

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سرشناسه : رفیع پور، سید محمد مهدی.

عنوان و نام پدید آور : بحثی فقہی پیرامون توریہ / سید محمد مهدی رفیع پور.

مشخصات نشر : قم: خویی، ۱۴۰۰.

مشخصات ظاہری : ۱۰۰ص.

شابک : ۹۷۸-۶۲۲-۹۸۳۷۱-۶-۰

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : کتابنامه:ص. [۹۲]-۹۹.

موضوع : توریہ

موضوع : *Dissimulation (Islamic law)

ردہ بندی کنگره : BP۱۹۸/۶

ردہ بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۹

شماره کتابشناسی ملی : ۸۴۲۷۵۱۵

اطلاعات رکورد کتابشناسی : فیپا



عنوان: بحثی فقہی پیرامون توریہ

نویسنده: سید محمد مهدی رفیع پور

ناشر: انتشارات خویی

صفحه آرایی: حسن صدراپی نیا

قطعی: رقی، تعداد صفحات: ۱۰۰، نوبت چاپ: اول

تاریخ انتشار: تابستان ۱۴۰۰ ش - شمارگان: ۱۰۰ نسخه

قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۹۸۳۷۱-۶-۰

تکثیر این کتاب: چاپ دیجیتال یا نشر الکترونیکی بدون اجازه ناشر، پیگرد قانونی دارد.

بجٹی قضی

پیرامون توریہ

سید محمد مہدی رفیع پور

فهرست مطالب

مقدمه	۹
درآمد	۱۱
۱- تعریف توریه	۱۲
۱-۱- توریه در لغت:	۱۲
۲-۱- تعریف توریه در کلام فقها:	۱۴
درنگی در تعریف فاضل مقداد	۱۵
نکاتی درباره تعریف شیخ	۱۹
۲- آرای فقها در مسئله توریه اختیاری	۲۳
۱-۲- فقهای قائل به جواز توریه در حالت اختیار	۲۶
۲-۲- فقهای قائل به حرمت توریه در حالت اختیار	۲۸
۳-۲- نکته‌ها	۲۸
۳- بررسی ادله	۳۰
۱-۳- دلایل حرمت توریه:	۳۰
۱-۱-۳- کذب بودن توریه	۳۱
تقریب اول، نظر محقق قمی:	۳۱

- تقریب دوم، نظر سید کاظم یزدی: ۳۵
- اشکال محقق اصفہانی بر نظر سید یزدی: ۳۵
- پاسخ به اشکال محقق اصفہانی: ۳۷
- تحقیق بحث ۳۹
- نقد اعتراض محقق قزوینی بر محقق قمی ۴۲
- نظر امام خمینی ۴۳
- نقد نظر امام خمینی: ۴۴
- نتیجہ گیری بررسی دلیل اول ۴۶
- ۱-۲- وجود ملاک کذب ۴۷
- مبنای مرحوم محقق داماد ۴۸
- نتیجہ بررسی دلیل دوم ۵۳
- ۱-۳- لغویت ادله تحریم کذب ۵۴
- اشکال محقق اصفہانی ۵۴
- پاسخ به اشکال محقق اصفہانی: ۵۵
- نتیجہ بررسی دلیل سوم: ۵۵
- ۲-۳- دلایل جواز توریہ ۵۶
- ۱-۲-۳- آیه مبارکہ (فَتَنْظُرْ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ) ۵۶
- ۲-۲-۳- آیه مبارکہ (قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطَلِقُونَ) ۵۶
- ۳-۲-۳- آیه مبارکہ (فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِجْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعَيْرَانُكُمُ لَسَارِقُونَ) ۵۷
- ۴-۲-۳- آیه مبارکہ (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ) ۶۲

۶۳ ۳-۲-۵ - استدلال به روایات:
۶۹ ۴- وجوب توریه هنگام اضطرار به دروغگویی
۷۰ آرا و اقوال در مسئله:
۷۳ ادله بحث
۸۱ توریه در روایات اهل سنت
۸۶ توریه در فقه اهل سنت
۹۱ نتیجه
۹۲ منابع و مأخذ
۱۰۰ ABSTRACT

مقدمه

آنچه پیش روی خوانندگان محترم است بحثی فقهی پیرامون توریه است که یکی از مسائل مرتبط با فقه اخلاق از سویی و مسائل فقه پزشکی از سوی دیگر است. این مقاله نخستین بار در سال ۱۳۸۹ در مجله تخصصی «فقه اهل بیت (علیهم السلام)» شماره ۶۳-۶۴ منتشر شد و مورد توجه قرار گرفت. سپس در سال ۱۳۹۷ در جلد اول مجموعه کاوشهای فقهی - که به تجمیع مقالات و یادداشت‌های کوتاه و بلند فقهی اینجانب اختصاص دارد^۱ - بدون هیچ تغییری باز نشر شد.

اینک متن مقاله به همراه اضافات و ویرایش جدید به صورت رساله مستقلی به چاپ می‌رسد و امید آنکه برای خوانندگان محترم و علاقه‌مندان سودمند باشد. خواهشمند است پیشنهادات و انتقادات خود را برای اعمال در چاپهای احتمالی بعد، به ایمیل مذکور در پاورقی ارسال بفرمایید.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

سید محمد مهدی رفیع پور تهرانی^۲

قم - تابستان ۱۴۰۰

۱. جلد اول این مجموعه در سال ۱۳۹۷ و جلد دوم آن در سال ۱۳۹۹ توسط انتشارات دار العلم قم منتشر شده است و به امید خدا جلد سوم امسال عرضه خواهد شد.
۲ - مدرس سطوح عالی و خارج فقه حوزه علمیه قم. جهت ارتباط با مولف و ارسال پیشنهادات و انتقادات: RAFIETEHRANI@YAHOO.COM

درآمد

در موارد متعددی گوینده تمایل به اظهار حقیقت ندارد مثلاً بیان آن را برای خودش یا مخاطب به صلاح نمی‌داند و گاهی فاش شدن حقیقت آثار و تبعات مهمی خواهد داشت. فرد مایل نیست با کسی روبرو شود و می‌خواهد او خیال کند که در منزل نیست. پزشکان محترم در موارد زیادی بیان بیماری واقعی مراجعه کننده را در راستای بهبود و درمان او قلمداد نمی‌کنند و مایل هستند مریض، خود را با بیماری ساده‌تری روبرو ببیند.

این موارد اگر به حد ضرورت و لزوم برسد بی‌تردید از منظر فقهی اشکالی ندارد. حتی دروغ گفتن در موارد ضرورت مجاز است اما اگر به این حد نرسد چطور؟ آیا گوینده می‌تواند با جمله‌ای مخاطب را به اشتباه بیندازد و به قول مردم بپیچاند یا خیر؟

به این سبک گفتاری توریه می‌گویند و در جواز و حرمت آن در وضعیت اختیاری (یعنی مواردی که اضطراری در میان نیست)

اختلاف نظر وجود دارد. در این نوشتار تلاش کردیم تا این مسأله را از منظر فقهی واکاوی کنیم.

در این رساله پس از نقل و نقد تعریف فقها از توریه و بیان اقسام آن و سیر تاریخی مباحث مربوط به توریه در متون فقهی، دو فرع از فروع مربوط به توریه مورد بررسی قرار گرفته است:

۱. آیا مکلف در حالت اختیار مجاز است که بدون هیچ ضرورتی در کلام خود توریه کند و با پنهان کردن مقصود اصلی خود، مخاطب را به اشتباه بیندازد؟

۲. آیا در هنگام اضطرار به دروغ گفتن، توریه کردن برای فرار از دروغ واجب است؟

در بخش پایانی مقاله آرای فقهای اهل سنت در مسئله توریه، نقل و به اختصار بررسی شده است.

۱- تعریف توریه

۱-۱- توریه در لغت:

واژه توریه و مشتقات آن، موضوع ادله شرعی نیست و در مواردی که حکم توریه بیان شده است، موضوع ادله شرعی، مصداق توریه بوده است بدون اینکه لفظ آن استعمال شود. بنابراین، نیازی به تحقیق و بررسی کلمات اهل لغت نداریم، ولی برای کامل شدن بحث و با توجه

به استعمال آن در برخی از روایات مانند «کان إذا أراد سفراً ورّی بغيره»^۱ که در مورد مسافرت‌های پیامبر ﷺ آمده، سزاوار است مختصری به کلام لغویین در این باره اشاره کنیم:

در کتاب العین آمده است: «التورية، إخفاء الخبر واطهار الستر»^۲. جوهری در صحاح اللغة می‌نویسد: «ورّیت الخبر تورية إذا سترته وأظهرت غيره، كانه مأخوذ من وراء الانسان، كانه يجعله ورائه حيث لا يظهر»^۳.

در المصباح المنیر آمده است: «فالتورية ان تطلق لفظاً ظاهراً في معنى وترید به معنى آخر يتناول ذلك اللفظ لكنه خلاف ظاهر»^۴. مجمع البحرين هم شبیه همین مطلب را آورده است.^۵ تعریف کتاب مصباح، از کلمات فقها اخذ شده و تعریف لغوی محسوب نمی‌شود. به طور کلی باید توجه داشت که فیومی - مؤلف مصباح - دارای مذاق فقهی است و این امر در موارد متعددی قابل مشاهده است.

در مجموع به نظر می‌رسد که این واژه به معنای پنهان کردن يك

۱. تذکرة الفقهاء، علامه حلی، ص ۵۶۶.

۲. العین، خلیل بن احمد فراهیدی، ج ۳، ص ۱۹۴۷.

۳. صحاح اللغة، جوهری، ج ۶، ص ۲۵۲۳.

۴. المصباح المنیر، فیومی، ص ۶۵۷.

۵. مجمع البحرين، طریخی، ج ۱، ص ۴۳۶.

شیء . مراد . در پشت شیء دیگر است و همان گونه که در کلام جوهری اشاره شده، با کلمه «وراء» مرتبط است.

۱-۲- تعریف توریه در کلام فقها:

در کلمات فقها، تعابیر مختلفی در باره توریه وجود دارد که اگرچه الفاظ آنها تفاوت دارد، اما روح مطلب یکی است و این مسئله با تتبع و تأمل در تعابیر آنها روشن می‌شود. از باب نمونه برخی از تعاریف فقها را ذکر می‌کنیم، البته موضوع حلف که در کلمات فقها در تعریف توریه به آن اشاره شده خصوصیتی ندارد و بحث توریه اعم از موارد حلف است.

مرحوم شیخ مفید گفته است:

«التوریه: أن یضم عند الیمین خلاف ما یظهر» توریه آن است که در هنگام سوگند، مقصود خود را برخلاف ظاهر کلام در نظر بگیرد^۱.
مرحوم ابن ادریس حلی، توریه را این گونه تعریف کرده است:
«ومعنی التوریه أنه یبطن بخلاف ما یظهر إذا حلف»^۲ معنای توریه این است که در هنگام قسم، برخلاف ظاهر کلام نیت کرده باشد.
مرحوم فاضل مقداد می‌گوید:

۱. المقنعه، شیخ مفید، ص ۵۵۷.

۲. السرائر، ابن ادریس، ج ۳، ص ۴۴.

«والتورية عند أهل البلاغة أن يكون للفظ معنيان قريب وبعيد فيطلق و يراد به البعيد كما يراد بالحاجة الشجرة و بالجمل السحاب و بالثور القطعة الكبيرة من الاقط و بالعنز الاكمة»

توریه نزد اهل بلاغت، عبارت است از اینکه لفظی دارای دو معنای نزدیک و دور باشد و گوینده از گفتن آن، معنای دور را اراده کند^۱.

درنگی در تعریف فاضل مقداد

تعریفی که ایشان از توریه ارائه کرده است ظاهراً با تعریف عالمان بلاغت تفاوت دارد و همان معنای عرفی است. آنطور که اهل فن تصریح کرده‌اند توریه در اصطلاح اهل بدیع این است که گوینده دو معنا را از الفاظ قصد کند و اصرار بر همین هم داشته باشد که دو معنا از الفاظ قصد شده است. حتی اگر دو معنا از نظر دوری و نزدیکی با الفاظ یکسان نباشند، تلاش می‌کند آنها را در یک درجه بنمایاند. فقیه محقق مرحوم شیخ محمد رضا مسجد شاهی می‌نویسد: «التورية البديعة البديعية التي يقصد الشاعر أو الناثر إلهام المعنيين معاً لأن في ذلك كمال صنعته وإظهار قدرته، و لهذا تراه إذا غفل السامع عن أحدهما يجتهد في إلهامه، و يصرح له بقصده، و لا تتوقف - كأختها - على اختلاف المعنيين في الظهور و الخفاء، بل إذا كانا متكافئين في

۱. التنقيح، فاضل مقداد، ج ۳، ص ۵۱۵.

الظهور كانت أبداع في الصنعة، وأملح في الذوق، ومع اختلافهما في ذلك فكثيرا ما يرشح البعيد بما يقربه إلى المعنى الآخر احتيالا منه في جعلها في مرتبة واحدة أو في درجتين متقاربتين...»^۱

در هر صورت آنچه محل بحث ماست توریه عرفی است که غالب تعاریف فقها هم ناظر به آن است.

مرحوم محقق کرکی گفته است:

«والتورية أن يقصد باللفظ خلاف ظاهره كأن يقصد بقوله: لا دين لك علي: لا دين يجب اداؤه الآن» توریه این است که مقصود از لفظ، معنای خلاف ظاهرش باشد مانند اینکه منظورش از عبارت دینی بر من نداری، آن است که دینی که الآن پرداختش واجب باشد نداری.^۲

مرحوم آیه الله حکیم و مرحوم آیه الله خویی گفته اند: «... التورية بأن يقصد من الكلام معنى له واقع ولكنه خلاف الظاهر» توریه این است که

۱. وقایة الاذهان ۸۹ ایشان در ادامه بر این باور است که فقها به جهت خلط میان این دو اصطلاح دچار مشکل شده اند: «والقوم لعدم تنبهم للفرق بين التوريتين وقع لهم الخبط في الخلط بين القسمين، فذكروا تعريف التورية العرفية وأحكامها وأقسامها للتورية البدعية، ثم تكلفوا في بعض الشواهد التي يتقارب فيها المعنيان للفظ بجعل أحدهما بعيدا والآخر قريبا، وكثيرا ما يعجزون حتى عن التكلف، فيرون السكوت عن ذلك هو الأجدر بهم والأصلح لهم.»

۲. جامع المقاصد، محقق کرکی، ج ۵، ص ۱۶.

مقصود گوینده از کلام معنای درست و مطابق واقع بوده، اما خلاف ظاهر باشد.^۱

آنچه اهمیت دارد این است که در کلام مشهور فقها توریه، با دروغ تفاوت موضوعی دارد؛ هر چند از لحاظ حکم، ممکن است هر دو مشمول حکم تحریم باشند. البته، در این میان کسانی مانند میرزای قمی^۲ و صاحب جواهر^۳ قائل به کذب بودن توریه. حداقل در برخی از اقسام آن هستند.

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، تعریف توریه از منظر مشهور فقها است.

در ابتدا محور بحث را تعریف شیخ انصاری قرار داده و آن را مورد دقت و بررسی قرار می‌دهیم؛ سپس چند تعریف دیگر را برای تکمیل بحث ذکر می‌کنیم.

مرحوم شیخ مرتضی انصاری در مکاسب محرمه می‌فرماید:

«وَأَمَّا التَّوْرِيَةُ هِيَ: أَنْ يَرِيدَ بِلَفْظٍ مَعْنَى مُطَابِقاً لِلْوَاقِعِ وَقَصْدٌ مِنَ الْقَائِدِ أَنْ يَفْهَمَ الْمَخَاطَبُ مِنْهُ خِلَافَ ذَلِكَ، مِمَّا هُوَ ظَاهِرٌ فِيهِ عِنْدَ مُطْلَقِ الْمَخَاطَبِ أَوْ الْمَخَاطَبِ الْخَاصِّ» توریه عبارت است از اینکه منظور

۱. منهاج الصالحین، سید محسن حکیم، ج ۲، ص ۱۵؛ منهاج الصالحین، خوبی، ج ۲، ص ۱۰.

۲. قوانین الاصول، میرزای قمی، ج ۱، ص ۴۱۹.

۳. جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۰۹.

گوینده عبارت، معنای صحیح و مطابق واقع آن است [دروغ نمی‌گوید] اما هدف او از بیان چنین عبارتی، آن است که مخاطب - چه مطلق مخاطبان و چه مخاطب خاص - معنایی خلاف معنای واقعی را که نزد او ظهور دارد از آن برداشت کند.

