

توریه

○ سید محمد مهدی رفیع پور*

چکیده

در این مقاله 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 باینهان 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.

کلیدواژه‌گان: توریه، دروغ، فریب کاری، اختیار، اضطرار، مخاطب، اهل سنت.

* سطح سه حوزه علمیه قم.

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 مسافرت های پیامبر(ص) آمده، سزاوار است مختصری به کلام لغویین در این باره اشاره کنیم:

در کتاب العین آمده است: «التوریه، اخفاء الخبر و اظهار الستر»^۲.

جوهری در صحاح اللغة می نویسد: «ورّیت الخبر توریة إذا سترته و أظهرت غیره، کانه ماخوذ من وراء الانسان، کانه یجعل ورائه حیث لا ینظر»^۳.

در المصباح المنیر آمده است: «فالتوریه ان تطلق لفظاً ظاهراً فی معنی و ترید به معنی آخر یتناوله ذلك اللفظ لکنه خلاف ظاهر»^۴. مجمع البحرین هم شبیه همین مطلب را آورده است.^۵ تعریف کتاب مصباح، از کلمات فقها اخذ شده و تعریف لغوی محسوب نمی شود. 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 می رسد که این واژه به معنای پنهان کردن یک شیء - مراد - در پشت شیء دیگر است و همان گونه که در کلام جوهری اشاره شده، با کلمه «وراء» مرتبط است.

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 البحرین، طریحی، ج ۱، ص ۴۳۶.

۲/۱- 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 می شود. از باب نمونه برخی از تعاریف فقها را ذکر می کنیم، 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 يضممر عند الیمین خلاف ما یظهر؛ توریه آن است که در هنگام سوگند، مقصود خود را برخلاف ظاهر کلام در نظر بگیرد^۶.

مرحوم ابن ادریس حلی، توریه را این گونه تعریف کرده است:

ومعنی التوریه أنه یبطن بخلاف ما یظهر إذا حلف؛^۷

معنای توریه این است که در هنگام قسم، بر خلاف ظاهر کلام نیت کرده باشد.

مرحوم فاضل مقداد می گوید:

والتوریه عند أهل البلاغة أن یكون للفظ معنیان قریب وبعید فیطلق ویراد به البعید كما یراد بالحاجة الشجرة و بالجمل السحاب و بالثور القطعة الكبيرة من الاقط و بالعنز الاکمة؛^۸

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 ...

مرحوم محقق کرکی گفته است:

والتوریه أن یقصد باللفظ خلاف ظاهره کان یقصد بقوله: لا دین لک علی:

۶. المقنعه، شیخ مفید، ص ۵۵۷.

۷. السرائر، ابن ادریس، ج ۳، ص ۴۴.

۸. التنقیح، فاضل مقداد، ج ۳، ص ۵۱۵.

لا دين يجب ادائه الآن؛^۹

توریه این است که مقصود از لفظ، معنای خلاف ظاهرش باشد مانند اینکه منظور از عبارت دینی بر من نداری، آن است که الآن نداری.

مرحوم آیه الله حکیم و مرحوم آیه الله خوئی گفته اند:

... التورية بان يقصد من الكلام معنى له واقع ولكنه خلاف الظاهر؛^{۱۰}

توریه این است که مقصود گوینده از کلام معنای درست و مطابق واقع بوده، اما خلاف ظاهر باشد.

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^{۱۱} و صاحب جواهر^{۱۲} قائل به کذب بودن توریه - حداقل در برخی از اقسام آن - هستند.

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می گیرد، تعریف توریه از منظر مشهور فقها است. محور بحث را تعریف شیخ انصاری قرار داده و آن را مورد دقت و بررسی قرار می دهیم؛ سپس چند تعریف دیگر را برای تکمیل بحث ذکر می کنیم.

مرحوم شیخ مرتضی انصاری در مکاسب محرمة می فرماید:

وأما التورية هي: أن يردد بلفظ معنى مطابقاً للواقع وقصد من القائه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك، مما هو ظاهر فيه عند مطلق المخاطب أو المخاطب الخاص؛

توریه عبارت است از اینکه منظور گوینده عبارت، معنای صحیح و مطابق واقع آن است [دروغ نمی گوید] اما هدف او از بیان چنین عبارتی، آن است

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

۱۰. منهاج الصالحين، سيد محسن حكيم، ج ۲، ص ۱۵؛ منهاج الصالحين، خوئی، ج ۲، ص ۱۰.

۱۱. قوانين الاصول، ميرزای قمی، ج ۱، ص ۴۱۹.

۱۲. جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۲۰۹.

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^{۱۳}.

نکات تعریف شیخ

نکته اول، از آنجا که مقصود گوینده سخن از عبارت، معنای مطابق واقع

۱۳. کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۱۷.

است، لذا توریه دروغ نیست؛ چون صدق یک سخن، مطابق بودن منظور گوینده آن با واقع، و کذب آن، مخالفت منظور گوینده با واقع است. بر این 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، یک معنای ظاهری که به علت ظهور نوعی یا مخصوص مخاطب، شنونده آن را می‌فهمد و یک معنای غیر ظاهر که مراد گوینده و مطابق واقع است. نتیجه‌ای که از این نکته به دست می‌آید این است که توریه کردن در هر جمله‌ای امکان ندارد و اگر جمله‌ای مانند نص تنها یک 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 نخورده ام»، نمی فهمد 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 می پندارد و به اشتباه می افتد. طبعاً گوینده از وضعیت مخاطب آگاهی دارد که چنین جمله ای را برای توریه انتخاب می کند. مثال این قسم، اولین و دومین مثالی است که در کلام شیخ ذکر شد. البته، با دقت در مثال ها روشن می شود که خود این قسم دو گونه است؛ گاهی جمله ای که گفته شده، هر دو معنی را در برداشته و نسبت ظهور، میان آن دو معنی مساوی بوده است، گوینده یک معنی را اراده کرده است و شنونده در اثر قرائن ذهنی خود معنای دیگر را گرفته است. مثال اول شیخ این گونه است. اگر بخواهیم جمله «علم الله ما قلته» را بفهمیم، نمی توانیم بدون قرینه بفهمیم که «ما» نافییه بوده است یا موصوله و مجبوریم به اجمال حکم کنیم، اما شنونده در اثر توهم خود، نافییه 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 می کند، ظاهر در این است که آن فرد آنجا نیست، اما شنونده فکر می کند آن فرد در منزل نیست. البته، برخی از فقهای معاصر، قسم اخیر را از بحث توریه خارج دانسته و گفته اند در توریه باید مراد گوینده، خلاف ظاهر کلام باشد.^{۱۴}

برخی دیگر از معاصرین، توریه قسم اول را - یعنی جایی را که مراد گوینده خلاف ظاهر است - داخل در کذب دانسته و حرام می دانند، اما توریه قسم دوم را -

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

یعنی جایی را که مخاطب خودش دقت نکرده است - داخل در صدق و مجاز
شمرده اند. ۱۵

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 اثر آشنایی با تصورات مخاطب، جمله ای را استعمال کرده که اگر چه ظاهر در
مراد اوست، ولی می داند که مخاطب به آن پی نمی برد. 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 نمی کند؛ چون متکلم مراد خود را پنهان نکرده است، بلکه مخاطب خودش
قاصر بوده است. البته، صدق لغوی توریه، اهمیت 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

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

لطمه خواهد زد که در این مورد، ممکن است از باب ارشاد جاهل، قائل به وجوب اصلاح شویم.^{۱۶}

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 است آن است که آیا توریه کردن اختیاری جایز است یا نه؟

به طور اجمال می توان گفت که معمولاً فقها در یکی از این پنج موضع - به نحو مانعة الخلو - درباره توریه اظهار نظر کرده اند:

اول، فقهای متأخر بویژه بعد از مرحوم شیخ انصاری به تبعیت از ایشان، بحث تکلیفی توریه را در مکاسب محرمه مطرح کرده اند 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 قداما در کتاب ایمان - در بحث قسم یاد کردن نزد ظالم برای حفظ امانت، به مسئله توریه پرداخته و آن را بر سوگند دروغ - به صورت وجوبی یا استحبابی - مقدم دانسته اند.

چهارم، در مسئله اکراه بر طلاق، بحثی را درباره حيله های شرعی و از جمله توریه ارائه کرده اند.

پنجم، مدعی علیه در مواردی موظف به ادای سوگند است، از این رو فقها در

۱۶. حاشیه مکاسب، ج ۱، ص ۲۳۲.

کتاب قضا، مسئله توریه را در مقام سوگند مورد توجه قرار داده اند.
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 پرداخته اند و لذا به دست آوردن نظر متأخرین آسان تر است.

آیا می توانیم 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 توریه ای 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 می شود، 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 می شود 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 نبودن توریه را تأیید می کند، مثلاً محقق کرکی فرموده است: «روشن است که با توریه دروغی در کار نیست».^{۱۷} شیخ انصاری هم برای اثبات اینکه در فقه شیعه، کذب نبودن توریه روشن است، به کلام محقق کرکی استشهاد کرده است.^{۱۸}

فقهای هم که صریحاً توریه را کذب می دانند، قائل به تقدم آن بر کذب اند،

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

۱۸. کتاب المكاسب، ج ۲، ص ۱۷.

