقها تحمل و ادای شهادت را در زمره واجبات تعبدی می‌دانند و اخذ اجرت را در مقابل واجبات تعبدی، جایز نمی‌دانند. ما با اثبات این مطلب که شهادت‌دادن و شاهدشدن، واجب توصلی است و در واجبات توصلی، قصد قربت نیاز نیست تا اجرت‌گرفتن بر آن جایز نباشد و باتوجه به اینکه هزینه‌ای که اخذ می‌شود در مقابل نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت است؛ بنابراین در مسئله اخذ اجرت در شهادت، با نقد نظر مشهور مبنی بر حرمت اخذ اجرت مطلقاً و نقد نظر تفصیل، به تقویت دیدگاه جواز دریافت اجرت می‌پردازیم.

۱. مفاهیم

برای تبیین موضوع، لازم است یکسری اصطلاحات کلیدی در مقاله از لحاظ مفهومی تعریف شود که در ذیل به تعریف آن می‌پردازیم:

۱.۱. تحمل شهادت

در برخی امور که اثبات آنها نزد حاکم شرع، احتیاج به شهادت شهود دارد - از جمله قرض دادن، وصیت و... - اگر از شخص عادل برای شاهدشدن دعوت شود و او نیز بپذیرد شاهد و ناظر بر ماجرا شود، این مسئله نامش تحمل شهادت است (جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۶۳/ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۱۸۰/ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۳).

۱.۲. ادای شهادت

هنگامی که از شاهد دعوت می‌شود در جلسه رسیدگی دادگاه به دعوا حاضر شود و بر آنچه دیده یا شنیده است، شهادت دهد، نامش ادای شهادت می‌باشد (جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۶۳).

۲. اقوال فقها درباره حکم تحمل و ادای شهادت

فقها درباره حکم تحمل و ادای شهادت، نظرات گوناگونی دارند:

۲-۱. وجوب تحمل و ادا

مشهور فقهای شیعه به وجوب تحمل و ادای شهادت قائل اند (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۵۲/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۰۹/ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۰۸) و برای اثبات نظر خویش دلایلی ارائه می‌کنند:

اول. آیات قرآن

الف) آیه ۲۸۲ سوره بقره: «وَأَلْيَابَ الشُّهَدَاءِ إِذَا مَا دُعُوا». در این آیه، نهی، دلالت بر حرمت می‌کند؛ یعنی شاهدان نباید امتناع از شاهد شدن کنند هنگامی که برای شهادت دعوت می‌شوند؛ در نتیجه تحمل و ادای شهادت واجب است.

تفسیر آیه: امام صادق علیه السلام می‌فرماید: آیه «وَأَلْيَابَ الشُّهَدَاءِ إِذَا مَا دُعُوا» درباره کسی نازل شده است که هنگامی که از او برای شنیدن شهادت دیگران دعوت می‌شود، از حاضر شدن خودداری می‌ورزد (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۰/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۳۱۳/ قرشی، ۱۴۰۹، ص ۶۷۶/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۴). مقصود از این آیه، پیش از شهادت دادن است (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۰/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۰۹/ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۴۶). همچنین از امام کاظم علیه السلام در تفسیر آیه مذکور نقل شده است: طبق این آیه اگر فردی از تو بخواهد برای دین و حقی برایش شهادت دهی، نباید سستی کنی (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۲/ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۲۷۶/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۳۱۲/ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۶/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۰/ نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۴۰۹)؛ پس شایسته نیست کسی که برای شهادت دادن از او درخواست می‌شود، بگوید: «برای شما شهادت نمی‌دهم» و این (شهادت خواستن) پیش از نوشتن (و وجود سند مکتوب) است (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۰/ کلینی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۳۷۹/ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۲۷۵/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۰)، گرچه گواهی شدن بدون دعوت نیز واجب نیست (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۵۰).

آیات دیگری از قرآن کریم در تأیید آیه ۲۸۲ سوره بقره وارد شده است؛ از جمله آیه ۸ سوره

مائده: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدالت گواهی دهید». در این آیه خداوند متعال به شهادت به قسط امر می‌کند و آنگاه این شهادت به قسط را بر یک مسئله کلی تفریع کرد و آن قیام برای خداست، درحالی‌که در آیه ۱۳۵ سوره نساء: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ»، نخست به شهادت دادن برای خدا و دخالت ندادن هواها و دوستی‌ها در شهادت امر کرد و سپس آن را بر قیام به قسط تفریع کرد (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۸۵). بدیهی است هر جا امر به چیزی وجود داشته باشد، از آن، نهی از ترک عمل فهمیده می‌شود.

ب) آیه ۲۸۳ سوره بقره: «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ: شهادت را کتمان نکنید! و هرکس آن را کتمان کند، قلبش گناهکار است».

امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه می‌فرماید: آیه «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ...» درباره کسی نازل شده که شاهد چیزی بوده است، اما از شهادت دادن خودداری می‌کند و «لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ» یعنی قلبش کفر می‌ورزد (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۰ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۳۱۳ / قرشی، ۱۴۰۹، ص ۶۷۶ / حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۴). مقصود از این آیه پس از تحمل شهادت است؛ بنابراین امام صادق علیه السلام می‌فرماید: چنانچه شاهد چیزی بودی و برای ادای آن شهادت دعوت شدی، روی گرداندن از آن بر تو حلال نیست؛ زیرا این سخن خداوند است که «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ» (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۲ / مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۱۶ / نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۴۱۱). امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید: کسی که شهادت بر عهده اوست، زمانی که برای گواهی دادن فراخوانده شد، ابا نکند و شهادت دهد و در آن اخلاص داشته باشد و در شهادت، به سرزنش سرزنش‌کنندگان توجه ننماید و امر به معروف و نهی از منکر کند (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۲ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۳۱۳ / حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۴ / قرشی، ۱۴۰۹، ص ۶۷۶).

آیات دیگری نیز از قرآن کریم در تأیید آیه ۲۸۳ سوره بقره وارد شده است؛ از جمله آیه ۸ سوره مائده: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدالت، گواهی دهید! دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند.

طبق آیه مذکور و آیه ۱۳۵ سوره نساء: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ»، ادای

شهادت بحق بدون در نظر گرفتن فقر و غنای افراد و حتی در صورت متوجه بودن ضرر به خود یا نزدیکان، از نظر اسلام واجب است و مبادا پیروی از هوا و هوس (از جمله تطمیعات و تهدیدات خارجی)، باعث شود انسان از مسیر حق منحرف شود و حق را تحریف یا از اظهار آن، اعراض کند. خداوند در آیه ۱۵۹ سوره بقره نیز می‌فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ: کسانی که دلایل روشن و وسیله هدایتی را که نازل کرده‌ایم، پس از آنکه در کتاب برای مردم بیان نمودیم، کتمان کنند، خدا آنها را لعنت می‌کند و همه لعن‌کنندگان نیز آنها را لعن می‌کنند.

برخی احتمال داده‌اند بتوان از این آیه بر تحریم کتمان گواهی استدلال کرد (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۸، ص ۸۷۰). همچنین حرمت کتمان شهادت، از آیات دیگری از قرآن کریم نیز فهمیده می‌شود؛ از جمله آیه ۱۴۰ سوره بقره: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ: چه کسی ستمکارتر است از آن کس که گواهی و شهادت الهی را که نزد اوست، کتمان کند و خدا از اعمال شما غافل نیست.

همچنین در آیه ۱۰۶ سوره مائده می‌فرماید: «لَا تَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا تَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِيَّاكَ إِذَا لَمِنَ الْأَمِينِ: ما حاضر نیستیم حق را به چیزی بفروشیم، هر چند در مورد خویشاوندان ما باشد! و شهادت الهی را کتمان نمی‌کنیم که از گنهکاران خواهیم بود!».

نحوه استدلال: فقها معتقدند آیات ۲۸۲ و ۲۸۳ سوره بقره به‌طور مطلق آمده است و بر وجوب شهادت - هم در مرحله تحمل و هم ادای شهادت - دلالت دارد؛ چراکه دعوت شدن برای شهادت، هم می‌تواند برای تحمل شهادت و هم ادای آن نزد قاضی باشد؛ همچنان‌که لازمه کتمان شهادت، تحمل نمودن آن است (طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۲۵، ص ۳۵۹)؛ بنابراین امتناع شاهدان از ادای شهادت در صورت دعوت از آنان برای ادای شهادت، زیان‌رساندن و خیانت گواهان بر طرفین قرارداد، ایذا و ضرررساندن به شاهد و همچنین امتناع مؤمنان از تحمل شهادت هنگام استشهاد از آنان، حرام خواهد بود.