با توجه به اینکه مخاطب غالباً آنچه را که عبارت در آن ظهور دارد، برداشت می‌کند، شیخ انصاری علت اینکه مخاطب به مراد اصلی گوینده پی نمی‌برد، ظاهر بودن عبارت را در مطلب مورد درك مخاطب دانسته است. البته، ظهور عبارت دو قسم است، گاهی به طور کلی عبارت گفته شده، ظهور در همان مطلبی دارد که مخاطب فهمیده است؛ یعنی اگر مخاطب دیگری هم جای شنونده عبارت باشد، همان را برداشت می‌کند و به مراد گوینده پی نمی‌برد. گاهی وضع مخاطب به گونه‌ای است که به سبب قرائن ذهنی خود ظهور عبارت را در معنایی می‌فهمد و متکلم با آگاهی از این مطلب، مقصود خود را با بیان عبارت مذکور پنهان می‌کند، اما اگر شنونده دیگری عبارت را بشنود، چون ظهور نوعی در معنایی که مخاطب اول درك کرده ندارد، ممکن است به مقصود اصلی گوینده پی ببرد. شیخ انصاری سه مثال را برای توریه ذکر می‌کند:

مثال اول، اگر در مقام انکار سخنی که در مورد کسی گفته، بگوید:

«علم الله ما قلته» و خودش «ما» را «موصوله» قصد کند، اما مخاطب

آن را «نافیه» بفهمد.

مثال دوم، اگر کسی درب منزل را بزند و خادم برای منصرف کردن آن فرد بگوید: «او در اینجا نیست» و به مکانی که در منزل خالی است، اشاره کند.

مثال سوم، اگر بگوید «امروز نان نخوردم» و منظورش در وقت خواب یا وقت نماز باشد.^۱

نکاتی درباره تعریف شیخ

نکته اول، از آنجا که مقصود گوینده سخن از عبارت، معنای مطابق واقع است، لذا توریه دروغ نیست؛ چون صدق يك سخن، مطابق بودن منظور گوینده آن با واقع، و کذب آن، مخالفت منظور گوینده با واقع است. براین اساس، موافقت و مخالفت ظهور کلام با واقع، تأثیری در اتصاف آن به صدق و کذب ندارد و گوینده، مسئولیتی نسبت به فهم مخاطب ندارد. مهم این است که وی، منظور صحیح و مطابق با واقع را در نظر داشته باشد.

نکته دوم، از فرمایش شیخ در تعریف توریه استفاده می‌شود که جمله‌ای که متکلم برای توریه می‌گوید، باید دارای دو معنی باشد، يك معنای ظاهری که به علت ظهور نوعی یا مخصوص مخاطب، شنونده آن را می‌فهمد و يك معنای غیر ظاهر که مراد گوینده و مطابق واقع است.

۱. کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۱۷.

نتیجه‌ای که از این نکته به دست می‌آید این است که توریه کردن در هر جمله‌ای امکان ندارد و اگر جمله‌ای مانند نص تنها يك معنی داشته باشد و یا معنای مورد نظر گوینده را ولو به نحو غیر ظاهر نمی‌توان از آن اراده کرد، توریه در مورد آن منتفی است. مثلاً اگر کسی بگوید من دیروز مریض بودم و منظورش بیماری هفته گذشته‌اش باشد، در اینجا توریه محقق نشده است، بلکه جمله مذکور دروغ محسوب می‌شود.

نکته سوم، توریه از نظر شیخ انصاری به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی آنکه گوینده معنای خلاف ظاهر را قصد کرده است، ولی شنونده معنای ظاهر را. که مراد متکلم نیست - می‌فهمد. علت اینکه معنای مورد نظر گوینده را خلاف ظاهر دانستیم. با اینکه صریحاً در کلام شیخ مطرح نشده است. آن است که ایشان معنای فهمیده شده توسط مخاطب را که خلاف نظر اصلی گوینده است. ظاهر از کلام می‌داند، پس معلوم می‌شود معنای مورد نظر گوینده، خلاف ظاهر بوده است و گرنه، اگر معنای مورد نظر متکلم هم ظاهر باشد و کلام او مشترك در هر دو معنی باشد، برخی از مخاطبین به اشتباه نیفتاده و به مراد گوینده پی می‌برند یا حد اقل مردد شده و تحقیق می‌کنند. مثال این قسم، سومین مثالی است که در کلام شیخ آمده بود که در آن شنونده با شنیدن «امروز نان نخورده‌ام»، نمی‌فهمد که مراد گوینده وقت خواب یا وقت نماز بوده است.

قسم دوم در جایی است که گوینده، معنای ظاهر جمله را اراده کرده است، اما شنونده در اثر قرائن ذهنی خود، جمله را ظاهر در معنای دیگر می‌پندارد و به اشتباه می‌افتد. طبعاً گوینده از وضعیت مخاطب آگاهی دارد که چنین جمله‌ای را برای توریه انتخاب می‌کند. مثال این قسم، اولین و دومین مثالی است که در کلام شیخ ذکر شد. البته، با دقت در مثال‌ها روشن می‌شود که خود این قسم دو گونه است؛ گاهی جمله‌ای که گفته شده، هر دو معنی را در برداشته و نسبت ظهور، میان آن دو معنی مساوی بوده است، گوینده يك معنی را اراده کرده است و شنونده در اثر قرائن ذهنی خود معنای دیگر را گرفته است. مثال اول شیخ این‌گونه است. اگر بخواهیم جمله «علم الله ما قلته» را بفهمیم، نمی‌توانیم بدون قرینه بفهمیم که «ما» نافیه بوده است یا موصوله و مجبوریم به اجمال حکم کنیم، اما شنونده در اثر توهم خود، نافیه فهمیده است با اینکه گوینده، موصوله را اراده کرده است. اما گاهی متکلم همان معنای ظاهر در جمله را اراده کرده است، ولی شنونده در اثر توهمات خود، معنای غیر ظاهر را گرفته است، مانند مثال سوم «بگو او در اینجا نیست»، وقتی اشاره به جای خالی می‌کند، ظاهر در این است که آن فرد آنجا نیست، اما شنونده فکر می‌کند آن فرد در منزل نیست. البته، برخی از فقهای معاصر، قسم

اخیراً از بحث توریه خارج دانسته و گفته‌اند در توریه باید مراد گوینده، خلاف ظاهر کلام باشد.^۱

برخی دیگر از معاصرین، توریه قسم اول را - یعنی جایی را که مراد گوینده خلاف ظاهر است - داخل در کذب دانسته و حرام می‌دانند، اما توریه قسم دوم را - یعنی جایی را که مخاطب خودش دقت نکرده است - داخل در صدق و مجاز شمرده‌اند.^۲

باید توجه داشت که در توریه، گوینده قصد داشته که مخاطب به مراد او پی نبرد به همین دلیل، یا خلاف ظاهر را اراده کرده و یا جمله دو پهلو گفته است و یا در آشنایی با تصورات مخاطب، جمله‌ای را استعمال کرده که اگر چه ظاهر در مراد اوست، ولی می‌داند که مخاطب به آن پی نمی‌برد. اما اگر گوینده مطلب خود را بیان کند و ظاهر کلام را هم اراده کند، ولی مخاطب آن را درک نکرده و به آن پی نبرد، این مسئله از عنوان توریه خارج است. در تعریف شیخ هم کلمه «قصد» ذکر شده است. توریه از عناوین قصدیه است. از نظر لغوی هم در چنین مواردی توریه صدق نمی‌کند؛ چون متکلم مراد خود را پنهان نکرده است، بلکه مخاطب خودش قاصر بوده است. البته، صدق لغوی توریه، اهمیت

۱. ارشاد الطالب إلى التعلیق علی المکاسب، جواد تبریزی، ج ۱، ص ۲۷۱.

۲. انوار الفقاهه، ناصر مکارم شیرازی، ص ۴۰۷.

فقهی ندارد. آنچه مهم است این است که غیر از صدق و کذب، دو موضوع دیگر وجود دارد: یکی اینکه متکلم مراد خود را به سه طریقی که گفته شد، از مخاطب پنهان کرده و او را به اشتباه بیندازد که این موضوع در کلام فقها توریه نام دارد و از نظر لغوی هم توریه نامیده می شود. موضوع دوم این است که متکلم، مطلب خود را گفته و ظاهر کلام را هم اراده کرده، اما مخاطب به مراد گوینده پی نبرده است. این موضوع جدیدی است و ارتباطی به مبحث توریه ندارد.

برای توضیح بیشتر باید گفت همان طور که مرحوم محقق ایروانی گفته اند، دلیلی وجود ندارد که گوینده، مسئول رفع توهمات ذهنی شنوندگان باشد و لذا، اصل اولی این است که اصلاح مطلب در این موارد بر متکلم لازم نیست، مگر در موارد استثنایی مانند اینکه می داند مخاطب در اثر برداشت غلط، به تکلیف الزامی لطمه خواهد زد که در این مورد، ممکن است از باب ارشاد جاهل، قائل به وجوب اصلاح شویم.^۱

۲- آرای فقها در مسئله توریه اختیاری

بی تردید همانگونه که در موارد اضطرار، دروغ گفتن مجاز است، توریه هم اشکالی ندارد. البته، عده زیادی از فقها قائلند که در چنین مواردی بر فرد واجب است که به جای دروغ، توریه کند. آنچه مهم

۱. حاشیه مکاسب، ج ۱، ص ۲۳۲.

است آن است که آیا توریه کردن اختیاری جایز است یا نه؟
 به طور اجمال می‌توان گفت که معمولاً فقها در یکی از این پنج
 موضع - به نحو مانعة الخلو - درباره توریه اظهار نظر کرده‌اند:
اول، فقهای متأخر بویژه بعد از مرحوم شیخ انصاری به تبعیت از
 ایشان، بحث تکلیفی توریه را در مکاسب محرمه مطرح کرده‌اند و
 غالباً همانند شیخ، قائل به عدم حرمت توریه هستند.
دوم، در کتاب بیع در بحث لزوم اختیاری بودن عقد و با مطرح شدن
 موضوع اکراه، این بحث مطرح شده است که آیا در صدق اکراه، عجز از
 توریه معتبر است یا خیر؟ این جنبه از توریه مورد بحث ما نیست.
سوم، فقها در کتاب ودیعه - البته بعضی از قدما در کتاب ایمان - در
 بحث قسم یاد کردن نزد ظالم برای حفظ امانت، به مسئله توریه
 پرداخته و آن را برسوگند دروغ - به صورت وجوبی یا استحبابی - مقدم
 دانسته‌اند.
چهارم، در مسئله اکراه بر طلاق، بحثی را درباره حیل‌های شرعی و
 از جمله توریه ارائه کرده‌اند.
پنجم، مدعی علیه در مواردی موظف به ادای سوگند است، از این
 رو فقها در کتاب قضا، مسئله توریه را در مقام سوگند مورد توجه قرار
 داده‌اند.

از آنجا که موضوع توریه به طور مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است، پاسخ این سؤال که آیا به طور اختیاری توریه کردن مجاز است یا خیر؟ چندان روشن نیست؛ زیرا غالب مباحث مطرح شده در فضای اضطرار و اکراه و یا در باب قضاست. البته، بعضی از متأخرین پس از مفتاح الکرامه. در مکاسب محرمه به آن پرداخته‌اند و لذا به دست آوردن نظر متأخرین آسان تر است.

اما آیا می‌توانیم از تقدم توریه بر کذب در مقام اضطرار که در اغلب کتب -از قدما تا معاصرین- عنوان شده است، این نکته را استنباط کنیم که توریه نزد مشهور، با کذب تفاوت دارد و چون عبارت توریه‌ای خارج از عنوان کذب است، حرمت آن محتاج دلیل است و از آن جایی که چنین دلیلی نداریم، پس مشهور علما قائل به جواز توریه به صورت مطلق هستند؟ به تعبیر دیگر، اگر فقها توریه را داخل در عنوان کذب بدانند، ادله تحریم کذب شامل آن می‌شود، در این صورت این سؤال مطرح است که به چه دلیلی توریه بر کذب صریح مقدم شده است؟ از طرفی، اگر فقها آن را داخل در عنوان کذب ندانند، اما آن را محکوم به حکم کذب یعنی حرام بدانند، باز این سؤال مطرح می‌شود که چرا همه فقها قائل به تقدم توریه بر کذب به نحو وجوبی یا استحبابی هستند، با اینکه هر دو حرام است؟

برخی از تعابیر متأخرین کذب نبون توریه را تأیید می‌کند، مثلاً محقق کرکی فرموده است: «روشن است که با توریه دروغی در کار نیست». ^۱ شیخ انصاری هم برای اثبات اینکه در فقه شیعه، کذب نبودن توریه روشن است، به کلام محقق کرکی استشهاد کرده است. ^۲

فقهایی هم که صریحاً توریه را کذب می‌دانند، قائل به تقدم آن بر کذب اند، مثلاً مرحوم صاحب ریاض ضمن احتیاطی خواندن تقدم توریه بر کذب به هنگام ضرورت می‌فرماید: توریه با اینکه سوگند را از دروغ بودن خارج نمی‌کند، ولی به صدق نزدیک است و لذا در مورد فرد محق مؤثر است نه فردی که به ناحق قسم یاد می‌کند. ^۳

بنابراین، ممکن است دلیل تقدم توریه بر کذب، يك امر اعتباری باشد و فقهایی که این فرع را طرح کرده‌اند، حاضر به فتوا دادن به جواز توریه به صورت اختیاری نباشند.

۲-۱- فقه‌های قائل به جواز توریه در حالت اختیار

فقه‌های بسیاری چنین دیدگاهی دارند. برای نمونه: علامه حلی و

۱. جامع المقاصد، محقق کرکی، ج ۶، ص ۳۸.

۲. کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۱۷.

۳. ریاض المسائل، سید علی طباطبایی، ج ۱۳، ص ۱۹۷.

فخرالمحققین^۱، شهید ثانی^۲، فیض کاشانی^۳، محقق کرکی^۴،
 شیخ انصاری^۵، مامقانی^۶، محقق اصفهانی^۷، آیه الله حکیم و
 شهید صدر^۸، امام خمینی^۹، آیه الله گلپایگانی^{۱۰}، آیه الله خویی^{۱۱}،
 آیه الله تبریزی^{۱۲}، آیه الله سیستانی^{۱۳}، آیه الله وحید خراسانی^{۱۴}، آیه
 الله سید صادق روحانی^{۱۵} این دیدگاه به نظر، رأی مشهور فقهای ما
 می باشد.

۱. ایضاح الفوائد في شرح اشکالات القواعد، ج ۴، ص ۴۶.
۲. مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۲۰۷.
۳. مفاتيح الشرائع، ج ۳، ص ۳۳۶.
۴. جامع المقاصد، ج ۶، ص ۳۸.
۵. کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۱۷.
۶. مناهج المتقين في فقه أئمة الحق واليقين، ص ۲۱۰.
۷. حاشیه مکاسب، ج ۲، ص ۴۳.
۸. منہاج الصالحین و تعلیقہ آن، ج ۲، ص ۱۰.
۹. مکاسب محرمه، ج ۲، ص ۷۴.
۱۰. ارشاد السائل، ص ۱۸۹.
۱۱. منہاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۰.
۱۲. منہاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۴.
۱۳. منہاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۷.
۱۴. منہاج الصالحین، ج ۳، ص ۱۵.
۱۵. منہاج الصالحین، ج ۲، ص ۲۵.

۲-۲- فقهای قائل به حرمت توریه در حالت اختیار

محقق حلی^۱، محقق اردبیلی^۲، محقق طباطبایی^۳، سید جواد عاملی^۴، صاحب جواهر^۵، سید کاظم یزدی^۶، آیه الله مطهری^۷، آیه الله سید کاظم حائری^۸. آیه الله مکارم شیرازی هم میان توریه‌ای که ظاهر کلام در آن برخلاف واقع است و توریه‌ای که کلام در آن دو پهلو است، قائل به تفصیل است و اولی را حرام و دومی را مجاز می‌داند که به نظر می‌رسد از نظر صاحب جواهر استفاده شده است^۹.

۲-۳- نکته‌ها

اول، استقرای انجام شده در اقوال فقها ناقص است و جای تتبع بیشتر وجود دارد.

۱. شرایع الاسلام، ج ۳، ص ۵۹۷.

۲. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۲، ص ۱۲۵.

۳. ریاض المسائل، ج ۱۳، ص ۱۹۷.

۴. مفتاح الکرامه، ج ۱۲، ص ۲۲۰.

۵. ج ۲۲، ص ۷۳ و ج ۳۲، ص ۲۰۹.

۶. حاشیه مکاسب، ج ۲، ص ۵۵.

۷. مجموعه آثار، ج ۲۷، ص ۷۹۳.

۸. فقه العقود، ج ۲، ص ۳۱.

۹. انوار الفقاهه، ص ۴۰۷.

دوم، مسئله توریه در میان متأخرین مطرح است و قدما آن را طرح نکرده‌اند لذا شهرت قدمائی در میان نیست.

سوم، مرحوم شهید ثانی بعد از تصریح به جواز، سزاوار می‌داند که در استعمال توریه به موارد مصلحت بسنده شود. مرحوم فیض هم جواز را مشروط به مصلحت می‌دانند.

پرسش این است که اگر مصلحت غیر از ضرورت است که ظاهر عنوان مصلحت نیز همین است، آیا این تقيید سبب می‌شود که مکلف در مقام عمل از حکم جواز سوء استفاده نکند؛ زیرا که هر توریه‌کننده‌ای برای مصلحتی توریه می‌کند؟ به نظر نمی‌رسد که این تقيید در عمل مفید باشد و لذا هر دو فقیه را در ضمن قائلین به اطلاق جواز ذکر کردیم.