مثلاً مرحوم صاحب ریاض ضمن احتیاطی خواندن تقدم توریه بر کذب به هنگام ضرورت می فرماید:

توریه با اینکه سوگند را از دروغ بودن خارج نمی کند، ولی به صدق نزدیک است و لذا در مورد فرد محق مؤثر است نه فردی که به ناحق قسم یاد می کند. ۱۹

بنابراین، ممکن است دلیل تقدم توریه بر کذب، یک امر اعتباری باشد و فقهای که این فرع را طرح کرده اند، حاضر به فتوا دادن به جواز توریه به صورت اختیاری نباشند.

فقهای قائل به جواز توریه در حالت اختیار

علامه حلی و فخر المحققین^{۲۰}، شهید ثانی^{۲۱}، فیض کاشانی^{۲۲}، محقق کرکی^{۲۳}، شیخ انصاری^{۲۴}، مامقانی^{۲۵}، محقق اصفهانی^{۲۶}، آیه الله حکیم و شهید صدر^{۲۷}، امام خمینی^{۲۸}، آیه الله گلپایگانی^{۲۹}، آیه الله خویی^{۳۰}، آیه الله

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

۲۰. ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، ج ۴، ص ۴۶.

۲۱. مسالک الافهام، ج ۹، ص ۲۰۷.

۲۲. مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۳۳۶.

۲۳. جامع المقاصد، ج ۶، ص ۳۸.

۲۴. کتاب مکاسب، ج ۲، ص ۱۷.

۲۵. مناهج المتقین فی فقه ائمة الحق والیقین، ص ۲۱۰.

۲۶. حاشیه مکاسب، ج ۲، ص ۴۳.

۲۷. مناهج الصالحین و تعلیقه آن، ج ۲، ص ۱۰.

۲۸. مکاسب محرمة، ج ۲، ص ۷۴.

۲۹. ارشاد السائل، ص ۱۸۹.

۳۰. مناهج الصالحین، ج ۲، ص ۱۰.

تبریزی^{۳۱}، آیه الله سیستانی^{۳۲}، آیه الله وحید خراسانی^{۳۳}، آیه الله سیدصادق روحانی^{۳۴}.

فقه‌های قائل به حرمت توره در حالت اختیار

محقق حلی^{۳۵}، محقق اردبیلی^{۳۶}، محقق طباطبایی^{۳۷}، سید جواد عاملی^{۳۸}، صاحب جواهر^{۳۹}، سید کاظم یزدی^{۴۰}، آیه الله مطهری^{۴۱}، آیه الله سید کاظم حائری^{۴۲}. آیه الله مکارم شیرازی هم میان توره ای که ظاهر کلام در آن برخلاف واقع است و توره ای 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.^{۴۳}

نکته‌ها

اول، استقرای انجام شده ناقص است.

دوم، این مسئله در میان متأخرین مطرح است و قدما آن را طرح نکرده‌اند.

۳۱. منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۴.

۳۲. منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۷.

۳۳. منهاج الصالحین، ج ۳، ص ۱۵.

۳۴. منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۲۵.

۳۵. شرایع الاسلام، ج ۳، ص ۵۹۷.

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

۳۷. ریاض المسائل، ج ۱۳، ص ۱۹۷.

۳۸. مفتاح الکرامه، ج ۱۲، ص ۲۲۰.

۳۹. ج ۲۲، ص ۷۳ و ج ۳۲، ص ۲۰۹.

۴۰. حاشیه مکاسب، ج ۲، ص ۵۵.

۴۱. مجموعه آثار، ج ۲۷، ص ۷۹۳.

۴۲. فقه المقود، ج ۲، ص ۳۱.

۴۳. انوار الفقاهه، ص ۴۰۷.

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. سؤال این است که اگر مصلحت غیر از ضرورت است که ظاهر عنوان مصلحت نیز همین است، آیا این تقیید 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 تقیید 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، تقیید توریه به اضطرار در کلام ایشان است. مرحوم شهید ثانی^{۴۴} و صاحب جواهر^{۴۵} 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 ینبغی أن یأتی بعبارة دالّة علی الظن لا الجزم، حذراً من الکذب والتدلیس ولیس الاتیان بالجزم ضرورة حتی یأتی و یورّی و هو 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 قدما را نیز به عنوان قائلان به حرمت ذکر کنیم و این نظر را 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

تردیدی نیست که در صورت شک در حکم توریه، اصل عدم حرمت آن است،

۴۴. مسالک الافهام، ج ۹، ص ۲۰۷.

۴۵. ج ۳۲، ص ۲۰۸.

بنابراین، قائلان به حرمت باید بر مدعای 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.
۱-۳- 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 ملاک حرمت کذب در آن وجود دارد و لذا حرام است.

دلیل سوم: در صورت جواز توریه، ادله تحریم کذب لغو می‌شود.

۱-۳-۱- 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:

ملاك اتصاف خبر به صدق و كذب، چیزی است که از ظاهر کلام فهمیده می‌شود نه چیزی که گوینده از آن اراده کرده است؛ لذا اگر کسی بگوید «رایتُ حماراً» و منظورش دیدن انسان کودنی باشد اما قرینه‌ای در کلام نیاورد، سخن او متصف به کذب می‌شود، با اینکه مراد او مخالف واقع نبوده است. ۴۶

شیخ انصاری بر این سخن اشکال کرده و می‌فرماید:

اگر منظور ایشان این است که ملاک اتصاف خبر به صدق و کذب را در واقع

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

تبيين کنند، پاسخ اين است که ملاك 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 می کند، براساس فهم خود این کار را انجام می دهد. نه براساس مراد گوینده. این مطلب تنها در صورتی صحیح است که آن فرد از اینکه گوینده مقصودی غیر از ظاهر کلام دارد، بی خبر باشد. بله، در این صورت او تنها بر اساس فهم خود عمل می کند. اما باید توجه کرد که آن فرد بر اساس اینکه گمان می کند فهم او مطابق با مراد و مقصود گوینده است، به توصیف سخن او اقدام کرده است، بنابراین مطلب به مراد متکلم باز می گردد که آیا مطابق با واقع است یا خیر؟ البته، راه رسیدن به مراد متکلم، اعتقاد و برداشت مخاطب است.^{۴۷}

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

ابتدائاً ملاحظه می شود که ایراد شیخ بر مرحوم میرزای قمی ایراد مبنایی است؛ زیرا میرزای قمی معتقد است که ملاك، برداشت مخاطب است، اما شیخ معتقد است که مراد گوینده، ملاك است و اگر برداشت مخاطب ارزشی دارد، به سبب آن است که به مراد متکلم رسیده است. اما با دقت بیشتر معلوم می شود که

۴۷. کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۱۸.

این گونه نیست. نظر شیخ این است که در مثال مذکور اگر بعد از اینکه مخاطب خبر را به دروغ متصف کرد، معلوم می شود که مراد گوینده حیوان چهارپا نبوده و فرد کودن را اراده کرده است، آیا می توانید بگویید گوینده دروغ گفته است؟ در نهایت، ممکن است بگویید متکلم اشتباه کرده که قرینه نیاورده است و اگر عمداً چنین کرده، می گوید متکلم نیرنگ زده است. اما در هر صورت با معلوم شدن مطابقت مراد متکلم با واقع، شما نمی توانید بر اساس فهم خود سخن او را متصف به کذب کنید، بلکه شما در این موارد، فهم خود را تخطئه می کنید.

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

شما نمی توانید اراده متکلم را نادیده بگیرید و تنها فهم سامع را ملاک قرار دهید؛ زیرا مسلماً شنونده بر اساس فهم تصدیقی خود، خبری را که شنیده متصف به صدق یا کذب می کند. فهم تصدیقی عبارتست از تصدیق نسبت کلام بر اساس اینکه مراد متکلم است. لذا به نظر می رسد 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 این گونه باشد که یا واقعاً مراد متکلم است، یا حداقل توصیف کننده معتقد است که مراد متکلم است، خواه مطابق با واقع باشد یا مخالف واقع. البته در صورت دوم، یعنی آنجا که توصیف کننده واقعاً به مراد گوینده پی نبرده است اما به اشتباه فکر می کند 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 بر اساس مطابقت و عدم مطابقت آن با واقع، صدق و کذب را معین کنیم^{۴۸}.

۴۸. قوانین، حاشیه، ج ۱، ص ۴۱۹.

تقریب دوم، نظر سید کاظم یزدی:

توریه، کلام را از دروغ بودن خارج نمی کند؛ چرا که ملاک 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 می شود [و مشمول ادله تحریم است].^{۴۹}

اشکال محقق اصفهانی بر نظر سید یزدی:

لفظی که گوینده به کار می برد، بالذات بر خودش دلالت دارد و بالعرض به معنی دلالت می کند و این جنبه عرضی، به وسیله قصد استعمالی گوینده ایجاد می شود؛ زیرا ما استعمال بدون قصد را محال می دانیم. 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 نمی توانیم گوینده را کاذب بدانیم، چرا که اتصاف به صدق و کذب به اعتبار جنبه حکایتگری لفظی است که در معنایی استعمال شده است؛ اگر حکایتگری مذکور از یک مطلب خارجی مطابق با واقع باشد، کلام متصف به صدق می شود و اگر چنین نباشد، کلام متصف به کذب می شود، اما بالاخره ملاحظه می شود 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 می باشد 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

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

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. ۵۰

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.