دوم. روایات

الف) صحیح‌ه محمد بن فضیل از امام صادق علیه السلام: از حضرت درباره آیه ۲۸۲ سوره بقره پرسیده

شد، امام فرمود:

إِذَا دَعَاكَ الرَّجُلُ لِتَشْهَدَ لَهُ عَلَى دِينٍ أَوْ حَقٍّ لَمْ يَنْبَغْ لَكَ أَنْ تَقَاعَسَ عَنْهُ: اگر مردی از شما خواست که بر دین یا حقی، شاهد شوید، شایسته نیست که امتناع کنید (طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۲۵، ص ۱۴۷/ کلینی رازی، ۱۳۶۷، ج ۸، ص ۳۸۰/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۱).

ب) روایت جراح مدائنی از امام صادق علیه السلام: از حضرت درباره آیه ۲۸۲ سوره بقره پرسیده شد، امام فرمود: «إِذَا دُعِيَ إِلَى الشَّهَادَةِ فَأَجِبْ: اگر به شهادت دعوت شدید، اجابت کنید» (کلینی رازی، ۱۳۶۷، ج ۸، ص ۳۸۰/ طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۲۵، ص ۱۴۵/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۰).

ج) حدیث صحیح ابوالصبح از امام صادق علیه السلام: از حضرت درباره آیه ۲۸۲ سوره بقره پرسیده شد، ایشان در پاسخ فرمود:

لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ إِذَا مَا دُعِيَ إِلَى الشَّهَادَةِ لِيَشْهَدَ عَلَيْهَا أَنْ يَقُولَ لَا أَشْهَدُ لَكُمْ: اگر از کسی برای شاهد شدن در مسئله‌ای دعوت شد، شایسته نیست که بگوید شاهد نمی‌شوم (کلینی رازی، ۱۳۶۷، ج ۸، ص ۳۸۰/ طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۲۵، ص ۱۴۶/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۰۹).

د) روایت هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام: از آن حضرت درباره آیه ۲۸۲ و ۲۸۳ سوره بقره پرسیده شد، حضرت در پاسخ فرمود:

آیه «وَأَلْيَابَ الشُّهَدَاءِ إِذَا مَا دُعُوا» مربوط به پیش از شهادت و آیه «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمٌ قَلْبُهُ» مربوط به پس از شهادت است (طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۲۵، ص ۱۴۵/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۱/ کلینی رازی، ۱۳۶۷، ج ۸، ص ۳۸۰).

از آنجاکه این روایات در تفسیر آیات ۲۸۲ و ۲۸۳ سوره بقره آمده است، تردیدی باقی نمی‌ماند که تحمل و ادای شهادت واجب می‌باشد؛ به دلیل اینکه آیات و روایات یا به طور مطلق امر به شهادت (تحمل و ادای شهادت) کرده‌اند که صیغه امر، دالّ بر وجوب عمل است یا به طور مطلق نهی از امتناع از شاهد شدن و شهادت دادن کرده‌اند که نهی نیز دالّ بر حرمت عمل است و نیز از آنجاکه هر واجبی را می‌توان به حرام یا برعکس برگرداند، بدین معنا که اگر ترک کاری از نظر شرع اسلام حرام باشد، پس انجام آن واجب است؛ در نتیجه تحمل و ادای شهادت واجب خواهد بود، اما چه نوع واجبی است؟ در این باره نیز میان فقها اختلاف نظر می‌باشد.

۲-۱-۱. واجب عینی یا کفایی بودن تحمل و ادای شهادت

فقهای امامیه ادای شهادت را به استناد آیه ۲۸۳ سوره بقره و روایاتی که دلالت بر وجوب شهادت در صورت عدم خوف از ضرر می‌کنند، در صورتی که افراد متعدد حضور داشته باشند، واجب کفایی می‌دانند بر همه کسانی که اهلیت شهادت‌دادن دارند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۸۶/ جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۶۳)، اما اگر شاهد فقط منحصر در یک نفر باشد، ادای شهادت بر او واجب عینی می‌شود (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۱۸۳)، ولی به نظر برخی دیگر، ادای شهادت به مقتضای آیه شریفه «لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمٌ قَلْبُهُ» (بقره: ۲۸۳)، واجب عینی می‌باشد؛ با این استدلال که آیه مقیدی ندارد و اگر موضوع شهادت باقی باشد، به اطلاق آیه بر هرکس که تحمل شهادت کرده، واجب عینی است که ادای شهادت کند (مدرسی طباطبایی یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۳).

همچنین از نظر مشهور فقهای امامیه، تحمل شهادت نیز واجب کفایی برای همه کسانی است که صلاحیت شاهد شدن در مسئله دارند و اگر تنها یک نفر باشد که صلاحیت شاهد شدن را داشته باشد، بر او واجب عینی می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۸۶/ جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۶۳/ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۱۸۰).

۲-۱-۲. واجب تعددی یا توصلی بودن تحمل و ادای شهادت

درباره اینکه تحمل و ادای شهادت، واجب تعددی است یا توصلی، بنا بر آنچه در مباحث آینده خواهیم آورد، معلوم می‌شود آن دسته از فقهایی که قصد قربت را در شهادت شرط می‌دانند، معتقد به واجب تعددی بودن شهادت‌اند و آنها که قصد قربت را جزء شرایط شهادت نمی‌دانند، شهادت را واجب توصلی می‌دانند.

۲-۲. استحباب تحمل

صاحب جواهر به استحباب تحمل فتوا داده است (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۱۸۲).

۲-۳. عدم وجوب و استحباب تحمل

ابن ادریس به عدم وجوب و استحباب فتوا داده است (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۱۵) و به نقل

از نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۱۸۰). ابن‌ادریس روایات وارده درباره شهادت را حمل بر ادای شهادت می‌کند و معتقد است:

باتوجه به اینکه مشتق، حقیقت در متلبس به مبدأ فعل است، «شاهد» و «شهادت» ظهور در کسی دارد که در مجلس شهادتی که اقامه شده، حضور دارد، تا اطلاق شاهد بر او بشود و این به معنای ادای شهادت است؛ بنابراین اطلاق شاهد بر کسی که هنوز مجلس شهادت قائم نشده و او برای دیدن چیزی یا شنیدن چیزی به آنجا می‌رود، اطلاق مجازی می‌باشد؛ به همین جهت ایشان ادله وجوب تحمل شهادت را حمل بر ادای شهادت و عدم جواز کتمان می‌کند (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۶).

از تحلیل نظرات پیش‌گفته به دست می‌آید که تحمل و ادای شهادت، ابتدائاً و بدون دعوت واجب نیست، ولی در صورت دعوت، قول به وجوب توصلی شهادت و عدم نیاز به قصد قربت، از قوت بیشتری برخوردار است. اکنون اگر برخی فقها استحباب و عدم وجوب تحمل و ادای شهادت را مطرح کرده‌اند، در شرایطی است که غیر از این فرد، افرادی دیگری برای شاهدشدن (تحمل و ادای شهادت) باشند تا حق مسلمان تضييع نشود. روشن است اگر فقط یک نفر صلاحیت شاهدشدن یا شهادت‌دادن را داشته باشد، بر او - در صورت نبودن خطر جانی، مالی، ناموسی بناحق و حفظ حقوق دیگر مسلمانان - واجب عینی است اقدام به شهادت کند و متقابلاً در صورت خوف از خطر، وجوب ساقط می‌شود.