چهارم، علت اینکه مرحوم محقق را از قائلان به حرمت ذکر کردیم با اینکه ایشان این فرع را صریحاً طرح نکرده‌اند، تقيید توریه به اضطرار در کلام ایشان است. مرحوم شهید ثانی^۱ و صاحب جواهر^۲ هم چنین تلقی از کلام محقق دارند.

پنجم، علت اینکه مرحوم اردبیلی از قائلان به حرمت ذکر شده، تعبیر ایشان است که گفته است: «لکن ینبغي أن یأتي بعبارة دالة علی

۱. مسالك الأفهام، ج ۹، ص ۲۰۷.

۲. ج ۳۲، ص ۲۰۸.

الظن لا الجزم، حذراً من الكذب والتدليس وليس الاتيان بالجزم ضرورة حتى يأتي ويؤري وهو ظاهر».

ششم، اگر بپذیریم که برداشت شهید ثانی و صاحب جواهر از کلام محقق و نیز استظهار ما از کلام اردبیلی صحیح است، آیا نمی‌توانیم بسیاری از قدا را نیز به عنوان قائلان به حرمت ذکر کنیم و این نظرها نظر معروف میان آنان بدانیم؟ زیرا همانطور که گذشت، غالباً توریه را در مقام اضطرار و اکراه و مانند آن طرح کرده‌اند و نسبت به حالت اختیار سکوت شده است.

۳ - بررسی ادله

تردید نیست که در صورت شك در حکم توریه، اصل عدم حرمت آن است، بنابراین، قائلان به حرمت باید بر مدعی خود دلیل اقامه کنند. قائلان به جواز نیز به اصالة البرائة بسنده نکرده و به برخی ادله هم استناد کرده‌اند. از دیدگاه آنان، نه تنها دلیلی بر حرمت توریه نداریم، بلکه بر عدم حرمت آن دلیل داریم. برخی از معاصرین هم قائل به تفصیل شده‌اند.

۳-۱- دلایل حرمت توریه:

برای اثبات حرمت توریه به ادله‌ای از این قبیل استدلال شده است:
دلیل اول، توریه کذب است و ادله تحریم کذب شامل آن می‌شود.

دلیل دوم، با اینکه توریه به لحاظ موضوعی با کذب تفاوت دارد، اما ملائک حرمت کذب در آن وجود دارد و لذا حرام است. **دلیل سوم:** در صورت جواز توریه، ادله تحریم کذب لغومی شود.

۳-۱-۱- کذب بودن توریه

از دیدگاه عده‌ای از فقها، توریه کذب است و ادله تحریم کذب شامل آن می‌شود. تقریبات مختلفی از این استدلال وجود دارد که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

تقریب اول، نظر محقق قمی:

ملائک اتصاف خبر به صدق و کذب، چیزی است که از ظاهر کلام فهمیده می‌شود نه چیزی که گوینده از آن اراده کرده است؛ لذا اگر کسی بگوید «رأیتُ حماراً» و منظورش دیدن انسان کودن باشد اما قرینه‌ای در کلام نیاورد، سخن او متصف به کذب می‌شود، با اینکه مراد او مخالف واقع نبوده است.^۱

شیخ انصاری براین سخن اشکال کرده و می‌فرماید: «اگر منظور ایشان این است که ملائک اتصاف خبر به صدق و کذب را در واقع

۱. قوانین الاصول، میرزای قمی، ج ۱، ص ۴۱۹. در الآراء الفقهية، ج ۳، ص ۶۶ دیدگاه محقق قمی نقل و پذیرفته شده است. البته به اشکال شیخ انصاری و احیاناً پاسخ آن اشاره‌ای نشده است.

تبیین کنند، پاسخ این است که ملاک اتصاف، موافقت و مخالفت مراد گوینده با واقع است؛ چرا که اصلاً معنای خبر و مقصود از خبر همین است که گوینده از مراد خود به صورت صدق یا کذب خبر دهد. اما ظاهر خبری که مراد گوینده نیست، نقشی در اتصاف به صدق و کذب ندارد. اگر منظور ایشان این است که فردی که خبر را به صدق و کذب متصف می‌کند، براساس فهم خود این کار را انجام می‌دهد. نه براساس مراد گوینده. این مطلب تنها در صورتی صحیح است که آن فرد از اینکه گوینده مقصودی غیر از ظاهر کلام دارد، بی‌خبر باشد. بله، در این صورت او تنها براساس فهم خود عمل می‌کند. اما باید توجه کرد که آن فرد براساس اینکه گمان می‌کند فهم او مطابق با مراد و مقصود گوینده است، به توصیف سخن او اقدام کرده است، بنابراین مطلب به مراد متکلم باز می‌گردد که آیا مطابق با واقع است یا خیر؟ البته، راه رسیدن به مراد متکلم، اعتقاد و برداشت مخاطب است»^۱.

شیخ انصاری در صدد بیان آن است که منظور محقق قمی یا صدق و کذب در واقع است یا صدق و کذب در ظاهر، و در هر دو مورد، ملاک اتصاف، مطابقت و مخالفت مراد متکلم با واقع است.

۱. کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۱۸.

البته، در مقام اثبات و ظاهر هر کسی بر فهم خود اعتماد می‌کند و با این اعتقاد که آنچه فهمیده مراد متکلم است به داوری می‌نشیند. اما در این جا نیز باید بین ملاک اتصاف و راه متصف کردن تفاوت قائل شد؛ ملاک همان است که گفته شد، اما راه رسیدن به آن، فهم مخاطب است.

ابتدائاً ملاحظه می‌شود که ایراد شیخ بر مرحوم میرزای قمی ایراد مبنایی است؛ زیرا میرزای قمی معتقد است که ملاک، برداشت مخاطب است، اما شیخ معتقد است که مراد گوینده، ملاک است و اگر برداشت مخاطب ارزشی دارد، به سبب آن است که به مراد متکلم رسیده است. اما با دقت بیشتر معلوم می‌شود که این گونه نیست، نظر شیخ این است که در مثال مذکور اگر بعد از اینکه مخاطب خبر را به دروغ متصف کرد، معلوم شود که مراد گوینده حیوان چهارپا نبوده و فرد کودن را اراده کرده است، آیا می‌توانید بگویید گوینده دروغ گفته است؟ در نهایت، ممکن است بگویید متکلم اشتباه کرده که قرینه نیاورده است و اگر عمداً چنین کرده، می‌گویید متکلم نیرنگ زده است. اما در هر صورت با معلوم شدن مطابقت مراد متکلم با واقع، شما نمی‌توانید بر اساس فهم خود سخن او را متصف به کذب کنید، بلکه شما در این موارد، فهم خود را تخطئه می‌کنید.

محقق قزوینی هم در حاشیه ارزشمند خود بر قوانین به سخن میرزای قمی اشکالی وارد کرده که تلخیص آن چنین است:

شما نمی‌توانید اراده متکلم را نادیده بگیرید و تنها فهم سامع را ملاک قرار دهید؛ زیرا مسلماً شنونده براساس فهم تصدیقی خود، خبری را که شنیده متصف به صدق یا کذب می‌کند. فهم تصدیقی عبارتست از تصدیق نسبت کلام براساس اینکه مراد متکلم است. لذا به نظر می‌رسد هم فهم مخاطب و هم اراده متکلم هر دو در اتصاف خبر به صدق و کذب دخیل است و ملاک اتصاف خبر به صدق و کذب این است که نسبت مفهومی از کلام این‌گونه باشد که یا واقعاً مراد متکلم است، یا حداقل توصیف‌کننده معتقد است که مراد متکلم است، خواه مطابق با واقع باشد یا مخالف واقع. البته در صورت دوم، یعنی آنجا که توصیف‌کننده واقعاً به مراد گوینده پی نبرده است اما به اشتباه فکر می‌کند به مراد او رسیده است، این اتصاف تا وقتی است که اشتباه او روشن نشده باشد، اما وقتی اشتباه او روشن شد و ما به مراد واقعی گوینده پی بردیم، باید براساس مطابقت و عدم مطابقت آن با واقع، صدق و کذب را معین کنیم»^۱.

۱. قوانین، حاشیه، ج ۱، ص ۴۱۹.

تقریب دوم، نظر سید کاظم یزدی:

توریه، کلام را از دروغ بودن خارج نمی‌کند؛ چرا که ملاك کذب این است که فرد، مطلب خلاف واقعی را اظهار کند، خواه مقصودش هم همان باشد یا نه. بنابراین، القای کلامی که ظهور در خلاف واقع دارد، به سبب همین ارائه خلاف واقع بودن، کذب محسوب می‌شود [و مشمول ادله تحریم است].^۱

اشکال محقق اصفهانی بر نظر سید یزدی :

لفظی که گوینده به کار می‌برد، بالذات بر خودش دلالت دارد و بالعرض به معنی دلالت می‌کند و این جنبه عرضی، به وسیله قصد استعمالی گوینده ایجاد می‌شود؛ زیرا ما استعمال بدون قصد را محال می‌دانیم. در بحث ما فرض این است که گوینده اصلاً لفظ را در معنای ظاهری استعمال نکرده است و آن را با قصد و اراده خود در غیر آن استعمال کرده است. در اینجا ما نمی‌توانیم گوینده را کاذب بدانیم، چرا که ائصاف به صدق و کذب به اعتبار جنبه حکایتگری لفظی است که در معنایی استعمال شده است؛ اگر حکایتگری مذکور از يك مطلب خارجی مطابق با واقع باشد، کلام متصف به صدق می‌شود و اگر چنین نباشد، کلام متصف به کذب می‌شود، اما بالاخره

۱. حاشیه مکاسب، سید محمد کاظم یزدی، ج ۲، ص ۵۵.

ملاحظه می‌شود که مسئله صدق و کذب، مربوط به جنبه حکایتگری لفظی است که در معنایی استعمال شده است و روشن است که حکایتگری، کاملاً از امور قصديه می‌باشد و همانطور که استعمال بدون قصد معنی ندارد، حکایتگری بدون قصد هم معقول نیست. فرض این است که گوینده اصلاً قصد حکایت کردن را نسبت به مطالبی که مخاطب فهمیده است ندارد، بنابراین کاذب نخواهد بود. گوینده قصد حکایتگری از چیزی را دارد که کاملاً مطابق است با معنایی که لفظ را در آن استعمال کرده است و لذا صادق می‌باشد، گرچه قرینه‌ای بر مطلب مورد نظر خود نیاورده است^۱.

خلاصه اشکال مذکور آن است که گوینده، با کلام خود به صورت قصدی و ارادی خلاف واقع را اظهار نکرده است، بلکه مطلب واقعی را با قصد خود اظهار کرده است، ولی چون قرینه نیاورده، مخاطب به آن پی نمی‌برد. درباره آن معنایی که مخاطب از کلام فهمیده، کلام نه متصف به صدق می‌شود و نه به کذب و کلام از این جهت، حالت انشایی دارد؛ زیرا گفته شد که مسئله صدق و کذب، به جنبه حکایتگری کلام مربوط است که امری قصدی است و در این جا اصلاً جنبه حکایتگری در کار نیست.

۱. حاشیه مکاسب، ج ۲، ص ۴۳.

پاسخ به اشکال محقق اصفهانی :

به طور متعارف، کلام دارای سه اراده است: ۱- اراده استعمال لفظ در معنی ۲- اراده اخطار معنی به ذهن مخاطب ۳- اراده مدلول جدی مانند قصد حکایت در قضایای خبری. اراده اخطاریه یا تفهیمیه معنای روشنی دارد و گوینده قصد دارد معنای مورد نظر را به ذهن مخاطب انتقال دهد. در اراده جدی نیز گوینده همان مطلبی را که به ذهن مخاطب انتقال داده است، واقعاً اراده کرده و قصد شوخی یا تقلید و امثال آن را نداشته است؛ مثلاً وقتی جمله اخباری به کار می‌رود، قصد اخبار از واقع و حکایت از واقع را دارد. اما در تعریف اراده استعمالیه، اختلاف نظر وجود دارد. از دیدگاه مرحوم اصفهانی، اراده استعمالیه عبارت است از اراده ایجاد معنی به وسیله لفظ که این ایجاد، عرضی و تنزیلی است. این نظر صحیح نیست و در اصول مورد انتقاد قرار گرفته است.

همانطور که مرحوم شهید صدر فرموده‌اند به نظر می‌رسد که اراده استعمالیه همان استعمال است؛ یعنی اراده کردن تلفظ به لفظ اما نه از این جهت که صوت است، بلکه از این جهت که شأنیت حکایت از معنی را دارد.

در مورد توریه که گفته شده اراده استعمالیه نسبت به معنایی که مخاطب فهمیده و مطابق با ظاهر کلام است، محقق نشده است، آیا ممکن است بدون اراده استعمالیه، اراده اخطاریه داشته باشیم؟

مسئلاً فرد توریه کننده قصد تفهیم معنایی را به مخاطب دارد که از ظاهر عبارت به دست می‌آید، آیا ممکن است بدون ایجاد عرضی آن معنی توسط لفظ آن را به ذهن مخاطب خطور داد؟

در موارد تحقق اراده تفهیمیه، حتماً اراده استعمالیه وجود دارد، اما عکس آن صحیح نیست؛ یعنی ممکن است گاهی اراده استعمالیه باشد، اما اراده تفهیمیه نسبت به آن معنی وجود نداشته باشد؛ مانند مواردی که فرد، لفظ مشترك را در يك معنا به کار می‌برد، اما می‌خواهد مخاطب را به تحقیق وادار کند و قصد تفهیم آن معنی را به او ندارد. چیزی که در توریه وجود ندارد، اراده جدیه است نه اراده استعمالیه یا اراده تفهیمیه.

اگرچه استعمال، امری ارادی و قصدی است، اما پس از انتخاب لفظ و عبارتی که بر معنایی دلالت دارد، دیگر افاده معنی توسط لفظ در اختیار ما نیست. پس اینکه گفته شده "گوینده هیچ قصد و اراده‌ای نسبت به معنای توریه‌ای ندارد" صحیح نیست؛ زیرا عبارتی را استعمال کرده است که معنای توریه‌ای را می‌رساند و اتفاقاً اراده تفهیم همان معنی را هم دارد و گرنه نقض غرض توریه می‌شود، منتهی او اراده جدی و اراده حکایت به صورت واقعی را ندارد. در اینجا باید بینیم ملاك كذب چیست؟ اگر مخالفت مدلول جدی - حکایت - با واقع، ملاك كذب است، توریه كذب نخواهد بود؛ چون مدلول جدی

گوینده مخالف واقع نیست، اما اگر مخالفت مدلول تفهیمیه یا استعمالی کلام با مدلول جدی را ملاک کذب بدانیم، مسلماً توریه کذب است؛ چون مدلول تفهیمیه کلام، مخالف مدلول جدی است و تبعاً با واقع مخالف خواهد بود. مرحوم سید رأی دوم را و محقق اصفهانی رأی اول را پذیرفته‌اند.

تحقیق بحث

برخی از اساتید معاصر^۱ بارها بر این نکته تأکید کرده‌اند که در مباحث وجدانی و تبادلری، نمی‌توان بر اثبات یا رد يك نظر برهان آورد، اما می‌توان بر اساس برخی از شواهد و ارتکازات مورد پذیرش، يك نظر را برگزید. در تعریف صدق و کذب از گذشته تا کنون میان اهل نظر اختلاف وجود دارد، اما باید توجه داشت که در استنباط احکام شرع جز در مواردی که خود شارع به تبیین موضوع پرداخته است، نظر و رأی عرف مردم ملاک است. در مورد کذب که قبح عرفی مستقل از شرع نیز دارد باید بررسی شود که آیا قبح دروغ از نظر عرف به این علت است که معنای مستعمل فیه که مقصود اصلی گوینده می‌باشد، خلاف واقع است، یا علت نگرش منفی عرف به این موضوع به سبب جنبه گمراه‌کنندگی آن است؟

۱. سیدنا الاستاد آیت الله سید کاظم حائری در مجلس درس.

با مراجعه به ذهن عرفی به نظر می‌رسد که رأی دوم صحیح است. برای بررسی دقیق‌تر موضوع باید گفت کذب به دو قسم خبری و مخبری تقسیم می‌شود.

کذب خبری این است که مضمون يك خبر مطابق واقع نیست، خواه گوینده (مخبر) با توجه به مخالفت آن با واقع، جمله را بیان کرده باشد و خواه از روی اشتباه و بی‌اطلاعی یا فراموشی. کذب خبری موضوع حرمت در فقه نیست؛ چرا که در آن عنصر علم و عمد دخالتی ندارد و نسبت به آن لا بشرط است.

کذب مخبری این است که فرد عمداً مطلب خلاف واقعی را بیان می‌کند. این نوع کذب موضوع حکم حرمت است. حال سؤال اساسی آن است که به لحاظ عرفی آیا در مواردی که گوینده می‌داند:

الف) مبنای مفاهمه میان مردم ظواهر است،

ب) ظاهر جمله‌ای که می‌گوید، خلاف واقع است، از نظر عرف چه فرقی وجود دارد بین موردی که گوینده الفاظ را در معنای صحیحی در ذهن خود به کار برده، اما در اثربیان نکردن قرائن، خلاف واقع را بیان کند، و اینکه مستقیماً الفاظ را در معنای خلاف واقعی به کار برده باشد؟ در نظر عرف، هر دو کذب است و حداقل دومی ملحق به کذب است و این مسئله با پرس و جواز عرف قابل تشخیص است.