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

۵۰. حاشیه مکاسب، ج ۲، ص ۴۳.

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؟ مسلماً فرد توریه کننده قصد تفهیم معنایی را به مخاطب دارد که از ظاهر عبارت به دست می‌آید، آیا ممکن است بدون ایجاد عَرْضِ 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 یک 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.

اگر چه 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 ببینیم ملاک کذب چیست؟ اگر مخالفت مدلول جدی - حکایت - با واقع، ملاک کذب است، توریه کذب 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 رای دوم را و محقق اصفهانی
رای اول را پذیرفته اند.

تحقیق بحث:

برخی از اساتید معاصر^{۵۱} بارها بر این نکته تأکید کرده اند که در مباحث
وجدانی و تبادری، نمی توان بر اثبات یا رد یک نظر برهان آورد، اما می توان بر
اساس برخی از شواهد و ارتکازات مورد پذیرش، یک 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 رای 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^{۵۲} فیه که مقصود اصلی گوینده می باشد، خلاف واقع است،
یا علت نگرش منفی عرف به این موضوع به سبب جنبه گمراه کنندگی آن است؟

با مراجعه به ذهن عرفی به نظر می رسد که رای دوم صحیح است. برای بررسی
دقیق تر موضوع باید گفت کذب به دو قسم خبری و مخبری تقسیم می شود.

کذب خبری این است که مضمون یک 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 بی اطلاعی 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 می کند. این
نوع کذب موضوع حکم حرمت است. حال سؤال اساسی آن است که به لحاظ
عرفی آیا در مواردی که گوینده می داند:

الف) مبنای مفاهمه میان مردم ظواهر است،

۵۱. آیت الله سید کاظم حائری در مجلس درس.

ب) ظاهر جمله ای که می گوید، 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 اثر بیان 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 جو از عرف قابل تشخیص است.

اگر پذیرفتیم که توریه، کذب عرفی است، ادله تحریم کذب شامل آن می شود 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 بوده اند. از بیانی که در تقریب سخن مرحوم سید ذکر شد، پاسخ اعتراض شیخ بر محقق قمی روشن می شود. 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 می دانسته است که ظاهر کلامی که می گوید 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 می کنند، 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. این اشکال شیخ، مبنایی است و محقق قمی، ملاک بودن آن را نمی پذیرد.

نقد اعتراض محقق قزوینی بر محقق قمی

آنچه از عرف و ارتکازات آن فهمیده می شود این است که ملاک کذب، در عنصر فریب کاری آن بر اساس 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 می کند و دیگر گوینده را کاذب نمی داند. اما اگر کسی عمداً چنین کرد، آیا به صرف اینکه او واقعاً معنای صحیح را قصد کرده، عرف می پذیرد 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 بر اساس اینکه توصیف کننده معتقد است که مراد متکلم است، تا زمانی که فساد آن کشف نشده باشد، مورد ارزیابی قرار گیرد. به نظر می رسد 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، نمی شود.

نظر امام خمینی:

ایشان در مورد ملحق بودن توریه به کذب می گویند:

عرف نسبت به الغای خصوصیت از کذب به هر چیزی که همان اثر را داشته باشد، نظر مساعدی دارد، لذا وقتی گفته می شود کذب عقلاً قبیح است و یا شرعاً حرام است، عقل و عرف، آن قبیح و حرمت را مربوط به الفاظ و هیئت های مخصوص و معانی تصدیقیه نمی بیند. نه به صورت تمام موضوع و نه به صورت جزء موضوع. خصوصاً به نظر می رسد 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 انشائات و کارهایی که خلاف واقع را می فهماند، ملحق به کذب است.

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

درباره الغای خصوصیت از کذب می گویند:

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 شک بین الثلاث و الاربع» یا «اصاب ثوبی دم رعاف» یا «رجل افطر يوماً من شهر رمضان» که عرف در این گونه موارد حکم را مربوط به خود شک و خون و افطار می داند 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 می شود نه الغای خصوصیت.

درباره مسئله مناط کذب هم می فرمایند:

ما نمی توانیم 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 خیر نداریم و کشف ظنی «لا یعنی من الحق شیئاً».^{۵۲}

نقد نظر امام خمینی:

مطلب اول، برهانی نیست. از دیدگاه عرف، توریه به کذب ملحق می شود و عرفاً هر دو یک موضوع اند؛ یعنی «اظهار خلاف واقع». عرف اصلاً از کذب، الغای خصوصیت نمی کند، بلکه از اول دلیل کذب را شامل توریه هم می داند، چون دو موضوع نیست - از دیدگاه عرف -، پس قیاس هم متفتی است. بله، از لحاظ اصطلاحی دو موضوع اند و سرایت دادن حکم از یک موضوع به موضوع دیگر جز در موارد قطعی، مجاز نیست، اما همان طور که بزرگان و از جمله خود

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

ایشان تأکید دارند، مرجع تشخیص تمام مفاهیم و مصادیق، عرف است.^{۵۳} در باره مطلب دوم ایشان باید گفت: تقریب استدلال به صورتی که در کلام ایشان آمده است، مواجهه 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، یک درک ابتدایی داریم و قبح عقلی و عقلایی آن را وجداناً می‌یابیم. وقتی در باره توریه اصطلاحی 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 اول:

نتیجه بحث این است که اگر بخواهیم بحث را از منظر عرف ارزیابی کنیم، عنوان کذب بر توریه اطلاق می‌شود و عرف، فرد توریه‌کننده را دروغگو می‌داند؛ 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

۵۳. الاستصحاب، امام خمینی، ص ۲۲۰.

را شامل می‌شود که گوینده، خلاف ظاهر عبارت را اراده کرده است (قسم اول)، اما در مواردی که فرد، عبارت دو پهلویی 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.

۲/۱/۳- وجود ملاک کذب

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 ملاک دیگری در نظر شرع نیست، از آنجا که آن ملاک 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 توریه، حکم به تحریم آن کنیم، در حالی که چون دلیلی در اختیار نداریم، نمی‌توانیم یقین کنیم که ملاک قبح عقلی که در کذب و توریه وجود دارد، تنها ملاک تحریم شرع است، قبح عقلی حداکثر یکی از

ملاك‌هاى حرمت در نزد شرع است، نه تنها ملاك، لذا تعدی از آن ممنوع است. این اشكال، بر اساس نظر معروف در میان فقها است كه ملاك برای حكم جنبه علت دارد. و العلة تعمّم و تخصّص. پس اگر در موردی بتوان ملاك را به صورت قطعی كشف كرد، می توان حكم را در هر موردی كه آن ملاك در آن وجود دارد، تعمیم داد. اما اگر یقین نكردیم كه ملاك تحریم همان چیزی است كه ما فهمیدیم و احتمال دارد ملاك دیگری هم در نظر شارع وجود داشته باشد، تعمیم هم ممنوع خواهد بود.

مبنای مرحوم محقق داماد:

بر اساس تحقیقی كه مرحوم محقق داماد درباره حكمت حكم دارند، می توان مدعی را اثبات كرد و حكم تحریم را به توریه تعمیم داد. بر اساس رأی ایشان، حكمت حكم هم مانند علت تعمیم دهنده است، اما تخصیص نمی زند. مثال عرفی در این مورد آن است كه اگر بگویند در شب کسی حق رفت و آمد در شهر را ندارد و گرنه بازداشت می شود، حكمت این قانون، جلوگیری از دزدی است. در اینجا حكم تعمیم دارد یعنی در روز هم اگر دزد رفت و آمد كند، بازداشت می شود، اما تخصیصی در كار نیست، یعنی اگر کسی بدون دزدی هم در شب رفت و آمد كرد بازداشت می شود.

مثال شرعی آن است كه برای تبیین حكم تحریم نگاه به نامحرم، تهییج شهوت و فساد بیان شده است و روشن است كه این مطلب، علت حكم نیست؛ چرا كه نگاه به نامحرم حتی بدون شهوت و فساد هم حرام است، اما با این حال می توانیم. همان طور كه فقها هم فتوا داده اند. از این حكمت استفاده كنیم و حكم را به محارم هم تعمیم دهیم و نگاه هیجان آور و فساد آور به محارم را هم بر همین اساس تبیین كنیم.^{۵۴} شرح بیشتر این مبنا و دفاع از آن و ذكر مثال های دیگر در جای خود آمده است.^{۵۵}

۵۴. نقل از مجلس درس آیت الله شبیری زنجانی.

۵۵. برای نمونه ن. ك: عمدة الاصول، محسن خرازی، ج ۳، ص ۵۳۴.