۳. اقوال فقها درباره اخذ اجرت در مقابل نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت

در اینکه آیا شاهد می‌تواند در مقابل نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل یا ادای شهادت، از مشهودّ له طلب اجرت نماید یا خیر، میان فقها سه قول وجود دارد:

۳-۱. قول به حرمت اخذ اجرت مطلقاً

مشهور فقها با استناد به قول مشهور مبنی بر حرمت اخذ اجرت بر واجبات (جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۳۰ / مقدس اردبیلی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۸۹ / حلی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۶ / انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۵ / یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۹۸ / یزدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۰ / خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۹۹ / کرکی، ۱۴۰۸، ج ۴،

ص ۳۷ / طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۰۵)، به عدم جواز اخذ اجرت در مقابل نفس عمل و رفتار جسمی در شهادت - تحمل و ادای شهادت - چه در فرض واجب عینی یا کفایی بودن شهادت و چه در فرض واجب تعبّدی یا توصلی بودن شهادت، قائل اند (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۱۸۰ / جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۳۰) و برای اثبات نظر خویش، دلایلی را ارائه می‌کنند:

ادله مشهور بر حرمت اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات

صاحب ریاض مدعی شده است اخذ اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در واجبات، حرام است و به دو دلیل استدلال می‌کند:

دلیل نخست. اجماع منقول: برخی فقها معتقدند بر حکم حرمت اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات، در کلام جماعتی، ادعای اجماع شده است و اجماع مذکور اگرچه اجماع منقول به خبر واحد است، از نظر ایشان حجت می‌باشد؛ همان‌گونه که مشهور به این مسئله قائل اند (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۸۹ / طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۰۵ / انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۱ / روحانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۳۰)؛ چنان‌که برخی دیگر از فقها اخذ اجرت در مقابل یاددادن صیغه نکاح به متعاقدين، یا القا و تلقین آن به متعاقدين را - با فرض اینکه این تعلیم و القا واجب باشد - جایز نمی‌دانند و بر این عدم جواز، ادعای اجماع کرده‌اند (کرکی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۷) و شکی نیست در مثال مذکور، تعلیم تأثیری ندارد، بلکه معیار ما در مسئله، واجب بودن عمل در حق دیگری است و این مطلب قابل تعمیم به هر کار واجبی می‌باشد (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۵).

نقد و مناقشه دلیل اجماع: شاید مقصود از جماعت، همان گروهی است که شهید ثانی، محقق اردبیلی و محقق ثانی تشکیل داده‌اند و ادعای اجماع در مسئله کرده‌اند، در حالی که شیخ انصاری این اجماعات را حجت نمی‌داند (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۶). ایشان در ردّ دلیل اجماع می‌گویند: اولاً، ادعای اجماع فقط از سوی محقق ثانی در جامع المقاصد، به روشنی مطرح شده است (کرکی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۷)، و گرنه شهید ثانی در مسالک الأفهام می‌فرماید: «بر طبق نظر مشهور» (جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۳۰). محقق اردبیلی نیز گفته است: «گویا دلیل آن اجماع است» (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۸۹). صاحب ریاض به همین اجماع استناد کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۰۵) و فقط محقق ثانی بر حرمت اخذ اجرت بر تعلیم صیغه نکاح یا القای آن، ادعای اجماع کرده است (کرکی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۷) و از آنجاکه این اجماع، اجماع منقول به خبر

واحد می‌باشد، از نظر شیخ انصاری اعتباری ندارد (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۱).
ثانیاً، باتوجه به اینکه جمع کثیری از فقها - اعم از متقدمین تا متأخرین - در مسئله، مخالف مشهور رأی داده‌اند و اخذ اجرت را در مقابل نفس عمل در مطلق واجبات حرام نمی‌دانند، پس اجماع مذکور، ضعیف و غیرقابل استناد است (همان).

دلیل دوم. تنافی قصد قربت با اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات: به عقیده این گروه از فقها، اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات، با قصد قربت و اخلاص در عمل نمی‌سازد؛ زیرا هدف شخص از انجام واجب، رسیدن به مال الاجاره است، نه تقرب به خداوند. حتی اگر بگوییم نیت او صددرصد مال الاجاره نیست، باز هم قصد اجرت دخیل بوده و باعث ابطال عمل می‌شود؛ بنابراین شرط صحت عمل و مقربیت، عدم تعیین اجرت و عوض برای عمل است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۰۵/آشتیانی، ۱۴۲۵، ص ۲۷).

به این استدلال، دو پاسخ داده شده است:

۱. استدلال مطرح شده قابل نقض است؛ از این رو که نه مانع اغیار و نه جامع افراد است، ولی مانع اغیار نبودن، به جهت شمول بر مستحبات عبادی است، درحالی که در آنها نیز اخذ اجرت با قصد قربت در تنافی است؛ پس نباید اخذ اجرت در آن جایز باشد. این امر درحالی است که ادعای فقهای ذکر شده این بود که فقط در مقابل واجب، اخذ اجرت جایز نیست و در مقابل غیر واجب جایز است. از سوی دیگر جامع افراد نبودن نیز به دلیل عدم شمول بر واجبات توصلی است؛ چراکه در آنها به دلیل عدم معتبر بودن قصد قربت و اخلاص، اخذ اجرت بر واجبات، منافاتی با اخلاص ندارد؛ پس طبق استدلال این گروه از فقها باید اخذ اجرت در مقابل توصلیات جایز باشد، درحالی که ادعای ایشان این بود که اخذ اجرت در برابر نفس عمل در واجبات - اعم از تعبّدی و توصلی - حرام است. در مجموع دلیل این گروه از فقها به جهت شمول مستحبات عبادی، اعم از مدعا بوده و به جهت عدم شمول واجبات توصلی، اخصّ از مدعاست و بین الدلیل والمدعی، رابطه عموم و خصوص من وجه وجود دارد؛ در نتیجه چنین دلیلی به درد اثبات چنان مدعایی نمی‌خورد (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۶).

۲. سید در حاشیه المکاسب (مامقانی، [بی تا]، ص ۲۴) و مرحوم شهیدی در حاشیه (شهیدی

تبریزی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱) بیان داشته‌اند:

صاحب جواهر و صاحب مفتاح‌الکرامه استدلال صاحب ریاض را رد کرده‌اند و چنین جواب داده‌اند که دریافت اجرت در مقابل نفس عمل در واجبات، باعث تقویت انگیزه عامل بر انجام عمل می‌شود و منافاتی با اخلاص و قصد قربت ندارد؛ زیرا اتیان عمل به قصد امتثال امرش، به جهت وجوب ذاتی عمل است و وجوب جدید ایجاد شده از ناحیه اجاره، به دلیل عموم آیه «أوفوا بالعقود»، مؤکد وجوب قبلی است، نه اینکه با آن در تنافی باشد (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۱۷/حسینی عاملی، [بی تا]، ج ۴، ص ۹۲).

اما با طرح سه اشکال، پاسخ مذکور را مورد مناقشه قرار می‌دهیم:

اشکال نخست: اگر بگوییم لزوم عقد اجاره باعث وجوب عمل و وجوب ناشی از اجاره باعث وجوب اصل عمل می‌شود؛ در نتیجه اجاره بر نفس عمل در واجبات صحیح است، ولی جواز عقد جعله، مانع از وجوب عمل می‌شود و همین عدم وجوب، مانع از تأکید وجوب قبلی می‌شود؛ در نتیجه جعله صحیح نیست. این پاسخ قابل نقض است؛ زیرا مستلزم تفاوت گذاشتن میان باب اجاره و جعله است، در حالی که احدی بدان قائل نیست (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۷).

اشکال دوم: اگر کسی قائل شود به اینکه اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات عبادی به دلیل عدم تنافی با اخلاص صحیح است (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۷۷)، با این توضیح که فرض کنیم شخص، نخست به موجب عقد اجاره مستحق اجرت شده است، سپس اتیان عمل با قطع نظر از اجاره، صد در صد برای خدا باشد، گو اینکه اصلاً عقد اجاره‌ای منعقد نشده، در این صورت هم اجاره صحیح می‌شود و هم عبادت؛ در این حالت چه اشکالی پیش می‌آید؟

پاسخ اشکال: در پاسخ این اشکال گفته می‌شود چنین فرضی اگرچه ممکن، ولی غیر مفید است؛ زیرا این نکته مسلم است که شرط صحت اجاره، اتیان عمل از باب استحقاق مستأجر بر عمل و قابلیت اتیان عمل به عنوان وفا به عقد اجاره می‌باشد؛ به عنوان اینکه چون دیگری در ازای بذل مال، مالک عمل شده است، پس عامل باید آن را اتیان کند، در حالی که عمل عبادی چنین قابلیت ندارد و نمی‌توان آن را به قصد استحقاق باذل اتیان کند؛ زیرا در منافات با استحقاق خداوند بر این عمل است، پس دلیلی برای صحت اجاره باقی نمی‌ماند (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۹).