اگر پذیرفتیم که توریه، کذب عرفی است، ادله تحریم کذب شامل آن می‌شود و برای اثبات تحریم توریه، محتاج جستجوی ادله دیگری بر تحریم نخواهیم بود. البته، لازم است که روایات مجوز توریه را در مقام بحث از معارض، ارزیابی کنیم. شایان ذکر است که قبل از مرحوم سید کاظم یزدی، صاحب مفتاح الکرامه و صاحب جواهر قائل به کذب بودن توریه بوده‌اند. از بیانی که در تقریب سخن مرحوم سید ذکر شد، پاسخ اعتراض شیخ بر محقق قمی روشن می‌شود. سخن مرحوم قمی آن است که ملاک کذب در نظر عرف، مطابقت یا عدم مطابقت ظاهر کلام، با واقع است. اگر با فرض اینکه گوینده می‌دانسته است که ظاهر کلامی که می‌گوید خلاف واقع است و با علم و عمد آن را اراده و انتخاب کرده است، به نظر محقق قمی همین اندازه برای تحقق کذب و فریب عرف که به ظواهر عمل می‌کنند، کافی است، اگرچه مراد جدی گوینده، مطلب صحیحی باشد.

شیخ در اشکال خود، ملاک اتصاف صدق و کذب را موافقت و مخالفت مراد گوینده با واقع دانسته است. عالمان بسیاری به تبع ایشان روی همین نکته تمرکز کرده و لذا توریه را موضوعاً خارج از کذب قلمداد کرده‌اند.^۱

۱. ارشاد الطالب، ج ۱ ص ۲۷۳؛ عمدة الطالب، ج ۱ ص ۳۵۲؛ مصباح المنهاج، کتاب

التجارة، ج ۱ ص ۳۱۴؛ البحوث الهامة، ج ۷ ص ۱۳۴.

این اشکال شیخ، مبنایی است و محقق قمی، ملاک بودن آن را نمی‌پذیرد.

نقد اعتراض محقق قزوینی بر محقق قمی

آنچه از عرف و ارتکازات آن فهمیده می‌شود این است که ملاک کذب، در عنصر فریب کاری آن براساس گفتن ظاهر است، چه اراده خلاف آن را در ذهنش کرده باشد و چه نکرده باشد و همین امر موضوع ادله تحریم است. اگر کسی از روی غفلت، قرینه را در کلام ذکر نکند و قصد فریب مخاطب را نداشته باشد، پس از معلوم شدن این مطلب، شنونده هم نظر خود را تصحیح می‌کند و دیگر گوینده را کاذب نمی‌داند. اما اگر کسی عمداً چنین کرد، آیا به صرف اینکه او واقعاً معنای صحیح را قصد کرده، عرف می‌پذیرد که نظر خود را تغییر دهد با اینکه آن فرد از روی علم و عمد او را به اشتباه انداخته است؟

ایشان در بیان ضابطه خود گفتند: ملاک آن است که نسبت مفهومی از کلام بر این اساس که یا واقعاً مراد گوینده است و یا حداقل براساس اینکه توصیف کننده معتقد است که مراد متکلم است، تا زمانی که فساد آن کشف نشده باشد، مورد ارزیابی قرار گیرد. به نظر می‌رسد کشف اشتباه، در مواردی است که در اثر غفلت گوینده یا شنونده و مانند آن اتفاق بیفتد و شامل مواردی که گوینده عمداً مخاطب را به اشتباه انداخته است، نمی‌شود.

نظر امام خمینی

ایشان در مورد ملحق بودن توریه به کذب می‌گویند: عرف نسبت به الغای خصوصیت از کذب به هر چیزی که همان اثر را داشته باشد، نظر مساعدی دارد، لذا وقتی گفته می‌شود کذب عقلاً قبیح است و یا شرعاً حرام است، عقل و عرف، آن قبح و حرمت را مربوط به الفاظ و هیئت‌های مخصوص و معانی تصدیقیه نمی‌بیند. نه به صورت تمام موضوع و نه به صورت جزء موضوع. خصوصاً به نظر می‌رسد حرمت شرعی کذب، به ملاک قبح عقلی آن باشد و روشن است که از دیدگاه عقل، قبح و ذم به علت ارائه خلاف واقع است. بنابراین، هر کلام یا کاری که اثر کذب را داشته باشد اگر توسط فرد به قصد افاده خلاف واقع باشد مانند توریه و شوخی و انشئات و کارهایی که خلاف واقع را می‌فهماند، ملحق به کذب است.

سپس ایشان این مدعی را با برخی از روایات تأیید اما در نهایت الحاق توریه به کذب را رد می‌کنند.

درباره الغای خصوصیت از کذب می‌گویند:

این مطلب در جایی است که عرف بفهمد موضوع القا شده در دلیل، در واقع موضوع نیست و جنبه مثالیت دارد یا اینکه از جهت متعارف بودن و عادت بیان شده است، مانند «رجل شك بين الثلاث و

الاربع» یا «اصاب ثوبی دم رعاف» یا «رجل أفطریوماً من شهر رمضان» که عرف در این گونه موارد حکم را مربوط به خود شك و خون و افطار می‌داند و برای عنوان رجل و ثوب خصوصیتی قائل نیست؛ اما اگر حکم مربوط به موضوعی باشد و ما بخواهیم آن را با دلایل ظنی. مثل بحث ما. به موضوع دیگر سرایت دهیم، این کار قیاس محسوب می‌شود نه الغای خصوصیت.

درباره مسئله مناط کذب هم می‌فرمایند:

ما نمی‌توانیم اثبات کنیم که ملاك حرمت همان قبح عقلی باشد؛ چون دلیلی بر این مطلب وجود ندارد؛ بلکه احتمال دیگر آن است که ملاکی نزد شارع باشد که ما از آن خبر نداریم و کشف ظنی «لا یعنی من الحق شیئاً».^۱

نقد نظر امام خمینی:

مطلب اول، برهانی نیست. از دیدگاه عرف، توریه به کذب ملحق می‌شود و عرفاً هر دو يك موضوع‌اند؛ یعنی «اظهار خلاف واقع». عرف اصلاً از کذب، الغای خصوصیت نمی‌کند، بلکه از اول دلیل کذب را شامل توریه هم می‌داند، چون دو موضوع نیست - از دیدگاه عرف -،

۱. المكاسب المحرمه، امام خمینی، ج ۲، ص ۷۰-۶۲.

پس قیاس هم منتفی است. بله، از لحاظ اصطلاحی دو موضوع اند و سرایت دادن حکم از يك موضوع به موضوع دیگر جز در موارد قطعی، مجاز نیست، اما همان طور که بزرگان و از جمله خود ایشان تأکید دارند، مرجع تشخیص تمام مفاهیم و مصادیق، عرف است^۱.

در باره مطلب دوم ایشان باید گفت: تقریب استدلال به صورتی که در کلام ایشان آمده است، مواجه با اشکالی است که بیان فرمودند، اما اشکال مذکور متوجه تقریب ما نیست؛ زیرا در تقریب گذشته از راه وحدت ملاک قبح شرعی و عقلی به مدعی نرسیدیم، بلکه تنها با توجه کردن به مسئله قبح عقلی و عقلایی کذب، در صدد روشن کردن دایره موضوع بودیم تا بدانیم که این ملاک، در چه موضوعی وجود دارد. بیان شد که این ملاک در اظهار خلاف واقع وجود دارد که دو مصداق دارد: یکی کذب و دیگری توریه. پس از روشن نشدن موضوع عرفی از طریق قبح عقلی و عقلایی، به سراغ ادله شرعی می‌رویم تا حرمت شرعی را استنباط کنیم.

به عبارت دیگر ما از مفهوم کذب، يك درك ابتدایی داریم و قبح عقلی و عقلایی آن را وجداناً می‌یابیم. وقتی درباره توریه اصطلاحی

۱. الاستصحاب، امام خمینی، ص ۲۲۰.

تأمل می‌کنیم، می‌بینیم فرقی با کذب ندارد و احساس نمی‌کنیم که قبح کذب مصطلح را به موضوع دیگری سرایت می‌دهیم، بلکه همان قبح را به طور کامل در توریه مصطلح هم مشاهده می‌کنیم. خلاصه اینکه از نظر عرف، نیت گوینده اهمیتی ندارد و چون عمداً حقیقت را مخفی کرده است، کار قبیحی مرتکب شده و اطلاق عنوان کذب را از دیدگاه عرف موجه می‌سازد.

نتیجه‌گیری بررسی دلیل اول

نتیجه بحث این است که اگر بخواهیم بحث را از منظر عرف ارزیابی کنیم، عنوان کذب بر توریه اطلاق می‌شود و عرف، فرد توریه کننده را دروغ‌گومی‌داند؛ چرا که ضابطه کذب، اظهارکردن خلاف واقع است که توریه واجد آن است. البته، باید توجه داشت که اگر دلیل ما فقط همین دلیل باشد، تنها مواردی از توریه را شامل می‌شود که گوینده، خلاف ظاهر عبارت را اراده کرده است (قسم اول)، اما در مواردی که فرد، عبارت دوپهلویی گفته است که ظهور در برداشت مخاطب نداشته است و مخاطب خودش در اشتباه افتاده است (قسم دوم)، عنوان کذب صدق نمی‌کند؛ زیرا گوینده، مطلبی را بر خلاف واقع اظهار نکرده است. از همین رو، برای اثبات حرمت این قسم باید دلیلی دیگر اقامه کرد.

۳-۱-۲- وجود ملاك كذب

اگر در وجه اول مناقشه شد، نوبت به دلیل دوم می‌رسد. مدعای دلیل دوم آن است که در عین تفاوت موضوعی میان کذب و توریه، می‌توانیم از حکم وارد شده درباره کذب - تحریم - حکم توریه را هم استنباط کنیم.

در فقه امامیه، استدلال به قیاس مردود است، بنابراین باید نسبت به این نکته توجه کرد که استنباط مذکور بر اساس موازین فقه امامیه، پذیرفته شده باشد.

دو تقریب درباره دلیل دوم قابل طرح است:

تقریب اول: همان طور که در سخنان مرحوم امام ملاحظه شد، اگر بتوان استنباط کرد که مناط تحریم شرعی کذب، همان جنبه قبح عقلی موجود در آن است و ملاك دیگری در نظر شرع نیست، از آنجا که آن ملاك عیناً در توریه هم وجود دارد، می‌توانیم از باب تنقیح مناط قطعی، حکم به تحریم توریه کنیم و می‌دانیم که تنقیح مناط قطعی از نظر فقه امامیه پذیرفته شده است. اما همان طور که بیان شده خود ایشان به این استدلال اشکال کردند که ما راهی برای تعیین مناط شرع نداریم تا بتوانیم از موضوع کذب به توریه تعدی کنیم. به تعبیر دیگر، برای تنقیح مناط، باید علت حکم در موضوع کذب را به نحو قطعی

کشف کرده و پس از اطمینان از وجود همان علت (ملاک) در موضوع توره، حکم به تحریم آن کنیم، در حالی که چون دلیلی در اختیار نداریم، نمی‌توانیم یقین کنیم که ملاک قبح عقلی که در کذب و توره وجود دارد، تنها ملاک تحریم شرع است، قبح عقلی حداکثریکی از ملاک‌های حرمت در نزد شرع است، نه تنها ملاک، لذا تعدی از آن ممنوع است.

این اشکال، براساس نظر معروف در میان فقها است که ملاک برای حکم جنبه علت دارد - والعلة تعمّم و تخصصّ - پس اگر در موردی بتوان ملاک را به صورت قطعی کشف کرد، می‌توان حکم را در هر موردی که آن ملاک در آن وجود دارد، تعمیم داد. اما اگر یقین نکردیم که ملاک تحریم همان چیزی است که ما فهمیدیم و احتمال دارد ملاک دیگری هم در نظر شارع وجود داشته باشد، تعمیم هم ممنوع خواهد بود.

مبنای مرحوم محقق داماد

براساس تحقیقی که مرحوم محقق داماد درباره حکمت حکم دارند، می‌توان مدعی را اثبات کرد و حکم تحریم را به توره تعمیم داد. براساس رأی ایشان، حکمت حکم هم مانند علت تعمیم دهنده است، اما تخصیص نمی‌زند. مثال عرفی در این مورد آن است که اگر بگویند در شب کسی حق رفت و آمد در شهر را ندارد و گرنه بازداشت

می‌شود، حکمت این قانون، جلوگیری از دزدی است. در اینجا حکم تعمیم دارد یعنی در روز هم اگر دزد رفت و آمد کند، بازداشت می‌شود، اما تخصیصی در کار نیست، یعنی اگر کسی بدون دزدی هم در شب رفت و آمد کرد بازداشت می‌شود.

مثال شرعی آن است که برای تبیین حکم تحریم نگاه به نامحرم، تهییج شهوت و فساد بیان شده است و روشن است که این مطلب، علت حکم نیست؛ چرا که نگاه به نامحرم حتی بدون شهوت و فساد هم حرام است، اما با این حال می‌توانیم همان طور که فقها هم فتوا داده‌اند. از این حکمت استفاده کنیم و حکم را به محارم هم تعمیم دهیم و نگاه هیجان آور و فساد آور به محارم را هم بر همین اساس تبیین کنیم.^۱ شرح بیشتر این مبنا و دفاع از آن و ذکر مثال‌های دیگر در جای خود آمده است.^۲

گفتنی است که بحث مذکور در نظر قائلان به آن مربوط به حکمت منصوصه است، یعنی مواردی که در خود نص حکمت حکم تبیین شده است، اما از نظر ما فرقی میان حکمت منصوصه و غیر آن نیست و همان گونه که ایشان در باب علت فرقی میان علت منصوصه و

۱. نقل از مجلس درس آیت الله شبیری زنجانی.

۲. برای نمونه ن. ک: عمدة الاصول، محسن خرازی، ج ۳، ص ۵۳۴.

علت مستنبطه قائل نیستند و هر دو را معمم و مخصّص می دانند، در مورد حکمت هم باید به این امر ملتزم شوند.

با توجه به آنچه بیان شد، می توانیم از ملاک تحریم کذب، حکم توره را هم استفاده کنیم. برای توضیح بیشتر باید گفت: اگرچه این امکان برای ما وجود ندارد که به تمام ملاک هایی که در تحریم کذب در نظر شارع لحاظ شده است، پی ببریم، اما در هر صورت یقین داریم که حداقل یکی از ملاک های تحریم کذب و مفاسدی که موجب این حکم شده، همین جنبه ای است که عقل درک می کند و عقلا بر آن اتفاق نظر دارند. به تعبیر دیگر، کذب يك موضوع تعبدی محض نیست که اندیشه های بشری به ملاک حرمت آن راه نداشته باشند، بلکه يك موضوع اجتماعی است که آثار بسیار مخربی از جمله بی اعتمادی میان آحاد جامعه را به دنبال دارد. بی علت نیست که حضرت امام باقر علیه السلام در روایتی - با سند معتبر - درباره دروغ می فرمایند:

ان الله عزوجل جعل للشرا قفلاً و جعل مفاتيح تلك الاقفال الشراب
والكذب شر من الشراب^۱؛

خدای عزوجل برای شر قفل هایی قرار داده است و کلید آن قفل ها شراب است و دروغ از شراب بدتر است.

۱. الاصول من الكافي، ج ۲، ص ۳۳۹.

با این مقدمات مشخص شد که ما می‌توانیم حداقل برخی از ملاکات تحریم کذب را به صورت یقینی درک کنیم اگرچه احتمال می‌دهیم که تحریم مذکور، دارای ملاکات معنوی و باطنی دیگری هم هست که از درک آن عاجزیم. اگر تا این اندازه مورد پذیرش قرار گیرد، می‌توانیم براساس مبنای گذشته، حکم حرمت را در توریه هم اثبات کنیم؛ زیرا همان ملاکی که در کذب وجود دارد و مطمئن هستیم که حداقل به عنوان حکمت در نظر شارع لحاظ شده است، در توریه نیز وجود دارد.

لازم است یاد آوری شود که در برخی از روایات، مفاسدی مانند آبروریزی برای دروغ ذکر شده است که جنبه حکمت دارد و طبق مبنای گذشته می‌توان حکم توریه را هم از آنها استنباط کرد، اما از آنجا که این روایات ضعف سند دارند، تنها به عنوان مؤید بحث قابل استفاده‌اند و به همین جهت، تأیید اصلی بر مسئله حکمت مستنبطه است. البته در صورت اثبات حکمت منصوصه مشترك میان کذب و توریه، مدعا به صورت محکم‌تری اثبات می‌شود.

تقریب دوم: استفاده از مقاصد الشریعة: اگرچه در فقه امامیه استفاده از مقاصد الشریعة مانند فقه اهل سنت - جز در این اواخر - مورد توجه جدی قرار نگرفته است، اما اگر بتوانیم از مقاصد تشریح، حکم موضوع مورد نظر را به صورت یقینی استنباط کنیم، استفاده از آن اشکال ندارد.