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 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 توریه 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 یک موضوع تعبدی محض نیست که اندیشه های بشری به ملاک حرمت آن راه نداشته باشند، بلکه یک 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(ع) در روایتی - با سند معتبر - درباره دروغ می فرمایند:

ان الله عزوجل جعل للشر اقسالا وجعل مفاتيح تلك الاقفال الشراب
والكذب شر من الشراب؛^{۵۶}

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

با این مقدمات مشخص شد که ما می توانیم حداقل برخی از ملاکات تحریم کذب را به صورت یقینی درک کنیم اگر چه احتمال می دهیم که تحریم مذکور، دارای ملاکات معنوی و باطنی دیگری، هم هست که از درک آن عاجزیم. اگر تا این

۵۶. الاصول من الکافی، ج ۲، ص ۳۳۹.

اندازه مورد پذیرش قرار گیرد، می‌توانیم بر اساس مبنای گذشته، حکم حرمت را در توره 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 توره نیز وجود دارد.

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

تقریب دوم: استفاده از مقاصد الشریعة: اگر چه 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 یک نظام اخلاقی و تربیتی متعالی و نمونه را ترسیم می‌کند. مسلمان هرگز مجاز به عذر و پیمان شکنی، دروغ، ظلم، نمّامی، 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 تعبیدی خاص - دارای جنبه اجتماعی و عمومی است. اگر کسی به صورت فردی و موردی به سراغ توره 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 نمی تواند به چنین نتیجه ای ملتزم شود؛ زیرا در این فرض جامعه اسلامی در دنیا متهم به خلاف گویی و فریب افکار عمومی جهان می شود. آیا در جامعه ای که مردم مسلمان با توریه کردن حقوق یکدیگر را ضایع می کنند و هر گاه مورد مؤاخذه واقع می شوند، در جواب می گویند: «ما توریه کردیم و منظور ما چیز دیگری بود» می توان زندگی سالمی داشت؟

مرحوم استاد شهید مطهری در این باره می فرماید:

من بعضی اشخاص واقعاً متدین را می بینم که همیشه دروغ می گویند و همیشه هم توریه می کنند، یعنی هر وقت واقعاً نمی خواهد یک حرفی بزند که قصدش هم دروغ گفتن باشد و به نیت دروغ بگوید، دروغ می گوید ولی به صورت توریه. استاد هم شده... یعنی مطلب را یک جور می گوید، به قلبش خطور می دهد که مقصود چیز دیگری است، ولی طرف ظاهر لفظ را می فهمد. برای طرف فرقی نمی کند که شما به این قصد بگویید یا به قصد دیگری؛ به هر حال گمراه می شود. چرا نباید دروغ گفت؟ برای اینکه مردم گمراه می شوند. توریه در جایی است که دروغ گفتن واجب است.^{۵۷}

صدر عبارت ایشان ظاهر در این است که توریه را دروغ می دانند. 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 می شود؛ زیرا حتی در توریه قسم دوم که متکلم، مقصود خود را در خلاف ظاهر پنهان نکرده و با به کاربردن الفاظ دو پهلو توریه کرده، نیز فریب کاری محقق می شود. اما این نظر قابل مناقشه است؛ چرا که گرچه دروغ گفتن حرام است، اما راست گفتن

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

واجب نیست و نمی توانیم با این نظر که حتماً باید مخاطب را به واقع رساند، موافقت کنیم. یکی از راه های راست نگفتن، استفاده متکلم از الفاظ دو پهلو است. این امر مسئولیتی را متوجه او نمی کند؛ چرا که در صورت کشف خلاف، می تواند ادعا کند که الفاظ مجملی را به کار برده است. علاوه بر آن، این کار فرار از راستگویی محسوب می شود که در عرف عام پذیرفته شده است. نکته دیگر آن است که تجویز این قسم از توریه، دستاویزی برای رواج فریب کاری نخواهد بود؛ زیرا امکان چنین توریه هایی بسیار کم است به خلاف توریه قسم اول که در صورت تجویز، فریب کاری را رواج خواهد داد و مفسد کذب در جامعه رواج پیدا خواهد کرد.

۳/۱- لغویت ادله تحریم کذب

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

چگونه توریه حرام نباشد که لازمه حرام نبودن آن، لغو بودن [ادله] تحریم کذب است؛ چرا که در همه جا توریه ممکن است و در نتیجه، هدف فرد از دروغ تأمین می شود و گناهی هم در کار نخواهد بود.^{۵۸}

اشکال محقق اصفهانی:

محقق اصفهانی بر سید کاظم یزدی این گونه اشکال کرده است:

اشکال مرحوم سید، سبب بسته شدن باب حيله های شرعی می شود که قطعاً مجاز است و صرف اشتراك در نتیجه، سبب نمی شود که هر دو دارای مفسده مشترك باشند تا هر دو حرام شوند.^{۵۹}

۵۸. حاشیه مکاسب، ج ۲، ص ۵۵.

۵۹. حاشیه مکاسب، ج ۲، ص ۴۴.

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 تنهایی توان این مطلب را استفاده کرد که توریه اختیاری کلاً مجاز نیست، اما می‌تواند فی الجمله 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.

۲/۳- دلایل جواز توریه

برای جواز توریه - علاوه بر اصالة البرائة - به ادله ای تمسک شده است:

۱/۲/۳- آیه مبارکه «فَنظَر نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ»؛ پس حضرت

۶۰. الصافات، آیه ۸۸-۸۹.

ابراهیم(ع) نگاهی به ستارگان انداخت و گفت من بیمارم». ^{۶۱}
 ۲/۲/۳- آیه مبارکه «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْتَلَوْهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ»؛
 ابراهیم گفت: بلکه بزرگشان چنین کرده است [بتها را شکسته] از آنها پرسید اگر
 سخن می گویند».

۳/۲/۳- آیه مبارکه «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِجْلِ أُخِيهِ ثُمَّ أَدْنَى
 مَوْذُنَ إِيْتِهَآ الْعَيْرِ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ»^{۶۲}؛ 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(ع) - که مرحوم شیخ هم به آن اشاره کرده است - با هم مورد توجه قرار گرفته اند.

سئل عن الصادق(ع) عن قول الله عزوجل في قصد إبراهيم، قال: بل فعله
 كبرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون» قال: ما فعله كبرهم و ما كذب
 ابراهيم(ع). قيل: و كيف ذلك؟ فقال: إنما قال ابراهيم(ع): «فاسألوهم ان
 كانوا ينطقون»، فان نطقوا فكبرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبرهم
 شيئاً، فما نطقوا و ما كذب ابراهيم(ع).

فستل عن قوله تعالى في سورة يوسف «إيتها العير انكم لسارقون» قال: إنهم
 سرقوا يوسف من أبيه الا ترى إنه قال لهم حين قالوا «ماذا تفقدون قالوا نفقد
 صواع الملك» ولم يقل سرقتم صواع الملك، إنما سرقوا يوسف من أبيه؟
 فستل عن قول ابراهيم(ع) «فنظر نظرة في النجوم فقال إنني سقيم» قال: ما
 كان ابراهيم سقيماً و ما كذب انما عني سقيماً في دينه أي مرتاداً.^{۶۳}

۶۱. الانبياء، آیه ۶۳.

۶۲. يوسف، آیه ۷۰.

۶۳. 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 بت ها را به بت بزرگ نسبت داد و فرمود: بت بزرگ آن کار را کرده است، از آنها پرسید اگر سخن می گویند. مفهومش 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 شک 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 توریه دارند یا خیر؟

به نظر می رسد 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 می فهمد که بت نمی تواند بت های دیگر را بشکند، بنابراین فرمایش حضرت تنها برای بیدار کردن وجدان خفته بت پرستان بوده است و لذا در دنباله همین آیه می فرماید: «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 می رود^{۶۴}.

آیه مربوط به داستان حضرت یوسف (ع) هم دلالت بر مدعا ندارد؛ زیرا اولاً علت این را نمی دانیم که چرا جناب یوسف (ع) این روش را برای نگهداشتن برادر خود و کشاندن حضرت یعقوب (ع) به مصر انتخاب کردند، شاید ضرورتی در این کار بوده است، بنابراین، دلالتی بر بحث ما ندارد.

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

ثانیاً، تعبیر آیه این است «فأذن مؤذّن»، یعنی یک نفر اعلام کرد و اطمینان نداریم که حضرت یوسف به او دستور داده باشد که این گونه بگوید؛ شاید ایشان با قراردادن جام می دانست که برادرش دستگیر می شود و بدون اینکه آسیبی به او برسد، به هدف خود خواهد رسید. در تفسیر شریف المیزان به هر دو مطلب اشاره شده است.^{۶۵} در روایتی آمده است که خود حضرت یوسف این مطلب را بیان کرده است.

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

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

شکی نیست در اینکه ظاهر این دو آیه که خبر دادن ابراهیم(ع) 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 ستاره ای و یا از وضعیت خاص نجوم تعیین می کند، و یا برای آن بوده که از نگاه کردن به نجوم، حوادث آینده را که منجمان آن حوادث را از اوضاع ستارگان به دست می آورند، معین کند و صابئی مذهبیان به این مسئله بسیار معتقد بودند و در عهد ابراهیم(ع)، عده بسیاری از معاصرین او از صابئی ها بوده اند.