اشکال سوم: اگر بگوییم در مسئله پیش گفته، دو داعی یا انگیزه متفاوت وجود دارد: یکی اخلاص و تقرب به خدا و دیگری استحقاق اجرت، اکنون چنان‌که بگویند نماز را به قصد تقرب به خداوند و دریافت اجرت انجام می‌دهم، به گونه‌ای داعی اولی و بی‌واسطه او همین قصد تقرب

باشد، ولی غایة الغایات و مقصود اصلی او مطالبه یک سلسله خواسته‌های دنیوی از جمله ادای دین، گشایش در زندگی و...، در این صورت به عقیده برخی فقها چون در عبادات لازم نیست غایة الغایات، قصد قربت باشد، بلکه هرگاه قصد امثال عبادت باشد کفایت می‌کند و عمل صحیح است، پس اگر در موضوع مورد بحث نیز برای عبادت اجیر شود، ولی به صورت داعی بر داعی، این اجیر شدن اشکالی ندارد (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۸/ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶، ص ۴۱۲).

پاسخ اشکال: اصل اشکال قابل مناقشه است؛ از این رو که شرط صحت عبادت، عبادت بودن آن به جمیع مراتب و غایة الغایات بودن آن فقط برای خداست و مناقشه این نظریه نیز از جهت مع الفارق بودن قیاس مسئله مذکور به موارد ذکر شده است؛ چراکه در موارد مذکور اگر چه به دنبال مطالبه حوائج دنیوی است، ولی باز هم درخواست او از خداست و طلب و درخواست از خداوند در همه حال مطلوب بوده و نه تنها مضر به عبادت نیست، بلکه مؤکد آن نیز به شمار می‌رود (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۹).

پاسخ اصلی و حلی: پاسخ اصلی این است که قصد قربت معتبر در عبادات، دو مرتبه دارد: الف) مرتبه اشتراط که به مولی مربوط می‌شود؛ یعنی همان گونه که مولی هنگام امر به عبادتی از جمله صلاة، شروطی از جمله طهارت و استقبال را شرط صحت آن قرار می‌دهد، اخلاص را نیز به عنوان شرط صحت بیان می‌کند: «وَمَا أُمُورًا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (بیته: ۵).

ب) مرتبه امثال که به عبد مربوط می‌شود؛ بدین معنا که امثال صلاة در خارج از سوی عبد، تنها به قصد قربت پذیرفته است و قصدهای دیگر معتبر نیست (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۷).

اکنون سخن فقهای مذکور که وجوب ایجاد شده از ناحیه اجاره را مؤکد اخلاص و قصد قربت در عبادات می‌دانند (حسینی عاملی، [بی تا]، ج ۴، ص ۹۲)، ناظر به کدام مرتبه است؟ آیا مقصودشان مرتبه اول، تأکید اصل اشتراط اخلاص از ناحیه وجوب اجاره است؛ یعنی گویا مولی دو بار فرموده است: قصد قربت، شرط نماز است یا نماز را به قصد قربت بجای آورید؟ یا منظور، مرتبه دوم است که وجوب مذکور باعث تأکید اخلاص در عمل مکلف می‌شود؟ یعنی عدم ذکر اجاره و اجرت باعث اخلاص کمتر و برعکس، ذکر عوض باعث اخلاص بیشتر و مضاعف تر می‌شود؟

اگر مقصود فقهای مذکور، اولی باشد، بر این معنا دو اشکال وارد می‌شود:

اولاً، هنگامی وجوب ایجاد شده از ناحیه اجاره باعث تأکید اخلاص در عمل می‌شود که این

و جوب یک وجوب تعبّدی باشد و نتیجه‌اش این باشد که اخلاص از دو جهت شرط شده باشد، ولی اتفاقاً برعکس، وجوب مذکور یک وجوب توصیلی است که قصد قربت فقط در ترتّب ثواب بر عمل تأثیر دارد، نه در صحّت عمل یا متعلّق آن. اکنون از آنجاکه واجب، واجب توصیلی است، پس اصلاً اخلاصی به واسطه این وجوب ایجاد نشده یا شرط نگردیده است تا باعث تأکید اشتراط اخلاص در عبادات شود (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۷).

ثانیاً، معنای مذکور با غرض مستدل در تنافی است؛ زیرا غرض مستدل - صاحب ریاض - از تنافی اخذ اجرت با قصد قربت (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۸۱)، تنافی در مقام عمل و امثال است، نه در مقام اشتراط و اعتبار قصد قربت؛ پس اثبات مطلب مذکور از سوی فقهای اشاره‌شده، اثبات مطلبی غیر از مقصود مستدل است (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۷).

همچنین اگر مقصود این گروه از فقها دومی باشد و بگویند دریافت عوض مالی باعث اخلاص بیشتر عمل می‌شود، پاسخ داده می‌شود که این استدلال نیز قطعاً خلاف واقع است و با ارجاع آنها به وجدان‌شان، از آنها می‌پرسیم خالی بودن عمل از جهات مادی و دنیوی - همچون شهرت، ریا، مال، مقام و... - باعث اخلاص بیشتر عمل از غلّ و غش می‌شود یا آمیخته بودن عمل به جهات مادی؟ بدیهی است هراندازه آمیختگی عمل به جهات مادی و ظاهری کمتر باشد، اخلاص عمل نیز بیشتر خواهد بود؛ پس وجوب برخاسته از اجاره، مؤکّد اخلاص در عمل عبادی نیست (همان). اما در نقد این دیدگاه گفته شده است: به عقیده گروهی از فقها گرفتن اجرت بر نفس عمل در واجبات، با قصد تقرب جمع می‌شود (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۲ / آشتیانی، ۱۴۲۵، ص ۲۶ / قرطبی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۳۷ / جصاص، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲۶ / افندی، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۱۶۳ / نجفی خوانساری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۷ / میرزای قمی، ۱۳۷۱، ص ۴۷ / کرمانشاهی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۱ / سیوطی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۹۶ / قرافی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۵ / بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۳۲ / جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸، ص ۲۱۵). این گروه برای اثبات نظر خویش دلایلی می‌آورند؛ از جمله اینکه:

اولاً، نه تنها تنافی میان اخذ اجرت و قصد قربت وجود ندارد، بلکه این دو وجوب (وجوب ناشی از اجاره و وجوب ناشی از قصد قربت) باعث قوام اخلاص نیز می‌شود؛ زیرا وجوب اجاره، مؤکّد اخلاص در عمل واجب است. افزون بر اینکه صاحب ریاض در مستحبات عبادی - مانند اجیرشدن برای کفن و دفن میت در ازای اجرت - به اخذ اجرت قائل شده است که این امر در تنافی

با نظر دیگرش می‌باشد (حسینی عاملی، [بی تا]، ج ۴، ص ۹۲). به عقیده صاحب ریاض، هرگاه عقد اجاره به عمل مستحبی تعلق گیرد، آن عمل واجب شده و اجاره باعث ورود لزوم و وجوب به عمل می‌شود. اکنون اگرچه وجوب اخلاص در عمل با امثال و اطاعت امر خدا تحقق می‌یابد، ولی اجرت نیز محرکی برای برانگیخته شدن به سوی عمل و تحقق عمل واجب می‌شود؛ براین اساس به نظر می‌رسد دلیل مطرح شده از سوی صاحب ریاض درباره مستحبات، قابل تسری به واجبات نیز باشد؛ در نتیجه استدلال به تنافی اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات با قصد قربت، ناتمام است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۸۱). صاحب جواهر نیز همانند اشکال ذکر شده را مطرح می‌کند و می‌فرماید: استدلال به تنافی میان اخذ اجرت با اخلاص، ناتمام است؛ زیرا مثال کفن و دفن میت که از سوی صاحب ریاض مطرح شده است، به دلیل معتبر نبودن نیت، با مستحبات قابل نقض می‌باشد؛ پس استدلال مطرح شده تام و تمام نیست (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۲، ص ۱۱۷).

ثانیاً، مردم از جهت رعایت اخلاص در عمل، با یکدیگر برابر نیستند و غالب آنها عبادات را به قصد به دست آوردن منافع دنیوی یا اخروی انجام می‌دهند و عبادات آنها طبق نظر فقها باطل نیست. اکنون اگر اطاعت و امثال امر خدا جز از طریق نهایت خلوص به دست نمی‌آید، بر علمای دین واجب بود آنان را ارشاد کرده و بر خلوص بی‌عیب تشویق کنند (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۷۷)؛ بنابراین چون دلیل خاصی بر تنافی قصد قربت با اخذ اجرت وجود ندارد - اگر هم تنافی هست، تنافی با درجات بالای اخلاص است - پس اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات، باطل نیست (خویی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۶۷).