بی تردید تشریح اسلامی برای فرد مسلمان يك نظام اخلاقی و تربیتی متعالی و نمونه را ترسیم می‌کند. مسلمان هرگز مجاز به غدر و پیمان شکنی، دروغ، ظلم، نَمّامی، حسادت و... نیست و در عوض، فردی متعهد و با وفا، راستگو، امین، خوش خلق و... است. یکی از مشکلات استنباط احکام - همان طور که مرحوم شهید صدر هم به آن اشاره دارند - نگاه فردی به موضوع است، در حالی که ماهیت احکام شریعت اقتضا می‌کند تا نگاه اجتماعی و کلی به موضوع مورد استنباط داشته باشیم؛ زیرا تشریحات اسلامی - جز در مباحث تعبدی خاص - دارای جنبه اجتماعی و عمومی است. اگر کسی به صورت فردی و موردی به سراغ توریه برود ممکن است به عدم وجود اشکال در آن ملتزم شود، اما اگر کسی به نظام تشریح اسلامی و جنبه های اجتماعی موضوع و حکم توجه داشته باشد نمی‌تواند به چنین نتیجه ای ملتزم شود؛ زیرا در این فرض جامعه اسلامی در دنیا متهم به خلاف‌گویی و فریب افکار عمومی جهان می‌شود. آیا در جامعه ای که مردم مسلمان با توریه کردن حقوق یکدیگر را ضایع می‌کنند و هرگاه مورد مؤاخذه واقع می‌شوند، در جواب می‌گویند: «ما توریه کردیم و منظور ما چیز دیگری بود» می‌توان زندگی سالمی داشت؟

مرحوم استاد شهید مطهری در این باره می‌فرمایند:

نمی‌خواهد يك حرفی بزند که قصدش هم دروغ گفتن باشد و به نیت دروغ بگوید، دروغ می‌گوید ولی به صورت توریه. استاد هم شده... . یعنی مطلب را يك جور می‌گوید، به قلبش خطور می‌دهد که مقصود چیز دیگری است، ولی طرف ظاهر لفظ را می‌فهمد. برای طرف فرقی نمی‌کند که شما به این قصد بگویید یا به قصد دیگری؛ به هر حال گمراه می‌شود. چرا نباید دروغ گفت؟ برای اینکه مردم گمراه می‌شوند. توریه در جایی است که دروغ گفتن واجب است^۱.

صدر عبارت ایشان ظاهر در این است که توریه را دروغ می‌دانند. ذیل فرمایش ایشان هم ناظر به ملاک مقاصد تشریح است.

نتیجه بررسی دلیل دوم

ممکن است در بدو امر چنین به نظر برسد که دلیل دوم، همه اقسام توریه را شامل می‌شود؛ زیرا حتی در توریه قسم دوم که متکلم، مقصود خود را در خلاف ظاهر پنهان نکرده و با به کار بردن الفاظ دوپهلو توریه کرده، نیز فریب‌کاری محقق می‌شود. اما این نظر قابل مناقشه است؛ چرا که گرچه دروغ گفتن حرام است، اما راست گفتن واجب نیست و نمی‌توانیم با این نظر که حتماً باید مخاطب را به واقع رساند، موافقت

۱. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۲۷، ص ۷۹۳.

کنیم. یکی از راه‌های راست نگفتن، استفاده متکلم از الفاظ دو پهلو است. این امر مسئولیتی را متوجه او نمی‌کند؛ چرا که در صورت کشف خلاف، می‌تواند ادعا کند که الفاظ مجملی را به کار برده است. علاوه بر آن، این کار فرار از راستگویی محسوب می‌شود که در عرف عام پذیرفته شده است. نکته دیگر آن است که تجویز این قسم از توریه، دستاویزی برای رواج فریب‌کاری نخواهد بود؛ زیرا امکان چنین توریه‌هایی بسیار کم است به خلاف توریه قسم اول که در صورت تجویز، فریب‌کاری را رواج خواهد داد و مفسد کذب در جامعه رواج پیدا خواهد کرد.

۳-۱-۳- لغویت ادله تحریم کذب

مرحوم سید، در حاشیه مکاسب در مقام استدلال بر حرمت توریه می‌فرماید:

چگونه توریه حرام نباشد که لازمه حرام نبودن آن، لغوب بودن [ادله] تحریم کذب است؛ چرا که در همه جا توریه ممکن است و در نتیجه، هدف فرد از دروغ تأمین می‌شود و گناهی هم در کار نخواهد بود^۱.

اشکال محقق اصفهانی

محقق اصفهانی بر سید کاظم یزدی این گونه اشکال کرده است:
اشکال مرحوم سید، سبب بسته شدن باب حیل‌های شرعی

۱. حاشیه مکاسب، ج ۲، ص ۵۵.

می‌شود که قطعاً مجاز است و صرف اشترك در نتیجه، سبب نمی‌شود که هر دو دارای مفسده مشترك باشند تا هر دو حرام شوند^۱.

پاسخ به اشکال محقق اصفهانی :

اشکال ایشان اشکال نقضی است، که به نظر صحیح نمی‌رسد؛ زیرا در پاسخ می‌توان گفت:

اولاً، در مورد حيله‌هایی که یقین به جواز آنها داشته باشیم به یقین خود پایبندیم، اما در موارد مردد و غیر یقینی مانند توریه فتوی به جواز آنها نمی‌دهیم.

ثانیاً، حيله‌های مجاز، مستلزم لغویت ادله تحریم نیست و اگر چنین استلزامی پدید آید، آن حيله‌ها را هم مجاز نمی‌دانیم؛ مثلاً در باره ربای قرضی. همان طور که مرحوم امام اشاره فرموده‌اند. اگر بتوان با ضمیمه به راحتی از تحریم فرار کرد، اصلاً نیازی به تشدید موجود در ادله تحریم نیست و لذا فرار از باب ضمیمه هم در حال اختیار مجاز نیست.

نتیجه بررسی دلیل سوم:

به نظر می‌رسد سخن مرحوم سید، کامل باشد، اما باید توجه داشت که از این سخن تنها می‌توان این مطلب را استفاده کرد که

۱. حاشیه مکاسب، ج ۲، ص ۴۴.

توریه اختیاری کلاً مجاز نیست، اما می‌تواند فی‌الجمله مجاز باشد؛ چون لغویت ادله تحریم کذب پیش نمی‌آید. البته، در کلام ایشان از این جهت بحثی نشده است، اما شاید بتوان گفت چون قسم دوم توریه تنها در برخی عبارات امکان دارد و موارد خاصی را شامل می‌شود، جواز آن موجب لغویت ادله تحریم کذب نخواهد بود، اما اگر قسم اول توریه مجاز باشد تقریباً در همه موارد امکان توریه وجود دارد.

۳-۲- دلایل جواز توریه

برای جواز توریه - علاوه بر اصاله البرائه - به ادله‌ای تمسک شده است:

۳-۲-۱- آیه مبارکه ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾^۱

پس حضرت ابراهیم علیه السلام نگاهی به ستارگان انداخت و گفت من بیمارم

۳-۲-۲- آیه مبارکه ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾^۲

ابراهیم گفت: بلکه بزرگشان چنین کرده است [بتها را شکسته] از آنها بپرسید اگر سخن می‌گویند.

۱. الصافات، آیه ۸۹-۸۸.

۲. الانبیا، آیه ۶۳.

۳-۲-۳- آیه مبارکه ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِجْلِ أُخِيهِ
ثُمَّ أذن مؤذّن أيتها العيرانكم لسارقون﴾^۱

و هنگامی که (مأمور یوسف) بارهای آنها را بست، جام آبخوری را در
بار برادرش گذاشت، سپس صدا زد ای اهل قافله شما سارق هستید.
علت اینکه این سه دلیل را با هم آوردیم این است که در روایتی از
حضرت امام صادق علیه السلام - که مرحوم شیخ هم به آن اشاره کرده است - با
هم مورد توجه قرار گرفته اند.

سئل عن الصادق علیه السلام عن قول الله عزّوجلّ في قصد إبراهيم، قال: بل
فعله كبرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون» قال: ما فعله كبرهم و ما
كذب ابراهيم علیه السلام. قيل: و كيف ذلك؟ فقال: إنّما قال ابراهيم علیه السلام:
فاسألوهم ان كانوا ينطقون»، فان نطقوا فكبرهم فعل وان لم ينطقوا فلم
يفعل كبرهم شيئاً، فما نطقوا و ما كذب ابراهيم علیه السلام. فسئل عن قوله تعالى
في سورة يوسف «أيتها العيرانكم لسارقون» قال: إنّهم سرقوا يوسف من
أبيه الأتري إنّّه قال لهم حين قالوا «ماذا تفقدون قالوا نفقد صواع الملك»
ولم يقل سرقتم صواع الملك، إنّما سرقوا يوسف من أبيه، فسئل عن قول
ابراهيم علیه السلام «فنظر نظرة في النجوم فقال إنّني سقيم» قال: ما كان ابراهيم
سقيماً و ما كذب انما عنى سقيماً في دينه أي مرتاداً.^۲

۱. یوسف، آیه ۷۰.

۲. الاحتجاج، طبرسی، ج ۲، ص ۱۰۵.

خلاصه پاسخ حضرت درباره دروغ نبودن این سه مورد این است: در داستان بت شکنی ابراهیم، حضرت به صورت جمله شرطی شکستن بت‌ها را به بت بزرگ نسبت داد و فرمود: بت بزرگ آن کار را کرده است، از آنها پرسید اگر سخن می‌گویند. مفهومی این است که اگر سخن نگفتند، بزرگ بتان کاری نکرده است. درباره داستان یوسف هم منظور از نسبت دادن سرقت به برادران، سرقت پیمانۀ نبوده است، بلکه منظور سرقت یوسف از پدرش بوده است. درباره داستان حضرت ابراهیم و ستارگان هم حضرت دروغ نگفتند؛ چرا که منظور ایشان از «سقیم»، بیماری در دین؛ یعنی شك و تردید خود بوده است.

این روایت به لحاظ سندی ساقط است و قابلیت احتجاج ندارد، اما به هر حال درباره خود آیات شریفه باید تأمل کرد که آیا دلالت بر جواز توره دارند یا خیر؟

به نظر می‌رسد که این آیات دلالتی بر مدعا ندارند؛ زیرا در آیه مربوط به بت شکنی حضرت ابراهیم، دروغ نگفتن حضرت کاملاً مشخص است؛ چرا که هر عاقلی می‌فهمد که بت نمی‌تواند بت‌های دیگر را بشکند، بنابراین فرمایش حضرت تنها برای بیدار کردن وجدان خفته بت پرستان بوده است و لذا در دنباله همین آیه می‌فرماید: «فرجعوا الی انفسهم فقالوا انتم الظالمون». مرحوم علامه طباطبایی در

این مورد گفته است: سخن او خبر جدی نبوده است و این گونه سخن گفتن در مباحثات و مناظرات فراوان به کار می‌رود.^۱

آیه مربوط به داستان حضرت یوسف علیه السلام هم دلالت بر مدعا ندارد؛ زیرا اولاً علت این را نمی‌دانیم که چرا جناب یوسف علیه السلام این روش را برای نگهداشتن برادر خود و کشاندن حضرت یعقوب علیه السلام به مصر انتخاب کردند، شاید ضرورتی در این کار بوده است، بنابراین، دلالتی بر بحث ما ندارد. ثانیاً، تعبیر آیه این است «فاذن مؤذّن»، یعنی يك نفر اعلام کرد و اطمینان نداریم که حضرت یوسف به او دستور داده باشد که این گونه بگوید؛ شاید ایشان با قراردادن جام می‌دانست که برادرش دستگیر می‌شود و بدون اینکه آسیبی به او برسد، به هدف خود خواهد رسید. در تفسیر شریف المیزان به هر دو مطلب اشاره شده است.^۲ در روایتی آمده است که خود حضرت یوسف این مطلب را بیان کرده است.

در باره آیه آخر هم می‌توان گفت: اشکالی ندارد ظاهر آیه مبارکه را اخذ کنیم، شاید حضرت بر اساس محاسبات نجومی می‌دیدند که بیمار خواهند شد. به عبارت دیگر، بجزاز طریق دلیل معتبر نمی‌توانیم از ظهور آیه دست برداریم و در اینجا دلیل معتبری وجود ندارد و ظاهر آیه هم قابل پذیرش است.

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، محمد حسین طباطبایی، ج ۱۴، ص ۳۰۰.

۲. همان، ج ۱۱، ص ۲۲۲.

برای توضیح بیشتر به نقل سخن مرحوم علامه در مورد این آیه می‌پردازیم :

شکی نیست در اینکه ظاهر این دو آیه که خبر دادن ابراهیم علیه السلام از مریضی خود است، مربوط به نظر کردن در نجوم است. حال این نگاه کردن در ستارگان یا برای این بوده که وقت و ساعت را تشخیص دهد مثل کسی که دچار تب نوبه است و ساعات عود تب خود را با طلوع و غروب ستاره‌ای و یا از وضعیت خاص نجوم تعیین می‌کند، و یا برای آن بوده که از نگاه کردن به نجوم، حوادث آینده را که منجمان آن حوادث را از اوضاع ستارگان به دست می‌آورند، معین کند و صابئی مذهبان به این مسئله بسیار معتقد بودند و در عهد ابراهیم علیه السلام، عده بسیاری از معاصرین او از صابئی‌ها بوده‌اند.

بنابروجه اول، معنای آیه چنین می‌شود: «وقتی همه اهل شهر خواستند از شهر بیرون بروند تا در بیرون شهر مراسم عید خود را به پاکنند، ابراهیم نگاهی به ستارگان انداخت و سپس به ایشان اطلاع داد که به زودی کسالت من شروع می‌شود و من نمی‌توانم در این عید شرکت کنم». بنابراین وجه دوم چنین است «ابراهیم در این هنگام نگاهی به ستارگان کرد و طبق قواعد منجمین پیشگویی کرد که به زودی مریض خواهد شد و در نتیجه نمی‌تواند با دیگران از شهر بیرون بیاید».

وجه اول مناسب‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا از آن جا که حضرت توحیدی خالص داشت، معنا ندارد برای غیر خدا تأثیری قائل باشد. از سوی دیگر دلیلی که دلالت کند بر اینکه آن جناب در آن ایام مریض نبوده، در دست نداریم، بلکه بر مریض بودن او دلیل داریم؛ برای اینکه از يك سو خدای تعالی او را صاحب قلبی سلیم معرفی کرده و از سوی دیگر از او حکایت کرده که صریحاً گفته است: «من مریضم» و کسی که دارای قلب سلیم است دروغ و سخن بیهوده نمی‌گوید.

مفسرین در توجیه این دو آیه وجوهی را ذکر کرده‌اند که از همه بهتر، این است که نگاه کردن حضرت به نجوم و خبر دادنش از مریضی خود را از باب معاریض کلام دانسته‌اند. معاریض عبارت است از اینکه گوینده چیزی را بگوید که شنونده از ظاهر آن معنایی را بفهمد و خود او معنای دیگری را اراده کند.

سپس علامه به توضیح چگونگی توریه در آیه شریفه پرداخته و در پایان می‌فرماید:

لکن این وجه که گفتیم، بهترین وجهی است که مفسرین ذکر کرده‌اند، و وقتی صحیح است که آن جناب در آن روز مریض نبوده باشد و حال آنکه گفتیم هیچ دلیلی بر این معنا نیست. علاوه بر این گفتن معاریض برای انبیا جایز نیست؛ زیرا باعث می‌شود اعتماد مردم

به سخنان ایشان سست شود.^۱

۳-۲-۴ - آیه مبارکه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ»^۲

هنگامی که تاریکی شب ابراهیم را فرا گرفت ستاره‌ای مشاهده کرد، گفت این پروردگار من است، اما هنگامی که غروب کرد گفت: من غروب کنندگان را دوست ندارم.

این مطلب در مورد ماه و خورشید هم در آیات ۷۷-۷۸ انعام تکرار شده است.

مسلماً حضرت ابراهیم ستاره و ماه و خورشید را رب خود نمی‌دانسته است و از طرفی دروغ هم از ساحت آن پیامبر معصوم دور است، بنابراین باید توره کرده باشد.

این آیه نیز در میان مفسران محل اختلاف و تفسیر متعدد واقع شده است. یکی از این تفاسیر آن است که حضرت ابراهیم عليه السلام این سخنان را در مقام بحث با مخالفین و برای نشان دادن راه تحقیق به آنها فرموده است و مخاطبان هم متوجه این امر بوده‌اند. بنابراین، وقتی می‌فرماید: «هَذَا رَبِّي»، به قرینه مقام، معنای سخن او این است که فرضاً این رب من است.

۱. ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، موسوی همدانی، ج ۱۷، ص ۲۲۴-۲۲۱.

۲. انعام، آیه ۷۶.

همان طور که احتمال نمی‌رود آن حضرت در واقع ستاره را پرستند، این احتمال هم نمی‌رود که برای هدایت مردم از توریه و معاریض استفاده کنند؛ زیرا همان طور که در کلام مرحوم علامه طباطبایی ملاحظه شد، این امر اعتماد مردم را به پیامبر سلب می‌کند.