بنابر وجه اول، معنای آیه چنین می شود: «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

۶۵. همان، ج ۱۱، ص ۲۲۲.

من شروع می شود و من نمی توانم 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 نمی تواند با دیگران از شهر بیرون بیاید».

وجه اول مناسب تر به نظر می رسد؛ 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 یک 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 نمی گوید.

مفسرین در توجیه این دو آیه وجوهی را ذکر کرده اند که از همه بهتر، این است که نگاه کردن حضرت به نجوم و خبر داد نش از مریضی خود را از باب معاریض کلام دانسته اند. 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 می فرمایند:

لکن این وجه که گفتیم، بهترین وجهی است که مفسرین ذکر کرده اند، 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 می شود اعتماد مردم به سخنان ایشان سست شود.^{۶۶}

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

۴/۲/۳- آیه مبارکه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ»^{۶۷} هنگامی که تاریکی شب ابراهیم را فرا گرفت ستاره ای 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 ربّ خود نمی دانسته است و از طرفی دروغ هم از ساحت آن پیامبر معصوم دور است، بنابراین باید توریه 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(ع) این سخنان را در مقام بحث با مخالفین و برای نشان دادن راه تحقیق به آنها فرموده است و مخاطبان هم متوجه این امر بوده اند. بنابراین، وقتی می فرماید: «هذا ربي»، به قرینه مقام، معنای سخن او این است که فرضاً این رب من است.

همان طور که احتمال نمی رود آن حضرت در واقع ستاره را پپرستند، این احتمال هم نمی رود 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 می کند.

۵/۲/۳- 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(ع) فی الرجل یستأذن علیه، فیقول للجاریة قولی: لیس هو ههنا، قال: لا بأس، لیس بکذب؛^{۶۸}

۶۷. انعام، آیه ۷۶.

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

عبداللّه بن بکیر نقل می کند که از امام صادق(ع) سؤال شده است در باره مردی که از او برای ورود اجازه می گیرند و او به کنیزش می گوید: «بگو اینجا نیست» و حضرت فرمودند: اشکالی ندارد، دروغ نیست.

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

۲- روایت کافی که مرحوم امام خمینی آن را در ضمن روایاتی که دلالت بر جواز توریه می کنند، ذکر کرده اند:

محمد بن یعقوب باسناده عن عبدالاعلی مولی آل سام، قال: حدثني ابو عبد الله(ع) بحديث، فقلت: جعلت فداك اليس زعمت لي الساعة كذا و كذا؟ فقال: لا. فعظم ذلك عليّ، فقلت: بلى والله زعمت. قال: لا والله ما زعمته. قال: فعظم ذلك عليّ، فقلت: بلى قد قلته. قال: نعم قد قلته، اما علمت ان كل زعم في القرآن كذب؛^{۶۹}

عبدالاعلی نقل می کند که حضرت امام صادق(ع) 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(ع) فرمود: نه. بر من سخت آمد و گفتم: چرا به خدا گفتم. فرمودند: به خدا نگفتم. بر من سخت آمد و گفتم چرا به خدا گفتم - این بار کلمه «قلت» را به کار برد - امام(ع) فرمود: بله. گفتم؛ مگر نمی دانی زعم در قرآن به معنای دروغ است.

مرحوم امام فرموده اند:

ظاهر این روایت دلالت بر جواز توریه به صورت مطلق (حتی اختیاری)

۶۹. الاصول من الکافی، ج ۲، ص ۳۴۲.

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.^{۷۰}

مرحوم مجلسی هم اشاره ای به توریه بودن این حدیث دارند.^{۷۱} اما به نظر می رسد 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 شده اند.

ثالثاً: اگر سند روایت معتبر باشد، تنها دلالت بر جواز توریه اختیاری با عباراتی را می کند که ظهور در خلاف واقع ندارد، زیرا تعبیر امام که 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 ابي بصير، قال: قيل لابي جعفر(ع) وانا عنده: إن سالم بن ابي حفصة و أصحابه يروون عنك إنك تكلم على سبعين وجهاً لك منها المخرج. فقال: ما يريد سالم متى؟ أيريد أن أجيء بالملائكة؟ والله ما جئت بهذا النبيون ولقد قال ابراهيم(ع): «إني سقيم» و ما كان سقيماً و ما كذب، ولقد قال ابراهيم(ع): «بل فعله كبيرهم هذا» و ما فعله و ما كذب، ولقد قال يوسف(ع): «أيتها العير إنكم لسارقون» والله ما كانوا سارقين و ما كذب؛^{۷۲}

۷۰. المكاسب المحرمه، امام خمینی، ج ۲، ص ۷۳.

۷۱. مرآة العقول، محمدباقر مجلسی، ج ۱۰، ص ۳۴۴.

۷۲. الكافي، ج ۸، ص ۱۰۰، ح ۷۰.

ابوبصیر می گوید: من در محضر امام باقر(ع) بودم، کسی گفت سالم بن حفصه و یارانش در باره شما می گویند که شما بر هفتاد وجه سخن می گوید 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(ع) گفت من بیمارم در حالی که بیمار نبود و دروغ هم نگفت، و 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، هر چند بنا بر تحقیق، ظاهراً ثقة است.^{۷۳} مرحوم امام به این روایت هم برای جواز توریه استناد کرده و فرموده اند: گفتن کلام چند وجهی و اراده برخی از معانی پنهان از آن مانعی ندارد، همانطور که یوسف و ابراهیم(ع) چنین کردند.^{۷۴}

به نظر ما استدلال به این حدیث تمام مدعی را اثبات نمی کند؛ زیرا: اولاً: ممکن است اشکال شود که یک ضرورت عرفی به صورت قرینه لبیه در روایت وجود دارد؛ چرا که ائمه اطهار و نیز انبیای الهی برای هدایت و ارشاد مردم انتخاب شده اند 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 حفظ مصلحت، چنین چیزی ممکن است، لذا اینکه، امام(ع) 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 توریه می کردند رفع کند. به عبارت

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

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

دیگر، این حدیث در مقام بیان این نیست که در چه مواردی می توان سخن توریه ای گفت و اطلاقی نسبت به این جهت ندارد، بلکه فقط از آن فهمیده می شود که ائمه و انبیا در برخی موارد از توریه استفاده می کرده اند.

ثانیاً: در قصه ابراهیم(ع) 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(ع) نیز، این تنها روایتی است که دارای سند معتبر است و جمله «انکم لسارقون» را به جناب یوسف(ع) 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 توریه 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 توریه 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 توریه اقامه شد، شامل توریه به معنای دوم نیست؛ بنابراین، تفصیل موجه است. این رأی از سخن صاحب جواهر در کتاب الطلاق هم، استفاده می شود.^{۷۵}

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 بر می دارد 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

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

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 یک 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 رحجان عقلی است.

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

آرا و اقوال در مسئله:

ظاهر تعابیر قدما وجوب تقدم توریه است. شیخ مفید^{۷۶} حلبی^{۷۷}، سلار^{۷۸}، شیخ طوسی^{۷۹}، ابن براج^{۸۰}، راوندی^{۸۱}، ابن ادریس حلی^{۸۲}، کیدری^{۸۳} فاضل آبی^{۸۴}، محقق حلی^{۸۵}، یحیی بن سعید حلی^{۸۶}، علامه حلی^{۸۷، ۸۸}، فخر

۷۶. مقنعه، ص ۵۵۷.

۷۷. کافی فی الفقه، ص ۳۳۰.

۷۸. مراسم العلویه، ص ۱۸۴.

۷۹. النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی، ص ۵۶۰.

۸۰. مهذب، ج ۲، ص ۴۰۴.

۸۱. فقه القرآن، ج ۲، ص ۲۳۲.

۸۲. سرائر، ج ۳، ص ۴۴.

۸۳. اصباح الشیعه، ص ۳۰۷.

۸۴. کشف الرموز، ج ۲، ص ۳۲۶.

۸۵. شرایع الاسلام، ج ۳، ص ۱۴۳.

۸۶. جامع للشرائع، ص ۴۱۶.

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

۸۸. ارشاد الاذهان، ج ۲، ص ۴۶.

المحققين^{٨٩}، شهيد اول^{٩٠}، فاضل مقداد^{٩١}، ابن فهد حلي^{٩٢}، محقق كرکي^{٩٣}، شهيد ثانی^{٩٤}، فيض كاشانی^{٩٥}، فاضل هندی^{٩٦}، صاحب حدائق^{٩٧}، سيد مجاهد^{٩٨}، محقق رشتی^{٩٩}، آية الله حكيم^{١٠٠}، آية الله بهجت^{١٠١} قائل به وجوب تقدم توريه هستند.

در مقابل، عده ای از فقها مخالف وجوب اند. ظاهراً اولین فقیهی که در وجوب تشکیک کرده مرحوم صاحب مدارک در کتاب نهاية المرام است^{١٠٢}، پس از وی مرحوم سبزواری در کفایه^{١٠٣} تشکیک کرده است. صاحب مفتاح الكرامة^{١٠٤} تردید دارد. صاحب ریاض^{١٠٥} با تایید این تشکیک، نهایتاً احتیاط می کند. سرانجام صاحب جواهر در کتاب الطلاق صریحاً نظر عدم وجوب را اعلام می کند^{١٠٦}.