ثالثاً، منظور از داعی، همان انگیزه انجام کار است که گاهی به نیت نیز تعبیر می‌شود. گاهی انگیزه فرد از انجام کار، هم به دست آوردن منافع دنیوی و هم منافع اخروی است که در این صورت داعی بر داعی می‌شود. اکنون چه اشکالی دارد عمل واجبی را برای کسب رضای خدا و با انگیزه کسب اجرت انجام دهد (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۸ / مکارم شیرازی، ۱۴۲۶، ص ۴۱۲). ثبوت داعی بر داعی از نظر بسیاری از علما پذیرفته است؛ از جمله اینکه برخی از آنها قائل شدند که در واجبات تعبدی، اخذ اجرت در برابر نفس عمل در واجبات جایز است؛ البته به داعی امثال، نه اجرت بر خود عمل، تا اینکه با عبادیت عمل در تنافی قرار نگیرد و معامله صحیح باشد و مصداق تحصیل مال حرام نباشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۲۴). به عبارت دیگر شرط پذیرش عبادت این است

که برای خدا انجام گیرد. اکنون اگر داعی بر داعی باشد و در کنار قصد قربت، اخذ اجرت نیز نماید، ضرری به عبودیت عمل وارد نمی‌کند (خوینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۰۶).

رباعاً، توهم تنافی میان اخذ اجرت با قصد تقرب، گاهی از آنجا ناشی می‌شود که گمان می‌کنند انگیزه از انجام عمل، رسیدن به مال است، درحالی‌که ممکن است شخص اجیر پول بگیرد، ولی عمل عبادی را بجای نیاورد و به دروغ بگوید انجام داده است یا با قصد و نیت نادرست بجای آورد (خویی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳۷۹).

خامساً، تردیدی وجود ندارد که عمل مستحبی با شرط شدن در ضمن عقد لازم یا متعلق نذر و عهد و قسم قرارگرفتن، واجب می‌شود و هیچ‌یک از فقها به تنافی این امر عارضی با اخلاص معتبر در عبادات قائل نیست. روشن است این مسئله مشابه اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات است (خویی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۶۷).

دلیل سوم بر حرمت اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات: وصف وجوبی که در واجبات از آن سخن به میان می‌آید، با وصف تملیک و تملک یا اجاره‌دادن عمل، منافات و معاندت ذاتی دارد و این دو قابل جمع نیستند؛ زیرا وجوب به معنای الزام به انجام کار از سوی مولی است و درواقع به دلیل استحقاق خدا بر عمل و عوض و پاداشی که به ما می‌دهد، باید عمل را انجام داده و به او تسلیم کنیم؛ پس سلطنت مطلقه بر عمل، از آن خداست، درحالی‌که معنای عقد اجاره این است که مستأجر به خاطر پولی که داده است، استحقاق بر عمل یافته و عمل، صد درصد ملک او شده است (کاشف الغطاء، [بی‌تا]، ص ۲۷). این امر درحالی است که در اینجا تناقض وجود دارد و عملی که به واسطه ایجاب شرعی، ملک طلق خداوند شده، چگونه ممکن است در همان آن، ملک طلق دیگری نیز باشد و به باذل یا مستأجر تملیک شود: «المملوک لا یملک ثانیاً مادام مملوفاً». همچنین استحقاق همزمان خداوند بر عمل با استحقاق دیگری، ممکن نیست: «المستحق لا یستحق ثانیاً»؛ پس این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند و جمع میان آنها مستلزم اجتماع مثلین در شیء واحد و در نهایت منجر به اجتماع نقیضین در شیء واحد می‌شود و اجتماع نقیضین، از محالات ذاتیه و بدیهی‌ترین بدیهیات است (همان، ص ۵۹).

مناقشه دلیل: این دلیل نیز از دو جهت قابل مناقشه است:

جهت نخست. ممکن است گفته شود میان وجوب - که به طلب و استحقاق شارع بر تملک

او بر عمل اشاره دارد - با اجاره دادن و تملیک به غیر - که به استحقاق مستأجر و مالکیت او بر عمل اشاره دارد - تنافی وجود ندارد و قیاس مالکیت خدا بر چیزی، با مالکیت انسانها بر چیزی، قیاس مع الفارق است؛ زیرا در مالکیت آدمیان بر چیزی، مالکیت آنها در عرض یکدیگر و هم مرتبه است که قابل جمع نیست، ولی در مالکیت خداوند نسبت به چیزی، مالکیت انسان در طول مالکیت خدا قرار می‌گیرد و این دو با یکدیگر در تنافی نیستند تا قابل جمع نباشند (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱).

جهت دوم. اعتراض دیگری که بر این استدلال وارد است اینکه به اعتراف کاشف‌الغطاء، این دلیل به علت اختصاص به واجبات عینی، شامل واجبات کفایی نمی‌شود؛ زیرا در واجبات کفایی، عنوان کلی أحدالمکلفین بر خصوص این فرد یا آن فرد منطبق نیست، بلکه بر واجب انطباق می‌یابد؛ پس مانعی از وجوب عمل بر یکی از مکلفین و انجام عمل در ازای اجرت نیست: «ما قُصِدَ لِمَنْعٍ و ما وَقَعَ لِمُقَصَّدٍ» (همان، ص ۱۳۱)؛ به همین دلیل برای اثبات حرمت اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات کفاییه، استدلال دیگری آورده می‌شود و آن اینکه با تعیین عمل واجب بر فرد معینی از مکلفین، تمامی منافع دنیوی و اخروی حاصل از عمل از جمله مدح و ثواب، متعلق به عامل می‌شود و دلیلی بر تعلق آن به ملکیت مستأجر وجود ندارد؛ زیرا سودی برای مستأجر در بر ندارد تا اخذ عقد اجاره بر آن صحیح باشد، بلکه از مصادیق تحصیل مال باطل است (کاشف‌الغطاء، [بی تا]، ص ۵۹).

در پاسخ این اعتراض گفته شده است: پیش از اجاره عمل به دیگری اگر عامل، خود بر انجام فعل واجب اقدام می‌کرد و آن را انجام می‌داد، منافع و آثار عمل نیز متعلق به خود او بود، نه دیگری، ولی پس از اجاره صحیح چون عمل، ملک مستأجر شده و مستأجر استحقاق بر آن یافته است، منافع و آثار آن نیز به مستأجر تعلق دارد و دیگر دلیلی بر تعلق عمل به عامل وجود ندارد، بلکه عامل، مالک اجرت و مستأجر، مالک عمل و تبعات مرتبط با آن است (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۱).

۳-۲. قول به جواز اخذ اجرت بر نفس عمل مطلقاً

برخی فقها با استناد به قول جواز اخذ اجرت در مقابل نفس عمل در واجبات (خویی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۶۰)، اخذ اجرت را در مقابل شهادت نیز جایز می‌دانند؛ اعم از اینکه مرحله تحمل

شهادت مراد باشد یا مرحله ادای شهادت و می‌فرمایند: به اقتضای قاعده، اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات، مطلقاً جایز است، مگر در مواردی که دلیلی از خارج، دلالت بر حرمت اخذ اجرت کند که درباره شهادت، ما چنین دلیلی نداریم (همان، ص ۷۳۵).

مسئله جواز اخذ اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت، از صغریات کبرای اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات است. ظاهر آیات و روایات وارده در مورد شهادت فقط دلالت بر وجوب شهادت می‌کند و این امر منافاتی با اخذ اجرت بر آن ندارد؛ همان‌گونه که در بقیه احکام تکلیفی عینی و کفایی این‌گونه است، وگرنه مدلول آیات و روایات این نیست که شهادت، حقی برای مشهود له باشد (همان). در تقویت و صحه‌گذاری بر سخن ایشان و در رد اشکالات وارده از سوی مخالفان اخذ اجرت، به دلایل ذیل می‌توان استناد کرد:

۱. از آنجاکه شهادت، واجب توصلی است، نیازی به قصد قربت ندارد؛ اگرچه اخذ اجرت، منافی با خلوص نیت در اتیان واجب نیست، بلکه تأکیدی بر اتیان واجب است. گویا در اینجا دو داعی داریم؛ یکی «تقرب الی الله» و دیگری «وصول الی اجرت» (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۸۳/ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۲، ص ۱۱۷/ روحانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۳۴).