۳-۲-۵- استدلال به روایات:

۱- روایت ابن ادریس حلی که مرحوم شیخ در مکاسب به آن اشاره کرده است:

محمد بن ادریس فی (آخر السرائر) نقلاً من کتاب عبدالله بن بکیر بن اعین عن ابي عبدالله عليه السلام فی الرجل یستأذن علیه، فیقول للجاریة قولي: لیس هو ههنا، قال: لا بأس، لیس بکذب.^۱

عبدالله بن بکیر نقل می‌کند که از امام صادق عليه السلام سؤال شده است در باره مردی که از او برای ورود اجازه می‌گیرند و او به کنیزش می‌گوید: «بگو اینجا نیست» و حضرت فرمودند: اشکالی ندارد، دروغ نیست.

این روایت قابل استدلال نیست؛ زیرا اولاً: سند جناب ابن ادریس به کتاب ابن بکیر برای ما ناشناخته است. ثانیاً: روایت مذکور تنها دلالت بر جواز بیان جملات متشابه دارد نه جملاتی که ظهور در خلاف واقع دارد.

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۵۴، باب ۱۴۱ از ابواب احکام العشره، ح ۸.

اما اینکه برخی از معاصران اشکال کرده‌اند که ممکن است این روایت را بر موارد دفع ضرر و خطر که دروغ گفتن در آنها مجاز است، حمل نماییم؛^۱ به نظر خلاف ظاهر است زیرا نه در سوال و نه در جواب قرینه‌ای مبتنی بر چنین حملی وجود ندارد.

۲- روایت کافی که مرحوم امام خمینی آن را در ضمن روایاتی که دلالت بر جواز توبیه می‌کنند، ذکر کرده‌اند:

محمد بن یعقوب باسناده عن عبدالاعلی مولى آل سام، قال: حدّثني ابو عبدالله عليه السلام بحديث، فقلت: جعلت فداك أليس زعمت لي الساعة كذا وكذا؟ فقال: لا. فعظم ذلك عليّ فقلت: بلى والله زعمت. قال: لا والله ما زعمته. قال: فعظم ذلك عليّ، فقلت: بلى قد قلت. قال: نعم قد قلت، اما علمت أن كل زعم في القرآن كذب؛^۲

عبدالاعلی نقل می‌کند که حضرت امام صادق عليه السلام سخنی را برای من گفت، من به حضرت گفتم شما در فلان وقت این سخن را برای من نگفته بودی - به جای کلمه «قلت»، کلمه «زعمت» را به کار برده بود. امام عليه السلام فرمود: نه. بر من سخت آمد و گفتم: چرا به خدا گفتمی. فرمودند: به خدا نگفتم. بر من سخت آمد و گفتم چرا به خدا گفتمی -

۱- الآراء الفقهية، ج ۳ ص ۶۶

۲. الاصول من الكافي، ج ۲، ص ۳۴۲.

این بار کلمه «قلت» را به کار برد. امام علیه السلام فرمود: بله. گفتم؛ مگر نمی‌دانی زعم در قرآن به معنای دروغ است.

مرحوم امام فرموده‌اند: ظاهر این روایت دلالت بر جواز توریه به صورت مطلق (حتی اختیاری) دارد؛ زیرا باز داشتن عبدالاعلی از گفتن کلمه «زعمت» از موارد [مجوز دروغ مانند] اصلاح و آنچه در حکم اصلاح است، نیست و به همین علت در موارد مشابه، دروغ جایز نیست.^۱

مرحوم مجلسی هم اشاره‌ای به توریه بودن این حدیث دارند.^۲ اما به نظر می‌رسد استدلال به این حدیث تمام نباشد زیرا اولاً: این روایت ضعف سندی دارد؛ چون محمد بن مالک که در سند آن است، توثیق ندارد.

ثانیاً: خود متن حدیث دارای غرابت است؛ زیرا که برخی از موارد استعمال «زعم» در قرآن کذب نیست و لذا مرحوم مجلسی در «مرآة العقول» ناچار به توجیه متن حدیث شده‌اند.

ثالثاً: اگر سند روایت معتبر باشد، تنها دلالت بر جواز توریه اختیاری با عباراتی را می‌کند که ظهور در خلاف واقع ندارد، زیرا تعبیر امام که

۱. المکاسب المحرمه، امام خمینی، ج ۲، ص ۷۳.

۲. مرآة العقول، محمد باقر مجلسی، ج ۱۰، ص ۳۴۴.

فرمود: «والله ما زعمته» نهایتاً عبارتی دو پهلو است و ظهور در «گفتن» ندارد.

۳- روایت ابوبصیر که مرحوم کلینی آن را در کتاب روضه کافی نقل کرده است :

محمد بن یعقوب باسناده عن أبي بصير، قال: قيل لأبي جعفر عليه السلام وأنا عنده: ان سالم بن أبي حفصة وأصحابه يروون عنك انك تكلم على سبعين وجهاً لك منها المخرج. فقال: ما يريد سالم مني؟ أيريد أن أجيء بالملائكة؟ والله ما جاءت بهذا النبيون ولقد قال ابراهيم عليه السلام: «إني سقيم» و ما كان سقيماً و ما كذب، ولقد قال ابراهيم عليه السلام: «بل فعله كبيرهم هذا» و ما فعله و ما كذب، ولقد قال يوسف عليه السلام: «أيتها العير انكم لسارقون» والله ما كانوا سارقين و ما كذب؛^۱

ابوبصیر می گوید: من در محضر امام باقر عليه السلام بودم، کسی گفت سالم بن حفصه و یارانش در باره شما می گویند که شما بر هفتاد وجه سخن می گوئید و از هر کدام، می توانید شانه خالی کنید [و مسئولیت گفتن آن را نپذیرید]. حضرت فرمودند: آیا سالم از من می خواهد که ملائکه را بیاورم؟ به خدا سوگند پیامبران چنین نکرده اند. به درستی که ابراهیم عليه السلام گفت من بیمارم در حالی که بیمار نبود و دروغ هم نگفت، و

۱. الکافی، ج ۸، ص ۱۰۰، ح ۷۰.

گفت آن بت چنین کرده است در حالی که آن بت چنین نکرده بود و دروغ هم نگفت، و یوسف گفت: ای قافله شما دزد هستید در حالی که دزد نبودند و او هم دروغ نگفت.

در سند حدیث، معلی بن محمد واقع شده است که به قول مرحوم نجاشی مضطرب الحدیث و المذهب است، هرچند بنا بر تحقیق، ظاهراً ثقه است.^۱

مرحوم امام به این روایت هم برای جواز توریه استناد کرده و فرموده‌اند:

گفتن کلام چند وجهی و اراده برخی از معانی پنهان آن مانعی ندارد، همانطور که یوسف و ابراهیم علیهم السلام چنین کردند.^۲

به نظر ما استدلال به این حدیث تمام مدعی را اثبات نمی‌کند؛ زیرا اولاً: ممکن است اشکال شود که يك ضرورت عرفی به صورت قرینه لبیه در روایت وجود دارد؛ چرا که ائمه اطهار و نیز انبیای الهی برای هدایت و ارشاد مردم انتخاب شده‌اند و برای این مقصود باید سخنان واضح و روشنی بگویند. گفتن سخنان چند پهلو و معما گونه در حالت عادی از آنان بعید است، اما اگر ضرورتی پیش آید برای

۱. معجم رجال الحدیث، ابوالقاسم خویی، ج ۱۸، ص ۲۵۸.

۲. المکاسب المحرمه، امام خمینی، ج ۲، ص ۷۴.

حفظ مصلحت، چنین چیزی ممکن است، لذا اینکه، امام علیه السلام عمل خود را به انبیا تشبیه می فرماید برای این هدف است که استبعاد سؤال کننده را با موارد مسلمی که پیامبران هم در آن موارد توره می کردند رفع کند. به عبارت دیگر، این حدیث در مقام بیان این نیست که در چه مواردی می توان سخن توره ای گفت و اطلاقی نسبت به این جهت ندارد، بلکه فقط از آن فهمیده می شود که ائمه و انبیا در برخی موارد از توره استفاده می کرده اند.

ثانیاً: در قصه ابراهیم علیه السلام که در حدیث به آن اشاره شده، بسیار روشن است که مراد حضرت، بیدار کردن مردم بوده است؛ زیرا هیچ کس احتمال نمی داد که منظور ایشان بت بزرگ باشد. در مورد قصه یوسف علیه السلام نیز، این تنها روایتی است که دارای سند معتبر است و جمله «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» را به جناب یوسف علیه السلام نسبت داده است، لکن این مطلب با تعبیر ظاهر قرآن سازگار نیست که آن را به فرد ندا دهنده نسبت داده است. علاوه بر این با توره کردن انبیا که آن را دارای اشکال عقلی دانستیم نیز ناسازگار است، مگر آنکه از روی ضرورت باشد.

از مجموع ادله استفاده می شود که توره با الفاظی که ظهور در خلاف واقع دارند، جایز نیست، اما دو پهلو سخن گفتن مانعی ندارد و هیچ کدام از سه دلیلی که بر حرمت توره اقامه شد، شامل توره به

معنای دوم نیست؛ بنابراین، تفصیل موجه است. این رأی از سخن صاحب جواهر در کتاب الطلاق هم، استفاده می‌شود.^۱

۴- وجوب توریه هنگام اضطرار به دروغگویی

آیا در مقام اضطرار و در صورت امکان توریه واجب است یا اینکه اضطرار فقط حرمت دروغ را برمی‌دارد و توریه وجوبی ندارد و استفاده از توریه در صورت امکان، بهتر است؟

بر اساس نظر ما که توریه قسم اول را دروغ عرفی دانستیم، روشن است که این فرع تنها در مورد توریه قسم دوم قابل طرح است. تذکر دو نکته در اینجا لازم است:

۱- دروغگویی حرام است، اما ترك دروغگویی وجوب شرعی ندارد؛ زیرا اجتناب از حرام يك امر عقلی است و وجوب شرعی آن محتاج دلیل خاصی است که در این بحث، وجود ندارد. بنابراین مقصود فقها از تعبیر به وجوب و استحباب در این بحث، وجوب و رجحان عقلی است.

۲- غالب فقها این مسئله را در قالب سوگند طرح کرده‌اند، لکن همان طور که با تأمل روشن می‌شود موضوع حلف خصوصیتی ندارد و به عنوان مثال تلقی شده است.

۱. جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۳۲، ص ۲۰۹.

آرا و اقوال در مسئلہ:

ظاہر تعابیر قدما وجوب تقدم توریہ است. شیخ مفید^۱، حلبی^۲، سلار^۳، شیخ طوسی^۴، ابن براج^۵، راوندی^۶، ابن ادريس حلی^۷، کیدری^۸، فاضل آبی^۹، محقق حلی^{۱۰}، یحیی بن سعید حلی^{۱۱}، علامہ حلی^{۱۲}^{۱۳}، فخرالمحققین^{۱۴}، شهید اول^{۱۵}، فاضل مقداد^{۱۶}، ابن فهد

۱. مقنعه، ص ۵۵۷.

۲. کافی فی الفقه، ص ۳۳۰.

۳. مراسم العلویہ، ص ۱۸۴.

۴. النہایة فی مجرد الفقه والفتاوی، ص ۵۶۰.

۵. مہذب، ج ۲، ص ۴۰۴.

۶. فقه القرآن، ج ۲، ص ۲۳۲.

۷. سرائر، ج ۳، ص ۴۴.

۸. اصباح الشیعه، ص ۳۰۷.

۹. کشف الرموز، ج ۲، ص ۳۲۶.

۱۰. شرایع الاسلام، ج ۳، ص ۱۴۳.

۱۱. جامع للشرائع، ص ۴۱۶.

۱۲. قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۱۸۸ و ج ۳، ص ۲۳۷.

۱۳. ارشاد الاذہان، ج ۲، ص ۴۶.

۱۴. ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، ج ۴، ص ۴۶ و ج ۲، ص ۱۹.

۱۵. غایة المراد وحاشیة الارشاد، ج ۱، ص ۲۳۷.

۱۶. التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۵۱۴.

حلی^۱، محقق کرکی^۲، شهید ثانی^۳، فیض کاشانی^۴، فاضل هندی^۵، صاحب حدائق^۶، سید مجاهد^۷، محقق رشتی^۸، آیه الله حکیم^۹ و آیه الله بهجت^{۱۰} قائل به وجوب تقدم توریه هستند.

در مقابل، عده‌ای از فقها مخالف وجوب اند. ظاهراً اولین فقیهی که در وجوب تشکیک کرده مرحوم صاحب مدارک در کتاب نه‌ایة المرام است^{۱۱}، پس از وی مرحوم سبزواری در کفایه^{۱۲} تشکیک کرده است. صاحب مفتاح الکرامة^{۱۳} تردید دارد، صاحب ریاض^{۱۴} با تایید

۱. المهذب البارع، ج ۴، ص ۱۲۸.

۲. جامع المقاصد، ج ۵، ص ۱۶.

۳. مسالك الافهام، ج ۵، ص ۸۴.

۴. مفاتيح الشرائع، ج ۲، ص ۴۴.

۵. كشف اللثام، ج ۹، ص ۲۷.

۶. حدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۱، ص ۴۱۰.

۷. مناهل، ص ۲۴۶.

۸. كتاب القضاء، ص ۳۳۵.

۹. منهاج الصالحين، ج ۲، ص ۳۳۴.

۱۰. جامع المسائل، ج ۳، ص ۲۳۵.

۱۱. ج ۲، ص ۳۴۱.

۱۲. ج ۲، ص ۴۸۸.

۱۳. ج ۱۲، ص ۲۲۱.

۱۴. ج ۱۳، ص ۱۹۷.

این تشکیک، نهایتاً احتیاط می‌کند. سرانجام صاحب جواهر در کتاب الطلاق صریحاً نظر عدم وجوب را اعلام می‌کند.^۱

مامقانی^۲، سید ابوالحسن اصفهانی^۳، امام خمینی^۴، شهید صدر^۵، آیه الله خویی^۶، آیه الله سبزواری^۷، آیه الله سید محمد روحانی^۸ قائل به عدم وجوب اند. البته روشن است که استقرای ما کامل نیست با این حال می‌توان مشهور قدما را قائل به وجوب دانست.

گرچه مرحوم صاحب جواهر در کتاب الودیعة در وجوب توریه در فرض مذکور مناقشه نکرده است^۹، اما در کتاب الطلاق ضمن بررسی مسئله قائل به عدم وجوب شده است^{۱۰}. ظاهراً این اختلاف در اثر نوشتن تدریجی کتاب است.

-
۱. ج ۳۲، ص ۲۰۸.
 ۲. منهاج المتقین، ص ۲۹۹.
 ۳. وسیلة النجاة، ص ۴۲۱.
 ۴. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۹۹.
 ۵. تعلیقه منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۳۴.
 ۶. منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۱۸.
 ۷. مهذب الاحکام، ج ۱۶، ص ۱۵۶.
 ۸. منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۴۸.
 ۹. جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۱۰۶.
 ۱۰. جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۰۵.

مرحوم آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی^۱ و به تبع ایشان، مرحوم آیه الله گلپایگانی^۲ و آیه الله صافی^۳ هم در کتاب الودیعة قائل به عدم وجوب توریه شده اند و آن را احتیاط مستحب دانسته اند، لکن در کتاب الیمین متمایل به وجوب هستند.

با مطالعه کامل متن فتوی معلوم می شود که دلیلی برای تفریق وجود ندارد. البته حضرت امام متوجه این اختلاف در متن وسیله النجاة بوده اند و در مورد دوم، تعلیقه زده و نوشته اند: «اقوی عدم لزوم توریه است»^۴.

ادله بحث

دلیل قائلان به وجوب توریه جلوگیری از حرام است. براساس نظر افرادی که توریه را داخل در عنوان کذب نمی دانند، توریه راهی است که فرد می تواند به وسیله آن از تحقق حرام جلوگیری کند. در مفروض بحث ما با اینکه فرد در مقام اضطرار است، اما با توجه به اینکه توریه برای فرد ممکن است و حرام نیست، اضطراری برای رفع حرمت کذب

۱. وسیلة النجاه، سید ابوالحسن اصفهانی، ص ۴۲۱.

۲. هدایة العباد، محمدرضا گلپایگانی، ج ۲، ص ۱۱۵.

۳. هدایة العباد، لطف الله صافی، ج ۲، ص ۲۶.

۴. وسیلة النجاه، با حاشیه امام خمینی، ص ۵۷۸.

وجود ندارد و لذا اگر فرد توریه نکند و دروغ بگوید، مرتکب حرام شده است.

روشن است که اگر کسی قائل به حرمت مطلق توریه باشد، نمی‌تواند این استدلال را قبول کند؛ زیرا بر این اساس، توریه -موضوعاً یا حکماً- دروغ آشکار است و توریه به لحاظ شرعی -و به صورت وجوبی- ترجیحی ندارد؛ چون دلیل خاصی بر ترجیح آن وجود ندارد. اما بر اساس نظر ما که در بحث توریه قائل به تفصیل شده و برخی از اقسام توریه را مجاز شمردیم، لازم است در استدلال مذکور بیشتر تأمل شود.

تردیدی نیست که اگر فرد بتواند به وسیله توریه حلال، مرتکب دروغ نشود، باید آن را انجام دهد، با این حال، قائلین به عدم لزوم توریه، به اطلاق روایاتی استدلال می‌کنند که در مقام اضطرار به سوگند دروغ، متعرض توریه نشده‌اند. از سکوت این روایات استفاده می‌شود که توریه لزومی ندارد؛ چرا که در صورت لزوم، باید نسبت به آن اشاره‌ای می‌شد. صاحب ریاض به این دلیل اشاره کرده^۱ که مورد توجه عده زیادی از فقها مانند صاحب جواهر واقع شده است.

روایات مذکور در باب ۱۲ کتاب الایمان وسائل الشیعه آمده است

که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. ریاض المسائل، ج ۱۳، ص ۱۹۷.

روایت اول: مرحوم شیخ طوسی به اسناد خود از رسول خدا ﷺ نقل کرده است:

عن علیؑ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: احلف بالله كاذبا ونج أخاك من القتل^۱؛

به خداوند سوگند دروغ یادکن و برادرت را از کشته شدن نجات بده.

در سند حدیث نوفلی و سکونی وجود دارند که گرچه مورد مناقشه برخی از فقها هستند ولی از دیدگاه مشهور فقها مورد اعتمادند و لذا سند حدیث مشکلی ندارد.

روایت دوم: مرحوم کلینی به اسناد خود از اسماعیل بن سعد اشعری از امام رضاؑ نقل کرده است:

سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك فحلف، قال: لا جناح عليه. وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلف لينجو به منه، قال لا جناح عليه. و سأله هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال: نعم^۲؛

از حضرت در باره مردی که حاکم او را وادار به سوگند بر طلاق یا

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۲۲۵، ح ۴.

۲. همان، ص ۲۲۴، ح ۱.

غیر آن کرده و او سوگند یاد کرده است، سؤال کردم، فرمودند: اشکالی ندارد. و درباره مردی سؤال کردم که برای حفظ مالش از تصرف سلطان، سوگند یاد می‌کند؛ فرمودند: اشکالی ندارد. سؤال کردم آیا انسان برای حفظ مال برادرش هم می‌تواند سوگند دروغ یاد کند همان‌طور که برای حفظ مال خود مجاز است؟ فرمودند: بله. سند حدیث معتبر است.

روایت سوم: مرحوم صدوق به سند خود از ابن بکیر از زراره نقل کرده است:

قلت لأبي جعفر عليه السلام: نمّر بالمال على العُشّار فيطلبون منا أن نحلف لهم و يخلّون سبيلنا ولا يرضون منا إلاّ بذلك، قال: فاحلف لهم، فهو أحلّ من التمر والزبد؛^۱

به امام باقر عليه السلام گفتم: ما با اموالمان از مقابل مأموران حکومت عبور می‌کنیم و آنها ما را جز با سوگند یاد کردن رها نمی‌کنند؛ فرمودند: برایشان سوگند یاد کن که از تمر و کره گواراتر است. سند این روایت معتبر است.

روایت چهارم: مرحوم برقی در کتاب محاسن به سند خود از معاذ بیاع اکیة نقل کرده است:

۱. همان، ص ۲۲۵، ح ۶.

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نستحلف بالطلاق والعتاق فما تری احلف لهم؟ فقال: احلف لهم بما أرادوا إذا خفت.^۱

به امام صادق عليه السلام گفتم: ما مجبور به سوگند یاد کردن در طلاق و عتق هستیم، شما چه می فرمایید؟ فرمودند: هرگاه ترسیدی به هر چیزی که می خواهند، قسم یاد کن. سند این روایت هم معتبر است.

چنانکه ملاحظه می شود در هیچ کدام از این روایات، امام سوگند را مقید به عدم امکان توریه نکرده اند، بنابراین براساس اطلاق این دسته از روایات معتقد به عدم لزوم توریه می شویم. در اطلاق روایات مذکور سه اشکال مطرح شده است:

اشکال اول: روایات این بحث مربوط به موردی است که فرد، قدرت بر توریه نداشته باشد. به عبارت دیگر این روایات از فرد متمکن از توریه منصرف است.

پاسخ: روشن است که اشکال مذکور صرف ادعاست و دلیلی برای انصراف بیان نشده است.

اشکال دوم: این روایات اصلاً دارای اطلاق نیست؛ زیرا آنها در مورد غالب که عدم توجه یا عدم اطلاع از توریه است، وارد شده اند. به

۱. المحاسن، ص ۳۳۹، ح ۱۲۵؛ وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۲۲۷، ح ۱۳.

عبارت دیگر، با توجه به اینکه غالب مردم در هنگام اضطراب نسبت به توریه غفلت یا جهالت دارند، روایات مذکور به طور طبیعی حکم ضرورت غالب را بیان می‌کند که همان جواز کذب می‌باشد و نسبت به صورت تمکن و التفات به توریه منصرف است. این تقریب می‌تواند دلیلی برای انصراف باشد که در اشکال اول به آن اشاره شده بود.

پاسخ: اولاً، همانطور که محققین علم اصول گفته‌اند صرف غلبه خارجی نمی‌تواند منشأ انصراف اطلاق نسبت به افراد غیر غالب باشد. ثانیاً، اگرچه ما معتقد به حلیت همه افراد توریه نیستیم اما به هر حال، توریه حلال است. که شرح آن گذشت. در موارد متعددی از اضطراب، ممکن است. اشکال تقریب مذکور این است که چرا حتی در یک مورد نسبت به توریه توجهی نشده است. افراد زیادی در جامعه می‌توانند توریه کرده و در مقام اضطراب، با آن چاره جویی کنند و مرتکب دروغ نشوند، اما در تمام موارد مذکور، دروغ‌گویی در مقام اضطراب مجاز شمرده شده است.

توضیح بیشتر اینکه براساس نظر امامیه، احکام دارای مصالح و مفاسد واقعی هستند و در اینجا نیز باید توجه داشت که کذب دارای مفاسد یا مفاسد نفس‌الامری و حقیقی است که به علت وجود آنها حکم تحریم جعل شده است. اگر پذیرفتیم که توریه برای عده زیادی

از مکلفین مقدور است، باید بگوییم سکوت شارع و ترخیص در ارتکاب کذب، القای این افراد در مفسده است. ولی با توجه به تعدد روایات مطلقه در این موضوع می فهمیم که حکم ترخیص مطلق بوده و مفسده ای متوجه هیچکس - ولو افراد متمکن - نیست.

اشکال سوم: اگرچه روایات مذکور در نگاه اولیه دارای اطلاقتند، اما این اطلاق به وسیله حکم قطعی عقل تقیید می شود. عقل انسان تا زمانی که انسان اضطرار به دروغگویی نداشته باشد، قبح آن را درک می کند، بنابراین می توانیم ادعا کنیم که مطلق بودن پاسخ معصومین علیهم السلام در این روایات، به این علت است که مخاطبان بر اساس ادراک عقلی متوجه هستند که ترخیص دروغگویی مقید به عدم تمکن از توریه است و اطلاقی از این جهت وجود ندارد.

این اشکال، مهم ترین اشکال این بحث است. مرحوم محقق آشتیانی در پاسخ این اشکال می گوید: حکم عقل به قبح کذب، مانع از ترخیص شارع نمی شود؛ زیرا ممکن است شارع بر اساس مصلحت خاصی مانند تسهیل بر مردم، کذب را به طور مطلق در مقام اضطرار تجویز کند. اطلاعات اخبار گذشته، کاشف از اذن شارع - حتی در صورت قدرت بر توریه - است.^۱

۱. کتاب القضاء، آشتیانی، ص ۲۲۴.

اشکال این پاسخ آشتیانی آن است که با وجود حکم عقل، اطلاقی باقی نخواهد ماند تا بتوانیم حکم ترخیص را به صورت مطلق به شارع نسبت دهیم.

با این حال، اشکال سوم را می‌توان این گونه پاسخ داد: از آنجا که بسیاری از مکلفین - خصوصاً در مقام اضطرار - نسبت به این درک عقلی غفلت پیدا می‌کنند، در صورت بیان مطلق حکم، عملاً نسبت به تقیید آن به عدم تمکن از توریه، غفلت می‌کنند و حتی افراد متمکن، در اثر غفلت، مرتکب دروغ می‌شوند. به تعبیر دیگر، اگر چه تقیید اطلاقات شرعی با حکم عقلی قطعی، مشکلی ندارد، اما باید توجه داشت که ادراکات عقلی بردو قسم است: گاهی به گونه‌ای است که کاملاً روشن و مورد توجه است و از آن غفلت نمی‌شود و گاهی با اینکه قطعی است و عقل آن را درک می‌کند، اما ممکن است در مقام عمل و برای توده مردم مورد غفلت قرار گیرد. تقیید اطلاقات شرعی با قسم اول، بدون اشکال است. اما در مورد قسمت دوم محل تأمل است؛ زیرا همانگونه که در علم اصول تبیین شده است، شارع نسبت به اعمال مکلفین مسئولیت دارد و نمی‌تواند نسبت به اعمال خلاف شرع آنها - جز در مقام تقیید و امثال آن - ساکت باشد. اگر شارع بداند که اکثر مردم با شنیدن يك عبارت، اطلاق آن را می‌فهمند و

نسبت به تقیید آن غفلت نوعی دارند، نمی‌تواند ساکت بماند و لازم است مردم را نسبت به تقیید آن حکم آگاه کند. در این گونه موارد هر چه تعداد نصوص مطلق بیشتر باشد اطمینان بیشتری نسبت به اراده اطلاق و عدم لزوم تقیید حکم بر اساس حکم عقل حاصل می‌شود. مرحوم آشتیانی^۱، برای تأیید نظر مشهور که توریه را لازم شمرده‌اند به روایت سماعه اشاره کرده است:

عن أبي عبد الله عليه السلام إذا حلف الرجل لايضره إذا أكره واضطر إليه وقال : ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه.

لکن حدیث مذکور، هم به لحاظ سند قابل بحث است^۲ و هم به لحاظ دلالت، توان تقیید نصوص مطلق را که تعدادش هم زیاد است ندارد.

به هر حال در مجموع به نظر می‌رسد توریه در مقام اضطرار، و جوب شرعی ندارد، گرچه در صورت التفات و تمکن، رجحان عقلی دارد.

توریه در روایات اهل سنت

در مهم‌ترین کتاب روایی اهل سنت، یعنی صحیح بخاری بابی

۱. همان.

۲. زیرا در سند آن.

تحت عنوان «باب المعاريض مندوحة عن الكذب»^۱ آمده که مستقیماً مربوط به توریه است. لکن در ذیل این عنوان چنین عبارتی به رسول خدا ﷺ نسبت داده نشده است.

آنچه در این باب وجود دارد، تنها برخی تعابیر کفایی است که حداکثر می‌تواند مصداقی برای معاریض محسوب شود.

با تتبع ناقصی که انجام گرفت روشن شد که خود عنوان باب از احادیث نبوی می‌باشد. بیهقی در سنن الکبری به سند خود از عمران بن حصین روایت کرده که رسول الله ﷺ فرمود:

إِنَّ فِي الْمَعَارِضِ لَمَنْدُوحَةٍ عَنِ الْكُذْبِ.^۲

در سخنان دو پهلوی، چاره دروغگویی وجود دارد.

سیوطی هم در الجامع الصغیر این روایت را از بیهقی و ابن عدی نقل کرده و سند آن را ضعیف شمرده است.^۳

این روایت جدا از ضعف سندی، تنها دلالت بر جواز توریه با سخنان چند وجهی و به اصطلاح دو پهلوی دارد. معاریض از ماده عرض گرفته شده و به معنای مطالب هم عرضی است که گوینده

۱. صحیح بخاری، کتاب الادب، ص ۱۱۰۸.

۲. السنن الکبری، بیهقی، ج ۱۰، ص ۳۳۶.

۳. الجامع الصغیر، سیوطی، ص ۱۴۱.

یکی از آنها را اراده می‌کند ولی مخاطب معنای دیگری را می‌فهمد. این همان توریه‌ای است که به نظر ما مجاز است. اما اگر عبارت، ظهور در يك معنا داشته باشد و متکلم معنای خلاف ظاهر را قصد کند، دیگر مشمول عنوان معاریض نخواهد بود.

روایت دیگری که در بحث توریه اهمیت دارد روایت سوید بن حنظله است که - به گفته شوکانی در نیل الاوطار - احمد بن حنبل و ابن ماجه آن را نقل کرده‌اند:

خرجنا نريد رسول الله ﷺ و معنا وائل بن حجر فاخذہ عدو له فتحرج القوم أن يحلفوا و حلفت أنه أخي، فخلي عنه. فأتينا إلى رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له، فقال: أنت كنت أبّهم وأصدقهم، صدقت، المسلم أخو المسلم!

برای ملاقات با پیامبر با گروهی به راه افتادیم، وائل بن حجر نیز با ما بود. در راه، شخصی که با وائل دشمنی داشت او را دستگیر کرد. دیگران برای آزادی او قسم یاد نکردند، اما من سوگند یاد کردم که او برادر من است و آزاد شد. هنگامی که نزد پیامبر آمدیم داستان را برای ایشان گفتم. فرمودند: تونیکوکارترین و راستگوترین آن گروهی، راست گفتی؟! مسلمان برادر مسلمان است.

روشن است که این سوگند در مقام اضطرار بوده است و سوگند دروغ در حالت اضطرار مجاز است. با این حال حضرت، محمل صحیح را برای گفته او بیان می‌کنند و بدون اینکه او را تخطئه کنند و در ضمن تأیید کار او - که ظاهراً سوگند دروغ بوده - راه توریه را نشان می‌دهند. به هر حال حکم توریه اختیاری از این روایت استفاده نمی‌شود.

روایت دیگری هم وجود دارد که مربوط به توریه ابوبکر برای حفظ جان رسول الله است و شوکانی^۱ آن را از احمد و بخاری نقل کرده است. این روایت هم با فرض پذیرش سند، تقریر پیامبر ﷺ را در بردارد و مربوط به مقام اضطرار است و دلالتی بر حکم توریه اختیاری ندارد. علاوه بر مطلب مذکور، هر دو روایت پیشین نسبت به لزوم تقدم توریه بر کذب در مقام اضطرار ساکت است و ظهوری ندارد. به همین دلیل در کلمات فقهای بزرگ اهل سنت، ملاحظه می‌کنیم که به جای تمسک به روایت، با استدلال عقلی قائل به لزوم تقدم توریه بر کذب شده‌اند.

روایات دیگری هم مربوط به شوخی‌های پیامبر اکرم ﷺ است و برخی از فقهای اهل سنت برای جواز توریه به آن استشهاد کرده‌اند. در

۱. همان، ج ۸، ص ۱۰۲.

ضمن گزارش کلمات فقیه بزرگ حنبلی، ابن قدامه، به این روایات اشاره‌ای خواهیم کرد.

در برابر این روایات، دو روایت وجود دارد که امر توریه را دچار مشکل می‌سازد:

در صحیح مسلم، کتاب الایمان^۱ به سند خود از پیامبر ﷺ روایت کرده است:

يَمِينُكَ عَلَيَّ مَا يَصْدُقُكَ عَلَيْهِ . أَوْ بِهِ . صَاحِبُكَ ؛

سوگند تو بر اساس فهمی است که طرف تو دارد.

در روایت دوم آمده است:

الْيَمِينَ عَلَى نِيَةِ الْمُسْتَحْلَفِ ؛

سوگند بر اساس نظر کسی است که مطالبه سوگند می‌کند.

ظاهر این دو روایت، دلالت می‌کند که توریه در مقام استحلاف در دادگاه و یا مطلقاً فایده‌ای ندارد. در فقه اهل سنت، نسبت به تبیین و تقیید این احادیث مطالب متعددی ذکر شده است، مثلاً نووی، فقیه برجسته شافعی در شرح صحیح مسلم، در ذیل این روایات می‌نویسد: این حدیث مربوط صورت استحلاف قاضی است. بنابراین اگر کسی علیه کسی حقی را ادعا کند و قاضی، مدعی علیه را سوگند

۱. صحیح مسلم، ج ۵، باب یمین الحالف عن نية المستخلف، ص ۷۰۴.

دهد و آن فرد توریه کند، این توریه فایده ندارد و سوگند او براساس نظر قاضی محسوب می‌شود. این مطلب اتفاقی است و دلیل آن، این روایت و اجماع است. اما اگر کسی بدون استحلاف قاضی سوگند یاد کند و در آن توریه کند، این توریه مفید است و حنث قسم محقق نمی‌شود...^۱

توریه در فقه اهل سنت

در فقه اهل سنت هم بحث توریه به صورت مستقل عنوان نشده است. آنچه موجود است در لابه لای مباحث دیگر و بیشتر در مقام سوگند در دادگاه و یا در مقام اضطرار است.

۱- نووی در بحث توریه در مقام ادای سوگند، ضمن مؤثر شمردن آن جز در مورد استحلاف قاضی، می‌نویسد:

گرچه با توریه کردن حنث قسم محقق نمی‌شود، اما توریه در موردی که حق فرد مستحق، ضایع می‌شود جایز نیست.^۲ همین مطلب در مغنی المحتاج، تألیف محمد بن احمد الشربینی شافعی هم آمده است.^۳

۱. شرح مسلم، نووی، ج ۱۱، ص ۱۱۷.

۲. همان.

۳. مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۳۲۰.

۲- ابن قدامه بحث مبسوطی را درباره توریه . و به تعبیر ایشان تأویل ارائه کرده است . اصل بحث او در باره قسم یاد کردن است که به نظر وی ، دارای سه صورت است :

الف) فردی که سوگند یاد می کند مظلوم است و در مقام دفع ظلم ، لازم است سوگند یاد کند . تأویل در اینجا مجاز است . مستند این مطلب روایت علی بن سوید و روایت نبوی «ان فی المعاریض لمنذوحة عن الکذب» ، است .

ب) فردی که سوگند یاد می کند ظالم است و برای گرفتن حق دیگری نزد حاکم ، قسم دروغ یاد می کند . تأویل در اینجا فایده ای ندارد . شافعی نیز همین نظر را دارد و مخالفی با او سراغ نداریم . از تعبیر «مخالفی با او سراغ نداریم» ، معلوم می شود که نظر تمام مذاهب اهل سنت همین است .

ج) فردی که سوگند یاد می کند نه ظالم است نه مظلوم . تأویل در اینجا هم مجاز است چنانکه ظاهر کلام احمد بن حنبل و مذهب شافعی همین است . ابن قدامه علاوه بر ذکر برخی از کلمات تابعین به شوخی های پیامبر ﷺ نیز استناد کرده و می نویسد : پیامبر مزاح می کردند و جز حق بیان نمی کردند . مزاح حضرت هم این گونه بوده است که کلامی می فرمودند و شنونده معنایی را از آن می فهمید و

حضرت معنای دیگری را اراده می‌کردند و این همان تأویل (توریه) است.

ابن قدامه سپس به ذکر برخی از شوخی‌های حضرت اشاره می‌کند، مانند اینکه به پیرزنی فرمودند: «لا تدخل الجنة عجوز؛ هیچ پیرزنی وارد بهشت نمی‌شود»، منظور ایشان آن بود که خداوند ابتدا آنها را جوان می‌کند و سپس به بهشت می‌برد. او پس از ذکر چند قضیه و با استشهاد به قضایایی از قدما و تابعین می‌نویسد:

خوارج یکی از شیعیان را گرفتند و به او گفتند از عثمان و علی علیهما السلام برائت بجو. او گفت: «أنا من علي، و من عثمان بريء». این عبارات و امثال آن، همان تاویل است که برای ظالم جایز نیست اما برای غیر ظالم - خواه مظلوم باشد خواه غیر مظلوم - جایز است؛ چرا که پیامبر بدون اینکه نیاز و ضرورتی در کار باشد از این عبارات در شوخی استفاده می‌کرده است.^۱

از مطالعه تعابیر ابن قدامه معلوم می‌شود که گرچه اصل بحث مربوط به سوگند یاد کردن است، اما ذیل بحث کلی است و اهل سنت، توریه را فقط در صورت پایمال کردن حق دیگران مجاز نمی‌دانند.

۱. المغنی، ابن قدامه، ج ۱۱، ص ۲۴۳-۲۴۷.

آنچه برای ما اهمیت دارد بررسی استدلال ابن قدامه به روایات مزاح پیامبر ﷺ است.

در مورد این روایات باید به سه نکته توجه کرد:

اولاً: سند برخی از این روایات، معتبر نیست.

ثانیاً: برخی از تعابیر منقول از حضرت، از ابتدا دو پهلو بوده و ظهوری در خلاف واقع نداشته است و شنونده در اثر بی توجهی خود به اشتباه افتاده است.

ثالثاً: مزاح، حالت خاصی است که برای شاد کردن افراد به کار می‌رود و کسی هم به اشتباه نمی‌افتد. این غیر از آن است که فرد با گفتن يك جمله که ظهور در خلاف واقع دارد شنونده را فریب دهد. ما نمی‌توانیم از روایات مزاح، حکم توریه اختیاری را به صورت مذکور استفاده کنیم؛ زیرا نمی‌توان از مزاح به فریبکاری تعدی کرد. در مزاح، اشتباه شنونده سریعاً بر طرف می‌شود؛ علاوه بر آن، خود شنونده هم از اشتباهی که کرده مسرور می‌شود.

درباره مسئله تقدم توریه بر کذب هم آنچه از عبارات اهل سنت ملاحظه شد، ظاهر در لزوم تقدم است مانند:

۱- نووی می‌نویسد:

سوگند یاد کردن برای حفظ ودیعه جایز است و اگر امکان توریه

وجود دارد، واجب است.^۱

۲- شربینی در مغنی المحتاج همین نظر را دارد و چنین استدلال می‌کند:

اگر توریه نکند برای اینکه سوگند دروغ یاد نکند باید کفاره قسم را بدهد؛ زیرا که به دروغ سوگند یاد کرده است.^۲

۳- ابن حجر عسقلانی در فتح الباری می‌نویسد:

ابن بطال گفته: مالک و جمهور اهل سنت قائلند که هر کس مکره شود و اگر سوگند یاد نکند برادر مسلمانش کشته می‌شود، سوگند او حنث ندارد، اما کوفیان [ابو حنیفه و اتباع او] می‌گویند حنث می‌شود؛ زیرا می‌توانست توریه کند و چون توریه را ترک کرده است، نسبت به قسم، قصد جدی داشته لذا حنث ممکن است. جمهور پاسخ داده‌اند که وقتی مجبور به سوگند شد، نیت و قصد او اثری ندارد؛ چرا که مخالف روایت «الاعمال بالنیات» است.^۳

۱. المجموع شرح المهدب، نووی، ج ۱۱، ص ۱۹۵

۲. مغنی المحتاج، شربینی، ج ۳، ص ۸۸.

۳. فتح الباری، ابن حجر عسقلانی، ج ۱۲، ص ۲۸۶.

نتیجه

توریه در حالت اختیار دو گونه است: اگر متکلم بخواهد با به کار بردن الفاظی که در عرف، معانی ظاهری دارند توریه کند، چنین کاری جز در مقام اضطرار جایز نیست، اما اگر بخواهد دو پهلو و مجمل صحبت کند، این کار فرار از صدق است و اشکالی ندارد. در حالت اضطرار به نظر می‌رسد همانگونه که متأخرین گفته‌اند، دلیل معتبری برای وجوب تقدم توریه بر کذب در فرض مذکور وجود ندارد، هرچند در حسن عقلی آن تردیدی نیست.

منابع و مأخذ

قرآن كريم

١. آشتياني، محمد حسن، كتاب القضاء، قم، دارالهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤.
٢. ابن ادريس حلي، ابوجعفر محمد بن منصور بن احمد، السرائر، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٠.
٣. ابن براج، عبدالعزيز الطرابلسي، مهذب، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦.
٤. ابن قدامة المقدسي، المغني، بيروت، دارالفكر، الطبعة الثانية، ١٤٢٤.
٥. اصفهاني، سيد ابوالحسن، وسيلة النجاة، با حاشيه امام خميني، قم، مؤسسة نشر آثار الامام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤٢٢.
٦. البرقي، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٧١.
٧. السيد المجاهد، كتاب المناهل، بي جا، مؤسسة آل البيت عليه السلام، بي تا.
٨. الفاضل الهندي، الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسن الاصفهاني، كشف اللثام، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٦.

٩. گلبایگانی، سید محمدرضا، ارشاد السائل، بیروت، دارالصفوة، الطبعة الثانية، ١٤١٣.
١٠. بحرانی، الشیخ یوسف بن احمد، حدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، بی تا.
١١. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، کتاب الادب، بیروت، دارصادر، بی تا.
١٢. بهجت، محمدتقی، جامع المسائل، قم، نشرشفق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧.
١٣. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسين بن علی، السنن الكبرى، بیروت، دارالکتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤.
١٤. تبریزی، جواد، ارشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، قم، دارالصدیقة الشهیدة، الطبعة الرابعة، ١٤١٠.
١٥. جوهری، اسماعیل بن حمّاد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دارالفکر، الطبعة الأولى، ١٤١٨.
١٦. حائری، سید کاظم، فقه العقود، قم، مجمع الفکر الاسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٣.
١٧. حر عاملي، وسائل الشیعه، بیروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤٢٤.
١٨. حکیم، سید محمد سعید، دارالھلال، الطبعة الأولى، ١٤٢٧.
١٩. حلبی، ابوالصلاح، الکافي في الفقه، اصفهان، مكتبة الامام اميرالمؤمنين، الطبعة الأولى، ١٤٠٣.

٢٠. حلى، ابن فهد، المهذب البارع، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧.
٢١. حلى، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، قم، مؤسسة سيدالشهدا العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥.
٢٢. خرازى، سيدمحسن، البحوث الهامة فى المكاسب المحرمة، مؤسسه در راه حق، الطبعة الاولى ١٤٢٣
٢٣. _____، عمدة الاصول، قم، مؤسسة در راه حق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤.
٢٤. خمينى، سيد روح الله، الاستصحاب، قم، مؤسسة نشر آثار الامام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٧.
٢٥. خمينى، سيدروح الله، المكاسب المحرمه، قم، مؤسسة نشر آثار الامام الخميني، الطبعة الأولى، ١٣٧٣ ش.
٢٦. خمينى، سيدروح الله، تحرير الوسيله، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة العاشرة، ١٤٢٥.
٢٧. خويى، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، بى جا، مركز نشر آثار الشيعه، الطبعة الرابعة، ١٤١٠.
٢٨. خويى، سيد ابوالقاسم، منهاج الصالحين، قم، مهر، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠.
٢٩. راوندى، قطب الدين ابى الحسين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، قم، مكتبة آيه الله المرعشى، الطبعة الثانية، ١٤٠٥.

٣٠. سبزواری، السيد عبدالاعلی موسوی، مهذب الاحكام، قم، مؤسسة المنار، الطبعة الرابعة، ١٤١٣.
٣١. سّار، مراسم العلويه، قم، منشورات الحرمين، الطبعة الأولى، ١٤٠٤.
٣٢. سيستاني، سيدعلى حسيني، منهاج الصالحين، قم، مكتبة سماحته، الطبعة الخامسة، ١٤١٧.
٣٣. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن ابوبكر، الجامع الصغير، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧.
٣٤. شرييني، محمد، مغنى المحتاج الى معرفة معانى الفاظ المنهاج، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٣٧٧.
٣٥. شوكانى، محمد بن على بن محمد، نيل الاوطار، بيروت، دارالفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢١.
٣٦. شهيد اول، غاية المراد وحاشية الارشاد، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٤.
٣٧. شهيد ثاني، مسالك الافهام، بي جا، مؤسسة المعارف الاسلاميه، الطبعة الأولى، ١٤١٣.
٣٨. شيخ انصارى، مرتضى، كتاب المكاسب، قم، مجمع الفكر الاسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٥.
٣٩. شيخ طوسى، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، بيروت، دارالكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٠.
٤٠. شيخ مفيد، المقنعه، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٧.

٤١. صافى، لطف الله، هداية العباد، ج ٢، قم، دارالقران الكريم، الطبعة الأولى، ١٤١٦.
٤٢. صدر، سيد محمد باقر، تعليقة منهاج الصالحين، ج ٢، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٠.
٤٣. طباطبايى، سيدعلى، رياض المسائل فى بيان الاحكام بالدلائل، ج ١٣، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢١.
٤٤. طباطبايى، سيد محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، ج ١٤، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٤٢٢.
٤٥. طبرسى، ابو منصور احمد بن على بن أبى طالب، الاحتجاج، ج ٢، قم، نشر مرتضى، الطبعة الأولى، ١٤٠٣.
٤٦. طريحي، فخرالدين، مجمع البحرين، ج ١، بى جا، مكتبة النشر، الطبعة الثانية، ١٤٠٨.
٤٧. عاملى، سيد محمد جواد حسيني، مفتاح الكرامه، ج ١٢، بيروت، داراحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بى تا.
٤٨. عسقلانى، ابن حجر، فتح البارى بشرح صحيح البخارى، ج ١٢، رياض، مكتبة دارالسلام، بى تا.
٤٩. علامه حلى، ابو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الاسدى، قواعد الاحكام، ج ٢ و ٣، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٣.
٥٠. علامه حلى، ابو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدى، ارشاد الازهان، ج ٢، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠.

٥١. علامه حلي، جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي مطهر الحلي، تذكرة الفقهاء، بي جا، مؤسسة آل البيت عليه السلام، بي تا.
٥٢. فاضل أبي، ابن ابى المجد اليوسفى، كشف الرموز، ج ٢، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٧.
٥٣. فاضل مقداد، جمال الدين مقداد بن عبدالله السيورى الحلى، التنقيح الرائع، ج ٣، قم، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤.
٥٤. فخر المحققين، الشيخ ابى طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلى، ايضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد، ج ٢ و ٤، قم، مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ. ش.
٥٥. فراهيدى، خليل بن احمد، العين، ج ٣، قم، نشراسوه، الطبعة الأولى، ١٤١٤.
٥٦. فيومى، المصباح المنير، بي جا، مؤسسة دارالهجره، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥.
٥٧. قمى، السيد تقى، انتشارات محلاتى، الطبعة الأولى، ١٤١٣.
٥٨. كلينى، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق، الاصول من الكافى، ج ٢، قم، دارالكتب الاسلاميه، الطبعة السابعة، ١٣٨٣ ش.
٥٩. كيدرى، قطب الدين البيهقي، اصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٦.
٦٠. گلپايگانى، سيد محمدرضا، هداية العباد، ج ٢، قم، دارالقران الكريم، الطبعة الأولى، ١٤١٣.
٦١. مامقانى، الشيخ عبدالله، مناهج المتقين، بي جا، مؤسسة آل البيت عليه السلام، بي تا.

٦٢. مجلسى، محمدباقر، مرآة العقول، ج ١٠، تهران، دارالكتب الاسلاميه،
الطبعة الثانية، ١٤٠٤.
٦٣. محقق اصفهانى، الشيخ محمد حسين، حاشيه كتاب مكاسب، ج ١، قم،
سلمان فارسى، الطبعة الأولى، ١٤٢٥.
٦٤. محقق حلى، ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، شرايع الاسلام في
مسائل الحلال و الحرام، ج ٣، قم، استقلال، الطبعة الخامسة، ١٤٢١.
٦٥. محقق رشتى، حبيب الله، كتاب القضاء، قم، دارالقران الكريم، الطبعة
الأولى، ١٤٠١.
٦٦. محقق كركى، الشيخ على بن الحسين، جامع المقاصد، قم، مؤسسة آل
البيت عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٤.
٦٧. مسلم، صحيح مسلم، باب يمين الحالف على نية المستحلف، قاهره،
مؤسسة المختار، الطبعة الأولى، ١٤٢٤.
٦٨. مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، ج ٢٧، تهران، صدرا، الطبعة الثانية،
١٤٣٠.
٦٩. مكارم شيرازى، ناصر، انوار الفقاهه في احكام العترة الطاهرة، قم، مدرسة
الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٥.
٧٠. موسى همدانى، سيد محمدباقر، ترجمه الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧،
قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الخامسة، ١٣٧٤ هـ ش.
٧١. ميرزاى قمى، قوانين الاصول، ج ١، تهران، چاپ افست، چاپخانه اسلاميه.

٧٢. نجفى، محمد حسن، جواهر الكلام، بيروت، داراحياء التراث العربي،
الطبعة السابعة، بى تا.
٧٣. النجفى الاصفهانى، محمد رضا، وقاية الاذهان، مؤسسة آل البيت عليه السلام،
قم، طبعة الاولى ١٤١٣.
٧٤. نجفى، هادى، الآراء الفقهيّة قسم المكاسب المحرّمة، انتشارات مهر
قائم، الاولى ١٤٢٩.
٧٥. نووى، ابوزكريا محيى الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، ج ١١،
بيروت، دارالفكر، ١٤٢٤.
٧٦. شرح صحيح مسلم، ج ١١، بيروت، دارالكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧.
٧٧. يزدى، سيد محمد كاظم طباطبايى، حاشيه كتاب مكاسب، ج ٢، قم،
دارالمصطفى، الطبعة الأولى، ١٤٢٣.

Abstract

A Treatise on Tawriyah

This treatise looks to discuss and dissect the concept of Tawriyah. What is Tawriyah and is it any different than lying? What are its legal rulings and different categories?

In cases where the circumstances are dire and one is allowed to lie to avoid the greater evil, is it necessary to give precedence to Tawriyah or is it permissible for one to resort to lying right away? What do Shia and Sunni scholars and jurists say in this regard?

This article was first published eleven years ago in the Ahlul-Bayt (as) Journal and is now being republished with revisions and additions.

This work is penned by Sayyid Rafi'pour, a teacher of advanced Kharij lessons of jurisprudence and a researcher within the seminaries in the holy city of Qum.