٨٩. ایضاح الفوائد في شرح اشکالات القواعد، ج ٤، ص ٤٦ و ج ٢، ص ١٩.

٩٠. غاية المراد و حاشية الارشاد، ج ١، ص ٢٣٧.

٩١. التنقيح الرائع، ج ٣، ص ٥١٤.

٩٢. المهذب البارع، ج ٤، ص ١٢٨.

٩٣. جامع المقاصد، ج ٥، ص ١٦.

٩٤. مسالك الافهام، ج ٥، ص ٨٤.

٩٥. مفاتيح الشرائع، ج ٢، ص ٤٤.

٩٦. كشف اللثام، ج ٩، ص ٢٧.

٩٧. حدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، ج ٢١، ص ٤١٠.

٩٨. مناهل، ص ٢٤٦.

٩٩. كتاب القضا، ص ٣٣٥.

١٠٠. منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٣٣٤.

١٠١. جامع المسائل، ج ٣، ص ٢٣٥.

١٠٢. ج ٢، ص ٣٤١.

١٠٣. ج ٢، ص ٤٨٨.

١٠٤. ج ١٢، ص ٢٢١.

١٠٥. ج ١٣، ص ١٩٧.

١٠٦. ج ٣٢، ص ٢٠٨.

مامقانی^{۱۰۷}، سید ابوالحسن اصفهانی^{۱۰۸}، امام خمینی^{۱۰۹}، شهید صدر^{۱۱۰}، آیه الله خویی^{۱۱۱}، آیه الله سبزواری^{۱۱۲}، آیه الله سید محمد روحانی^{۱۱۳} قائل به عدم وجوب اند. البته روشن است که استقرای ما کامل نیست با این حال می توان مشهور قدما را قائل به وجوب دانست.

گرچه مرحوم صاحب جواهر در کتاب الودیعة در وجوب توریه در فرض مذکور مناقشه نکرده است^{۱۱۴}، اما در کتاب الطلاق ضمن بررسی مسئله قائل به عدم وجوب شده است^{۱۱۵}. ظاهراً این اختلاف در اثر نوشتن تدریجی کتاب است. مرحوم آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی^{۱۱۶} و به تبع ایشان، مرحوم آیه الله گلپایگانی^{۱۱۷} و آیه الله صافی^{۱۱۸} 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 وسیلة النجاة بوده اند و در مورد دوم،

۱۰۷. مناهج المتقین، ص ۲۹۹.

۱۰۸. وسیلة النجاة، ص ۴۲۱.

۱۰۹. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۵۹۹.

۱۱۰. تعلیقه مناهج الصالحین، ج ۲، ص ۳۳۴.

۱۱۱. مناهج الصالحین، ج ۲، ص ۳۱۸.

۱۱۲. مهذب الاحکام، ج ۱۶، ص ۱۵۶.

۱۱۳. مناهج الصالحین، ج ۲، ص ۳۴۸.

۱۱۴. جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۱۰۶.

۱۱۵. جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۲۰۵.

۱۱۶. وسیلة النجاة، سید ابوالحسن اصفهانی، ص ۴۲۱.

۱۱۷. هداية العباد، محمدرضا گلپایگانی، ج ۲، ص ۱۱۵.

۱۱۸. هداية العباد، لطف الله صافی، ج ۲، ص ۲۶.

تعلیقه زده و نوشته اند: «اقوی عدم لزوم توریه است». ۱۱۹

ادله بحث:

دلیل قائلان به وجوب توریه جلوگیری از حرام است. بر اساس 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 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، نمی تواند 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.

تردید 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 می کنند که در مقام اضطرار به سوگند دروغ، متعرض توریه نشده اند. از سکوت این روایات استفاده می شود که توریه لزومی ندارد؛ چرا که در صورت لزوم، باید نسبت به آن اشاره ای می شد. صاحب ریاض به این دلیل اشاره کرده^{۱۲۰} که مورد توجه عدّه زیادی از فقها مانند صاحب جواهر واقع شده است.

روایات مذکور در باب ۱۲ کتاب الایمان وسائل الشیعه آمده است که به برخی

۱۱۹. وسیلة النجاة، با حاشیه امام خمینی، ص ۵۷۸.

۱۲۰. ریاض المسائل، ج ۱۳، ص ۱۹۷.

از آنها اشاره می‌کنیم:

روایت اول: مرحوم شیخ طوسی به اسناد خود از رسول خدا(ص) نقل کرده است:

عن علی(ع)، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: احلف بالله كاذباً و
نجّ أخاك من القتل؛^{۱۲۱}

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 رضا(ع) 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 سألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟
قال: نعم؛^{۱۲۲}

از حضرت در باره مردی که حاکم او را وادار به سوگند بر طلاق یا غیر آن کرده و او سوگند یاد کرده است، سؤال کردم، فرمودند: اشکالی ندارد. و در باره 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 این حدیث معتبر است.

۱۲۱. وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص ۲۲۵، ح ۴.

۱۲۲. همان، ص ۲۲۴، ح ۱.

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

قلت لأبي جعفر(ع): نمرّ بالمال على العُشّار فيطلبون منا أن نحلف لهم و
يخلّون سيبلنا ولا يرضون منا إلا بذلك، قال: فاحلف لهم، فهو أحلّ من
التمر والزبد؛^{۱۲۳}

به امام باقر(ع) گفتم: ما با اموالمان از مقابل مأموران حکومت عبور می کنیم
و آنها ما را جز با سوگند یاد کردن رها نمی کنند؛ 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 اکیسیه
نقل کرده است:

قلت لأبي عبد الله(ع): إننا نستحلف بالطلاق والعنّاق فما ترى احلف لهم؟
فقال: احلف لهم بما ارادوا إذا خفت؛^{۱۲۴}

به امام صادق(ع) 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 بر اساس 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

۱۲۳. همان، ص ۲۲۵، ح ۶.

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

نداشته باشد. به عبارت دیگر این روایات از فرد متمکن از توره 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 توره است، وارد شده اند. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه غالب مردم در هنگام اضطرار نسبت به توره غفلت یا جهالت دارند، روایات مذکور به طور طبیعی حکم ضرورت غالب را بیان می کند که همان جواز کذب می باشد و نسبت به صورت تمکن و التفات به توره منصرف است. این تقریب می تواند دلیلی برای انصراف باشد که در اشکال اول به آن اشاره شده بود.

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

توضیح بیشتر اینکه بر اساس نظر امامیه، احکام دارای مصالح و مفاسد واقعی هستند و در اینجا نیز باید توجه داشت که کذب دارای مفاسد یا مفاسد نفس الامری و حقیقی است که به علت وجود آنها حکم تحریم جعل شده است. اگر پذیرفتیم که توره برای عده زیادی از مکلفین مقدور است، باید بگوییم سکوت شارع و ترخیص در ارتکاب کذب، القای این افراد در مفاسد است. ولی با توجه به تعدد روایات مطلقه در این موضوع می فهمیم که حکم ترخیص مطلق بوده و مفاسد ای

متوجه هیچکس - ولو افراد متمکن - نیست .

اشکال سوم: اگرچه روایات مذکور در نگاه اولیه دارای اطلاقند، 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(ع) 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 اطلاق 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. اطلاقات اخبار گذشته، کاشف از اذن شارع - حتی در صورت قدرت بر توریه - است. ۱۲۵

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

با این حال، اشکال سوم را می توان این گونه پاسخ داد: از آنجا که بسیاری از مکلفین - خصوصاً در مقام اضطرار - نسبت به این درک عقلی غفلت پیدا می کنند، در صورت بیان مطلق حکم، عملاً نسبت به تقیید آن به عدم تمکن از توریه، غفلت می کنند و حتی افراد متمکن، در اثر غفلت، مرتکب دروغ می شوند. به تعبیر دیگر، اگر چه تقیید اطلاقات شرعی با حکم عقلی قطعی، مشکلی ندارد، اما باید توجه داشت که ادراکات عقلی بر دو قسم است: گاهی به گونه ای است که کاملاً روشن و مورد توجه است و از آن غفلت نمی شود و گاهی با اینکه قطعی است و عقل آن را درک می کند، اما ممکن است در مقام عمل و برای توده مردم مورد

۱۲۵. کتاب القضاء، آشتیانی، ص ۲۲۴.

غفلت قرار گیرد. تقيید 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 نمی تواند نسبت به اعمال خلاف شرع آنها - جز در مقام تقيید و امثال آن - ساکت باشد. اگر شارع بداند که اکثر مردم با شنیدن یک عبارت، اطلاق آن را می فهمند و نسبت به تقيید آن غفلت نوعی دارند، نمی تواند ساکت بماند و لازم است مردم را نسبت به تقيید آن حکم آگاه کند. در این گونه موارد هر چه تعداد نصوص مطلق بیشتر باشد اطمینان بیشتری نسبت به اراده اطلاق و عدم لزوم تقيید حکم بر اساس حکم عقل حاصل می شود. مرحوم آشتیانی^{۱۲۶}، برای تأیید نظر مشهور که توریه را لازم شمرده اند به روایت سماعه اشاره کرده است:

عن أبي عبد الله (ع) اذا حلف الرجل لايضره اذا اكره و اضطر اليه و قال: ليس شيء مما حرم الله الا و قد احلّه لمن اضطرّ اليه.