۲. اجماع مذکور منقول و فاقد اعتبار است و چون نظر مخالف بر جواز اخذ اجرت بر نفس عمل وجود دارد؛ پس ادعای اجماع از درجه اعتبار ساقط است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۲۴/ خویی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۰۶).

۳. اینکه برخی فقها گفته‌اند «عمل واجب، مالیت ندارد» در پاسخ این اشکال گفته شده است که وجوب عمل باعث از میان رفتن مالیت آن و سلب تملیک و تملک از آن نمی‌شود، بلکه مالکیت از اعتبارات عقلانی است و ملاک مالیت یک شیء، رغبت یا عدم رغبت به آن است که گاهی به دلیل اغراض و فواید عقلانی، رغبتی نسبت به انجام عمل وجود ندارد، ولی چون در مورد عمل حرّ، این رغبت به انجام عمل هست، عمل مالیت دارد (روحانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۴۵)؛ چنان‌که از نظر حقوقدانان نیز ارزش اقتصادی، معیار مالیت یک عمل محسوب می‌شود و هر عملی که واجد این ویژگی باشد، مال شناخته می‌شود (امامی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶).

۴. اینکه گروهی از فقها گفته‌اند «چون عمل از سوی شارع واجب شده، پس ایجاب عمل از سوی شارع، باعث سقوط احترام مال می‌شود»، در پاسخ باید گفت: وجوب عمل باعث

رایگان شدن آن عمل نمی‌شود و مالیت فعل مسلمان از میان نمی‌رود و آنچه به اذن عامل رفع می‌شود، احترام است که از آن به سلطه و اناطه تصرف در عمل تعبیر می‌شود و این مسئله از این رو که بلاعوض و بلاتدارک هدر شود، ارتباطی به معنای محترم بودن عمل ندارد (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹۰).

۵. اگر مخالفان استدلال کنند به اینکه «عامل به واسطه امر شارع به اتیان عمل مجبور است؛ پس ایجابی که از ناحیه اجاره ایجاد می‌شود، نامعقول و بی‌فایده است»، در پاسخ باید گفت با اجاره فقط بر انجام عمل تأکید می‌شود و امثال عمل از دو جهت واجب می‌شود؛ هم از جهت امر شارع و هم از جهت ایجاب اجاره، به گونه‌ای که این امر ثمراتی را نیز به دنبال دارد؛ مثلاً:

الف) اگر عامل از امثال اول «ایجاب شارع» امتناع نمود، امکان اجبار عامل به انجام عمل به واسطه ایجاب اجاره وجود دارد.

ب) اگر عامل، ادعای جهل به ایجاب شارع را بنماید، امکان آگاه کردن او از ایجاب عمل به واسطه عقد اجاره وجود دارد (روحانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۴۶).

ج) ایجاب شارع، مانع از این نمی‌شود که عمل به تملیک عامل درنیاید یا عمل واجب، مملوک شارع شود، بلکه افعال بندگان، تحت سلطه تشریحی خداوند است و ایجاب شارع نیز ناظر به این سلطه تشریحی می‌باشد و منافاتی با حق مالکیت برای بنده ندارد، بلکه این مالکیت اعتباری و تکوینی پس از ایجاب نیز برای عامل باقی است (همان، ص ۲۴۹).

د) منافاتی میان طلب شارع که دلالت بر وجوب می‌کند و اجرت گرفتن از طرف عامل وجود ندارد (همان، ص ۲۴۶) و قیاس میان این موضوع «جمع مالکیت خدا و عامل بر یک عمل»، با موضوع جمع مالکیت دو مستأجر بر مال مستأجره یا عمل اجیر، قیاس مع الفارق است؛ زیرا مالکیت بشر بر اشیا، متفاوت از مالکیت خداست (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۰).

۶. در آیات متعددی از قرآن کریم، اخذ اجرت در مقابل برخی امور مورد امر شارع، جایز دانسته شده است؛ برای مثال خداوند متعال در آیه ۲۸۲ سوره بقره با لفظ «وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ»، امر به کتابت و با لفظ «وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ»، نهی از امتناع کاتب از امر کتابت کرده است که این دلالت بر وجوب ثبت دین می‌کند و در مقابل ثبت آن نیز اجرت پرداخت می‌شود (منصوری رضی و نصیری رضی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۸).

۷. فقها در توجیه تخصیص قاعده منع اخذ اجرت بر واجبات، در زمینه واجبات نظامیه همچون طبابت و خبازی، به دلایلی استناد کردند که با وجود عینی یا کفایی بودن این واجبات، اخذ اجرت در مقابل آنها را جایز می‌دانند؛ بنابراین امکان تسری دلایل جواز اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات نظامیه، به شهادت نیز وجود دارد (همان).

۸. برخی فقها معتقدند متعلق وجوب، صرفاً معنای مصدری است که دلالت بر نفس عمل، مجرد از نتیجه و آثار آن می‌کند (میرزای نائینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۲). اکنون معنای مصدری شهادت، تحمل و ادای شهادت است و معنای اسم مصدری شهادت، صدق در ادای شهادت می‌باشد. طبق معنای مصدری، اخذ اجرت در مقابل نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت، صرف‌نظر از آثار و نتیجه جایز است، ولی مطابق معنای اسم مصدری که به آثار و نتیجه اشاره دارد، اخذ اجرت بر مفاد شهادت، جایز نیست و شاهد، مکلف به صدق و راستگویی در ادای شهادت است (منصوری رضی و نصیری رضی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۸-۱۹۹).

۳-۳. قول به تفصیل

برخی فقها همان‌گونه که در مسئله اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات، به تفصیل قائل شده‌اند (حلی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۵۷/حسینی عاملی، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۳۰۳/طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۱۲/انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۵/خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۹۹)، در مورد اخذ اجرت بر شهادت نیز معتقدند شاهد در مرحله تحمل شهادت - به دلیل تکلیف شرعی بودن شهادت و نه حق بودن و همچنین محترم بودن عمل مسلمان - می‌تواند از ذی‌نفع تقاضای اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل شهادت کند، ولی برای ادای شهادت - به دلیل در معرض تهمت قرارگرفتن و احتمال تأثیرگذاری اجرت بر کیفیت شهادت - نمی‌تواند بر نفس عمل و رفتار جسمی در ادای شهادت، اجرت بگیرد؛ چرا که ادای شهادت شرعاً از واجبات بدنی^۱ است، نه مالی؛ پس اگر برای ادای شهادت هزینه‌ای لازم شود، ذی‌نفع باید بدهد، نه شاهد (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۷/نراقی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۷۳/طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۸۴/شیخ نظام و جماعه من علماء الهند، ۱۴۰۶، ج ۳،

۲. واجب بدنی، واجبی است که به لحاظ غیرمالی بودن آنها به جسم شخص تعلق می‌گیرد و در زمان حیات افراد واجب می‌شود و پس از فوت آنها به نیابت انجام می‌پذیرد؛ مانند افعال عبادی همچون نماز و روزه.

ص ۴۵۰ / طرابلسی، ۱۳۹۳، ص ۶۹ / آشتیانی، ۱۴۲۵، ص ۳۶ / جعفری لنگرودی، ۱۴۰۰، ص ۸۲۲ / جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۶۰). خلاصه دیدگاه آنها بدین شرح است:

الف) اخذ اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل شهادت جایز است؛ با این استدلال که طبق نظر برخی فقها که قائل اند به اینکه تحمل شهادت صرفاً یک تکلیف شرعی است، نه حق، پس اخذ اجرت در مقابل آن مانعی ندارد؛ اگرچه شهادت واجب باشد. تأنجاکه ایشان با استناد به آیه ۲۸۲ سوره بقره: «وَ لَا يَصَارُ كَاتِبٌ وَ لَا شَهِيدٌ: به کاتب و شهید ظلم نشود»، این گونه استدلال کرده اند که اخذ اجرت بر کتابت و شهادت منعی ندارد (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۶).

می‌گوییم از نظر نویسندگان مقاله حاضر نیز اخذ اجرت در مقابل نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل شهادت، منطقی به نظر می‌آید. اکنون اگرچه برخی فقها استدلال کرده اند که عمل مسلمان، مال محسوب نمی‌شود؛ بنابراین احترامی ندارد که بخواهند در مقابل آن مال پردازند. از سوی دیگر ایجاب عمل نیز باعث از میان رفتن احترام عمل می‌شود (اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۹۶)؛ زیرا عامل، مقهور به انجام عمل است و اذن و رضایتش تأثیری ندارد و ایجاب عمل باعث سقوط اعتبار اذن و رضایت عامل می‌شود (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۶۳)، اما این نظر قابل مناقشه است؛ از این رو که طبق روایت نبوی، حرمت مال مسلمان مانند حرمت خون اوست (حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۱۲، ص ۲۹۷) که مدرک شرعی بر احترام عمل مسلمان محسوب می‌شود. درحقیقت عمل حرّ، ارزش مالی دارد؛ چون عرف در مقابل عمل حرّ، بیعانه و پیش پرداخت می‌پردازد و عمل حرّ، پیش فروش می‌شود. از سوی دیگر مالیت، امری انتزاعی و اعتباری است که از میل و رغبت عقلا به عمل، به خاطر اغراض و فواید آن ناشی می‌شود؛ پس صغرای مذکور مبنی بر مال نبودن عمل مسلمان، قابل خدشه است (اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۹۷)؛ چراکه طبق نظر فقها اگر شخص به درخواست دیگری کاری را برای او انجام دهد که آن کار از نظر عرفی دارای ارزش اقتصادی باشد و عامل، قصد تبرّع نداشته باشد، آمر، ضامن پرداخت اجرت‌المثل به اوست (یزدی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۱۴۶). چنان که در ماده ۳۳۶ قانون مدنی^۱ نیز به این مطلب اشاره شده است. مستند ما بر ضامن، قاعده احترام است؛ با این استدلال که انسان آزاد اگرچه مال محسوب نمی‌شود، اما کار

۱. «هرگاه کسی بر حسب امر دیگری اقدام به عملی نماید که عرفاً برای آن عمل اجرتی بوده یا آن شخص عادتاً مهبیای آن عمل باشد، عامل مستحق اجرت عمل خود خواهد بود، مگر اینکه معلوم شود قصد تبرّع داشته است».

و عمل او مال محسوب می‌شود (محقق داماد، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱۷).

ب) اخذ اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در ادای شهادت جایز نیست؛ با این استدلال که اولاً، یکی از مواردی که مانع از پذیرش شهادت شاهد می‌شود، این است که شاهد با شهادتش در معرض تهمت باشد به اینکه ضرری از او دفع شود یا با شهادت منتفع شود (علامه حلی، ۱۳۲۳، ج ۸، ص ۴۸۶/ابن‌فهد حلی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۵۲۴)؛ خواه آن نفع، عین باشد یا منفعت یا حقی خاص (خمینی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۴۳)؛ پس با استناد به نظر گروهی از فقها که معتقدند شهادت، حقی از مشهودّ له بر گردن شاهد است، می‌گوییم بر شاهد واجب است در مجلس شهادت حاضر شود و مجاناً برای حفظ حقوق برادر دینی خود شهادت دهد، در حالی که اگر قائل به جواز اخذ اجرت بر نفس عمل در مرحله ادای شهادت شویم، چه‌بسا شاهد در معرض تهمت قرار گیرد که به‌خاطر رسیدن به دستمزد، شهادت دروغ یا شهادت به نفع کسی داده است.

ثانیاً، مهم‌ترین دلیلی که از سوی مخالفان پرداخت اجرت به شاهد مطرح می‌شود، احتمال تأثیرگذاری اجرت بر کیفیت شهادت است. حتی بر فرض تصور این مانع، در مرحله ادای شهادت، احتمال آن در مرحله تحمل شهادت منتفی است؛ زیرا در مرحله تحمل شهادت، طرفین نزاع در مقام تخاصم یا اثبات دعوا نیستند تا احتمال صدور شهادت به نفع یکی یا ضرر دیگری مطرح باشد (منصوری رضی و نصیری رضی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۹)؛ پس در مرحله ادای شهادت، چه‌بسا شاهد تحت تأثیر اجرت دریافتی، به نفع یکی یا ضرر دیگری شهادت دهد و بدین ترتیب اجرت بر کیفیت و مفاد شهادتش تأثیر بگذارد.

در نقد این دیدگاه نیز گفته شده است مهم‌ترین نگرانی که درباره پرداخت اجرت به شاهد در مرحله ادای شهادت وجود دارد، احتمال تأثیرگذاری دستمزد بر مفاد شهادت و ترغیب او به شهادت کذب است، در حالی که به اعتقاد نویسندگان، با استناد به قاعده احترام مبنی بر محترم‌بودن عمل مسلمان، پرداخت دستمزد به شاهد از سوی مشهودّ له ممکن است اثر مطلوب در کشف حقیقت و کاهش شهادت کذب داشته باشد و انگیزه افرادی که واقعه را مشاهده کرده‌اند، برای ادای شهادت افزایش دهد.

روشن است با افزایش تعداد شاهدان، احتمال کشف شهادت کذب و روشن‌شدن حقیقت و واقعیت بیشتر می‌شود. درباره در معرض تهمت قرارگرفتن شاهد به جهت دریافت مالی در ازای

شهادت نیز باید گفت: پرداخت وجهی متعارف از سوی مشهود له به شاهد، باعث ایجاد شبهه تهمت نمی‌شود؛ زیرا این موضوع را نمی‌توان از موارد جرح شاهد تلقی کرد، بلکه دریافت اجرت در ازای کاری است که شاهد برای مشهود له می‌کند و از نظر عرفی نیز این کار دارای ارزش اقتصادی است.

نتیجه

آنچه از تجزیه و تحلیل ادله مخالفان و موافقان اخذ اجرت بر نفس شهادت و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت استنباط می‌شود اینکه: دلیل قابل توجه مخالفان بر حرمت اخذ اجرت بر نفس شهادت این است که از شهادت، تعبیر به حقی برای مشهود له بر عهده شاهد شده است که برای اثبات این ادعا دلیل متقن و قابل توجهی وجود ندارد؛ بنابراین دلایل هردو گروه مبنی بر حرمت اخذ اجرت مطلقاً و نظریه تفصیل میان تحمل و ادای شهادت، با مناقشاتی روبه‌رو می‌باشد و نقدهای اساسی بر آن وارد است و امروزه باتوجه به مقتضیات زمانی و مکانی، از آنجاکه تحمل و ادای شهادت، مضاف بر هزینه‌های ایاب و ذهاب و هزینه‌های مالی که شاهد متحمل می‌شود، گاهی مستلزم صرف وقت و به‌نوعی اجاره‌دادن منفعت است، حکم اخذ اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت، با استناد به قاعده احترام، منطقی به نظر می‌آید؛ زیرا شهادت - هم در مرحله تحمل و هم ادای شهادت - از واجبات توصلی بوده که نیازی به قصد قربت ندارد تا اینکه استدلال شود اخذ اجرت، منافی با خلوص نیت در اتیان واجب است.

ادله دیگر از جمله اینکه چه‌بسا دریافت اجرت باعث ترغیب شاهد به شهادت کذب شود، مخدوش می‌باشد؛ زیرا احتمال شهادت کذب حتی در مواردی که پرداختی به شاهد صورت نگرفته یا به‌رغم دریافت دستمزد، شاهد اقدام به شهادت کذب می‌کند نیز وجود دارد، بلکه برعکس، پرداخت اجرت به شاهد در مواردی ممکن است باعث تشویق افرادی که شاهد واقعه بودند، به ادای شهادت شود؛ بدیهی است تشخیص شهادت کذب از صحیح، بر عهده قاضی می‌باشد؛ بنابراین نظریه برگزیده نویسندگان (جواز اخذ اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت)، به دلیل واجب توصلی بودن شهادت و تأثیر نداشتن قصد قربت در آن و استناد به قاعده احترام، تقویت می‌شود.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ کفاية الأصول؛ قم: آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۲. آشتیانی، محمدحسن؛ کتاب القضاء؛ قم: المؤتمر علامه آشتیانی، ۱۴۲۵ق.
۳. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین؛ عوالی اللئالی؛ قم: سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
۴. ابن ادريس حلی، ابی جعفر؛ السرائر؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵. ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز؛ المهذب؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۶. ابن فهد حلی، احمد بن محمد؛ المهذب البارع؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۷. اصفهانی، محمدحسین؛ بحوث فی الفقه؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۸. افندی، سید محمد امین؛ رسائل ابن عابدین؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۹۶۰م.
۹. امامی، سید حسن؛ حقوق مدنی؛ تهران: اسلامی، ۱۳۸۴.
۱۰. انصاری، مرتضی؛ مکاسب؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۳۷ق.
۱۱. بجنوردی، حسن؛ القواعد الفقهية؛ قم: الهادی، ۱۳۷۷.
۱۲. برازش، علی؛ تفسیر اهل بیت؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۶.
۱۳. برهانپوری، نظام و جماعة من علماء الهند؛ الفتاوى الهندية؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
۱۴. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ الروضة البهية؛ قم: داوری، ۱۴۱۰ق.
۱۵. —؛ الرسائل؛ قم: مکتبه بصیرتی، [بی تا].
۱۶. —؛ مسالک الأفهام؛ قم: دارالهدی، ۱۴۱۴ق.
۱۷. جصاص، احمد بن علی؛ أحكام القرآن؛ لبنان: دار الإحياء، ۱۴۰۵ق.
۱۸. جعفری لنگرودی، محمد جعفر؛ تاریخ معتزله؛ تهران: گنج دانش، ۱۳۶۸.
۱۹. —؛ دائرة المعارف علوم اسلامی، قضائی؛ تهران: گنج دانش، ۱۴۰۰.
۲۰. —؛ مبسوط در ترمینولوژی حقوق؛ تهران: گنج دانش، ۱۳۷۸.
۲۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.
۲۲. حسینی عاملی، سید محمد جواد؛ مفتاح الكرامة؛ قم: مؤسسه آل البيت، [بی تا].

٢٣. حلى (علامه حلى)، حسن بن يوسف؛ مختلف الشيعة؛ قم: نشر اسلامى، ١٣٢٣ق.
٢٤. حلى (محقق حلى)، نجم الدين جعفر؛ شرائع الإسلام؛ بيروت: دارالأضواء، ١٤٠٣ق.
٢٥. حلى، محمد بن حسن؛ إيضاح الفوائد؛ قم: اسماعيليان، ١٣٨٧ق.
٢٦. خمينى، سيدروح الله؛ المكاسب المحرمة؛ قم: اسماعيليان، ١٣٨١.
٢٧. —؛ تحرير الوسيلة؛ قم: دارالعلم، ١٣٧٧.
٢٨. خوانسارى، احمد؛ جامع المدارك؛ قم: اسماعيليان، ١٤٠٥ق.
٢٩. خوئى، سيدابوالقاسم؛ محاضرات فى الفقه الجعفرى؛ قم: دارالكتاب الإسلامى، ١٤٠٨ق.
٣٠. —؛ مصباح الفقاهة؛ قم: داورى، ١٣٧٧.
٣١. —؛ المستند فى شرح العروة الوثقى؛ [بى جا]: جامع اهل بيت ﷺ، [بى تا].
٣٢. خوئنى، عبدالكريم؛ خودآموز كفايه؛ [بى جا]: مصطفىوى، ١٣٦٧.
٣٣. روحانى، سيد محمد صادق؛ منهاج الفقاهة؛ [بى جا]: [بى نا]، ١٤١٨ق.
٣٤. سيوطى، جلال الدين؛ الحاوى للفتاوى؛ بيروت: دارالفكر، ١٤٢٤ق.
٣٥. شهيدى تبريزى، ميرزا فتاح؛ هداية الطالب؛ تبريز: اطلاعات، ١٣٧٥ق.
٣٦. طباطبايى بروجردى، حسين؛ جامع احاديث شيعه؛ قم: مؤلف، ١٣٧٣.
٣٧. طباطبايى، سيدعلى؛ الشرح الصغير؛ قم: مكتبة آيت الله مرعشى، ١٣٦٨.
٣٨. —؛ رياض المسائل؛ قم: نشر اسلامى، ١٤١٢ق.
٣٩. طباطبايى، سيد محمد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ قم: انتشارات اسلامى، ١٣٦٥.
٤٠. طباطبايى، سيد محمد مهدى؛ المصابيح؛ مشهد: مكتبة الرضويه، [بى تا].
٤١. —؛ بلغة الفقهية؛ تهران: مكتبة الصادق ﷺ، ١٤٠٣ق.
٤٢. طرابلسى، على بن خليل؛ معين الحكام؛ [بى جا]: مكتبة المصطفى، ١٣٩٣ق.
٤٣. طوسى، ابى جعفر محمد بن حسن؛ المبسوط؛ تهران: المكتبة المرتضويه، ١٣٨٧.
٤٤. —؛ النهاية؛ قم: قدس محمدى، [بى تا].
٤٥. —؛ تهذيب الأحكام؛ تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٦٤.
٤٦. عاملى، ابى عبدالله محمد بن مكى؛ الدروس الشرعية؛ قم: نشر اسلامى، ١٤١٤ق.
٤٧. عكبرى بغدادى، محمد بن محمد؛ المقنعة؛ قم: نشر اسلامى، ١٤١٠ق.
٤٨. عياشى، محمد بن مسعود؛ تفسير العياشى؛ تهران: مكتب العلمية الإسلاميه، ١٣٨٠ق.

۴۹. فخر رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۵۰. قرافی، احمدبن ادريس؛ الفروق؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۵۱. قرانتی، محسن؛ تفسیر نور؛ تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۵۲. قرشی، باقر شریف؛ حیاة الإمام الحسن العسکریؑ؛ [بی‌جا]: دارالأضواء، ۱۴۰۹ق.
۵۳. قرطبی، محمدبن احمد؛ تفسیر قرطبی؛ قم: مرکز اطلاعات و مدارک، ۱۳۸۷.
۵۴. کاشف‌الغطاء، جعفر؛ شرح القواعد؛ قم: مکتبه آیت‌الله مرعشیؑ، [بی‌تا].
۵۵. کرکی (محقق ثانی)؛ علی بن حسین؛ جامع المقاصد؛ قم: آل‌البيتؑ، ۱۴۰۸ق.
۵۶. کرمانشاهی، آقامحمدعلی؛ مقام‌الفضل؛ قم: مؤسسه العلامة البیهانیؑ، ۱۴۲۱ق.
۵۷. کلینی رازی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۷.
۵۸. مامقانی، محمدحسن؛ غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب؛ قم: مجمع‌الذخائر الإسلامیه، [بی‌تا].
۵۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۰. محقق داماد، سیدمصطفی؛ قواعد فقه «بخش مدنی؛ مالکیت - مسئولیت»؛ تهران: علوم اسلامی، ۱۳۷۶.
۶۱. مدرس طباطبایی یزدی، سیدمحمدرضا؛ بررسی گستره فقهی اجرت بر واجبات؛ قم: دارالتفسیر، [بی‌تا].
۶۲. مغربی، قاضی نعمان؛ دعائم الإسلام؛ قم: مؤسسه آل‌البيتؑ، ۱۳۸۵.
۶۳. مقدس اردبیلی، مولی احمد؛ زبدة البیان؛ تهران: المکتبه المرتضویه، ۱۳۷۸.
۶۴. —؛ مجمع الفائدة والبرهان؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۲ق.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ أنوارالفقاهة؛ قم: مدرسه امام علی بن ابیطالبؑ، ۱۴۲۶ق.
۶۶. منصورى رضی، ایوب و علی‌رضا نصیری رضی؛ «مطالعه تطبیقی پرداخت اجرت به شاهد در حقوق اسلام و امریکا»، فصلنامه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب؛ ش ۳، پاییز ۱۳۹۸، ص ۱۸۳-۲۰۹.
۶۷. میرزای قمی، ابوالقاسم؛ جامع‌الشتات؛ تهران: کیهان، ۱۳۷۱.
۶۸. نائینی، میرزا محمدحسین؛ المکاسب والبیع؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۶۹. نجفی خوانساری، موسی؛ منیة الطالب؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.



٧٠. نجفي، محمد حسن؛ جواهر الكلام؛ تهران: دارالكتب، ١٣٦٥.
٧١. نراقي، مولي احمد بن مولي؛ مستند الشيعة؛ قم: مرعشي، ١٤٠٥ق.
٧٢. نوري طبرسي، حسين؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ بيروت: آل البيت، ١٤٠٨ق.
٧٣. يزدي، سيد محمد كاظم؛ العروة الوثقى؛ تهران: حديث دل، ١٣٨٢.
٧٤. —؛ حاشية المكاسب؛ بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٩ق.