لکن حدیث مذکور، هم به لحاظ سند قابل بحث است و هم به لحاظ دلالت، توان تقيید نصوص مطلق را که تعدادش هم زیاد است ندارد. به هر حال در مجموع به نظر می رسد توریه در مقام اضطرار، وجوب شرعی ندارد، گرچه در صورت التفات و تمکن، رجحان عقلی دارد.

توریه در روایات اهل سنت

در مهم ترین کتاب روایی اهل سنت، یعنی صحیح بخاری بابی تحت عنوان «باب المعاريض مندوحة عن الكذب»^{۱۲۷} آمده که مستقیماً مربوط به توریه است. لکن در ذیل این عنوان چنین عبارتی به رسول خدا (ص) نسبت داده نشده است.

۱۲۶. همان.

۱۲۷. صحیح بخاری، کتاب الادب، ص ۱۱۰۸.

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

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

إِنَّ فِي الْمَعَارِضِ لَمَنْدُوحَةَ عَنِ الْكُذْبِ؛^{۱۲۸}

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.^{۱۲۹}

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 یکی از آنها را اراده می کند، ولی مخاطب معنای دیگری را می فهمد. این همان توریه ای است که به نظر ما مجاز است. اما اگر عبارت، ظهور در یک 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 کرده اند:

خرجنا نريد رسول الله (ص) و معنا وائل بن حجر فاخذه عدو له فتحرج القوم أن

يحلّفوا و حلّفت أنه أخي، فخلي عنه. فأتينا إلى رسول الله (ص) فذكرت ذلك

له، فقال: أنت كنت أبرهم و أصدقهم، صدقت المسلم أخو المسلم^{۱۳۰}؛

۱۲۸. السنن الکبری، بیهقی، ج ۱۰، ص ۳۳۶.

۱۲۹. الجامع الصغیر، سیوطی، ص ۱۴۱.

۱۳۰. نیل الاوطار، ج ۹، ص ۱۱۰.

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: تو نیکوکارترین و راستگوترین آن گروهی، راست گفتی؟! مسلمان برادر مسلمان است.

۲۵۵
توریه

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^{۱۳۱} آن را از احمد و بخاری نقل کرده است. این روایت هم با فرض پذیرش سند، تقریر پیامبر(ص) 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(ص) است و برخی از فقهای اهل سنت برای جواز توریه به آن استشهاد کرده‌اند. در ضمن گزارش کلمات فقیه بزرگ حنبلی، ابن قدامه، به این روایات اشاره‌ای خواهیم کرد.

۱۳۱. همان، ج ۸، ص ۱۰۲.

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

در صحیح مسلم، کتاب الایمان^{۱۳۲} به سند خود از پیامبر (ص) روایت کرده است:
یَمِینُکَ عَلٰی مَا یَصْدُقُکَ عَلَیْهِ - اَوْ بِه - صَاحِبِکَ ؛
سوگند تو بر اساس فهمی است که طرف تو دارد.

در روایت دوم آمده است:

الِیْمِینِ عَلٰی نِیَّةِ 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 دهد و آن فرد توریه کند، این توریه فایده ندارد و سوگند او بر اساس 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...^{۱۳۳}

توریه در فقه اهل سنت

در فقه اهل سنت هم بحث توریه به صورت مستقل عنوان نشده است. آنچه

۱۳۲. صحیح مسلم، ج ۵، باب یمین الحالف عن نية المستحلف، ص ۷۰۴.

۱۳۳. شرح مسلم، نووی، ج ۱۱، ص ۱۱۷.

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، می نویسد:

گرچه با توریه کردن حث قسم محقق نمی شود، اما توریه در موردی که حق فرد مستحق، ضایع می شود جایز نیست. ۱۳۴

همین مطلب در مغنی المحتاج، تألیف محمد بن احمد الشربینی شافعی هم آمده است. ۱۳۵

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 بخورد. 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

۱۳۴. همان.

۱۳۵. مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۳۲۰.

قدمه علاوه بر ذکر برخی از کلمات تابعین به شوخی های پیامبر(ص) 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 می کردند و این همان تأویل (توریه) است.

ابن قدامه سپس به ذکر برخی از شوخی های حضرت اشاره می کند، مانند اینکه به پیرزنی فرمودند: «لا تدخل الجنة عجوز؛ هیچ پیرزنی وارد بهشت نمی شود»، منظور ایشان آن بود که خداوند ابتدا آنها را جوان می کند و سپس به بهشت می برد. او پس از ذکر چند قضیه و با استشهاد به قضایایی از قداما و تابعین می نویسد:

خوارج یکی از شیعیان را گرفتند و به او گفتند از عثمان و علی(ع) براثت بجو. او گفت: «أنا من علي، و من عثمان بريء». این عبارات و امثال آن، همان تأویل 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 می کرده است. ۱۳۶

از مطالعه تعابیر ابن قدامه معلوم می شود 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 می دانند.

آنچه برای ما اهمیت دارد بررسی استدلال ابن قدامه به روایات مزاح پیامبر(ص) است.

در مورد این روایات باید به سه نکته توجه کرد:

اولاً: سند برخی از این روایات، معتبر نیست.

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

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 می رود و کسی هم به اشتباه نمی افتد. این غیر از آن است که فرد با گفتن یک جمله که ظهور در خلاف واقع دارد شنونده را فریب دهد. ما نمی توانیم از روایات مزاح، حکم توریه اختیاری را به صورت مذکور استفاده کنیم؛ زیرا نمی توان از مزاح به فریبکاری تعدی کرد. در مزاح، اشتباه شنونده سریعاً بر طرف می شود؛ علاوه بر آن، خود شنونده هم از اشتباهی که کرده مسرور می شود. درباره مسئله تقدم توریه بر کذب هم آنچه از عبارات اهل سنت ملاحظه شد ظاهر در لزوم تقدم است مانند:

۱- نووی می نویسد:

سوگند یاد کردن برای حفظ ودیعه جایز است و اگر امکان توریه وجود دارد، واجب است. ۱۳۷

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

اگر توریه نکند برای اینکه سوگند دروغ یاد نکند باشد باید کفاره قسم را بدهد؛ زیرا که به دروغ سوگند یاد کرده است. ۱۳۸

۳- ابن حجر عسقلانی در فتح الباری می نویسد:

ابن بطال گفته است: مالک و جمهور اهل سنت قائلند که هر کس مکره شود و اگر سوگند یاد نکند برادر مسلمانانش کشته می شود، سوگند او حنث ندارد، اما کوفیان [ابو حنیفه و اتباع او] می گویند حنث می شود؛ زیرا می توانست توریه کند و چون توریه را ترك کرده است، نسبت به قسم، قصد

۱۳۷. المجموع شرح المهذب، نووی، ج ۱۱، ص ۱۹۵.

۱۳۸. مغنی المحتاج، شربینی، ج ۳، ص ۸۸.

جدی داشته لذا حث ممکن است. جمهور پاسخ داده اند که وقتی مجبور به سوگند شد، نیت و قصد او اثری ندارد؛ چرا که مخالف روایت «الاعمال بالنیات» است. ۱۳۹

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 می رسد همانگونه که متأخرین گفته اند، دلیل معتبری برای وجوب تقدم توریه بر کذب در فرض مذکور وجود ندارد، هر چند در حسن عقلی آن تردیدی نیست.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، محمدحسن، کتاب القضاء، قم، دارالهجره، الطبعة الثانية، ۱۴۰۴.
۲. ابن ادریس حلی، ابوجعفر محمد بن منصور بن احمد، السرائر، ج ۳، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الثانية، ۱۴۱۰.
۳. ابن براج، عبدالعزیز الطرابلسی، مهذب، ج ۲، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الأولى، ۱۴۰۶.
۴. ابن قدامة المقدسی، المغنی، ج ۱۱، بیروت، دارالفکر، الطبعة الثانية، ۱۴۲۴.

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

- ٥ . اصفهانی، سيد ابوالحسن، وسيلة النجاة، با حاشیه امام خمینی، قم، مؤسسة نشر آثار الامام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ .
- ٦ . البرقي، ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٧١ .
- ٧ . السيد المجاهد، كتاب المناهل، بی جا، مؤسسة آل البيت(ع)، بی تا .
- ٨ . الفاضل الهندي، الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسن الاصفهانی، كشف اللثام، ج ٩، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٦ .
- ٩ . بحرانی، الشيخ يوسف بن احمد، حدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، ج ٢١، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، بی تا .
- ١٠ . بخارى جعفی، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل، صحيح بخارى، كتاب الادب، بيروت، دارصادر، بی تا .
- ١١ . بهجت، محمدتقي، جامع المسائل، ج ٣، قم، نشرشفق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ .
- ١٢ . بيهقي، ابو بكر احمد بن الحسين بن على، السنن الكبرى، ج ١٠، بيروت، دارالكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ .
- ١٣ . تبریزی، جواد، ارشاد الطالب الى التعليق على المكاسب، ج ١، قم، دارالصدیقة الشهيده، الطبعة الرابعة، ١٤١٠ .
- ١٤ . جوهری، اسماعيل بن حمّاد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ج ٢، بيروت، دارالفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٨ .
- ١٥ . حائری، سيد كاظم، فقه العقود، ج ٢، قم، مجمع الفكر الاسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ .
- ١٦ . حر عاملی، وسائل الشيعه، ج ٢٣، بيروت، مؤسسة آل البيت(ع)، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ .

- ۱۷ . حلبی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین،
الطبعة الأولى، ۱۴۰۳ .
- ۱۸ . حلبی، ابن فهد، المهذب البارع، ج ۴، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة
الأولى، ۱۴۰۷ .
- ۱۹ . حلبی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، قم، مؤسسة سيدالشهدا العلمية،
الطبعة الأولى، ۱۴۰۵ .
- ۲۰ . خرازی، سیدمحسن، عمدة الاصول، ج ۳، قم، مؤسسة در راه حق، الطبعة
الأولى، ۱۴۲۴ .
- ۲۱ . خمینی، سید روح الله، الاستصحاب، قم، مؤسسة نشر آثار الامام
الخمینی، الطبعة الأولى، ۱۴۱۷ .
- ۲۲ . _____، المكاسب المحرمه، ج ۲، قم، مؤسسة نشر آثار الامام
الخمینی، الطبعة الأولى، ۱۳۷۳ ش .
- ۲۳ . _____، تحرير الوسیله، ج ۱، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة
العاشرة، ۱۴۲۵ .
- ۲۴ . خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، ج ۱۸، بی جا، مرکز
نشر آثار الشیعه، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۰ .
- ۲۵ . _____، منهاج الصالحین، ج ۲، قم، مهر، الطبعة الثامنة والعشرون،
۱۴۱۰ .
- ۲۶ . راوندی، قطب الدین ابی الحسین سعید بن هبة الله، فقه القرآن، ج ۲، قم،
مکتبه آیه الله المرعشی، الطبعة الثانية، ۱۴۰۵ .
- ۲۷ . سبزواری، السید عبدالاعلی موسوی، مهذب الاحکام، ج ۱۶، قم، مؤسسة
المنار، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۳ .
- ۲۸ . سلار، مراسم العلویه، قم، منشورات الحرمین، الطبعة الأولى، ۱۴۰۴ .

- ٢٩ . سيستاني، سيدعلى حسيني، منهاج الصالحين، ج٣، قم، مكتبة سماحته،
الطبعة الخامسة، ١٤١٧ .
- ٣٠ . سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن ابوبكر، الجامع الصغير، بيروت،
دارالكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ .
- ٣١ . شرييني، محمد، مغنى المحتاج الى معرفة معانى الفاظ المنهاج، ج٤،
بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٣٧٧ .
- ٣٢ . شوكانى، محمد بن على بن محمد، نيل الاوطار، ج٨، بيروت، دارالفكر،
الطبعة الأولى، ١٤٢١ .
- ٣٣ . شهيد اول، غاية المراد وحاشية الارشاد، ج١، قم، مؤسسة النشر الاسلامي،
الطبعة الأولى، ١٤١٤ .
- ٣٤ . شهيد ثاني، مسالك الافهام، ج٥ و٩، بي جا، مؤسسة المعارف الاسلاميه،
الطبعة الأولى، ١٤١٣ .
- ٣٥ . شيخ انصارى، مرتضى، كتاب المكاسب، ج٢، قم، مجمع
الفكر الاسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٥ .
- ٣٦ . شيخ طوسى، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، بيروت، دارالكتاب العربي،
الطبعة الثانية، ١٤٠٠ .
- ٣٧ . شيخ مفيد، المقتنه، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ .
- ٣٨ . صافى، لطف الله، هداية العباد، ج٢، قم، دارالقران الكريم، الطبعة
الأولى، ١٤١٦ .
- ٣٩ . صدر، سيدمحمدباقر، تعليقه منهاج الصالحين، ج٢، بيروت، دارالتعارف
للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٠ .
- ٤٠ . طباطبايى، سيدعلى، رياض المسائل فى بيان الاحكام بالدلائل، ج١٣، قم،
مؤسسة آل البيت(ع)، الطبعة الأولى، ١٤٢١ .

- ٤١ . طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ١٤، بیروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ .
- ٤٢ . طبرسی، ابو منصور احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج، ج ٢، قم، نشر مرتضی، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ .
- ٤٣ . طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ١، بی جا، مكتبة النشر، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ .
- ٤٤ . عاملی، سید محمد جواد حسینی، مفتاح الكرامه، ج ١٢، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى، بی تا .
- ٤٥ . عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ج ١٢، ریاض، مكتبة دار السلام، بی تا .
- ٤٦ . علامه حلّی، ابو منصور الحسن بن یوسف بن المطهر الأسدی، ارشاد الاذهان، ج ٢، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الأولى، ١٤١٠ .
- ٤٧ . _____، قواعد الاحکام، ج ٢ و ٣، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الأولى، ١٤١٣ .
- ٤٨ . _____، تذکرة الفقهاء، بی جا، مؤسسة آل البيت (ع)، بی تا .
- ٤٩ . فاضل آبی، ابن ابی المجد الیوسفی، کشف الرموز، ج ٢، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الثالثة، ١٤١٧ .
- ٥٠ . فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله السیوری الحلّی، التنقیح الرائع، ج ٣، قم، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ .
- ٥١ . فخر المحققین، الشیخ ابی طالب محمد بن الحسن بن یوسف بن المطهر الحلّی، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، ج ٢ و ٤، قم، مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ . ش .
- ٥٢ . فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ٣، قم، نشر اسوه، الطبعة الأولى، ١٤١٤ .

- ٥٣ . فيومي ، المصباح المنير، بي جا، مؤسسة دارالهجره، الطبعة الثالثة،
١٤٢٥ .
- ٥٤ . كليني، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق، الاصول من الكافي، ج ٢،
قم، دارالكتب الاسلاميه، الطبعة السابعة، ١٣٨٣ ش.
- ٥٥ . كيدري، قطب الدين البيهقي، اصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قم، مؤسسة
الامام الصادق(ع)، الطبعة الأولى، ١٤١٦ .
- ٥٦ . گلپایگانی، سيدمحمد رضا، ارشاد السائل، بيروت، دارالصفوه، الطبعة
الثانية، ١٤١٣ .
- ٥٧ . _____، هداية العباد، ج ٢، قم، دارالقران الكريم، الطبعة الأولى،
١٤١٣ .
- ٥٨ . مامقاني، الشيخ عبدالله، مناهج المتقين، بي جا، مؤسسة آل البيت(ع)،
بي تا.
- ٥٩ . مجلسي، محمدباقر، مرآة العقول، ج ١٠، تهران، دارالكتب الاسلاميه،
الطبعة الثانية، ١٤٠٤ .
- ٦٠ . محقق اصفهاني، الشيخ محمد حسين، حاشيه كتاب مكاسب، ج ١، قم،
سلمان فارسي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ .
- ٦١ . محقق حلي، ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، شرايع الاسلام في
مسائل الحلال والحرام، ج ٣، قم، استقلال، الطبعة الخامسة، ١٤٢١ .
- ٦٢ . محقق رشتي، حبيب الله، كتاب القضاء، قم، دارالقران الكريم، الطبعة
الأولى، ١٤٠١ .
- ٦٣ . محقق كركي، الشيخ علي بن الحسين، جامع المقاصد، قم، مؤسسة آل
البيت(ع)، الطبعة الثانية، ١٤١٤ .
- ٦٤ . مسلم، صحيح مسلم، باب يمين الحالف على نية المستحلف، قاهره،

- مؤسسة المختار، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ .
- ٦٥ . مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، ج ٢٧، تهران، صدرا، الطبعة الثانية، ١٤٣٠ .
- ٦٦ . مكارم شيرازى، ناصر، انوار الفقاهه في احكام العترة الطاهرة، قم، مدرسة الامام علي بن ابي طالب(ع)، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ .
- ٦٧ . موسى همدانى، سيد محمد باقر، ترجمه الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الخامسة، ١٣٧٤ هـ . ش .
- ٦٨ . ميرزاى قمى، قوانين الاصول، ج ١، تهران، چاپ افست، چاپخانه اسلاميه .
- ٦٩ . نجفى، محمدحسن، جواهر الكلام، بيروت، داراحياء التراث العربي، الطبعة السابعة، بى تا .
- ٧٠ . نوى، ابوزكريا محيى الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، ج ١١، بيروت، دارالفكر، ١٤٢٤ .
- ٧١ . ———، شرح صحيح مسلم، ج ١١، بيروت، دارالكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ .
- ٧٢ . يزدى، سيد محمد كاظم طباطبايى، حاشيه كتاب مكاسب، ج ٢، قم، دارالمصطفى، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ .